

281
BFR

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.

Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 144

APOCALYPSE DE BARUCH

INTRODUCTION, TRADUCTION DU SYRIAQUE ET COMMENTAIRE

TOME I

PAR

Pierre BOGAERT

MOINE DE L'ABBAYE DE MAREDSOUS

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS, 7^e

1969

© Les Éditions du Cerf, 1969.

IMPRIMI POTEST :

Maredsous, 8 juillet 1966

Fr. GODEFROID
Abbé de Maredsous.

NIHIL OBSTAT :

Lyon, 6 novembre 1968

Roger RICARD.

IMPRIMATUR :

Lyon, 10 novembre 1968

Joseph BASSEVILLE
Vic. ép.

AVANT-PROPOS

Voici un siècle que l'abbé A. M. Ceriani, alors docteur de la Bibliothèque Ambrosienne, publiait en traduction latine l'apocalypse syriaque de Baruch qu'il avait découverte et qu'il faisait ainsi connaître au monde savant.

Cent ans ont permis de dégager bien des caractéristiques de cette œuvre. Et pourtant, émerveillés que nous fûmes lors d'une première lecture par les beautés littéraires qu'elle renferme, tout près de redire à chaque rencontre et au risque de lasser, comme autrefois le bon La Fontaine : « Avez-vous lu Baruch ? C'étoit un beau génie », convaincus surtout qu'il restait encore à préciser pour cette œuvre le point d'insertion dans l'histoire qui lui convînt exactement, nous avons entrepris ce travail.

Aucune traduction française n'existait : c'est par là qu'il fallait commencer. Une œuvre aussi difficile requérait un commentaire suivi : nous avons accumulé notes et éclaircissements. Mais surtout, il fallait à cette traduction et à ce commentaire une introduction détaillée.

Au terme de cette dissertation, c'est pour nous un devoir agréable de remercier ceux qui nous permirent de la mener à bien.

Nous sommes heureux de pouvoir exprimer notre gratitude à MM. les Professeurs de la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, à ceux aussi qui furent nos maîtres à l'Université de Louvain, à l'Institut Biblique Pontifical de Rome et à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Nous devons beaucoup à M. le Professeur E. Y. Kutscher, à M. le chanoine Draguet et à Mgr G. Ryckmans qui nous ont initié aux langues orientales et aux dialectes araméens. Qu'ils soient ici tout particulièrement remerciés.

La confiance que nous fit Mgr H. Lusseau en nous transmettant le commentaire manuscrit laissé par Mgr Gry doit être ici mentionnée. Nous lui en gardons une très vive reconnaissance.

Le P. Cl. Mondésert nous a ouvert les portes de la collection qu'il dirige avec maîtrise. En nous facilitant de toutes manières l'impression de notre manuscrit, il s'est acquis des droits tout particuliers à notre gratitude.

Mais ce travail n'eût jamais vu le jour si le Révérendissime Père Abbé de Maredsous et sa communauté ne l'avaient permis et soutenu de leur intérêt et de leur bienveillance. C'est très sincèrement que nous les remercions.

P. B.

ABRÉVIATIONS

A. Périodiques.

- Bib* : *Biblica*, Rome 1920...
BJRL : *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester 1903...
BZ : *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Br. 1903-1939 ; Paderborn 1957...
EstBib : *Estudios Biblicos*, Madrid 1929-1936, 1941...
ETL : *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain 1924...
HTR : *Harvard Theological Review*, Cambridge (Mass.) 1908...
HUCA : *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati (Ohio) 1924...
IEJ : *Israel Exploration Journal*, Jerusalem 1950-1951...
JBL : *Journal of Biblical Literature*, New Haven 1882...
JDT : *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Stuttgart 1856-1878.
JJGL : *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Berlin 1898-1926.
JPT : *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Leipzig, Braunschweig 1875-1892.
JQR : *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia 1889...
JTS : *The Journal of Theological Studies*, Oxford 1899...
MGWJ : *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Dresde, Breslau 1851-1938.
NTS : *New Testament Studies*, Cambridge 1954-1955...
PAAJR : *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, New York 1929-1930...
RB : *Revue biblique*, Paris 1892...
REJ : *Revue des études juives*, Paris 1880...
RevSR : *Revue des sciences religieuses*, Strashourg 1921...
RHPR : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris 1920...
RSPT : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1907...
RSR : *Recherches de science religieuse*, Paris 1910...
TLZ : *Theologische Literaturzeitung*, Berlin 1876...
TSK : *Theologische Studien und Kritik*, Gotha 1828...
TZ : *Theologische Zeitschrift*, Bâle 1945...
VD : *Verbum Domini*, Rome 1921...

- VT : *Vetus Testamentum*, Leyde 1951...
 ZAW : *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen 1881...
 ZDMG : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden 1847...
 ZNW : *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Giessen 1900...
 ZPaIV : *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Wiesbaden 1878...
 ZWT : *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Francfort-s.-M., Leipzig 1858-1914.

B. Collections, encyclopédies, livres souvent cités ¹.

- AJ : *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe.
 Ant. Bibl. : *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon.
 ARNDT-GINGRICH : W. F. ARNDT et F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, Cambridge 1957, in-4°, xxxviii-909 p.
 B... : Talmud de Babylone (*B Shabbat* = le traité *Shabbat* dans le Talmud de Babylone).
 Bar. : Livre canonique de Baruch (apocryphe pour les juifs et les protestants).
 II Bar. : Apocalypse syriaque de Baruch.
 III Bar. : Apocalypse grecque de Baruch.
 BENSLEY, *Ezra*, R. L. BENSLEY, *The Fourth Book of Ezra. The Latin Version ed. from the Mss.*, Cambridge 1895, in-8°, xc-107 p.
 BJ : *Guerre Juive* de Flavius Josèphe.
 BONSIIVEN, *Judaïsme* : J. BONSIIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris 1934, 1935, in-8°, xxxviii-553, 511 p.
 BONSIIVEN, *Textes rabbiniques* : J. BONSIIVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens, pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome 1955, in-8°, xii-804 p.
 BZNW : *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen 1923...
 CC : *Corpus Christianorum*, Turnhout 1953...
 CHARLES, 1896 : R. H. CHARLES, *The Apocalypse of Baruch*, trans-

- lated from the Syriac, Londres 1896, in-16, lxxxiv-176 p.
 CHARLES, 1913 : R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, ... in conjunction with many scholars, Oxford 1913, in-4°, vol. I : *Apocrypha*, xii-683 p. ; vol. II : *Pseudepigrapha*, xvi-871 p.
 CII : J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 2 vol., Rome 1936, 1952, in-8°, cxliv-687, viii-452 p.
 CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne 1866...
 DBS : L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES, A. FEUILLET, *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1928...
 EJ : J. KLATZKIN et J. ELBOGEN, *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Charlottenburg 1928...
 Esd. : Livre canonique d'Esdras.
 III Esd. : Livre historique d'Esdras, non canonique, qui, dans la Septante, précède les livres d'Esdras et de Néhémie.
 IV Esd. : Apocalypse juive d'Esdras, correspondant aux ch. III-XIV du texte latin tel qu'il se trouve dans les manuscrits latins et en appendice aux éditions imprimées de la Vulgate.
 GCS : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897...
 GRY, *Esdras* : L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*, Paris 1938, in-4°, cxxvi-474 p. en 2 vol.
 GRY, *Ms.* : *Les dires secrets de Baruch*, manuscrit dactylographié, in-4°, 337 p.
 J... : Talmud de Jérusalem (*J Sanhedrin* = le traité *Sanhedrin* dans ce Talmud).
 JASTROW, *Dictionary* : M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Philadelphie 1903, 2 vol., in-4°, xviii-1736 p.
 JE : *The Jewish Encyclopedia*, New York 1901-1906.
 KMOŠKÓ : M. KMOŠKÓ, « Liber Apocalypseos Baruch... », *Epistola Baruch...*, dans *Patrologia Syriaca* (Pars prima), t. II, Paris 1907, col. 1056-1305.
 LAMPE : G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (4 fasc. parus), Oxford 1961..., in-4°, l-1152 p.
 LIDDELL a. SCOTT : H. G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1948⁹, in-4°, xlvi-2111 p. en 2 vol.
 M... : Mishna (*M Baba Bathra* = le traité *Baba Bathra* dans la Mishna).

1. Les autres sigles et abréviations ne requièrent pas d'éclaircissement.

- MOORE, *Judaism* : G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge 1927, 1930, in-8°, xi-552, viii-487, x-206 p.
- NAWG : *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Histor. Kl.*, Göttingen 1845...
- PG : *Patres Graeci* (J. P. MIGNÉ), Paris 1857-1866.
- PL : *Patres Latini* (J. P. MIGNÉ), Paris 1844-1855.
- PW : *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, éd. par G. Wissowa, Stuttgart 1894...
- Q : Qumran; pour la désignation des textes de Qumran, nous suivons la méthode reçue généralement : I Q 27 = le texte n° 27 de la grotte 1.
- RAC : *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950...
- SAWW : *Sitzungsberichte der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Kl.*, Vienne 1848...
- SCHÜRER : E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4 vol., 4^e éd., Leipzig 1901-1911, in-8°, viii-781, viii-680, viii-719, 117 p.
- SPAW : *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1882...
- STRACK-BILL. : H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, in-8°, t. I, 1922, viii-1055 p.; t. II, 1924, x-867 p.; t. III, 1926, vi-857 p.; t. IV (2 parties), 1928, viii-1 323 p.; t. V, 1956, xii-101 p.; t. VI, 1961, viii-198 p.
- T... : Tosefta (*T Yebamot* = le traité *Yebamot* dans la *Tosefta*).
- TgJ I : Targum du Pentateuque, dit du Pseudo-Jonathan.
- TgJ II : Targum fragmentaire du Pentateuque (palestinien).
- Thesaurus Syriacus* : R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879-1901, in-folio, v p., 4516 col.
- TU : O. VON GEBHARDT et A. HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1883...
- TWNT : G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1932...
- VIOLET : B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und Baruch*, mit Textvorschlägen von H. GRESSMANN (*GCS*, t. XXXII) Leipzig 1924, in-8°, xcvi-380 p.

INTRODUCTION

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE.....	21
CHAPITRE I. — TÉMOINS MANUSCRITS DE L'APOCALYPSE SYRIAQUE DE BARUCH.....	33
1. Les témoins manuscrits de l'apocalypse entière.....	34
A. La tradition syriaque.....	34
1. L'Ambrosianus.....	34
2. Lectionnaires.....	38
B. Le fragment grec (Pap. Oxyrh. 403).....	40
2. La tradition manuscrite de la lettre.....	43
A. La valeur de l'édition de Charles.....	46
B. Collations complémentaires à l'édition de Charles.....	47
1. Le manuscrit Paris, B. N. syr. 341 (p).....	47
2. La « Buchanan Bible » de Cambridge (r).....	50
3. Le manuscrit massorétique de Paris, B. N. syr. 64 (q).....	52
C. La tradition nestorienne.....	53
3. Citations dans les œuvres grecques et syriaques.....	55
CHAPITRE II. — PLAN ET UNITÉ LITTÉRAIRE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	57
I. Le plan de l'apocalypse.....	58
1. Critères pour la détermination du plan.....	58
2. L'apocalypse et la lettre.....	67
A. Les variantes textuelles de la lettre.....	68
1. Les variantes rédactionnelles.....	68

2. Examen de quelques variantes grammaticales.....	71
3. Conclusion.....	72
B. Plan et unité de la lettre.....	73
C. Le contenu de la lettre.....	76
D. Présentation littéraire de la lettre dans l'apocalypse.....	77
Conclusion.....	78
3. La lettre perdue aux Babyloniens.....	78
II. Unité et sources de l'Apocalypse de Baruch.....	80
1. Sources éventuelles postérieures à l'an soixantedix.....	81
A. Le cadre narratif de l'apocalypse.....	81
B. La grande lamentation.....	82
C. L'assomption de Baruch.....	82
2. Sources éventuelles non datées ou antérieures à l'an 70.....	83
A. « L'Apocalypse fragmentaire ».....	83
B. La vision du chapitre XXXVI et son interprétation.....	84
C. La vision des eaux lumineuses et noires (LIII, 1-LXXVI, 5).....	86
Appendice I.....	89
Appendice II.....	91
CHAPITRE III. — LES GENRES LITTÉRAIRES.....	96
1. Une apocalypse.....	97
A. Place de II Baruch dans l'apocryptique..	98
B. Le procédé pseudépigraphe.....	100
1. Ressemblance entre les événements de 587 et de 70.....	102
2. Le Baruch de l'histoire et le héros de l'apocalypse.....	103
3. Le personnage de Baruch dans la littérature rabbinique.....	104
a) Baruch fut-il prophète ?.....	104
b) Baruch fut-il prêtre ?.....	108
c) Esdras a-t-il été le disciple de Baruch en Babylonie ?.....	110

d) L'assomption de Baruch.....	113
Conclusion.....	118
2. Lettre et testament au service de l'apocryptique.....	120
A. Le genre épistolaire au service de l'apocryptique.....	120
B. Le genre littéraire du testament.....	121
1. Le testament aux anciens.....	124
2. Le testament au peuple.....	125
3. La lettre.....	125
CHAPITRE IV. — LES LAMENTATIONS SUR LA CHUTE DU TEMPLE.....	127
I. Histoire littéraire des lamentations sur Jérusalem.....	128
1. Les Lamentations dans l'Apocalypse de Baruch.....	129
A. Lamentation du chapitre XXXV.....	129
B. Lamentation des chapitres X à XII.....	129
2. Les lamentations sur le Temple dans le Judaïsme.....	133
A. La situation des Juifs après 70 et les pèlerinages à Jérusalem.....	133
1. Les sources juives.....	133
2. Les sources chrétiennes.....	142
B. Le genre littéraire des lamentations dans le judaïsme.....	144
Conclusion.....	156
3. L'Apocalypse de Baruch comme lecture synagogale.....	157
A. Témoignage des Constitutions Apostoliques.....	157
B. Le témoignage du manuscrit de l'Ambrosienne B. 21 Inf.....	161
II. La structure chronologique interne de II Baruch et la date de la prise de Jérusalem.....	163
1. Structure chronologique interne de II Baruch..	163
2. La date de la prise de Jérusalem en 70.....	169
Conclusion.....	176
CHAPITRE V. — LES « PARALIPOMENA JEREMIAE » ET L'APOCALYPSE SYRIAQUE DE BARUCH.....	177
1. Introduction.....	177

2. Les ressemblances littérales entre les « Paralipomena Jeremiae » et II Baruch.....	186
3. Les sources des « Paralipomena Jeremiae ».....	192
A. Dissociation littéraire des éléments.....	192
1. Le récit du sommeil d'Abimélech.....	192
2. Le martyre de Jérémie.....	195
3. Le cadre narratif des « Paralipomena Jeremiae ».....	195
B. Contenu narratif des différents éléments des « Paralipomena Jeremiae ».....	196
1. Le sommeil d'Abimélech.....	196
2. La lapidation de Jérémie.....	198
3. Le cadre narratif fondamental.....	200
C. Unité du contenu théologique.....	203
1. Examen des différentes parties de l'œuvre.....	203
Notations théologiques dans le cadre fondamental.....	203
Le message de l'ange et la lettre de Baruch.....	204
Le sommeil d'Abimélech.....	208
La prière et le martyre de Jérémie.....	212
2. Examen de quelques constantes.....	215
3. Origine et date des « Paralipomena Jeremiae ».....	216
4. Conclusion : les « Paralipomena Jeremiae » et l'Apocalypse de Baruch.....	220
CHAPITRE VI. — LA PESIQTA RABBATI ET L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	222
1. La Pesiqta Rabbati.....	222
2. La Pesiqta Rabbati et les écrits parallèles.....	230
3. L'épisode de la reddition des clefs.....	234
CHAPITRE VII. — QUELQUES ÉCRITS APPARENTÉS A L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	242
I. Les Antiquités Bibliques du Pseudo-Philon.....	242
1. Le genre littéraire.....	243
2. Les ressemblances.....	246
A. Similitudes stylistiques.....	247

B. Traditions aggadiques communes.....	248
C. Traditions théologiques communes.....	250
3. Recherche d'une datation nouvelle.....	252
A. L'interprétation d'Ant. Bibl. XIX, 7.....	253
B. La date du 17 Tammuz et le jeûne du quatrième mois.....	255
Conclusion.....	258
II. Fragment latin transmis sous le nom de Baruch.....	259
1. Les trois interpolations.....	260
A. Les témoins manuscrits.....	260
B. Origine des interpolations.....	263
2. La citation de Baruch.....	264
3. Analyse de la citation de Baruch.....	266
A. Ressemblances avec l'Apocalypse de Baruch.....	267
B. Précisions sur le milieu théologique d'origine.....	268
Conclusion.....	269
CHAPITRE VIII. — PRÉCISIONS RELATIVES A LA DATE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	270
I. Citations de II Baruch dans l'Épître de Barnabé.....	272
1. Les citations.....	272
2. La date de l'Épître de Barnabé.....	276
3. L'Apocalypse de Baruch et l'Épître de Barnabé.....	280
II. L'interprétation du verset initial de l'Apocalypse de Baruch.....	281
1. La solution de Sigwalt.....	282
2. La datation de Violet.....	283
3. La datation de Gry.....	284
4. Harmoniques.....	287
III. L'interprétation des chapitres XXVII et XXVIII.....	288
1. Les chapitres XXVII et XXVIII d'après Gry.....	289
Baruch. I.....	2

2. Critique et nouvelle hypothèse.....	291
Conclusion.....	294
CHAPITRE IX. — LA LÉGENDE DE MANASSÉ.....	
1. La conversion de Manassé.....	297
A. Discussions sur la repentance finale de Manassé.....	298
B. Réhabilitation de Manassé.....	300
C. La légende de Manassé dans l'Apocalypse de Baruch.....	303
2. L'idole aux cinq visages.....	304
A. Les témoignages parallèles.....	304
B. Origine de la légende.....	305
3. Le supplice de Manassé.....	310
A. Inventaire des textes rabbiniques et chrétiens sur le supplice de Manassé.....	312
B. Essai de solution.....	317
CHAPITRE X. — LE CADRE GÉOGRAPHIQUE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH ET LA PATRIE DE SON AUTEUR.....	
1. Les données géographiques de II Baruch.....	321
A. Hébron et le chêne de Mambré.....	321
B. La grotte du Cédron.....	328
C. Jérusalem et le Temple.....	330
2. Les données de l'histoire et de l'archéologie.....	330
3. Patrie de l'apocalypse et de son auteur.....	331
CHAPITRE XI. — LES DESTINATAIRES DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	
1. Babylone, nom symbolique de Rome.....	336
2. Le nombre des tribus exilées.....	339
A. Les données de l'Apocalypse de Baruch.....	340
B. Les sources rabbiniques.....	341
C. Les données de la littérature « intertestamentaire ».....	342
1. IV Esd. XIII, 40.....	343
a. La version latine.....	343
b. Les autres versions et Commodien.....	345
2. Les autres écrits apocryphes.....	346
D. Essai d'interprétation.....	348

CHAPITRE XII. — LA LANGUE ORIGINALE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	
1. Traducteur, adaptateur ou auteur hellénistique.....	355
A. Utilisation de la Septante.....	356
B. Utilisation du texte massorétique ?.....	359
2. Valeur des arguments en faveur d'un original sémitique.....	363
A. Le fragment d'Oxyrhynque.....	363
B. Les parallèles rabbiniques.....	370
C. Parenté des apocalypses de Baruch et d'Esdras.....	372
D. Les paronomases dans l'original sémitique.....	372
E. Les noms divins et la crainte de Dieu.....	376
F. Hébraïsmes et syriacismes.....	377
3. La langue de l'apocalypse en fonction de son but.....	378
Conclusion.....	380
CHAPITRE XIII. — LA THÉOLOGIE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.....	
1. Les grands thèmes de la théologie de II Baruch en fonction de son but.....	386
A. Sens de la souffrance et espérance.....	386
B. Le Temple et la Loi.....	389
2. Les noms divins.....	392
3. L'homme dans la théologie de l'Apocalypse de Baruch.....	399
A. L'anthropocentrisme.....	399
B. La liberté de l'homme et le salut par les œuvres.....	400
C. Le péché d'Adam.....	401
1. La doctrine des deux apocalypses.....	402
2. Comparaison avec la doctrine paulinienne.....	405
4. Prosélytisme et universalisme.....	409
5. L'eschatologie : les jours du Messie et le monde à venir.....	413
A. Messianisme et Messie dans l'Apocalypse de Baruch.....	413

B. Le monde à venir : la résurrection.....	419
C. La Jérusalem nouvelle.....	421
6. L'angélogologie.....	425
A. Données générales.....	425
B. L'ange Remiel.....	428
1. Le nom de l'ange.....	428
2. Ange ou archange.....	433
3. Les fonctions de l'ange Remiel.....	433
4. Signification du nom de Remiel.....	436
5. Jérémie et Uriyahu.....	437
Conclusion : l'homme et l'œuvre dans son environ- nement.....	438
CONCLUSION : L'APOCALYPSE DE BARUCH DANS L'HIS- TOIRE.....	445
1. L'apocalypse dans la tradition rabbinique.....	448
2. L'apocalypse aux frontières du judaïsme : le cycle de Baruch.....	451
A. Du Baruch de l'histoire au Baruch auteur.....	451
B. D'une destruction à l'autre : l'Apoca- lypse de Baruch.....	453
C. Baruch visionnaire aux frontières du ju- daïsme.....	454
3. L'apocalypse dans l'Église chrétienne.....	458

PRÉFACE

Lorsque l'auteur de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* compose et publie son œuvre, entre 70 et 135, le genre apocalyptique a derrière lui une histoire qui, pour n'être pas très longue, n'en est pas moins d'une grande signification dans les événements qui occupent les derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne et le premier siècle de celle-ci¹.

La défaite de 70, qui porta le premier coup à Jérusalem et au Temple, entraîna après elle les séquences d'une guerre civile et d'une occupation plus méfiante que jamais. Malgré tout, le judaïsme se releva en un effort gigantesque pour opposer à l'envahissement païen un front spirituel unifié. Il se préparait ainsi à réagir à la catastrophe plus décisive encore de 135. Sous l'égide de très grandes figures, privé de son Temple et comme exilé sur son propre sol, il prend alors la forme qu'il a, pour une part, conservée jusqu'à ce jour. Les docteurs tannaïtes marquent leur génération et toutes les générations à venir de leurs avis et de leurs décisions dont la littérature rabbinique est pleine. Les temps ne sont plus aux belles-lettres ; ce qui nous est parvenu des docteurs

1. Il n'est pas aisé d'encadrer l'âge d'or de l'apocalyptique dans des dates précises. H. H. ROWLEY, après avoir décrit ses amorces dans la littérature de l'Ancien Testament, divise la matière de son remarquable petit livre sur l'apocalyptique en deux chapitres : *During the last two centuries B. C. et During the first century A. D.* Il fait commencer le genre apocalyptique avec Daniel (cf. *The Relevance of Apocalyptic*, Londres 1947², p. 41). Pour K. HAUNY (« L'Influence des apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne », dans *L'Orient Syrien*, t. XI, 1966, p. 291-320 ; voir p. 298), l'apocalyptique juive s'étend de 150 av. J.-C. à 200 après J.-C.

d'alors se résume en ordonnances législatives, appels à la fidélité, encouragements dans l'épreuve qui devient permanente. Encore la misère de la nation n'a-t-elle pas appauvri son patrimoine spirituel. Les apocalypses juives d'après 70 sont là pour en témoigner.

Les origines de l'apocalyptique remontent fort haut dans l'histoire d'Israël. Des visions telles que celles d'Isaïe (au ch. 6) ou d'Ézéchiel (au ch. 1) sont des révélations, des apocalypses au sens étymologique du mot. De plus elles fourniront, elles et leurs semblables, un abondant matériel d'images qui servira plus tard dans l'apocalyptique proprement dite. Plus importants encore dans l'élaboration du genre sont les oracles eschatologiques des prophètes tels que *Is.* 24-27 ; 34-35 ; *Éz.* 38-39 ; *Joël* ; *Zach.* 9-14. Polarités par l'attente du Jour de Yahvé et des derniers temps, ils préludent à la tension eschatologique qui est une des caractéristiques fondamentales des apocalypses. « Bientôt, la combinaison de l'ancien oracle eschatologique et de la vision prophétique (déjà fréquente chez Ézéchiel et Zacharie) va donner naissance à un genre nouveau : l'apocalypse, révélation des secrets divins manifestés en songes ou en visions symboliques¹. » Le livre de Daniel (ch. 7 à 12) et les parties les plus anciennes d'*Hénoch éthiopien* inaugurent ce genre nouveau où le héros, situé hors du temps historique, se voit révéler le sens de l'histoire du monde et la proximité de sa déchéance.

À l'heure où écrit l'auteur de *II Baruch*, l'imagerie apocalyptique est usée et réduite plus que jamais à n'être qu'une simple forme d'expression. Elle est mise au service de la parénèse morale et des enseignements eschatologiques². Certes, le décor n'est pas indifférent.

1. Ainsi s'exprime P. GRELOT, dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. I, Tournai 1959, p. 823. Pour plus de détails, voir H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 11-50.

2. Voir W. SCHNEMELCHER (art. *Esra*, dans *RAC*, t. VI, 1966, col. 603) : « Es ist für die späte Abfassungszeit von 4 Esdr. bezeichnend, dass die typisch apokalyptischen literarischen Formen durch andere Stücke, Gebete oder Paränesen erweitert werden... »

Il est voulu et recherché pour lui-même. Si l'auteur se cache sous un pseudonyme, s'il met par écrit des révélations, c'est qu'il a pris le parti de s'exprimer dans un certain style : sous le voile d'un procédé littéraire qui en souligne le caractère providentiel, il exerce l'autorité qu'il a reçue de fait ou qu'il s'arrogue.

Ces procédés littéraires, l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* les a hérités d'une tradition à laquelle l'orthodoxie pharisienne paraît être restée largement étrangère. Les plus anciennes apocalypses apocryphes semblent avoir trouvé souvent leur origine dans des milieux situés en marge du judaïsme palestinien.

Mais il ne faut pas s'y tromper. Avant 70, les grandes « philosophies » juives décrites par Josèphe pouvaient coexister. Certes le pharisaïsme tend déjà à l'emporter. Mais l'essénisme lui-même reste rattaché au judaïsme, quel que soit son isolement¹.

À la suite de la Guerre Juive, la figure de l'apocalyptique allait subir une mutation significative. Au lieu qu'avant 70 elle reste plutôt à l'écart du tronc central de l'orthodoxie juive, après cette date elle paraît le rejoindre. Les écrits qui nous informent de la manière la plus complète sur la théologie et la pensée de la première et de la seconde générations des tannaïtes sont les apocalypses sœurs de Baruch et d'Esdras. Il suffit de lire les grands ouvrages de J. Bonsirven et G. F. Moore pour s'apercevoir de la place importante — on serait tenté de dire : disproportionnée — que ces deux œuvres y occupent. Le mouvement de restauration qui suit la Guerre Juive conduit à un regroupement des courants spirituels et littéraires, dans lequel l'apocalyptique prend une place de premier plan.

À côté des deux apocalypses de Baruch et d'Esdras, il ne reste guère de place pour des œuvres secondaires. Si aucune ne leur est comparable, il en est pourtant deux qu'il faut citer ici parce que la critique s'accorde

1. Voir M. SIMON, *Les Sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960, in-16, 138 p. ; cf. p. 7-10.

très généralement à les situer, au moins partiellement, entre 70 et 135.

L'*Apocalypse d'Abraham* se compose de deux parties. La première, purement narrative, n'est guère que le prétexte à un conte habile dirigé contre l'idolâtrie. La seconde décrit les visions d'Abraham emporté au septième ciel par l'ange Yaoel. Les révélations qu'il reçoit concernent le péché d'Adam et d'Ève et celui de l'humanité ; elles se caractérisent par un dualisme et un pessimisme qui les rapprochent de l'*Apocalypse d'Esdras*. Mais le rôle très particulier d'Azazel, l'auteur de tout mal, ne correspond nullement aux conceptions des apocalypses de Baruch et d'Esdras, qui s'efforcent de montrer que l'origine du péché est dans l'homme. De plus, la comparaison est rendue difficile du fait de l'existence d'une interpolation chrétienne (au ch. XXIX) et de nombreuses touches gnostiques que l'essénisme et Qumran en particulier ne suffisent pas à expliquer. La brève lamentation du ch. XXVII se rapporte, selon toute vraisemblance, aux événements de la Guerre Juive ; l'énumération des dix plaies (ch. XXX) rappelle le « catalogue des signes » de l'*Apocalypse de Baruch* (ch. XXVII). Ces indices et d'autres invitent à ne pas négliger les parallèles que peut offrir une œuvre approximativement contemporaine.

Les livres III à V des *Oracles Sibyllins* s'inscrivent tout naturellement dans ce que nous savons des tendances et des préoccupations du judaïsme après 70, même si certaines parties du livre III, antérieures à cette date, offrent un intérêt moins immédiat. L'utilisation du genre oraculaire, emprunté aux gentils à des fins apologétiques, l'emploi du grec, l'universalisme des préoccupations dont ils témoignent peuvent jeter un jour nouveau sur le rôle de *II Baruch* dans la dispersion juive. Si le genre apocalyptique est comparable au genre oraculaire, si, comme nous le suggérerons, la langue de diffusion de l'*Apocalypse de Baruch* fut le grec, si le prosélytisme y occupe une place importante, la ressemblance avec les *Oracles Sibyllins*, pour n'être pas

voyante, n'en est pas moins très réelle. C'était une raison de ne pas négliger les rapprochements entre les deux œuvres.

Que si l'on quitte le judaïsme pour le christianisme naissant, l'importance de l'*Apocalypse johannique* ne peut échapper. Certes les ressemblances sont limitées. Les divergences sont plus apparentes et retiennent d'abord l'attention. Notons-en quelques-unes : les septénaires y sont plus fréquents que dans *II Baruch*, les citations bibliques littérales infiniment plus nombreuses. Mais il est une ressemblance importante qu'il faut souligner : la place qu'elle accorde, au moins dans sa rédaction finale, à la Jérusalem céleste. Les trois grandes apocalypses s'accordent pour la décrire : celles de Jean et d'Esdras lui réservent leurs plus belles pages, celle de Baruch en fait le symbole commun des espérances messianiques et des temps eschatologiques.

Rien n'est cependant comparable à la profonde ressemblance qui unit les apocalypses d'Esdras et de Baruch. Reconnue depuis le jour où la seconde fut publiée, elle n'a jamais été mise en question. Et les critiques n'ont pas désolidarisé l'histoire de leur composition, de leurs sources ou de leurs révisions ¹.

Cette ressemblance se manifeste dans le plan qui, de part et d'autre, paraît fondé sur une division en sept parties. Elle se fonde davantage encore sur une grande parenté stylistique : les innombrables lieux parallèles que B. Violet a relevés démontrent à l'envi ce qui n'avait pu échapper à ses prédécesseurs. N'était la différence très sensible des opinions théologiques, l'unité d'auteur aurait pour elle des arguments peu ordinaires. La parenté stylistique s'accompagne de très grandes similitudes dans les procédés apocalyptiques, le plus immédiatement perceptible étant l'identification de la deuxième

1. Il est significatif que R. Kabisch, E. de Faye, L. Gry ont étudié les deux apocalypses de Baruch et d'Esdras presque simultanément ; ils ont donné de leur composition, chacun dans son sens, une histoire presque identique.

prise de Jérusalem (en 70) avec la première. Un siècle de travaux n'est cependant pas parvenu à fixer la chronologie relative des deux apocalypses. La question reste ouverte. Si le plus grand nombre des auteurs s'est rallié à l'antériorité de *IV Esdras*, quelques-uns des plus illustres sont toujours demeurés dans le camp adverse. Qu'il nous soit permis de citer ces derniers puisque c'est à leur suite que nous nous plaçons : E. de Faye, R. Kabisch, R. H. Charles, C. Clemen, J. Wellhausen, V. Rysel, K. Kohler, Ch. Sigwalt, L. Gry¹. Mais plus impressionnante peut-être que la liste de ces savants, qui tous apportèrent une contribution personnelle à l'étude de *II Baruch*, est la fidélité de E. Schürer à sa première opinion, émise déjà en 1874, alors qu'il était seul de son avis : jusqu'en 1909, date de la dernière édition de sa monumentale *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, il maintint l'antériorité — en même temps que l'unité — de l'*Apocalypse de Baruch*.

Trois siècles de recherches ont précédé notre travail. La publication du tome IX de la Polyglotte de Paris en 1645 révéla à l'Occident lettré l'existence d'une épître de Baruch, distincte de l'écrit canonique du même nom et transmise seulement en syriaque. Gabriel Sionita² avait été chargé de l'édition et de la traduction latine. La malchance voulut, pour la confusion des esprits, que l'unique manuscrit utilisé par les éditeurs, le *Paris, B. N.*, syr. 6, ne contînt que la lettre pseudépigraphe

1. Pour ne pas alourdir inutilement les notes de cette introduction, nous nous contentons de renvoyer le lecteur à la première section de la bibliographie que nous avons ordonnée selon un ordre chronologique à l'intérieur des trois subdivisions : éditions ; traductions et commentaires ; travaux. — Parmi les partisans de l'antériorité de *IV Esdras*, il faut mentionner Ewald, Langen, Wieseler, Stähelin, Renan, Hausrath, Dillmann, Rosenthal, Hilgenfeld (1888), Gunkel (introd. à *IV Esdras* dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. II, 1900), Box, Violet, Zeitlin, Lods.

2. Voir I. ZIADÉ, art. *Sionite : I. Gabriel*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, 2, 1941, col. 2167-2170.

et non le livre canonique si bien que, pendant un certain temps, l'opinion générale fut que la tradition syriaque ignorait celui-ci. La Polyglotte de Paris reproduisait en tête la note écrite à la main sur le manuscrit en l'abrégéant quelque peu : *Haec Epistola differt omnino à Vulgata et LXX*.

Ceux qui avaient accès aux manuscrits syriaques pouvaient cependant savoir que le livre canonique de Baruch existait en version syriaque dans d'autres manuscrits¹. En fait, ce n'est que la publication de la Polyglotte de Walton, dont le tome IV parut à Londres en 1657, qui allait rétablir les justes perspectives : le livre canonique de Baruch y était publié pour la première fois en syriaque d'après deux manuscrits alors en Angleterre² ; il était clair que la lettre apocryphe n'en était pas le substitut, mais qu'elle constituait une particularité des Bibles syriaques.

Il n'en est d'ailleurs que fort peu question chez les érudits du temps. Le savant évêque d'Avranches, Pierre-Daniel Huet³ (1630-1721), estime qu'elle est l'œuvre d'un moine de Syrie, et dom Augustin Calmet (1672-1757) renchérit : « Les Syriens ont une assez longue lettre sous le nom de Baruch : mais l'Auteur de cette lettre parle des anges de manière à faire croire qu'il étoit Chrétien⁴. »

La traduction latine de la lettre reparaît dans la

1. Voir J. LE LONG, *Bibliotheca Sacra*, Paris (1702), 1723³, in-folio, 1222 p. (en 2 vol.) ; cf. p. 24, col. 2. Dans sa querelle avec Gabriel Sionita, Abraham Ecchellensis laisse entendre qu'il dispose de manuscrits contenant le livre canonique de Baruch.

2. Ainsi s'exprime la Polyglotte de Londres (au t. IV, chapeau à l'édition de la lettre pseudépigraphe, p. 1) : *Haec epistola quae extat in Edit. Parisiensi differt omnino a Vulgata et LXX. Aliam ergo quae cum Lat. et Graec. convenit, illic adjunximus ex Mss. Syr. Uss. et Poc.* Ce sont les mss *Oxford Bodl. Libr. Or. 141* et *Pocock 391*, tous deux du xvii^e siècle.

3. *Demonstratio Evangelica*, Leipzig 1694⁴, p. 450-451.

4. *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1726³, t. VI, p. 324.

deuxième édition du *Codex Pseudepigraphus* de J. A. Fabricius en 1723. Et, en 1727, W. Whiston en fournit une traduction anglaise en même temps qu'il en reconnaît l'origine juive. La première traduction française paraît en 1858, publiée par l'abbé J.-P. Migne.

L'ère des éditions critiques s'ouvre en 1861 avec celle que P. A. de Lagarde (1827-1891) donne de la lettre d'après un très ancien manuscrit, l'*Add. 17105* du British Museum, qu'il complète par les variantes de la Polyglotte de Walton et par ses propres conjectures.

Mais, en 1866, un événement décisif se produit. L'abbé A. M. Ceriani (1828-1907), alors docteur de l'Ambrosienne, fait connaître, en traduction latine d'abord, une *Apocalypse de Baruch* dont la lettre pseudépigraphique, jusqu'ici seule connue, se révèle n'être qu'une partie. L'année suivante, avant même que le texte syriaque n'ait été publié, Joseph Langen, professeur à Bonn, et H. Ewald, qui enseigne à Göttingen jusqu'à cette date, lui consacrent les premières études. A. M. Ceriani, devenu sur ces entrefaites préfet de l'Ambrosienne, publie en 1871 le texte syriaque d'une manière pratiquement définitive. L'édition photolithographique de l'ensemble du célèbre manuscrit biblique de Milan (1879-1883) est encore due à ses soins. Celle de l'apocalypse et de la lettre que M. Kmoskó, plus tard professeur à l'Université de Budapest, donnera en 1907 dans la *Patrologia Syriaca* achèvera d'en répandre le texte original.

En 1877, Ernest Renan, alors professeur au Collège de France, fait connaître l'œuvre nouvellement découverte au public français. Désormais, il n'est plus guère d'ouvrage qui ignore son existence et son intérêt. Son caractère juif est largement admis. En 1885, un savant juif, F. Rosenthal, confirmait cette orientation en attribuant l'*Apocalypse de Baruch* à l'école de Rabbi Aqiba : l'œuvre avait ses racines au cœur même du judaïsme.

L'année 1892 est une date importante dans l'exégèse de l'apocalypse. Simultanément et indépendamment, Eugène de Faye (1860-1929) et R. Kabisch (1868-1914) en contestent l'unité et ils en proposent de savantes

dissections fondées sur des analyses théologiques et littéraires. L'*Apocalypse de Baruch* est pour eux un amalgame ; son unité est l'œuvre d'un rédacteur, non d'un auteur. Le problème de la composition de *II Baruch* est désormais au centre de tous les exposés. Les temps sont mûrs pour le premier commentaire. Il sera l'œuvre d'un homme qui consacra sa vie à l'étude des apocryphes, Robert Henry Charles (1855-1931), et paraîtra en 1896. Il abondait dans la même direction. La distribution nouvelle des éléments constitutifs qu'il proposait formait la partie centrale de son travail. Dans le même petit volume, il publiait une édition critique de la lettre d'après d'excellents manuscrits.

La réaction contre une division en de multiples sources ne se fit pas attendre. Mais désormais il ne suffisait pas d'affirmer l'unité, il fallait la prouver. Au plan littéraire, ce fut, en 1898, l'œuvre de C. Clemen, alors *Privatdozent* à Halle ; au plan de la théologie, qui jouait un grand rôle dans la distinction des sources, ce fut le travail de L. Ginzberg, professeur au *Jewish Theological Seminary* de New York. Grand connaisseur du judaïsme ancien, il réfuta, brièvement mais péremptoirement, les arguments que Charles avait cru pouvoir tirer des prétendues contradictions doctrinales et, surtout, il appuyait d'une autorité peu contestable le caractère foncièrement juif et pharisien de l'ensemble. Complétant les remarques faites par Rosenthal, il s'attachait à l'examen des parallèles rabbiniques.

La thèse de l'unité avait d'ailleurs de nombreux partisans. Le P. M.-J. Lagrange s'y déclarait favorable et le P. J.-B. Frey ne s'exprimait pas autrement. Dans le monde germanique, l'introduction et la traduction de Viktor Ryssel, professeur à Zurich, parues dans le recueil dirigé par E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (1900), furent largement répandues et, avec elles, la thèse de l'unité. Dans le monde anglo-saxon, en revanche, les idées de Charles furent diffusées dans l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. Cheyne (1899) et, depuis 1913, dans la publi-

cation très connue des *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*¹.

Un pasteur berlinois, Bruno Violet, avait déjà longuement étudié l'*Apocalypse d'Esdras*, lorsque, en 1924, il publia une traduction allemande des deux apocalypses, accompagnée de notes copieuses et d'une sérieuse introduction. Aucun travail n'avait jusque-là atteint cette ampleur. Il se signalait par des positions modérées, accumulait les lieux parallèles rassemblés par ses prédécesseurs et poursuivait leur effort. Il tenait pour l'unité littéraire des deux apocalypses et soulignait leur étroite ressemblance. En annexe à sa traduction, paraissaient des notes philologiques communiquées par Hugo Gressmann, alors professeur à Berlin. Brèves mais importantes, elles révélaient chez ce dernier une rare familiarité avec l'*Apocalypse de Baruch*, dont témoigne aussi, mais plus discrètement, la troisième édition de l'œuvre de W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubingue 1926), revue par lui.

Cependant, un auteur qui s'était fait remarquer par des travaux sur l'apocalyptique et par un volumineux commentaire sur *IV Esdras*, Mgr Léon Gry (1879-1952), recteur émérite des Facultés catholiques de l'Ouest, publiait un certain nombre d'articles sur l'*Apocalypse de Baruch*. En 1943 et en 1948, il y annonçait pour des temps meilleurs la publication d'un important travail sur les « Dires secrets de Baruch² ». Ces articles

1. Cependant, il s'est toujours trouvé dans le monde anglo-saxon des savants non satisfaits par une unité exclusivement rédactionnelle ; ainsi M. R. JAMES (« Notes on Apocrypha. i. Pseudo-Philo and Baruch », dans *JTS*, t. XVI, 1915, p. 403-405) et plus récemment H. H. ROWLEY (*The Relevance of Apocalyptic*, Londres, 1947², in-16, p. 103-108, 141-143).

2. Voir *Vivre et Penser*, III^e série, 1943-1944, p. 113 ; *RB*, t. LV, 1948, p. 226. — Pour permettre au lecteur d'avoir une idée d'ensemble de la théorie de Mgr. L. Gry, nous avons pris le parti de reproduire le résumé qu'il en a lui-même donné, en annexe au ch. II (p. 91-95).

laissaient percevoir la méthode et les positions de leur auteur. Complexes et nuancées, elles tenaient compte des travaux de R. H. Charles, tout en visant à en éviter les écueils. Alors que de Faye, Kabisch et Charles avaient cherché à isoler des unités littéraires antérieures à 70, Mgr L. Gry s'efforçait davantage de décrire l'enrichissement progressif d'un fond dont l'origine lui paraissait postérieur à cette date. Le volumineux travail de Mgr Gry n'a pas été publié et ne le sera sans doute jamais. Les parties les plus originales avaient paru en articles dans la *Revue biblique* et dans *Vivre et penser*, son avatar pour les temps d'occupation ; il est possible de s'y référer. Grâce à la confiance que nous a faite Mgr H. Lusseau, nous avons pu examiner à loisir le manuscrit du commentaire.

Notre effort, venu après ceux de tant d'autres chercheurs, devait porter avant tout sur le rôle et l'importance de l'*Apocalypse de Baruch* dans l'histoire juive, sur son insertion au milieu d'événements que d'autres sources nous permettent d'entrevoir.

Après une présentation et une appréciation des données manuscrites et des éditions (ch. I), le premier problème à affronter était celui du plan et de l'unité littéraire de l'apocalypse (ch. II). Toujours à ce niveau de critique interne, il importait de préciser le genre littéraire principal et les genres littéraires accessoires utilisés (ch. III). Cependant l'examen du genre littéraire des lamentations et des événements de l'histoire nationale auxquels il est lié nous a conduit non seulement à situer l'*Apocalypse de Baruch* à l'intérieur de ce genre littéraire abondamment représenté dans le judaïsme, mais encore à envisager une utilisation liturgique de l'apocalypse et à déceler le cadre chronologique interne sur lequel elle est construite. Ces recherches, dont le point de départ est la critique interne, jettent une première lumière sur le rôle historique de l'apocalypse (ch. IV).

Les *Paralipomena Jeremiae* (ch. V) et la *Pesiqta Rab-bati* (ch. VI) présentent avec l'*Apocalypse de Baruch*

des ressemblances littéraires qui entraînent nécessairement la question du sens de la dépendance. Importants au point de vue de la critique externe, ces chapitres le sont aussi pour déterminer les milieux où s'est exercée l'influence de *II Baruch*. Les ressemblances avec les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon et avec un fragment transmis par les *Testimonia* de saint Cyprien sous le nom de Baruch demandaient à être replacées dans une juste perspective (ch. VII).

Décisive dans la détermination du milieu historique était la fixation d'une date. Il nous a paru possible de préciser quelque peu celle qui est généralement reçue (vers 116) et de la reculer jusqu'en 95 (ch. VIII). Certains détails de la légende de la conversion de Manassé apportent des indices convergents (ch. IX).

La patrie de l'auteur (ch. X), les destinataires (ch. XI) sont les deux pôles d'une tension qui fait la vie de l'œuvre. Si l'auteur, palestinien, s'adresse aux communautés juives dans l'Empire, la question de la langue se pose inévitablement (ch. XII) : tant en Palestine que dans ces communautés, la langue commune était le grec.

Mais, mieux que toute autre caractéristique, la coloration théologique de l'œuvre était susceptible de nous guider dans notre effort pour retrouver son contexte historique et même le milieu humain qui lui a donné naissance (ch. XIII). Sa véritable raison d'être prend son origine dans des circonstances historiques dont la portée théologique est considérable : la ruine de Jérusalem et la fin du Temple et du culte.

L'histoire subséquente de l'apocalypse et l'utilisation du nom de Baruch dans la pseudépigraphie chrétienne et gnostique sont peu de choses à côté du rôle qu'elle a dû avoir lors de sa mise en circulation (Conclusion). Aucune des œuvres qui en dépendent n'atteint à sa perfection littéraire et à son élévation de pensée.

CHAPITRE I

TÉMOINS MANUSCRITS DE L'APOCALYPSE SYRIQUE DE BARUCH

Il est traditionnel d'appeler l'apocalypse qui fait l'objet de cette étude « Apocalypse *syriacque* de Baruch », pour la distinguer d'une autre apocalypse du même nom, transmise en grec et en slavon. Il est toutefois certain que le texte syriaque est une version du grec¹. Aussi faudrait-il commencer par présenter l'unique débris du texte grec avant d'en venir aux témoins syriaques. Cependant ce fragment transmis en grec est si insignifiant en comparaison de l'ensemble de l'œuvre que la sagesse exige de ne le présenter qu'en second lieu.

L'*Apocalypse de Baruch* est transmise en son entier par un seul manuscrit, le *B. 21 Inf.* de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est une Bible syriaque ne comportant que l'Ancien Testament et datant du VI^e ou du VII^e siècle. On possède toutefois de nombreux manuscrits de la lettre qui termine l'apocalypse, car elle a été reçue dans presque tous les manuscrits de la Bible syriaque qui nous sont parvenus. C'est si vrai que le manuscrit *B. 21 Inf.* de l'Ambrosienne en contient deux fois le texte, une première fois immédiatement avant le livre canonique de Baruch², et une seconde fois comme partie intégrante de l'apocalypse³. En outre, des lection-

1. Le titre de la version syriaque le dit explicitement. Mais la preuve est possible, et elle a été faite, à partir du texte lui-même. Cf. VIOLET, p. LXII-LXIII.

2. Aux folios 176^v-177^v, non pas après le livre canonique de Baruch, comme le dit Kmoskó (p. 1210), mais avant.

3. Aux folios 265^v-267^r.

naires ont conservé quelques extraits de l'apocalypse et de la lettre.

1. Les témoins manuscrits de l'apocalypse entière.

A. La tradition syriaque.

1. L'*Ambrosianus*.

L'*Ambrosianus B. 21 Inf.* est le seul manuscrit qui nous livre dans son entier l'*Apocalypse de Baruch*. Il est donc important de rappeler quelle est sa valeur comme témoin du texte de la Bible syriaque. Cette valeur dépend de la nature du texte, fidèle, corrompu, ou encore, révisé. Elle dépend aussi dans une certaine mesure de l'ancienneté.

G. B. de Rossi a naguère attribué ce manuscrit au ix^e-x^e siècle¹. Cette datation n'est plus acceptable aujourd'hui, et tous les spécialistes s'accordent pour une date plus ancienne, le vi^e ou le vii^e siècle². Il y a d'abord l'argument de l'écriture, une *estranghelâ* qui, pour n'être pas des plus anciennes, n'en est pas moins vénérable. La disposition en trois colonnes favorise aussi cette appréciation. W. H. P. Hatch³ et, avant lui, W. Wright⁴

1. *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, t. I, Parme 1784, p. CLIX. Dans son *Iter Italicum* (Paris 1702), p. 11, dom B. DE MONTFAUCON écrit : « Biblia syriace caractere qui dicitur Estranghelos perantiqua. »

2. Cf. L. HAEFELI, *Die Peschitta des Alten Testaments, mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe* (« Alttestamentliche Abhandlungen », XI, 1), Munster (W.) 1927, p. 76-79. On trouvera dans cet ouvrage une description assez détaillée du ms. et des données sur la date (p. 77) : Ceriani et Wright proposent le vi^e siècle et Nöldeke le vii^e.

3. *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946, p. 13-14. L'exemplaire daté le plus tardif d'un ms. *estranghelo* en trois colonnes est de 604 (*Ibid.*, p. 14, n. 7).

4. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*, t. III, Londres 1872, p. xxvii.

estiment qu'on ne trouve qu'exceptionnellement des manuscrits disposés sur le modèle des grands onciaux de la Bible grecque après le vii^e siècle. Il existe bien un manuscrit du xv^e siècle et une Bible du xii^e (*Cambridge, Un. Libr. Oo. I. 1, 2*) de ce type, mais il s'agit là d'exceptions évidentes. On doit considérer leur présentation comme un archaïsme. Entre 622 et 682, époque des conquêtes musulmanes, il n'y eut guère d'activité littéraire dans le monde syriaque. Il se peut que la disposition en trois colonnes se soit perdue à cette occasion¹. Dans ce cas, le manuscrit de l'*Ambrosienne* aurait été écrit avant la conquête de la Syrie par l'Islam. La datation de l'écriture est ainsi corroborée et précisée. Les manuscrits en trois colonnes ne sont d'ailleurs pas fréquents, et les manuscrits bibliques de cette sorte semblent particulièrement rares. Dans la liste des manuscrits de l'Ancien Testament dressée par le *Peshitta Institute de Leyde*², nous n'en avons rencontré que quatre : la *Buchanan Bible* (*Cambridge Un. Libr. Oo. I. 1, 2*) déjà mentionnée, le ms. de Paris, *Bibl. Nat.*, syr. 341, le ms. du Vatican, syr. 106 (*Cant.*) et l'*Ambrosianus*.

La valeur de l'*Ambrosianus* a parfois été contestée pour des raisons indépendantes de son ancienneté, mais on s'accorde de plus en plus à reconnaître que, s'il comporte des erreurs évidentes, il n'est ni un manuscrit recensé — ce qui rendrait son utilisation délicate — ni un mauvais manuscrit³. Ce jugement peut s'étendre au

1. Cf. W. H. P. HATCH, *op. cit.*, p. 45 : « It is a striking and interesting fact that no dated Syriac codices are extant which were written between 621-622 and 682 A. D.... From 622 to 627 A. D. the country was harassed by the campaigns which the Emperor Heraclius made against the Persians, and soon after the defeat and death of Chosroes II the Arabs appeared on the Syrian frontier. »

2. Cf. *List of Old Testament Peshitta Manuscripts (Preliminary Issue)*, Leyde 1961, in-8°, xi-114 p.

3. Cf. H. MAGER, *Die Peschitto zum Buche Josua* (« Freiburger Theologische Studien », XIX), Fribourg-en-Br. 1916, p. 7-8. Le texte de l'*Ambrosianus* est à la base de l'édition que J. A. EMERTON a

texte de *II Baruch* qui est bon mais parfois négligé. La comparaison des deux textes de la lettre montre d'ailleurs qu'une partie au moins de ces négligences doit remonter aux ancêtres de l'*Ambrosianus*, car le texte de la lettre jointe à l'apocalypse est entaché de plus d'erreurs que le texte de cette même lettre circulant d'une manière indépendante et transcrite dans le même manuscrit. Il est peu probable qu'un seul scribe soit responsable de toutes ces bévues. L'inversion des lettres est une des fautes les plus fréquentes. Violet en a fait la liste et il justifie par ces exemples tirés de la lettre quelques corrections dans l'apocalypse elle-même¹ :

XIV, 6 ⲉⲃⲉⲛⲟⲩ corrigé en ⲉⲃⲉⲛⲟⲩ
 LXX, 8 ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ corrigé en ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ
 LXVI, 6 ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ corrigé en ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ

La dernière correction a été proposée par H. Gressmann et reprise par Violet². Il y a d'autres exemples en *IV Esdras* dans le même manuscrit : (X, 47) ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ corrigé en ⲛⲟⲩⲉⲛⲟⲩ .

De telles conjectures sont évidemment légitimes. Toutefois comme plusieurs traducteurs ou commentateurs ont abusé des corrections, souvent en fonction d'*a priori* théologiques ou littéraires, la nouvelle traduction et le commentaire que nous proposons n'y recourront que lorsque le texte syriaque est intraduisible ou manifestement fautif. Et nous éviterons d'échafauder aucun raisonnement sur ces conjectures. Beaucoup d'hypothèses de grande envergure ne reposent que sur de telles corrections. Il est urgent de revenir au texte de notre unique manuscrit. Ses fautes involontaires ont plus de chance de ne pas nous induire dans de

donnée de la Sagesse (*The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, « *Studia Post-Biblica* », t. II, Leyde 1959, p. xxxiii).

1. Voir p. LIX-LX.

2. Voir p. 349.

graves erreurs d'interprétation que les conjectures savantes.

L'*Ambrosianus* a été plusieurs fois décrit et étudié¹. Il a été l'objet d'une édition photolithographique². Son rôle unique dans la connaissance de *II Baruch* justifie quelques remarques sur son origine et son contenu. Il est sans doute d'origine jacobite ou occidentale. La « Bible de Buchanan », qui est jacobite, présente un ordre des livres bibliques apparenté à celui de l'*Ambrosianus*, et elle est seule dans ce cas³. L'*Ambrosianus* ne contient que peu de notes liturgiques. Cette particularité relevée par Ceriani et par W. Baars est une singularité pour les manuscrits de cette époque⁴. Mais ce qui distingue

1. Cf. L. HAEFELI, *op. cit.*, p. 76-79. La *List of Old Testament Peshitta Manuscripts*, citée *supra*, p. 35, n. 2 donne un inventaire précis du contenu proprement biblique (p. 28-29). L'*Ambrosianus* a appartenu au monastère de Sainte-Marie-Mère-de-Dieu, dit monastère des Syriens, au désert de Scété. Il lui avait été donné par Abu'ali Zacharia, fils de Jean de Tagrit. Ce même personnage avait donné au même monastère quatre autres manuscrits aujourd'hui au British Museum (cf. W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. I, Londres 1870, p. 258-269). Antonius Giggaeus († 1634) acheta le manuscrit en Égypte avant 1620.

2. *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex Codice Ambrosiano saec. fere VI photolithographice edita*, curante A. M. CERIANI, 2 vol., Milan 1876-1883.

3. Il y a cependant des différences. Il est facile de les constater grâce à l'inventaire du *Peshitta Institute* de Leyde (pour la « Buchanan Bible », voir p. 4). Une des particularités de l'*Ambrosianus* est l'ordre du groupe suivant : Jérémie, Lamentations, Lettre de Jérémie (*Bar.* 6), lettre apocryphe de Baruch, Baruch 1-5. Cet ordre se retrouve, compte tenu de l'absence de la lettre apocryphe de Baruch, dans le Papyrus Bodmer XXII (cf. R. KASSER, *Papyrus Bodmer XXII et Mississipi Coptic Codex II*, Genève 1964). Nous n'avons trouvé un ordre semblable que dans une des listes d'Épiphane reproduite par H. B. SWETE (*An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902², p. 204).

4. Cf. *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti... photolithographice edita*, p. 8, col. 2, et W. BAARS, « Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse », dans *VT*, t. XIII, 1963, p. 477, n. 3.

l'*Ambrosianus* de tous les manuscrits syriaques bibliques, ce sont les pièces qu'il est seul à contenir : la version du livre VI du *De bello iudaico* de Flavius Josèphe, présenté comme le cinquième livre des Maccabées, et les deux apocalypses juives d'*Esdras* et de *Baruch*. Il faudra revenir sur le sens de ces suppléments ¹. Voici la manière dont il se présentent.

I-II Chroniques

II Baruch : fol. 257^r col. b — fol. 267^r col. b

IV Esdras : fol. 267^r col. b — fol. 276^v col. c

Esdras-Néhémie

I-IV Maccabées

Josèphe ², *BJ* VI : fol. 320^v col. a — fol. 330^r col. b.

2. Lectionnaires.

La liste des manuscrits syriaques de l'Ancien Testament publiée par le *Peshitta Institute* de Leyde comporte un inventaire des lectionnaires, mais il n'en donne pas la description ³. Ce sera un énorme travail d'inventorier ce matériel et il intéressera surtout les liturgistes. Il a été commencé par W. Baars qui a découvert tout récemment de courts extraits de *II Baruch* dans deux lectionnaires du *British Museum* ⁴. Ces deux manuscrits proviennent du même monastère égyptien, Sainte-Marie-Mère-de-Dieu, de Nitrie, où l'*Ambrosianus* a séjourné. Le *Brit. Mus.* Add. 14686 date de 1255 et le 14687 de 1256. A cette époque, le célèbre manuscrit de Milan était encore en Égypte. De plus, il comporte une indi-

1. Voir ci-dessous, p. 161-162.

2. Le catalogue de 'Abdishô b. Berika (nestorien, mort en 1318) mentionne parmi les livres de l'A. T. *La Destruction de Jérusalem par Titus* de Flavius Josèphe. L'*Ambrosianus* n'est donc pas une exception. Voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 26 et n. 6.

3. Cf. p. 79-81.

4. « Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse », dans *VT*, t. XIII, 1963, p. 476-478.

cation qui pourrait bien marquer l'incipit d'une des deux péripécopes (voir le commentaire en LXXII, 1). Toutefois, il est presque certain que celles-ci n'ont pas été copiées sur l'*Ambrosianus*. En effet, l'Add. 14687, qui reprend deux fois la même péripécopie (LXXII, 1 - LXXIII, 2), présente dans ses deux copies les mêmes divergences par rapport au prétendu modèle. Il n'est guère vraisemblable qu'elles soient l'œuvre d'un changement intentionnel du scribe. Seule l'hypothèse d'un modèle distinct peut en rendre compte. Ainsi, en LXXIII, 2, l'Add. 14687 a deux fois **ܘܕܥܘܨܘܢܐ** et non **ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ**.

Les variantes sont de peu d'importance d'ailleurs. Les plus remarquables seront mentionnées au cours du commentaire.

L'Add. 14686 contient du fol. 77^r col. a, ligne 14, au fol. 77^v col. b, ligne 9, les versets 9 à 15 du ch. XLIV. La péripécopie est donnée pour le « dimanche des tré-

passés » (**ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ, ܕܥܘܨܘܢܐ**).

L'Add. 14687 donne *II Bar.* LXXII, 1 à LXXIII, 2 une première fois du fol. 157^v col. a, ligne 6, au fol. 158^r col. b, ligne 3, sous la rubrique « dimanche de la résurrection » (**ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ, ܕܥܘܨܘܢܐ**) et une seconde

fois du fol. 175^r col. b, ligne 12, au fol. 176^r col. a, ligne 1, comme une des lectures pour le dimanche octave ¹ de Pâques appelé « dimanche nouveau »

ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ, ܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ, ܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ, ܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ.

Rien d'étonnant que, dans ces manuscrits du XIII^e siècle, l'orthographe ait été rajeunie. Les *matres lectionis* qu'on retrouve assez régulièrement pour **ܘܕܥܘܨܘܢܐ** et **ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ** dans l'*Ambrosianus* ont ici disparu. De même, on lit

ܘܕܥܘܨܘܢܐܘܢܐ (LXXIII, 2). Le signe du pluriel (*seiðmè*) était

1. On pourrait traduire le texte syriaque par « le huitième dimanche » au lieu du « dimanche octave ». L'appellation « dimanche nouveau » tranche l'ambiguïté.

superflu sur le mot , en XLIV, 12 et Kmoskó ne l'avait pas maintenu; l'Add. 14686 ne l'a pas.

B. *Le fragment grec (Pap. Oxyrh. 403).*

Le titre même de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* indique clairement qu'il s'agit d'une version du grec. En 1903, B. P. Grenfell et A. S. Hunt¹ publièrent un fragment de papyrus trouvé à Oxyrhynque, que la présence du nom de Baruch permit d'identifier sans trop de peine. Aujourd'hui ce papyrus est conservé à la bibliothèque du *General Theological Seminary* de New York. Nous avons pu en obtenir de bonnes photographies. Les premiers éditeurs le décrivent ainsi : « The Papyrus is a part of a loaf from a book, written in brown ink in a large slightly sloping uncial hand of a early byzantine type, probably no later than the fifth century, and perhaps as early as the end of the fourth. The high point is frequently used, and there is a tendency to increase the size of the initial letters of lines. »

Le papyrus se dégrade vite dès lors qu'il est manipulé. De plus Grenfell et Hunt disposaient de l'original pour leur travail d'édition. Aussi leur transcription mérite-t-elle d'être reproduite ici sans changement, car il se peut que le texte qu'ils lisaient ait été moins mutilé qu'il ne l'est aujourd'hui, en particulier sur les bords. Nous croyons cependant pouvoir proposer une lecture différente du dernier mot de la ligne 7 : nous l'indiquerons dans les remarques qui suivent la transcription du texte. La reconstruction des lacunes (entre crochets) est celle des éditeurs.

1. *The Oxyrhynchus Papyri*, Part III, Londres 1903, p. 3-7 et pl. 1 (recto). Le numéro d'ordre du papyrus est 403.

Pap. Oxyr. 403

Verso

- | | | | | | |
|--------------|-------|-----|--|---|----|
| | ligne | 1. | [|] | .. |
| II Bar. XII, | 1 | 2. | [± 17 αλλα τ]ρουτο οιο[ν] | | |
| | | 3. | [οιομαι ερω και λαλη]σω προς σε την | | |
| | 2 | 4. | [γην την ευοδουσαν ο]υ παντοτε μεσεμ | | |
| | | 5. | [βριχ αποκαιει ουξ]ε το διηνεκες αι ακτι | | |
| | 3 | 6. | [νες του ηλιου λα]μπουσιν' και συ μη προσ | | |
| | | 7. | [δοκα χαιρησειν] μηδε επ[ι] πολυ καταδρια | | |
| | 4 | 8. | [ξε αληθως γαρ εν] καιρω εξυπνισθησεται | | |
| | | 9. | [προς σε η οργη η νυν υπο τ]ης μακροθυμ[ι] | | |
| | 5 | 10. | [ας ως χαλινω κατεχεται και] ειπων ταυτα | | |
| XIII, | 1 | 11. | [ενηστευσα ημς]ρας ζ και εγενετο με | | |
| | | 12. | [τα ταυτα οτι εγω] Βαρουχ ιστηκει' επι το | | |
| | | 13. | [ορος Σιων και ιδου φων]η εξηλθεν εξ υ | | |
| | 2 | 14. | [ψους και ειπε μοι ανα]στix επι τους πο | | |
| | | 15. | [δας σου Βαρουχ και ακους] τον λογον ισχυ | | |
| | | 16. | [ρου θεου | | |

Recto

- | | | | | |
|---------------|-------|-----|---|---|
| | ligne | 17. | [|] |
| II Bar. XIII, | 11 | 18. | επη[| |
| | | 19. | τα εθνη κα [± 14 καταπα | |
| | | 20. | τησαντες την [γην και καταχρησαμενοι | |
| | 12 | 21. | τοις εν αυτη κτισμ[ασι υμεις γαρ ευερ | |
| | | 22. | γετουμενοι αι : ηχα[ριστειτε αι | |
| XIV, | 1 | 23. | και απεκριθην και ειπο[ν ιδου απεδει | |
| | | 24. | ξας μοι καιρων ταξεις' κ[αι το μελλον | |
| | | 25. | [εσ]εσθαι' και ειπ[ε]ς μ[ο]ι' [οτι υπ εθνων | |
| | | 26. | υπνεχθησε[ται η υπο σου λεχθειτα | |
| | 2 | 27. | πραξις και νυγ [οιδα οτι πολλοι] | |
| | | 28. | εισιν οι αμωρτυρησαν[τες και] | |
| | | 29. | εξησαν' και επορευθη[σαν εκ κοσμου | |

30. ολιγα δε περι[εσται εθνη εν εκεινοις
 31. τοις καιροις· ο[ς] ους ειπεσ
 3 32. λογουσ· και τι π[λεον εν τουτω ητινα χει
 33. ρογα τ[ο]υτ[ω]ν
 34.

Remarques :

— La détermination du recto et du verso est celle des éditeurs.

— A la ligne 7, Grenfell et Hunt ont lu *καταδικα*. Sur la photographie, nous lisons *καταδο* et un espace suffisant pour deux ou trois lettres.

— Au début de la ligne 8, les éditeurs proposent aussi de restituer *σειν* au lieu de *ζε*.

— Il est impossible de fixer exactement la dimension de la lacune entre la fin du verso et le début du recto. Tout ce qu'on peut dire est que cette lacune est limitée à la dimension normale d'une feuille de papyrus. Il est certain que la bordure inférieure du papyrus n'est pas originale bien qu'elle soit régulière, car on voit encore au recto les extrémités supérieures de caractères que les éditeurs parviennent à lire (ligne 33). La même chose est vraie pour la partie supérieure. On peut dire a priori que la lacune devait comporter autant de lignes que le nombre total de lignes d'une face du feuillet moins le nombre de lignes conservées sur une face¹. On ne pourrait certainement pas dépasser de beaucoup 40 pour le chiffre total. Il reste environ 24 lignes ou moins (40 — 16) pour la lacune. Un calcul de proportion à partir des parties subsistantes montre qu'il faut environ 17 lignes pour pouvoir insérer les versets que le texte syriaque est seul à conserver, à savoir *II Bar. XIII, 3 — 11*

1. Le recto et le verso appartiennent au même folio. La lacune supérieure du verso est donc à peu près identique à celle du recto. Le total des lignes d'une face s'obtient par l'addition des lignes restantes aux deux lacunes inférieure et supérieure.

(début). Il n'y a donc aucune impossibilité à ce que le papyrus intact ait contenu tout le texte transmis aujourd'hui par le syriaque¹.

— Au dire des éditeurs, la seconde lettre de la ligne 26 peut être *π*, *η* ou *ι*. La première lettre, si elle n'est pas un *υ*, ne peut être que *ρ*, mais *ρη* ou *ρ(ο)* sont exclus.

— Le scribe a écrit à la ligne 28 : *μαρτυρησαντες*. Le mot fautif a été corrigé par une encre plus noire en *αμαρτησαντες*. Cette seconde main a effectué sa correction en ajoutant un *α* avant *μαρτ...* et en exponctuant le *υ* et le *ρ*.

2. La tradition manuscrite de la lettre.

La plupart des Bibles syriaques comportent la lettre de Baruch. On en possède donc de nombreux manuscrits. R. H. Charles a donné en 1896 une édition critique de cette lettre d'après quelques bons manuscrits. M. Kmoskó n'a fait que la reprendre dans son édition de la *Patrologia Syriaca*². En 1961, le *Peshitta Institute* de Leyde a donné une liste pratiquement exhaustive des manuscrits, en tout trente-huit³.

En voici la liste :

Sigle	Manuscrits	Date
b	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 17105 ⁴	VI ^e siècle
c	MILAN, <i>Ambrosienne</i> , B. 21 Inf., fol. 176 ^v -177 ^v	VI ^e -VII ^e
a	MILAN, <i>Ambrosienne</i> , B. 21 Inf., fol. 265 ^v -267 ^r	VI ^e -VII ^e
p	PARIS, <i>Bibl. Nat.</i> , syr. 341 (nestorien ?)	VII ^e -VIII ^e et XIV ^e
g	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 12172	X ^e -XI ^e
l	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 12178 (Massore)	IX ^e -X ^e

1. Mgr L. GRAY (*Ms.*, p. 16-17) pensait que les versets 3-10 du chapitre XIII n'avaient pas existé dans le texte grec.

2. Voir la bibliographie, t. II, p. 167.

3. *Op. cit.*, p. 99.

4. Ce manuscrit est le seul qu'a utilisé P. DE LAGARDE pour son édition de la lettre. Il l'a complétée par les variantes du texte de la Polyglotte de Londres (ou de Walton).

Sigle	Manuscrits	Date
	ROME, <i>Vatican</i> , syr. 152 (Massore)	979-980
	CHICAGO, <i>Oriental Institute Library</i> (Massore)	1004
	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 7183 (Massore)	x ^{1e}
	MOSSOUL, <i>Saint-Thomas</i> (Massore)	1014
q	PARIS, <i>Bibl. Nat.</i> , Syr. 64 (Massore)	x ^{1e}
	ROME, <i>Vatican</i> , Barberini or. 118 (Massore)	x ^e -x ^{1e}
r	CAMBRIDGE, <i>University Library</i> , Oo. I. 1,2 (Buchanan Bible)	x ^{11e}
h	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 18715 (nestorien ?)	x ^{11e}
m	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 14482 (Massore)	x ^{1e} -x ^{11e}
n	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Add. 14684 (Massore)	x ^{11e}
	LUND, <i>University Library</i> (Massore)	1204
	PARIS, <i>Bibl. Nat.</i> , syr. 11	(xv ^e et) xvii ^e
	MANCHESTER, <i>John Rylands Library</i> , Rylands syr. 3 (nestor.)	(xv ^e et) xix ^e
	WOODBROOKE, <i>S. O. C. L.</i> , Mingana syr. 279	xvi ^e (et xviii ^e)
f	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Egerton 704	xviii ^e
d	MILAN, <i>Ambrosienne</i> , A. 145 Inf.	1615
e	OXFORD, <i>Bodléienne</i> , Or. 141	1627
i	OXFORD, <i>Bodléienne</i> , Poc. 391	1614
s	PARIS, <i>Bibl. Nat.</i> , syr. 6	xvii ^e
	PARIS, <i>Bibl. Nat.</i> , syr. 8	xvii ^e
	ROME, <i>Casanatensis</i> 194	xvii ^e
	ROME, <i>Vatican</i> , syr. 7	xvi ^e -xvii ^e
	ROME, <i>Vatican</i> , syr. 8	xvi ^e -xvii ^e
	ROME, <i>Vatican</i> , syr. 461	1666-1667
	BERLIN, Sachau 90 (nestorien)	1655
	MOSSOUL, <i>Patriarcat chaldéen</i> 114 (nestorien)	xvii ^e
	WOODBROOKE, <i>S. O. C. L.</i> , Mingana syr. 486 (nestorien)	xviii ^e
k	OXFORD, <i>Bodléienne</i> , Lamb. 4 (<i>II Bar.</i> LXXXIII, 7 - LXXXIV, 1)	xvii ^e -xviii ^e
	LONDRES, <i>Brit. Mus.</i> , Or. 4397 (nestorien)	1852
	MOSSOUL, <i>Patriarcat chaldéen</i> 116 (nestorien)	1823
	ROME, <i>Vatican</i> , Borgia syr. 116	1868
	ROME, <i>Vatican</i> , Borgia syr. 117 (Massore), (copie du ms. de Saint-Thomas de Mossoul)	1868
	WOODBROOKE, <i>S. O. C. L.</i> , Mingana syr. 63	1821

A ces manuscrits bibliques, il faut ajouter un lectionnaire que Ceriani connaissait déjà :

LONDRES, *Brit. Mus.*, Add. 14485¹, fol. 64^v
et 119^v

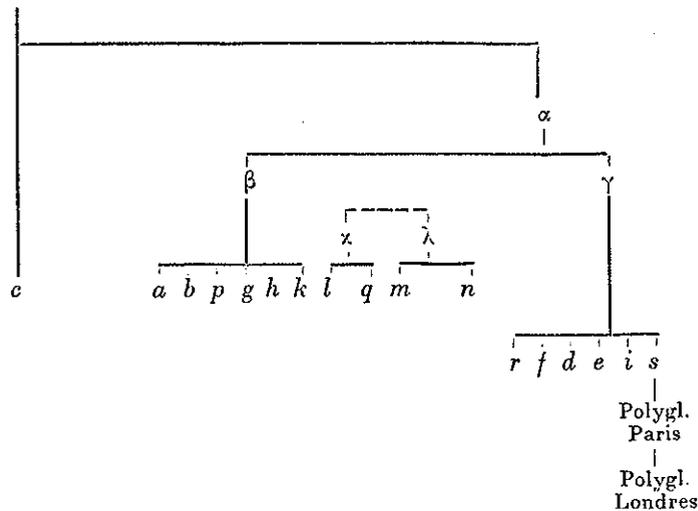
823-824

En attendant une édition critique exhaustive de la lettre, on peut perfectionner quelque peu le stemma des manuscrits proposé par Violet. Les manuscrits massorétiques gagnent à être groupés séparément. Bien qu'ils se rapprochent le plus souvent du groupe γ , ils ont également des variantes significatives du groupe β . Ce fait justifie une position intermédiaire dans le stemma. Il n'y a aucune chance que les éditeurs de la Polyglotte de Paris aient utilisé des manuscrits aujourd'hui en Angleterre. Aussi bien ne faut-il pas faire dépendre le texte des Polyglottes de Paris et de Londres de e et de f , comme on le fait depuis Charles. Le ms. *Paris, B. N.*, syr. 6 contient les indications devant servir à l'impression de la Polyglotte de Paris². C'est ce manuscrit qui lui servit de modèle.

Voici donc le stemma des manuscrits de la lettre, adapté à ces données nouvelles.

1. On trouvera la description et une planche de ce manuscrit dans W. H. P. HATCH, *An Album of dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946, p. [115] et pl. LXIV. A. M. Ceriani a utilisé ce manuscrit sous le sigle m . Il contient deux extraits de la lettre, LXXXIII, 8-23 (fol. 119^v-120^r), pour les funérailles d'un enfant (voir titre au fol. 119^r), et LXXXV, 8-15 (fol. 64^v-65^r) pour les funérailles d'un sous-diacre (titre au fol. 63^v). Le texte appartient au groupe α . La brièveté des extraits ne permet pas de décider s'il relève du sous-groupe β ou γ . Les deux péripécies sont attribuées à Jérémie. — Nous avons tout récemment examiné le ms. *British Museum*, Add. 14687, déjà étudié par W. Baars (voir ci-dessus, p. 38 et n. 4). Nous avons eu la surprise de constater que *II Bar.* LXXXV, 1-15 était passé inaperçu sous le nom de Jérémie aux folios 74^r-75^v, comme lecture pour le « dimanche des trépassés » (titre au fol. 73^r).

2. Cf. aussi J. A. EMERTON, *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, p. xxii-xxv. Voir encore M. D. KOSTER, « Peshitta Institute Communications VI. A Clue to the Relationship of some West Syriac Manuscripts », dans *VT*, t. XVII, 1967, p. 494-496.



A. La valeur de l'édition de Charles.

L'inventaire des manuscrits rend désormais possible la constitution d'une édition critique exhaustive. Notre but n'est pas d'entreprendre ce travail, non qu'il soit inutile — dans le domaine des éditions critiques, le progrès est toujours possible — mais parce que l'édition de Charles est mieux qu'une bonne édition, elle répond largement aux exigences de la science moderne. M. H. Goshen-Gottstein a montré en effet par une enquête détaillée toute l'utilité qu'il y avait à entreprendre une édition critique de la Bible syriaque fondée seulement sur les plus anciens manuscrits¹. Selon lui, les manuscrits récents, qu'ils soient de tradition jacobite ou nestorienne, ne nous apportent rien. Or l'édition de Charles répond déjà à peu près aux exigences énoncées

1. « Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta », dans *Studies in the Bible* (Scripta Hierosolymitana, t. VIII), Jérusalem 1960, p. 163-204. Les critères pour une *editio minor* sont donnés aux pages 38 et 39.

par M. H. Goshen-Gottstein. Parmi les manuscrits donnant un texte complet de la lettre et antérieurs aux x^e-xi^e siècles, Charles en a utilisé trois sur quatre : *Londres, Brit. Mus.*, Add. 17105, l'*Ambrosianus* et *Londres, Brit. Mus.*, Add. 12172. Il a utilisé de plus trois manuscrits massorétiques¹ : *Brit. Mus.*, Add. 12178, 14482 et 14684. Ceriani, mais non Charles, utilisait aussi un lectionnaire, le *Brit. Mus.*, Add. 14485 (de l'année 824).

A s'en tenir aux directives données pour une *editio minor*, seule manque donc la collation du ms. *Paris, Bibl. Nat.*, syr. 341 et de la *Buchanan Bible* dont on sait que le second volume, qui contient la lettre de Baruch, est peu lisible².

B. Collations complémentaires à l'édition de Charles.

1. Le manuscrit Paris, B. N., syr. 341 (p).

Ce manuscrit a été décrit par F. Nau dans la *Revue de l'Orient Chrétien* en 1911³. Les miniatures qu'il con-

1. Les manuscrits massorétiques jacobites conservés s'échelonnent tous du x^e au xiii^e siècle. Le seul manuscrit massorétique nestorien conservé est du ix^e siècle mais ne contient aucun extrait de la lettre pseudépigraphique de Baruch. Ces manuscrits sont donc vénérables. Il faut se souvenir toutefois de l'avis d'un connaisseur, W. E. BARNES : « The too learned persons who compiled the Massora are sometimes disposed to correct a reading of the Peshitta from an outside authority, and are so far untrustworthy. » (« The Peshitta Version of 2 Kings », dans *JTS*, t. XI, 1910, p. 533-542 ; voir p. 533, n. 2.)

2. On trouvera une description détaillée de la « Buchanan Bible » (dernier quart du xiii^e siècle) dans W. WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, t. II, Cambridge 1901, p. 1037-1044. La lettre apocryphe se lit au fol. 161^{r-v}.

3. « Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des catalogues », dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVI, 1911, p. 271-323 ; voir p. 297.

tient ont été décrites par H. Omont¹. On est d'accord pour attribuer au VII^e-VIII^e siècle ce manuscrit écrit en trois colonnes. Il provient de la bibliothèque de Mgr Addai Scher qui fut détruite pendant la première guerre mondiale². En tout cas, le manuscrit se trouvait déjà à Paris plusieurs années avant la destruction de Séert et l'assassinat de Mgr Scher en 1915³. Le texte de la lettre de Baruch se lit du fol. 159^r col. c au fol. 160^r col. b. Toutefois seul le folio 159 est ancien. Le folio 160 a été ajouté postérieurement à la place d'un folio perdu ou détruit. Il est en écriture *serto* beaucoup plus tardive (XIV^e siècle). La partie conservée sur le folio original correspond à *II Bar.* LXXVIII, 1 à LXXXIV, 10 (début). La collation de cette partie du manuscrit permet les remarques suivantes :

1. Le titre est le même que dans *a* : l'épître n'est pas dite « première ».

2. L'orthographe est de type ancien : ܘܘܠܐ , ܘܘܠܐ à côté de ܘܠܐ , ܘܠܐ .

3. Le manuscrit appartient au groupe α du stemma. Il a toutes les particularités de la tradition indépendante

1. « Peintures de l'Ancien Testament dans un manuscrit syriaque du VII^e ou VIII^e siècle » dans *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVII, fasc. 1 (Monuments Piot), Paris 1909, p. 85-98. Un résumé de cet article a été donné par H. LECLERCQ, dans l'art. *Miniature du Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XI, 1, Paris 1933, col. 1287-1289 et illustrations n° 8117 et 8118.

2. Cette opinion est présentée comme très probable par les auteurs de la *List of Old Testament Peshitta Manuscripts*, p. 70 : Séert II = « most probably » 8a1 (c'est-à-dire *Paris, B. N.*, syr. 341). G. TROUPEAU (« Notice sur les manuscrits de Séert conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris », dans *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris*, Paris 1964, p. 207-208) ne met aucune réserve à cette affirmation.

3. Voir S. BELLO, « Mgr. Addai Scher, vittima dei Curdi », dans *L'Oriente Cristiano e l'unità della Chiesa*, t. IV, 1939, p. 53-57.

de la lettre ܐ et n'a aucune des variantes propres à *c*, sauf en LXXX, 3, où *c* et *p* seuls lisent ܐܘܠܘܢܐ (sans ܘܠܐ).

4. A l'intérieur du groupe α , il ne peut appartenir au sous-groupe γ . Il n'en partage pas les caractéristiques :

LXXVIII, 1 : ܘܘܠܐ et non ܘܠܐ (*d e f*)

LXXVIII, 3 : ܘܘܠܐ

LXXVIII, 5 : ܘܘܠܐ devant ܘܘܠܐ

LXXX, 3 : ܘܘܠܐ et non ܘܠܐ

LXXX, 4 : ܘܘܠܐ manque

LXXXI, 4 : ܘܘܠܐ

LXXXIV, 4 : ܘܘܠܐ

LXXXIV, 7 : ܘܘܠܐ devant ܘܘܠܐ .

Le seul point de rapprochement entre *p* et γ se trouve en LXXX, 1. Mais le fait que le ms. *g* soit ici aussi en désaccord avec son groupe enlève toute portée à cette

ressemblance : γ , *g* et *p* ont ܘܘܠܐ ; les autres mss ont ܘܠܐ .

5. Reste à déterminer la place du ms. de Paris à l'intérieur du groupe β . En fait ce groupe est peu homogène et il n'y a rien d'étonnant que *p* s'accorde tantôt avec un manuscrit du groupe, tantôt avec un autre.

LXXX, 4 : ܘܘܠܐ avec *a* seulement

LXXXII, 8 : ܘܘܠܐ avec *a b g r*

LXXXIII, 1 : *p* lit ܘܘܠܐ avec tous les mss sauf *b g* (ܘܠܐ).

6. Le ms. *Paris, B. N.*, syr. 341 possède un certain nombre de variantes propres :

LXXVIII, 3 : ܘܘܠܐ devant ܘܘܠܐ

1. Cela est particulièrement sensible en LXXVIII, 1 (verset d'introduction) et en LXXIX, 3.

- LXXVIII, 4 : **ه امير**
 LXXX, 4 : **فحمه** au lieu de **فحمه**
 LXXX, 7 : **طخصص**;
 LXXXI, 4 : **سمه اولب**
 LXXXIII, 22 : **اب (اب) c; اب) alii**.

Ces variantes sont sans conséquence ou presque.

7. Le manuscrit de Paris pourrait bien être un manuscrit nestorien. Le fait qu'il vient très probablement de la bibliothèque de Séert est un indice favorable à une telle origine. Par ailleurs, J. A. Emerton estime que, pour le texte de la Sagesse, *p* a des affinités avec le texte nestorien tardif. Il le classe cependant avec raison parmi les manuscrits anciens, antérieurs à la distinction nette des Bibles syriaques, jacobites et nestorienne¹.

2. La « Buchanan Bible » de Cambridge (*r*).

Nous avons collationné ce manuscrit du XII^e siècle, très endommagé par un séjour en Inde, sur deux jeux de photographies, dont l'un aux rayons ultraviolets. Dans certains cas, nous n'avons pas pu décider quelle était la leçon du manuscrit. Dans d'autres, notre lecture est seulement très probable. Nous signalerons le degré de certitude là où cela sera utile.

Voici les remarques qu'on peut faire sur la nature du texte du manuscrit :

1. Ce manuscrit appartient certainement à la branche α de la tradition, dans laquelle la lettre est transmise séparément. Il en a toutes les variantes, et la démonstration est superflue.

2. Il appartient au groupe γ dont il partage presque toutes les variantes propres.

- LXXVIII, 1 : **ححن** avec *d e f*

1. J. A. EMERTON, *op. cit.*, p. LI-LV.

- LXXVIII, 3 : **ممة امه** manque
 LXXIX, 1 : **طبا**
 LXXX, 1 : **حمتله** avec *p g et γ
 LXXX, 3 : **طبا** au lieu de **طبا**
 LXXXI, 4 : **طبا**; (lecture incertaine)
 LXXXIV, 7 : **طبا, طبا** sans Δ
 LXXXIV, 10 : **طبا, طبا**, avec γ
 LXXXV, 6 : **طبا**.*

Les exceptions sont les suivantes : LXXVIII, 5 : **طبا** devant **طبا**; LXXX, 4 : **لحدا** n'est pas précédé de **طبا**; LXXXIV, 4 **طبا** au lieu de **طبا**.

3. Il y a quelques accords avec β qui s'expliquent par l'ancienneté du manuscrit, les autres témoins du groupe γ étant tous plus récents.

LXXVIII, 5 **طبا طبا** et LXXXIV, 4 **طبا** viennent d'être cités. Il y a deux autres cas : LXXXII, 8 **طبا** avec *a b g p* et LXXXIII, 22 **طبا طبا** avec *a b h k p*.

4. Quelques leçons ne se retrouvent dans aucun autre ms. Elles sont de peu d'importance : LXXXIII, 2 : **طبا طبا** (ordre inversé); LXXXIV, 9 : **طبا طبا** sans γ ; LXXXV, 4 : **طبا طبا** (avec θ); LXXXV, 11 : **طبا طبا** (?) au lieu de **طبا طبا**.

5. Deux variantes ne se rencontrent que dans le manuscrit massorétique de Paris (*g*) et dans la « Buchanan Bible » :

- LXXIX, 2 : **طبا طبا** (avec θ).

- LXXXIV, 5 : **طبا** et non **طبا**.

Il faut noter que les deux manuscrits sont presque contemporains.

3. *Le manuscrit massorétique de Paris, Bibl. Nat., syr. 64 (q).*

Ce sont les affinités entre le manuscrit de Cambridge et ce manuscrit massorétique qui nous ont amené à en faire une étude détaillée, encore que celle-ci ne fût pas requise par les critères d'une *editio minor* rappelés plus haut.

H. Zotenberg attribue ce manuscrit au XI^e siècle¹. J. P. P. Martin croyait possible une date un peu plus ancienne (X^e-XI^e siècle)². Ce manuscrit n'a guère été utilisé jusqu'ici. Il est donc difficile de connaître ses caractéristiques pour les autres livres de la Bible. J. A. Emerton est sans doute le seul à s'en être servi pour son édition de la Sagesse. Pour ce livre, le ms. de Paris a un certain nombre de variantes qui lui sont propres³.

Voici les conclusions d'une étude des variantes dans les extraits présentés par ce manuscrit massorétique.

1. Ce manuscrit se rattache évidemment à la branche α de la tradition manuscrite.

2. Il est difficile de dire s'il appartient ou non au rameau γ de cette tradition, car aucune des variantes qui distinguent ce rameau ne se retrouve dans les extraits cités. Comme le rameau β est fort peu homogène, il n'est même pas possible de procéder par exclusion.

3. Le manuscrit est souvent d'accord, et sur des points importants, avec l'un ou l'autre manuscrit du groupe β :

avec $b g$: LXXX, 4 هاف

avec $a b h$: LXXXII, 4 مسمنه من صلح

avec $a c$: LXXXIII, 4 طلملا (sans كسنة).

1. *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, p. 30-31.

2. « Tradition karkaphienne, ou la massore chez les Syriens », dans *Journal asiatique*, VI^e série, t. XIV, 1869, p. 245-379. Voir p. 280-282 et 348-350.

3. *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, Leyde 1959, p. LXXV.

Particulièrement remarquable est l'accord avec c seul en LXXVIII, 3 : حذلم.

4. Le manuscrit ne partage d'une manière exclusive aucune variante avec les autres manuscrits massorétiques examinés par Charles. Mais il paraît plus proche de l que de m ou de n par le choix des passages qu'il vocalise. Cette particularité qui unit q et l est déjà mentionnée par Emerton¹.

5. Il y a quelques leçons propres, intéressantes mais de peu d'importance pour le sens :

LXXXII, 2 : حدهي صلح après امبا ;

LXXXIII, 3 : ككلكا (sans o)

LXXXIV, 2 : اموه au lieu de اموه ;

LXXXIV, 11 : الجمع au lieu de كسنة ا.

C. La tradition nestorienne.

Charles n'a utilisé aucun manuscrit nestorien pour son édition de la lettre. Au temps de Haefeli, on croyait indispensable de déterminer parmi les manuscrits syriaques bibliques deux familles bien distinctes, l'une jacobite, l'autre nestorienne². Il fallait donc craindre une grave lacune dans le texte donné par Charles. Les recherches récentes ont totalement modifié cette appréciation. Il s'est avéré que les manuscrits nestoriens ne forment une famille qu'à une époque très récente³.

1. Cf. *op. cit.*, p. LXXVII. — Pour le Livre de la Sagesse, EMERTON distingue deux groupes de manuscrits massorétiques. Le premier a des extraits assez courts ; il est représenté par l et q . Dans le second groupe, qui a des extraits plus longs, on retrouve m (n n'a pas d'extraits pour *Sag.*).

2. Cf. L. HAEFELI, *Die Peschitta des Alten Testaments, mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe*, Munster (W.) 1927, p. 19-21.

3. Cf. M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta », dans *Studies in the Bible* (« Scripta Hierosolymitana », t. VIII), p. 5, et B. ALBREKTSON, *Studies in the Text and*

En fait les manuscrits nestoriens qui transmettent la lettre sont tous tardifs et ils appartiennent à la catégorie des manuscrits bibliques intitulés *Livre (sacré) des bienheureux Maccabées*, en syriaque : (ܡܚܒܐܬܐ) ܡܚܒܐܬܐ.

Le plus ancien manuscrit de ce groupe appartient au xv^e-xvii^e siècle. Encore le texte de la lettre y est-il écrit par une main du xix^e siècle.

Mais il y a plus. Il faut se poser la question de savoir si, à une époque ancienne, la lettre de *II Baruch* faisait effectivement partie du canon nestorien¹. Cela n'est pas certain, car le seul manuscrit quelque peu ancien et certainement nestorien, le *Brit. Mus.*, 12138, qui est un manuscrit massorétique, ne comporte pas cette lettre². Ce que nous savons de l'histoire du canon nes-

Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text (« *Studia Theologica Lundensia* », XXI), Lund 1963. Il est préférable de grouper les manuscrits, comme l'a fait J. A. Emerton pour la Sagesse, en manuscrits anciens, jacobites récents et nestoriens récents. Déjà H. MAGER (*Die Peschitto zum Buche Josua*, Fribourg-en-Br. 1916, p. 13) estimait impossible de distinguer vraiment un texte occidental et un texte oriental pour le livre de Josué.

1. W. BAARS (*art. cit.*, p. 476, n. 6) en doute. L'histoire du canon nestorien est compliquée. Le meilleur exposé est encore celui de P. VAN KASTEREN, « De canon des Ouden Verbonds bij de Syrische Christenen », dans *Studiën*, t. LXX, 1908, p. 385-400 et 520-538. Ebed-Jesu nomme Baruch, mais il est difficile de savoir s'il s'agit de la lettre pseudépigraphe ou du livre canonique. En tout cas, dans les manuscrits syriaques, les deux écrits vont toujours ensemble. Les quelques exceptions sont facilement explicables : *Amsterdam, Univ. Libr.* 47 commence avec *Bar.* (canon.) qui suit normalement la lettre apocryphe ; *Londres, Brit. Mus.*, Add. 12172 termine avec la lettre apocryphe ; ces deux manuscrits sont fragmentaires. Le ms. *Oxford, Bodl. Libr.*, Lamb. 4 se compose d'extraits. Le ms. *Paris, B. N.*, syr. 6 est la seule véritable exception : il ne contient que la lettre apocryphe. Mais rappelons que ces mss ne sont pas nestoriens et que tous les témoins certainement nestoriens sont récents.

2. Ce manuscrit a été étudié par Th. WEISS qui en a publié ce

torien par d'autres sources n'est pas assez explicite pour permettre des conclusions précises. S'il était certain que le ms. *Paris, Bibl. Nat.*, syr. 341 était nestorien, il y aurait là un argument définitif en faveur de l'inclusion de la lettre de *II Baruch* dans le canon nestorien. Mais cette origine a été contestée, d'ailleurs sans motif précis, par W. Baars¹. Nous ne voyons pas, pour notre part, les arguments qui permettraient de trancher la question.

La chose importe peu pour l'établissement d'un texte valable de la lettre. En effet, ou *p* est notre seul manuscrit nestorien ancien ; dans ce cas, il était indispensable de l'examiner et force nous a été de constater qu'il était très proche des autres manuscrits anciens. Ou, en revanche, il n'est pas nestorien, et alors, notre collation a comme raison suffisante l'ancienneté du manuscrit.

En tout cas, on peut conclure qu'en attendant l'édition définitive de la lettre de *II Baruch*, les éditions de Charles et de Kmoskó sont satisfaisantes. Les collations que nous avons faites montrent qu'il n'y a pas à revenir sur cette constatation.

3. Citations dans les œuvres grecques et syriaques.

Dans la littérature grecque, il n'y a pas de citation, au sens tout à fait précis, de l'*Apocalypse de Baruch*. Sans doute l'*Épître de Barnabé* l'a-t-elle utilisée, mais

qui concerne la Genèse (*Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des British Museum*, Stuttgart 1933, in-8°, 93-vii-24 p.)

1. « Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse », dans *VT*, t. XIII, 1963, p. 476, n. 6. G. DIETRICH (*Ein Apparatus criticus zur Peschitto zum Propheten Jesaja*, Giessen 1905, p. xi) range le ms. *Brit. Mus.*, Add. 18715 parmi les mss nestoriens, mais il doit admettre une influence jacobite pour des variantes et pour l'orthographe (p. xix). En fait, rien ne laisse supposer une telle origine, et la liste du *Peshitta Institute* ne l'a pas reprise.

librement¹. De même les *Paralipomena Jeremiae* contiennent de nombreux parallèles assez stricts. Mais il s'agit de remplois, non pas de citations à proprement parler, si bien qu'en cas de divergences, on ne peut rien affirmer de certain sur le texte grec de l'apocalypse².

Il n'est évidemment pas exclu que le texte grec ait été différent sur plus d'un point de ce que la version syriaque laisse entrevoir : l'étude du fragment d'Oxyrhynque le montrera³. Mais ce serait une erreur de méthode de partir de l'*Épître de Barnabé* ou des *Paralipomena Jeremiae* pour conclure à plusieurs états anciens ou à plusieurs éditions de notre texte.

Dans la littérature syriaque, nous n'avons trouvé qu'un cas de citation de la lettre. Le verset LXXXV, 3 se lit dans le traité de Bar Šalibi (jacobite, mort en 1171) contre les Melkites⁴. Il est possible qu'il s'en trouve d'autres exemples. Mais les éditeurs occidentaux des textes syriaques ont pu facilement oublier que la lettre qui termine l'apocalypse faisait pratiquement partie du canon d'une partie au moins de l'Église de langue syriaque. Très souvent aussi, des références à un texte que nous connaissons mal, ont pu échapper dans la composition des tables de références. Il n'est donc pas exclu que d'autres citations de l'apocalypse et surtout de la lettre se cachent encore dans les trésors de la littérature syriaque.

1. Voir *infra*, p. 280.

2. Voir *infra* p. 186-190.

3. Voir *infra* p. 363-370.

4. Cf. « Treatise of Baršalibi against the Melkites », édité par A. Mingana, introduction de R. Harris, dans *Woodbrooke Studies* I, 1, Cambridge 1927, p. 51, n. 8 et p. 84, col. a, ligne 27-30 (texte).

CHAPITRE II

PLAN ET UNITÉ LITTÉRAIRE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH

R. Kabisch¹, E. de Faye² et R. H. Charles³ ont cru pouvoir affirmer que l'*Apocalypse de Baruch* n'était que l'amalgame de plusieurs œuvres ou fragments antérieurs. Aussi bien les apparentes contradictions qu'ils relevaient dans la théologie des différentes parties et le désordre de la composition leur paraissaient justifier ces essais de dissection. Certes, ils auraient admis qu'on rectifiât tel détail de leur reconstruction, mais ils croyaient le principe de leurs recherches inattaquable dans le cas d'œuvres telles que les apocalypses de Baruch et d'Esdras. Le travail de ces pionniers reste utile dans la mesure surtout où ils ont respecté les unités littéraires plus petites en même temps qu'ils les dégagèrent. Leur effort a permis de retrouver plus sûrement le plan de l'apocalypse.

Il est certain que *II Baruch* et *IV Esdras* se sont inspirés d'une imagerie et qu'ils ont utilisé un arsenal de formes littéraires constituées bien avant eux. Mais le

1. « Die Quellen der Apokalypse Baruchs », dans *JPT*, t. XVIII, 1892 p. 66-107.

2. *Les Apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*. Thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, Lausanne 1892, 226 p. Voir en particulier l'appendice III (p. 192-204).

3. L'auteur a donné un bon résumé de sa théorie dans l'article *Apocalyptic Literature* de l'*Encyclopaedia Biblica* (éd. T. K. Cheyne), t. I, 1899, col. 215-220. Le détail de la démonstration se lit dans l'introduction et les notes de CHARLES, 1896.

lecteur attentif doit reconnaître que les matériaux utilisés sont ordonnés à une unité et que cette unité est l'œuvre d'un écrivain. B. Violet écrit fort bien : « Die Baruch-Apokalypse hat nach allem einen Mann zum Verfasser, der schreiben wollte nicht aber musste, einen Schriftsteller im eigentlichen Sinn¹. » Cette intuition dont Violet a développé certains aspects dans son introduction, nous voudrions la fonder sur l'étude du plan. Mais, en même temps, les imperfections de la composition orienteront les recherches vers la délimitation des sources utilisées.

Beaucoup d'inconséquences relevées par les commentateurs n'existent que sur la base de corrections textuelles ou de passages manifestement corrompus. Le bon sens exige de ne pas commencer par la dissection mais d'examiner d'abord la signification de l'œuvre telle qu'elle nous a été transmise. La question des sources surgira ensuite. Il apparaîtra vite qu'elles ont été utilisées par un véritable auteur, non par un compilateur. Contrairement à ce qui se passe pour d'autres œuvres, la détermination des caractéristiques théologiques et littéraires de ces sources sera difficile et, dans une large mesure, problématique.

I. LE PLAN DE L'APOCALYPSE.

1. Critères pour la détermination du plan.

Si l'*Apocalypse de Baruch* est une œuvre composée, il est normal d'en rechercher les lignes de développement.

1. Cf. p. xc. A propos de *IV Esdras*, le même auteur écrit : « Die Esra-Apokalypse ist von einem Mann geschrieben, der nicht schreiben wollte, sondern schreiben musste (p. xxxix). » M. R. JAMES (« Pseudo-Philo and Baruch », dans *JTS*, t. XVI, 1915, p. 405) est également partisan de l'unité de *II Bar*. C'était déjà l'avis de C. CLEMEN (« Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra », dans *TSK*, t. LXXI, 1898, p. 211-246).

Son unité doit se manifester dans la cohésion d'un plan plus ou moins homogène. Le plan de *II Baruch* est moins bien marqué que celui de *IV Esdras* dont les sept parties sont nettement distinguées dans la rédaction et sont rappelées en finale (XIV, 7-8). C'est cependant une division en sept qui, on le verra, convient le mieux à *II Baruch*. Dans les deux apocalypses, ce sont d'ailleurs les mêmes éléments qui manifestent les charnières.

a) Il y a d'abord les changements de lieu. En *II Baruch*, ces lieux sont Jérusalem, le Temple, la vallée du Cédron où se tient le peuple, la grotte du Cédron, Hébron, la montagne, le chêne ou l'arbre. Les changements de lieu sont déterminants au début de la cinquième partie (XLVII, 1 : départ à Hébron) et de la septième partie (LXXVII, 18).

b) Il y a ensuite la mention des semaines, qui sont souvent des semaines de jeûne et dont le rôle est de préparer aux visions supérieures¹. L'importance de ces semaines est évidente dans *IV Esdras* : V, 13 et 20 annoncent la seconde partie (cette semaine est donnée comme étant la troisième) ; IX, 23 annonce la quatrième (il s'agit d'une semaine sans jeûne) et XII, 51 annonce la sixième partie. Dans l'*Apocalypse de Baruch*, en revanche, les semaines sont toujours des semaines de jeûne. Elles soulignent des divisions importantes, mais dans un cas qu'il faudra expliquer, une semaine de jeûne paraît bien ne pas introduire une nouvelle section. Dans l'ensemble, leur rôle est moindre dans *II Baruch* que dans *IV Esdras*. Le jeûne mentionné en XLVII, 2 (annoncé en XLIII, 3) et celui de XXI, 1 correspondent à des changements de lieu et introduisent certainement de nouvelles sections, la troisième et la cinquième selon le plan qui sera proposé. Le jeûne de IX, 2 semblerait également devoir jouer le même rôle, mais il n'est suivi

1. La fonction du jeûne est explicitée en *II Bar*. XX, 5-6 et en *IV Esd*. V, 13.

que de la grande lamentation et immédiatement après d'une seconde semaine (XII, 5). C'est avec cette seconde semaine que commencent les révélations divines. Il vaut donc mieux rattacher la grande lamentation et le jeûne qui la précède au cadre narratif servant d'introduction à toute l'apocalypse et faire commencer la deuxième partie du plan en XII, 5. Autres indices en faveur de cette répartition : la grande lamentation comporte des données narratives (X, 18-19) qui complètent le cadre historique tracé aux chapitres précédents ; prise dans son ensemble, elle manifeste une tonalité pessimiste en accord avec les chapitres I à IX, mais très éloignée du message du reste de l'apocalypse.

Comme dans *IV Esdras*, trois sections sont ainsi introduites par des semaines de jeûne : la deuxième, la troisième et la cinquième. La quatrième est introduite dans *IV Esdras* par une semaine sans jeûne, tandis que dans *II Baruch* les « quelques jours » mentionnés en XXXII, 7 peuvent servir — discrètement — à distinguer la troisième partie de la quatrième.

c) Il est un troisième indice qui permet de distinguer plus clairement les grandes divisions de l'apocalypse, la mention du peuple dont la présence, proche ou lointaine, est sous-jacente à toute l'œuvre¹. Après chaque révélation principale, Baruch va vers le peuple et lui parle. De cette manière, la fin de la troisième, de la quatrième et de la sixième section est implicitement soulignée. Ce critère justifie la prolongation de la sixième partie jusqu'en LXXVII, 17.

d) La lettre qui termine *II Baruch* possède une certaine autonomie de composition. Elle occupe cependant une place fonctionnelle à l'intérieur de l'œuvre et il nous paraît injustifié d'en faire une section indépendante. L'introduction historique à la lettre (LXXVII, 18-26)

1. Dans *IV Esd.*, le peuple intervient deux fois, à la fin de la cinquième partie (XII, 40-45) et à la fin de la septième (XIV, 27-36).

constitue ainsi le début de la dernière section. Il faudra revenir sur ce point.

A s'en tenir à ces critères, six sections sont nettement délimitées. La cinquième serait toutefois si énorme (33 colonnes du texte de la *Patrologia Syriaca* contre 81 pour toute l'apocalypse) que Schürer et Violet reconnaissent une césure après le chapitre LII. Mais elle est à peine marquée : « Et lorsque j'eus dit cela, je m'endormis à cet endroit. J'eus une vision... ». Dans *IV Esdras*, la cinquième partie est introduite d'une manière semblable, mais la division est soulignée par la mention d'un ordre divin, l'annonce de la vision et de sa réalisation (X, 59-60). Littérairement parlant, la transition d'une section à l'autre y est nettement perceptible, alors que dans *II Baruch*, il n'est fait mention que d'un sommeil. Cette seule mention suffit-elle à introduire une nouvelle section, d'ailleurs très longue, la vision des quatorze eaux ? Un sommeil assez semblable est rapporté en *II Bar XXXVI, 1*, et il ne peut guère avoir de valeur structurale à l'endroit où il se trouve, immédiatement après la brève lamentation du chapitre XXXV. Dans ces conditions, peut-on vraiment distinguer la cinquième partie de la sixième ? Les dimensions exceptionnelles que prendrait cette section si on ne la divisait pas invitent à la scinder sinon d'après des critères littéraires, du moins d'après le contenu. De ce point de vue, la division ne fait pas difficulté : les chapitres XLVIII-LII comportent des révélations sur la résurrection tandis que la suite est constituée par la vision des eaux et son interprétation.

Un total de sept sections serait ainsi vraisemblable : ce chiffre se rencontre couramment dans l'apocalyptique et il correspond bien à une division de l'apocalypse d'après son contenu. Il ne ressort cependant pas aussi clairement que dans *IV Esdras*, où des éléments de composition littéraire suffisent à délimiter le plan.

Avant de proposer notre plan détaillé de l'apocalypse, il sera utile de présenter un schéma des principaux plans reconnus par les critiques.

Renan ¹ (1877)	Schürer ²	Ginzberg ³ (1903)	Violet I (1924)	Violet II	Plan proposé
I 1, 1-12, 5	I 1, 1-12, 4	I 1, 1-5, 7	I 1, 1-9, 2	I	I 1, 1-12, 4
II 13, 1-20, 6	II 12, 5-20, 6	II 6, 1-8, 5	II 10, 1-20, 6	II	II 13, 1-20, 6
III 21, 1-34, 1	III 21, 1-34, 1	III 9, 1-12, 5	III 21, 1-34, 1	III	III 21, 1-34, 1
IV 35, 1-46, 7	IV 35, 1-46, 7	IV 13, 1-15, 8	IV 35, 1-47, 1	IV	IV 35, 1-47, 1
V 47, 1-52, 8	V 47, 1-52, 8	V 16, 1-20, 6	V 47, 2-52, 8	V	V 47, 2-52, 8
VI 53, 1-76, 5	VI 53, 1-76, 5	VI 21, 1-30, 5	VI 53, 1-74, 4	VI	VI 53, 1-77, 17
VII 77, 1-87, 1	VII 77, 1-87, 1	VII 31, 1-34, 1	VII 75, 1-77, 26	VII	VII 77, 18-87, 1
		VIII 35, 1-44, 6	VIII 78, 1-87, 1	VIII	
		IX 42, 1-48, 24			
		X 48, 25-52, 8			
		XI 53, 1-74, 4			
		XII 75, 1-87, 1			

1. « L'Apocalypse de Baruch », dans *Journal des Savants*, 1877, p. 222-231; p. 226, n. 5, corriger 24 en 34.

2. Cf. t. III, p. 305-309.

3. Art. *Baruch, Apocalypse of (Syriac)*, dans *JE*, t. II, 1903, p. 551-556.

Le plan de Schürer est le meilleur, et nous le suivrons largement¹. La seule différence sensible par rapport à celui que nous suggérerons réside dans la fin de la sixième section. Selon lui, elle se place entre les chapitres LXXVI et LXXVII. Mais il paraît plus logique de ne pas séparer le discours de Baruch au peuple et la réponse de celui-ci — ces deux événements se situent bien en fin de section — et de faire commencer la nouvelle section par le changement de lieu mentionné en LXXVII, 18.

Violet s'écarte quelque peu du plan de Schürer. Il fait commencer la deuxième section au chapitre X (première semaine de jeûne) avant la grande lamentation. D'autre part, dans sa traduction publiée en 1924, il propose de mettre la fin de la sixième section en LXXIV, 4. Ce plan qui commande l'économie de sa traduction et de son commentaire ne le satisfaisait déjà plus au moment où il mettait la dernière main à son introduction. Dans celle-ci, il estime préférable de fixer après LXXVI, 4 cette même césure, rejoignant ainsi Schürer². C'est la reconnaissance de l'unité de composition de l'apocalypse entière, la lettre comprise, qui a amené Violet à proposer une nouvelle division : la lettre ne forme plus une huitième section indépendante, mais elle se rattache aux derniers chapitres de l'apocalypse, qui en constituent les prodromes.

Mais pourquoi séparer le deuxième testament de Baruch (ch. LXXVII) de l'annonce de son assumption (ch. LXXVI) ? Le changement de lieu n'est pas suffisant, car il est normal qu'après avoir reçu des révélations, Baruch se dirige une dernière fois vers le peuple. La césure se place plus harmonieusement après LXXVII, 17. La date et le lieu mentionnés en LXXVII, 18 sont une introduction naturelle à la lettre qui commence au ch. LXXVIII.

1. Nous préférons faire commencer la deuxième partie en XIII, 1 plutôt qu'en XII, 5, et la cinquième en XLVII, 2 plutôt qu'en XLVII, 1. Mais il s'agit là de détails sans conséquence.

2. Cf. VIOLET, p. LXXIV (fin) et p. 314 (note sur le § 1).

La première section peut se clore avant ou après la grande lamentation. Le caractère complémentaire de la complainte sur Jérusalem et de l'oracle sur les nations (ch. XIII) a amené Violet à rattacher la grande lamentation à la deuxième section. Nous pensons pouvoir nous tenir au plan classique (Renan, Schürer), car la symétrie de la complainte et de l'oracle contre les nations n'est qu'apparente : d'un côté, il s'agit d'une grande composition poétique, de l'autre d'une brève malédiction.

Il pourrait être tentant de comparer la place de la petite lamentation du ch. XXXV, qui introduit la quatrième section, avec la grande lamentation des ch. XII et de conclure que cette dernière aussi introduit une section. Mais s'il est vrai que la première section joue le rôle d'une introduction aux révélations et aux visions, il est logique d'y rattacher une composition poétique, disproportionnée avec la petite section qu'elle introduirait.

Ces considérations préliminaires sont destinées à justifier notre plan.

*Plan de II Baruch*¹.

I		Première partie (à Jérusalem)
§ 1	1, 1 - 2, 2	Annonce de la destruction
§ 2	3, 1-9	Prière de Baruch pour Jérusalem
§ 3	4, 1-7	Réponse de Dieu : la Jérusalem céleste

1. Dans ce plan, les chiffres de gauche indiquent d'abord la répartition en « Visions » et en paragraphes que Violet a proposée dans sa traduction. (La répartition qu'il propose dans son introduction, préférable à ses yeux, n'a aucune portée pratique et peut être négligée ici ; elle est indiquée plus haut, p. 62.) Vient ensuite la division traditionnelle en chapitres, correspondant à chacun des paragraphes de Violet. Lorsque l'étendue que nous leur accordons diffère de celle de Violet — il s'agit de cas isolés et peu importants —, le plan mentionne notre division entre parenthèses après l'énoncé du titre du paragraphe. Exceptionnellement, les chapitres de *II Baruch* sont indiqués en chiffres arabes.

	§ 4	5, 1-4	Plainte de Baruch ; réponse de Dieu
	§ 5	5, 5-7	Conseil des anciens au Cédron
	§ 6	6, 1-10	Vision : invasion des Chaldéens et préservation des vases sacrés
	§ 7	7, 1 - 8, 3	Suite de la vision : destruction de Jérusalem (7, 1 - 8, 5)
	§ 8	8, 4 - 9, 2	Départ en captivité ; jeûne de sept jours
II	§ 1	10, 1-5	Départ de Jérémie ; annonce de révélations (9, 1 - 10, 5)
	§ 2	10, 6 - 12, 4	Grande lamentation de Baruch Jeûne de sept jours (12, 5)
	§ 3	12, 5 - 13, 12	Deuxième partie (au Temple) Oracle sur les villes prospères (13, 1-12)
	§ 4	14, 1-19	Étonnement de Baruch devant le dessein divin de destruction
	§ 5	15, 1-8	Annonce d'une rétribution équitable
	§ 6	16, 1 - 17, 3	Questions et réponses : Dieu juge selon les mérites
	§ 7	18, 1 - 20, 2	Questions et réponses : Dieu juge sur l'état final
	§ 8	20, 3-6	Annonce d'instructions pour la suite des temps
III			Troisième partie (au Temple)
	§ 1	21, 1-3	Jeûne de sept jours à la grotte du Cédron
	§ 2	21, 4 - 25	Grande prière de Baruch : demande d'éclaircissements (21, 4 - 26)
	§ 3	21, 26 - 22, 8	Réponse de Dieu (22, 1 - 23, 1)
	§ 4	23, 1 - 24, 2	Révélation de la fin (23, 2 - 24, 2)
	§ 5	24, 3 - 25, 4	Signes de la fin
	§ 6	26, 1 - 28, 2	Les douze fléaux
	§ 7	28, 3-6	Nouvelle question : la fin concernet-elle l'univers entier ?
	§ 8	29, 1 - 30, 5	Avènement du Messie
	§ 9	31, 1 - 32, 7	Baruch annonce au peuple la proximité de la fin
	§ 10	32, 8 - 34, 1	Plainte du peuple ; annonce d'une nouvelle révélation
IV			Quatrième partie (au Temple)
	§ 1	35, 1-5	Lamentation de Baruch
	§ 2	36, 1 - 37, 1	Vision de la vigne et du cèdre
	§ 3	38, 1-4	Baruch demande le sens de la vision

	§ 4	39, 1 - 40, 4	Interprétation de la vision
	§ 5	41, 1-6	Question sur le sort des Israélites impies et des prosélytes
	§ 6	42, 1-8	Réponse de Dieu : les principes de rétribution
	§ 7	43, 1-3	Admonition à Baruch. Annonce de sa fin
	§ 8	44, 1 - 45, 2	Testament de Baruch aux anciens
	§ 9	46, 1- 47, 1	Plainte du peuple ; départ de Baruch à Hébron
V			Cinquième partie (à Hébron)
	§ 1	47, 2 - 48, 1	Jeûne de sept jours (annoncé en 43, 1)
	§ 2	48, 2-24	Grande prière de Baruch
	§ 3	48, 25-41	Réponse de Dieu : les derniers temps
	§ 4	48, 42 - 49, 3	Réponse de Baruch : le sort des hommes
	§ 5	50, 1 - 51, 6	Réponse de Dieu : résurrection et transformation des morts
	§ 6	51, 7-16	Suite de la réponse : description du paradis
	§ 7	52, 1-8	Réponse de Baruch. Sommeil
VI			Sixième partie (à Hébron)
	§ 1	53, 1-12	Vision du nuage et des eaux (53, 1-54, 1)
	§ 2	54, 1-22	Grande prière de Baruch (54, 1-22)
	§ 3	55, 1-3	Mission de l'ange Remiel (sous un arbre)
	§ 4	55, 4 - 56, 2	Interprétation de la vision
	§ 5	56, 3-15	Les premières eaux noires : Adam
	§ 6	57, 1-3	Les deuxièmes eaux lumineuses : les patriarches
	§ 7	58, 1-2	Les troisièmes eaux noires : l'Égypte
	§ 8	59, 1-12	Les quatrièmes eaux lumineuses : Moïse
	§ 9	60, 1-2	Les cinquièmes eaux noires : les Juges
	§ 10	61, 1-8	Les sixièmes eaux lumineuses : David et Salomon
	§ 11	62, 1-8	Les septièmes eaux noires : les Rois
	§ 12	63, 1-11	Les huitièmes eaux lumineuses : Ézéchiàs
	§ 13	64, 1 - 65, 2	Les neuvièmes eaux noires : Manassé
	§ 14	66, 1-8	Les dixièmes eaux lumineuses : Josias
	§ 15	67, 1-9	Les onzièmes eaux noires : la destruction de Jérusalem

	§ 16	68, 1-8	Les douzièmes eaux lumineuses : reconstruction de Sion
	§ 17	69, 1-5	Les dernières eaux noires
	§ 18	70, 1 - 71, 3	Interprétation des dernières eaux noires
	§ 19	72, 1 - 74, 4	Les dernières eaux lumineuses
VII	§ 1	75, 1-8	Action de grâces de Baruch
	§ 2	76, 1-5	Réponse de Dieu ; annonce d'assomption
	§ 3	77, 1-10	Dernières recommandations au peuple (testament)
	§ 4	77, 11-14	Le peuple demande à Baruch d'écrire aux exilés
	§ 5	77, 15-17	Réponse de Baruch
	§ 6	77, 18-26	Septième partie (sous un chêne)
VIII	§§ 1-9	78, 1 - 86, 3	Envoi des lettres
		87, 1	Lettre
			Conclusion.

2. L'apocalypse et la lettre.

Le même manuscrit de l'Ambrosienne qui nous a transmis l'*Apocalypse de Baruch* avec la lettre finale comporte également une copie indépendante de la même lettre. Et de fait, la lettre a eu, dans l'Orient de langue syriaque, une diffusion indépendante et les manuscrits en sont nombreux. Par ailleurs, elle possède une relative autonomie de composition à l'intérieur de l'apocalypse. Est-il permis de conclure de ces deux indices que la lettre a été composée pour elle-même et qu'elle n'a été ajoutée qu'ensuite à l'apocalypse ? Ou encore, serait-elle une source de l'apocalypse ? Dans ce cas, le rédacteur de l'apocalypse aurait repris et sans doute quelque peu aménagé son texte pour l'insérer dans l'œuvre nouvelle.

L'étude des variantes textuelles permettra de déterminer le rapport de l'apocalypse et de la lettre au niveau de la tradition syriaque ; celle du contenu et du cadre de la lettre permettra peut-être de préciser ses liens avec le reste de l'*Apocalypse de Baruch*.

A. *Les variantes textuelles de la lettre.*

La tradition manuscrite de la lettre n'offre en réalité que deux branches bien distinctes : celle représentée par le texte incorporé dans l'apocalypse et pour laquelle il n'y a qu'un manuscrit et celle représentée par les nombreux manuscrits de la lettre indépendante. Les différences entre les deux branches principales sont très marquées, et il est surprenant de constater que jamais personne n'a cherché à en tirer parti pour résoudre la question controversée des rapports de la lettre avec l'apocalypse.

1. *Les variantes rédactionnelles.*

Les variantes importantes de type rédactionnel qu'on rencontre au début et à la fin de la lettre sont particulièrement significatives. Voici, en deux colonnes, le texte des deux traditions ¹.

Texte incorporé ²

LXXVIII, 1 Telles sont les paroles de cette lettre qu'a envoyée Baruch, fils de Nérias, aux neuf tribus et demie, celles qui étaient au-delà du fleuve, dans laquelle sont écrites ces choses : 2 « Ainsi parle Baruch aux frères conduits en captivité : miséricorde et paix soient avec vous. »

Texte indépendant ³

I, 1 Et telles (sont) les paroles qu'a envoyées Baruch, fils de Nérias, aux neuf tribus et demie, celles qui étaient au-delà du fleuve *Euphrate*, dans laquelle sont écrites ces choses : 2 « Ainsi parle Baruch : aux frères conduits en captivité, miséricorde et paix. »

1. Les mots soulignés en italique sont ceux qui n'existent que dans une tradition.

2. Le texte incorporé n'est donné que par c.

3. Le texte indépendant est donné par tous les mss sauf c.

LXXXVI, 3 Et souvenez-vous de moi grâce à cette lettre, de même que moi aussi je me souviens de vous dans cette (lettre) et en tout temps.

LXXXVII, 1 Et lorsque j'eus terminé cette lettre...

IX, 3 Et souvenez-vous de moi grâce à cette lettre, de même que moi aussi je me souviens de vous dans cette (lettre) ; et en tout temps, portez-vous bien.

Les différences entre les deux textes permettent certaines conclusions.

a) En LXXVIII, 1, l'absence des mots « de cette lettre » dans la tradition indépendante entraîne une incorrection grammaticale, car la proposition relative qui termine le verset y renvoie par un pronom au singulier qui ne peut se rapporter au pluriel de « paroles ». Cette phrase d'ailleurs ne fait pas encore partie de la lettre. C'est lorsqu'on a voulu faire de la lettre un tout indépendant qu'on a donné au v. 1 un tour littéraire qui lui permit d'être intégré dans la rédaction. Rien dans ce qui suit en effet ne précise que la lettre est envoyée aux neuf tribus et demie. Il ne pouvait être question de « lettre » dans cette nouvelle suscription, car il eût été anormal de prêter ce terme à l'auteur.

b) La tradition indépendante ajoute « Euphrate » après fleuve. Ce doit être une explicitation, le fleuve par excellence étant l'Euphrate. Mais il est logique que celui qui a détaché l'épître de son contexte en précise les coordonnées géographiques. Dans l'hypothèse inverse d'un rattachement à l'apocalypse, il n'y a guère de raisons en faveur de la suppression d'un détail de ce genre. Seule une négligence de scribe, toujours possible, pourrait l'expliquer.

c) En LXXVIII, 2, la suppression des mots « soient avec vous » a une portée plus considérable qu'il n'y paraît à première vue. E. Lohmeyer a jadis fait re-

marquer très justement que la marque du *praescriptum* dans le monde juif est sa division en deux propositions ¹. Dans la tradition de la lettre incorporée, nous avons un bon exemple de cette manière de s'exprimer : « Ainsi parle Baruch aux frères conduits en captivité : miséricorde et paix soient avec vous. » L'utilisation du verbe « parler » dans la première proposition est relativement rare, mais elle est typiquement sémitique, comme le montrent les exemples donnés par Lohmeyer et les remarques faites à ce sujet par O. Roller. La tradition indépendante en revanche est bien loin de ce schéma : « Ainsi parle Baruch : aux frères conduits en captivité, miséricorde et paix. » On y trouve aussi deux propositions, mais la première est tout à fait étrangère au style épistolaire, car elle ne comporte que le nom de l'auteur. Elle ne fait plus vraiment partie de la lettre. Aussi la suppression des mots « soient avec vous » peut-elle être interprétée comme un essai de transposition d'une formule juive en une formule de construction hellénistique ².

1. « Probleme paulinischer Theologie. I. Briefliche Grussüberschriften », dans *ZNW*, t. XXVI, 1927, p. 158-173. Voir p. 160-161 : « So besteht auf jüdischem Boden eine feste Ueberlieferung für die Form brieflicher Präskripte. Ihr wichtigstes Merkmal ist die Zweiteilung des brieflichen Einganges, die der Konvention griechischen Briefstiles fremd ist. » La première partie est à la troisième personne : « X à Y » ou « Ainsi dit X à Y » ; la seconde est à la première ou deuxième personne : « Que la paix soit avec vous ! » Les lettres de Gamaliel reproduites dans le Talmud sont significatives à cet égard (cf. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1927², p. 3). Les lettres de saint Paul suivent un schéma semblable. Les habitudes sémitiques ont donc été suivies dans les milieux juifs de langue grecque. On trouvera un exposé complet, mais touffu, de cette question dans O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* (« Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament », 4^e sér., 6), Stuttgart 1933, xxxi-657 p. et 7 tableaux. O. ROLLER n'étudie qu'occasionnellement le protocole de la lettre de *II Bar*, p. 12, 235 et 284 (note 79).

2. Sur la « salutatio », dernier membre du « praescriptum », voir O. ROLLER, *op. cit.*, p. 454.

d) Dans la tradition indépendante, la lettre se termine en LXXXVI, 3. On n'y lit donc pas LXXXVII, 1 qui d'ailleurs ne fait plus partie de la lettre mais rappelle le contexte narratif qui l'encadre. Ceci est logique. Mais dans cette même tradition, la finale de la lettre est quelque peu modifiée par l'addition des mots « portez-vous bien », auxquels il est permis de rattacher « en tout temps ». L'addition de ces mots, d'allure hellénistique, mais attestés dans la Bible, s'explique parfaitement de la part de celui qui a détaché l'épître de l'apocalypse : cette formule servait en même temps de point final. Mais dans l'hypothèse inverse de l'insertion, sa suppression ne peut s'expliquer que par une négligence ¹.

2. Examen de quelques variantes grammaticales.

Outre les variantes qui ont probablement une origine rédactionnelle, il y a aussi des variantes, en général sans importance pour le sens, qui témoignent de préoccupations grammaticales ou linguistiques. L'introduction de la lettre dans les Bibles de langue syriaque a entraîné une normalisation de la grammaire qui se rencontre également dans d'autres livres. Quelques exemples témoignent d'une pareille révision.

a) L'expression ,  pour signifier « ce que » est un signe d'ancienneté. La Peshitta des Évangiles a très souvent remplacé cette expression courante dans la *vetus syra* par ,  ou un équivalent ². La lettre

1. Sur la salutation finale, voir O. ROLLER, *op. cit.*, p. 69. La formule la plus fréquente est $\epsilon\rho\rho\omega\sigma\sigma$ ($\epsilon\rho\rho\omega\sigma\sigma\epsilon$). La tradition indépendante de la lettre lit dans le syriaque  qui est l'équivalent habituel de la formule grecque. Dans les épîtres chrétiennes, en particulier dans le N. T., $\epsilon\rho\rho\omega\sigma\sigma\epsilon$ est rare : *Act.* 15, 29 et 23, 3. Ignace d'Antioche ajoute toujours une note chrétienne à la formule profane.

2. Voir F. C. BURKITT, *Evangelion Da-Mepharreshe*, t. II, Cambridge 1904, p. 60. Nous avons relevé quelques exemples de ce phénomène : *Matth.* 14, 7 ; 20, 15 ; 23, 3 ; 24, 47 ; *Mc* 5, 14 ; 6, 36 ; 8, 1 ; *Lc* 2, 15 ; *Jn* 5, 19 ; 13, 29 (*bis*) ; 14, 26 ; 15, 14 ; 16, 23 ; 17, 12 ; 18, 4.

présente deux cas de l'utilisation de cette expression. En LXXXII, 2, tous les manuscrits l'ont conservée; mais en LXXVIII, 5, seul *c* (tradition incorporée) l'a gardée et tous les autres manuscrits (tradition indépendante) l'ont remplacée.

b) En LXXX, 2, **ܘܕܠܝܬ ܘܡܗܘܘܢ** est un état construit que *c* a conservé. C'est certainement la forme originale, car un retour à une construction de ce type à l'intérieur de la tradition manuscrite est exclu. Il est tout à fait normal que la tradition indépendante ait abandonné cet archaïsme et se serve d'une préposition pour exprimer le génitif.

c) En LXXIX, 1, seul *c* a **ܘܡܘܢܝܢ**. Les autres manuscrits ont tous **ܘܡܘܢܝܢ**. L'adverbe **ܘܡܘܢܝܢ** est rare en syriaque. Il ne se rencontre avec une certaine fréquence que dans *II Baruch* (XXXIII, 3; LIV, 15; LVI, 5 bis; LXXIX, 1) et dans *IV Esdras* (VI, 1; XIV, 45).

3. Conclusion.

Les conséquences à tirer de l'examen des variantes rédactionnelles et grammaticales peuvent se présenter de la manière suivante :

a) Mises à part les variantes rédactionnelles, limitées aux premiers et derniers versets de la lettre, il n'y a que des différences infimes entre les deux traditions textuelles. Il est certain qu'il n'y a pas eu deux mais une seule version de la lettre en syriaque. La question se pose de savoir si le texte de la lettre qui a servi au traducteur était indépendant de l'apocalypse ou uni à lui.

b) A cette question, on peut répondre que l'examen des variantes rédactionnelles révèle l'antériorité du texte syriaque de la tradition incorporée sur celui de la tradition indépendante. L'unique traducteur de la lettre était donc celui de l'ensemble de l'apocalypse. Cette conclusion ne préjuge pas l'existence séparée de la lettre — toujours possible — au niveau du texte

grec sous-jacent. Mais ce ne peut être ce texte-là qui a servi de base à la traduction de la lettre telle qu'on la lit dans la tradition indépendante en syriaque. Les variantes grammaticales sont un indice supplémentaire de l'antiquité de la tradition incorporée, rien de plus.

c) Il reste possible qu'une rédaction indépendante de la lettre en langue grecque ait influencé les retouches rédactionnelles effectuées au niveau du syriaque pour séparer la lettre de l'apocalypse. Cette hypothèse ne peut être exclue, mais elle ne fait que reculer le problème. Car toutes les variantes rédactionnelles devraient alors se trouver dans le grec, ce qui ferait conclure au caractère secondaire de la tradition séparée déjà à ce niveau. L'unité apocalypse-lettre s'avérerait plus ancienne encore que les éléments de notre preuve ne le laisseraient prévoir. Mais l'hypothèse est tout à fait aléatoire.

d) Il est prudent de ne pas s'aventurer si loin. Les variantes rédactionnelles que nous avons relevées permettent seulement de conclure qu'au niveau du syriaque, la tradition indépendante est secondaire. Au niveau de l'original, l'hypothèse d'une lettre indépendante qui aurait servi de source à l'auteur de l'apocalypse ne peut être écartée. Il faudra d'autres arguments pour en juger.

B. Plan et unité de la lettre.

Il n'est pas possible de reconstruire le plan de la lettre à partir des procédés littéraires employés. Le plan ressort principalement des idées développées. L'insertion de passages poétiques en jalonne cependant le déploiement.

Plan de la lettre.

VIII § 1	LXXVIII	Introduction : l'épreuve doit faire réfléchir mais ne doit pas faire oublier la promesse.
		Corps de la lettre
§ 2	LXXIX-LXXX	<i>I. Le récit de la catastrophe</i>
		<i>II. Paroles de consolation</i>
§ 3	LXXXI, 1-2	Introduction

	LXXXI, 3-4	a) Rappel des révélations dont l'auteur a bénéficié (rythme poétique)
	LXXXII, 1-2	b) Punition des nations
	LXXXII, 3-9	— introduction en prose
§ 4	LXXXIII, 1-8	— développement poétique
		— approche de la récompense promise (en prose)
		c) Vanité du présent
§ 5	LXXXIII, 9	— introduction en prose
	LXXXIII, 10-21	— développement poétique
	LXXXIII, 22	— conclusion en prose
§ 6	LXXXIV	III. Exhortation à l'observance et à la transmission de la Loi.
§ 7-8	LXXXV	Motif : le peuple n'a plus d'intercesseur ; seule la Loi demeure.
§ 9	LXXXVI-(LXXXVII)	Conclusion : transmission et lecture de la lettre.

La logique de ce plan milite en faveur de l'unité de composition de la lettre. Toutefois, R. H. Charles estime que le chapitre LXXXV est une interpolation. L'auteur en serait un juif désespéré par la destruction du Temple, comme l'auteur du reste de la lettre, mais qui s'en distinguerait par son individualisme et par le lieu où il écrit : Babylone ou quelque autre terre d'exil, non la Palestine¹. Pour rendre sa thèse plausible, Charles est amené à faire du v. 6 une interpolation à l'intérieur du chapitre lui-même interpolé, car ce verset fait allusion au cadre narratif de l'apocalypse, en particulier à la seconde lettre.

La lecture des versets 2 et 3 fait croire effectivement que l'auteur est un exilé. Mais il est possible et normal d'interpréter ces notations comme des formules destinées à souligner la compassion de l'auteur pour ses correspondants. Nous reviendrons sur ce point en étudiant la patrie d'origine de l'auteur de l'apocalypse².

1. Cf. CHARLES, 1896, p. 154 et 156, et CHARLES, 1913, p. 524.

2. Voir p. 331-334.

L'idée maîtresse du chapitre est exprimée au v. 14 : Maintenant que Sion et le Temple sont détruits et qu'il n'y a plus de saints ni de prophètes pour intercéder en faveur du peuple, la Loi seule demeure. Cette idée se rencontre déjà dans l'apocalypse en XLVIII, 24. Dans la lettre, elle est le fondement de toute l'exhortation morale qui précède (ch. LXXXIV). Les rapprochements qu'on peut faire entre ce chapitre LXXXV et les apocalypses de Baruch et d'Esdras excluent l'hypothèse d'une interpolation pure et simple. Il pourrait s'agir d'une source adaptée et remaniée par l'auteur, mais cette supposition est à peine nécessaire. Qu'on en juge d'après les rapprochements suivants.

<i>Lettre</i>	<i>Apocalypses de Baruch et d'Esdras</i>
LXXXV, 5 : Ce que nous avons perdu était soumis à la corruption ; ce que nous recevrons est incorruptible.	— II Bar LXXIV, 2. Car ce temps marquera la fin de la corruption et le début de l'incorruptibilité.
LXXXV, 6 (allusion à la seconde lettre)	— II Bar LXXVII, 17
LXXXV, 8	— Cf. II Bar XXI, 19-21 et XXIV, 2
LXXXV, 9 : Avant que le jugement ne réclame son dû et la vérité son bien...	— II Bar XLVIII, 27 : Mais mon jugement réclame son dû et ma Loi exige qu'on l'observe.
LXXXV, 10 : La jeunesse du monde est passée, la vigueur de la création est consumée.	— IV Esd V, 55 : ... quasi iam senescentis creaturae et fortitudinem iuventutis praeterientis. IV Esd XIV, 10 : Quoniam saeculum perdidit iuventutem suam, et tempora adpropinquant senescere.
LXXXV, 10-11 (image du navire approchant du port)	— IV Esd XII, 42 : Tu enim nobis superasti ex omnibus prophetis, sicut botrus de uindemia, et sicut lucerna in loco obscuro, et sicut portus nauis saluatae a tempestate.
LXXXV, 14 : C'est pour cela que la Loi est unique, œuvre d'un seul, et unique le monde.	— II Bar XLVIII, 24 : Car nous sommes tous un seul peuple renommé, qui a reçu de l'Unique une seule Loi.

Il ne paraît donc pas que les arguments de Charles soient suffisants pour contester l'authenticité de ce chapitre. La place qu'il occupe dans la lettre est fonctionnelle, et son style s'accorde parfaitement avec l'ensemble de l'apocalypse.

C. *Le contenu de la lettre.*

Il n'y a pas d'opposition mais une identité remarquable entre le contenu de la lettre et celui de l'apocalypse. On y trouve le même enseignement, mais d'un côté sous une forme voilée, de l'autre sous une forme claire. C'est manifestement de la même destruction du Temple qu'il s'agit, car elle est racontée exactement dans les mêmes termes. Les idées et croyances sont les mêmes de part et d'autre. La seule différence sensible réside dans l'absence de messianisme explicite. La fin est annoncée comme imminente, et cette seule perspective doit suffire à appuyer les objurgations de caractère moral. Le genre littéraire de cette épître ne pouvait guère admettre de mystérieuses révélations. C'est ce caractère plus général et plus accessible qui a valu sans doute à la lettre un destin différent de celui du reste de l'apocalypse.

La lettre ne fait que reprendre les idées maîtresses de l'apocalypse en répondant aux mêmes besoins. Elle souligne l'importance de certaines données qui paraissent accessoires dans le cadre de révélations plus secrètes ou plus étonnantes. Et il y a des raisons de croire que, dans cette présentation exotérique du message esotérique de l'apocalypse, la hiérarchie des valeurs voulues par l'auteur est moins bouleversée. Les exigences de l'apocalyptique risquaient bien d'entraîner un obscurcissement relatif des intentions de l'écrivain.

Le message de la lettre se résume dans ces mots : le Temple n'est plus, la Loi demeure. Dans l'apocalypse comme dans la lettre, le ressort secret qui anime toutes les énergies réside dans la destruction du Temple. Ce n'est pas pour satisfaire à l'imagerie apocalyptique qu'elle est longuement décrite au début de l'apocalypse,

et ce n'est pas un hasard si elle est rappelée au commencement de la lettre. Le fait est essentiel. La destruction de Jérusalem et du sanctuaire constitue pour l'auteur la clé de toute vision des choses. L'apocalypse et la lettre cherchent à tirer les conséquences théoriques et pratiques d'un événement perçu comme irréparable, d'une évolution de l'histoire sentie comme irréversible.

Outre ces données générales mais déterminantes, certains détails de la lettre invitent à ne pas lui donner un autre auteur que celui du reste de *II Baruch*.

— Le chapitre LXXXI fait longuement allusion à des révélations reçues par l'auteur de la lettre. Il ne peut guère renvoyer qu'à l'apocalypse qui précède.

— En LXXXV, 6, il est fait allusion à la lettre envoyée aux Babyloniens. Il n'y a aucune raison de considérer ce verset comme interpolé, dès lors qu'on admet que le ch. LXXXV fait partie de l'épître. Si ce verset est authentique, il renvoie aux données narratives de l'apocalypse, en particulier à LXXVII, 19.

D. *Présentation littéraire de la lettre dans l'apocalypse.*

L'argument le plus net en faveur de l'unité globale de l'apocalypse et de la lettre ressort de la manière dont celle-ci a été encadrée.

La dernière intervention du peuple à la fin de la sixième section annonce déjà la lettre. Le peuple qui vient d'écouter le second testament de Baruch manifeste le souci d'envoyer un message à la Diaspora et demande à Baruch de rédiger « une lettre de doctrine, un message sur rouleau » (LXXVII, 12). Le verset 1 du ch. LXXVIII, bien qu'il se lise dans la tradition indépendante, et le ch. LXXXVII font partie du cadre narratif général de l'apocalypse, et pas seulement de la lettre. Pour Violet¹, ce dernier passage est déterminant. Nous ne pensons pas qu'il puisse suffire, mais même isolé, l'argument ne se laisserait pas facilement éluder.

1. Voir p. 336.

D'ailleurs, le v. LXXVII, 26 constituerait une piètre finale pour une apocalypse. Et si la lettre était vraiment une addition, c'est toute la finale de l'apocalypse depuis le ch. LXXVII qui serait en porte à faux.

Conclusion.

Il n'est pas impossible que l'auteur de *II Baruch* ait réutilisé dans son apocalypse une lettre effectivement envoyée à une ou plusieurs communautés de la Diaspora. Même s'il en est ainsi, l'identité d'auteur a pour elle plus que des vraisemblances. Mais quelle que soit effectivement l'origine de la lettre, il est certain qu'elle fait partie intégrante et concertée de l'*Apocalypse de Baruch* telle qu'elle nous est parvenue. En regard de cette unité fondamentale, la tradition indépendante de la lettre en syriaque n'est qu'un phénomène secondaire.

3. La lettre perdue aux Babyloniens.

En LXXVII, 19, Baruch annonce qu'il enverra deux lettres, l'une à Babylone, l'autre aux neuf tribus et demie au-delà de l'Euphrate. Seule cette dernière lettre est transcrite. Y en a-t-il eu une autre ?

Une hypothèse doit être écartée à coup sûr, quelle que soit la valeur des savants qui l'ont défendue. Il ne peut s'agir du livre canonique de Baruch transmis par la Bible grecque ou de l'une de ses parties. Certes, dans les manuscrits syriaques, la lettre apocryphe est présentée comme la première épître de Baruch et elle vient immédiatement avant le livre canonique de Baruch. Mais ce ne sont là que des titres. Pour R. H. Charles, *Bar.* 1, 1-4 et 3, 9-4, 29 constituent cette épître perdue¹. Mais même si quelques indices paraissent lui

1. Voir surtout CHARLES, 1896, p. LXV-LXVII : « On the above grounds to which others could be added, I am inclined to regard III, 9-IV, 29 as a recast of, or, at all events, as based upon the lost

donner raison (les destinataires sont babyloniens), il est clair que l'atmosphère et les préoccupations dont témoigne cette partie du livre de Baruch sont tout à fait étrangères à l'apocalypse.

Les *Paralipomena Jeremiae* connaissent également une lettre de Baruch envoyée aux exilés de Babylone, non par des messagers comme on s'y attendrait, mais par un aigle (cf. *II Bar.* LXXVII, 19). Le contenu de cette lettre très brève (*Par. Jer.* VI, 17-23) cadre mal avec l'apocalypse et la lettre conservée, puisqu'il consiste en une invitation au retour à Jérusalem. Il ne s'agit certainement pas de la seconde lettre.

Une autre indication fournie par deux manuscrits des *Paralipomena Jeremiae* est à rappeler. Dans ces manuscrits (*a* et *b*), l'explicit est formulé de la manière suivante : *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰερεμίου καὶ πᾶσα ἡ δύναμις οὐκ ἰδοῦ* (om. *a*) *ἐνταῦθα ἐγγέγραπται ἐν τῇ ἐπιστολῇ Βαρούχ,* — ce que J. R. Harris traduit : « The rest of the words of Jeremiah and all his might are written not here, but in the epistle of Baruch¹. » Cette traduction paraît bien la seule possible pour la difficile construction du texte grec. S'il est vrai par ailleurs que, dans la Bible grecque, le livre de Baruch n'est pour ainsi dire jamais appelé « lettre », l'explicit des *Par. Jer.* peut renvoyer à une des lettres pseudépigraphes, mais rien ne dit que ce soit à celle qu'on suppose perdue plutôt qu'à celle qui nous est conservée.

Autre possibilité : le fragment transmis par les *Testi-*

Epistle. This Epistle was probably introduced by some form of I, 1-3. These verses are, as Kneucker has shown, corrupt in their present form. IV, 30 - V, 9, which consists of a direct address to Jerusalem, is derived by the final editor from a different source, mainly from the eleventh of the Psalms of Solomon. » Il faut remarquer que le XI^e psaume de Salomon dépend selon toute vraisemblance de *Bar.* 5, 1-9. (Voir W. PESCH, « Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch », dans *ZAW*, t. LXVII, 1955, p. 251-263.)

1. *The Rest of the Words of Baruch* (« Haverford College Studies », n° 2), p. 20.

monia de saint Cyprien n'a-t-il pas appartenu à la lettre perdue aux Babyloniens ? Certaines différences de ton doivent faire réfléchir, on le verra plus loin ¹.

Il se peut aussi que le contenu de la lettre perdue ne différerait de celui de la lettre conservée que pour l'adresse. Ou encore, l'apocalypse entière n'est-elle pas cet écrit que Baruch envoyait à Babylone par l'intermédiaire de trois messagers ² ?

Nous voudrions cependant présenter une dernière possibilité qui, pour n'avoir jamais été proposée, n'en a pas moins quelque vraisemblance. L'auteur de l'apocalypse qui se cache sous le pseudonyme de Baruch a pu n'écrire qu'une seule lettre, celle aux neuf tribus et demie, puisque la première, aux Babyloniens, existait déjà. L'existence du livre canonique serait alors supposée par son affabulation.

Il était nécessaire d'affronter le problème de la lettre perdue. Mais il nous paraît bien que ce serait une perte de temps d'allonger encore la liste des hypothèses et d'épiloguer plus longuement sur un problème que seules des données nouvelles pourraient faire avancer.

II. UNITÉ ET SOURCES DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.

L'*Apocalypse de Baruch* est une œuvre imparfaite à certains égards, mais elle est bien construite. Elle possède une unité qui, pour n'être pas monolithique, n'en est pas moins très réelle. La composition de l'œuvre sert fidèlement les intentions de l'auteur. Ces constatations ne doivent cependant pas faire écarter d'office l'éventualité d'une utilisation de sources antérieures. Les difficultés rencontrées dans la détermination du plan et le déséquilibre de certaines parties de celui-ci doivent même nous inviter à chercher une explication de ce côté.

La délimitation des sources éventuelles est grande-

1. Voir p. 268-269.

2. Cf. VIOLET, p. LXXV.

ment facilitée par les articulations très apparentes de l'apocalypse. Ainsi, il est tout naturel de se demander si la lettre ou la très longue vision des quatorze eaux n'ont pas eu une existence indépendante. Dans d'autres cas, des incohérences, apparentes ou réelles, invitent à isoler tel passage dont la place paraît cependant assurée par le plan. Sur ce terrain, les travaux de R. Kabisch, E. de Faye et R. H. C. Charles sont irremplaçables. Ils sont cependant tributaires d'une optique dépassée aujourd'hui : ils ont presque totalement négligé d'étudier l'œuvre dans sa forme directement accessible, sans songer que même un compilateur doit avoir quelque raison d'écrire et des critères dans la réutilisation des sources. Notre perspective diffère assez radicalement de la leur : ce qui pour eux est compilation, est pour nous composition.

Dans la recherche des sources de *II Baruch*, il faut distinguer soigneusement deux catégories possibles d'emprunts : ceux dont le *Sitz im Leben* ne diffère pas essentiellement de celui de l'apocalypse dans son ensemble et ceux qui auraient été composés pour un tout autre contexte. A la première catégorie appartiennent toutes les pièces qui concernent la chute du Temple et de Jérusalem ; à la seconde, celles qu'aucun lien ne relierait à cette perspective, dès lors que des indices littéraires ou autres révèlent leur caractère emprunté. Mais le seul fait qu'il n'est pas question de la ruine de Jérusalem dans un groupe de chapitres ne suffit pas à démontrer qu'ils sont une source de l'apocalypse ; il faut d'autres arguments.

1. Sources éventuelles postérieures à l'an 70.

A. Le cadre narratif de l'Apocalypse.

Plusieurs éléments importants des données narratives contenues dans la première section de l'apocalypse et encadrant la lettre se retrouvent dans les *Paralipo-Baruch*. I.

mena Jeremiae et la *Pesiqta Rabbati*. Nous pensons avoir de sérieux indices en faveur de l'antériorité de *II Baruch*. Ils seront développés dans les chapitres suivants et ils jouent en faveur du caractère original de cette partie de *II Baruch*.

B. La grande lamentation.

La grande lamentation (X, 6 - XII, 4) a certainement été écrite après 70, car elle se réfère à des épisodes de la Guerre Juive. Son plan et son genre littéraire seront étudiés au chapitre IV. Certains indices, il faut le reconnaître, peuvent faire croire à une origine indépendante du reste de l'apocalypse :

1. — Elle est encadrée par des mentions anormalement rapprochées de deux semaines de jeûne (IX, 2 et XII, 5).

2. — Son pessimisme fait contraste avec le reste du livre ¹.

En sens inverse, il faut faire valoir que l'association d'une lamentation avec des jeûnes, même répétés, n'a rien pour surprendre. De plus, faisant suite à la description de la prise de Jérusalem, la grande lamentation, centrée davantage sur le Temple, la complète en soulignant toute son horreur. Elle occupe ainsi une place fonctionnelle dans l'*Apocalypse de Baruch* : en tirant les conséquences morales des dommages matériels, elle décrit l'état d'esprit — à première vue justifié — contre lequel le reste de l'œuvre va s'efforcer de réagir. Il n'y a, en tout cas, aucune raison péremptoire pour retirer à l'auteur de *II Baruch* la paternité de cette lamentation.

C. L'Assomption de Baruch.

E. de Faye a proposé naguère de regrouper en une « Assomption de Baruch » certains passages de l'apo-

¹ Voir p. 60 et 138.

calypse, annonçant l'enlèvement de Baruch et centrés sur l'idée de résurrection. La fin extraordinaire de Baruch ne serait qu'un exemple à l'appui des spéculations sur la nature des corps ressuscités. L'œuvre comprendrait les chapitres XLVIII, 1 - LII, 2 (sur la résurrection), XLIII, 1-2 (annonce de l'assomption de Baruch) et LXXVI, 1-4 (id.). Pour de Faye, elle daterait d'après 70.

L'absence totale d'arguments littéraires pour justifier la dissociation de ces passages de leur contexte ne permet nullement de conclure, comme de Faye le propose, à la réutilisation dans *II Baruch* d'un écrit de peu antérieur ¹. Charles en tout cas n'a pas retenu l'hypothèse. Nous ne la mentionnons que sous bénéfice d'inventaire.

2. Sources éventuelles non datées ou antérieures à l'an 70.

A. « L'Apocalypse fragmentaire. »

La difficulté qu'il y a à donner une interprétation cohérente des douze temps mentionnés au chapitre XXVII et des traditions sur l'avènement du Messie (ch. XXVIII-XXIX) a amené certains auteurs à dissocier de l'ensemble un groupe variable de chapitres. Kabisch isole XXIV, 3-XXIX, 8, Charles XXVII, 1-XXX, 1, tandis que, pour de Faye, les chapitres VI, 1 - XXXII, 6 forment le noyau de l'écrit fondamental rédigé après 70.

Il est évident que, dans ces chapitres comme dans toute l'apocalypse, l'auteur utilise des traditions rabbiniques courantes sur Léviathan, Béhémot, la fécondité à l'âge messianique, etc. Mais nous montrerons

1. L'opposition d'une tradition sur la mort de Baruch et d'une tradition sur son *assomption* est illusoire. En XLVI, 7, Baruch déclare lui-même qu'il n'a révélé à personne cette mort mystérieuse. Rien d'étonnant alors si la lettre n'en parle pas (cf. LXXXVIII, 5 et LXXXIV, 1). L'assomption de Baruch pourrait bien n'être que la transposition de sa mort en langage apocalyptique.

que l'interprétation du chapitre XXVII est presque certainement fonction des événements de 70¹. Et si tel est bien le cas, il n'y a aucune raison de séparer ces chapitres de l'ensemble de l'apocalypse. Charles et Kabisch s'appuyaient avant tout sur leur datation (avant 70) pour faire de l'« apocalypse fragmentaire » une source de *II Baruch*.

B. La vision du chapitre XXXVI et son interprétation.

Pour Kabisch, de Faye et Charles, la théologie qui sous-tend la vision du chapitre XXXVI et son interprétation doit dater d'une époque antérieure à 70. Il est évident pour eux que ces chapitres (XXXVI-XL), qu'on peut délimiter d'une manière très précise à l'intérieur de l'apocalypse, en sont une source. C. Clemen a refusé cette manière de voir, mais il a souligné en revanche des incohérences dans les détails de la vision et de son interprétation. Pour lui, l'auteur de *II Baruch* a utilisé une vision existante et il a composé son interprétation en fonction de l'ensemble de son livre². Les chapitres XXXVI-XXXVII constitueraient donc un emprunt à la tradition.

A Charles et à ses prédécesseurs, il faut répondre que la théologie du messianisme qui anime ces chapitres n'a rien qui s'oppose à celle du reste de l'apocalypse. Un messianisme nettement terrestre est affirmé clairement au ch. XXIX et au ch. LXXIII. Et s'il est certain que ce messianisme existait avant 70, il n'y a aucune raison de croire qu'il ait cessé d'avoir cours après cette date. D'ailleurs il est exclu que l'auteur de *II Baruch* s'en soit fait de manière répétée le héraut, s'il n'en avait pas été convaincu. La note optimiste de ce messianisme terrestre que des traditions, et peut-être des sources,

1. Voir p. 288-293.

2. « Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra », dans *TSK*, t. LXXI, 1898, p. 231-232.

lui ont transmise sert utilement son but, même si elle ne constitue pas le cœur de son message.

Mais peut-on, avec Clemen, accuser l'auteur d'avoir utilisé maladroitement une vision empruntée à une source ou à des traditions ? Cette maladresse est-elle si évidente ? Le début de l'interprétation semble s'égarer dans l'énumération des quatre royaumes (XXXIX, 3-4) empruntée au livre de Daniel. Mais cette énumération n'est destinée qu'à mieux situer dans le temps de l'histoire le quatrième royaume qui importe seul. Elle est d'ailleurs très brève. Plus difficiles à apprécier sont les écarts entre les termes de la vision et ceux de l'interprétation. Mais il ne faut pas les surestimer. La forêt entourée de montagnes représente le quatrième royaume, et le cèdre est son dernier chef. La vigne est « l'empire de mon Oint » et aussi l'Oint lui-même qui condamne le cèdre (XXXVI, 7-10 et XL, 1). La source n'a pas d'équivalent précis : elle est l'instrument par lequel la vigne agit. Sa raison d'être réside dans le souci d'éviter le ridicule d'une image où la vigne attaquerait directement le cèdre. Il nous paraît exagéré de dire qu'il existe une incohérence grave entre la vision et son interprétation. Il est légitime cependant de noter avec Clemen le caractère curieux des symboles. Mais sur ce point aussi, il ne faut rien surestimer. La vigne est tout naturellement et traditionnellement symbole d'Israël et, par extension, de son chef. Dans la tradition juive d'avant 70, le Liban représente souvent les nations par opposition à Israël¹. La vision de la forêt et surtout celle du cèdre du Liban (cf. XXXIX, 5) se rattachent presque certainement à cette image traditionnelle. Les textes bibliques sous-jacents ne sont cependant ni cités ni même perceptibles. Une hymne de Qumran, assez mutilée hélas, fait allusion à un conflit similaire où interviennent un « plant fécond », un « torrent » et,

1. Cf. G. VERMES, « The symbolical Interpretation of *Lebanon* in the Targums : The Origin and Development of an Exegetical Tradition », dans *JTS*, NS, t. IX, 1958, p. 1-12.

semble-t-il, des « arbres verts ou secs¹ ». S'il est vrai, comme le croit G. Vermès, que l'équivalence Libanations disparaît après 70 pour ne laisser subsister que l'équivalence Liban-Temple, il faudrait situer l'imagerie de la vision avant la date de composition de l'apocalypse. La vision et son interprétation dateraient d'avant la ruine de Jérusalem. La vraisemblance de cette conclusion est renforcée par l'absence de toute mention de la chute du Temple. Ce silence n'est toutefois pas décisif, car l'insistance mise à souligner la tyrannie du quatrième royaume pourrait bien évoquer les événements de 70.

Il y a donc des indices que les chapitres XXXVI-XL soient empruntés à une source antérieure à 70. Il vaudrait sans doute mieux dire : à des traditions, mais les éléments du dossier sont insuffisants pour trancher. De toute manière, cette source ou ces traditions ont été assimilées dans la composition de l'œuvre entière, et ce n'est pas sur des incohérences théologiques qu'il serait possible de baser une démonstration du caractère interpolé de ces chapitres.

C. *La vision des eaux lumineuses et noires (LIII, 1-LXXVI, 5).*

La distinction entre la cinquième et la sixième partie du plan que nous avons proposé était fondée surtout sur le caractère disparate de leur contenu, et la trop grande ampleur qu'aurait prise la cinquième partie à défaut d'une subdivision supplémentaire. Seule la mention d'un sommeil de Baruch apportait un indice littéraire en faveur de cette répartition.

1. *1 Q H VIII*, lignes 16-20. Cf. A. DUPONT-SOMMER, « Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (*1 Q H*) », dans *Semítica*, t. VII, 1957, p. 65-66. Le sens général est seul assuré. Le texte hébreu a été publié en fac-similé par E. L. SUKENIK, *Ošar ha-Megillot ha-geuzot (The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University)*, Jérusalem 1955, planche 42.

La disproportion de la vision elle-même et de son interprétation ainsi que la relative indépendance dont elle jouit à l'intérieur de l'apocalypse sont des raisons suffisantes pour se demander si l'auteur n'a pas utilisé ici une sorte de midrash sur l'histoire d'Israël, ou même si ce long passage n'a pas été interpolé postérieurement.

On peut présenter ainsi les données du problème.

a) La destruction du Temple et la défaite de 70 ne sont pas mentionnées explicitement. Mais la destruction du premier Temple est rappelée au ch. LXVII (onzièmes eaux noires) et le ch. LXX décrit des calamités qui se comprennent mieux après les horreurs de la Guerre Juive. Faut-il s'étonner que l'auteur, fidèle à son pseudonyme et à l'affabulation de son œuvre n'ait pas mentionné en termes clairs la deuxième destruction du Temple ?

b) Il y a des incohérences à l'intérieur de ce bloc de chapitres. Dans la vision initiale, il est question de douze eaux, puis d'eaux noires plus abondantes; ensuite vient l'éclair qui soumet la terre et auquel douze fleuves obéissent. Dans l'interprétation de la vision, l'éclair est le Messie, mais il n'est pas question des douze fleuves. Ceux-ci sont remplacés par d'ultimes eaux lumineuses. Ces incohérences sont-elles suffisantes pour dissocier vision et interprétation ? Certes l'éclair et les douze fleuves ne sont plus mentionnés dans l'interprétation. Mais l'équivalence éclair-Messie était peut-être plus apparente aux contemporains qu'elle ne l'est à nous. En *Matth.* 24, 27 une image semblable se retrouve, et le poème des quatre nuits (pascales) que R. Le Déaut a longuement étudié montre également le Messie au faite du nuage comme en *II Baruch* LIII, 1.8¹. On ne peut

1. Cf. *La Nuit Pascale* (« *Analecta Biblica* », t. XXII), Rome 1963, p. 266-270. On peut hésiter entre les traductions « en tête du troupeau » ou « au sommet de la nuée ». R. LE DÉAUT ne croit pas pouvoir choisir. Il est surprenant que la vision de Baruch ne soit pas introduite dans le débat.

prétendre non plus qu'il y a incompatibilité entre l'image des douze fleuves et celle des eaux lumineuses finales. Il est très vraisemblable que toute cette figuration avait été rendue familière par des œuvres antérieures, mais il n'est pas requis que l'*Apocalypse de Baruch* les réutilise mécaniquement.

c) Les résumés d'histoire ne sont pas rares dans les œuvres juives de cette époque¹. Que l'auteur ait cru nécessaire de situer son message dans le temps et par rapport aux grands événements de l'histoire juive est chose compréhensible, et d'autant plus nécessaire que la pseudonymie risquait d'induire en erreur certains lecteurs. La récapitulation de cette histoire, avec ses alternances de fidélité et de désobéissance, de paix et de calamités, constituait une excellente introduction à la reconnaissance des critères divins de jugement lors des derniers temps. Cette longue section de l'apocalypse qui nous mène d'Adam aux désastres qui précèdent la fin occupe une place fonctionnelle dans la présentation des idées maîtresses de l'auteur. L'imagerie qui préside à ce résumé d'histoire a pu être empruntée à quelque écrit perdu : elle n'en occupe pas moins dans *II Baruch* une place logique. Ici également, on reconnaît la main d'un écrivain, non d'un compilateur.

1. Cf. R. Bloch, art. *Midrash*, dans *DBS*, t. V, 1957, col. 1263-1281.

APPENDICE I

TABLEAU SYNOPTIQUE DES THÉORIES DE KABISCH, DE FAYE ET CHARLES.

I. Kabisch.		II. de Faye.	
<i>Sources</i> (avant 70)	<i>Écrit fondamental</i> (après 70)	<i>Sources</i> avant 70	<i>Écrits fondamentaux</i> après 70
Apocal. fragmentaire XXIV, 3 - XXIX, 8 Sections « optimistes » XXXVI-XL LIII-LXXIV	I-XX XXXI, 1 - XXXII, 1 XXXII, 5 - XXXIV XXI, 1 - XXIV, 2 XXX, 2-5 XLI, 1 - LII, 7 LXXV LXXXVII-LXXXVIII (LXXXVI, 2-5)	XXXVI, 1 - XL, 4 (sous Caligula) LIII, 1 - LXXV, 8	1) I, 1 - V, 6 2) VI, 1 - XXXII, 6
	<i>Aditions du rédacteur</i> (chrétien, du temps de Papias) XXVIII, 5 XXX, 1 XXXII, 2-4 XXXV LXXXVI, 1	(Assomption de B.) XLVIII, 1 - LI, 7 XLIII, 1-2 LXXXVI, 1-4	
		<i>Compilateur</i> XXXII, 7 - XXXV, 5 XLI, 1 - XLII, 8 (non purement juif) XLIII, 3 - XLIV, 8 XLV, 1 - XLVI, 6 XLVII, 1-2 LXXXVI, 5 - LXXXVII, 1	<i>Réviseur chrétien</i> XLIV, 9-15 XLVI, 7

III. Charles.

Sources

X, 6 - XII, 4 (S ou B²)
 XXVII, 1 - XXX, 1 (A¹)
 XXXVI, 1 - XL, 4 (A²)
 LIII, 1 - LIV, 15
 LIV, 19 - LXXIV, 4 } (A³)

Écrit fondamental

I, 1 - IV, 1
 V, 1 - IX, 1
 XLIII, 1 - XLIV, 7 } (B¹)
 XLV, 1 - XLVI, 6

LXXVII, 1 - LXXXII, 9
 LXXXIV, 1 - 10
 LXXXVI, 1 - LXXXVII, 1 } (B¹)

IV, 2-7
 X, 1-5
 XII, 5 - XIII, 3 a
 XX, 1-6
 XXIV, 2-4
 XIII, 3 b-12
 XXV, 1-4
 XIV, 1 - XIX, 8
 XXI, 1 - XXIV, 1
 XXX, 2-5
 XLI, 1 - XLII, 7
 XLVIII, 1-47
 XLIX, 1 - LII, 3

LXXXV, 1-15 (B³)

Rédacteur

IX, 2
 XXVI, 1
 XXVIII, 4-5
 XXXII, 2-4
 XLVI, 7 } (R)

LXXV, 1-8
 XXXI, 1-XXXII, 1
 XXXII, 5-6
 LIV, 17-18
 XLVIII, 48-50
 LII, 5-7
 LIV, 16
 XLIV, 8-15
 LXXXIII, 1-8
 XXXII, 7-XXXV, 5
 LXXXVI, 1-5

(B², suite)

A¹ (apocalypse fragmentaire), A² et A³ sont antérieurs à 70.
 B¹, B² et B³, ainsi que S, ne parlent pas du Messie et datent d'après 70.

B¹ a pour auteur un pharisien « optimiste ».
 B² a pour auteur un pharisien « pessimiste ».
 B³ ressemble à B², mais est écrit en exil.
 S a peut-être pour auteur un sadducéen.

La complexité de la théorie de Charles rend nécessaire un second tableau regroupant les différents documents dans l'ordre où ils se présentent dans la rédaction actuelle.

I, 1-IV, 1	B ¹	XLV, 1 - XLVI, 6	B ¹
IV, 2-7	B ²	XLVI, 7	R
IV, 8 - IX, 1	B ¹	XLVII, 1-2	B ²
IX, 2	R	XLVIII, 1 - LII, 3	B ²
X, 1-5	B ²	LII, 4	
X, 6 - XII, 4	S ou B ²	LII, 5-7	B ²
XII, 5 - XXV, 4	B ²	LII, 8	
XXVI, 1	R	LIII, 1 - LIV, 15	A ³
XXVII, 1 - XXX, 1	A ¹	LIV, 16-18	B ²
XXX, 2 - XXXII, 1	B ²	LIV, 19 - LXXXIV, 4	A ³
XXXII, 2-4	R	LXXV, 1 - LXXXVI, 5	B ³
XXXIII, 5 - XXXV, 5	B ²	LXXXVII, 1 - LXXXVIII, 9	B ¹
XXXVI, 1 - XL, 4	A ²	LXXXIII, 1-8	B ²
XL, 1 - XLII, 7	B ²	LXXXIV, 1-10	B ¹
XLIII, 1 - XLIV, 7	B ¹	LXXXV, 1-15	B ³
XLIV, 8-15	B ²	LXXXVI, 1 - LXXXVII, 1	B ¹

APPENDICE II

Les « DITES SECRETS DE BARUCH »
 SELON MGR L. GRV.

Il sera souvent question des travaux de Mgr L. Grv dans la suite de ce travail. Le caractère très complexe de ses théories ne permet pas d'en donner un résumé facile ou un tableau synoptique. Encore que nous ne soustrayions nullement aux conclusions auxquelles ce savant est arrivé, nombreuses sont les remarques de détail qui ont éveillé notre attention et obtenu notre adhésion. Nous serons fréquemment amené à en faire état. Dans ces conditions, il est juste de payer à ce chercheur courageux qui n'a pas eu le bonheur de voir son œuvre publiée le tribut de reconnaissance que nous lui devons et que nous nous plaisons à lui rendre. Nous

avons pensé qu'il était à la fois digne de la mémoire de Mgr Gry et utile pour le lecteur de reproduire ici le résumé qu'il a donné lui-même de son travail. Ces lignes permettront de replacer dans un ensemble cohérent les allusions éparses dans notre introduction et notre commentaire.

[p. 125] « ... Nos délicates recherches de critique littéraire peuvent avoir déconcerté ceux qui, sans en suivre le détail ou sans en percevoir l'absolue nécessité, soupçonnaient avec terreur le terme qu'elles devaient infailliblement atteindre, soit, le morcellement d'un ouvrage représentant un tout traditionnel, et sa résolution en parcelles détachées, inventoriées, de plus en plus réduites, comme par la main imprudente de quelque *Lilerarkrilitiker* d'un autre âge. Étant objective, c'est un fait qu'au contraire, cette critique s'est montrée constructive ! Elle a rendu le livre, non pas, sans doute, à tel auteur unique inconnu ; mais, comme l'avait indiqué dès 1885 l'esprit ouvert et limpide de Ferdinand Rosenthal, à une école célèbre entre toutes, celle d'Akiba. Tant il est vrai que ces productions apocalyptiques de l'époque ne sont point, comme on l'a dit par une généralisation intempestive, des créations artificielles, indépendantes de la méthode et du sens des Docteurs, séparées comme le petit groupe (?) qui leur aurait donné naissance, appui, crédulité, en marge de la vie et du mouvement général !

« La personne d'Akiba domine l'œuvre tout entière, encore qu'on ne puisse dire celle-ci réalisation de ses mains ! En 95, c'est lui-même ou un proche qui, d'une plume élégante et originale, donne en la Sect. II^a de *Bar.* ¹ une réplique aux *Lament. de Jérémie*, comme celles-ci probablement complément prévu de quelque Prophétie en cours. Au printemps 116, c'est lui ou un proche encore qui, écrivant aux Juifs de Babylonie, s'enquiert en chiffre d'une situation critique et donne en clair les conseils ou les ordres religieux de circonstance. Certaines pièces des plus importantes sont pour ainsi dire de sa main, rappelant au reste par le fini de la forme son élégie de l'autre siècle. La plupart ont été rédigées par un écrivain sans prétention ni éclat, parfois embarrassé de ses tournures, curieux des traditions populaires,

1. Il s'agit de *II Bar X, 1 - XII, 4.*

et qu'on pourrait tenir pour un second d'*Esdr.*, ce qui s'entend d'autant mieux qu'on lui doit la révision *syrr.* *Esdr.* de l'apocalypse de l'an 100 ¹. Pour que *R*¹ osât toucher si librement à l'œuvre admirable éclos au voisinage du Patriarche Gamaliel, pour que son édition s'imposât très vite au point de faire pièce à l'original, il fallait bien grande et bien assurée l'autorité du réviseur, qui était évidemment, par-delà les personnalités en cause, l'autorité même d'Akiba. Le même *R*¹ est aussi le véritable auteur du [p. 126] livre, en sorte qu'on ne doit pas s'étonner d'avoir peine à dissocier en *Bar.* le narrateur du novelliste.

« En revanche la maladresse affreuse de la forme ne permet aucunement de compter *R*¹ responsable de trois péripécies vraiment pénibles, le septénaire des énigmes-paraboles XXII 3-10, le tableau des Douze périodes eschatologiques XXVII 1-XXVIII 2, la représentation et l'interprétation de la scène du Cèdre XXXVII 1 - XL 4. Comme il se trouve d'ailleurs que ces péripécies importent grandement à l'intelligence du livre et appuient particulièrement la politique religieuse du Maître, il est certain que le ou les rédacteurs en cause représentent, tout autant que *R*¹, l'autorité d'Akiba, ses directions générales et ses vues, même son activité littéraire (*syrr.* *Esdr.*). Il serait ridicule de parler — pour le moins — de deux secrétaires d'Akiba : mais quels que fussent la condition, le nombre et le nom de ces personnalités, elles demeuraient pour lui des collaborateurs intimes, sûrs dépositaires de sa pensée, agents silencieux de son administration. Le livre de 116, par-delà la composition littéraire de 95, reste l'œuvre du Maître, encore qu'il porte trace de plusieurs écrivains.

« Il reste son œuvre, alors qu'on l'augmente après sa mort ! Avant, peut-être aussi durant, après la persécution d'Hadrien et la disparition tragique du Docteur, certains Chrétiens avaient glissé dans *Bar.* des formules, des phrases, des fragments de leur propre : manœuvre imitée des Juifs d'ailleurs et qui n'était point rare dans le temps ! Ces interventions poussèrent un disciple apparenté à Simon b. Johai

1. Cette affirmation ne se trouvait pas encore dans le commentaire de *IV Esdras* ; Mgr Gry y est arrivé à la suite de l'étude des rapports des deux apocalypses sœurs (voir *Ms.*, p. 42). La démonstration n'est guère convaincante. L'auteur de la révision *syrr.* *Esdr.* reçoit le sigle *R*¹ dans l'étude de *II Baruch*.

à laisser son ministère, ses travaux d'exégèse, ses soucis, pour rendre à l'œuvre sa pureté doctrinale, et ramener, en les livres de *Bar.* comme d'*Esdr.*, de saines exhortations à la foi dans l'Unique et la Loi. *R²*, dont l'activité se déroule probablement entre 135 et 138, avait tout d'abord repris *Esdr.*, donnant des trois premières sections du livre l'édition d'une parfaite orthodoxie et d'une agréable illustration littéraire dont vs. *Arm. J¹*, nous a conservé la teneur, hélas ! plus tard retouchée encore (*Arm. Chr.*) ; c'est en *Bar.*, par la suite, qu'il poursuit le même labeur, la même mise au point, la même opposition ouverte, parfois violente, toujours correcte d'ailleurs, au Christianisme.

« Ces précisions bien grandes sur l'histoire d'un volume dont on ne sait rien par la tradition directe n'ont pu s'obtenir que par la mise en jeu simultanée de deux moyens, une information plus large sur les dires de l'époque, une attention plus serrée, méthodique, convergente, sur les données du livre même. L'information devait porter avant tout sur la littérature rabbinique. Prétendre aujourd'hui qu'on peut commenter scientifiquement une apocalypse juive ou même chrétienne sans être dûment et de première main renseigné sur cette littérature, c'est affirmer témérairement qu'on peut faire d'excellent travail sans connaître l'hébreu ou le grec dans lequel ces pages furent écrites ; et illustrer ces notes par de vagues citations ou d'érudites références qui courent partout depuis Weber, c'est transformer en lustres, garnitures ou appliques, pour l'apaisement ou l'admiration des lecteurs non initiés, le fer qui devrait servir à l'armature même du logis. La critique demandait à être minutieuse, appuyée sur des faits, neuve et progressive ! C'est pourquoi j'ai relevé avec tant de joie l'initiative hardie de M. Violet, recourant aux textes mêmes et les comparant avec quelque ampleur, avant de reconnaître — ce qui n'est peut-être pas garanti ! — [p. 127] l'identité du traducteur syriaque d'*Esdr.* et de *Bar.* !... »

« *Esdr.* a donné à *Bar.* autre chose que des problèmes et des solutions, des pensées enfin auxquelles ce dernier est fidèle dans l'ensemble : car la prétendue antithèse d'*Esdr.* et de *Bar.* est tout juste l'opposition qu'en l'un et l'autre

1. *Arm. J.* est le sigle du traducteur de *IV Esdras* en arménien ; cette version a été ensuite christianisée par *Arm. Chr.*, « quelque scribe arménien » (voir L. GRY, *Esdras*, p. xc et xci).

livre manifestent Christianisme et Judaïsme en contact, soit, les annotateurs à l'esprit nouveau et *R²* (alias *Arm. J.*). Il lui a donné autre chose que des formules et même des phrases, ce qui impliquerait seulement une influence d'extérieur. Il lui a donné sa langue (l'araméen), une partie de son plan où toutefois l'influence de *Par. J.** est assurée¹, sa disposition des détails mêmes, démontés, reportés séparément ailleurs, renouvelés, son mouvement et sa vie. Certes Akiba, par l'intermédiaire de *R¹*, pouvait bien publier une édition révisée d'*Esdr.* (*syr. Esdr.*) : le présent livre qui sortait de sa main était un double du premier, et l'autorité voisine de Gamaliel s'affirmait sur ce nouveau domaine, loin d'être diminuée sur le sien. Le frère puîné dépend de son aîné en tout point, et la haute influence d'Akiba ne contrarie aucunement l'influence majeure du Patriarche.

[p. 132]... Toutes les observations sur le sort ultérieur et final de *Bar. syr.* soulignent assez l'ignorance dans laquelle nous restons, par défaut de renseignements suffisamment nombreux et précis. Hélas ! combien cette carence de données positives a rendu déficient et chétif le résultat des recherches sur la présente teneur et la composition même du livre ! Certes, c'est quelque chose d'avoir pu faire de l'une et de l'autre une esquisse qui vaille ; mais, pour qui examine le texte en sa suite, quelles difficultés subsistent pour reconnaître la main de l'auteur, puis de *R¹*, les infiltrations chrétiennes dans leur étendue, le commencement et les limites des répliques de *R²*, surtout les entrées des correcteurs d'après coup et la lourde main du réformateur syriaque tardif. Et, là-même où le travail s'avérait possible, avec quelle hésitation pouvait-on découvrir la suite du fragment coupé, quelquefois même sa signification originale et sa portée ! C'est sur le chantier justement que le critique le plus affûté peut, en toute conscience et humilité, reconnaître au mieux son impuissance, et, s'il a mis un peu d'ordre dans une pièce obscure et encombrée, confesser sincèrement le petit résultat qu'ont atteint ses laborieux efforts. »

1. *Par. J.** est le sigle utilisé par Mgr Gry pour désigner les *Paralipomena Jeremiae* avant leur christianisation.

CHAPITRE III

LES GENRES LITTÉRAIRES

Il est évident que le texte que nous a transmis le manuscrit de l'Ambrosienne est de genre apocalyptique¹. D'où que vienne le titre : « Livre de la révélation (ou : de l'apocalypse) de Baruch... », il est exact. Une partie importante des sept sections est composée de révélations ou de visions au sens strict. Et le reste comporte un nombre suffisant de données mystérieuses ou chiffrées pour que le doute sur le caractère apocalyptique de l'ensemble ne soit pas permis.

Cette évidence ne nous dispense pas de déterminer la place de *II Baruch* dans l'apocalyptique et la manière dont ce genre littéraire se concrétise dans cet ouvrage. Ce sera l'occasion d'examiner l'utilisation que l'auteur a faite de certains procédés propres à ce genre, en particulier la pseudépigraphie, avant d'en venir aux genres littéraires secondaires, le testament et la lettre. Le genre littéraire des lamentations, qui marque cette œuvre d'une manière très particulière, fera l'objet du chapitre IV.

1. Les caractéristiques du genre ont été décrites d'une manière satisfaisante par J.-B. FREY (art. *Apocalyptique*, dans *DBS*, t. I, 1928, col. 326-354). Nous nous sommes limité ici aux éléments nécessaires pour la compréhension de *II Baruch* et sur lesquels Frey n'a guère insisté : l'insertion dans l'histoire et la pseudonymie. Voir aussi H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Londres 1947², in-16, 205 p., et J. BONSIRVEN, « Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique », dans *Biblica*, t. XXXV, 1954, p. 328-345.

1. Une apocalypse.

A. Place de *II Baruch* dans l'apocalyptique.

Le genre littéraire apocalyptique se situe presque tout entier entre le 11^e siècle avant J.-C. et le début du 11^e siècle de notre ère. Du moins est-il vrai de dire qu'en dehors de ces limites, il n'a plus proliféré d'une manière vraiment vivante à l'intérieur du judaïsme, ni d'ailleurs dans le christianisme, mais seulement dans des sectes où le genre s'est perpétué pendant longtemps. Ainsi le monde arabe et perse et même le Moyen Âge occidental ont-ils connu des succédanés du genre apocalyptique, mais cela ne nous concerne plus.

Si l'on s'en tient à ces dates, 200 avant J.-C. à 135 après J.-C., il apparaît également que notre apocalypse se situe à la frontière terminale du genre, à s'en tenir à sa datation la plus commune, le début du 11^e siècle de notre ère. L'*Apocalypse de Baruch* constitue un aboutissement, et nous croyons permis d'y voir un chef-d'œuvre, encore que plusieurs, entre autres le P. Lagrange¹, lui aient préféré l'*Apocalypse d'Esdras*.

Or il est une caractéristique, fréquente dans les apocalypses juives et chrétiennes, qu'on retrouve d'une manière particulièrement frappante dans *II Baruch*. Il s'agit de son insertion dans l'histoire contemporaine de sa rédaction. Certaines des apocalypses ou des œuvres de genre apocalyptique laissent à peine transparaître l'image des temps souvent difficiles qui les ont vus naître et qui sont à l'origine de leur rédaction. L'élément de fond y est de type sapientiel et la présentation seule y est de type apocalyptique. Le message est présenté sous forme de vision sans qu'on sente la tension des événements. Ainsi sans doute le *Livre des Jubilés*, *Hénoch*

1. *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, Paris 1909, p. 109 : « L'apocalypse de Baruch est coulée dans le même moule que celle d'Esdras, mais le métal en est moins noble. »
Baruch. I.

éthiopien dans plusieurs de ses parties, le *Testament d'Abraham*, les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon. Tous ces ouvrages manifestent déjà, par la seule difficulté où l'on se trouve de les dater avec quelque précision, la lâcheté du lien qui les tient rattachés à une histoire concrète. Dans les apocalypses de Baruch et d'Esdras au contraire, comme dans le livre de Daniel, on perçoit fortement l'angoisse née de la persécution ou de la défaite. Au moment où tout paraît perdu, l'auteur s'efforce de ranimer l'espoir du peuple par le recours à des visions, par le rappel du plan de Dieu et du sens de l'histoire.

Le caractère dramatique des circonstances dans lesquelles se place la rédaction de l'*Apocalypse de Baruch* donne un surcroît d'actualité et une justification au genre littéraire employé. La chute du Temple devait apparaître comme un signe et un présage des derniers temps. Les horreurs du siège de 70 et les persécutions, pas toujours larvées, du judaïsme, qui le précédèrent et le suivirent, constituaient l'ambiance idéale pour la prolifération d'écrits anonymes destinés à rendre courage au peuple éprouvé et désespéré.

L'insertion dans l'histoire est une des données essentielles du genre littéraire apocalyptique, intemporel en apparence¹. C'est aussi le pivot de l'interprétation de l'*Apocalypse de Baruch*. Cette référence à l'histoire se manifeste avant tout dans les circonstances qui ont entraîné la composition de l'œuvre et dans le but que lui a donné l'auteur. Mais elle ne se limite pas à cela. Le milieu historique a pénétré au sein même du texte. Et ce sera l'objet de ce chapitre et des suivants de montrer à quel point les genres littéraires employés, les indications géographiques, chronologiques, théologiques

1. H. H. ROWLEY (*The Relevance of Apocalyptic*, Londres 1947², p. 14 et passim) souligne bien que les auteurs d'apocalypses, comme les prophètes, sont conscients de remplir une mission d'origine divine mais aussi de parler à leur génération au milieu de circonstances politiques et religieuses précises.

et autres ressortant de la lecture de *II Baruch* correspondent parfaitement aux coordonnées spatiales et temporelles connues par ailleurs.

Pour arriver à ses fins, l'auteur n'a évidemment pas à inventer les événements auxquels il se réfère. Pour le lecteur auquel il s'adresse, l'allusion est transparente et l'ambiguïté est nulle. Ce n'est que plus tard, lorsque furent oubliées les circonstances originales qui avaient vu l'œuvre éclore, que l'interprétation des détails et, dans une certaine mesure, de l'ensemble devint aléatoire, faute de points de repère incontestables.

Pour l'Apocalypse johannique, le principe devait être rappelé¹. Dans l'interprétation de *II Baruch*, il n'avait jamais été oublié, et tous les commentateurs s'en sont inspirés. Malheureusement, une telle méthode, si elle est mise en œuvre après une dissection préliminaire, devient largement fantaisiste. Vouloir trouver le *Sitz im Leben* des fragments prétendus originaux avant de rechercher celui de l'œuvre entière est une manœuvre périlleuse. Il est certainement possible d'isoler des parties de l'apocalypse qu'on peut considérer comme des sources. Mais si l'on part de l'a priori que les références de ces sources à l'histoire ont été transférées purement et simplement et non transposées lors de la réutilisation, il faut alors renoncer à en retrouver la clef. La seule chance d'interprétation réside dans la cohérence des références à l'histoire. Si, à partir de là, il est possible de donner un sens à l'apocalypse, il est prudent de s'y tenir.

Nous espérons parvenir à donner une explication satisfaisante de la plupart des éléments de *II Baruch* en nous plaçant au niveau de la rédaction finale, celui de l'œuvre entière que nous appelons *Apocalypse de Baruch*. Avec Violet et contrairement à Charles, nous pensons qu'une donnée assurée de toute l'apocalypse

1. Voir par exemple A. FEUILLET, *L'Apocalypse. État de la question*, Paris 1962, p. 43, et surtout S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris 1957, in-8°, VII-260 p.

est la référence à la chute du Temple et à la prise de Jérusalem en 70. Cette donnée est supposée par la section introductive (ch. I-XII) et par plusieurs autres allusions qui encadrent l'apocalypse et commandent clairement son interprétation.

Mais c'est ici qu'intervient le genre littéraire. La catastrophe de 70 n'est pas la première de son espèce. La situation qui en est la conséquence, une soumission encore plus radicale à l'occupant romain, n'est pas nouvelle. Les prises de Jérusalem par Nabuchodonosor, par Antiochus IV Épiphane, par Pompée ont laissé des traces dans la littérature. C'est le propre du genre apocalyptique de pouvoir superposer des événements dont la ressemblance ne fait que souligner la continuité du vouloir divin. Ainsi s'explique que la catastrophe de 70 soit décrite sous les traits de celle de 587 et que certains documents, mais davantage certaines images, puissent être repris dans l'apocalypse. La similitude des événements passés et présents est un signe supplémentaire de leur caractère providentiel, que l'apocalypticien est le premier à apercevoir et à souligner.

Ce sera la tâche des chapitres suivants de préciser autant qu'il est possible l'insertion de *II Baruch* dans l'histoire, en distinguant dans son matériel de faits et d'images ce qui relève du genre littéraire et ce qui se réfère à l'histoire, ou mieux, en déterminant dans quelle mesure faits et images correspondent à la situation historique que nous connaissons dans ses grandes lignes.

B. Le procédé pseudépigraphique.

La pseudépigraphie constitue un genre littéraire qui suit ses propres règles et dont l'histoire, difficile à faire, a déjà été partiellement esquissée¹. Mais si, de soi,

1. Cf. H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 37-39. La pseudonymie peut avoir des motifs très divers. Chaque cas d'espèce demande une étude attentive. Voici quelques travaux récents sur ce sujet : A. MEYER, « Die Pseudepigraphie als ethisch-psychologische

elle forme un genre littéraire indépendant, si elle n'est liée nécessairement avec aucun autre genre littéraire particulier, il est de fait qu'elle constitue une des principales ressources de certains d'entre eux, de l'apocalyptique, par exemple, quand elle est employée concurremment avec celle-ci. Personne ne s'y est trompé. L'apocalypse découverte dans le manuscrit de l'Ambrosienne n'est pas l'œuvre du Baruch dont parle le livre de Jérémie. Comme bien des écrivains de son temps, l'auteur de *II Baruch* a voulu manifester l'autorité qu'il avait effectivement ou qu'il s'arrogeait, en se faisant passer pour Baruch, personnage bien connu encore que de second plan, dont la carrière avait vu l'effondrement de la royauté et l'exil. Certes, le nom de Baruch aurait pu appartenir à un personnage du 1^{er} siècle. Ce n'est pas très vraisemblable cependant, car, à notre connaissance, deux seulement ont porté ce nom à une date si tardive. L'un est nommé dans une inscription juive de langue grecque trouvée à Jaffa, difficile à dater mais suffisante pour prouver la persistance du nom : ΒΑΡΟΥΧΙΟΥ¹. L'autre serait mentionné dans la *Guerre Juive* de Flavien Josèphe (IV, 5, 4 ; § 335), au moins d'après une variante Βαρούχου (mss *M* et *C*), en concurrence avec les formes : Βαρισχιίου (*L*, *M*^{mare}) et Βάρεις ou Βαρεις². Cette seconde attestation paraît douteuse. C'est peu de chose pour une

Problem », dans *ZNW*, t. XXXV, 1936, p. 262-279 ; L. H. BROCKINGTON, « The Problem of Pseudonymity », dans *JTS, NS*, t. IV, 1953, p. 15-22 ; K. ALAND, « The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the first two Centuries », dans *JTS, NS*, t. XII, 1961, p. 39-49 ; plus importants sont les travaux de F. TORM, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums*, Gütersloh 1932, in-8°, 45 p., et de J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe* dans *Commentationes Aenipontanae*, t. XV, 1960, p. 3-174 (voir la recension de B. BORRE dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. XXXI, 1964, p. 333-334).

1. Cf. *CII*, t. II, n° 953 (p. 146).

2. Nous donnons ces variantes d'après l'édition critique de B. NIESE (*Flavii Iosephi Opera*, t. VI, Berlin 1894, p. 391).

époque où les documents littéraires et les inscriptions ne font pas défaut. Mais il y a plus. Aucun sage de l'époque des tannaïtes ou après eux n'a porté ce nom. Et on ne le rencontre pas non plus dans les documents découverts à Qumran et dans le désert de Juda. D'ailleurs, le caractère pseudonymique apparaît encore d'une autre manière. L'apocalypse insiste sur le fait que Baruch est fils de Nérias; il vit à l'époque de Jéchonias et de Sédécias. Il s'agit donc bien du scribe de Jérémie. La pseudonymie est intentionnelle, mais elle n'a trompé ni les lecteurs contemporains ni les commentateurs modernes.

Une fois reconvenue l'utilisation du procédé pseudépigraphique, deux questions doivent retenir l'attention.

1. Jusqu'à quel point l'auteur s'identifie-t-il au Baruch de l'histoire ou plutôt à ce Baruch tel que la légende le présentait au 1^{er} siècle? Ou, inversement, dans quelle mesure s'en distingue-t-il? Pratiquement il s'agit de déterminer si le Baruch mis en scène par l'apocalypse du même nom présente des caractéristiques que n'expliquent ni les récits bibliques ni les récits légendaires, antérieurs à la rédaction de *II Baruch*.

2. Qu'est-ce qui a motivé le choix de ce pseudonyme de préférence à un autre? Trois éléments entrent en ligne de compte: l'identification des événements de la Guerre Juive avec la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les données historiques de la vie de Baruch, et, enfin, des données légendaires sur le même personnage. Il faut cependant être très prudent dans l'utilisation des légendes sur Baruch, car elles peuvent être postérieures dans certains cas à l'*Apocalypse de Baruch* et même en dériver. L'analyse de ces trois motivations répondra en même temps à la première question.

1. Ressemblance entre les événements de 587 et de 70.

La raison principale du choix de Baruch comme pseudonyme réside dans l'équation qui fut faite très vite entre la première prise de Jérusalem et la seconde. Jérémie et Baruch avaient été mêlés aux péripéties

de la première; les personnages qui avaient joué un rôle dans la seconde méritaient bien de porter leurs noms. Cette identification entre les événements, puis entre les héros, a dû se faire progressivement, et antérieurement à la rédaction de *II Baruch*, mais il n'est pas du tout exclu que l'*Apocalypse de Baruch* ait été un des éléments déterminants dans ce processus. Josèphe est sans doute le premier à signaler que l'incendie du Temple eut lieu le même jour la première et la seconde fois¹. Dans le récit qu'elles donnent de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les sources rabbiniques emploient plus d'une fois la formule: *וְכֵן בְּשָׁנָה*² « et pareillement la seconde fois ». La similitude de date a dû être la première constatation. Plus tard, le souci de montrer que la destruction de Jérusalem relevait d'un décret divin a conduit à aligner progressivement les détails du siège de 70 sur ceux que les sources scripturaires ou légendaires donnaient au sujet du siège de 587. Ainsi le caractère pseudonymique des noms de Baruch et de ses comparses s'insère dans un phénomène plus large.

2. Le Baruch de l'histoire et le héros de l'apocalypse.

Il faut se demander toutefois s'il n'y a pas de motif plus précis au choix du nom de Baruch de préférence à beaucoup d'autres.

Une première constatation s'impose. Le Baruch de l'histoire passe sa vie à Jérusalem, puis il va en Égypte avec Jérémie³. Le livre canonique de Baruch nous le montre en Babylonie⁴. De ce point de vue, il est impos-

1. *BJ* VI, 4, 8 (§ 268). — La composition de la *Guerre Juive* se place entre 75 et 79, c'est-à-dire antérieurement à la date que nous proposons pour *II Baruch*.

2. Cf. *B Taanith* 29 a, *T Taanith* IV (III), 9 (éd. Zuckermann, p. 220, ligne 20). En *M Taanith* IV, 6 fin, on lit: « la première et la seconde fois ».

3. Cf. *Jér.* 43, 5-7.

4. Cf. *Bar.* (canonique) 1, 1-4.

sible de pousser très loin la ressemblance avec *II Baruch*, puisque l'apocalypse précise elle-même que Baruch reste en Palestine et que Jérémie seul est envoyé, non en Égypte, mais en Babylonie (cf. *II Baruch* X, 2-3).

L'unique donnée biographique respectée par l'apocalypse est de faire de Baruch un disciple de Jérémie. Encore celui-ci ne joue-t-il qu'un rôle de comparse muet. Lorsque le peuple demande à Baruch d'écrire une lettre aux exilés de Babylone (LXXVII, 12), il ne paraît pas se souvenir que Jérémie, le maître de Baruch, les accompagne.

Il y a des divergences notables entre le Baruch de la Bible et celui de l'apocalypse. Elles doivent avoir leur origine ou bien dans les événements de la vie du personnage dont Baruch est le pseudonyme, ou bien encore dans des données légendaires. Examinons d'abord cette seconde possibilité.

3. Le personnage de Baruch dans la littérature rabbinique.

Les données concernant Baruch dans la littérature rabbinique peuvent se résumer en quatre points dont plusieurs sont sujets à controverse.

- Baruch fut-il prophète ?
- Baruch fut-il prêtre ?
- Esdras a-t-il été disciple de Baruch en Babylonie ?
- L'assomption de Baruch.

a) *Baruch fut-il prophète ?* — Une partie de la tradition rabbinique estime que Baruch fut prophète ; ainsi les sages babyloniens. On lit en *B Megilla* 14 b :

R. Nahman (Bab., + 320) disait : « Hulda (voir *II Rois* 22, 14) appartenait à la descendance de Josué, car, d'un côté, il est écrit : *filz de Harhas* (*II Rois* 22, 14) et, de l'autre : à *Timnai-Heres* (*Jos.* 24, 30) ¹. » R. 'Ena l'ancien (Bab., vers 300)

1. La tradition massorétique hésite sur l'orthographe des deux

objectait à R. Nahman : « Huit prophètes, qui étaient aussi des prêtres, sont issus de Rahab, la prostituée, à savoir, Néria, Baruch, Séraia, Maḥseia, Jérémie, Hilqia, Hanam'el et Shallum. » R. Yehuda (probablement Bab., mort en 299) ¹ déclare : « La prophétesse Hulda appartient aussi à la descendance de Rahab, la prostituée. D'une part, il est écrit : *filz de Tigwa* (*II Rois* 22, 14) et de l'autre : *cordon (tigwat) de fil écarlate* (*Jos.* 2, 18). » Il (R. Nahman) répondit : « 'Ena l'ancien — beaucoup l'appellent vase noirci ², cette question a déjà été éclaircie par moi et par toi. Elle s'est convertie et Josué l'épousa. Et quelle fut la descendance de Josué ? Il est écrit : *Nun, son filz ; Josué, son filz* (*I Chr.* 7, 27). Il n'eut pas de filz, il eut des filles. »

Dans le midrash tannaïte *Sifré Numeri* ³, cette tradition est présentée de la manière suivante :

R. Éliézer ⁴ déclare : « C'est Rahab, la prostituée, qui était aubergiste de métier. Huit prêtres et huit prophètes sont issus de Rahab, la prostituée. Ce sont Jérémie, Hilqia, Séraia, Maḥseia, Baruch, Néria, Hanam'el et Shallum. » R. Yehuda ⁵ déclare : « La

noms propres, *Heres* et *Harhas*. Voir l'apparat critique de la *Biblia Hebraica* de R. KITTEL en *Jos.* 24, 30 et *Jug.* 2, 9 d'une part et en *II Rois* 22, 14 et *II Chr.* 34, 22. Il faut évidemment supposer que R. Nahman lisait les mêmes consonnes des deux côtés, sinon l'argumentation n'aurait aucun sens.

1. Pour STRACK-BILLERBECK (t. I, p. 23), ce R. Yehuda est R. Yehuda ben El'ai, tanna, vers 150. Nous ne connaissons pas ses arguments. Nous penserions plutôt à un contemporain de R. Nahman, par exemple R. Yehuda b. Yeḥezqel (Bab., mort en 299).

2. Expression araméenne, *patia 'ukama*, désignant un sage d'apparence peu attirante. Cf. *Ps.* 119, 83 ?

3. Cf. § 78 ; éd. Friedmann, p. 20 verso ; trad. K. G. Kuhn, p. 203-204.

4. Est-ce Éliézer ben Hyrkanos, tanna, vers 90 ?

5. Voir *supra*, n. 1.

prophétesse Hulda appartient aussi à la descendance de Rahab, la prostituée, car il est écrit : *Les prêtres Hilqia, Ahikam, Achbor, Shafan et Asaiq allèrent chez la prophétesse Hulda, la femme de Shallum, fils de Tigwa (II Rois 22, 14) et ailleurs l'Écriture dit : Lorsque nous entrerons dans ce pays, attache le cordon de fil écarlate à la fenêtre (Jos. 2, 18).* »

Pareillement, le *Seder Olam Rabba* range Baruch, fils de Néria, et Séraïa, fils de Maḥseïa, parmi les prophètes contemporains de la destruction du Temple ¹.

En revanche, dans la *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Baruch se plaint lui-même de ne pas être parmi les prophètes ².

Rabbi Shimeon ben Azzai (tannaïte, vers 110) déclara : « Je ne désire pas m'opposer aux paroles de Rabbi (Aqiba) mais je veux y ajouter. Ce n'est pas vrai de Moïse seulement qu'il ne parlait qu'au bénéfice ³ d'Israël, mais aussi de tous les prophètes. Il ne parla pas sinon au bénéfice d'Israël, selon qu'il est dit : *Et je demeurai là sept jours, comme hébété, parmi eux*, et il est écrit : *Au bout de sept jours, la parole du Seigneur (me fut adressée... pour la maison d'Israël) (Éz. 3, 15-16)*, et encore : *Au bout de dix jours, la parole du Seigneur fut adressée à Jérémie (Jér. 42, 7)*. Et de même, on trouve chez Baruch, fils de Néria, qu'il murmurait devant le Lieu : « *Tu dis : Malheur à moi, car le Seigneur m'envoie en surcroît chagrin sur douleur (Jér. 45, 3)*.

1. *Seder Olam Rabba*, ch. XX, éd. Ratner, p. 87, ligne 8.

2. *Mekhilta d'Rabbi Ismael...* éd. H. S. Horovitz et I. A. Rabin, Jérusalem 1960², p. 5, ligne 14 à p. 6 ligne 10. — La *Mekhilta de-R. Ishmael* appartient au groupe de midrashim tannaïtes de l'école de R. Ishmael, distincte par sa méthode de l'école de R. Aqiba (cf. H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraš*, Munich 1921⁵, p. 199-201).

3. En hébreu : *bizekut*, littéralement : « en fonction du mérite de », mais plus largement « en faveur de ».

Et il n'y a pas de repos sinon la prophétie, car il est dit : *L'Esprit se reposa sur eux (Nombr. 11, 26)*, et : *L'Esprit d'Élie se reposa sur Élisée (II Rois, 2, 15)*, et : *L'Esprit du Seigneur se reposa sur lui (Is. 11, 2)*. » Il alla voir ce que le Lieu lui répondrait. — « *Ainsi lui diras-tu : ainsi parle le Seigneur : Voici, ce que j'ai construit, je le renverse... Et toi, tu demandes pour toi de grandes choses. Ne demande pas ! (Jér. 45, 4-5)*. Il n'y a pas de grandes choses sinon la prophétie, car il est dit : *Raconte-moi les grandes choses qu'a accomplies Élisée (II Rois 8, 4)*, et encore : *Appelle-moi, et je te répondrai et je te dirai les choses grandes et impénétrables que tu ignorais (Jér. 33, 3)*. Baruch, fils de Néria ¹, s'il n'y a pas de vigne, il n'y a pas de clôture ; s'il n'y a pas de troupeau, il n'y a pas de pasteur. Pourquoi ? *Parce que j'apporte le malheur sur toute chair... et je t'ai donné ta vie en butin en tout lieu où tu iras (Jér. 45, 5)*. Or voici, partout tu trouveras que les prophètes ne prophétisaient pas sinon au bénéfice d'Israël. »

Le raisonnement paraît être le suivant : Baruch désire la prophétie pour lui-même. Dieu lui répond qu'il n'y a de prophétie que pour le peuple, que Baruch est un pasteur sans troupeau et qu'il doit se contenter de la promesse d'avoir la vie sauve.

La tradition rabbinique est ainsi divisée sur le fait de savoir si Baruch est oui ou non prophète. L'école de R. Ishmael, souvent opposée à l'école de Rabbi Aqiba, estime que non. L'avis de Rabbi Aqiba n'est cependant pas donné. Il est donc difficile de savoir si ce problème était l'objet d'une controverse en Palestine même. Les sages babyloniens estiment pour leur part que Baruch

1. Les manuscrits lisent : « Baruch, fils de Néria, déclara : S'il n'y a pas de vigne... » Mais cette parole se retrouve ailleurs prononcée par Dieu. L'éditeur propose de supprimer le verbe « déclara », *'amar* ; « Baruch, fils de Néria » devient alors un vocatif.

est un prophète, et les textes cités ne signalent aucune contradiction sur ce point dans leurs écoles.

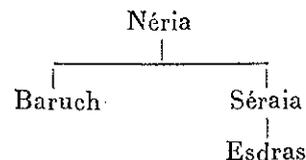
Il serait intéressant de savoir ce qui a amené R. Ishmael à s'occuper de cette question. Le problème ne pouvait se poser dans le concret que s'il existait un livre de Baruch dont le caractère prophétique faisait question. Le long texte de la *Mekhilta* que nous avons cité ne se soucie pas en effet d'expliquer le passage de Jérémie sur l'immunité accordée à Baruch ; il porte sur la prophétie en elle-même. Il y a inclusion du raisonnement, long et difficile, entre deux affirmations claires de la thèse : « Les prophètes (et Moïse) ne prophétisent qu'au bénéfice d'Israël. »

Il existait en Palestine, à la fin du 1^{er} siècle, un ou plusieurs livres attribués à Baruch, et la discussion de la *Mekhilta* y fait allusion. S'agit-il du livre canonique de Baruch, de notre apocalypse, ou encore d'un autre apocryphe ? Impossible de décider. On pourrait peut-être comprendre la fin du passage cité de la *Mekhilta* comme un rappel du fait que Baruch ne prophétisait pas pour Israël : cela pourrait s'entendre tant de l'utilisation chrétienne du livre canonique de Baruch, en particulier de la prophétie messianique (3, 38), que de l'apocalypse syriaque, adressée à la Diaspora et marquée d'une certaine tendance à l'universalisme. Tout ceci est suggestion. Les données actuelles ne permettent pas de dire davantage.

b) *Baruch fut-il prêtre ?* — Les premiers des textes qui viennent d'être cités, *B Megilla* 14 b et *Sifré Numeri*, indiquent que là où Baruch était considéré comme prophète, il l'était également comme prêtre. La Bible ne donne aucun appui à une telle affirmation. Mais nous n'avons trouvé aucune trace de controverse à ce sujet.

La liste des huit noms donnée par les deux textes va nous permettre de déceler l'origine de la tradition sur le sacerdoce de Baruch. Parmi les huit noms donnés, quatre appartiennent à la même famille sacerdotale : Jérémie, Hilqia (cf. *Jér.* 1, 1), Shallum et Hanam'el (cf. *Jér.* 32, 7). Les quatre autres appartiennent aussi à

une même famille : Baruch, Néria, Maḥseia (cf. *Jér.* 32, 12) et Séraia (*Jér.* 51, 59), qui est présenté comme fils de Néria : il est donc frère de Baruch. Jusqu'ici rien ne permet de dire que cette seconde famille est sacerdotale. Mais au prix d'une identification entre le Séraia, père d'Esdras, dont il est question en *Esd.* 7, 1 et qui est de famille sacerdotale¹, et l'autre Séraia mentionné en *Jér.* 51, 59, qui est fonctionnaire et frère de Baruch, il devenait possible de faire de la famille de Baruch une famille sacerdotale. Les deux Séraia ne sont certainement pas identiques, mais on a vu plus haut que les déductions généalogiques sont souvent moins exigeantes encore. Voici pour plus de clarté l'arbre généalogique sur lequel se baserait l'appartenance de Baruch à une famille sacerdotale, condition nécessaire et suffisante pour être prêtre.



L'*Apocalypse de Baruch* suppose-t-elle que Baruch soit prêtre ? Rien ne l'exige absolument, mais il faut reconnaître qu'elle s'accommoderait bien d'une fonction liturgique de Baruch. Baruch va constamment au Temple après sa destruction, il s'inquiète du sort des vases sacrés (VI, 7-8), il connaît bien les usages du Temple (X, 18-19). On ne peut dire plus.

Nous sommes cependant tenté d'accorder un poids particulier au titre de lévite que les *Paralipomena Jeremiae* (V, 18) dans leur version éthiopienne attribuent à Baruch. Cet ouvrage utilise vraisemblablement *II Baruch* peu de temps après sa composition et il peut en être un excellent interprète quand il explicite des données que l'apo-

1. Esdras est donné comme prêtre en *Esd.* 7, 11.21 ; 10, 10 ; etc.

calypse croyait pouvoir taire et qu'il n'avait pas encore oubliées. Cependant les mss *a* et *b* des *Par. Jer.* et le texte publié par Vassiliev lisent ἀναγνώστης, lecteur¹.

Comment interpréter ces données contradictoires ? La personne du Baruch historique ne suffit guère à expliquer ces spéculations sur son caractère sacerdotal ou lévitique. Entre les données historiques et ces spéculations, il faut intercaler ou des légendes — mais il faudrait rechercher leur origine — ou un personnage, ayant vécu dans l'esprit de Baruch, par exemple l'auteur et le héros de notre apocalypse. Et, dans ce cas, il faut faire davantage confiance au témoignage des *Paralipomena Jeremiae* qu'à celui de la tradition rabbinique dont le lien avec *II Baruch* n'est pas évident sur ce point². Avec prudence, on pourrait donc suggérer que l'auteur de *II Baruch* était lévite. Mais la pauvreté de notre information oblige à bien des réserves.

c. Esdras a-t-il été disciple de Baruch en Babylonie ? — Les sources qui parlent d'un exil de Baruch en Babylonie sont peu nombreuses. Il faut citer le chapitre premier du livre canonique de Baruch qui suppose que Baruch a vécu en captivité à Babylone auprès du roi Jéchonias. Dans le *Seder Olam Rabba*³, il est fait mention d'un exil en Babylonie.

Cette tradition ne se laisse pas facilement harmoniser avec l'affirmation du livre de Jérémie selon laquelle Baruch a suivi le prophète en Égypte (*Jér.* 43, 6-7). Rien ne vient appuyer la vue concordiste du *Seder Olam Rabba* d'après laquelle Nabuchodonosor, lors de sa conquête de l'Égypte, aurait fait prisonnier et envoyé

1. Dans la Bible grecque, on ne retrouve ce titre de ἀναγνώστης que pour qualifier Esdras, et seulement dans *III Esdras*.

2. Toutefois, si le R. Éliézer cité en *Sifré Numeri* § 78 était le docteur tannaïte célèbre, disciple de Yoḥanan ben Zakkai, son témoignage, contemporain de la rédaction de *II Baruch*, aurait beaucoup plus d'importance.

3. Ch. XXVI (éd. Ratner, p. 120, lignes 4-8). Un texte semblable se lit dans le *Midrash Eser Galuyot*, éd. A. Jellinek, *Beḥa-Midrash*, t. IV, Jérusalem 1938², p. 135, ligne 18.

à Babylone Jérémie et Baruch¹. Au contraire, il existait une tradition juive, dont témoigne saint Jérôme, qui faisait mourir Jérémie et Baruch en Égypte :

...et consumerentur omnes uiri Iuda, qui erant in terra Aegypti, gladio et fame usque ad internecionem, in tantum ut tradant Hebraei, priusquam Nabuchodonosor Aegyptum caperet, Hieremiam et Baruch imminentem captiuitatem morte uitasse².

En plus des sources qui parlent d'un exil de Baruch à Babylone, il existe une tradition rabbinique qui unit dans un même exil Baruch et Esdras.

Dans *B Megilla* 16 b, cette tradition est rapportée sous une forme brève et précise :

Rab (Bab., mort en 247) ou, selon d'autres, R. Samuel b. Martha (Bab., vers 260) disait : « L'étude de la Loi est plus importante que la construction du Temple. Car tant que Baruch, fils de Néria, vécut, Esdras ne le quitta pas pour monter (à Jérusalem)³. »

Pareillement, dans le midrash *Shir ha-Shirim Rabba*⁴ : Pourquoi Esdras ne monta-t-il pas aussitôt (à Jérusalem) ? — Parce qu'il lui fallait affermir son instruction à l'école de Baruch, fils de Néria. — Baruch, fils⁵ de Néria, monta-t-il ? — (Non), mais

1. *Seder Olam Rabba*, ch. XXVI ; éd. Ratner, p. 119, ligne 8 à p. 120, ligne 8.

2. *Comm. in Es.* 30, 7. Cf. *PL* 24, 353 (342) et *CC*, t. LXXIII, p. 386, lignes 36-40 (éd. M. Adriaen).

3. « Monter » est un terme technique signifiant : « aller à Jérusalem ». — Littéralement, il faudrait traduire : « Esdras ne le quitta pas. Et il monta. » Mais il est clair que la négation porte sur l'ensemble des deux propositions, la seconde étant subordonnée à la première : cf. W. Geseñius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1902¹⁷, p. 491, § 152 z.

4. V, 4. Cf. p. 57 b, lignes 3-7, de l'édition Lewin-Epstein (Jérusalem 1952) que nous utilisons. Ce midrash est généralement publié en appendice à *Vayiqra Rabba*.

5. Notre édition donne ici *Baruch min Neria* ; il faut évidemment corriger en *Baruch ben Neria*.

ils dirent : « Baruch, fils de Néria, était un homme illustre et chargé d'ans ; même en litière (*lectica*, *λεκτικά*, *λεκτικίον*), on ne pouvait le transporter. » Resh Laqish (= Siméon b. Laqish, Pal., vers 250) déclara : « Le Temple était sanctifié. C'est pourquoi Esdras ne monta pas aussitôt ¹. »

Ces deux textes ont en commun qu'ils expliquent le retard qu'Esdras mit à rentrer à Jérusalem par sa volonté d'achever son instruction auprès de Baruch. L'Esdras dont il est question ici est évidemment le héros de la restauration, qui, de fait, ne se trouvait pas dans la première vague des immigrants. Toutefois, il est chronologiquement impossible de faire de Baruch le maître d'Esdras. Baruch devait être mort pendant l'exil. C'est donc à une tradition non biblique que les sages cités dans les deux textes ont dû emprunter le récit d'une rencontre de Baruch et d'Esdras en Babylonie, le second étant le disciple du premier.

Il nous paraît que le rapprochement de Baruch et d'Esdras dans ces deux textes a quelque chose à voir avec la parenté des deux apocalypses qui portent leurs noms. En faveur de cette hypothèse — qui doit rester ce qu'elle est —, on peut apporter quelques indices.

— II *Baruch* et IV *Esdras* sont tous deux construits sur cette idée que la loi doit remplacer le culte du Temple. Or cette affirmation est la pointe de *B Megilla* 16 b.

— Il y a quelques différences entre les deux apocalypses de Baruch et d'Esdras. On ne peut guère leur donner un même auteur malgré leur ressemblance. Si des liens existèrent entre les deux auteurs, n'ont-ils pas été des liens de maître à disciple ?

1. Le commentaire de ce midrash, intitulé *Matanoh Kohanim*, donne l'explication suivante : il ne convenait pas que Josué (cf. *Zach.* 6, 12) officiat simultanément avec Esdras. — Nous nous demandons si « sanctifié » (*mequddash*) ne serait pas un euphémisme pour « souillé ».

— Nous soulignerons que l'*Apocalypse de Baruch* est aussi un testament. Ne serait-elle pas, par certains côtés, le testament remis par le maître entre les mains de son disciple ?

Resterait cependant à savoir pourquoi la tradition représentée par ces deux textes place Baruch et Esdras en Babylonie ou, si l'on veut, dans la Babylone du premier siècle, à Rome.

Nous proposons l'explication suivante. Le fait dont il faut rendre compte est bien le retard d'Esdras à rentrer en Terre sainte. *Shir ha-Shirim Rabba* donne trois raisons : l'inachèvement de son instruction, la vieillesse de Baruch, et, selon une interprétation, le fait qu'il y a déjà sur place un grand prêtre, Josué. Mais il faut dissocier le problème posé, le retour tardif d'Esdras, des arguments apportés pour le résoudre. L'Esdras de l'histoire avait vécu en Babylonie : c'est en Babylonie qu'on devait normalement placer la rencontre de Baruch et d'Esdras, d'autant que certaines traditions (Baruch canonique) y situaient l'exil de Baruch.

L'évidente parenté entre les deux apocalypses laissait soupçonner quelques liens entre leurs auteurs. La tradition rabbinique rapportée ici pourrait bien confirmer ces rapports. Il importe peu pour cela qu'elle se base sur un souvenir concernant les auteurs eux-mêmes. Il suffit qu'elle ait retenu que l'apocalypse d'Esdras avait suivi celle de Baruch. La stylisation conférée à ce fait par la tradition aura alors transféré le rapport entre les deux œuvres sur le plan des relations entre leurs auteurs et leurs héros : Baruch et Esdras.

d) *L'assomption de Baruch*. — Pour expliquer la promesse d'assomption faite à Baruch dans l'apocalypse, certains auteurs ont fait appel à une identification entre Ebed-Melek, pour qui la tradition rabbinique atteste une telle légende, et Baruch ¹. Il nous paraît qu'il faut être très réservé sur cette identification.

1. Voir L. GINZBERG, art. *Baruch* (*In Rabbinical Literature*), dans *JE*, t. II, 1903, p. 548-549 ; M. SELIGSOHN, art. *Ebed-Melech Baruch*. I.

Y a-t-il eu vraiment identification entre Ebed-Melek et Baruch ?

Le texte le plus clair est celui des *Pirqé de-Rabbi Eliezer*, compilation rédigée en Palestine au IX^e siècle ¹.

L'Écriture déclare : *Le serviteur du roi (Ebed-Melek), le Kushite, a dit (Jér. 38, 12)*. Était-ce un serviteur (Ebed) ? N'était-ce pas Baruch, le fils de Néria ? De même que le Kushite diffère par son corps de tout autre homme, ainsi Baruch, fils de Néria, différerait-il par ses actions et ses vertus de tout le reste des hommes. Voilà pourquoi il fut appelé Kushite.

Dans *Sifré Numeri*, § 99, on lit :

De la même manière, tu dis : *Et le serviteur du roi (Ebed-Melek), le Kushite, l'eunuque... entendit (Jér. 38, 7)*. Était-il donc kushite ? — (Non), mais de même que le Kushite diffère par (la couleur de) sa peau, ainsi Baruch, fils de Néria, différerait-il par ses bonnes actions de tous les gens du palais royal ².

Par contre, dans le Talmud de Babylone (*Moed Qatan* 16 b), ce n'est pas Baruch mais Sédécias qui est différent du reste des hommes.

De la même manière, tu dis : *Et le serviteur du roi (Ebed-Melek), le Kushite... entendit (Jér. 38, 7)*.

(troisième partie), dans *JE*, t. V, 1903, p. 29-30 ; K. G. KUHN, *Sifre zu Numeri (Uebersetzung)*, Stuttgart 1959, p. 263, n. 24 : « Unter diesem עבד מלך 'Diener des Königs' versteht der Midr. Baruch, den Schreiber und Jünger Jeremias. »

1. Nous n'avons pu utiliser que la traduction de G. FRIEDLANDER (*Pirke de Rabbi Eliezer, ... according to the text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, Londres 1916, LX-490 p.) qui fait d'ailleurs autorité. Cf. ch. LIII, p. 430-431. Pour la date et le lieu d'origine, il faut consulter la recension de B. HARPER dans *JQR*, t. VIII, 1917-1918, p. 477-488, en particulier p. 478.

2. Éd. Friedmann, p. 27 recto ; trad. K. G. Kuhn, p. 263. Voir aussi *Pesiqta Rabbati*, p. 131 v (éd. Friedmann).

S'appelait-il Kushite ? Son nom n'était-il pas Sédécias ? — Non, mais de même que le Kushite diffère par (la couleur de) sa peau, de même Sédécias différerait-il par ses (bonnes) œuvres.

De bons connaisseurs ont dit que, dans ces textes, il s'agissait d'une véritable identification. Ainsi L. Ginzberg, M. Seligsohn et K. G. Kuhn. Pour cela, il faudrait que le personnage d'Ebed-Melek existât vraiment aux yeux des auteurs des textes cités. Or ce n'est pas le cas. Pour eux, comme pour le traducteur du Targum de Jérémie ¹, l'expression hébraïque *'ebed melek ha-kuši* ² ne recèle pas de nom propre. Pour les uns (*Pirqé de-R. Eliezer, Sifré Numeri*), elle doit se traduire : « le serviteur Kushite du roi », pour les autres (*B Moed Qatan*, Targum de Jérémie) : « le serviteur du roi kushite ». Le nom du roi est précisé par le contexte : il s'agit de Sédécias. Les interprètes ont donc rapproché l'adjectif « kushite » du substantif « serviteur » ou de son complément « roi ». Ils se sont alors demandé qui était ce serviteur, et une partie de la tradition a fait intervenir ici Baruch, le scribe fidèle de Jérémie. Il leur restait à expliquer pourquoi le roi ou le serviteur était appelé kushite. C'est l'objet précis des trois textes que nous avons cités : de même que les Kushites diffèrent des autres hommes par la couleur de leur peau, ainsi Baruch (le serviteur) ou Sédécias (le roi) diffèrent des autres hommes par leurs vertus.

On ne peut donc pas parler d'identification, puisque, dans cette partie de la tradition, Ebed-Melek n'existe pas. A vrai dire, même si ce personnage avait été connu de cette partie de la tradition, l'identification resterait peu vraisemblable. Les *Paralipomena Jeremiae* nous dis-

1. Targum *Jér. 38, 7* (éd. A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, t. III, p. 225) : « Et le serviteur du roi Sédécias, homme important et appartenant à la maison royale, apprit qu'on avait jeté Jérémie dans la fosse... »

2. Cf. *Jér. 38, 7.10.12* et *39, 16*.

suaderaient d'ailleurs de la faire. Abimélech, qui est identique à Ebed-Melek et éthiopien comme lui, y est nettement distinct de Baruch.

Mais il faut retenir que le personnage anonyme dont il est question aux chapitres 38 et 39 de Jérémie a été parfois identifié à Baruch, sans égard pour la différence de nationalité¹.

Venons-en cependant aux traditions sur l'assomption de Ebed-Melek (ou du serviteur du roi).

Voici ce qu'en dit le traité *Derek Eres Zuffa*², dont la liste est reprise dans d'autres ouvrages rabbiniques.

Ils sont sept qui habitent la gloire du monde (à venir) sans que les vers et la corruption aient prévalu contre eux. Ce sont Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron et Amram leur père. Il y en a qui disent : David aussi, car il est écrit : *C'est pourquoi mon cœur s'est réjoui et mon âme exulte. Ma chair aussi habitera en sécurité* (Ps. 16, 9).

Ils sont neuf à être entrés au jardin d'Éden durant leur vie. Ce sont Énoch, fils de Yered, Élie, le Messie, Éliézer, serviteur d'Abraham, Hiram, roi de Tyr,

1. Il ne semble pas que la tradition juive ait jamais fait de Baruch un Kushite autrement qu'au sens moral. Toutefois elle aurait pu trouver un argument dans une variante de *Jér.* 36 (43), 14. Si avec les mss B et S, de la Septante, on supprime les mots τὸν Ἰουδίαν, Kushi devient l'ancêtre de Baruch. La variante du grec est-elle sur ce point le reflet d'un texte hébreu distinct ? Tout compte fait, c'est peu probable dans le cas présent.

2. Voir ch. I fin. Nous traduisons le texte de l'édition de Vilna du Talmud de Babylone. Le traité s'y lit au t. XVIII, avant *Zebahim*. Nous avons contrôlé ce texte sur l'édition et la traduction anglaise de M. HIGGER (*The Treatises Derek Erez [Masseket Derek Erez, Pirke Ben Azzai, Tosefta Derek Erez]*, New York 1935, p. 67-70 du texte hébreu et p. 36 de la traduction). Les premiers chapitres de *Derek Eres Zuffa* sont très anciens, peut-être de l'époque des Tannaïtes (cf. L. GINZBERG, art. *Derek Erez Zuffa*, dans *JE*, t. IV, 1903, p. 529). — Le même texte se lit dans le *Yalqut Shimeoni* à propos de *Gen.* 15, 2 ; éd. Pardes, t. I, p. 41, col. a (milieu) ; éd. de 1687, 1^{re} partie, p. 20 recto, col. b, lignes 34-38.

Ebed-Melek le Kushite, Yabeş, fils de R. Yehuda ha-Nasi¹, Bithia, fille de Pharaon, Serah², fille d'Asher. Il y en a qui disent : R. Yehoshua ben Levi également³.

Dans les éditions rabbiniques, il y a deux notes à ce texte. L'une concerne la première partie : « Un autre exemplaire a Aaron, Myriam, Benjamin, fils de Jacob, et n'a pas Amram. » La seconde concerne ceux qui sont entrés au jardin d'Éden durant leur vie : « Un autre exemplaire enlève Hiram, roi de Tyr, et introduit à sa place R. Yehoshua ben Levi. »

M. Higger a reçu ces additions dans le texte. La première est nécessaire pour arriver au chiffre sept, si on exclut David.

Deux hypothèses se présentent pour expliquer l'attribution à Ebed-Melek du privilège d'Énoch.

— Ebed-Melek pourrait ne pas être un nom propre et ne désigner en définitive que Baruch. Le « serviteur du roi » ne jouirait-il pas ici de la faveur accordée à Baruch dans notre apocalypse ? Cette manière de présenter les choses n'a guère de chance d'être correcte. Ebed-Melek ne peut être qu'un nom propre dans le passage qui vient d'être cité ; sa qualité d'Éthiopien est soulignée, et il paraît difficile que, dans le judaïsme de cette époque, un sage juif ait été confondu avec un prosélyte éthiopien. De plus, il n'y a aucune chance que le qualificatif « kushite » soit pris ici dans un sens moral comme dans les *Pirgê de-R. Éliézer*.

— Une autre explication nous paraît plus vraisemblable. Ebed-Melek est l'objet d'une promesse d'immortalité qui pouvait, très logiquement, entraîner des traditions sur son immortalité ou sur sa mort mystérieuse.

1. Yehuda ha-Nasi est mort en 217.

2. Sur la pieuse Serah, voir I. BROYDE, art. *Serah*, dans *JE*, t. XI, 1905, p. 200-201.

3. Yehoshua ben Levi est un Amora palestinien ayant vécu vers 250.

En *Jér.* 39, 18, on lit : *Sûrement, je te ferai échapper, et tu ne tomberas pas sous l'épée ; tu auras ta vie en part de butin, parce que tu as mis ta confiance en moi, oracle du Seigneur.* Une telle prophétie pouvait bien être à l'origine de récits extraordinaires.

Si alors on se souvient que, dans un passage tout à fait parallèle, la même promesse est faite à Baruch, il n'y a pas à s'étonner que des traditions sur son immortalité et son assumption aient eu cours. Voici ce qu'on lit en *Jér.* 45, 5 : *Ne réclame pas ! Car voici que je frappe de malheur toute chair, oracle du Seigneur, mais je te donnerai ta vie en part de butin partout où tu iras.*

Ce n'est donc pas dans une prétendue identification de Baruch et de Ebed-Melek qu'il faut chercher la clef de l'assomption de Baruch. Mais, selon toute vraisemblance, les deux promesses parallèles d'immunité sont à la source de deux traditions qui nous sont parvenues indépendamment. L'assomption de Baruch ne nous est connue que par l'apocalypse syriaque qui porte son nom ; celle de Ebed-Melek ne nous est transmise que par la tradition rabbinique et, sous une forme dérivée, par le « Sommeil d'Abimélech » dans les *Paralipomena Jeremiae*.

Conclusion.

L'auteur de *II Baruch* a choisi le pseudonyme de Baruch en souvenir du personnage historique qui avait porté ce nom. Mais c'est de lui-même et non de Baruch qu'il est question dans l'apocalypse. Et il se peut que la littérature rabbinique ait conservé des traces de ce second Baruch. La plus claire serait la discussion concernant le caractère prophétique de Baruch. Et s'il est vrai, comme nous le pensons, que *IV Esdras* est postérieur à *II Baruch* tout en relevant de la même école, c'est de cette parenté que la tradition juive aura conclu qu'Esdras était le disciple de Baruch. De toute manière, il n'est pas nécessaire, pour expliquer le pseudonyme de l'*Apocalypse d'Esdras*, de recourir à un deuxième Esdras historique qui aurait vécu plus anciennement que le

héros de la restauration, dans la trentième année de la ruine de Jérusalem (*IV Esd.* 3, 1) ¹.

Il sera intéressant de rappeler ici la remarque que fait H. H. Rowley à propos de *Daniel* ². Il note que ce livre commence par des histoires dont Daniel est le héros pour se continuer par des visions de Daniel, et il en conclut que l'auteur qui se cache sous le nom de Daniel ne le fait pas pour tromper ses lecteurs mais pour révéler son identité avec l'auteur des histoires sur Daniel. Quoi qu'il en soit de pareille conclusion, on ne peut s'empêcher de remarquer que l'*Apocalypse de Baruch* se présente de la même manière. Elle commence par une histoire sur Baruch (première section) et se continue par des visions de Baruch, soulignant ainsi le lien entre l'événement clef, la destruction de Jérusalem et du Temple, et les révélations qui suivent.

Mais, à la différence du livre de Daniel, les circonstances historiques rapportées par la première section — peu importe la transposition dans le temps — doivent nous éclairer sur l'auteur des visions autant que sur l'interprétation de l'ensemble.

1. Voir M. R. JAMES, « Ego Salathiel qui et Ezras », dans *JTS*, t. XVIII, 1917, p. 167-169, et « Salathiel qui et Esdras », dans *JTS*, t. XIX, 1918, p. 347-349. James est le premier à avoir défendu la thèse du dédoublement d'Esdras, surtout dans le deuxième article : « 4 Esdras knows of a person named Salathiel and Esdras who lived under Nabuchadnezzar... in the thirtieth year of the captivity : clearly not the Ezra of the Bible » (p. 349). Violet (p. XLIV-XLV) l'a suivi. Mgr L. GRÉ (*Les Dires prophétiques d'Esdras [IV Esdras]*, Paris 1938, t. I, p. CXXIII-CXXVI) a fort bien fait la critique de cette théorie. Il est d'ailleurs invraisemblable que l'auteur de *IV Esdras* ait eu recours au patronage d'un inconnu. Il faut se rappeler aussi la grande imprécision de la chronologie rabbinique pour l'époque qui suit l'exil.

2. *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Londres 1947², p. 38.

2. Lettre et testament au service de l'apocalyptique.

Deux genres littéraires bien représentés dans la littérature intertestamentaire se retrouvent dans l'*Apocalypse de Baruch* : la lettre et le testament. Il sera utile de s'arrêter brièvement sur chacune de ces formes littéraires et sur leur compénétration.

A. Le genre épistolaire au service de l'apocalyptique.

L'utilisation du genre épistolaire dans *II Baruch* ne nous paraît pas être un hasard, non plus que le lien — par certains côtés assez lâche — qui unit la partie apocalyptique à la partie épistolaire. Les exemples d'un tel phénomène ne sont pas très nombreux. Les *Paralipomena Jeremiae* n'ont pas à intervenir ici : les épîtres qu'ils contiennent sont insérées dans la trame du récit qu'elles n'alourdissent que très peu. Il faut citer la Lettre de Jérémie, rattachée d'une manière assez libre aux Lamentations de Jérémie dans la Bible grecque¹. C'est le cas surtout pour l'Apocalypse johannique dans laquelle les sept lettres aux villes d'Asie Mineure servent de prologue². Nous ne prétendons pas résoudre par là

1. Dans les versions latine et syriaque, l'Épître de Jérémie suit le plus souvent le livre canonique de Baruch. Dans la Septante, elle vient le plus fréquemment après les Lamentations. Le ms. syriaque de l'Ambrosienne B 21 Inf. présente l'ordre suivant : *Jér., Lam., Ép. Jér., Ép. apocr. Baruch, Baruch canonique*. Un ms. copte sahidique publié récemment a la même ordonnance (toutefois sans la lettre apocryphe de Baruch) ; voir R. KASSER, *Papyrus Bodmer XXII et Mississipi Coptic Codex II*, Genève 1964, in-8°, 340 p., 70 pl. Le *Sinaiticus* de la LXX avait sans doute la même disposition : voir J. ZIEGLER, *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae* (Septuaginta... auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum), Göttingen 1957, p. 8.

2. Cf. H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Londres 1947², p. 124.

le problème de l'homogénéité de la lettre et des visions dans l'Apocalypse de Jean. Mais il ne serait pas permis de passer sous silence cet exemple antérieur à *II Baruch* ou contemporain.

Cette jonction apocalypse-lettre était l'un des biais par lequel l'auteur pouvait plus facilement faire sentir la référence de son œuvre à l'histoire. Les documents épistolaires — même s'il s'agit de lettres solennelles et destinées à des communautés — sont naturellement plus directs et ils s'affranchissent plus aisément de l'imagerie apocalyptique. Moins sibyllins, ils peuvent fournir la clef de l'œuvre qu'ils accompagnent.

Sur les formules épistolaires proprement dites, il n'y a pas à revenir ici. Elles s'imposaient à l'auteur, une fois pris le parti d'utiliser le procédé. Nous avons été amené à les étudier au chapitre précédent. A elles seules, elles ne permettent pas de décider si, oui ou non, la lettre qui termine *II Baruch* a eu une existence indépendante avant d'entrer dans l'apocalypse.

Mais cette lettre est aussi un testament, comme d'ailleurs toute l'apocalypse, quoique dans un sens plus large. C'est le point qu'il nous faut maintenant éclaircir.

B. Le genre littéraire du testament.

L'*Apocalypse de Baruch* a plus d'un point commun avec les « Testaments », cette catégorie d'écrits dont on a de nombreux exemples dans la littérature intertestamentaire.

La Bible connaît un certain nombre de « testaments¹ », mais le procédé littéraire qui consiste à mettre une exhortation morale sur les lèvres d'un personnage, plus ou moins mythique, à l'heure où il est sur le point de quitter cette terre, a connu une étonnante floraison aux abords de l'ère chrétienne. Les règles qui régissent

1. Pour l'Ancien Testament, cf. *Gen.* 47, 29 à 50, 14 ; *Jos.* 23, 1 à 24, 32 ; *I Sam.* 12 ; *I Rois* 2, 1-9 et *I Chr.* 28, 1 à 29, 20 ; le *Deutéronome* ; *Tob.* 14, 3-11, etc.

ce genre n'ont pas grand-chose à voir avec celles des testaments juridiques. Elles sont souples et varient selon que le genre littéraire du « testament » est le genre principal d'un écrit donné ou que le procédé est mis au service d'un ensemble déjà régi par les lois d'un autre genre.

Dans l'*Apocalypse de Baruch*, la perspective du départ du héros, connu dès le chapitre XLIII, donne à l'ensemble de l'œuvre la saveur d'un testament spirituel. Et l'on pourrait, sans exagérer, mais dans un sens large, intituler notre apocalypse « testament de Baruch ».

Trois passages toutefois participent d'une manière plus étroite aux lois du genre : l'allocution au peuple qui suit l'annonce du départ (XLIV, 1 - XLV, 2), le dernier discours (LXXVII, 1-10, 15-17) et la lettre (LXXVIII, 1-LXXXVII, 1) qui constitue la mise par écrit privilégiée de ce testament.

Il faut alors se demander quelle est la raison de l'emploi du procédé. L'auteur croit-il vraiment sa mort imminente, ou n'utilise-t-il cet artifice que pour affirmer le caractère pseudépigraphique de son œuvre ? Une chose paraît certaine : l'utilisation du genre littéraire du testament va de pair avec l'annonce du départ de Baruch. Ce départ, mort ou assomption, n'est-il qu'une affabulation destinée à souligner le style apocalyptique de l'ensemble ? Rien ne nous permet d'exclure que le grand âge de l'auteur lui eût permis de s'exprimer sur ce ton. Rappelons aussi que la tradition rabbinique rapporte l'assomption de deux rabbis certainement postérieurs à l'auteur de *II Baruch*¹.

De toute manière, l'assomption de Baruch et l'utilisation du genre testamentaire qu'elle entraîne donnent aux exhortations du héros un caractère pathétique qui servait bien les desseins de l'auteur ; elles rapprochent aussi l'*Apocalypse de Baruch* des très nombreuses œuvres contemporaines écrites en forme de « testament ».

1. Voir *Derek Ereš Zuffa*, ch. I fin, cité plus haut, p. 116-117.

Quelles sont les lois qui régissent et quelles sont les harmoniques qui accompagnent cette forme testamentaire ? Elles ressortent tout naturellement de la définition du testament¹.

1. Le héros approche de sa fin. Il doit ou mourir ou disparaître mystérieusement dans un avenir rapproché. Il réunit autour de lui son peuple ou sa famille pour lui faire ses adieux et donner ses ultimes recommandations.

2. Il n'est pas rare que le mourant raconte sa vie ou certains épisodes de celle-ci et se donne en exemple à suivre (ou à ne pas suivre)².

3. Le trait le plus caractéristique de l'exhortation est l'annonce d'un avenir heureux ou triste selon que les descendants du testateur observeront ou non la loi. Il ne s'agit pas habituellement d'une prophétie au sens strict, mais d'un rappel de l'alliance divine promettant récompense à la fidélité et châtement à la désobéissance. Dans certains cas, cette annonce peut se transformer en une véritable prophétie³.

1. Sur les « discours d'adieu » — presque tous sont des testaments —, on lira l'excellente étude de J. MUNCK, « Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique », dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel 1950, p. 155-170. Voir aussi E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1948⁴, p. 321-324 (Beilage VI : Abschiedsreden und Abschiedsszenen), et J. DUPONT, *Le Discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul (Actes 20, 13-36)* (Coll. Lectio Divina, XXXII), Paris 1962, p. 11-21. J. Munck n'a pas étendu son enquête aux *Testaments* d'Adam, d'Abraham, d'Isaac, de Job et de Salomon qu'il juge trop tardifs (*art. cit.*, p. 159, n. 1). Pour le *Testament d'Isaac*, voir K. H. KUHN, « The Sahidic Version of the Testament of Isaac », dans *JTS, NS*, t. VIII, 1957, p. 225-239.

2. Voir en particulier les *Testaments des XII Patriarches* : Ruben I, 6 ; Siméon III, 1 ; Issachar VII, 6-7, etc.

3. Cf. J. MUNCK, *art. cit.*, p. 159 et n. 2. Aux passages indiqués, il est permis d'ajouter le testament de Moïse dans les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon (ch. XIX), mais il s'agit ici d'ultimes révélations faites par Dieu à Moïse et c'est l'auteur du livre qui

4. Le testateur se soucie de la fidèle conservation de ses instructions, et il arrive qu'il prévoie lui-même le mode de transmission et la mise par écrit¹.

Ces caractéristiques sont développées avec une ampleur plus ou moins grande suivant la catégorie des œuvres où le genre testamentaire est utilisé. Il faut en particulier distinguer les cas où le testament est véritablement le genre littéraire de l'œuvre entière et ceux où il est au service d'un genre littéraire différent. On ne peut comparer sans précaution sans *Testaments des XII Patriarches* avec le *Discours de Milet* (Act. 20, 22-35), véritable discours d'adieu, mais inséré dans une œuvre de type tout différent.

Dans *II Baruch*, deux discours et la lettre présentent ces caractéristiques.

1. Le testament aux anciens.

Les chapitres XLIV à XLVI constituent bien un testament. On y retrouve les éléments caractéristiques qui viennent d'être énumérés. L'allocution est précédée par l'annonce du départ (ch. XLIII) et par la convocation des anciens (XLIV, 1). Les v. 3-5 du ch. XLIV relèvent de la parénèse avec rappel de l'histoire et des châtements passés ; les versets 6 à 15 sont davantage que la suite logique de cette parénèse, ils sont l'annonce consolante d'un bonheur qui n'est pas seulement subordonné à l'obéissance à la Loi mais qui sera révélé en tout état de cause, quoique uniquement au bénéfice des justes. A l'envoi en mission des anciens (ch. XLV) et à leur réponse (XLVI, 1-3), succède une exhortation consolatrice de style parénétiq ue et prophétique (« un sage ne manquera pas à Israël, ni un *fils de la Loi* à la race de Jacob »).

nous les transmet. Voir aussi le testament de Débora (*Ant. Bibl.* XXXIII, 1-3).

1. Cf. J. MÜNCK, *art. cit.*, p. 161 et n. 3, à propos de *II Pierre* 1, 14-15.

Ce découpage thématique ne correspond pas exactement au plan logique et à la structure littéraire du passage¹. De ce point de vue, le plan serait le suivant : l'introduction va jusqu'en XLIV, 5 ; consolation et annonce de l'avenir font corps, et la conclusion est formée par le ch. XLV. Mais cela importe peu ici.

Le second élément caractéristique du testament n'est pas représenté dans ces chapitres. L'envoi en mission peut en tenir lieu partiellement, puisque c'est à l'exemple de Baruch que les anciens devront continuer à enseigner le peuple (XLV, 1-2). De plus le rappel des malheurs de Sion (XLIV, 5) suggère ici l'exemple à ne pas suivre.

2. Le testament au peuple.

Le testament au peuple — ainsi peut-on nommer l'exhortation du ch. LXXVII, v. 2-10 — ne forme pas un tout en lui-même. Il est destiné d'abord à annoncer la lettre qui suit et qui constitue, elle, le véritable testament de Baruch. Ce passage forme cependant une unité. Il suit immédiatement l'annonce de l'assomption et l'ordre donné à Baruch d'enseigner le peuple (LXXVI, 1-5 et LXXVII, 1). Adressé au peuple qui vit dans l'angoisse de voir s'en aller son pasteur, le discours est constitué uniquement d'un rappel des châtements qui suivent l'infidélité à l'alliance et d'une exhortation à l'observance de la Loi. Sa brièveté relative au sein d'une apocalypse proluxe s'explique par le fait qu'il est seulement destiné à introduire la lettre.

3. La lettre.

Indépendamment des données fournies par le reste de l'apocalypse, l'allure testamentaire de la lettre ressort de la double déclaration de son auteur : « avant que je ne meure (LXXVIII, 5 et LXXXIV, 1) ». Cette immi-

1. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 17-18.

nence de la mort — car Baruch ne révèle à personne son assumption (cf. XLVI, 7) — donne à la lettre un ton particulièrement pressant.

Le corps de la lettre est constitué par une exhortation morale en fonction de la Loi et de l'alliance. Mais le ton passe plusieurs fois de la promesse conditionnelle de bonheur à la consolation pure et simple et à la révélation proprement dite (ch. LXXXI-LXXXIII et LXXXV). On voit bien ainsi comment cette lettre, en même temps testament et révélation, s'insère sans difficulté dans l'apocalypse.

Par ailleurs, il est bien dans le ton du judaïsme tardif de veiller à conserver par écrit le témoignage de cette exhortation ; c'est une des harmoniques du genre testamentaire signalées plus haut. La lettre mise par écrit (LXXVII, 12.19) sera lue dans les assemblées du peuple (LXXXVI, 1-3).

Pas plus que dans les deux premiers testaments, Baruch ne se donne lui-même en exemple.

Autant que le cadre apocalyptique, l'utilisation du genre littéraire du testament révèle le milieu dans lequel l'*Apocalypse de Baruch* a vu le jour. L'utilisation qu'elle fait du genre littéraire des lamentations permettra de préciser encore les circonstances de sa genèse.

CHAPITRE IV

LES LAMENTATIONS SUR LA CHUTE DU TEMPLE

L'événement capital de la destruction du Temple et de la prise de Jérusalem par les Romains en 70 constitue le point de référence constant de l'*Apocalypse de Baruch*. Certes celle-ci est tournée vers l'avenir et elle est un véritable cri d'espérance, mais elle reste profondément marquée par la douleur ressentie au choc de la catastrophe.

Cette primauté accordée au fait historique de la fin du Temple se manifeste de deux manières.

1. Il y a dans l'*Apocalypse de Baruch* un certain nombre de passages qui appartiennent au genre littéraire des lamentations. Nous nous attacherons à déterminer leur place dans l'évolution de cette forme littéraire, et nous serons amenés pour ce faire à présenter une brève histoire des lamentations et des circonstances historiques qui ont entraîné l'évolution de ce genre. Ce sera une manière de préciser le contexte littéraire de notre apocalypse, déjà décrit partiellement au chapitre précédent.

2. L'apocalypse elle-même a pu, dans une certaine mesure, passer tout entière pour une lamentation. Plus précisément, elle pouvait trouver une place dans le cadre de la célébration liturgique de l'anniversaire des événements de 70. Tant la construction littéraire de l'apocalypse que certains témoignages externes laissent entrevoir cette possibilité. En même temps, des perspectives nouvelles s'ouvrent sur les milieux qui ont pu la conserver et la transmettre.

I. HISTOIRE LITTÉRAIRE DES LAMENTATIONS SUR JÉRUSALEM.

La première prise de Jérusalem, par les Babyloniens, et la destruction du premier Temple ont donné lieu à une série de poèmes, en particulier les Lamentations de Jérémie. La forme littéraire, les schémas métriques surtout, ont été étudiés naguère par K. Budde¹. Il n'est pas utile de s'y arrêter : l'écart dans le temps est trop grand pour que ces formes soient restées inchangées jusqu'à l'époque qui nous intéresse. Mais il faut souligner l'influence qu'a eue en cette circonstance un fait d'histoire politique sur le développement d'un genre littéraire. Le premier exil loin du Temple, qui dura soixante-dix ans pour certains, mais qui pour beaucoup se perpétua en un état stable, la Dispersion, fut à l'origine d'un genre littéraire stable. Le Deutéro-Isaïe et quelques psaumes (74, 79, 137) se rattachent à ce courant². Zacharie de son côté nous rappelle les jeûnes et les cérémonies qui étaient destinés à perpétuer le souvenir de ces événements (*Zach.* 7, 1-3 et 8, 18-19 ; cf. *Jér.* 41, 5). Entre la prise de Jérusalem en 587 et celle de 70, la profanation du Temple par Antiochus IV Épiphane et par Pompée marqueront des relais mineurs. Eux aussi ont laissé des traces dans la littérature, mais d'une importance bien moindre³.

Nous étudierons d'abord pour elles-mêmes les deux lamentations qu'on rencontre dans l'*Apocalypse de Baruch*. Ensuite, nous proposerons une vue d'ensemble

1. Sur la métrique des Lamentations, cf. W. RUDOLPH, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (« Kommentar zum Alten Testament », t. XVII, 1-3), Gütersloh 1962, p. 192-193.

2. Voir H. J. KRAUS, *Psalmen* (« Biblischer Kommentar, Altes Testament », t. XV, 1), Neukirchen 1961, t. I, p. LI.

3. Le livre de Daniel rappelle la première ; les *Psaumes de Salomon* (voir surtout le deuxième) soulignent l'impiété de Pompée. Voir aussi I *Macc.* 1, 26-29. 36-40.

sur l'histoire littéraire des lamentations après 70, dans laquelle il sera possible de replacer les poèmes de *II Baruch*.

1. Les Lamentations dans l'Apocalypse de Baruch.

L'*Apocalypse de Baruch* comporte deux « qinot » au sens strict. Celle du chapitre XXXV est très brève. En revanche, celle des chapitres X à XII constitue certainement un des chefs-d'œuvre du genre. Elle est la plus émouvante, la mieux construite, la plus parfaite de toutes celles que nous avons lues. La lettre qui termine l'apocalypse ne comporte pas de lamentation à proprement parler. Elle rapporte sur un ton narratif la prise de la ville et elle fait mention d'une lamentation : « Je pleurerai sur Sion » (LXXXI, 2). Les versets 10 à 21 du chapitre LXXXIII pourraient faire partie d'une lamentation. Ils soulignent d'une manière très générale la vanité de toute chose, de même que LXXXV, 10, mais le contexte n'est pas celui d'une lamentation.

A. Lamentation du chapitre XXXV.

Le plan de cette « qina » est très simple :

- a v. 2-3 : gémissément sur la ville
- b v. 4 : rappel du passé, du Temple
- a' v. 5 : situation actuelle.

Il y a inclusion entre les versets 2-3 et 5, puisque, des deux côtés, l'auteur suggère la tristesse présente. Les versets 4 et 5 sont antithétiques : la cause de la souffrance est dans l'opposition entre le passé et le présent.

B. Lamentation des chapitres X à XII.

Ce long poème qui va de X, 6 à XII, 4 mérite un examen approfondi. Violet le divise de la manière que voici :

- A. X, 6-8 Introduction, invitation à participer au deuil
 B. X, 9-12 Malédiction portée contre la terre
 C. X, 13-17 Malédiction portée sur les mariages et les naissances
 D. X, 18-19 Destruction des trésors sacrés
 E. XI, 1-3 Babylone et Sion
 F. XI, 4-6 Heureux ceux qui sont morts
 G. XII, 1-4 Menaces contre Babylone.

Encore que Violet note tout le danger qu'il y aurait à vouloir pousser dans le détail l'analyse littéraire d'un texte dont nous ne possédons plus qu'une version — et pour lui, le grec n'est que l'intermédiaire entre l'original et le syriaque —, il propose une intéressante division en sept strophes¹, qui reste cependant très extérieure. En fait, elle néglige un certain nombre de détails que l'analyse du contenu fait ressortir clairement.

Ainsi, il est évident que les versets XI, 1 - XII, 4 forment un oracle contre Babylone. La partie centrale de cet oracle (XI, 4-7) reprend le thème de toute la « qina », déjà annoncé en X, 6-7 a : « Heureux celui qui n'est point né ; mais malheur à nous les vivants. » On verra l'importance de ce leitmotiv pour le plan de la grande lamentation. Sa présence dans l'oracle contre Babylone rend certaine l'appartenance de celui-ci à l'ensemble du poème².

À l'intérieur du chapitre X, il est possible de distinguer un certain nombre d'éléments assez courts du type suivant :

Cessez de remplir votre fonction,
 car Sion n'est plus.

Ce schéma se vérifie pour X, 9-10 et pour X, 11-12, tous deux fort brefs. Il vaut aussi pour X, 13-17, mais cette

1. VIOLET (p. 214) a raison de souligner tout ce qu'il y a d'hypothétique dans la proposition de F. PERLES (lettre à Violet) de voir un poème alphabétique hébreu dans le début de la « qina » (X, 6-12).

2. L'oracle sur les villes prospères du ch. XIII paraît lié à l'oracle sur Babylone.

dernière strophe est plus étoffée que les précédentes ; les versets 15-16 y constituent la reprise du leitmotiv : « mieux vaut ne pas vivre », et cette affirmation centrale est encadrée par l'interpellation des fiancés : v. 13-14 et 17. Ce n'est donc pas seulement le sens qui unit le verset 17 à ce qui précède, mais aussi l'inclusion qu'il forme avec le verset 13, par le rappel des fiancés auxquels ce passage s'adresse.

Les versets 18-19 forment le sommet de tout le poème. D'une part, ils sont les seuls à rapporter des données d'allure historique — on retrouve des traditions semblables dans la *Pesiqta Rabbati* et dans les *Paralipomena Jeremiae*¹ — ; d'autre part, ils forment l'élément central de toute la complainte.

C'est parce que le cœur même de la cité, le Temple, n'est plus que clefs et voiles sont inutiles, semailles et enfantements dérisoires. Il n'est d'abord question que de la ville. La lamentation est introduite par ces mots : « Puis je fis cette lamentation sur Sion » (X, 5). Mais aux versets 18 et 19 le regard se porte sur le Temple : l'allusion aux vierges qui tissent les voiles du sanctuaire et aux prêtres dirige l'attention sur le Lieu saint. Ce n'est pas un hasard si cette mention occupe la place centrale dans le poème.

En partant du plan de Violet, mais en le complétant par ces remarques de détail, il est possible de présenter une construction plus vraisemblable.

Introduction : *Leitmotiv* (X, 6-7)
 Invitation au deuil (X, 8)

- I. Développement du *Leitmotiv* :
1. Inutilité des produits de la terre (X, 9-10)
 2. Inutilité des dons du ciel, pluie et lumière (X, 11-12)
 3. a) Interpellation des fiancés (X, 13-14)
 b) *Leitmotiv* (X, 15-16)
 a') Interpellation des fiancés (X, 17)

1. *Par. Jer.* IV, 3-4 et *Pesiqta Rabbati* XXVI. Cf. *infra*, p. 226-227.

- II. *Profanation du Temple* : prêtres (X, 18)
 vierges (X, 19)
- III. *Oracle sur Babylone* : a) Lamentation sur la prospérité de
 Babylone (XI, 1-3)
 b) *Leitmotiv* (XI, 4-7)
 a') Malédiction sur Babylone (XII, 1-4)

Le plan de cette « qina » est destiné à mettre en valeur un élément central, X, 18-19, qui lui est, dans une certaine mesure, hétérogène et qui aurait trouvé place plus naturellement dans un contexte narratif, en VI, 7-8 par exemple. Mais en fait s'agit-il bien d'un élément narratif ? Les impératifs « prenez, jetez les clefs ; jetez les voiles au feu » ne sont-ils pas purement rhétoriques ? Si l'auteur avait connu la *Pesiqta Rabbati* ou les autres sources rabbiniques sur l'incendie du Temple, aurait-il parlé des vierges et des prêtres sans signaler, comme le font ces sources, qu'ils se sont eux-mêmes jetés dans le brasier. N'aurait-il pas prononcé sur eux autant que sur la ville et le Temple sa grande lamentation¹ ?

L'ordre désespéré de jeter les clefs et de brûler les tentures exprime le paroxysme de la désolation résultant de la destruction du Temple, et il faut se demander s'il exprime autre chose que cela. L'exclamation de Baruch, que nous pouvons dater d'une manière bien plus précise que tous les autres documents, n'est elle pas leur source ? Ceux-ci auraient alors ajouté aux maigres données tirées de *II Baruch*, celles plus abondantes trouvées chez Josèphe. Cette manière de voir, qui nous plairait et qui correspond bien aux conclusions auxquelles s'efforceront d'aboutir les chapitres V et VI sur les *Paralipomena Jeremiae* et la *Pesiqta Rabbati*, n'est pas absolument certaine. Il reste possible que l'auteur de *II Baruch*, connaissant la tradition suivant laquelle prêtres et vierges se sont jetés dans le feu, n'ait pas cru nécessaire de la rapporter : le leitmotiv suffisait à rappeler ce triste

1. Le suicide collectif des prêtres et des vierges est mentionné par la *Pesiqta Rabbati*, ch. XXVI (cf. *infra* p. 227) ; celui des prêtres seuls par *IV Esd.*, X, 22 et par Josèphe (*BJ* VI, 5, 1 ; § 280).

souvenir. Des siècles plus tard, l'épisode des clefs se retrouvera dans des « qinot » médiévales¹.

2. Les lamentations sur le Temple dans le Judaïsme.

Ce que nous savons des lamentations sur le Temple et sur Jérusalem peut se ranger sous deux rubriques : les sources historiques nous parlent du fait lui-même, en particulier des pèlerinages à Jérusalem après 70 ; les sources littéraires nous ont transmis des « qinot », des « qerobot » et, plus généralement des lamentations, dont l'origine est souvent liturgique. Les premières sources, de caractère historique, peuvent le plus souvent être datées avec une relative précision, et elles nous font remonter parfois très haut dans le temps. Les secondes, tardives pour la plupart, sont en général situées historiquement d'une manière très imprécise, mais elles ont l'avantage de nous faire entrevoir quelque chose du contenu des plus anciennes lamentations aujourd'hui disparues, ce que les sources historiques ne font pas.

A. La situation des Juifs après 70 et les pèlerinages à Jérusalem.

1. Les sources juives.

De 70 à 135, rien n'empêcha les Juifs, semble-t-il, de se rendre à Jérusalem². Ce n'est qu'après l'écrasement de la rébellion de 135 qu'il leur fut interdit de s'approcher de la Ville sainte. Cette interdiction ne supprima pas les pèlerinages, particulièrement au jour anniversaire

1. Voir par exemple N. BEN MENAHEM, « Two Songs of Lament from the Geniza » (hébr.), dans *Erez Israel*, t. IV, 1956, p. 144-146. La seconde lamentation — provenant du ms. Adler 3448 du *Jewish Theological Seminary* de New York — comporte une telle mention.

2. Cf. K. W. CLARK, « Worship in the Jerusalem Temple after A. D. 70 », dans *NTS*, t. VI, 1959-1960, p. 269-280.

de la destruction, le 9 Ab. A. Büchler a réuni un certain nombre de témoignages empruntés à la littérature rabbinique¹. Les exemples sont suffisamment nombreux pour que certains savants aient contesté le fait même d'une interdiction officielle après 135, mais celle-ci paraît bien indiscutable². L'exemple suivant, très significatif, pourra nous éclairer sur l'esprit qui animait ces pèlerinages.

On lit dans *Sifré Deuter.*, § 43 :

Une autre fois, (Rabban Gamaliel, R. Yehoshua, R. Éléazar ben Azaria et R. Aqiba) montaient à Jérusalem. Ils arrivèrent au mont Scopus et ils déchirèrent leurs vêtements. Ils allèrent jusqu'à la montagne de la Demeure, et ils virent un chacal sortir de la Demeure, du Saint des Saints. Eux de se mettre à pleurer. Mais R. Aqiba riait. Ils lui dirent : « Aqiba, vraiment, tu nous surprends : tu ris quand nous pleurons. » Il leur répondit : « Et vous, pourquoi pleurez-vous ? » Ils lui répondirent : « Et comment ne pleurerions-nous pas sur le Lieu dont il est écrit : *L'étranger qui s'en approche sera mis à mort (Nombr. 1, 51)*, et voici qu'un chacal en sort. À notre propos, se réalise (la prophétie) : *Pour cette raison, notre cœur s'est attristé ; pour cela, nos yeux se sont embués, pour la montagne de Sion qui a été détruite et où se promènent les chacals (Lam. 5, 17-18)*. »

1. *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*, Londres 1912, in-8°, 63 p. ; cf. p. 15-18.

2. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 699 et n. 146, et R. HARRIS, « Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem », dans *HTR*, t. XIX, 1926, p. 199-206. Certains contestent l'existence d'un décret d'Hadrien, ainsi S. KRAUSS, « Did Hadrian prohibit the Jews to enter Jerusalem ? » (hébr.), dans *Yediôt, Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*, t. IV, 3, 1936, p. 52-59. Tous les faits peuvent s'expliquer si l'on admet qu'il y a eu des mitigations au moins occasionnelles. Un état plus détaillé de la question se lit dans S. W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, t. II, Paris 1957, p. 1107, n. 23.

— Et moi aussi, j'ai des raisons de rire, (déclara R. Aqiba), car il (Isaïe) dit : *Et je me suis choisi des témoins fidèles, Urie... et Zacharie (Is. 8, 2)*. Et quelle est l'affaire qui réunit Urie et Zacharie ? Que dit Zacharie¹ ? — *Les vieillards et les vieilles s'assieront encore sur les places de Jérusalem, chacun son bâton dans la main, à cause de leur grand âge (Zach. 8, 4)*. Et que dit Urie ? — *C'est pourquoi, à cause de vous, Sion sera comme un champ labouré et Jérusalem un monceau de pierres ; la montagne de la Demeure deviendra un haut lieu couvert de de bois (Jér. 26, 18)*. Le Saint, béni soit-il, lui dit : « Voici, j'ai ces deux témoins. Si les paroles d'Urie s'accomplissent, celles de Zacharie s'accompliront (aussi) ; si les premières ne s'accomplissent pas, les secondes non plus. » Je me suis donc réjoui, car si les paroles d'Urie s'accomplissent, celles de Zacharie s'accompliront pour finir. Et sur cette parole ils lui dirent : « Aqiba, Aqiba, tu nous as consolés². »

Il semble même qu'à partir d'une époque qu'il est difficile de déterminer, une sorte de confrérie s'érigea, dont les membres s'appelaient les « endeuillés de Sion », en hébreu אַבְלֵי צִיּוֹן, d'après les termes de *Is. 61, 3*³. La

1. L'auteur de ce récit joue sur l'homonymie. Le Zacharie nommé par Isaïe n'est pas le prophète cité ensuite. La prophétie de Jérémie (26, 18) peut être considérée comme celle d'Urie, parce qu'un Urie mentionné aussitôt après, en *Jér. 26, 20*, y est dit avoir prophétisé comme Jérémie.

2. Éd. Friedmann, p. 81 recto et verso.

3. Sur le mouvement des « Avélei Sion », cf. J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the Completion of the Mishnah*, translated from the third Hebrew Edition by F. Stinespring, New York 1955, in-8°, xv-543 p. ; cf. p. 438-439. Dans l'édition hébraïque, Tel Aviv 1956, voir t. II, p. 173-175. — Voir aussi J. GUTMANN, art. *Klagelied, II*, *In der nachbiblischen Zeit*, dans *EJ*, t. X, 1932, col. 34-37, et *III, Nachalmudische Zeit, ibid.*, col. 37-45.

naissance de ce groupement dut se faire en deux étapes logiques. D'abord nombre d'usages particuliers tendirent à s'installer dans le judaïsme, dont le traité *Baba Bathra* du Talmud de Babylone et la Tosefta ont conservé le souvenir. On trouvera ci-dessous la traduction du texte du Talmud de Babylone. Celui de la Tosefta *Soḥa*¹ est quasi identique, encore que son ordonnance quelque peu différente puisse être plus ancienne. Mais il n'y a pas d'arguments décisifs en ce sens, et il n'est pas nécessaire de reproduire un texte que le P. J. Bon-sirven a déjà traduit². La seule différence digne de mention est que la dernière partie du texte de *Baba Bathra*, attribuée dans ce traité à R. Ishmael ben Élisha (mort vers 135), l'est dans la Tosefta à Rabban Shimeon ben Gamaliel (très probablement le second du nom : vers 140).

Voici donc le texte d'après *B. Baba Bathra* 60 b³ :

Les Rabbis ont déclaré : « Lorsque le Temple fut détruit pour la seconde fois, les *Perushin* (séparés, pharisiens ?) se multiplièrent en Israël, qui ne voulaient plus manger de viande ni boire de vin. » R. Yehoshua (vers 90) s'adressa à eux et leur dit : « Pourquoi ne mangez-vous pas de viande et ne buvez-vous pas de vin, mes fils ? » Ils lui répondirent : « Nous mangerions de la viande si elle avait été offerte sur l'autel, mais à présent cela est supprimé ; nous boirions du vin s'il avait été offert en libation sur l'autel, mais à présent cela est supprimé. » Il leur dit : « S'il est en ainsi, nous devrions ne pas manger de pain, puisque les offrandes de farine ne se font plus. Des fruits peut-être ? Non plus, puisque les prémices ont été supprimées. Nous ne boirions pas d'eau non plus, puisque la

libation d'eau ne se fait plus¹. » Ils se turent. Il leur dit : « Approchez, mes fils, et je vous parlerai. Ne prendre aucunement le deuil est chose impossible, puisque déjà le décret de deuil a été porté. Mais il n'est pas possible non plus de s'affliger outre mesure, car on ne porte de décret pour le peuple que si sa majorité peut le supporter, selon qu'il est écrit : *Vous êtes, vous, maudits, et vous me trompez, vous, toute la nation !* (Mal. 3, 9). Mais ainsi dirent les sages : Que chacun recouvre de chaux sa maison, mais qu'il laisse une petite place non chaulée... »

Suit une discussion dans laquelle sont cités R. Joseph (babylonien, mort en 333), R. Hisda (babylonien, mort en 309), R. Papa (babylonien, mort en 376), Rab (babylonien, mort en 247), R. Isaac (probablement le 2^a, palestinien, vers 300) et Abbaye (babylonien, mort en 338-339). Le texte continue :

Tout homme qui prend le deuil de Sion méritera de contempler sa joie, selon ce qui est dit : *Réjouissez-vous avec Jérusalem* (Is. 66, 10). On enseigne : R. Ishmael ben Élisha déclare : « Du jour où le Temple fut détruit, le droit aurait exigé que nous décrétions sur nous de ne plus manger de pain ni boire de vin. Mais on ne porte pas de décret pour le peuple, que ne puisse observer sa majorité. Du jour où nous avons été envahis par une puissance qui nous a imposé des décrets et qui a éloigné de nous la Tora et les commandements et qui ne nous a pas laissés observer la semaine de l'enfant (= la circoncision), le droit nous impose de décréter sur nous défense de se marier et d'engendrer des enfants. Ainsi la race d'Abraham disparaîtra d'elle-même.

1. *T. Soḥa* XV, 10(11)-15 ; éd. Zuckerman, p. 322-323.

2. *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, p. 392, n° 1506.

3. Le texte traduit occupe la seconde moitié de la page.

1. Cette cérémonie avait lieu lors de la fête des Tentés. Voir les commentaires de *Jn* 7, 37 et W. MICHAELIS, art. *σκηνοπηγία*, dans *TWNT*, t. VII, 1964, p. 393-394, ainsi que STRACK-BILL., t. II, p. 774-812, en particulier p. 804-805.

Laissons donc Israël en paix. Mieux vaut qu'ils se trompent et ne pêchent point sciemment. »

L'attitude contre laquelle réagit l'ensemble de ce passage est assez exactement celle qui est exprimée dans la grande lamentation de *II Baruch*. Il n'est pas impossible que celle-ci ait été empruntée par l'auteur de l'apocalypse au recueil des « qinot » servant lors des anniversaires de la destruction du Temple. On s'expliquerait alors que le ton pessimiste qui s'en dégage soit très différent de celui de l'ensemble de *II Baruch*. Mais il faut faire la part du genre littéraire dans les exagérations de la « qina » de l'apocalypse. Le texte de *Baba Bathra* montre seulement que les affirmations de la grande lamentation pouvaient être prises à la lettre par certains groupements.

Plus tard, le mouvement semble s'être organisé. Le ch. XXXIV de la *Pesiqta Rabbati*¹ parle longuement des אֲבֵלֵי צִיּוֹן, des « endeuillés de Sion » :

p. 158^r / ... Réjouis-toi grandement, fille de Sion ; pousse des cris de joie, fille de Jérusalem. Voici que ton roi vient vers toi. Il est juste et sauveur, humble et monté sur un âne, un ânon petit d'une ânesse (*Zach.* 9, 9).

Voici ce qui fut dit dans l'Esprit-Saint par Isaïe : *On connaîtra leur race parmi les nations et leurs rejets parmi les peuples...* (*Is.* 61, 9). Au sujet de qui Isaïe a-t-il proféré cette parole d'Écriture ? Il ne l'a dite que pour les « endeuillés de Sion » auxquels le Saint, béni soit-il, s'apprête à donner des victoires contre leurs ennemis, selon qu'il est écrit : *On connaîtra leur bras (ou leur race)² parmi les nations. Ne lis pas leur race, mais leur bras. Et qui leur tient lieu de bras ?* / p. 158^v / Le Saint, béni soit-il, leur tient lieu de bras, car il est dit : *Seigneur, aie*

1. Éd. Friedmann, p. 158 recto à 159 verso.

2. Le texte massorétique vocalise : *zar'am*, « leur descendance ». Les mêmes consonnes vocalisées *zero'am* se traduisent « leur bras » et, au sens figuré, « leur puissance ».

pitié de nous ; vers toi, nous tendons. Sois leur bras chaque matin et notre salut au temps de la détresse (*Is.* 33, 2). *Chaque matin, car ce sont eux qui se lèvent tôt chaque matin pour demander miséricorde. Mais aussi : notre salut au temps de la détresse ; ce sont les « endeuillés de Sion » qui désirent le salut matin, soir et midi. Et la détresse est grande en Israël, car on les méprise et on s'en moque...*

Tous ceux qui les verront les reconnaîtront (*Is.* 61, 9). Ce sont les « endeuillés de Sion ». Car le Saint, béni soit-il, a créé pour son univers des anges de destruction. Et ils vont détruisant, chaque jour de rédemption. Et les « endeuillés de Sion » entrent et sortent avec eux, tel un homme qui va chez son ami et en revient, sans qu'on lui fasse aucun mal. Celui qui les voit, s'assied et déclare : « Nous avons eu tort de rire et de nous moquer de leurs paroles. » Rabbi / p. 159^r / bar Hanina¹ a déclaré : leur mérite les accompagne ; pour nous, nous les avons critiqués². Au sujet de cette même heure, Isaïe a dit : *Les nations verront ta justice* (*Is.* 62, 2) : il s'agit des peuples du monde qui voient la justice des « endeuillés de Sion ». *Et tous les rois verront ta gloire* (*ibid.*) : il s'agit des rois. *Ta gloire* (*ibid.*) : il s'agit des rois de sagesse qui voient ta gloire. Aussi est-il dit : *Et on connaîtra leur bras parmi les nations.*

Autre explication (des paroles) *Réjouis-toi grandement, fille de Sion. Voici que ton roi...* (*Zach.* 9, 9). On l'appelle roi parce qu'il doit régner sur les premières générations et les dernières. Et le Saint, béni soit-il, annonce aux justes de toutes les générations, il leur dit : « Justes du monde, encore que vous méritiez des paroles d'action de grâce parce

1. Ainsi lit-on dans l'édition de Friedmann. Ce Rabbi bar Hanina est sans doute Rabbi José bar Hanina. Il y aura eu confusion entre רבִּי et l'abréviation רבִּי. Il existe deux docteurs de ce nom, l'un tannaïte du second siècle, l'autre palestinien vers 270.

2. Cette manière de s'exprimer rappelle *Sag.* 5, 4 et *Apoc.* 14, 13.

que vous avez attendu ma Loi et mon royaume, c'est chose jurée à mes yeux : Quiconque a attendu mon royaume, moi-même je témoignerai en sa faveur selon qu'il est dit : *C'est pourquoi, attendez-moi, oracle du Seigneur, pour le jour où je surgirai en témoignage* (Soph. 3, 8) ¹. Pour les « endeuillés » qui se seront attristés avec moi sur ma Demeure détruite et sur mon Temple en ruine, pour eux, je témoigne dès à présent, selon qu'il est dit : *avec l'homme contrit et humble d'esprit* (Is. 57, 15). Ne lis pas : *avec l'homme contrit*, mais : *avec moi, l'homme contrit* ; car il s'agit des « endeuillés de Sion » qui ont humilié leur esprit ; ils ont entendu les opprobres dont on les accablait et ils se sont tus ; ils n'ont pas été orgueilleux.

Autre explication pour le jour où je surgirai en témoignage (Soph. 3, 8) : au jour où je me lèverai pour témoigner du Messie dont le mérite égale celui de mes serviteurs ², car toutes ces décisions sont en ma présence, et vous, vous ne m'aurez pas attendu. Ils dirent devant lui : « Maître du monde, tu nous as donné un cœur de pierre, et c'est à cause de cela que nous errons. Et quoi ! Aza et Azael ³ avaient des corps de feu, et lorsqu'ils descendirent sur la terre, ils péchèrent. A plus forte raison, nous-mêmes ne devons-nous pas tomber ? » Il leur répondit : « Les endeuillés ont mérité de ne pas tomber parce qu'ils ont reconnu (le Messie) ; et ils n'avaient pas en eux de passions. »

A la même heure, tous les justes du monde s'ap-

1. Le texte massorétique lit *l'ad*, ce qu'on traduit généralement « pour le butin ». Le Targum (éd. Sperber, t. III, p. 471), la Septante et le syriaque ont dû lire *l'éd* « en témoignage » ; c'est aussi l'interprétation de la *Pesiqta Rabbati* dans ce passage.

2. L'hébreu a : נִרְבֵּנָה qui est la transcription du latin *familia*, par l'intermédiaire du grec *φωμίλια*, qu'on rencontre surtout dans les inscriptions. Le mot latin se retrouve également en syriaque.

3. Cf. STRACK-BILL., t. III, p. 782 ; on trouvera dans les lieux parallèles quelques éclaircissements sur Aza et Azael.

prêtent à pleurer. / p. 159^v / Ils dirent devant lui : « Tu as prêté attention à eux et pas à nous. » A la même heure, il leur dit : « Ne pleurez pas, mes saints, mes forts. Déjà j'ai entendu votre prière. Ne diminuez pas la récompense de votre obéissance à la Loi. Bien plus, votre récompense (sera) double, selon qu'il est dit : *Le Seigneur attend pour vous faire grâce ; c'est pourquoi il est exalté pour vous faire miséricorde, car le Seigneur est un Dieu de justice ; heureux ceux qui espèrent en lui. Peuple qui habites en Sion et à Jérusalem, tu ne pleureras plus. Il te fera grâce. Dès qu'il entendra la voix de ton appel, il t'exaucera* (Is. 30, 18-19). » (Il te fera) grâce, car il leur a donné la récompense de la Loi. Il te fera grâce, car ils seront du festin (litt. : ils mangeront) aux jours du Messie. Dès qu'il l'entendra, il t'exaucera, c'est-à-dire dans le monde à venir ¹ : tous les bienfaits que j'accomplis pour vous en raison du Messie qui a été retenu toutes ces années. Rabbi Yannai (palestinien, vers 225) dit au nom de Rab (babylonien, mort en 247) ² : « Quiconque espère le salut, le Saint, béni soit-il, le fera reposer dans le jardin d'Éden, selon qu'il est dit : *Moi-même, je paîtrai mon troupeau ; moi-même, je le ferai se reposer* (Ez. 34, 15). »

De ces textes, il est permis de conclure sans trop d'in vraisemblance que, rapidement après 70, apparut l'usage de pleurer sur la ville et sur le Temple. Cette coutume donna naissance à une confrérie d'hommes pieux, les « pleureurs », les « endeuillés de Sion ». La *Pesiqta Rabbati* en parle longuement, et ils existaient encore au temps

1. Il faut observer dans les lignes qui précèdent la distinction classique en trois temps : le monde actuel, le temps du Messie, et le monde à venir : cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1934, t. I, p. 315.

2. Il y a d'autres exemples de paroles de Rab transmises par R. Yannai : cf. STRACK-BILL., t. VI (index), p. 117.

de Benjamin de Tudela (vers 1170)¹. Mais déjà les premiers docteurs tannaïtes, R. Yehoshua, R. Aqiba, Rabban Siméon ben Gamaliel II, qui s'opposaient aux pratiques extrêmes de pénitence et ne voulaient pas imposer au peuple des fardeaux intolérables, étaient très stricts sur le point de l'observance du 9 Ab².

2. Les sources chrétiennes.

Parmi les nombreuses sources chrétiennes qui rappellent l'usage juif des lamentations, les *Constitutions Apostoliques* et la *Didascalie* ont une place à part, tout au moins dans le cadre de ce travail, et nous les étudierons séparément³. Mais plusieurs autres témoignages s'imposent à l'attention. Ils sont suffisamment explicites pour qu'il suffise d'en citer quelques-uns. Aussi bien, ce point n'est pas contesté ; les textes que nous apportons sont seulement destinés à donner un cadre aux documents plus difficiles à interpréter.

On lit dans la version latine que Rufin a donnée des *Homélies* d'Origène sur Josué le témoignage suivant :

Si ergo veniens ad Hierusalem civitatem terrenam, o Iudaeae, invenies eam subversam et in cineres ac favillas redactam, noli flere, sicut nunc facitis tamquam pueri sensibus; noli lamentari, sed pro terrena require caelestem⁴.

En 333, le Pèlerin de Bordeaux écrit :

Sunt ibi et statucae duae Adriani, est et non longe de statuas lapis pertusus ad quem ueniunt

1. Le Qaraïsme a connu ce mouvement. L. NEMOY a traduit quelques « qinot » qaraïtes dans sa *Karaite Anthology* (« Yale Judaica Series », t. VII, New-York 1952, p. 107-108 et 318-320).

2. Cf. J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the Completion of the Mishna*, New York 1955, p. 438. Voir par ex. *MTaanith* IV, 7.

3. Voir *infra*, p. 157-161.

4. *Hom. in Jos.*, XVII, 1 ; éd. W. A. Baehrens, *Origenes Werke*, t. VII, 2 (GCS, t. XXX), Leipzig 1921, p. 401, lignes 21-24.

Iudaei singulis annis et unguent eum et lamentant se cum gemitu et uestimenta sua scindunt et sic recedunt¹.

Mais saint Jérôme reste notre meilleur témoin. Dans son *Commentaire* sur *Jér.* 18, 16, il écrit :

Quod plenius et rectius post aduentum domini intellegimus esse completum, quando nullus Iudaeorum terram quondam et urbem sanctam ingredi lege permittitur, sed cum ad planctum uenerint, mirantur et deflent uaticinia prophetarum opere completa².

Et plus longuement dans son *Commentaire* sur *Sophonie* 1, 15-16 :

...usque ad praesentem diem, perfidi coloni post interfectionem servorum et ad extremum Filii Dei, excepto planctu, prohibentur ingredi Jerusalem, et ut ruinam suae eis flere liceat civitatis pretio redimunt, ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas : et ne fletus quidem eis gratuitus sit. Videas in die quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas, et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram demonstrantes. Congregatur turba miserorum, et patibulo Domini coruscante, ac radiante *ἀναστάσει* eius, de Oliveti monte quoque crucis fulgente vexillo, plangere ruinas templi sui populum miserum, et tamen non esse miserabilem : adhuc fletus in genis et livida brachia, et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat : et dubitat aliquis, cum haec videat, de die tribulationis et angustiae, de die calamitatis et miseriae, de die tenebrarum et caliginis,

1. Éd. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (CSEL, t. XXXIX), Vienne 1898, p. 22, lignes 4-7.

2. *PL* 24, 829 ; *CSEL*, t. LIX, p. 227, lignes 19-23 (éd. S. Reiter).

de die nebulae et turbinis, de die tubae et clangoris ? Habent enim et in luctu tubas, et, juxta prophetiam vox solemnitatis versa est in planctum. Ululant super cineres sanctuarii, et super altare destructum, et super civitates quondam munitas, et super excelsos angulos templi, de quibus quondam Jacobum fratrem Domini praecipitaverunt ¹.

Ces textes marqués par une certaine emphase littéraire sont de ce fait aussi plus suggestifs. Joint à ce que les sources juives et les historiens nous laissent entrevoir, ils jettent un jour nouveau sur les documents littéraires, qu'il nous faut étudier maintenant.

B. *Le genre littéraire des lamentations dans le judaïsme.*

Jusqu'ici, il a été question d'usages liturgiques. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer les « qinot » qui nous ont été conservées. L'originalité et la beauté de la grande lamentation de *II Baruch* ressortiront mieux de la comparaison avec les autres compositions du même type.

1. Le plus ancien texte de lamentation qui soit conservé est très probablement celui qui se lit au livre V de la *Guerre Juive* de Flavius Josèphe. Il n'est sans doute pas d'origine liturgique, encore que rien ne permette de trancher, mais il a l'avantage d'être daté avec précision, puisque la *Guerre Juive* a été composée entre 75 et 79. Au début du récit qu'il donne du siège de Jérusalem, l'auteur ne peut s'empêcher de quitter pour un instant sa sérénité et de s'écrier :

Quel traitement affreux, ô la plus infortunée des villes, as-tu subi de la part des Romains qui entrèrent pour purifier par le feu les souillures de la nation ? Car tu n'étais plus et tu ne pouvais rester le séjour de Dieu, puisque tu étais devenue la sépulture du cadavre de tes citoyens et que tu avais

1. *PL* 25, 1418 fin — 1419, ligne 26.

fait du Temple le charnier d'une guerre civile. Mais tu pourras devenir meilleure, si tu apaises le Dieu qui t'a dévastée ¹.

2. L'*Apocalypse d'Abraham* présente un récit de la destruction du Temple, assez bref et éloigné des descriptions habituelles. On s'accorde généralement à situer cette apocalypse vers la fin du 1^{er} siècle ; elle serait presque contemporaine de *II Baruch*. Le récit et la courte lamentation méritent d'être rappelés.

Et je regardai et je vis : Voici, l'image disparut, et [d'elle], de son côté gauche, sortit un peuple païen, et ils pillèrent ceux qui étaient à droite, hommes, femmes et enfants. [Ils en tuèrent certains] ; les autres, ils les retinrent avec eux. Voici, je les vis courir vers eux par quatre entrées, et ils incendièrent le Temple, et ils emportèrent les objets sacrés qui étaient à l'intérieur. Et je déclarai : « O Éternel, voici, le peuple (qui sort) de moi et que tu as regardé avec faveur, les hordes des païens le pillent ; ils tuent les uns et retiennent les autres comme étrangers. Ils ont brûlé le Temple et ses œuvres d'art ; ils les ont emportées [détruites]. O Éternel et Tout-Puissant, si telle est la situation, pourquoi as-tu maintenant déchiré mon cœur, et pourquoi doit-il en être ainsi ? »

3. Le ton habituel de l'*Apocalypse d'Esdras (IV Esd.)* est souvent très proche de celui d'une « qina ». Un pas-

1. *BJ* V, 1, 3 (§ 19) ; trad. de R. Harmand, dans Flavius Josèphe, *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Th. Reinach, t. VI, Paris 1932, p. 85.

2. *Apocalypse d'Abraham*, ch. XXVII. — Cf. G. H. Box et J. L. LANDSMAN, « The Apocalypse of Abraham » (*Translation of Early Documents. Series I. Palestinian Jewish Texts [Pre-rabbinic]*), Londres 1919, in-16, xxxiv-99 p. ; voir 74-75. Dans la traduction, les crochets indiquent des passages probablement interpolés ; les parenthèses, des mots ajoutés pour la clarté de la traduction.

sage toutefois, X, 21-23, mérite ce nom d'une manière plus précise. En voici une traduction, inspirée de celle de Mgr L. Gry ¹.

Car, tu le vois bien,
 Notre Sanctuaire est ruiné, notre autel abattu,
 notre Temple détruit.
 Nos harpes sont brisées, nos hymnes étouffées, nos
 acclamations interrompues.
 La lumière de notre chandelier est éteinte, notre
 Arche d'Alliance captive.
 Nos objets sacrés ² sont foulés, le Nom qui est pro-
 noncé sur nous profané ³.
 Nos preux sont outragés, nos prêtres brûlés, nos
 lévites prisonniers.
 Nos filles sont souillées, nos femmes violées, nos
 hommes justes enchaînés.
 Nos petits sont vendus, nos adolescents réduits en
 esclavage, nos combattants affaiblis.
 Et, comble de malheur, le Sceau de Sion (n'est plus),
 car elle est maintenant descellée de sa gloire ⁴.
 Elle a été livrée aux mains de nos ennemis.

Cette émouvante lamentation est mise sur les lèvres d'Esdras. Il s'adresse, pour la consoler, à la femme en deuil, symbole de Jérusalem, qui pleure son fils unique. Il s'agit bien d'une consolation en même temps que d'une lamentation; le texte que nous citons est encadré par

1. *Les Dires prophétiques d'Esdras*, Paris 1938, t. II, p. 310-313.

2. Ainsi la version latine; la version syriaque lit « nos saints », *ἅγιοι* au lieu de *ἅγια*.

3. Cf. *II Bar.* LXIII, 8.

4. Le sens de ce verset est obscur. Nous suivons la version latine, et nous essayons de garder l'opposition *signaculum-resignare*. On pourrait aussi traduire : « c'est la *fin* de Sion, car Sion est maintenant *déchue* de sa gloire ». Il est certain que *signaculum* rend le grec *σφραγίς*, et il est très probable que *resignare* rend un verbe composé du même mot tel que *ἀποσφραγίζω* qui a deux sens : sceller et desceller. Cf. H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata*, Marbourg 1875, p. 38.

deux invitations au calme : *consenti persuaderi quid enim casus Sion et consolare propter dolorem Hierusalem* (X, 20) et *Tu ergo excute tuam multam tristitiam et depone abs te multitudinem dolorum...* (X, 24). L'*Apocalypse d'Esdras* comme celle de Baruch se veut un cri d'espoir et non pas une lamentation stérile.

Pour étayer la division en sept strophes qu'il proposait pour la grande lamentation de Baruch, Violet s'appuie sur l'apparence d'une division semblable dans la courte lamentation de *IV Esdras* ¹. Certes, il n'est pas défendu de diviser celle-ci en sept versets, mais la comparaison est bien risquée. L'ampleur des deux poèmes est si différente qu'il vaut mieux ne pas les comparer pour la forme. Il serait plus difficile encore de parler, comme le fait Violet, d'une influence de l'un sur l'autre. Il n'y a rien à conclure de la structure, d'ailleurs difficile à dégager, de la « qina » de *IV Esdras*.

4. Les *Paralipomena Jeremiae* (IV, 6-9) comportent une brève lamentation qu'il est opportun de rappeler ici. Les liens avec l'*Apocalypse de Baruch*, surtout avec la première section, sont très clairs ². Il est d'autant plus étonnant qu'il n'y ait presque aucune ressemblance avec la grande lamentation qui termine la première section de *II Baruch*.

6. Pourquoi Jérusalem a-t-elle été rasée? A cause des fautes du peuple bien-aimé, elle a été livrée aux mains des ennemis, à cause de nos fautes et de celles du peuple. 7. Mais que les impies ne se vantent pas en disant : « Nous avons conquis Jérusalem, la ville de Dieu, par nos propres forces. » Vous auriez été impuissants contre elle. Au contraire, c'est à cause de nos fautes que nous avons

1. Cf. VIOLET, p. 214 : « Ich halte dies Klage lied für eine absichtliche Parallele zu dem Klage lied Ap. Esra IV, 6, 4 a-g [= X, 21-23] (auch in sieben Sätzen), das hier durch Länge und Schönheit der Form überboten werden soll. »

2. *II Bar.* V, 1 et 3 et LXXX, 3 correspondent au v. 7; X, 6-7 au v. 9.

été livrés. 8. Toutefois Dieu aura pitié de nous et il nous fera revenir dans notre ville. Et vous, vous n'aurez pas la vie ¹. 9. Bienheureux sont-ils Abraham, Isaac et Jacob, nos pères ! Ils sont sortis de ce monde et ils n'ont pas vu l'anéantissement de cette cité.

5. L'*Apocalypse grecque de Baruch* contient également une brève lamentation. On y lit la même crainte de voir les païens se moquer de ce Dieu qui livre son peuple à ses ennemis. La phrase introduisant la « qina » est mal transmise dans notre unique manuscrit. Toutefois son sens est clair.

Moi, Baruch, je pleurais en mon for intérieur et je gémissais (?) sur le peuple ; je me demandais (?) comment le Seigneur avait pu laisser le roi Nabuchodonosor détruire sa cité. Je disais : « Seigneur, pourquoi as-tu fait brûler ta vigne ² et l'as-tu anéantie ? Pourquoi as-tu agi ainsi ? Et pourquoi, Seigneur, ne nous as-tu pas châtiés (*littéralement* : rendus) par une autre correction, plutôt que de nous livrer à de tels peuples qui diront avec mépris : Où est leur Dieu ³ ? »

6. Le livre V des *Oracles Sybillins* rappelle lui aussi la prise de Jérusalem et la destruction du Temple. L'origine de ce passage semble bien être juive, comme celle de la plus grande partie du livre V ⁴.

1. Nous traduisons ainsi le grec $\delta\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \zeta\omega\eta\nu\ \omicron\upsilon\chi\ \xi\chi\epsilon\tau\epsilon$. On pourrait aussi traduire : « vous ne sauvez point vos vies », mais nous ne sommes pas sûr que cette traduction, qui cadre bien avec le contexte immédiat, convienne au contexte général des *Paralipomena Jeremiae*.

2. Voir *IV Esd.* V, 23 et *Is.* 5, 1.

3. Le texte grec a été publié par M. R. JAMES (« Apocrypha Anecdota, II^a Series », dans *Texts and Studies*, t. V, 1, Cambridge 1897, p. 84-94 ; cf. p. 84, lignes 8-15).

4. Nous utiliserons l'édition de J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (GCS, t. VIII), Leipzig 1902, in-8°, LVI-240 p., sans toujours suivre ses conjectures. Les v. 397 à 413 se lisent p. 123-124.

- 397 Elle a flambé en ton sein la demeure autrefois
enviée,
lorsque je vis le second Temple écroulé,
enveloppé par un feu que des mains impies
avaient allumé,
400 toi, Temple, toujours florissant, Sanctuaire gar-
dien de (la présence de) Dieu,
venu d'auprès des Saints et demeurant toujours
incorruptible,
+ objet du désir de son âme et de son corps ¹ +.
Car jamais, avec impiété, l'habile artisan ne fit
chez eux,
de terre informe ou de pierre, une (idole) qui
déçoit les prières ²,
405 et on n'a pas vénéré des ornements d'or qui
font errer les âmes.
Mais c'est le Dieu grand et père de tous les
êtres doués de l'esprit divin
qu'ils honoraient par des offrandes et de saintes
hécatombes.
Aujourd'hui un roi obscur et impie s'est levé,
il l'a brisé et abandonné, en ruine ³,
410 en même temps qu'(il massacrait) une foule
nombreuse et des hommes illustres.

1. Il est difficile de donner un sens satisfaisant dans ce contexte au v. 402.

2. Les mss ont $\alpha\iota\nu\alpha\iota\ \theta\epsilon\omicron\nu$ (v. 403). Nous proposons de corriger en $\alpha\iota\nu\eta\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\omicron\nu$ (= $\omicron\upsilon\chi\ \epsilon\upsilon\lambda\iota\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu$). Cette conjecture nous paraît beaucoup plus proche des données textuelles que celle de Geffcken. L'idole ne peut que décevoir les prières et être l'occasion d'actes impies.

3. En grec $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\kappa\omicron\delta\acute{\omicron}\mu\eta\tau\omicron\nu$. Le contexte suggère de considérer cette forme comme négative (α - privatif). Ainsi traduit A. KURFESS (*Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung*, Munich 1951, in-16, 376 p. ; cf. p. 141-142 : « unaufgebaut »). Il faut toutefois se rappeler qu'il s'agit d'un oracle annonçant l'avenir : le sens habituel de $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\kappa\omicron\delta\acute{\omicron}\mu\eta\tau\omicron\varsigma$, « reconstruit », ne serait pas déplacé non plus. Il manifesterait l'intention de rebâtir la ville.

Lui-même a péri, qui avait attaqué cette terre
 (désormais) stérile bien qu'immortelle ¹.
 Et jamais encore un tel miracle ne s'est produit
 parmi les hommes,
 de telle sorte qu'il apparaisse que ce sont d'autres
 qui ont détruit la grande cité ².

7. *La tradition rabbinique.* — C'est dans le judaïsme tel que nous le connaissons par ses propres traditions midrashiques et poétiques que se rencontre la descendance la plus abondante de la littérature originelle des lamentations. Rien d'étonnant d'ailleurs dans cette prolifération. La nostalgie de Jérusalem est un phénomène que les étrangers ont toujours nettement perçu chez le peuple de l'alliance. Les lamentations sur le Temple détruit sont une constante de la piété juive, universellement reconnue.

Les documents littéraires juifs concernant la ruine du Temple et de Jérusalem peuvent se diviser en deux groupes : les textes en prose, homélies et midrashim, et les textes poétiques, les piyutim. Tous deux sont ordonnés à la liturgie et principalement à la célébration de l'anniversaire de la chute du Temple, le jeûne du 9 Ab.

Très probable est la thèse selon laquelle la forme homilétique et midrashique est la plus ancienne ³. C'est

1. L'expression ἀπ' ἀθανάτην fait difficulté. Nous sommes tenté de lire en un seul mot ἀπαθανάτην qui n'est pas attesté, mais qui serait une forme parallèle à ἀπαθανατώ, ἀπαθανατίζω et au substantif ἀπαθανατισμός. Le sens serait le même que celui de ἀθάνατος, et le ἀπ' inutile trouve une bonne explication. Nous avons donc renoncé à la conjecture de Geffcken.

2. Comme dans *II Baruch*, c'est Dieu qui opère la destruction par ses anges, et non les Romains. — Le prince qui périt (v. 411) est Titus dont la mort rapide après son accession à l'Empire avait fait impression (cf. par ex. le récit de *Bereshit Rabba* X, 7).

3. Nous suivons largement les conclusions de A. MIRSKY, « The Origins of the Forms of Liturgical Poetry » (hébr.), dans *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry*, t. VII, Jérusalem 1958, p. 1-129. L'auteur écrit p. [9] : « Il semble que les Amoraïm du iv^e s.

la forme originale des commentaires qui se faisaient à propos des lectures bibliques. A l'intérieur de ces œuvres en prose, s'est développé en Palestine un élément proprement poétique, le plus souvent des strophes rythmées et mêmes rimées. Plusieurs ont pensé que ce sont des circonstances politiques qui ont abouti à l'indépendance progressive des compositions poétiques. Pour I. Elbogen ¹, ce serait le contact avec la culture arabe qui aurait entraîné le succès du genre, ce qui mène au vii^e siècle au plus tôt. Il faudrait logiquement préférer l'opinion de P. E. Kahle ², selon lequel l'interdiction de la *Deuterôsis* par la nouvelle 146 de Justinien (en 533) aurait été déterminante dans l'épanouissement des piyutim ³. Mais les recherches récentes basées sur une meilleure connaissance des piyutim semblent s'orienter vers une datation encore plus précoce : le iii^e et le iv^e siècles sont souvent donnés comme probables ⁴. S'il en

se trouvent déjà sur la frontière qui distingue le piyut du midrash. Ils composent des strophes dans lesquelles nous reconnaissons les formes des véritables piyutim. »

1. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Francfort-s.-M. 1931³, p. 282-286, surtout p. 285-286. D'après Yehuda b. Barsillai (xi^e-xii^e s.), les piyutim sont nés à une époque de difficultés religieuses. Les savants modernes ont essayé de déterminer la persécution à laquelle il est fait ainsi allusion. Il n'y a pas que les démêlés des Juifs palestiniens avec Justinien qui puissent entrer en ligne de compte, mais aussi les difficultés que la Diaspora babylonienne connut vers la fin des Sassanides (450-589). D'après Elbogen (p. 284), c'est à ces derniers événements que penserait Yehuda b. Barsillai.

2. *The Cairo Geniza*, Oxford 1959², p. 40-42.

3. P. E. KAHLE a donné une traduction de cette nouvelle dans *The Cairo Geniza*, Oxford 1959², p. 315-317.

4. Ainsi J. SCHIRMANN, « Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology », dans *JQR*, t. XLIV, 1953-1954, p. 123-161. Et pareillement Ch. Rabin qui accepte les vues de J. SCHIRMANN (cf. CH. RABIN, *Histoire de la langue hébraïque* (hébr.), Jérusalem 1960, p. 38-39). L'avis très semblable de A. MIRSKY a été rapporté *supra*, p. 150, n. 3. Une opinion déjà ancienne est celle de R. EDELMANN (« Bestimmung, Heimat und Alter der synagogalen Poesie », dans *Oriens*

est ainsi, les événements politiques signalés par I. Elbogen et P. E. Kahle sont beaucoup trop tardifs pour avoir encore une influence déterminante.

a) Les midrashim et les sabbats entourant le 9 Ab.

Le recueil le plus important de midrashim pour le 9 Ab est constitué par le midrash *Ekha Rabbati*, encore appelé *Midrash Threni*, généralement imprimé avec les autres midrashim du groupe des *Rabbot*. Les éditions classiques s'appuient sur la tradition espagnole et finalement babylonienne de ce texte, tandis que l'édition de S. Buber (Vilna 1889) repose sur la tradition italienne et palestinienne¹. La date de ce midrash est certainement plus ancienne que celle proposée par L. Zunz (deuxième moitié du VII^e siècle au plus tôt). De nombreux mots grecs transcrits révèlent l'origine palestinienne de ce midrash qui paraît antérieur à la rédaction du Talmud de Jérusalem. Sa première rédaction remonterait au IV^e siècle d'après A. Winkler².

S. Buber a publié également pour la première fois le texte de deux midrashim sur les Lamentations, plus courts que le précédent, ainsi que les extraits que le *Yalqut* a tirés de ces midrashim³.

Cependant, ce n'est pas dans ces « commentaires » des Lamentations que nous trouvons le plus de lumière pour l'interprétation de l'*Apocalypse de Baruch*, mais bien plutôt dans deux collections d'homélies intitulées *Pesiqta de-Rab Kahana* et *Pesiqta Rabbati*. Il sera lon-

Christianus, III^e série, t. VII, 1932, p. 16-31) qui situe Qalir vers 600 (avant la conquête arabe). Voir P. E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959², p. 36, n. 6.

1. Cf. H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraš*, Munich 1921⁵, p. 212, et J. THEODOR, art. *Ekha (Lamentations) Rabbati*, dans *JE*, t. V, 1903, p. 85-87.

2. *Beiträge zur Kritik des Midrasch Threni*, Inaugural-Dissertation... Giessen, 1894, 68 p.; cf. p. 49.

3. *Midrasch Suta. Hagadische Abhandlungen über Schir ha-Schirim, Ruth, Echah und Koheleth nebst Jalkut zum Buche Echah*, Berlin 1894, in-8°, xxii-170 p.

guement question de la seconde au chapitre VI. La *Pesiqta de-Rab Kahana* présente un autre intérêt. Elle suit l'organisation liturgique des sabbats qui entourent le 9 Ab. L'édition princeps de S. Buber¹ avait déjà permis à L. Zunz de pressentir cette distribution². La publication toute récente du texte critique d'après des manuscrits où la tradition palestinienne n'a pas été altérée par d'autres usages a permis à B. Mandelbaum³ de corroborer la présentation de Zunz. Trois sabbats précèdent le 9 Ab, les trois sabbats du châtiment (תלחה דפריענוחה), et sept autres le suivent, les sabbats de la consolation (שבועה דנחמותא). A ces dix sabbats, est attaché un cycle de lectures prophétiques fixes, commentées par des homélies, et cela dès une époque ancienne puisque les Qaraïtes ont conservé le même usage. Quoique l'origine de ce cycle de lectures paraisse babylonienne, les *Pesiqtot* sont certainement palestiniennes⁴.

Il est évidemment très improbable qu'une telle répartition ait existé déjà au premier siècle de notre ère. H. St. J. Thackeray, qui voulait démontrer que le livre canonique de Baruch avait servi de lecture pour cette série de sabbats, se faisait illusion, et il n'a pas été suivi⁵. Il aurait sans doute été mieux inspiré de se

1. *Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana*, hrsg. nach einer in Zefath vorgefundenen und in Aegypten copirten Handschrift..., Lyck 1868, in-8°, r-207 p.

2. *Die Gottesdienstliche Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Francfort-s.-M. 1892, ch. 11.

3. *Pesikta de Rav Kahana according to an Oxford Manuscript with Variants from all known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages with Commentary and Introduction*, New York 1962, in-4°, 2 vol., 32-529-xxi p.; voir l'introduction anglaise, t. II, p. x-xii.

4. Cf. I. ELBOGEN, *op. cit.*, p. 178 et 545, et I. DAVIDSON, *Liturgical and Secular Poetry, Genizah Studies in memory of Dr S. Schechter*, t. III, New-York 1928, p. 145-146.

5. Cf. H. ST. J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins* (« The Schweich Lectures » 1920), Londres 1921,

tourner vers l'*Apocalypse de Baruch*. Certes, il n'y aurait pas retrouvé les 10 sabbats de la *Pesiqta de-Rab Kahana*. Mais comment ne pas relever l'insistance mise par l'auteur de *II Baruch* à souligner les quatre semaines de jeûne précédant, non pas la fête de *Rosh ha-Shana* (1 Tishri) comme dans la *Pesiqta*, mais le Jour des Expiations (*Yôm Kippur*, le 10 Tishri). Il y a là une ressemblance lointaine qui témoigne d'un souci commun de solenniser certains sabbats. La seconde partie de ce chapitre s'attachera à montrer que l'anniversaire de la chute du Temple a été déterminant dans le choix de ces sabbats, tant dans l'ordonnance dont témoigne la *Pesiqta* — les noms mêmes en témoignent — que dans *II Baruch* ¹.

b) Les compositions poétiques.

Les compositions de Yannai et de Qalir ², si anciennes qu'elles puissent être, sont peu intéressantes du point de vue qui nous occupe. Ces formes poétiques raffinées sont trop loin de celles du premier siècle, et on n'y trouve guère de parallèles avec *II Baruch*. Plus anciens peuvent être les premiers essais de poésie qui concernent la destruction du Temple. Qu'on nous permette de les citer : leur ancienneté les rend vénérables. Ils sont bien loin cependant de l'art merveilleux de la grande lamentation de *II Baruch*.

Dans le midrash *Shemot Rabba*, se lit un texte dont la construction imparfaite laisse deviner des lacunes ³.

in-8°, 143 p. ; voir en particulier le tableau de la p. 102. ELBOGEN (*op. cit.*, p. 591) estime la thèse du savant anglais insoutenable.

1. Il existe également une *Pesiqta Hadatta*. S. LIEBERMAN (*Midrasch Debarim Rabba, from the Oxford Ms. n° 147*, Jérusalem 1940, in-8°, xxiv-134 p. ; voir p. xiv-xv) estime qu'elle commençait avec *Rosh ha-Shana* comme la *Pesiqta de-Rab Kahana*.

2. En toute rigueur, il faudrait prononcer Qilir (en hébr. : קיליר, קליר, קליר) : cf. A. M. HABERMANN, « Piyutim anciens » (hébr.), dans *Tarbiz*, XIV, 1942-1943, p. 53-63 ; voir p. 53, n. 1.

3. Ce texte (*Shemot Rabba*, XXIX, 9) est retranscrit et étudié par A. MIRSKY, *The Origins of the Forms of Liturgical Poetry*, p. 50.

La première strophe célèbre la prospérité de la ville de David, la seconde rappelle sa destruction.

Il est écrit : *Le lion* (en hébreu : *Arié*) *rugit* (*Am.* 3, 8).

Viens et vois :

A. — Le Temple est appelé Arié, puisqu'il est écrit : *Malheur, Ariel, Ariel* (*Is.* 29, 1).

Le royaume de David est appelé Arié, puisqu'il est écrit : *Qu'était ta mère ? — Une lionne parmi des lions couchée...* (*Éz.* 19, 2).

Israël s'appelle Arié, puisqu'il est écrit : *Juda est un petit de lion* (*Gen.* 49, 9).

B. — Et Nabuchodonosor est appelé Arié, puisqu'il est écrit : *Le lion est monté de son fourré...* (*Jér.* 4, 7).

Et il a détruit le Temple,
et il a supprimé le royaume de David,
et il a emmené Israël en exil.

Dans la *Pesiqta Rabbati* ¹, se trouve un poème assez semblable, mais manifestement incomplet et fort en désordre. Il n'est pas utile de le citer ici. Au contraire, c'est un texte parfaitement ordonné en deux strophes qu'on lit dans la *Pesiqta de-Rab Kahana* ² ; mais la strophe sur la destruction précède ici la strophe sur la reconstruction.

Rabbi Abun (Palestine, iv^e siècle) déclare :

A. — Le lion (Arié) est monté sous le signe du lion (Arié), et il détruisit Ariel.

— Le lion (Arié) est monté : c'est Nabuchodonosor l'impie dont il est écrit : *Le lion est monté de son fourré* (*Jér.* 4, 7).

1. Voir éd. Friedmann, p. 157 recto, lignes 22-24. Cf. A. MIRSKY, *art. cit.*, p. 49.

2. Éd. Mandelbaum, p. 239, lignes 5-10 ; éd. Buber, p. 116 a.

- Sous le signe (zodiacal) du lion ; car il est écrit : *Jusqu'à l'exil de Jérusalem au cinquième mois (Jér. 1, 13).*
- Et il détruisit Ariel, car il est écrit : *Malheur, Ariel, Ariel, ville où campa David ! (Is. 29, 1).*
- B. — Pourvu que vienne le lion (Arié) sous le signe du lion (Arié), et qu'Ariel soit (re)construite.
- Que vienne le lion : c'est le Saint dont il est écrit : *Le lion rugit ; qui ne craindrait ? (Am. 3, 8).*
- Sous le signe du lion ; car il est écrit : *Je changerai leur deuil¹ en joie (Jér. 31, 13).*
- Et qu'Ariel soit (re)construite ; car il est écrit : *Bâtitseur de Jérusalem, le Seigneur ; il rassemble les déportés d'Israël (Ps. 147, 2).*

Cette dernière forme du poème est bien plus logique que celle de *Shemot Rabba* et celle, que nous n'avons pas citée, de la *Pesiqta Rabbati*. D'une part, les strophes sont strictement symétriques et homogènes, alors que, dans *Shemot Rabba*, la malédiction d'Is. 29, 1 est citée dans le couplet sur la construction et que la seconde strophe est complètement atrophiée. D'autre part, l'ordre des strophes, destruction — reconstruction, est le seul possible après 70. Il s'imposait à l'auteur pour entretenir l'espoir d'une restauration à venir.

Conclusion.

La suite de ce chapitre s'efforcera de déterminer dans quelle mesure l'*Apocalypse de Baruch* tout entière a pu servir dans la liturgie juive. Dès à présent, il semble clair que certaines parties de l'apocalypse — peut-être des sources —, et en particulier la grande lamentation des chapitres X à XII, pourraient avoir des origines liturgiques. Prise dans son ensemble, l'*Apocalypse de Ba-*

1. Jeu de mot entre 'èlam « leur deuil » et 'Ab, le 5^e mois.

ruch a pu — mais c'est moins sûr — servir de lecture plutôt que d'homélie pour la commémoration de la chute du Temple. L'abondance de son Agada, l'insistance de sa Halaka l'y rendaient apte.

Et puisque, en tout état de cause, il n'est pas permis d'éloigner beaucoup la date de sa composition de l'an 100, l'*Apocalypse de Baruch* possède une place privilégiée parmi les témoins d'une célébration de la seconde destruction du Temple.

3. L'Apocalypse de Baruch comme lecture synagogale.

Les documents littéraires d'origine rabbinique qui viennent d'être mentionnés ont presque tous une origine liturgique. Tous se rattachent à la commémoration de la chute du second Temple. Les Lamentations de Jérémie continuaient d'être lues lors de cet anniversaire¹. La lettre qui termine l'*Apocalypse de Baruch* devait l'être aussi dans des circonstances identiques ou similaires, si l'ordre de son auteur était observé : « Lors donc que vous aurez reçu cette lettre, lisez-la dans vos synagogues avec diligence et méditez-la, principalement lors de vos jeûnes (LXXXVI, 1-2). »

Il faut alors se demander si cette recommandation de l'auteur n'a pas laissé des traces dans les documents. N'existe-t-il pas des indices externes d'une utilisation liturgique du tout ou de parties de *II Baruch* ? Il nous semble qu'il faut répondre affirmativement. Le manuscrit de l'Ambrosienne qui nous a conservé *II Baruch* et les *Constitutions Apostoliques* en témoignent tous deux à leur manière.

A. Témoignage des Constitutions Apostoliques.

Il est nécessaire de citer à présent un texte sur lequel il faudra encore revenir plus loin et de le mettre en regard du texte de la *Didascalie* dont il s'inspire.

1. Cf. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst...*, p. 185.

Dans la première colonne, se lit le texte de la *Didascalie* dans la traduction de F. Nau, et, dans la seconde, notre traduction des passages correspondants des *Constitutions Apostoliques*. La confrontation des deux textes devrait prouver l'utilisation liturgique d'un ouvrage attribué à Baruch par les Juifs.

Didascalie ¹

Pour ceux qui ne croient pas en notre Sauveur, il est mort parce que leur espérance en lui est morte également, mais pour vous qui croyez, notre Seigneur et Sauveur est ressuscité, parce que votre espérance en lui est immortelle et vit éternellement...

... Qui donc témoigne que le sabbat est un deuil ? L'Écriture en témoigne elle-même et dit : *Alors le peuple pleurera, tribu par tribu, la tribu des lévites à part et leurs femmes à part, la tribu de Juda et leurs femmes à part (Zach. 12, 12-13).*

1. Cf. F. NAU, « La Didascalie... traduite du syriaque pour la première fois », dans *Le Canoniste contemporain*, t. XXIV, 1901, p. 78-90, 137-147, 205-216, 273-284, 336-344, 401-416, 543-558, 653-667, et t. XXV, 1902, 14-26, 74-86, 138-149 ; 193-204, 257-262. Notre passage se trouve au t. XXV, 1902, p. 23-24.

2. Cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, p. 293, lignes 14-19, 25 et 295, lignes 6-19.

*Constitutions
Apostoliques* ²

(livre V, § 19,8 - 20,3)

19,8 Car pour les Juifs, le Seigneur est encore mort, mais pour les chrétiens, il est ressuscité ; pour les uns, en raison de leur incroyance ; pour les autres, en raison de leur conviction, car l'espérance en lui est vie immortelle et éternelle...

20,2 Célébrez la fête de l'Ascension du Seigneur... Et alors ils (les Juifs) verront le Fils bien-aimé de Dieu qu'ils ont transpercé et, le reconnaissant, ils se frapperont (la poitrine), tribu par tribu et leurs femmes à part (Zach. 12, 10 et 12).

(*Didascalie*)

De même, après la mort du Messie et jusqu'à présent, le neuvième jour du mois de Abi, ils se réunissent, lisent les Lamentations ¹ de Jérémie, se lamentent et pleurent. Le neuvième est ainsi appelé du *thêta*, et le *thêta* indique Dieu (θεός). Ils pleurent donc sur Dieu, sur le Messie qui a souffert, et, à l'occasion de Dieu notre Sauveur, sur eux-mêmes et sur leur perdition.

(*Constitutions Apost.*)

20,3 Car maintenant, le 10 du mois de Gorpaios, ils se réunissent et lisent les Lamentations de Jérémie, où il est dit : *Il est Esprit devant notre face, le Christ Seigneur ; il a été pris dans leurs corruptions (Lam. 4, 20) ², et Baruch, où il est écrit : Ce Dieu qui est le nôtre, on n'en comptera pas d'autre en plus de lui. Il a sondé toutes les voies de la science et il les a montrées à Jacob, son serviteur, et à Israël qu'il aime. Après cela, il est apparu sur la terre et il a vécu avec les hommes (Bar. 3, 36-38).* Et tout en lisant, ils se frappent et se lamentent sur la destruction accomplie par Nabuchodonosor, croient-ils ; mais en réalité, sans le savoir, ils préludent au malheur qui doit les saisir.

1. Il faut lire « lamentations » et non « prophéties » qui est une distraction du traducteur.

2. Le texte grec de la citation est le suivant : πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος; συνελήφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν. Ce passage messianique est très souvent cité par les Pères, depuis Justin (*Pre-mière Apologie*, § 55 ; PG 6, 412 B-C).

De ces deux textes, il ressort que, le jour anniversaire de la chute du Temple — le 9 Ab ou le 10 Gorpiaios, nous laissons ce problème de côté pour l'instant —, les Juifs lisaient les Lamentations de Jérémie et le livre canonique de Baruch. Ce dernier n'est cependant pas mentionné dans la *Didascalie*, et il faut en conclure que c'est l'auteur des *Constitutions Apostoliques* qui l'a ajouté, car la *Didascalie* est sa source principale.

L'argumentation *ad hominem* des *Constitutions Apostoliques* est la suivante. Dans leurs assemblées, les Juifs lisent les Lamentations et le livre canonique de Baruch. Ce faisant, les Juifs se condamnent eux-mêmes puisqu'ils ne comprennent pas les prophéties messianiques contenues dans ces livres.

Que les Lamentations soient lues le jour anniversaire de la prise de Jérusalem, cela n'a rien d'étonnant. Les sources juives en témoignent. En revanche, le livre de Baruch est tout à fait inattendu. D'abord, ce livre ne nous a été conservé qu'en grec. Il est vrai qu'un original sémitique est probable pour certaines de ses parties. Ensuite ce livre ne parle guère de la chute du Temple. Il a fallu toute l'ingéniosité de H. St. J. Thackeray¹ pour démontrer que le livre canonique de Baruch avait servi de lecture pour les sabbats entourant le 9 Ab. Et personne n'a pu le suivre.

Mais il y a une autre manière d'expliquer la mention du livre de Baruch dans les *Constitutions Apostoliques*. C'est bien un livre de Baruch qu'on lisait le jour anniversaire de la chute du Temple, non pas le livre canonique, mais l'*Apocalypse de Baruch*, ou, mieux encore, la lettre qui la termine ou quelque-une de ses parties adaptée à une lecture liturgique.

L'objection surgit aussitôt. Le texte des *Constitutions Apostoliques* dit explicitement qu'il s'agit du livre canonique, puisqu'il cite 3, 36-38. L'objection n'est pas sans réponse.

L'auteur des *Constitutions Apostoliques* a pu connaître

1. Voir p. 153, note 5.

une tradition selon laquelle un livre de Baruch se lisait dans les synagogues lors de l'anniversaire de la prise de Jérusalem. Il y aura vu le livre canonique de Baruch, le seul qu'il connaissait. Et poursuivant l'argumentation *ad hominem* inaugurée par la *Didascalie* et reprise par lui à partir des Lamentations de Jérémie, il se sera servi du passage messianique du livre canonique de Baruch pour enrichir son argumentation antijuive.

Il n'est pas possible d'étayer cette hypothèse de la même manière que Thackeray avait essayé de le faire pour le livre canonique de Baruch. Elle est cependant corroborée d'une manière plus générale par l'analyse du contenu du manuscrit de l'Ambrosienne et par la structure interne de l'*Apocalypse de Baruch* qui est centrée sur l'anniversaire de la chute de Jérusalem.

B. Le témoignage du manuscrit de l'Ambrosienne B. 21 Inf.

Le manuscrit B. 21 Inf. de l'Ambrosienne est le seul manuscrit à nous transmettre le texte syriaque de trois pièces importantes. Il contient tout l'Ancien Testament syriaque et il y a ajouté l'*Apocalypse de Baruch* (fol. 257^r col. b à 267^r col. b), l'*Apocalypse d'Esdras* (IV *Esd.*, fol. 267^r col. b à 276^v col. c), déjà connue par d'autres versions du grec, et le vi^e livre de la *Guerre Juive* de Flavius Josèphe (fol. 320^v col. a à 330^r col. b)¹. Est-ce vraiment un hasard que ces trois pièces, inattendues dans un manuscrit de l'Ancien Testament, traitent toutes trois, plus ou moins directement, de la catastrophe de 70 ? Pour les deux apocalypses, le rapport avec la

1. Abdisho bar Berika (mort en 1318) cite à la suite des livres de l'A. T. le « Livre de la dernière destruction de Jérusalem par Titus ». (Cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, p. 26, n. 6). Le caractère unique du ms. de l'Ambrosienne ne tient sans doute qu'au petit nombre de mss bibliques complets qui nous sont conservés.

chute du Temple et la prise de Jérusalem est fondamental, et le vi^e livre de la *Guerre Juive* est précisément celui qui raconte ces événements.

La question se pose dès lors en ces termes : ces trois œuvres n'ont-elles pas été réunies à dessein, et ce dessein n'est-il pas la commémoration des événements de 70 ?

La tradition syriaque est tout entière chrétienne ; et il n'est pas vraisemblable que le manuscrit de l'Ambrosienne sorte d'un milieu juif. Mais il est également certain que la tradition syriaque a côtoyé la tradition juive et que celle-ci a eu, surtout dans les premiers siècles, une grande influence sur les Pères syriaques. Il est sûr également que la littérature syriaque a hérité de certains éléments judéo-chrétiens primitifs¹.

L'hypothèse la plus vraisemblable peut se formuler ainsi. Une communauté juive, ou plus probablement une communauté judéo-chrétienne perpétuant un usage juif, a utilisé ces trois écrits avant la conquête de l'Islam. Et elle a dû le faire en référence à la prise de Jérusalem². Il se peut que, plus tard, une communauté syriaque chrétienne — et non plus judéo-chrétienne — ait hérité de cet usage. Dans l'ignorance où nous sommes de ce que furent les origines du christianisme de langue syriaque, de ce que fut, surtout, le judéo-christianisme, il n'est guère possible de s'aventurer davantage. Le critère du groupement des trois écrits est clair, mais les circonstances en restent obscures.

1. Voir par ex. T. JANSMA, « Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis. An Approach to the Exegesis of the Nestorian Church and to the Comparison of Nestorian and Jewish Exegesis », dans *Oudtestamentische Studiën*, t. XII, 1958, p. 69-181 ; lire surtout les conclusions, p. 179-181, qui se limitent au domaine de l'exégèse.

2. Encore que la documentation soit très restreinte, il est difficile de surestimer l'importance qu'a eue la destruction de Jérusalem sur les communautés judéo-chrétiennes. La défaite du judaïsme était un peu la leur, défaite spirituelle surtout, dans la mesure où elles reconnaissaient la main de Dieu dans les calamités accumulées.

II. LA STRUCTURE CHRONOLOGIQUE INTERNE DE II BARUCH ET LA DATE DE LA PRISE DE JÉRUSALEM.

L'*Apocalypse de Baruch* s'efforce de répondre à la situation nouvelle imposée au judaïsme par la disparition du Temple et la ruine de Jérusalem. Littérairement et théologiquement, elle est axée sur les événements de 70. Nous voudrions montrer dans la seconde partie de ce chapitre que cette affirmation se vérifie jusque dans la structure chronologique interne. Le point de départ du comput du temps fictif dans lequel se placent les visions est la date de la chute de Jérusalem, non le 9 Ab, date traditionnelle retenue par la liturgie juive parce qu'elle permettait de rappeler simultanément les événements de 587 et de 70, mais la date historique de l'achèvement du siège, rapportée par Josèphe, un mois plus tard. Le texte déjà cité des *Constitutions Apostoliques* apportera une confirmation supplémentaire à cette manière de voir, encore que son témoignage soit ambigu.

1. Structure chronologique interne de II Baruch.

La précision de certaines données chronologiques est bien faite pour surprendre dans un écrit où l'approximation est presque la règle. Il est normal de chercher à en rendre compte.

La mention initiale de la vingt-cinquième année de Jéchonias n'a sans doute aucune valeur liturgique. Elle nous servira à préciser la date de l'apocalypse, et c'est à cette occasion que nous l'étudierons. Mais la mention des jeûnes de sept jours et la période de quarante jours qui précède l'envoi de la lettre semblent bien recouvrir des données liturgiques connues par ailleurs. Regroupées, ces mentions forment pour *II Baruch* le cadre liturgique suivant :

- trois fois 7 jours de jeûne (IX, 2 et X, 1; XII, 5; XXI, 1)
- espace de quelques jours (XXXII, 7)
- un jeûne de 7 jours (XLIII, 3 et XLVII, 2)
- temps de 40 jours s'achevant le 21 du VIII^e mois (LXXVII, 18).

Les « quelques jours » de XXXII, 7 demandent un commentaire. Baruch renvoie le peuple par ces mots : « Et maintenant, tenez-vous éloignés de moi pendant quelques jours ; ne venez pas me voir avant que je ne vienne. » Or Baruch retrouve les anciens du peuple et le peuple (cf. XLIII, 3 et XLIV, 1) dès le chapitre XLIV. Les « quelques jours » sont donc bien distincts du quatrième jeûne dont il est question en XLVII, 2. La retraite des « quelques jours » introduit la quatrième section (vision de la vigne et du cèdre). Elle n'est pas identique au jeûne d'une semaine de XLVII, 2 qui sépare la quatrième section de la cinquième et qui n'est qu'annoncé en XLIII, 3.

Le tableau ci-contre résume ces données et quelques autres qui serviront dans la suite de l'exposé.

Les 40 jours qui se terminent le 21 du VIII^e mois commencent nécessairement le 10 Tishri, date de la fête très importante des Expiations¹. Les quatre semaines et quelques jours qui précèdent le 10 Tishri nous conduisent à un point de départ situé entre le 5 et le 12 Élu². Ce point de départ du comput pourrait être en relation avec la date de la prise de la ville selon Jossèphe, le 8 Gorpaios (Élu).

1. Cette conclusion s'imposait. C'est cependant assez récemment que J. VAN GOUDOEVER l'a tirée d'un examen attentif du matériel chronologique de *II Bar.* (*Biblical Calendars*, Leyde 1961², p. 105). Nous étions nous-même arrivé indépendamment à la même constatation.

2. Il y a toujours une marge d'imprécision d'au moins un jour dans les calculs qui suivent, le mois lunaire ayant 29 ou 30 jours. Pareillement, il n'est pas toujours évident qu'il faille inclure les jours de départ et d'arrivée dans les calculs. L'ensemble est cependant bien assuré.

	V ^e mois (Ab) Αβος	VI ^e mois (Élu) Γορπιαιος	VII ^e mois (Tishri) Υπερβερεταιος	VIII ^e mois (Marheshvan) Διος
1				
2			↑	
3			« quelques jours »	
4			↓	
5			Jeûne de Godolias	
6			↑	
7		Ez. 8, 1 (La Gloire quitte le Temple)		
8	BJ VI, 4, 1 (§ 220)	BJ VI, 10, 1 (§ 434) et VI, 8, 5 (§ 406)	7 jours	
9	(Date tradit. de la destr. ; <i>Didascalie</i>)		↓	
10	BJ VI, 4, 5 (§ 250)	Const. Apost. V, 20	Yôm Kippur (Ez. 40, 1)	
11		↑	↑	
12				
13				
14				
15				
16				
17				
18				
19				
20		3 × 7 jours		
21			40 jours	
22				
23				
24				
25				
26				
27				
28				
29				
(30)				
				Suite des 40 jours
				↓
				<i>II Bar.</i> LXXVII, 18

Si nous voulons préciser davantage, force nous est de faire des conjectures sur les « quelques jours ». Tout laisse croire que cette expression doit s'entendre d'une durée de plus d'un jour et de moins d'une semaine, de 2 à

5 jours, car 6 jours feraient déjà moralement une semaine.

Toutefois, insérés entre des semaines de jeûne dont il est permis de croire qu'elles suivent le rythme des sabbats, ces quelques jours pourraient n'être qu'une semaine supplémentaire. Dans ce cas le point de départ serait le 5 Éluł, et l'intervalle de cinq semaines. Mais il faut objecter que s'il avait été question d'une semaine complète, il n'y avait pas de raison pour l'auteur de ne pas le dire explicitement comme dans les autres cas.

Nous nous sommes demandé si l'apocalypse ne suivait pas le calendrier « sacerdotal » que des découvertes récentes ont permis de préciser. Dans ce calendrier solaire de 364 jours, il était nécessaire de temps en temps de réajuster l'année officielle sur le temps vrai, et cela ne pouvait se faire que par l'intercalation de jours supplémentaires. Toutefois, on ne sait pas comment procédaient les tenants de ce calendrier. Le P. E. Vogt estime que la solution la plus facile serait d'ajouter tous les sept ans une semaine (et parfois deux) à l'année normale¹. Cette solution très précise est parfois encore préconisée aujourd'hui. Était-elle connue à l'époque ? C'est possible. En tout cas, et jusqu'à preuve du contraire, il paraît exclu que les partisans de ce calendrier aient pu accepter des intercalations qui auraient compromis la succession régulière des semaines. Ils devaient donc utiliser l'intercalation périodique d'une semaine au cas où ils se souciaient de l'ajustement de leur calendrier. Les « quelques jours », à moins qu'ils ne soient une semaine, ne peuvent donc pas être des jours intercalaires du calendrier qumranien.

Mieux vaut penser que les séries de 7 jours ne correspondent pas nécessairement aux semaines, puisque le 10 Tishri peut tomber n'importe quel jour dans le calendrier juif courant. Dans ce cas, le total seul importe :

1. Cf. E. Vogt, « Antiquum Kalendarium Sacerdotale », dans *Biblica*, t. XXXVI, 1955, p. 403-408. L'addition de deux semaines doit se faire tous les 28 ans.

4 fois 7 jours plus « quelques » jours (2 à 5) font de 30 à 33 jours.

Il y a des indices qui doivent faire préférer cette manière de calculer. Le *Seder Olam Rabba* situe l'assassinat de Godolias au 3 Tishri¹. Et la tradition rabbinique y voit l'origine d'un des quatre jeûnes, mentionnés par *Zach.* 8, 19, celui du septième mois². Entre le 3 et le 10 Tishri, il y a place pour une semaine qui correspondrait exactement à la quatrième semaine de jeûne mentionnée dans *II Baruch*. Ce jeûne, dit de Godolias, avait de quoi intéresser particulièrement l'auteur de l'apocalypse puisque l'un des compagnons de Baruch porte ce nom (cf. V, 5 et XLIV, 1, conjecture), et il est certain qu'il existait au 1^{er} siècle. La semaine allant du 3 au 9 Tishri a pu avoir un statut liturgique, mais ce dernier point n'est pas prouvé³.

Nous disposons ainsi de tous les éléments nécessaires pour présenter un comput simple de la chronologie de *II Baruch*. Les trois premières semaines de jeûne mènent jusqu'à la fin du mois d'Éluł (le 29 ou le 30), les « quelques jours » conduisent au 2 Tishri, et la quatrième semaine est calculée du 3 au 9 du même mois. Les quarante jours qui suivent vont du 10 Tishri au 21 Marḥeshvan. L'intervalle de 3 jours entre les trois premières semaines et la quatrième tient au fait que les premières sont de véritables semaines allant de sabbat en sabbat, tandis que la dernière est calculée en fonction du 10 Tishri et non d'un sabbat.

Le point de départ de ce comput peut alors être fixé assez précisément au 9 ou au 10 Éluł, suivant qu'on donne à ce mois 29 ou 30 jours. A qui n'accepterait pas notre explication des « quelques jours », il serait loisible de remonter un peu plus haut, au maximum jusqu'au 5 Éluł.

1. Cf. ch. XXVI; éd. Ratner, p. 119, lignes 6-8. *Jér.* 41, 1 et *II Rois* 25, 25 ne précisent pas le jour de l'assassinat.

2. Cf. *Sifré Deuteronomii*, § 31 (éd. Friedmann, p. 72 verso) et *J Taanith* IV, 6, 68 c.

3. Cf. J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, p. 39 et 47.

Cette manière de présenter la chronologie interne de *II Baruch* nous paraît préférable à celle de J. van Goudoever¹. Pour celui-ci, la mention de la vingt-cinquième année de Jéchonias en *II Bar.* I, 1 doit s'entendre de son âge, et elle correspond donc à la sixième année, sixième mois, cinquième jour de la captivité en *Éz.* 8, 1 puisque Jéchonias avait dix-huit ans lorsqu'il fut emmené à Babylone. Cette date d'*Éz.* 8, 1, rappelant le départ de la Gloire du Temple, devient alors pour J. van Goudoever le point de départ du comput de notre apocalypse. De ce jour, le 5 du VI^e mois (Élul), au 10 du VII^e mois, il y a exactement 35 jours, cinq semaines. Pour arriver à déterminer cinq semaines dans *II Baruch*, le savant auteur suppose une cinquième semaine de jeûne oubliée dans le texte actuel de l'apocalypse et qui se plaçait en XXXVI, 1. Il suit en cela l'hypothèse de Charles pour qui la ressemblance générale de *II Baruch* avec *IV Esdras* autorisait une telle supposition². Ces cinq semaines de jeûne seraient, dans la pensée de l'auteur de l'apocalypse, la moitié de la période de dix semaines qui, dans la liturgie juive, entourent le 9 Ab, les 3 sabbats de punition et les 7 sabbats de consolation dont il a déjà été question.

Il y a dans la présentation de J. van Goudoever deux erreurs qui, à notre sens, la rendent inacceptable sous cette forme.

1) Le système des 10 sabbats entourant le 9 Ab et conduisant jusqu'à la fête de *Rosh ha-Shana* n'existait vraisemblablement pas au premier siècle de notre ère. Et que signifie alors la moitié de ces dix semaines ?

2) La mention de *II Bar.* I, 1 ne peut s'entendre de l'âge de Jéchonias. Nous le verrons plus loin (p. 281)

1. *Biblical Calendars*, p. 104-111.

2. J. VAN GOUDOEVER (p. 109-110) arguë du parallélisme avec les cinq semaines de *IV Esdras*. Il faut rappeler que quatre semaines seulement sont mentionnées clairement : V, 20 ; VI, 35 ; IX, 23 ; XII, 51. Mais en VI, 35 l'auteur laisse entendre que deux semaines ont déjà précédé : on a le droit de supposer une semaine en III, 1. Ce parallélisme entre *II Bar.* et *IV Esd.* n'est pas contraignant.

en étudiant ce verset. D'ailleurs, s'il y avait une date à retenir dans les prophéties d'Ézéchiel, il faudrait rappeler non le départ de la Gloire du Seigneur en 8, 1, mais la vision du nouveau Temple en 40, 1, datée de la vingt-cinquième année de la déportation, qui est aussi la vingt-cinquième du règne de Jéchonias (*II Bar.* I, 1), puisque ce roi n'a régné que trois mois à Jérusalem. Et le dixième jour du premier mois dont il est question toujours en *Éz.* 40, 1 pourrait bien être le 10 Tishri plutôt que le 10 Nisan¹. Du moins, l'auteur de *II Baruch* a-t-il pu le comprendre de la sorte si, pour lui comme pour la Mishna, l'année commençait en Tishri.

Conclusion : le point de départ de la chronologie interne de l'apocalypse se situe entre le 5 et le 12 du VI^e mois (Élul), très probablement le 9 ou le 10. L'événement clef qui détermine ce point de départ peut être situé à l'une de ces dates ou encore à la veille de ces dates, s'il n'est pas lui-même compris dans le calcul.

2. La date de la prise de Jérusalem en 70.

Plusieurs dates importantes sont à retenir dans l'histoire de la prise de Jérusalem en 70.

Il faut signaler d'abord la date du 17 Tammuz (IV^e mois). Josèphe place en ce jour la cessation de l'offrande journalière (*Tamid*)². Nous reviendrons sur cette date en étudiant les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon³.

C'est au 9 Ab (*Tish'a be'Av*) que se rattache le souvenir des deux destructions de la ville dans le judaïsme

1. G. FOHRER (*Ezechiel* [« Handbuch zum Alten Testament », I, 13], Tübingen 1955, p. 222) estime plus probable qu'il s'agisse de Nisan. Mais la question serait pour nous de savoir comment l'auteur de *II Bar.* comprenait Ézéchiel. A l'époque de la Mishna, le Nouvel An se fêtait le 1 Tishri.

2. *BJ* VI, 2, 1 (§ 94).

3. Voir *infra* p. 253-257.

rabbinique¹. Les sources juives ont retenu cette date, car elle soulignait la coïncidence providentielle entre la première et la seconde destruction, celle de 587 et celle de 70. Alors que les sources bibliques mentionnent le 7 du Ve mois (Ab) et le 10 pour la première catastrophe (*II Rois* 25, 8 et *Jér.* 52, 12)², Josèphe rapporte que, dès le 8 Léos (Ab), le feu fut mis à la porte de bois et que, le 10, l'incendie du Temple fut complet³. D'un côté, il s'agit du Temple et de la ville; de l'autre, il ne s'agit que du Temple. Mais Josèphe et la tradition juive avaient le droit de faire le parallèle entre les deux événements et de voir dans cette coïncidence un signe de l'intervention personnelle de Dieu.

Ainsi s'exprime la Mishna (*Taanith* IV, 6 fin) :

Le 9 du mois d'Ab, il fut décidé contre nos Pères qu'ils n'entreraient pas en terre (d'Israël)⁴, la Demeure fut ruinée la première fois et la seconde, Béther fut prise et on passa la charrue sur la ville⁵.

1. Et aussi le soir du 8 Ab. Cf. *B Taanith* 29 a, et SCHÜRER, t. I, p. 631, n. 115.

2. Selon le texte massorétique de *II Rois* 25, 8, il s'agit du septième jour. La version syriaque et les mss *b o c₂ d₂* de la LXX ont le 9^e jour. D'après A. RAHLFS (*Lucians Rezension der Königsbücher*, « Septuaginta-Studien », 3, Göttingen 1911, p. 9), ces mss représentent la recension lucianique de la Septante. Il est de plus en plus évident que le « texte antiochien » (expression plus exacte que « recension lucianique ») comporte des données très anciennes de la Septante primitive; mais la section $\gamma\delta$ des Rois (*I Rois* 22-*II Rois*) n'a pas encore été étudiée de ce point de vue (cf. D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, Leyde 1953, p. 127).

3. Cf. *BJ*, VI, 4, 1 (§ 220); VI, 4, 5 (§ 250) et VI, 4, 6-7 (§ 254-265).

4. Cf. *Nombr.* 14, 29. On pourrait se demander s'il ne s'agirait pas du décret de l'empereur Hadrien interdisant aux Juifs l'entrée de Jérusalem. En fait, cette date provient sans doute d'une chronologie reconstruite de la vie de Moïse. VAN GOUDOEVER (*op. cit.*, p. 78) signale que *Nombr.* 14, 29 est lu le 9 Ab d'après une *baraita* citée en *B Megilla* 31 a.

5. Ces deux événements se rapportent à la rébellion de 135. Sur

Depuis le début d'Ab, on restreint toute marque de réjouissance.

Dans la Tosefta (*Taanith* IV ou III, 9), on lit :

R. Yosé (Tann., vers 150) déclare : ... Lorsque la Demeure a été détruite la première fois, c'était à l'issue d'un sabbat et d'une année sabbatique, c'était le tour de la classe de Yehoyarib et c'était le 9 Ab. Il en fut de même la seconde fois. Les Lévites se tenaient sur leur estrade et disaient : *Il leur a retourné leur iniquité* (*Ps.* 94, 23). Demain lorsqu'on reconstruira la Demeure, que dira-t-on ? — *Béni soit le Seigneur, Dieu d'Israël, qui fait des merveilles à lui seul* (*I Chr.* 16, 36 et *Ps.* 72, 18)¹.

La suite du texte de la Tosefta présente des difficultés particulières et des variantes importantes. La première colonne donne le texte du ms. de Vienne (*Nationalbibliothek*, Heb. 20) suivi par la récente édition critique de S. Lieberman². La seconde présente celui du ms. d'Erfurt, qui forme la base de l'édition classique de M. S. Zuckerman³.

Ms. de Vienne

Le 9 du mois, la ville fut percée pour la seconde fois; et la première fois, (ce fut) le 7 du mois. S'il est dit : le 7 du mois, pourquoi

Ms. d'Erfurt

Le 9 du mois, la ville fut percée pour la première fois; et la seconde fois, (ce fut) le 17. S'il est dit : le 7 du mois, pourquoi

le rite qui consistait à faire passer la charrue à l'emplacement d'une ville à fonder, voir les monnaies d'Hadrien pour Aelia Capitolina (cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1253, fig. 350).

1. Éd. Zuckerman, p. 220, lignes 18 à 22.

2. *The Tosefta. According to Codex Vienna, with Variants from Codex Erfurt, Genizah Mss and Editio Princeps* (Venice 1921), t. II, *Order of Mo'ed*, New York 1962, p. 340-341, lignes 53-59.

3. Éd. Zuckerman, p. 220, lignes 22-26.

Ms. de Vienne

est-il dit : le 9 du mois ?
Et s'il est dit : le 9 du
mois, pourquoi est-il
dit : le 7 du mois ? —
C'est que le 7 du mois,
les gentils prirent le
Temple et ils enlevèrent
les colonnes, la mer de
bronze et les étables,
et ils travaillèrent à la
démolition le 7, le 8 et
le 9, jusqu'au déclin du
jour. Et ainsi est-il dit :
*Malheur à nous, car le
jour tombe ; les ombres
du soir s'allongent* (*Jér.*
6, 4). Vers le soir, ils
y mirent le feu, et il fut
(complètement) brûlé le
10 du mois à la tombée
du jour.

Aucun des deux textes n'est parfaitement logique. Celui du ms. de Vienne nous paraît cependant préférable ¹.

Certes, le ms. d'Erfurt est cohérent à sa manière. Il veut expliquer la divergence des deux dates mentionnées par la Bible pour le même événement : le 7 Ab d'après *II Rois* 25, 8 et le 10 d'après *Jér.* 52, 12. La solution répond exactement à la question : la destruction a duré du 7 au 10. Mais cette logique est plus apparente que

1. Cf. S. LIEBERMAN, *Tosefta ki-Fshuṭah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta. Order of Mo'ed*, V^e partie, New-York 1962, p. 1116. — Le savant commentateur donne ici la préférence au ms. d'Erfurt contrairement à son habitude. Nous croyons que nos raisons sont largement suffisantes pour ne pas déroger à la règle de la supériorité du ms. de Vienne.

Ms. d'Erfurt

est-il dit : le 10 du mois ?
Et s'il est dit : le 10 du
mois, pourquoi est-il
dit : le 7 du mois ? —
C'est parce que le 7 du
mois, ils prirent le
Temple

et ils travaillèrent à la
démolition le 7, le 8 et
le 9, jusqu'au déclin du
jour. Et ainsi est-il dit :
*Malheur à nous, car le
jour tombe ; les ombres
du soir s'allongent* (*Jér.*
6, 4). Vers le soir, ils
y mirent le feu, et il fut
(complètement) brûlé le
10 du mois à la tombée
du jour.

réelle. Le problème posé par la première phrase oppose, non des dates bibliques, mais la première et la seconde chute de la ville. Pour ces deux événements, il présente deux dates : le 9 pour la première destruction, le 17 pour la seconde. Or la date du 9 Ab n'est attestée que par la tradition liturgique, non par des textes bibliques, et le 17 n'est attesté que par la tradition et pour le mois de Tammuz — qui devrait être mentionné. D'ailleurs, le chiffre 17 s'explique fort bien par la confluence des chiffres 10 et 7 qui suivent, à moins qu'il ne faille corriger un peu le ms. et lire « et la seconde fois, ce fut le 10 ou le 7 ».

Le texte du ms. de Vienne est plus simple. « Le 9, la ville fut percée pour la seconde fois » : il s'agit de la date liturgique traditionnelle. « Et la première fois, ce fut le 7 du mois » : il s'agit de la date donnée en *II Rois* 25, 8. L'auteur se pose alors la question : comment peut-on commémorer la première destruction le 9 ? La réponse suit : la destruction a duré du 7 au 9, et l'incendie jusqu'au 10.

Des deux versions de ce texte, mais surtout de celle du ms. de Vienne, il ressort que l'identification entre les deux destructions ne s'est pas imposée immédiatement. Ni la Bible ni Josèphe ne parlent précisément du 9 Ab (V^e mois ou Lôos). Cette date liturgique doit être un compromis entre celles du texte sacré (le 7 ou le 10) pour la première destruction de la ville et du Temple et celles de Josèphe pour l'incendie du Temple en 70 (du 8 au 10).

La troisième date importante est celle du 8 Gorpiaios. Ce n'est qu'un mois après le 9 Ab que la ville fut effectivement conquise. Flavius Josèphe s'exprime en ces termes :

Ainsi fut conquise Jérusalem dans la deuxième année du règne de Vespasien, le 8 du mois de Gorpiaios. C'était la cinquième fois qu'elle était prise et la deuxième fois qu'elle était dévastée ¹.

1. *BJ*, VI, 10, 1 (§ 435) ; voir aussi *BJ*, VI, 8, 5 (§ 407).

Cette date, plus décisive que le 17 Tammuz ou le 9 Ab, a paradoxalement été oubliée du judaïsme. La Mishna mentionne indistinctement la destruction du Temple et celle de la ville. Nous croyons cependant que cette date du 8 Gorpiaios doit être mise en relation avec le point de départ du comput de *II Baruch*, qui peut être fixé, avec assez de précision, au 9 du même mois.

La destruction de Jérusalem qui constitue pour l'auteur de *II Baruch* l'événement capital est aussi à la base de la structure chronologique interne de son apocalypse¹.

Il se peut d'ailleurs que la date du 8 Gorpiaios n'ait pas été oubliée totalement, et qu'elle ait laissé des traces dans les *Constitutions Apostoliques*. Le texte cité plus haut et comparé à la *Didascalie* fixe l'anniversaire de la prise de la ville au 10 Gorpiaios. La tradition manuscrite toutefois est fluctuante et requiert un examen². Voici comment se présente le texte d'après l'apparat critique de l'édition de Funk :

<i>Ensemble des mss</i> :	δεκάτη τοῦ	μηνὸς Γορπιαίου
<i>b et o</i> :	δεκάτη τοῦ ἐννάτου Λῶφου	
<i>d</i> :	δεκάτη τοῦ ἐννάτου	
<i>h</i> :	δεκάτη τοῦ ἐννάτου	μηνὸς Γορπιαίου
<i>Didascalie</i> :	nona	Abi~mensis

Aucun des trois textes donnés en variantes n'est satisfaisant. Les mss *b* et *o* laissent croire que Λῶφος est

1. Il faut noter ici que la *Megillath Taanith* place au 7 Élul une dédicace du rempart. S'agirait-il d'une erreur pour le 27 Élul (*Néh.* 6, 15) ou d'une autre dédicace, par exemple de celle racontée en *I Macc.* 13, 10 ? Cette fête n'a pu servir de point de départ à *II Baruch*, du moins nous le pensons, car elle commémore un événement faste, et il est défendu d'y jeûner. Pour le texte de la *Meg. Taan.*, cf. G. DAL-ΜΑΝ, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1927², p. 2 (texte) et p. 42 (commentaire).

2. E. NESTLE (« Miscellen, 2. Zum neunten Ab », dans *ZAW*, t. XXII, 1902, p. 315-317) a, le premier, relevé l'intérêt des variantes du texte des *Constitutions Apostoliques*.

le neuvième mois (ἐννάτου, au masc.), ce qui est impossible. Le texte de *d* peut se traduire : « Le 10^e jour du 9^e mois ». Mais comment trouver un rapport entre cette date et une solennité liturgique ou un événement historique ? Le texte de *h* n'est pas meilleur, car Gorpiaios ne peut être le neuvième mois¹. L'explication la plus plausible de toutes ces variantes est que le texte parallèle de la *Didascalie* a déteint sur celui des *Constitutions Apostoliques* qui portait mention du 10 Gorpiaios. Le masculin ἐννάτου qui se lit dans toutes les variantes et ne peut se rapporter qu'au mois, n'est que la transcription en clair d'un θ' qui n'a pas de genre et se rapporterait au jour : le 9 Lōos n'est que la transposition du 9 Ab de la *Didascalie*.

Mais alors d'où l'auteur des *Constitutions Apostoliques* tient-il la date du 10 Gorpiaios ? Il connaît certainement la *Didascalie* puisqu'il la suit pas à pas dans des livres entiers, mais ce n'est pas d'elle qu'il a pu tirer cette donnée puisqu'elle ne la contient pas. Ne connaissait-il pas encore la tradition plus ancienne selon laquelle la prise de Jérusalem avait eu lieu au mois de Gorpiaios ? C'est possible, mais le jour, le 10 au lieu du 8, fait difficulté. Et il n'est pas aisé de répondre d'une manière satisfaisante à l'opinion de Funk pour qui l'auteur des *Constitutions Apostoliques* a confondu le 10 Tishri avec le 9 Ab et remplacé la fête moins connue de la *Didascalie*, sa source, par celle plus connue du Yôm Kippur². Mais l'auteur qui a ajouté la mention du livre de Baruch à celle des Lamentations, ainsi que nous l'avons montré p. 161, n'avait-il pas des informations personnelles ?

1. Ni Gorpiaios ni Lōos ne peuvent être neuvième mois dans aucun calendrier. Voir V. GRUMEL, *Traité d'études byzantines. I. La Chronologie*, Paris 1958, p. 166-175 et [E.] BISCHOFF, art. *Gorpiaios*, dans *PW*, t. VII, 1912, col. 1164.

2. Cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, p. 294 en note. — L'identification de Tishri avec Gorpiaios, quoique inhabituelle, n'est pas absolument impossible. Josèphe présente toujours l'équivalence Élul = Gorpiaios, et nous préférons nous tenir à cette donnée bien attestée.

Nous ne renonçons pas à voir dans les *Constitutions Apostoliques* un témoin possible d'une célébration liturgique à la date du 8-10 Éluł (Gorpiaios).

Conclusion.

La date de la fin du siège de 70, le 8 Éluł, sert de point de départ au comput interne de *II Baruch*. Cette date a peut-être été commémorée liturgiquement à une époque ancienne, avant l'identification symbolique des deux destructions, et ensuite dans des communautés isolées. L'apocalypse serait le témoin de l'ancienneté de cette célébration, tandis que les *Constitutions Apostoliques* reflètent peut-être l'usage d'une communauté isolée.

L'*Apocalypse de Baruch* est centrée sur les événements de 70. Nous espérons que ce chapitre aura montré la place capitale qu'occupe cette apocalypse dans l'histoire littéraire des lamentations et dans l'histoire liturgique de la célébration anniversaire de la prise de la ville. L'étude de *II Baruch* laisse percevoir une correspondance intime entre le contenu et le but d'une part et l'insertion dans un milieu historique précis d'autre part. Les données internes et externes se répondent ainsi d'une manière trop rare pour qu'on puisse parler de hasard.

CHAPITRE V

LES PARALIPOMENA JEREMIAE ET L'APOCALYPSE SYRIAQUE DE BARUCH

1. Introduction.

On conserve sous le titre de *Paralipomena Jeremiae* ou encore de *Reste des Paroles de Baruch* un écrit qui présente avec *II Baruch* des points communs si nombreux qu'il est nécessaire de préciser les liens qui les unissent ¹.

1. La meilleure édition est celle de J. R. HARRIS, *The Rest of the Words of Baruch* (« Haverford College Studies », n° 2, 1889, in-8°, 64 p.). Avant lui, A. M. CERIANI (*Monumenta Sacra et Profana*, t. V, fasc. 1, Milan 1868, in-4°, p. 11-18) avait publié le manuscrit de Milan (voir p. 179, n. 1). Il sera question plus bas du texte publié par Vassiliev. — Sur la tradition éthiopienne, voir J. SIMON, « Notes bibliographiques sur les textes de la *Chrestomathia Aethiopica* de A. Dillmann », dans *Orientalia*, t. X, 1941, p. 285-311 ; cf. p. 286-287. Sur les versions éthiopiennes, cf. Socii Bollandiani, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Subsidia Hagiographica, 10), Bruxelles 1910, p. 99-100, nos 435, 436 et 438. — L'ouvrage de G. DELLING, *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae* (« Beihefte zur ZAW », 100), Berlin 1967, in-8°, 77 p., a paru trop tard pour pouvoir nous être utile. L'auteur y soulève des problèmes que nous n'avons pas posés et, inversement, en laisse de côté bien d'autres qui nous ont semblé de la première importance. A vrai dire, sur plus d'un point, il se contente d'affirmations, par exemple sur la question importante de la langue originale qu'il estime sémitique (p. 72). C'est peut-être un examen littéraire du texte, ainsi qu'une comparaison attentive avec les sources rabbiniques — peu citées, bien que, pour Delling, l'ouvrage soit juif (sauf le ch. IX) —, qui fait le plus défaut à un travail très fouillé, mais dont la perspective d'ensemble ne nous paraît pas pleinement assurée.

Le texte grec, certainement original au regard des versions éthiopienne, slaves et arménienne, paraît bien avoir eu une utilisation avant tout liturgique dans l'Église byzantine. J. R. Harris¹ s'est même demandé si la lecture de cet apocryphe au 4 (ou 14) novembre n'était pas un héritage de la commémoration de la prise de Jérusalem le 9 Ab, novembre et Ab étant tous deux des onzièmes mois. D'autres livres liturgiques cependant proposent cette lecture au 1^{er} mai, et la suggestion de Harris n'est pas autre chose qu'une hypothèse, présentement indémontrable.

L'usage liturgique de ce texte a entraîné une certaine diversification des formes sous lesquelles il apparaît dans les manuscrits. Il a favorisé des additions d'ordre hagiographique et la suppression des passages dont la théologie particulière devait paraître déplacée dans le culte et peut-être hérétique. Ainsi le manuscrit édité en 1893 par A. Vassiliev, le *Barberini* III, 3, ajoute-t-il en tête une biographie de Jérémie tirée de l'Écriture ; il abrège le texte des *Paralipomena* et il s'achève sur une courte finale extraite des *Vitae Prophetarum*². C'est une compilation de ce type qui se retrouve dans bon nombre de manuscrits et jusque dans les Ménées byzantins les plus tardifs³.

Bien que J. R. Harris ait donné une bonne édition de ce texte, il ne faudrait pas croire qu'elle est définitive. Des manuscrits qu'il utilise, un seul, le ms. *Jérusalem*,

1. *Op. cit.*, p. 4.

2. Cf. A. VASSILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, t. I, Moscou 1893, p. LIX-LXI, 308-316. Dans ce manuscrit, le contenu des lettres et des discours est généralement abrégé ou supprimé ; son texte va le plus souvent avec le ms. de Milan (a pour Harris) et avec celui de Jérusalem, *Saint-Sépulcre*, 34 (b). Pour la finale, tirée des *Vitae Prophetarum*, voir T. SCHERMANN, *Propheten und Apostollegenden nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte (TU, t. XXXI, 3)*, Leipzig 1907, in-8°, VII-368 p. ; voir p. 83, li. 1, à 84, li. 5.

3. Dans l'édition des Ménées, parue à Athènes en 1904, au 4 novembre, se lit une grande partie du texte (p. 28-30).

Saint-Sépulcre, 6 est vraiment bon, encore que sa finale soit tronquée ; il est d'ailleurs appuyé par la version éthiopienne. Il faut donc souhaiter une édition critique qui élargirait la base manuscrite à l'aide de témoins peu ou pas contaminés par l'usage liturgique¹.

1. Voici un inventaire, évidemment provisoire et basé uniquement sur les catalogues. Dans la liste qui suit, le titre du catalogue ne sera donné, en abrégé, que lorsque c'est utile. Pour la référence complète, voir M. RICHARD, *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues des manuscrits grecs* (« Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes », 1), Paris 1948, in-8°, xvi-131 p. La nature du contenu sera indiquée quand c'est possible d'après les numéros d'ordre de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957², p. 258-260) compilée par F. HALKIN (sigle : BHG). Nous indiquerons au passage les manuscrits ayant servi aux éditions. Voici cette liste :

- Athos, Grande Laure*, Γ 87 (= 327), XIII^e s., titre 22, fol. 159 a (Spyridion-Eustratiadès, p. 45), BHG 777 ;
Ibid., H 206 (= 861), XVI^e s., tit. 20, fol. 115 a (Spir.-Eustr., p. 130).
Ibid., K 18 (= 1305), XVII^e s., tit. 3, fol. 157 a (Spir.-Eustr., p. 217).
Μονὴ Διονυσίου 161, XVII^e s., tit. 6, (Lambros, I, p. 349, n° 3695) ;
Ibid., 232, XVII^e s., tit. 16, fol. 530 a (Lambros, I, p. 379, n° 3766), BHG 778 b ;
Ibid., 263, XVII^e s., tit. 23 (Lambros, I, p. 388, n° 3797), BHG 778 ;
Μονὴ Δοχειαρίου 127, XVII^e s., tit. 21 (Lambros, I, p. 253, n° 2801) ;
Cambridge, Trinity College, B. 8. 7, XI^e s., tit. 19, fol. 422, BHG 777 ;
Jérusalem, Patriarcat orthodoxe, Sainte-Croix 35, XV^e s., tit. 92, fol. 391 b (Papadopoulos-Kerameus, III, p. 82), BHG 778 ; e dans l'éd. de Harris ;
Ibid., Saint-Sabas 226, (XVIII^e et) XV^e s., tit. 49, fol. 226 (Papad.-Ker., II, p. 352), BHG 778 ;
Ibid. 281, XIII^e s., tit. 16, fol. 134 (Papad.-Ker., II, p. 402), BHG 777 ;
Ibid. 373, XVII^e s., tit. 9, fol. 129 (Papad.-Ker., II, p. 497), BHG 777 ;
Ibid. 429 B, a 1619, tit. 7, fol. 241 (Papad.-Ker., II, p. 545), BHG 778 b ;
Ibid., Saint-Sépulcre 6, IX-X^e s., tit. 60, fol. 242 a, (Papad.-Ker., I, p. 25, 507), BHG 777, c dans Harris ;
Ibid. 34, X-XI^e s., sans doute entre les fol. 244 a et 267 b, b dans Harris ;
Ibid. 66, XV^e s., tit. 22-23, fol. 212 b (Papad.-Ker., I, p. 152), BHG 778 a-b, d dans Harris ;

A côté des *Paralipomena*, il faut mentionner, parce qu'il en dépend peut-être partiellement, l'*Apocryphe sur la captivité de Babylone* (encore appelé *Apocryphe de Jérémie*). Il a été publié indépendamment par L. Leroy et P. Dib¹ avec une traduction française et par A. Mingana² avec une traduction anglaise. A. Mar-morstein³ a souligné très à propos que l'ensemble du texte trouve une explication immédiate dans la littérature rabbinique. Cet apocryphe est transmis en arabe et en copte⁴.

Leyde BPG 99, XII^e s., 1 folio (*Par. Jer.* V, 32-VII, 31), cf. K. A. DE MEYER et E. HULSHOFF POL, *Codices Bibliothecae Publicae Graeci* (Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices Manuscripti, VIII), Leyde 1965, p. 188 ;

Londres, Brit. Mus., Add. 10073 XVI^e s., fol. 271 b, BHG 778 ;

Milan, Brera, AF. IX, 31, XVI^e s., fol. 1 (Martini, I, p. 16), BHG 777, utilisé par Ceriani, a dans Harris ;

Munich grec 255, XVI^e s., fol. 94, BHG 778 ;

Oxford, Bodléienne, Barocc. 240, XII^e s., fol. 1 b, BHG 777 b ;

Paris, B. N., grec 947, a. 1574, fol. 297 b ;

Ibid. 1534, XII^e s., fol. 159, BHG 777 c ;

Ibid. 1582, voir H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Bruxelles 1902, in-fol., p. 194, lignes 47-52 ;

Vatican grec 1190, XVI^e s., fol. 104, BHG 778 ;

Ibid. 1192, XV^e s., tit. 7, fol. 79, BHG 778 ;

Ibid. 1700, a. 1332-1333, tit. 47-48, fol. 104 b, BHG 778 b-a ;

Ibid., Barberini gr. 284 (= III, 3), a. 1497, fol. 153, BHG 778, édité par Vassiliev ;

Ibid., Palat. gr. 27, XI^e s., fol. 149, BHG 777 ou 777 b ;

Ibid. 138, XIII-XIV^e s., fol. 346, BHG 778.

1. « Un apocryphe carchouni sur la Captivité de Babylone », dans *Revue de l'Orient Chrétien*, t. XV, 1910, p. 255-274 et t. XVI, 1911, p. 128-154.

2. « A Jeremiah Apocryphon », dans *Woodbrooke Studies*, t. I, Cambridge 1927, p. 125-138 (introd. de J. R. HARRIS), 148-191 (trad.), 192-233 (fac-similés), et dans *BJRL*, t. XI, 1927, p. 329-342 et 352-437.

3. « Die Quellen des neuen Jeremia-Apocryphons », dans *ZNW*, t. XXVII, 1928, p. 327-337.

4. La liste des manuscrits arabes a été faite par G. GRAF (*Geschichte*

Depuis l'introduction que J. R. Harris a donnée à son édition de 1889, les *Paralipomena Jeremiae* n'ont plus été l'objet d'aucune étude attentive, même de la part de ceux qui ont mis en doute l'interprétation du savant anglais¹. Il n'est pas possible de résoudre toutes les énigmes que pose ce texte intéressant. Un état des questions ne signifierait pas grand-chose, car la bibliographie est très réduite. Une théorie d'ensemble est donc prématurée, et d'ailleurs, elle serait hors de place ici. Nous essayerons d'éclaircir les points indispensables à l'étude des rapports des *Paralipomena Jeremiae* avec *II Baruch* ; cela nous mènera à des digressions dont l'utilité finale est la seule excuse.

Pour permettre de suivre plus facilement l'exposé qui suivra, il est indispensable de mettre sous les yeux du lecteur le contenu d'une œuvre difficilement accessible. Ce résumé ne remplace pas une traduction, car il est orienté vers la solution de problèmes particuliers, essentiellement le sens des rapports des *Paralipomena Jeremiae* avec *II Baruch*.

Ch. I. Dieu ordonne à Jérémie de quitter Jérusalem avec Baruch. Leur présence empêche Dieu de la détruire, car ils constituent par leurs prières un rempart pour la ville. A la demande de Jérémie, Dieu promet que les ennemis ne tireront pas gloire de leur victoire. Il ordonne à Jérémie et à Baruch de se trouver sur le rempart à la

der Christlichen Arabischen Literatur, t. I, *Die Uebersetzungen* (« Studi e Testi », t. CXVIII), Rome 1944, p. 213-214). Un fragment copte a été publié par C. WESSLEY (*Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts*, fasc. 1, Leipzig 1909, p. 51-54). Voir aussi A. VAN LANTSCHOOT, « Inventaire sommaire de mss. arabes d'Égypte (Bibliothèque de l'Université de Louvain) » dans *Muséon*, t. XLVIII, 1935, p. 297-310 ; cf. p. 298.

1. Pour J. R. HARRIS, les *Par. Jer.* sont l'œuvre d'un chrétien. Par contre, K. KOHLER (« The Pre-Talmudic Haggada », dans *JQR*, t. V, 1893, p. 399-419), E. SCHÜRER (t. III, p. 393-394) et J.-B. FREY (art. *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *DBS*, t. I, 1928, col. 354-460 ; voir col. 454-455) sont partisans d'une origine juive.

sixième heure de la nuit ¹ pour contempler la prise de la cité.

Ch. 2. Jérémie vient au sanctuaire (ἀγιαστήριον) ² pour annoncer à Baruch l'ordre de Dieu et la destruction imminente. Ils restent à pleurer près de l'autel (θυσιαστήριον).

Ch. 3. A la sixième heure de la nuit, il se rendent tous deux aux remparts. Sur la prière de Jérémie, le Seigneur impose un délai aux anges destructeurs. Jérémie s'enquiert de ce qu'il faut faire des ustensiles sacrés. Dieu lui ordonne de les confier « à la terre et à l'autel » ³. Jérémie s'inquiète encore du sort d'Abimélech, l'Éthiopien ⁴, « qui a fait beaucoup de bien au peuple et à lui-même ». Le Seigneur lui dit de l'envoyer à « la vigne d'Agrippa par le chemin des collines ⁵ ». Là, Dieu se chargera de le cacher jusqu'au retour du peuple. Jérémie reçoit alors l'ordre de suivre le peuple en exil, tandis que Baruch doit rester à Jérusalem. Jérémie et Baruch se rendent au Temple (ἀγιαστήριον) ; ils confient à la terre les vases sacrés. Le lendemain matin, Jérémie envoie

1. C'est-à-dire : minuit.

2. Le mot ἀγιαστήριον est fort rare. Le dictionnaire de LIDDELL and SCOTT ne cite aucun usage de ce terme en dehors de la Septante. Le *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. LAMPE ne mentionne que deux références. Dans les *Par. Jer.*, il se rencontre deux fois : en II, 1 et III, 4. Dans la Septante, il rend habituellement l'hébreu *miqdash*.

3. En grec : τῆ γῆ καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ. Seuls le ms. c et la version éthiopienne ont cette précision.

4. Cet Abimélech, éthiopien, proche de Baruch, ne peut-être que le Ebed-Melek du livre de Jérémie. Et pourtant, la forme Abimélech ne se rencontre que très rarement dans les mss de la Septante. D'après l'édition critique de J. ZIEGLER (*Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae, [Septuaginta Goettingensis, t. XV]*, Göttingen 1957), on ne la trouve que dans le seul ms. 534, et seulement en 45, 7 et 46, 6. Toutefois, le nom Ἀβειμέλεχ se rencontre dans la Septante pour d'autres personnages.

5. En grec : εἰς τὸν ἀμπελώνα τοῦ Ἀγρίππα διὰ τοῦ ὄρους (III, 10). Sur la localisation de la vigne ou du domaine (χωρίον en III, 15), voir p. 328-329.

Abimélech cueillir des figues ¹ pour les malades parmi le peuple, et cela au domaine d'Agrippa.

Ch. 4. L'ange invite alors les Chaldéens à pénétrer dans la ville dont les portes sont déjà ouvertes. Le peuple entier est fait prisonnier. Jérémie prend les clefs du Temple, il sort de la ville et les jette vers le soleil. Puis il rejoint le peuple sur la route de l'exil, tandis que Baruch se lamente sur Jérusalem avant de se réfugier dans un tombeau (ἐν μνημείῳ ²), où les anges le tiennent au courant des événements.

Ch. 5. Ce chapitre est consacré au sommeil et au réveil d'Abimélech. Sous le coup de la chaleur de midi, Abimélech se repose sous un arbre ³ après avoir cueilli les figues et il s'endort pour soixante-six ans ⁴. A son réveil, il s'empresse de retourner à la ville. Mais il ne reconnaît plus « ni sa demeure, ni le Lieu, ni sa race ⁵ ».

1. Cf. *Jér.* 24, 5-6 : les figues ne seraient-elles pas le symbole du retour ? Sur la vertu curative des figues, voir *Is.* 38, 21.

2. Un des mss utilisés par P. GUYER pour son édition *De situ terrae sanctae* (CSEL, t. XXXIX, Vienne 1898) ajoute une note sur le séjour de Baruch pendant la durée du sommeil d'Abimélech : *absconsus in spelunca* (p. 140, li. 12-16). Cependant les *Par. Jer.* (IV, 11 ; VI, 1 et VII, 1) parlent toujours d'un μνημείον. Theodosius doit donc connaître une tradition différente, dont on peut rapprocher *II Bar.* XXI, 1.

3. K. KOHLER (« The Pre-Talmudic Haggada. B. The Second Baruch and the Jeremiah Apocalypse », dans *JQR*, t. V, 1893, p. 407-419) suppose une altération de ἄντρον en δένδρον. Cette correction est arbitraire, et le parallèle avec *II Bar.* reste possible même en lisant δένδρον : cf. *II Bar.* LXXVII, 18.

4. Les *Par. Jer.* donnent toujours le chiffre 66 (V, 2 ; V, 30 ; VI, 5) Le manuscrit publié par Vassiliev lit chaque fois 70, tandis que Theodosius (*De situ terrae sanctae*, dans CSEL, t. XXXIX, p. 140, li. 12-16) indique 46 ou 43.

5. En grec : οὐκ ἐπέγνω αὐτήν, οὔτε τὴν οἰκίαν, οὔτε τὸν τόπον, οὔτε τὸ γένος ἑαυτοῦ (V, 7). Le mot τόπος peut fort bien désigner le Temple ; οἰκία désigne alors la demeure privée d'Abimélech. On pourrait aussi comprendre : il ne reconnut ni le Temple, ni même son emplacement (τόπον). Le ms. édité par Vassiliev lit : οὔτε τὴν πόλιν, οὔτε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ, οὔτε τινὰ τῶν συγγενῶν ἢ φίλων αὐτοῦ.

Il interroge les passants pour savoir où se trouvent Jérémie, le prêtre ¹, et Baruch, le lecteur ². Un vieillard lui répond, tout étonné, que Jérémie est à Babylone avec le peuple. Tous deux prennent conscience du prodige en voyant les figues mûres hors de saison (en Nisan ³) dans le panier d'Abimélech.

Ch. 6. Un ange conduit Abimélech au tombeau où se trouve Baruch. Celui-ci prie le Seigneur de lui donner un moyen d'annoncer la nouvelle du miracle à Jérémie. Survient un ange qui fait savoir qu'un aigle servira de courrier et qui révèle à Baruch le contenu de la lettre à envoyer : tout étranger doit se séparer du peuple dans les quinze jours ; ensuite aura lieu le retour en terre d'Israël. Baruch envoie quelqu'un au « Marché des Nations ⁴ »

1. Les mss *a* et *b* ainsi que l'éthiopien lisent ἱερεὺς. Le ms. *c* lit ἄρχιερεὺς qui s'harmonise bien avec le fait que, en IX, 2, Jérémie offre seul le sacrifice lors d'un 10^e jour qui est sans doute le jeûne du Yôm Kippur. Voir ci-dessous p. 212.

2. Les mss *a* et *b* ont ἀναγνώστης « lecteur » ; l'éthiopien lit « lévite » ; *c* ne donne aucun qualificatif. Dans le livre d'Esdras non canonique qui précède Esdras-Néhémie dans les Bibles grecques, Esdras est appelé également lecteur. Ce même titre est donné à un personnage mentionné sur une inscription juive de Bithynie : voir *CII*, t. II, p. 50 (n^o 798).

3. Les mss *a* et *b* lisent Νισσαν ὃ ἐστὶν δωδέκατος (V, 33). Le ms. *c* est visiblement corrompu Ισαακ ἐστὶν ὁ μὴ οὗτος. Le ms. publié par Vassiliev lit seulement : δωδέκατος, et c'est du mois qu'il est question. Nisan n'est jamais un douzième mois : *a* et *b* sont donc fautifs. C'est l'éthiopien qui fournit la clef de ces erreurs : « der zwolfte des Monats Nisan welcher Mijazia ist... » Le chiffre douze (ἰδ') se rapporte au jour, non au mois. Est-il permis de rappeler que l'épisode du figuier maudit (*Mc* 11, 12-14. 20-22) a lieu également peu avant la Pâque, c'est-à-dire en Nisan ?

4. Les mss *a* et *b* lisent en VI, 16 : διασπορὰν τῶν ἔθνῶν, formule très vague et étonnante dans le contexte ; *c*, souvent meilleur, lit τὴν ἀγορὰν τῶν ἔθνῶν, mais c'est l'éthiopien qui est déterminant : « und Baruch geleitete ihn bis zur Strasse ». Dans les langues sémitiques, rue et marché ne se distinguent pas : « Strasse » vient donc à l'appui de *c*. Voir aussi J. R. HARRIS, *The Rest of the Words of Baruch*, p. 32-35, et, ci-dessous, p. 325.

acheter encre et papyrus, puis il écrit la lettre à Jérémie et aux captifs de Babylone. Il y annonce le pardon de Dieu et le message de l'ange. Ceux qui l'écouteront pourront rentrer à Jérusalem ; ceux qui refuseront n'appartientront plus ni à Jérusalem ni à Babylone. La discrimination se fera aux eaux du Jourdain. — La lettre de Baruch ne fait aucune allusion au miracle du sommeil d'Abimélech.

Ch. 7. Baruch quitte alors la tombe où il se trouvait. Il attache la lettre et les quinze figues au cou de l'aigle et l'envoie. Celui-ci se pose sur un arbre aux environs de Babylone. Jérémie et quelques autres sortent à ce même moment de la ville pour aller enterrer un des leurs au lieu de sépulture que Nabuchodonosor leur a concédé. L'aigle ordonne à Jérémie de rassembler tout le peuple pour recevoir le message ; et, se posant sur le cadavre, il le ressuscite aussitôt. Jérémie lit alors la lettre au peuple, qui se met à pleurer. Il envoie à Baruch une réponse dans laquelle il décrit les souffrances du peuple et son infidélité, car il invoque le dieu Zar. Jérémie l'invite encore à prier pour que le peuple écoute son message. Puis il confie à l'aigle la lettre pour Baruch et il distribue les figues aux malades.

Ch. 8. Le jour du retour est enfin arrivé. Dieu ordonne à Jérémie et au peuple de se rendre au Jourdain et d'abandonner tout lien avec Babylone, en particulier de rompre tous les mariages mixtes. La décision se fait au Jourdain : une moitié des gens mariés à des étrangers refusent de se séparer. Tous cependant se présentent à Jérusalem, mais l'entrée est refusée à ceux qui sont mariés avec une Babylonienne. De leur côté, les Babyloniens ne laissent pas revenir ceux que Jérusalem refuse. Ceux-ci, excommuniés par tous, fondent Samarie.

Ch. 9. Pendant neuf jours, les proches de Jérémie offrent le sacrifice au Temple de Jérusalem. Le dixième jour, Jérémie est seul à l'offrir et il prononce une action de grâces liturgique ¹. Il s'est rendu à l'autel avec Baruch et Abimélech, mais il paraît mourir. Tout le monde

1. Voir *supra*, p. 184, n. 1.

le pleure quand, après trois jours, il ressuscite. Il se met alors à annoncer le Christ et son avènement sur le Mont des Oliviers après trois cent soixante-cinq ans ¹. Le peuple décide aussitôt de le lapider. Une pierre prend l'apparence du prophète, et c'est elle d'abord qu'on lapide. Mais elle se met à parler et dénonce au peuple son erreur. Celui-ci lapide alors le prophète en personne. La pierre qui avait parlé lui servit de monument funéraire. On y inscrivit : « Voici la pierre qui fut le secours de Jérémie. »

2. Les ressemblances littérales entre les *Paralipomena Jeremiae* et *II Baruch*.

Plutôt que d'éparpiller au cours du commentaire les passages mot à mot parallèles de *II Baruch* et des *Par. Jer.*, nous avons regroupé ici ces ressemblances.

On verra du même coup qu'elles portent uniquement sur le cadre narratif de *II Baruch* (Ch. I - XII et LXXVII) et des *Paralipomena Jeremiae* (Ch. I-IV et VII). Cette constatation amène inévitablement la question d'une éventuelle source commune dont les passages similaires conserveraient le souvenir ou encore d'une dépendance mutuelle.

II Baruch

II, 1-2 Je t'ai dit ces choses pour que tu fasses savoir à Jérémie et à tous ceux qui vous ressemblent qu'il faut vous éloigner de cette ville. Car vos actions sont pour cette ville comme une colonne solide et vos prières comme un mur fortifié.

1. C'est le chiffre d'années donné par c ; a et b ont 477 ; Vassiliev, 377 ; P'éthiopien, 330, 333, 303.

2. Le ms. publié par Vassiliev lit : ως στύλοι ἰδρυοί.

Par. Jer.

I, 1-2 ... Ἱερεμία, ὁ ἐκλεκτός μου, ἀνάστα, ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, σὺ καὶ Βαρούχ· ἐπειδὴ ἀπολώ αὐτὴν διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀμαρτιῶν τῶν κατοικοῦντων ἐν αὐτῇ. Αἱ γὰρ προσευχαὶ ὑμῶν ὡς στῦλος ἰδρυοῦς ² ἐστὶν ἐν μέσῳ αὐτῆς, καὶ ὡς τεῖχος ἀδαμάντινον περικυκλῶν αὐτήν.

II Baruch

VI, 1 Le lendemain, l'armée des Chaldéens encercla la ville.

VII, 1 Ainsi les ennemis ne pourront se glorifier en disant : « C'est nous qui avons détruit le rempart de Sion, nous qui avons incendié le Lieu du Dieu Fort. »

V, 1 Ils (les ennemis)... se glorifieront devant elles (leurs idoles).

IV, 2 Sur les paumes de mes mains, ... je t'ai gravée.

VI, 2-4 (Je pleurais) quand tout à coup un esprit de force m'éleva et me transporta au-dessus du rempart de Jérusalem.

Par. Jer.

I, 3 Νῦν ἀναστάντες ἐξέλθατε πρὸ τοῦ τὴν δύναμιν τῶν Χαλδαίων κυκλῶσαι αὐτήν.

IV, 1 Προΐας δὲ γενομένης, ἰδοὺ ἡ δύναμις τῶν Χαλδαίων ἐκύκλωσε τὴν πόλιν.

I, 5-6 Καὶ ἐλάλησεν Ἱερεμίας, λέγων· Κύριε παντοκράτωρ, παραδίδως τὴν πόλιν τὴν ἐκλεκτὴν εἰς χεῖρας τῶν Χαλδαίων ἵνα καυχῆσθαι ὁ βασιλεὺς μετὰ τοῦ πλῆθους τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ εἶπῃ ὅτι· Ἰσχυσα ἐπὶ τὴν ἱερὰν πόλιν τοῦ θεοῦ; Μὴ, Κύριέ μου, ἀλλ' εἰ θελημα σου ἐστίν, ἐκ τῶν χειρῶν σου ἀφανισθήτω.

IV, 7 Ἀλλὰ μὴ καυχάσθωσαν οἱ παράνομοι, καὶ εἰπωσιν ὅτι· Ἰσχύσαμεν λαβεῖν τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ ἐν τῇ δυνάμει ἡμῶν. Ἡδυνήθητε ἐπ' αὐτῆ· ἀλλὰ διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν παρεδόθημεν.

IV, 1 ... ἐσάλπισεν ¹ δὲ ὁ μέγας ἄγγελος, λέγων· Εἰσέλθατε εἰς τὴν πόλιν ἢ δύναμις τῶν Χαλδαίων· ἰδοὺ γὰρ ἠνεώχθη ὑμῖν ἡ πύλη ².

1. Nous ne voyons pas d'explication à la mention de la trompette de l'ange, qu'elle soit une addition des *Par. Jer.* ou que *II Bar.* l'ait supprimée. Cf. G. FRIEDRICH, art. σάλπιξ, dans *TWNT*, t. VII, 1964, p. 71-88, surtout p. 84 et 86-88.

2. Le texte de Vassiliev a le pluriel πύλαι et non le singulier.

II Baruch

rusalem. Et j'eus une vision : voici, quatre anges occupaient les quatre coins de la ville et tenaient en main des torches de feu. Cf. LXXX, 1.

VIII, 2 « Entrez, ennemis, disait-elle (une voix venant du Temple), venez, vous qui nous haïssez. Celui qui gardait la Demeure l'a quittée. »

VI, 8 Et il (l'ange) dit à la terre d'une voix haute : « Terre, Terre, Terre, reçois les objets que je te confie et conserve-les jusqu'aux derniers temps où, sur mon ordre, tu les rendras. » Cf. LXXX, 2.

VIII, 4 Ensuite l'armée des Chaldéens entra et occupa la Demeure et tous ses environs. Et ils emmenèrent le peuple en captivité, ils en tuèrent certains, lièrent le roi Sédécias et l'envoyèrent au roi de Babylone.

Par. Jer.

III, 1-2 Ὡς δὲ ἐγένετο ἡ ὥρα τῆς νυκτός, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Ἰερεμῖα, ἦλθον ὁμοῦ ἐπὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως Ἰερεμίας καὶ Βαρούχ. Καὶ ἐγένετο φωνὴ σάλπιγγος, καὶ ἐξῆλθον ἄγγελοι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατέχοντες λαμπάδας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως.

III, 8 Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Κύριος· Ἄρον καὶ παράδος αὐτὰ τῇ γῆ καὶ τῷ θουσιαστηρίῳ λέγων· Ἄκουε, γῆ, τῆς φωνῆς τοῦ κτίσαντός σε... φύλαξον τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας ἕως τῆς συνελεύσεως τοῦ ἡγαπημένου.

IV, 2 Εἰσῆλθεν οὖν ὁ βασιλεὺς μετὰ τοῦ πλήθους αὐτοῦ καὶ ἠχμάλωτευσαν πάντα τὸν λαόν.

II Baruch

IX, 1 Alors nous avons déchiré nos vêtements...

X, 18 (et 19) Épisode des clefs¹.

XI, 4-5 Nos pères s'endormirent sans souffrances, et voici que les justes reposent... dans la paix. Ils n'ont pas connu la détresse présente, ils n'ont pas eu vent des malheurs qui nous accablent.

LXXVII, 20-26 J'appelai l'aigle et lui parlai :

« Le Très-Haut t'a créé le plus altier de tous les oiseaux. A présent, va, ne te pose nulle part, ni dans ton nid ni sur aucun arbre, avant d'avoir traversé les larges eaux de l'Euphrate. Tu

Par. Jer.

II, 2 Καὶ ἰδὼν αὐτὸν ὁ Βαρούχ χροῦν πεπασμένον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ διεσπρωγότα... (cf. II, 5).

IV, 3-4

IV, 9 Μακάριοι εἰσιν οἱ πατέρες ἡμῶν, Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὅτι ἐξῆλθον ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, καὶ οὐκ εἶδον τὸν ἀφανισμὸν τῆς πόλεως ταύτης².

VII, 8-12 Καὶ ἄρας Βαρούχ τὴν ἐπιστολὴν καὶ δεκάπεντε σῦκα ἐκ τοῦ κοφίνου τοῦ Ἀθιμέλεχ, ἔδησεν εἰς τὸ τράχηλον τοῦ λαιμοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Σοὶ λέγω, βασιλεῦ τῶν πετεινῶν, ἀπελθε ἐν εὐρήνῃ μεθ' ὑγείας, καὶ τὴν φάσιν ἐνεγκόν μοι. Μὴ ὁμοιωθῆς τῷ κόρακι, ἐν ἐξαπέστειλε Νῶε, καὶ οὐκ ἀπεστράφη ἔτι πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν κιβωτόν· ἀλλὰ ὁμοιώθητι τῇ περιστερᾷ ἣτις ἐκ τρίτου φάσιν ἤνεγκε

1. Ce parallèle sera étudié au ch. VI, p. 234-239.

2. Le leitmotiv de la grande lamentation de *II Bar.* (ch. X-XII) se retrouve dans les *Par. Jer.* : « Heureux ceux qui sont morts. » Mais cette affirmation manque un peu d'à-propos dans une œuvre qui annonce la fin de l'exil.

II Baruch

iras vers le peuple qui habite là-bas. Remets-leur cette lettre. Et souviens-toi qu'au temps du déluge, lorsque Noé eut envoyé la colombe hors de l'arche, ce fut d'elle qu'il reçut le fruit de l'olivier. Les corbeaux, eux aussi, se mirent au service d'Élie en lui apportant sa subsistance comme il le leur avait ordonné. Même Salomon, au temps de sa royauté, lorsqu'il voulait faire porter un message ou demander quoi que ce fût, mandait un oiseau qui lui obéissait ponctuellement. A présent, ne regimbe pas, ne dévie ni à droite ni à gauche. Mais vole par la route directe et observe l'ordre du Tout-Puissant, selon ce que je t'ai dit ». Cf. LXXXVII, 1.

Parmi ces ressemblances, certaines sont trop brèves pour permettre des conclusions. D'autres seront étudiées ailleurs dans ce travail¹. L'épisode des clefs, en particulier, sera l'objet d'une analyse détaillée au chapitre VI. Seul le discours de Baruch à l'aigle (*II Bar.* LXXXVII,

1. Le parallèle *II Bar.* IV, 2 - *Par. Jer.* I, 6 est étudié dans le commentaire.

Par. Jer.

τῷ δικαίῳ· οὕτω καὶ σύ, ἄρον τὴν καλὴν φάσιν ταύτην τῷ Ἰερεμίᾳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ, ἵνα εὖ σοι γένηται, ἄρον τὸν χάριτῃν τοῦτον τῷ λαῷ τῷ ἐκλεκτῷ τοῦ θεοῦ. Ἐὰν κυκλώσωσί σε πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πάντες οἱ ἐχθροὶ τῆς ἀληθείας βουλόμενοι πολεμῆσαι μετὰ σοῦ, ἀγώνισαι· ὁ Κύριος δώῃ σοι δύναμιν. Καὶ μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιὰ μήτε εἰς τὰ ἀριστερά, ἀλλ' ὡς βέλος ὑπάγον ὀρθῶς, οὕτως ἄπελθε ἐν τῷ δυνάμει τοῦ θεοῦ (cf. VII, 30).

20-26 et *Par. Jer.* VII, 8-12) peut apporter quelque lumière sur le sens de la dépendance qui unit l'*Apocalypse de Baruch* et les *Paralipomena Jeremiae*.

Ici comme dans d'autres passages, la similitude du fond est impressionnante; les ressemblances précises assez rares. Quelle que soit la théorie qui puisse éclairer leurs rapports, il faut reconnaître que le copiste a pris de larges libertés avec son modèle. Il est donc difficile d'aboutir à des résultats à partir de la seule étude des ressemblances strictement verbales. Le contenu vient à point pour nous éclairer.

Dans *II Baruch*, le corbeau est donné en exemple avec, à l'appui, le rappel des corbeaux d'Élie. Il n'y est pas question du corbeau de l'arche. En revanche, dans les *Par. Jer.*, le corbeau de l'arche est seul mentionné et son infidélité soulignée.

Comment expliquer cette différence ?

1. Elle doit être intentionnelle. Les deux passages sont parallèles dans leurs grandes lignes; tous deux font intervenir l'exemple du corbeau. Ce ne peut être un hasard que l'un le loue et l'autre le vilipende.

2. Elle est un indice pour l'antériorité de *II Baruch*. Alors que l'auteur de *II Baruch* n'envisage pas l'éventualité d'une opposition à l'aigle et à sa mission, et qu'il conseille simplement la rapidité et l'obéissance, celui des *Par. Jer.* annonce à l'aigle qu'il pourrait avoir des ennemis : « si tous les oiseaux du ciel t'encerclent et si tous les ennemis de la vérité veulent combattre contre toi... » (VII, 12). Il manifeste ainsi un certain dualisme qui s'affirme encore plus nettement dans l'opposition de la colombe et du corbeau. L'opposition entre ces deux volatiles, née du récit de la Genèse (8, 7-11) a été exploitée par la tradition chrétienne¹ et peut-être déjà par la tradition juive. On expliquerait mal qu'un écrivain juif, en l'occurrence *II Baruch*, ait cru nécessaire de réhabiliter le corbeau, animal impur, que sa

1. Cf. H. LECLERCQ, art. *Corbeau*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, 1914, col. 2912-2913.

source maltraitait. Il est plus probable que l'auteur des *Par. Jer.* a cru bon de rappeler l'infidélité du corbeau de Noé pour l'opposer à la colombe dans la perspective dualiste qui était la sienne. Si ce raisonnement est juste, il apporte un indice non négligeable en faveur de l'antériorité de *II Baruch*, ou, dans l'hypothèse d'une source commune, de la tradition représentée par *II Baruch*.

3. Les Sources des *Paralipomena Jeremiae*.

Les ressemblances des *Paralipomena Jeremiae* avec l'*Apocalypse de Baruch* autorisent la recherche de sources éventuelles. L'analyse littéraire permettra de dégager un certain nombre d'éléments distincts (A). L'étude du contenu narratif de ces éléments montrera s'il faut les considérer comme juxtaposés mécaniquement ou volontairement remaniés (B). Leur contenu théologique permettra peut-être de les situer dans le temps et dans l'espace (C).

A. Dissociation littéraire des éléments.

D'un point de vue strictement littéraire, il n'est possible de déterminer le caractère surajouté que d'un seul ensemble. Il s'agit du récit du sommeil d'Abimélech qui occupe la partie centrale de l'œuvre. Certains éléments du cadre narratif fondamental (récit de la chute du Temple, envoi de la lettre par Baruch) paraissent avoir partie liée avec le récit du sommeil d'Abimélech, mais il s'agit de détails superficiels qui n'infirment pas la thèse de son interpolation.

1. Le Récit du sommeil d'Abimélech.

Les passages concernant Abimélech et l'histoire de son miraculeux sommeil sont les suivants :

a) III, 9-10 et 15-16 servent d'introduction.

b) V, 1 - VI, 8 constitue l'essentiel du récit du sommeil et du réveil d'Abimélech.

c) La suite du livre comporte une série d'allusions à Abimélech, toutes insignifiantes. Il n'est pas possible de déceler a priori si elles sont interpolées. Cela dépend du caractère des passages avec lesquels elles assurent la liaison. Ces allusions à Abimélech et aux figures¹ se rencontrent en VII, 8 ; VII, 15, 28, 32 ; VIII, 5 ; IX, 7 et 32. Toutefois une petite anomalie pourrait éveiller l'attention. Ni au verset 13 ni au verset 19 du ch. VII, les figures ne sont mentionnées en compagnie de la lettre comme on s'y attendrait en conformité avec le récit des ch. V et VI, et il n'est dit nulle part que Jérémie les détache du cou de l'aigle. On signale seulement que Jérémie les distribue (VII, 32). L'harmonisation n'a donc pas été menée systématiquement après l'addition du récit du sommeil d'Abimélech.

Le caractère surajouté du corps de l'interpolation (V, 1 - VI, 8) n'apparaît pas de lui-même. Qu'il forme un tout parfaitement délimité ne constitue évidemment pas un argument. Ce sont les passages qui sont destinés à introduire cette longue addition qui révèlent l'artifice littéraire.

La première amorce destinée à introduire Abimélech se lit en III, 9-10. Il est possible de montrer avec assez de vraisemblance qu'elle est interpolée. On peut présenter le contexte de la manière suivante :

v. 6-7 : Jérémie demande ce qu'il faut faire des objets sacrés (τί ποιήσωμεν τὰ ἁγία σου... τί θέλεις αὐτὰ ποιήσωμεν;)

v. 8 : Réponse de Dieu.

1. Les figures sont un élément important de la narration dans les *Par. Jer.* Leur mention est toujours liée au récit du sommeil d'Abimélech : c'est pour les cueillir qu'Abimélech est envoyé au domaine d'Agrippa, ce sont elles qui attirent l'attention sur la très longue durée du sommeil.

- v. 9 : Jérémie demande ce qu'il faut faire d'Abimélech (τί ποιήσωμεν Ἀβιμέλεχ;)
 v. 10 : Réponse de Dieu (καὶ εἶπε Κύριος τῷ Ἰερεμιά)
 v. 11 : Ordre de Dieu enjoignant à Jérémie de suivre le peuple à Babylone (εἶπε δὲ ὁ Κύριος τῷ Ἰερεμιά· Ἀπέλθε).

Le caractère secondaire des versets 8 et 9 apparaît de deux manières.

1. La seconde question de Jérémie à propos d'Abimélech est posée dans les mêmes termes que la première : au v. 7, on lit deux fois ποιήσωμεν et au v. 9, τί ποιήσω¹.

2. Dieu intervient deux fois, au v. 10 (καὶ εἶπε Κύριος) et au v. 11 (εἶπε δὲ ὁ Κύριος), sans qu'aucune question d'un interlocuteur rende nécessaire le second εἶπε... Si on retranche les v. 9-10, le passage du v. 8 au v. 11 présente une difficulté semblable à première vue. Mais la longueur du v. 8 rend suffisamment compte d'une répétition du εἶπε δὲ ὁ Κύριος, ainsi que la différence très nette du contenu du v. 8 et du v. 11.

La seconde amorce répondant au même propos rédactionnel est introduite par les mots πρῶτας δὲ γενομένης (III, 15). Une précision chronologique identique se retrouve en IV, 1 pour introduire la prise de la ville. Il y a là une répétition si maladroitement d'une charnière identique qu'on ne peut s'empêcher de penser que le passage qu'elle inclut est une addition. Le contenu des versets 15-16 est d'ailleurs distinct du contexte immédiat si bien qu'il n'y a aucune raison d'hésiter.

Une fois admis le caractère interpolé de ces deux passages d'introduction, il n'y a aucune difficulté à admettre que le corps du récit, V, 1 - VI, 8, soit aussi ajouté. Les brèves mentions d'Abimélech et des figes

1. Dans les deux cas, le verbe ποιεῖν est construit avec deux accusatifs. Il faut comprendre : « Comment agirais-je à l'égard d'Abimélech ? » plutôt que « Que ferais-je d'Abimélech ? » Voir ARNDT-GINGRICH, p. 688, s. v. ποιέω (sens I d α).

qui se rencontrent dans la suite s'expliquent mieux comme des harmonisations que comme des interpolations au sens strict.

2. Le martyre de Jérémie.

Aucun indice littéraire certain ne permet de dissocier le récit de la seconde mort de Jérémie, sa lapidation, racontée en IX, 11-fin, de ce qui précède.

3. Le cadre narratif des Paralipomena Jeremiae.

Que reste-t-il de l'œuvre éditée par Ceriani et Harris après qu'on en a retranché le sommeil d'Abimélech ? La trame du récit devient la suivante : Baruch et Jérémie assistent, non en vision, mais réellement, à la prise de Jérusalem. Jérémie s'en va à Babylone, et Baruch a besoin des services d'un aigle pour lui écrire et lui annoncer le retour de l'exil. Jérémie rentre alors à Jérusalem avec une partie du peuple et il y meurt.

Au plan de la composition littéraire, on peut passer sans difficulté de IV, 11 à VI, 9. Ce n'est qu'au niveau de la vraisemblance des faits racontés eux-mêmes que se situe le problème.

Il faut se demander aussi si ce cadre narratif constitue un bloc monolithique ou s'il n'est pas possible d'y reconnaître des traces d'additions. Le contenu du message de l'ange et les lettres sont très probablement, on le verra, des additions. Au plan littéraire, il n'est pas possible de le montrer. Toutefois un indice permet de rattacher le message de l'ange (VI, 13-14) au récit du sommeil d'Abimélech. En VI, 5, l'auteur de ce récit emploie, à propos des figes, l'expression suivante : ἐξήκοντάεξ ἔτη ἐπέτησαν, « elles ont soixante-six ans ». L'utilisation du verbe ποιεῖν pour marquer la durée est rare¹. Il est d'autant plus étonnant de retrouver la même expression au v. 13 : καὶ ποιήσωσι ἐ' ἡμέρας, « ils

1. Cf. ARNDT-GINGRICH, *ibid.* (sens I e δ).

attendront quinze jours ». Il y a là un indice — léger, certes, mais peut-on espérer davantage de textes si courts — que le message de l'ange (VI, 13-14) est de la même main que le récit du sommeil d'Abimélech et donc interpolé.

B. Contenu narratif des différents éléments des Paralipomena Jeremiae.

L'analyse littéraire des *Par. Jer.* ne permet pas à elle seule de déceler le caractère des fragments qu'elle distingue. Le contenu narratif de ces fragments permettra un diagnostic plus précis. Les incohérences du récit permettront peut-être de dégager d'autres additions que la critique littéraire à elle seule ne pourrait découvrir.

1. Le sommeil d'Abimélech.

L'analyse littéraire a conduit à isoler le récit sur Abimélech. Cette conclusion est rendue encore plus probable par l'existence d'une tradition rabbinique parallèle dont le héros s'appelle Honi ou Onias. Cette tradition prend diverses formes qu'il sera utile de rapporter.

Josèphe raconte qu'un certain Onias, juste et aimé de Dieu, pria pour obtenir la pluie, peu avant la prise de Jérusalem par Pompée, et qu'il fut exaucé. Il s'était ensuite caché, mais on l'avait retrouvé et on avait exigé qu'il proférât des imprécations contre le parti d'Aristobule. Il s'y refusa et pria au contraire pour la concorde. Alors les ennemis d'Aristobule le lapidèrent¹.

Une histoire tout à fait semblable concernant Honi (= Onias), le « faiseur de cercles », est rapportée par la Mishna² et commentée par les deux Talmuds : ces derniers introduisent ici un récit très proche du sommeil d'Abimélech.

1. *AJ* XIV, 2, 1 (§ 21-24). Cf. SCHÜRER, t. I, p. 294, n. 6.

2. *M Taanith* III, 8 (éd. Albeck, t. II, p. 339-340).

Le Talmud de Jérusalem développe le récit de la Mishna en contant une anecdote dont le héros est un ancêtre de ce Honi qui avait obtenu par sa prière une pluie miraculeuse. Cette anecdote rappelle nettement l'aventure d'Abimélech. Quelques détails manifestent une ressemblance qui ne peut s'expliquer par le hasard : le sommeil de 70 ans, le Temple rebâti, la mention de la montagne¹.

Au dire de B. Heller², le récit du Talmud de Babylone³ se rapprocherait davantage de Josèphe. En fait, il ne diffère pas grandement du Talmud de Jérusalem. Toutefois, il n'y est pas question du Temple rebâti et de la montagne, mais bien d'un caroubier dont les premiers fruits ne poussent que 70 ans après sa plantation. C'est cet intervalle qui permet à Honi de reconnaître la durée de son sommeil. La mention de l'exil, importante dans le récit des *Par. Jer.*, n'est ici qu'indirecte, mais elle est claire. Dans les deux Talmuds, en effet, le récit sert d'exégèse midrashique au *Ps.* 126, 1 : « Quand Yahweh ramena les captifs de Sion, ce fut pour nous comme un songe. »

Les deux Talmuds témoignent donc de la légende d'un sommeil miraculeux de 70 ans qui ressemble par plus d'un point au récit du sommeil d'Abimélech. L'explication la plus vraisemblable de cette similitude est la suivante. L'auteur des *Par. Jer.* avait besoin de sou-

1. *J Taanith* III, 9 [8], 66 d. Voir la version française de M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, t. VI (vol. IV, 1 de la réimpression photostatique), p. 172, lignes 16-31.

2. « Éléments, parallèles et origine de la Légende des Sept Dormants », dans *REJ*, t. XLIX, 1904, p. 190-218. Pour B. HELLER, le récit du Talmud de Jérusalem ne serait que la contamination de la légende d'Onias par celle d'Abimélech. Il rapporte toutefois l'avis de W. BACHER, selon lequel la légende de ce Talmud se rapporterait à la révolte de Bar-Cosiba (p. 207, n. 2).

3. *B Taanith* 23 a. Voir aussi le *Midrash Tehillim* à propos du *Ps.* 126, 1 (W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms* (version anglaise), New Haven 1959, t. II, p. 307-308). Le second récit à propos du petit-fils de Honi est identique à celui du Talmud de Jérusalem.

ligner le long intervalle de temps qui sépare la prise de Jérusalem de sa reconstruction. Ne pouvant introduire Honi¹ dans son récit sous peine de commettre un anachronisme grossier, il a remplacé ce personnage par un contemporain de Jérémie et de Baruch, Abimélech, dont le nom n'est que la déformation de l'hébreu Ebed-Melek.

Le rôle du « Sommeil d'Abimélech » est donc étroitement lié à la trame narrative des *Par. Jer.*, tendue entre deux pôles : la destruction de Jérusalem et sa reconstruction. Dans l'*Apocalypse de Baruch* et dans la *Pisqa XXVI* de la *Pesiqta Rabbati* qui sera étudiée au prochain chapitre, une telle addition n'aurait aucune raison d'être, puisque la perspective d'une restauration est ou éloignée ou inexistante.

2. La lapidation de Jérémie.

Le chapitre IX des *Par. Jer.* mentionne une double mort de Jérémie. Il meurt au moment où il offre le sacrifice (v. 7), puis il ressuscite et est lapidé par le peuple (v. 19-31). L'explication de l'addition de cette seconde mort est à chercher dans un essai d'harmonisation entre des données hétérogènes : la fuite de Jérémie en Égypte, racontée par la Bible², sa lapidation, rapportée par les *Vitae Prophetarum*³, et son exil en

1. Dans le Talmud de Jérusalem, Honi l'ancêtre est censé avoir vécu lors de la destruction du premier Temple. Par contre, dans le second récit du *Midrash Tehillim* (voir p. 197, n. 3), Honi est présenté comme le petit-fils du héros de la Mishna (et de Josèphe). Le récit de Josèphe se situe vers 66 ou 65 av. J.-C. Si on comprend l'expression « petit-fils » au sens de « descendant », on peut placer le récit du sommeil vers l'époque de la destruction de Jérusalem en 70 ou en 135, datation proche de celle de W. Bacher (voir *supra* p. 197, n. 2).

2. *Jér.* 43, 6 et 8.

3. *Prophetarum Vitae Fabulosae etc.* éd. Th. Schermann (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1907, p. 44, lignes 7-8 ; p. 61, lignes 11-12 ; p. 71, lignes 3-4.

Babylonie, mentionné par *II Baruch*, par les *Par. Jer.* et par une tradition juive qui se lit, par exemple, dans le *Seder Olam Rabba*¹.

A cette explication, on peut en joindre deux autres.

Dans les récits des deux Talmuds, Honi l'ancêtre a de la peine à se faire reconnaître par ses concitoyens. Dans le Talmud de Babylone, en particulier, il est l'objet d'un curieux ostracisme². Et chez Josèphe, Onias meurt lapidé³. Encore qu'il ne s'agisse pas de l'ancêtre mais du petit-fils, la confusion entre les deux était facile, et il faut se demander s'il n'y aurait pas eu diffraction d'une seule et même légende, celle de Onias-Honi, sur deux personnages distincts des *Paralipomena Jeremiae*, Abimélech et Jérémie. La coloration théologique assez ressemblante du « Sommeil d'Abimélech » et du « Martyre de Jérémie » favorise cette hypothèse.

Dans les *Paralipomena Jeremiae*, le récit de la lapidation de Jérémie paraît encore avoir été étoffé par l'adjonction d'une légende étimologique. Le libellé de l'inscription de la stèle qu'on lit en IX, 32 : Οὗτος ἐστὶν ὁ λίθος ὁ βοηθῶς τοῦ Ἰερειμίου⁴ est fort semblable à celui de certaines inscriptions juives retrouvées en Palestine et ailleurs. Ainsi une inscription de Césarée publiée récemment : Εἰς θεὸς βοηθῶν [M]αρίνω⁵. Impossible aussi de ne

1. Cf. *Seder Olam Rabba*, éd. B. Ratner, Vilna 1897, ch. XXVI, p. 120, lignes 4-5. Un peu avant (p. 119, lignes 8-9), l'exil en Égypte est également mentionné. Les commentateurs essaient de concilier les deux traditions.

2. « ... he said : I am Honi. — But they did not believe him and did not give him the honor that was due him. Full of despair, he asked for the Lord's mercy, and his soul went to its rest (W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, t. II, p. 307, et *The Babylonian Talmud*, traduction de I. Epstein, t. IV, 1938, p. 118).

3. *AJ XIV*, 2, 1 (§ 24 fin) : καὶ τὸν μὲν ταῦτ' εὐχόμενον περιστάντες οἱ πονηροὶ τῶν Ἰουδαίων κατέλευσαν.

4. Dans la version éthiopienne, le mot λίθος n'a pas de correspondant.

5. Cf. B. LIFSCHITZ, « Inscriptions de Césarée en Palestine », dans *RB*, t. LXXII, 1965, p. 98-107, en particulier p. 99. Le mot βοηθῶς :

pas mentionner la stèle érigée par Samuel : καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ (sc. de la pierre) Ἀβενεζερ, Λίθος τοῦ βοηθοῦ, καὶ εἶπεν· Ἔως ἐνταῦθα ἐβοήθησεν ἡμῖν Κύριος (I Sam. 7, 12).

3. Le cadre narratif fondamental.

Une fois retranché le récit du sommeil d'Abimélech, le cadre narratif qui subsiste manifeste un certain nombre d'in vraisemblances qui soulignent son caractère artificiel et emprunté.

Ces invraisemblances sont imbriquées les unes dans les autres. On peut les présenter de la manière suivante.

a) Jérémie et Baruch observent des remparts la destruction de la ville, avec et y compris les remparts¹. L'in vraisemblance est flagrante, puisque, dans les *Par. Jer.*, il ne s'agit pas d'une vision mais d'un événement réel. Ce même caractère « réaliste » du récit oblige pareillement à souligner l'espace qui sépare dans le temps la prise de la ville et sa reconstruction par l'insertion du « Sommeil d'Abimélech ». Rien de tel dans l'*Apocalypse de Baruch*. C'est en vision que Baruch aperçoit des remparts la prise de la ville et la destruction des murs. Et il n'y a rien d'anormal à ce que cette vision, qui aboutit à souligner le sens providentiel de la catastrophe, ait lieu longtemps après la destruction.

Si cette remarque fondamentale est juste, elle conduit nécessairement à faire dépendre le récit historique de la vision, les *Paralipomena Jeremiae* de l'*Apocalypse de Baruch*.

se rencontre assez souvent dans des inscriptions funéraires juives : voir *CII*, t. II, n° 848 (Admedera, en Syrie), n° 864 (Dama, dans le Hauran), n° 874 (Beyrouth), n° 875 (Sidon), n° 964 (Ascalon), n° 1167 (Naplouse), n° 1436 et 1437 (Alexandrie) ; voir aussi M. SCHWABE, « A Jewish Inscription from Ed-dumér near Damascus », dans *PAAJR*, t. XX, 1951, p. 264-277 ; B. LIFSHTZ, « Beitrag zur palästinischen Epigraphik », dans *ZPalV*, t. LXXVIII, 1962, p. 64-88 (surtout p. 81) et « Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae », *ibid.*, t. LXXX, 1964, p. 80-84 (amulettes V et VI).

1. Cette observation a été faite par Mgr L. GRAY (*Ms.*, p. 54 fin), mais il ne s'en est servi que dans son étude de la *Pesiqta Rabbati*.

b) Baruch est donné par toute la tradition comme le disciple de Jérémie. Dans les *Par. Jer.*¹, ce rapport n'est pas respecté pour des éléments essentiels au récit. Baruch reçoit de l'ange un message qu'il est chargé d'envoyer à Babylone, à Jérémie lui-même. Baruch transmet ce message en le complétant ; non seulement il envoie le signal du retour, ce qui serait admissible, mais il en communique les conditions. Sur ce point aussi, les *Par. Jer.* paraissent avoir repris pêle-mêle les données de l'*Apocalypse de Baruch* où Jérémie ne joue pratiquement aucun rôle. Un indice supplémentaire de ce désordre ressort du récit de l'envoi de la lettre. Rien d'anormal au fait que Baruch n'envoie qu'une seule lettre au lieu de deux, comme dans *II Baruch*. Mais à s'en tenir aux données de *II Baruch*, on s'attendrait à ce que la lettre envoyée par Baruch à Babylone le soit par trois messagers (cf. *II Bar.* LXXVII, 19) et non par un aigle. Mais l'auteur des *Par. Jer.* a préféré garder l'élément miraculeux, l'intervention de l'aigle, plutôt que de rester dans la ligne de l'affabulation de l'*Apocalypse de Baruch*.

c) A la fin du récit du sommeil d'Abimélech (VI, 8), Baruch se demande comment il fera pour communiquer à Jérémie le miracle dont il vient d'être le spectateur. Mais le contenu de la lettre que l'ange lui dicte n'a rien à voir avec ce miracle. Veut-on alors faire abstraction du récit du sommeil d'Abimélech, Baruch n'a dans ce cas qu'une seule chose à faire savoir à Jérémie : les détails de la prise de la ville, puisque le récit de sa reconstruction fait partie du « Sommeil d'Abimélech ». Or la lettre dictée par l'ange ne fait allusion ni à la destruction du Temple ni à sa reconstruction. De ces incohérences, il faut retenir que le contenu de la lettre ne peut être repris à la même source que l'ensemble du

1. Jérémie appelle Baruch son fils (VII, 23), et Baruch appelle Jérémie son père (II, 2 ; II, 6 ; II, 8 et IX, 8) ; mais cela ne suffit pas pour déterminer la hiérarchie de leur importance ; il faut encore que le récit s'appuie sur elle, ce qui n'est pas le cas.

cadre narratif ; il est étroitement lié à l'objectif nouveau que l'auteur des *Par. Jer.* a voulu fixer à son œuvre. Ces incohérences ne subsistent que grâce à la fidélité matérielle que l'auteur des *Par. Jer.* manifeste pour ses sources.

d) Le miracle du sommeil d'Abimélech est destiné à souligner un intervalle de temps. Pourquoi l'auteur ne raconte-t-il pas la surprenante immobilité de Baruch dans son tombeau et l'étonnante longévité de Jérémie à Babylone ? C'est que sa source n'en parlait pas, parce qu'elle n'avait pas à souligner d'intervalle. L'auteur des *Par. Jer.* n'a pas cru nécessaire de tirer toutes les conséquences de l'insertion du récit du sommeil d'Abimélech. Il suffisait que l'espace de soixante-dix ans fût clairement indiqué. La longévité des personnages, même celle d'Abimélech, lui importait peu.

Compte tenu de ces remarques, il semble possible de donner une présentation satisfaisante des rapports entre le cadre narratif de *II Baruch* et le récit fondamental des *Par. Jer.*

Le canevas narratif de l'*Apocalypse de Baruch* n'est pas de l'histoire. Il présente une vision interprétative, théologique, des faits de l'histoire passée. Ce canevas ne rejette pas l'histoire, encore moins, il l'ignore, mais, volontairement, il la transpose en présentant la seconde prise de Jérusalem et du Temple sous les traits de la première.

Or cette règle de transposition, observée scrupuleusement dans l'*Apocalypse de Baruch* et justifiée par son genre littéraire, n'est plus ni observée ni justifiée dans les *Paralipomena Jeremiae*. Elle n'est plus justifiée, puisqu'il s'agit d'un récit qui se donne pour de l'histoire. Elle n'est pas respectée non plus : les notations géographiques ont été rajeunies, on le verra au chapitre X, et les données du récit ont été bouleversées jusqu'à l'invraisemblance, nous espérons l'avoir montré.

C. Unité du contenu théologique.

C'est dans l'analyse théologique des *Paralipomena Jeremiae* que l'absence de travaux récents se fait le plus sentir. Nous ne pensons pas pouvoir répondre pour l'heure à toutes les questions que pose ce texte intéressant. Il suffira de se faire une idée assez précise des données du problème pour arriver à résoudre la seule question qui, en définitive, nous concerne, celle des rapports des *Par. Jer.* avec *II Baruch*.

Contrairement à l'analyse littéraire et à celle du contenu narratif, l'analyse théologique aboutit à découvrir une certaine unité dans cette œuvre composite. Il n'y a rien d'étonnant à cela, puisque le but de l'auteur n'est pas d'abord historique, mais théologique. La détermination de la théologie de l'œuvre permettra une datation approximative qui a son importance dans la question des rapports des *Par. Jer.* avec *II Baruch*.

Nous examinerons d'abord séparément chaque partie des *Par. Jer.* pour étudier ensuite quelques constantes.

1. Examen des différentes parties de l'œuvre.

Notations théologiques dans le cadre fondamental.

Si on met à part le message de l'ange et le contenu de la lettre de Baruch qui contredisent certaines données du cadre narratif fondamental, celui-ci ne contient que fort peu de notations théologiques. Elles ne se rencontrent jamais dans des passages strictement parallèles à *II Baruch*, sauf dans un cas (IV, 6).

a) En III, 8, le Seigneur dit à Jérémie de rendre à la terre les objets sacrés en disant : « Écoute, terre, la voix de celui qui t'a créée dans l'environnement des eaux ¹,

1. En grec : ἐν τῇ περιουσίᾳ τῶν ὑδάτων (a b). Nous rendons le mot περιουσία dans son sens étymologique — non attesté par Liddell a. Scott — mais qui est seul à convenir ici. L'éthiopien

et il t'a scellée de sept sceaux en sept temps. Et ensuite tu reçus ta beauté. Garde les vases servant à la liturgie (du Temple) jusqu'au rassemblement du (peuple) aimé. » La création en sept temps n'est pas inexplicable, mais bien la création en sept sceaux successifs encore que ceux-ci rappellent invinciblement les sept sceaux de l'Apocalypse johannique, sans qu'on puisse rien dire de plus. Il ne s'agit pas du baptême comme en VI, 23.

b) En IV, 6, Israël reçoit le titre de peuple aimé. En III, 8, qui vient d'être cité, on peut supposer la même expression : les mots « jusqu'au rassemblement de l'aimé » ne peuvent guère s'entendre que du peuple. Cette même expression se retrouve en *II Bar.* XXI, 21.

c) En VII, 32, dans un passage qu'il est difficile de rattacher à un ensemble bien constitué, intervient un mot fort rare. Le texte est le suivant : « Et il continua à leur enseigner de se préserver des souillures du peuple de Babylone. » Le mot traduit par souillure est ἀλίσγημα¹ que les dictionnaires ne mentionnent qu'en *Act.* 15, 20. On ne peut exclure l'hypothèse du hasard. Mais il est plus probable que l'emploi de cet *hapax* s'explique par la connaissance du livre des Actes. Cela nous situerait d'emblée en milieu chrétien. Mais l'indice est trop mince.

Le message de l'ange et la lettre de Baruch.

L'annonce du retour et de ses conditions constitue au plan narratif aussi bien qu'au plan théologique un élément important des *Paralipomena Jeremiae* et peut-être même la pointe de toute l'œuvre. Le contenu de la lettre de Baruch à Jérémie est donc capital dans la détermination du milieu théologique qui a vu éclore cet ouvrage. Le caractère inattendu de la missive, annonce

lit : « durch die Kraft (ξουσία ?) der Gewässer » ; c n'est guère compréhensible : ἐν οὐσίᾳ τῶν χτισμάτων.

1. Cf. LIDDELL a. SCOTT, s. v. Voir aussi ARNDT-GINGRICH, p. 37 a, ainsi que le dictionnaire de grec patristique de LAMPE, s. v.

non de la catastrophe mais du retour, révèle son indépendance du cadre narratif des *Par. Jer.*

Ce message capital est répété trois fois. Confié par l'ange à Baruch, rédigé sous forme de lettre et envoyé à Jérémie, il est finalement communiqué par Dieu à ce dernier qui le transmet au peuple (VI, 13-14 ; VI, 17-23 ; VIII, 2-4). Il y a cependant des différences importantes entre les diverses rédactions de ce message, et il faut les étudier séparément.

a) Le message de l'ange (VI, 13-14).

En voici le texte :

L'étranger (ξένος) parmi vous, qu'il soit mis à part (ἀφορισθήτω). Qu'ils attendent ensuite quinze jours. Et ensuite, je vous conduirai dans votre ville, dit le Seigneur.

Celui qui ne se séparera pas de Babylone (ὁ μὴ ἀφορίζόμενος) n'entrera pas dans la ville, Jérémie. Et ils seront punis, car ils ne seront pas reçus à nouveau par les Babyloniens, dit le Seigneur.

Ce texte est assez clair. Il faut noter que le verbe ἀφορίζειν est utilisé pour signifier deux réalités différentes : la mise à part des étrangers et la séparation des fidèles. Cela ne fait guère difficulté puisque les deux réalités sont complémentaires.

b) La lettre de Baruch (VI, 22-23).

La lettre envoyée par Baruch à Jérémie sur les indications de l'ange comporte un certain nombre de considérations générales. Le message lui-même est repris aux versets 22 et 23 sous la forme suivante :

Si donc vous écoutez ma voix, dit le Seigneur, par la bouche de Jérémie mon serviteur, ... celui qui écoute, je le fais sortir (ἀναφέρω ; ἀφορίσω a, b, je le séparerai) de Babylone. Mais celui qui n'écoute pas, il deviendra étranger (ξένος) à Jérusalem et à Babylone. Tu les examineras (δοκιμάσεις) par l'eau du Jourdain : celui qui n'écoute pas se manifestera.

Tel est le signe (σημείον) du grand sceau (τῆς μεγάλης σφραγιδος).

Cette lettre précise certaines données du message de l'ange. Elle ajoute surtout la mention du Jourdain et du sceau.

c) Discours de Dieu à Jérémie (VIII, 2-4).

Ce n'est que dans cette dernière expression de la volonté divine qu'il est question de la rupture de certains mariages.

Levez-vous, toi et le peuple, et venez au Jourdain. Et tu diras au peuple : « Celui qui choisit le Seigneur, qu'il abandonne les œuvres de Babylone. » Qu'il en soit ainsi également pour les hommes qui ont épousé une femme de cette ville et pour les femmes qui ont épousé un homme de cette ville. Que ceux qui t'écoutent traversent, et fais-les monter à Jérusalem. Mais n'y introduis pas ceux qui ne t'écoutent pas.

La suite du récit montre clairement que Jérémie exige la dissolution des mariages mixtes. C'est cette dernière exigence très précise et non les conditions assez générales indiquées par l'ange et par la lettre de Baruch qui va entraîner le schisme des « Samaritains ».

Comment interpréter cette exigence ? Le passage du Jourdain est considéré comme une condition de l'entrée à Jérusalem. Or le passage du Jourdain est certainement le symbole du baptême¹. La lettre est explicite

1. Sur la typologie du Jourdain, voir K. H. RENGSTORF, art. Ἰορδάνης (à l'intérieur de l'art. ποταμός), dans *TWNT*, t. VI, 1959, p. 608-623. Pour RENGSTORF (p. 614), il n'y a pas de mythe du Jourdain dans le judaïsme tardif. C'est peut-être aller trop vite en besogne que de déclarer que la mention du Jourdain dans la *Acta Adami* est une surcharge chrétienne. Avec Rengstorf, on peut cependant admettre qu'il n'est pas resté de traces d'une utilisation de ce symbolisme dans la première communauté chrétienne. Encore le retrouve-t-on chez les Naasséniens (ὁ μέγας Ἰορδάνης; cf. Hir-

puisqu'elle unit le terme σφραγίς¹, « sceau », à la mention du Jourdain et même plus précisément à l'eau du Jourdain (VI, 23 ; cf. VIII, 4-5). Les mots σημείον et δοκιμάζειν² s'insèrent tout naturellement dans ce contexte « baptismal ».

La séparation des époux païens était déjà une des exigences qu'Esdras avait manifestées lors du premier retour d'exil (cf. *Néh.* 13, 23-27). Mais ici l'exigence porte à la fois sur le passage du Jourdain et sur la séparation des conjoints si l'un deux est babylonien. Le milieu d'origine d'une telle réglementation ne peut donc être purement juif. Il pourrait s'agir d'une secte juive baptiste, mais il est difficile d'expliquer l'ensemble des *Par. Jer.* dans cette hypothèse. Il s'agit plutôt de judéo-chrétiens qui ont conservé des exigences judaïques et les mettent comme condition au baptême chrétien. Les *Par. Jer.* seraient alors une sorte de codification cryptographique du rite d'entrée dans une communauté judéo-chrétienne dont nous avons perdu toute trace par ailleurs.

Certaines sectes chrétiennes encratites ont exigé, avant le baptême, la rupture de tout lien conjugal³. On peut se demander si ce n'est pas dans ce sens qu'il faut interpréter les exigences du ch. VIII. Dieu demande d'abandonner les œuvres de Babylone. N'est-il pas permis d'entendre cette expression de toute œuvre

POLYTE, *Elenchos*, dans *GCS*, t. XXVI, p. 89, ligne 1, éd. P. Wendland), chez les Mandéens et les Nestoriens.

1. La σφραγίς ne désigne pas nécessairement le baptême. Ici toutefois le fait est certain. En III, 8, il est également question de sceaux, mais dans un tout autre contexte, celui de la création. Rappelons la phrase du *Pasteur d'Hermas* (*Sim.* IX, 16 [93.4]) : ἡ σφραγίς οὗν τὸ ὕδωρ ἐστίν.

2. Le dictionnaire de LAMPE (p. 379 b) ne mentionne pas de cas d'utilisation du verbe δοκιμάζω dans un contexte baptismal, mais bien du substantif δοκιμασία.

3. Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. I (« Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », n° 184), Louvain 1958, p. 176 et note 22.

charnelle. Époux et épouses sont alors tous des Babyloniens au sens figuré dans la mesure où ils ne vivent pas séparés. Cette hypothèse est plus difficilement conciliable avec certaines données du texte, mais nous ne pensons pas pouvoir l'exclure absolument.

Le sommeil d'Abimélech.

Si nos instruments de travail étaient plus perfectionnés qu'ils ne le sont, le vocabulaire du récit du sommeil d'Abimélech devrait normalement permettre de découvrir le milieu d'origine de ce récit, tant il est particulier. L'étude de quelques mots et concepts donnera au moins une orientation.

a) σκήνωμα (VI, 3 bis) ¹.

Au sens de corps humain considéré comme l'habitation de l'âme, on trouve ce mot chez des philosophes (Sextus) et deux fois en *I Pierre* 1, 13. Il revient dans *l'Épître à Diognète* (VI, 8) et c'est le mot qu'Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 31, 4) emploie pour désigner les dépouilles mortelles de saint Pierre et de saint Paul. Ce terme n'indique pas un milieu très précis, mais il suppose une ambiance où la séparation de l'âme et du corps s'exprime dans un vocabulaire philosophique.

b) σαρκικός οίκος (VI, 3).

A propos de cette expression destinée à éclairer la précédente, on retiendra cette remarque d'E. Schweizer : on n'a pas d'attestation sûre du mot σαρκικός avant saint Paul ².

c) ὁ ἰκανός (VI, 3).

Manifestement ce terme désigne Dieu : le contexte ne permet aucun doute. L'usage de ce vocable dans cette acception n'est pas naturel. Il a été inauguré, semble-

1. Cf. W. MICHAELIS, art. σκήνωμα, dans *TWNT*, t. VII, 1964, p. 385-386.

2. Cf. E. SCHWEIZER, art. σάρξ, dans *TWNT*, t. VII, 1964, p. 101, n. 25.

t-il, par des traducteurs de la Bible soucieux de rendre de manière constante chacun des noms divins de l'hébreu. Aquila, Symmaque, Théodotion ont l'habitude de réserver ce terme pour la traduction du titre divin *Shaddai* d'après une étymologie fantaisiste : *Shaddai* = *Shè dai*, celui qui suffit, ou mieux, qui se suffit. La littérature rabbinique a conservé des traces de cette interprétation ¹. A consulter la concordance du vocabulaire de la Septante, on pourrait croire que tel est déjà l'usage des premiers traducteurs. On rencontre l'équivalence ἰκανός = *Shaddai* en *Ruth* 1, 20 et 21, en *Job* 21, 15 ; 31, 2 ; 39, 32 et 40, 2 et en *Éz.* 1, 24. Mais, à y regarder de plus près, les passages de *Job* et *Ézéchiel* sont tous des additions hexaplaïres, et le livre de *Ruth* fait partie d'un groupe de livres dont le vocabulaire a été révisé selon des règles qui annoncent celles d'Aquila ². Rien d'étonnant que la traduction des noms divins ait été systématisée la première.

Le dictionnaire de grec patristique de G. W. H. Lampe ne mentionne aucun usage de ἰκανός pour désigner Dieu. Cet usage paraît donc être proprement judéo-hellénistique. Toutefois, comme Symmaque a fait la même équation dans sa révision des Septante, il est permis de songer aussi à un milieu judéo-chrétien.

d) Παρθενική πίστις (VI, 4).

Il y a dans le récit sur Abimélech une phrase curieuse et difficile pour laquelle les manuscrits donnent des variantes.

1. Cf. G. KITTEL, art. ἀρκέω ... αὐτάρκης, dans *TWNT*, t. I, 1933, p. 467, n. 4 et 5, et K. H. RENGSTORF, art. ἰκανός, *ibid.*, t. III, 1938, p. 294-297.

2. Voir à ce sujet D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale des fragments du Dodécaprophète* («*Supplements to Vetus Testamentum*», t. X), Leyde 1963, p. 34. D'après l'auteur, la traduction du livre de *Ruth* que nous lisons dans la Septante appartient au groupe KALPÉ, c'est-à-dire qu'elle a été révisée selon des règles annonçant celles d'Aquila.

Voici comment elle se présente.

a b : ἀνάψυξον ἐν τῷ σκηνώματί σου, ἐν τῇ παρθενικῇ σου ποίμνη.
c : ἀνάστηθι ἀνάστρεψον εἰς τὸ ἴδιόν σου ἢ παρθενική μου πίστις.

éthiopien : « schaue auf deine Jungfräulichkeit des Glaubens ».

A partir de ces données, Harris a forgé un nouveau texte : 'Ανάψυξον ἢ παρθενική μου πίστις, que P. Riessler traduit : « Du, meine jungfräulichere Glaube, jauchze auf ! »

Nous proposerions plutôt la reconstruction suivante :

— L'éthiopien, *a* et *b* s'accordent pour n'avoir qu'un verbe à l'impératif. Les deux impératifs de *c* se ressemblent fort et pourraient n'être qu'une double lecture d'un texte difficile. 'Ανάστηθι et ἀνάστρεψον viendraient donc de ἀνάψυξον.

— L'accord de l'éthiopien et de *c* sur l'expression παρθενική πίστις doit logiquement la faire préférer à l'autre expression παρθενική ποίμνη de *a b*.

— Harris a laissé tomber les mots ἐν τῷ σκηνώματί σου ou εἰς τὸ ἴδιόν σου sur la foi de l'éthiopien seul. Ce n'est pas prudent. Si on accepte la leçon ἀνάψυξον, il faut aussi préférer ἐν τῷ σκηνώματι à εἰς τὸ ἴδιον. Le ms. *c* ne doit prévaloir sur les deux autres que s'il est rejoint par l'éthiopien.

Nous proposons donc la reconstruction qui suit : 'Ανάψυξον ἐν τῷ σκηνώματί σου, ἢ παρθενική μου πίστις.

Il reste à voir ce que signifie la curieuse expression παρθενική πίστις. Elle a, de prime abord, une saveur gnostique. Nous ne l'avons cependant rencontrée dans aucun écrit gnostique, ni d'ailleurs chez aucun écrivain chrétien, sauf chez Origène qui l'utilise dans un contexte où il oppose la loi et la fausse liberté (libertinage) à la véritable liberté.

1. *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, p. 911.

*Haec nubere Christo non poterit, quae libertatis lasciviam quaesierit, non fidei uirginalis et simplicis cultum*¹. Cette (âme) ne pourra pas avoir le Christ pour époux, qui recherche l'abus de la liberté et non la profession d'une foi virginale et simple.

S'il fallait préférer l'expression ἐν τῇ παρθενικῇ σου ποίμνη de *a b*, l'explication n'en serait pas pour autant plus aisée. Les deux expressions trouvent peut-être leur origine dans une phrase d'Hégésippe, rapportée par Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 32,7)². Au témoignage d'Hégésippe, l'Église resta vierge et sans corruption jusqu'à l'époque de Trajan qui vit les premières hérésies. Il est possible que ce soit à cette virginité que l'auteur des *Par. Jer.* fasse allusion : dans une hypothèse, c'est la foi d'Abimélech qui est restée intacte ; dans l'autre, le troupeau, l'Église, a conservé fidèlement la foi.

La variante ἢ παρθενική μου πίστις est toutefois préférable pour les raisons de critique textuelle indiquées plus haut et pour un motif stylistique qui a son importance. La prière d'Abimélech en *Par. Jer.* VI, 3-6 se présente comme une suite d'interpellations soulignées par des vocatifs : ô cœur (VI, 3) ; ô foi virginale (VI, 4) ; ô chair (VI, 6). Renoncer à la variante ἢ παρθενική μου πίστις, c'est rompre le rythme des appels successifs qu'Abimélech s'adresse à lui-même.

e) La Jérusalem céleste (V, 34).

En quittant le vieillard qui lui a fait comprendre qu'il était bien dans la Jérusalem reconstruite, Abimélech lui fait ce souhait : « Dieu te conduira par sa lumière (φωταγωγῆσαι) vers la Jérusalem d'en haut. » D'après K. Kohler³, cette allusion à la Jérusalem céleste est une

1. *Hom. in Lev.*, XII, 5 (GCS, t. XXIX, 1920, p. 464, lignes 8-9, éd. A. Baehrens). Sur le thème de la virginité doctrinale chez Origène, voir H. CROUZEL, *Virginité et Mariage selon Origène* (« Museum Lessianum », sect. théologique, n° 58), Paris 1963, p. 24-25.

2. Voir l'édition et la traduction de G. BARDY dans « Sources Chrétiennes », n° 31, Paris 1952, p. 144.

3. « The Pre-Talmudic Haggada », dans *JQR*, t. V, 1893, p. 412.

marque chrétienne. La jonction du verbe *φωταγωγείν* et de l'expression *τὴν ἄνω πάλιν Ἱερουσαλήμ* (cf. *Gal.* 4, 26) rend cette hypothèse plausible. Mais on peut penser aussi à des judéo-chrétiens ou à des gnostiques.

La prière et le martyre de Jérémie.

Le neuvième et dernier chapitre des *Par. Jer.* est consacré à la mort de Jérémie. La première partie du chapitre (1-10) ne contient aucun indice d'une origine indiscutablement chrétienne; elle ressemble en cela aux huit premiers chapitres. La seconde partie, au contraire, contient des allusions non voilées à la croyance en la divinité du Christ. Elle va du v. 11 à la fin et correspond au récit du martyre, c'est-à-dire de la seconde mort du prophète.

Voici d'abord les termes de la première partie du chapitre qui méritent un examen.

a) L'expression *ἀναφέροντες θυσίαν* n'est pas nécessairement juive (*Par. Jer.* IX, 1 et 2). Déjà dans la *Didaché* (XIV, 1-2), le mot *θυσία* est utilisé en rapport avec la Fraction du Pain.

b) « Le dixième jour » (IX, 2).

Ce jour-là, contrairement aux jours précédents, Jérémie seul offre le sacrifice. Il est difficile de ne pas penser au 10 Tishri, le Jour de l'Expiation par excellence, où le grand prêtre entrait seul dans le Saint des Saints. La mention des sacrifices offerts les neuf jours précédents correspond bien à ce que nous savons de la solennisation des jours qui précédaient le *Yôm Kippur*, du 1^{er} au 9 Tishri¹.

c) La prière de Jérémie (IX, 3-6).

Cette prière est d'un ton très particulier et, dans l'ensemble, peu juif. Les détails toutefois trouvent une explication dans la liturgie judaïque. La prière s'ouvre par un triple Ἄγιος, qui pourrait bien être d'origine

1. Voir J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leyde 1961², p. 36-41.

juive¹. Elle se continue par une invocation à Dieu dans le titre de τὸ θυμίαμα τῶν δένδρων τῶν ζώντων, « l'encens des arbres vivants (ou des vivants ?) » (IX, 3). Ce titre a de quoi surprendre. Il doit avoir son origine dans la très grande importance que revêtait l'offrande du parfum dans la liturgie du *Yôm Kippur*², mais il est difficile d'admettre qu'une telle formule soit proprement judaïque. Elle suppose plutôt des spéculations de type gnostique ou chrétien sur le rituel de la liturgie juive.

La deuxième partie du ch. IX, les versets 11 à 32, qui relate la seconde mort de Jérémie, n'a pu être composée que par un chrétien. Cela ressort de la narration elle-même (Jérémie, l'un des deux héros des *Par. Jer.*, est lapidé pour sa foi au Christ) et d'indices de détail dont voici la liste.

a) Jérémie ressuscite *trois jours* après sa mort (IX, 13).

b) Jérémie ressuscité rend grâce à Jésus-Christ, la lumière du monde (IX, 13); il mentionne le choix des douze apôtres (IX, 18).

c) Le retour du Christ sur le Mont des Oliviers (IX, 18)³.

1. Cf. A. BAUMSTARK, « Trishagion und Qeduscha », dans *Jarhbuch für Liturgiewissenschaft*, t. III, 1923, p. 18-32 (principalement p. 19). Voir la Tosefta, *Berakot* I, 11 (éd. Zuckermann, p. 2, ligne 8) et *CII*, t. II, n° 1448 (amulette).

2. Cf. K. HRUBY, « Le Yom ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation » dans *Orient Syrien*, t. X, 1965, p. 181-184. Le même mot revient en *Par. Jer.* IX, 4 dans une phrase obscure : *παρὰ τὸ ἕπερ ἄλλης εὐωδίας θυμιάματος* qu'on peut traduire : « Je t'invoque à propos d'une autre odeur d'encens (ou de sacrifice). » *θυμίαμα* a parfois le sens de sacrifice; cf. *Apocalypsis Pauli*, 29 (éd. C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis*, Leipzig 1866, p. 55-56) : ... ἐν τῇ ὄρῃ τοῦ θυμιάματος τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

3. Sur cette question, voir S. KRAUSS, « Der Oelberg im jüdischen Ritus », dans *JJGL*, t. XXII, 1919, p. 38-52, W. FOERSTER, art. ὄρος, dans *TWNT*, t. V, 1954, p. 475-486. L'article de J. BRIGGS CURTIS (« An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christ-

La croyance au retour du Messie sur le Mont des Oliviers s'appuie sur *Zach.* 14, 4. A notre connaissance, les *Par. Jer.* sont le seul écrit qui témoigne explicitement de cette attente. Aucun autre document, juif ou chrétien, ne peut être donné en parallèle aux *Par. Jer.* sur ce point précis. Il faut cependant rappeler que le judaïsme regarde le Mont des Oliviers comme un lieu saint : au moment de la résurrection finale, c'est là que seront rassemblés tous les morts d'Israël¹. Une telle conviction contient implicitement la croyance au retour du Messie sur le Mont des Oliviers, mais ce dernier point n'est précisé nulle part. Il est donc difficile de spécifier le milieu où cette tradition s'est transmise.

d) La pierre qui parle (IX, 27-30)².

Pour se donner le temps d'achever son message à Baruch et Abimélech, Jérémie transforme une pierre en sa propre image, et c'est elle que le peuple lapide. Mais Jérémie veut mettre un terme à sa mission, et la pierre le dénonce elle-même au peuple. Ce récit étonnant s'appuie très probablement sur la prophétie d'Habaquq (2, 11) dont l'utilisation est attestée dans d'autres contextes par la littérature rabbinique, par le Nouveau Testament (*Lc* 19, 40) et par la littérature chrétienne la plus ancienne. Aucun des textes qu'on peut alléguer ne présente un véritable parallèle à l'histoire du martyr de Jérémie dans les *Par. Jer.* et le motif qui a conduit à l'utilisation d'*Hab.* 2, 11 n'apparaît pas. Les textes les plus proches sont *IV Esd.* V, 5 et le récit du miracle

tian Tradition», dans *HUCA*, t. XXVIII, 1957, p. 137-180) ne touche pas le problème qui nous occupe ici.

1. Voir le Targum de *Cant.* 8, 5 (R. H. MELAMED, *The Targum to Canticles according to six Yemen Mss.*, Philadelphie 1921, et dans *JQR*, t. XI, 1920-1921, p. 1-20 ; t. XII, 1921-1922, p. 57-117). On trouvera plus commodément le texte dans G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1927³, p. 14.

2. Cf. J. JEREMIAS, art. *λίθος*, dans *TWNT*, t. IV, 1942, p. 272-283, en particulier p. 273-274 et n. 15. Voir aussi P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, p. 116-119.

sur la tombe de Jonas dans les *Vitae Prophetarum*¹. Mais cette constatation ne permet guère de déterminer si le texte des *Par. Jer.* est d'origine juive ou chrétienne. Le contexte immédiat est chrétien, puisque Jérémie est martyrisé en raison de sa foi dans le Christ. Comme il n'y a aucune raison de détacher le verset 30 du récit du martyr de Jérémie, il est normal de penser qu'il a été écrit par la même main que les versets qui l'encadrent.

e) L'Arbre de Vie (IX, 14).

L'importance accordée à l'image de l'arbre au v. 14 suppose un certain développement de la typologie de la croix comme arbre de vie qui ne se comprend bien qu'en milieu chrétien.

2. Examen de quelques constantes.

Un certain nombre de caractéristiques, moins apparentes que celles analysées jusqu'ici, se retrouvent à plusieurs endroits des *Par. Jer.* Elles constituent un indice sérieux de l'unité théologique de l'œuvre.

a) L'ange de justice (*ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης*) intervient en VI, 6, en VIII, 9 et en IX, 5 (où il est identifié à Michel). La littérature chrétienne est seule à avoir conservé des traces de ce nom, encore que l'origine juive en soit très vraisemblable. L'ange de justice intervient dans un contexte moral dualiste : l'homme est guidé par deux anges ; l'ange bon porte le nom d'ange de justice. Ce titre se lit dans le *Pasteur d'Hermas* et chez Origène² ainsi que dans un fragment latin sur les deux voies qu'on a parfois considéré, mais à tort, comme une version de la *Didachè*³.

b) Les notions très johanniques de vie et de lumière

1. *Prophetarum Vitae Fabulosae...*, éd. Th. Schermann (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1907, p. 101, lignes 1-9.

2. Voir LAMPE, p. 13, col. 1, lignes 30-40.

3. Cf. J. SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis, De Duabus Viis*, Fribourg-en-Br. 1900, in-8°, p. 7 et 11.

se retrouvent presque partout, celle de lumière en V, 33¹, 34; VI, 9; VI, 12 (Βαρούχ, ὁ σύμβουλος τοῦ Φωτός); VI, 12; IX, 3, 13 (τὸ φῶς τῶν αἰώνων πάντων et λύγος); IX, 16, 25; celle de vie en IV, 8; VI, 4; IX, 3 et IX, 13-14.

c) La Résurrection.

La croyance en la résurrection des morts est supposée par tout le récit et elle y occupe une place importante. La séparation de l'âme et du corps n'est que provisoire; voilà ce que doit nous faire comprendre le sommeil d'Abimélech explicité par sa prière, en particulier en VI, 5-6: « Regarde cette corbeille de figes². Voici, elles ont soixante-six ans, et elles n'ont pas pourri ni ne sentent, mais elles distillent du lait. Ainsi en sera-t-il de toi, ma chair, si tu fais ce qui t'est ordonné par l'ange de justice. » L'aigle³ ressuscite le mort qu'on allait enterrer (VII, 17), et une voix céleste annonce que Jérémie n'est pas mort, que son âme va revenir dans son corps (IX, 11). Le terme σκῆνωμα étudié plus haut est lié à cette théologie de la résurrection.

d) Foi et vie.

Les notions de foi et de vie sont regroupées à deux reprises, en VI, 4: πιστεῦσον ὅτι ζήσεις, et en IX, 13: ἡ ζωὴ τῆς πίστεως (titre attribué au Christ). En VII, 2 l'aigle interpelle Baruch sous le nom de ὁ οἰκονόμος τῆς πίστεως qui rappelle deux formules pauliniennes: οἰκειὸς τῆς πίστεως (Gal. 6, 10) et οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ (I Cor. 4, 1; cf. I Pierre 4, 10).

3. Origine et date des Paralipomena Jeremiae.

L'originalité des *Paralipomena Jeremiae* réside dans le message moral et théologique qu'ils veulent inculquer. C'est à ce niveau qu'il faut rechercher le but de l'auteur. La théologie n'en est manifestement chrétienne que dans

1. Il s'agit d'une variante du ms. c.

2. Voir V. REICHMANN, art. *Feige I*, dans *RAC*, t. VII, livr. 52-53, 1967-1968, col. 640-682, spécialement col. 660.

3. L'aigle symbolise la régénération: cf. *Ps.* 102, 5 et les textes cités par LAMPE, p. 40 a.

la dernière partie (IX, 11-32). Partout ailleurs, elle a une coloration très différente de celle que présente habituellement la pensée juive, mais elle emprunte au judaïsme des éléments importants. L'auteur, indubitablement, fait montre de croyances baptistes qu'il a pu hériter des sectes baptistes juives ou encore du judéo-christianisme. Il témoigne d'un certain ésotérisme gnostique, mais celui-ci peut n'être que très superficiel.

S'il était possible de prouver que le récit du martyre de Jérémie n'était pas une pièce rapportée, l'origine judéo-chrétienne du tout serait certaine. Le contraire reste cependant vraisemblable. Seule la détermination des circonstances qui ont été à l'origine d'un tel écrit pourrait faire peser la balance d'un côté plutôt que de l'autre.

Pour J. R. Harris¹, les *Paralipomena Jeremiae* sont un message de paix (*Eirenicon*) envoyé par les chrétiens de Jérusalem aux Juifs chassés de la Ville sainte après la défaite de Bar Kosiba en 135. La lettre envoyée par Baruch à Babylone ne serait autre chose qu'une proposition de baptême aux Juifs que la législation d'Hadrien tient écartés de Jérusalem. En se faisant chrétiens, les Juifs ne tombent plus sous l'interdiction de résidence. La Babylone qu'ils doivent quitter n'est pas Rome mais « the old school of Jews ». L'œuvre a dû être écrite en 136, immédiatement après la défaite, puisque le sommeil d'Abimélech a duré soixante-six ans après la destruction (70 + 66 = 136) et qu'à son réveil, la ville est transformée et méconnaissable (V, 7-8), affirmation confirmée par tout ce que nous savons du caractère païen d'Aelia Capitolina.

Cette manière de présenter les *Par. Jer.* est séduisante. Elle se heurte cependant à des difficultés.

a) Les indices sûrement chrétiens sont limités à IX, 11-32 (le martyre ou la seconde mort de Jérémie). Ces versets ont pu être ajoutés pour christianiser l'ensemble de l'œuvre et pour harmoniser deux légendes contradictoires sur la fin du prophète. Les allusions au

1. *The Rest of the Words of Baruch*, p. 13-15.

baptême rencontrées dans le corps même des *Par. Jer.* peuvent venir d'une secte baptiste ; elles ne sont pas un indice certain d'une origine judéo-chrétienne, encore que cette possibilité doive être très sérieusement envisagée.

b) Si les *Par. Jer.* sont l'œuvre d'un chrétien, ce ne peut être que d'un judéo-chrétien, ceci étant dit sans préjuger de la coloration particulière de son judéo-christianisme. Or Eusèbe¹ nous apprend qu'après 135, la communauté chrétienne de Jérusalem a cessé d'être juive. Les évêques sont dorénavant des chrétiens de la gentilité. Dans ce milieu, une œuvre telle que les *Par. Jer.* aurait-elle pu voir le jour ? La difficulté n'est pas insoluble, car il est normal que les évêques de Jérusalem, même non juifs, aient été les disciples des chrétiens d'avant 135. Ils pouvaient se croire libérés des observances judaïques, mais non de l'enseignement doctrinal qu'ils avaient reçu.

c) La difficulté de la thèse de Harris réside surtout dans la vulgarité du prosélytisme qu'il suppose. Obliger les exilés juifs à se faire chrétiens pour revenir à Jérusalem est un procédé odieux, et il y a peu de chance que l'occupant romain se soit laissé convaincre par une telle manœuvre.

d) Les exigences morales, principalement matrimoniales, mises comme condition du retour, cadrent avec ce que nous savons de l'éthique judaïque mieux qu'avec la législation chrétienne. Pourquoi des chrétiens imposeraient-ils le joug de la loi à des Juifs qu'ils veulent convertir ? Cette exigence de la part de la communauté de Jérusalem ne se comprend bien qu'à l'égard de coréligionnaires trop laxistes. A moins encore qu'il ne faille voir dans la séparation de Babylone un signe d'encratisme.

e) Nous n'avons pas relevé jusqu'ici une curieuse expression utilisée par Jérémie dans sa lettre à Baruch (VII, 25-26) :

1. Cf. *Hist. Eccl.* IV, 6, 4 et V, 12, 1 (« Sources Chrétiennes », n° 31, p. 166 et n° 41, p. 41-42).

Souvent, lorsque nous sortions, nous apercevions des gens de notre peuple pendus¹ sur l'ordre de Nabuchodonosor, qui pleuraient et disaient : « Aie pitié de nous, ô Dieu Zar² ! ». Quand j'entendais cela, je gémissais et pleurais encore davantage, non seulement parce qu'ils étaient pendus, mais parce qu'ils invoquaient le dieu étranger en³ disant : « Aie pitié de nous ! »

Ce passage de la lettre de Jérémie à Baruch révèle que la communauté exilée de « Babylone » souffrait des persécutions et connaissait l'hérésie. Une telle indication ne permet guère d'arriver à une certitude.

a) Juifs et chrétiens ont souffert des persécutions à cette époque, encore que pour des motifs différents. Une chose paraît certaine : la persécution dont il est question en *Par. Jer.* VII, 25-26 n'est pas premièrement religieuse, puisqu'elle atteint des hérétiques, à moins de supposer qu'elle est dirigée directement contre ces hérétiques qui invoquent le Dieu Zar et pour lesquels Jérémie manifeste de la compassion, en raison de leur appartenance passée à l'orthodoxie (juive ou chrétienne).

b) L'hérésie consiste à invoquer le Dieu étranger (θεὸς ἀλλότριος). N'est-ce pas un signe que Jérémie se trouve en présence de l'hérésie marcionite ? Le terme ἀλλότριος en effet, de même que ξένος, plus courant, est appliqué fréquemment au Dieu et à l'élue marcionite. Si cette interprétation était certaine, elle entraînerait

1. Il serait permis de comprendre : « suspendus à des croix », « crucifiés ». Le verbe employé est κρεμάννυμι (cf. *Lc* 23, 39 ; *Act.* 5, 30 ; 10, 39 ; *Gal.* 3, 13 et *Deut.* 21, 23).

2. ED. KÖNIG (« Der Reste der Worte Baruchs », dans *TSK*, t. L, 1877, p. 332, n. 2) voit dans le mot *Zar* la dernière syllabe de Nabuchodonosor (Nebukadnezar). Il y aurait donc allusion au culte du souverain. Le contexte de persécution exclut cette hypothèse. *Zar* est le mot hébreu correspondant à ἀλλότριος qu'on lit immédiatement après. Voir G. D. KILPATRICK, « Acts VII.52 ΕΒΛΕΥΣΙΣ », dans *JTS*, t. XLVI, 1945, p. 136-145, spécialement p. 141.

3. En grec : ἀλλότριος.

le rajeunissement de l'œuvre d'au moins deux ou trois décennies. Mais Marcion peut ne pas avoir inventé l'expression, et surtout, elle pourrait désigner une quelconque idole ou encore le Dieu des chrétiens.

Tout bien pesé, nous serions tenté de garder la date proposée par Harris, l'an 136, mais nous préférierions voir dans les destinataires de la lettre des judéo-chrétiens plutôt que des Juifs. Le Jourdain symbolise le baptême chrétien, et la dissolution des mariages mixtes serait une manière voilée de manifester la tendance encratite de la communauté hiérosolymitaine. Si tel est le *Sitz im Leben* des *Par. Jer.*, l'utilisation du cadre narratif de *II Bar.* n'a rien de contraire à la vraisemblance.

4. Conclusion : les *Paralipomena Jeremiae* et l'Apocalypse de Baruch.

L'analyse littéraire et l'étude du contenu narratif des *Paralipomena Jeremiae* révèlent des maladresses que le caractère composite de l'œuvre permet d'expliquer. Au plan théologique, en revanche, l'unité de l'ensemble apparaît plus clairement. Mis à part le « Martyre de Jérémie » (IX, 11-32), tous les autres éléments présentent une coloration théologique difficile à préciser mais cohérente. La rédaction de cette œuvre dont la théologie a fait l'unité ne peut pas être antérieure à l'année 135, puisque Jérusalem y apparaît reconstruite et méconnaissable. Elle est, de toute manière, postérieure à *II Baruch* qui est écrit dans la perspective encore toute proche de la destruction de la Ville sainte.

Les ressemblances des deux œuvres ne peuvent donc avoir leur origine que dans l'utilisation d'une source commune ou dans la dépendance des *Par. Jer.* par rapport à *II Baruch*.

En fait, le recours à une source commune est inutile.

a) Nous avons montré plus haut que le cadre narratif des *Par. Jer.* (le récit de la destruction du Temple, l'envoi de la lettre par un aigle) est certainement em-

prunté et maladroitement remanié dans la perspective de l'annonce du retour à Jérusalem. L'insertion du « Sommeil d'Abimélech » était nécessaire pour distendre le cadre narratif en mettant un intervalle de soixante-six ans entre la destruction et l'envoi de la lettre, puisque cette dernière est le signal du retour. Dans *II Baruch*, cet intervalle est superflu, puisque la lettre porte sur la destruction et non sur le retour. S'il fallait à tout prix supposer l'existence d'une source commune, force nous serait de reconnaître que cette source ressemblait infiniment plus à *II Baruch* qu'aux *Paralipomena Jeremiae*.

b) Il faut ajouter à cela que certaines incohérences des *Par. Jer.* (Jérémie et Baruch contemplent des remparts la destruction de ces mêmes remparts) ne s'expliquent bien que si son modèle était une vision, une apocalypse, plutôt qu'un récit historique.

c) Pareillement il était normal pour un apocalypticien de dépeindre la catastrophe de 70 sous les traits de celle de 587 afin de souligner la continuité théologique entre les deux événements. Les *Paralipomena Jeremiae* n'ont pu emprunter une telle vision des choses qu'à l'*Apocalypse de Baruch* ou à un écrit de la même école. Mais est-ce raisonnable de faire intervenir un écrit très semblable à *II Baruch* et pourtant distinct de lui ?

d) Le chapitre X montrera que la topographie des *Par. Jer.* s'explique très naturellement comme une traduction en langage clair de celle, démodée, de *II Baruch*. Faire appel à cet endroit à une source commune n'est nullement nécessaire.

En conclusion, la seule solution pour laquelle il y ait des arguments à la fois simples et parlants est celle de la dépendance des *Paralipomena Jeremiae* par rapport à l'*Apocalypse de Baruch*.

CHAPITRE VI

LA PESIQTA RABBATI
ET L'APOCALYPSE DE BARUCH

Il existe une ressemblance frappante, reconnue depuis longtemps, entre la *Pisqa* XXVI de la *Pesiqta Rabbati* et les parties narratives de l'*Apocalypse de Baruch*, surtout les ch. I-XII et LXXVII. Cette ressemblance, qui porte en partie sur des éléments déjà rencontrés dans les *Paralipomena Jeremiae*, mérite une étude approfondie, car elle est susceptible d'apporter des lumières sur l'originalité de *II Baruch*. Mgr L. Gry a étudié ce problème dans l'introduction à son commentaire de *II Baruch*, et cette partie de son travail a paru sous forme d'article en 1948¹.

1. La *Pesiqta Rabbati*.

La *Pesiqta Rabbati*² est une collection d'homélies pour les fêtes et les sabbats. Composée d'un noyau homogène et d'éléments disparates, la rédaction en est datée avec quelque certitude de l'année 845 et elle est

1. « La Ruine du Temple par Titus. Quelques traditions juives plus anciennes et primitives à la base de *Pesiqta Rabbati* XXVI », dans *RB*, t. LV, 1948, p. 215-226.

2. Nous utilisons l'édition de M. Friedmann (*Pesikta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichnete Sabbathe, nebst einem Lexidion der vorkommenden griechischen und lateinischen Fremdwörter* von M. GÜDEMANN, Vienne 1880, in-8°, 28-205 [doubles] p.). Il n'existe pas d'édition critique.

originaires du sud de l'Italie¹. Il n'est pas possible toutefois de fixer la date de l'insertion des homélies supplémentaires. L'homélie XXVI, celle qui nous intéresse ici, a une origine particulière. Elle se distingue des autres par le contenu, la manière de l'exposé, et, au lieu de débiter par un verset biblique comme toutes les autres *Pisqot*, elle commence par une courte parabole :

Et au temps où le troupeau se pervertit, où il refusa d'écouter les paroles de son Seigneur, il se mit à haïr ses pasteurs de brebis et ses bons administrateurs et il s'éloigna d'eux.

L'homélie XXVI se lit entre la série d'homélies qui concernent la Fête des Semaines (XX-XXV) et celle qui doit servir aux sabbats précédant la Fête des Tentés (XXVII-XXXIX). La *Pisqa* XXVI, qui s'étend longuement sur la chute du Temple, se trouve ainsi à une place peu logique. Il eût paru plus normal de la rencontrer à l'intérieur de la série d'homélies pour les Sabbats précédant la Fête des Tentés, puisque le 9 Ab tombe nécessairement durant cette période. Cette place inattendue est un signe supplémentaire de son insertion artificielle dans une collection ayant sa logique propre. Il reste permis de considérer la *Pisqa* XXVI comme une introduction aux homélies pour les Sabbats suivants : les trois Sabbats du châtement et les sept Sabbats de consolation, destinés à entourer le 9 Ab tout en préluant à la Fête des Tentés².

1. Voir I. LEVI, « Bari dans la *Pesikta Rabbati* », dans *REJ*, t. XXXII, 1896, p. 278-282, W. BACHER, « Notes critiques sur la *Pesikta Rabbati* », *ibid.*, t. XXXIII, 1896, p. 40-46, I. LEVI, « Notes critiques sur la *Pesikta Rabbati* », *ibid.*, t. XXXV, 1897, p. 224-229. Dans le premier des articles cités ci-dessus, p. 281-282, I. Levi écrit : « Peut-être faudra-t-il y chercher (en Italie méridionale) la région où s'est opérée la reprise d'un certain nombre d'apocryphes adoptés par l'Église chrétienne et que les rabbins avaient laissés se perdre. » D'une manière plus générale, voir H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich 1921⁵, p. 205-206.

2. Sur ces Sabbats spéciaux, cf. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottes-*

Voici la traduction du passage central¹ de cette homélie, avec en regard les références aux passages parallèles. Ceux-ci ne sont transcrits in extenso que si la ressemblance est verbale. L'épisode des clefs est trop complexe pour qu'il soit possible de citer les parallèles dans le cadre de deux colonnes. Il sera étudié au § 3 de ce chapitre.

Pesiqta Rabbati XXVI

p. 131^r / Dès que Jérémie fut sorti de Jérusalem, l'ange descendit des cieux et il posa ses pieds sur les murs de Jérusalem en y faisant une brèche. Il s'écria : « Que viennent les ennemis, qu'ils entrent dans la Demeure au sein de laquelle ne réside plus son Maître, qu'ils la pillent et la détruisent ! Qu'ils entrent dans la vigne, qu'ils en rasent les plants, car le Gardien a laissé faire et s'en est allé.

Ainsi ne vous glorifiez pas de l'avoir vous-mêmes écrasée. C'est une

dienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Francfort-s.-M. 1931³, p. 178.

1. Dans l'édition de M. Friedmann, p. 131 recto et verso.

Parallèles

— *II Bar.* II, 1-2 : « ... pour que tu fasses savoir à Jérémie et à tous ceux qui vous ressemblent qu'il faut vous éloigner de cette ville. » *II Bar.* VIII, 1-2 : Les anges firent comme il leur commanda, et lorsqu'ils eurent démoli les angles du rempart, on entendit une voix de l'intérieur du Temple — le mur était tombé — : « Entrez, ennemis ; venez, vous qui nous haïssez. Celui qui gardait la Demeure l'a quittée. » (Cf. LXXX, 1). *Par. Jer.* IV, 1 : ἐσάλπισεν δὲ ὁ μέγας ἄγγελος, λέγων· Εἰσέλθατε εἰς τὴν πόλιν, ἣ δύναιμι τῶν Χαλδαίων.

— *II Bar.* V, 3 : Ce ne sont pas nos adversaires qui vont détruire Sion...

Pesiqta Rabbati

ville (déjà) foulée que vous avez foulée. C'est un peuple (déjà) massacré que vous avez massacré ».

Parallèles

ils seront au service du Juge. *II Bar.* LXXX, 3 : Ils (les anges) livrèrent le rempart rasé... Ainsi les ennemis ne purent dire... « Notre puissance a été telle que nous avons détruit... la Demeure du Très-Haut. »

II Bar. VII, 1 : J'entendis l'ange dire à ceux qui tenaient les torches : « Sapez donc et détruisez les remparts... Ainsi les ennemis ne pourront se glorifier en disant : c'est nous qui avons détruit le rempart de Sion, nous qui avons incendié le Lieu du Dieu tout-puissant. »

Par. Jer. 1,5 : ... ἵνα καυχῆσῃται ὁ βασιλεὺς ... καὶ εἴπῃ ὅτι· Ἰσχυσα ἐπὶ τὴν ἱερὰν πόλιν τοῦ θεοῦ ;

Par. Jer. IV, 7 : Ἀλλὰ μὴ καυχάσθωσαν οἱ παράνομοι, καὶ εἴπωσιν ὅτι· Ἰσχύσαμεν λαβεῖν τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ ἐν τῇ δυνάμει ἡμῶν.

Vinrent les ennemis. Ils installèrent leur estrade (βῆμα) sur la montagne du Sanctuaire. Ils montèrent sur l'estrade en son milieu, là où s'asseyait le roi Salomon et où il prenait le conseil

Baruch. I.

Pesiqta Rabbati

des anciens. De cet endroit d'où l'on dominait le Sanctuaire, les ennemis siégeaient, prenant conseil sur la manière d'incendier le Sanctuaire. Ils n'avaient pas achevé de tenir conseil entre eux que, levant les yeux, ils virent quatre anges qui descendaient. Ils avaient en main quatre torches enflammées. Ils se posèrent aux angles du Temple et ils l'incendièrent.

Lorsque le grand prêtre vit (le Temple) brûler, il prit les clefs et les jeta vers le ciel. Il ouvrit la bouche et dit : « Voici les clefs de ta Maison. J'ai été en elle un in-

1. Cf. § 300 vers la fin. Édition Pardes, t. II, p. 825 ; édition de 1685, deuxième partie, p. 64 b, col. b ; édition de Livourne, t. II, p. 84 b : « Et voici, quatre anges descendent, et, dans leur main, quatre torches de feu ; ils les mettent aux quatre coins du Temple et le brûlent. »

2. Mgr L. GRÉY (*art. cit.*, p. 224 en haut) renvoie à Josèphe, *BJ* VI, 5, 1 (§ 278).

Parallèles

— *BJ* VI, 4, 3 (§ 236).

— *BJ* VI, 4, 5 (§ 249-250).

— *II Bar.* VI, 4 : Quatre anges occupaient les quatre coins de la ville et tenaient en main des torches de feu. Cf. *II Bar.* I,XXX, 1-3). *Par. Jer.* III, 2 : Καὶ ἐξῆλθον ἄγγελοι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, κατέχοντες λαμπάδας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως.

Voir aussi *Yalqut Shimeoni*¹ sur *Jér.* 20, 7.

— Voir *infra*, p. 234².

Pesiqta Rabbati

tendant de mensonge. » Il sortit pour s'en aller. Les ennemis le saisirent et l'égorèrent près de l'autel, au lieu où il offrait le sacrifice perpétuel. Sa fille sortit pour s'enfuir. Elle s'écria : « Malheur à moi, mon père, la joie de mes yeux ! » Ils la saisirent et l'égorèrent. Et ils mêlèrent son sang à celui de son père.

Lorsque les prêtres et les lévites virent que le Sanctuaire flambait, ils prirent les cithares et les trompettes. Puis ils se jetèrent dans le feu et ils furent consumés. Lorsque les vierges qui tissaient le grand voile du Temple virent que le Sanctuaire flambait, elles se jetèrent dans le feu et furent consumées, évitant ainsi que leurs ennemis ne leur fissent violence.

(Suit le récit de l'exil de Sédécias et du massacre de ses fils.)

/131^v / Jérémie le prophète sortit d'Anatot

1. Cf. STRACK-BILL., t. I, p. 940-943. Le Zacharie mentionné en *BJ* IV, 5, 4 (§ 334-343) ne paraît pas avoir été prêtre.

Parallèles

Cf. *II Chr.* 24, 20 s. (meurtre de Zacharie, fils de Yoyada) ; voir *Matth.* 23, 35 et *Lc* 11, 50-51¹.

— *BJ* VI, 5, 1 (§ 280).

— *BJ* VI, 5, 2 (§ 283-285) et surtout *II Bar.* X, 19 : « Et vous, vierges, qui tissez le byssus et la soie avec l'or d'Ophir, en hâte prenez toutes ces choses et jetez-les au feu. »

— Cf. *II Bar.* VIII, 5.

Pesiqta Rabbati

pour aller à Jérusalem. Il leva les yeux et vit une fumée monter du Sanctuaire. Il se dit en lui-même : « Israël se serait retourné, repentant, vers le Seigneur et offrirait-il des oblations, puisque voici monter la fumée de l'encens ? » Il avance et gravit le rempart. Et il voit le Sanctuaire transformé en barricades de pierres et le rempart de Jérusalem assiégé. Il se met à crier : « Tu m'as séduit, Seigneur, et je me suis laissé séduire. Tu m'as saisi et tu es le plus fort... (Jér. 20, 7). » Il poursuivit son chemin et s'écria : « Quel chemin ont emprunté les pécheurs, quel chemin, ceux qui périssent ? Pour moi, j'irai et je périrai (avec eux). » Il marchait et il voyait le sentier plein de sang et la terre abreuvée du sang des victimes de toute part. Il fixa son regard vers la terre et il vit les traces de pas des nourrissons et des enfants qui partaient en

Parallèles

— II Bar. VI, 3 : ... quand tout à coup un esprit de force m'éleva et me transporta au-dessus du rempart de Jérusalem. *Par. Jer.* III, 1 : Ὡς δὲ ἐγένετο ἡ ὥρα τῆς νυκτός, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Ἱερεμίᾳ, ἦλθον ὁμοῦ ἐπὶ τὰ τεῖχη τῆς πόλεως Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ.

Pesiqta Rabbati

captivité. Il s'inclina jusqu'à terre et il les baisa. Lorsqu'il eut rejoint les captifs, il les enlaça et les embrassa. Il pleurait devant eux, et eux devant lui. Et, leur adressant la parole, il leur dit : « Mes frères et mon peuple, tout cela vous est arrivé parce que vous n'avez pas écouté mes paroles de prophétie. »...
/132v/
(Suit la rencontre de Jérémie et de la femme qui a perdu ses sept fils et son mari, image de Sion endeuillée.)

Parallèles

— Cf. II Bar. X, 2 ; *Par. Jer.* IV, 5 : Ἐτι κλαίοντος Ἱερεμίου τὸν λαὸν εἴλκοντο εἰς Βαβυλῶνα¹.

— IV Esd. IX, 38 - X, 28² et aussi, mais de plus loin, *Aboth de-Rabbi Nathan*, XVII.

1. L'exil de Jérémie à Babylone est une tradition secondaire attestée par le *Midrash Eser Galuyot* (éd. A. Jellinek, dans *Bet ha-Midrash*, t. IV, Jérusalem 1938², p. 135, ligne 18) ; Baruch y est également mentionné. La même tradition se retrouve dans le *Seder Olam Rabba*, c. XXVI (éd. B. Ratner, Vilna 1897, p. 120, lignes 4-8) et dans « A Jeremiah Apocryphon » (éd. A. Mingana, dans *Woodbrooke Studies*, t. I, Cambridge 1927, p. 174).

2. Mgr L. GRAY (*art. cit.*, p. 129) estime que la *Pesiqta* a emprunté l'épisode à IV Esdras. Dans les *Aboth de-Rabbi Nathan* (texte A, ch. XVII), on lit un récit qui a quelques rapports avec ceux de la *Pesiqta* et de IV Esdras (cf. *The Fathers according to Rabbi Nathan*, trad. de l'hébreu par J. Goldin, « Yale Judaica Series », t. X, New Haven 1955, p. 88-89).

2. La *Pesiqta Rabbati* et les écrits parallèles.

Une des caractéristiques du texte que nous venons de traduire est qu'il trouve les meilleures parallèles en dehors de la littérature rabbinique, en particulier dans les apocalypses juives de Baruch et d'Esdras, ainsi que dans les *Paralipomena Jeremiae*.

Analysons donc les ressemblances et les différences que la confrontation de ces textes fait apparaître.

La constatation la plus importante est la suivante : la *Pesiqta Rabbati* passe sous silence un certain nombre de faits qui sont pourtant nécessaires à sa compréhension.

1. La première phrase du texte que nous avons traduit (« Dès que Jérémie fut sorti de Jérusalem, l'ange descendit et fit une brèche ») suppose connue la volonté divine de ne pas faire périr Jérusalem tant qu'il y restera des justes. Cette volonté est exprimée clairement en *II Bar.* II, 2 et en *Par. Jer.* I, 1-2, mais non dans la *Pesiqta*.

2. Si les anges sont chargés de détruire Jérusalem, c'est pour que les ennemis ne puissent en tirer vanité. Ce rapport est explicite dans les trois textes (*II Bar.* VII, 1-2; *Par. Jer.* IV, 7). Mais dans *II Bar.* et *Par. Jer.*, cette affirmation est mise en corrélation avec la véritable destruction, celle faite par les quatre anges, non avec la brèche faite par le premier, comme dans la *Pesiqta*. Dans cette dernière, la contradiction est sensible. Après avoir écrit : « C'est une ville foulée que vous avez foulée », l'auteur raconte les délibérations sur la manière d'incendier le Sanctuaire : la ville n'est donc pas encore entre les mains des Romains.

3. La *Pesiqta Rabbati* ne marque pas le rapport qui existe entre le premier ange, auteur de la brèche, et les quatre autres, destructeurs de la ville. Ce lien apparaît cependant très clairement dans *II Bar.* VI, 5. Le premier ange, voyant que les quatre autres sont prêts à commencer leur œuvre de destruction, demande un délai pour mettre les vases sacrés en sûreté. Dans les *Par.*

Jer., c'est Jérémie qui prend la place du premier ange pour demander une trêve (III, 4), mais il est évident que c'est là un arrangement de l'auteur des *Par. Jer.* De toute manière, l'idée du sursis se retrouve dans *II Baruch* et dans *Par. Jer.* L'Apocalypse johannique vient ici à notre secours pour indiquer que c'est la présentation de *II Baruch* qui pourrait bien être originale. Qu'y lit-on ?

Après cela, je vis debout aux quatre angles de la terre, quatre anges qui retenaient les quatre vents de la terre, pour que le vent ne soufflât ni sur la terre, ni sur la mer, ni sur aucun arbre. Et je vis un autre ange qui montait du levant, porteur du sceau du Dieu vivant. Il cria à pleine voix aux quatre anges qui avaient reçu le pouvoir de nuire à la terre et à la mer : « Ne nuisez, disait-il, ni à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, que nous n'ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu (*Apoc.* 7, 1-3). »

Certes nous ignorons et nous continuerons longtemps encore à tout ignorer des rapports éventuels entre l'Apocalypse johannique et *II Baruch*. Nous savons seulement que, dans un sens large, les deux écrits sont contemporains¹. Il est impossible cependant de ne pas observer que, de l'*Apocalypse de Baruch* à celle de Jean — et en excluant d'avance toute dépendance immédiate et simpliste —, le rôle des quatre anges est seulement transposé : détruire Jérusalem d'une part, « nuire à la terre et à la mer » d'autre part, tandis que

1. Il va de soi que nous ne voulons pas trancher en un trait de plume le problème de la date de l'Apocalypse johannique et de son rapport avec *II Baruch*. A notre connaissance pourtant personne n'a relevé jusqu'ici la similitude du rôle des anges dans les deux écrits. Il ne faut pas oublier que la fin du règne de Domitien, qu'on donne souvent comme date de l'Apocalypse de Jean, est aussi la date que nous proposerons pour *II Baruch*. Voir L. GRV, *art. cit.*, p. 222.

la mission de l'ange unique est la même des deux côtés : obtenir un sursis pour que tout et tous ne périssent pas indistinctement. La *Pesiqta* comme aussi les *Par. Jer.* ont perdu de vue le caractère corrélatif de leurs missions respectives : la *Pesiqta* en séparant les mentions qu'il en fait et en négligeant l'idée de délai, les *Par. Jer.* (IV, 1) en ne laissant à l'ange unique que le soin d'inviter les ennemis à entrer dans la ville déjà soumise.

4. Dans la *Pesiqta*, Jérémie monte sur les remparts, mais ce n'est pas pour observer la prise de la ville qui s'est accomplie pendant son absence : il n'y a plus que des ruines à voir. L'auteur de la *Pesiqta* ne cite donc aucun témoin de la prise de la ville par les anges. Pour lui, c'est un fait d'histoire, non pas une vision qui requiert un garant ¹.

De toutes ces remarques, il ressort que le récit de la *Pesiqta* ne trouve pas en lui-même sa justification. Alors où faut-il la chercher, dans *II Baruch*, dans les *Par. Jer.*, ou encore dans d'autres œuvres ?

La *Pesiqta Rabbati* ne peut dépendre des *Par. Jer.* Il n'y a aucune ressemblance de détail entre les deux écrits. Au contraire, de telles ressemblances existent entre la *Pesiqta* et *II Baruch*.

1. Les quatre anges descendent sur les quatre angles du rempart, comme dans *II Bar.* VI, 4. — Cette même expression se retrouve dans l'Apocalypse de Jean, mais transposée : il s'agit des quatre angles de la terre.

2. Il y a maintes similitudes étonnantes de rédaction entre *II Bar.* VIII, 1-2 et le passage parallèle de la *Pesiqta*, en particulier celle-ci :

II Baruch

Celui qui gardait la
Demeure l'a quittée.

Pesiqta

car le Gardien a laissé
faire et s'en est allé.

1. Cf. L. GRV, *art. cit.*, p. 219. Dans *II Baruch*, il s'agit évidemment d'une vision puisque le bénéficiaire a été transporté sur les remparts par un esprit de force (VI, 3).

3. Il n'y a aucune contrepartie de ce type dans les *Par. Jer.*

Puisque les *Par. Jer.* sont exclus, il faut se demander si l'*Apocalypse de Baruch* ne serait pas la source du récit de la *Pesiqta*. Une dépendance exclusive est de toute façon impossible. L'auteur de la *Pesiqta* utilise des sources propres. Il semble même qu'il ait eu connaissance de certaines informations de caractère historique et le souci de s'y référer ¹. S'il distingue la brèche faite par le premier ange et la destruction accomplie par les quatre autres, c'est peut-être en référence à certaines données d'histoire qui nous sont rapportées par Josèphe ². Mais l'auteur de la *Pesiqta* devait avoir également sous les yeux une source de caractère apocalyptique. Seule une source appartenant à ce genre littéraire pouvait faire intervenir des anges dans le récit de la guerre pour faire comprendre que la destruction de Jérusalem avait été décrétée par Dieu même. L'historien Josèphe n'avait pas eu recours à cette image pour exprimer ce fait, dont il était pourtant persuadé ³. Si donc une source apocalyptique a dû servir à l'auteur de la *Pesiqta*, il est naturel d'identifier cette source à l'*Apocalypse de Baruch* avec laquelle la *Pisqa XXVI* a des similitudes de détail. Mais il est vraisemblable aussi que l'auteur n'a pas utilisé que l'*Apocalypse de Baruch*. Il a pu connaître l'*Apocalypse d'Esdras* et aussi d'autres œuvres de genre apocalyptique centrées sur la défaite de 70 et qui ne nous sont pas parvenues.

Dans cette optique, le récit de la *Pesiqta* nous apparaît comme un retour de l'apocalypse à l'histoire. Les *Par. Jer.* présentaient un phénomène semblable. Les auteurs de ces deux œuvres avaient conscience que l'*Apocalypse de Baruch* se rapportait aux événements de 70. L'un et l'autre sont partis de cette conviction pour réutiliser à leur manière et dans des visées très différentes le récit apocalyptique que *II Baruch* en donnait.

1. Cf. L. GRV, *art. cit.*, p. 224.

2. BJ VI, 2, 1 (§ 93), ou mieux VI, 4, 3 (§ 236).

3. BJ V, 1, 3 (§ 19 fin) et VI, 9, 1 (§ 408-410).

3. L'épisode de la reddition des clefs.

L'épisode de la reddition des clefs du Temple est transmis de plusieurs manières dans la tradition rabbinique et il se retrouve dans les *Paralipomena Jeremiae* (IV, 3-4) ainsi que dans l'*Apocalypse de Baruch* (X, 18). L'étude de cette péricope dans les différentes traditions nous permettra de préciser le problème des rapports de *II Baruch* avec la littérature rabbinique et en particulier avec la *Pesiqta Rabbati*.

Présentons d'abord les matériaux. C'est leur abondance qui nous a obligé à les étudier dans un paragraphe spécial.

II Bar. X, 18

Mais, vous prêtres, prenez les clefs du Sanctuaire, jetez-les vers les hauteurs des cieux et donnez-les au Seigneur, et dites : « Protège toi-même ta maison, car nous avons été trouvés intendants menteurs. »

Par. Jer. IV, 3-4

Ἰερεμίας δὲ ἄρας τὰς κλειδας τοῦ ναοῦ ἐξήλθεν ἕξω τῆς πόλεως καὶ ἔρριψεν αὐτάς ἐνώπιον τοῦ ἡλίου λέγων· Σοὶ λέγω, ἡλιε, λάβε τὰς κλειδας τοῦ ναοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ φύλαξον αὐτάς ἕως ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐξετάσει σε Κύριος περὶ αὐτῶν. Διότι ἡμεῖς οὐχ εὐρέθημεν ἄξιοι τοῦ φυλάξαι αὐτάς, ὅτι ἐπίτροποι ψεύδους ἐγενήθημεν.

Pesiqta Rab.
XXVI

Lorsque le grand prêtre vit (le Temple) brûler, il prit les clefs et les jeta vers le ciel. Il ouvrit la bouche et dit :

« Voici les clefs de ta maison. J'ai été en elle un intendant de mensonge. »
(Suit l'assassinat du grand prêtre.)

B Taanith 29 a¹

Lorsque la Demeure fut dévastée pour la première fois, toutes les classes de jeunes prêtres se réunirent, les clefs du Temple dans leurs mains. Ils montèrent sur le toit du Temple et dirent devant le Maître du monde :

« Puisque nous n'avons pas été dignes d'être des trésoriers fidèles, que ces clefs te soient transmises. »

Et ils les jetèrent vers le haut. Et quelque chose comme une paume de main sortit et les reçut. Quant à eux, ils

Lev. Rab. XIX, 16^a

... Ils allèrent et dirent à Jéchonias : « Nabuchodonosor te demande. » Que fit Jéchonias ? Il se leva, rassembla toutes les clefs du Sanctuaire et monta sur le sommet du toit du Sanctuaire, et il dit devant lui (le Seigneur) : « Maître du monde, puisque nous n'avons pas été dignes d'être des trésoriers fidèles, voici, désormais que ces clefs soient devant toi. »

On rapporte deux traditions. L'une dit : quelque chose comme une paume de main d'homme vint et les enleva de sa main.

1. Il n'y a aucune variante intéressante dans le texte du *Yalqut Shimeoni* sur *Is.* 21, transcrit dans VIOLET, p. 217. C'est cette même tradition qui est utilisée dans une *Qina* (lamentation) récemment publiée : voir N. BEN-MENAHEN, « Two Songs of Lament from the Geniza » (hébr.), dans *Eretz-Israel*, t. IV, 1956, p. 144-146 (il s'agit de la seconde lamentation).

2. L'édition critique de cet ouvrage a été donnée par M. Margulies (*Midrash Wayyikra Rabbah*, 5 vol., Londres, Jérusalem 1953-1960, in-8°, 882-XL-138 p.). *Lev. Rab.* XIX, 16 se lit au t. II, p. 436-437. Le récit donné par le Talmud palestinien est tout à fait semblable : voir *J Sheqalim* VI, 2 (3), 50 a, traduit en français par M. Schwab (*Le Talmud de Jérusalem*, t. V [vol. III, 2 de la réimpression], p. 306). Les fragments de la Geniza du Caire nous donnent ce passage, mais d'une manière lacuneuse : cf. L. GINZBERG, *Yerushalmi Fragments from the Genizah*, vol. I, *Text with various Readings from the Editio Princeps*, New-York 1909, in-4°, p. 135-136.

B Taanith 29 a

s'élancèrent et tombèrent
au milieu des flammes.

Lev. Rab. XIX, 16

L'autre dit : la vérité
est qu'il les lança et
qu'elles ne retombèrent
plus.

Et que firent les jeunes
gens d'Israël ? Ils mon-
tèrent au sommet de
leurs toits et ils se je-
tèrent du sommet de
leurs toits ; ils tom-
bèrent et moururent.

La comparaison de ces différents textes amène les remarques suivantes :

1. L'*Apocalypse de Baruch* est seule à ne pas utiliser un genre littéraire narratif. L'épisode des clefs, situé à l'intérieur de la grande lamentation, y est présenté sous la forme d'une exhortation.

2. Les ressemblances de détail entre *II Baruch* et les *Par. Jer.* sont aussi frappantes que les différences. Ces dernières ressortent de la lecture des deux textes. Qu'il suffise de souligner deux similitudes qui ne peuvent être l'effet du hasard. Dans les deux textes, on lit l'imperatif « protège », *φύλαξον*, et l'expression « nous avons été trouvés », *εὑρέθημεν*. Il y a certainement un lien entre ces deux traditions.

3. Le texte de la *Pesiqta* est bref et va à l'essentiel. Il a en commun avec *II Baruch* et les *Par. Jer.* l'expression « intendant de mensonge ¹ » et avec *II Baruch* seul

1. En grec : *ἐπίτροπος ψεύδους* et en hébreu : *אפוטרופוס של שקר*. L'expression *ἐπίτροπος ψεύδους* est d'allure bien sémitique (cf. F. BLASS.-A. DEBRUNNER-R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament*, Cambridge 1961, p. 91, § 165), mais elle ne suppose par un original sémitique : en *II Thess.* 2, 9 nous lisons : *τέρασι ψεύδους*. Le mot grec *ἐπίτροπος* et sa transcription ne paraissent pas correspondre à une fonction précise dans le service du Temple. Il est donc peu probable que le mot *אפוטרופוס* ait été utilisé dans le récit original en langue sémitique, car il n'y a guère que les mots

la mention du ciel, « jeter vers le ciel ». La première des deux similitudes requiert des éclaircissements. Le texte syriaque de *II Baruch* lit plus exactement : « intendants

menteurs », en syriaque *ܕܥܒܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ*. Mais il est pour ainsi dire certain que le texte grec sous-jacent avait la même formule que les *Par. Jer.*, car ces derniers ont connu la forme originale et non syriaque de *II Baruch*.

4. Les *Par. Jer.* ont une coloration particulière qui leur est propre. Jérémie sort de la ville, il s'adresse au soleil, il annonce déjà la restauration, puisqu'il précise que le Seigneur redemandera les clefs au soleil. L'invocation au soleil doit trouver son explication dans le milieu de rédaction de cet écrit ¹, et les autres divergences dans son schéma narratif : la reddition des clefs se fait au dernier moment, juste avant le départ en exil.

5. Une tradition narrative assez différente et sans doute indépendante des trois textes déjà étudiés est représentée par le récit de *B Taanith* et de *Lévitique Rabba*, ainsi que par leurs parallèles. Cette série de textes ne varie que par le héros de l'histoire. Les ressemblances les plus frappantes sont les suivantes :

a) Ils n'emploient pas l'expression *אפוטרופוס של שקר* « intendant de mensonge », mais *גבורין נאמנים* « trésoriers fidèles ».

du vocabulaire de l'administration et de la justice, plus largement, du vocabulaire technique, qui ont été repris tels quels en hébreu et en araméen. Si la *Pesiqta* utilise ici le mot *אפוטרופוס*, il y a de grandes chances que ce soit parce que sa source était écrite en grec et portait le mot *ἐπίτροπος* au sens large de « gardien », « intendant ». Cette source n'est certainement pas les *Par. Jer.* mais a pu être le texte grec de l'*Apocalypse de Baruch*. Sur le sens de *אפוטרופוס*, voir S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, t. II, Berlin 1899, p. 103-105.

1. Le soleil joue un rôle dans la gnose valentiniennne et dans le manichéisme où il est considéré comme l'âme du monde. Voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 605 b (sens A 6 b-c). La mention du soleil peut-elle s'expliquer ainsi dans notre passage ? Il est à tout le moins peu probable qu'un écrit purement juif ait ainsi personnifié le soleil.

b) Il y est toujours question de toits, ou de celui du Temple, ou de celui de maisons particulières.

c) La prière commence par un appel au « Maître du monde ».

d) Le récit s'achève toujours par un suicide collectif.

e) On précise ce qu'il est advenu des clefs lancées vers le haut.

6. Le personnage central varie de récit en récit.

— Dans la *Pesiqta Rabbati*, le héros est le grand prêtre, et il s'exprime à la première personne du singulier. Le récit donné par le *Targum Schéni* d'Esther¹ présente cette même particularité, mais les paroles du grand prêtre sont différentes, quoique empruntées, semble-t-il, aux discours du premier ange (début du récit de la *Pesiqta*) :

Pesiqta

C'est une ville foulée
que vous avez foulée...
... car le Gardien a laissé
faire et s'en est allé.

II Targ. Esther

La Demeure est trahie
et livrée aux ivrognes.
Il ne s'y trouvera plus
de gardiens.

— Dans les *Par. Jer.*, Jérémie est le héros de la scène, mais il s'exprime au pluriel : « Nous n'avons pas été trouvés dignes... » Il faut rappeler que, pour l'auteur, Jérémie est grand prêtre².

— Dans le midrash *Lévitique Rabba* et dans le Talmud palestinien, *J Sheqalim* VI, 2 (3), 50 a, Jéchonias, le roi,

1. Cf. M. DAVID, *Das Targum Scheni*, Berlin 1898, p. 12, lignes 8-14. Voici la traduction de ce texte araméen : Et lorsque le grand prêtre vit que les prêtres avaient été tués, il revêtit sa robe et s'orna de son Éphod. Il prit les clefs du Sanctuaire en main. Il monta et se tint sur le toit du Temple. Il prit la parole et dit : « La Demeure est trahie et livrée aux ivrognes. Il ne s'y trouvera plus de gardiens. » Et il se jeta au milieu du feu et fut consumé. Et lorsque les autres prêtres virent le grand prêtre brûler dans le feu, eux aussi prirent leurs lyres et leurs cithares et tous les instruments de musique, et ils se jetèrent dans le feu et furent consumés.

2. Cf. *Par. Jer.* V, 18 (d'après c) et surtout IX, 2.

est au centre du récit. Il s'exprime cependant au pluriel : « puisque nous n'avons pas été dignes... »

— En *II Baruch*, c'est l'auteur de la grande lamentation, Baruch lui-même, qui invite les prêtres à lancer les clefs.

— Dans le Talmud de Babylone, *B Taanith* 29 a, il est question seulement de prêtres sans qu'émerge aucune personnalité, tandis que les *Aboth de-Rabbi Nathan*¹ font intervenir des grands prêtres.

La nature du récit de la reddition des clefs laisse supposer que le héros original était un prêtre, ou mieux, un grand prêtre agissant au nom des autres prêtres. Dans cette hypothèse, le récit de *II Baruch* serait secondaire, puisque seuls les prêtres y sont mentionnés. Il n'est pas impossible, cependant, que les lecteurs de l'apocalypse aient vu dans l'auteur de l'exhortation à livrer les clefs le chef des prêtres auxquels il s'adresse. Le récit de *II Baruch* peut ainsi être à la source de celui des *Par. Jer.* et de la *Pesiqta*. Resterait à expliquer le nom de Jéchonias. Il intervient dans la branche palestinienne² de la tradition indépendante sur la reddition des clefs. Si on se rappelle que l'*Apocalypse de Baruch* s'ouvre sur le nom de Jéchonias, on pourra légitimement penser que le nom de ce roi faisait partie, comme ceux de Baruch et d'Esdras, du système pseudonymique attaché au récit de la chute du Temple en 70.

Nous avons montré plus haut que le récit de la *Pesiqta* devait s'appuyer sur un ouvrage de type apocalyptique, très probablement l'*Apocalypse de Baruch*. L'analyse de l'épisode de la reddition des clefs invite à élargir quelque peu le problème et sa solution. Il y a quelques ressem-

1. Il s'agit d'un récit bref et allusif qui se lit au ch. IV (texte A). Voir J. GOLDIN, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (« Yale Judaica Series », t. X), New Haven 1955, p. 37.

2. Il est permis d'appeler cette branche palestinienne, puisqu'elle est représentée par le Talmud palestinien et par le midrash *Levitique Rabba*, également palestinien. Cf. M. MARGULIES, *Midrash Wayyikra Rabbah*, t. V, 1960, p. xxvii-xxxI (hébr.).

blances précises entre la *Pesiqta* et *II Baruch*, mais il y a aussi des divergences. Pourquoi la *Pesiqta* parle-t-elle d'un grand prêtre alors que *II Baruch* parle de prêtres au pluriel ? La mention de Jéchonias dans une partie de la tradition doit nous éclairer.

La fiction chronologique qui commande *II Baruch* ne lui appartient pas nécessairement en propre. Elle a dû être le fait d'autres écrivains, en particulier de l'auteur de *IV Esdras*. A ces auteurs d'apocalypses, les compilateurs de la *aggada* ont repris des bribes de narrations en perdant de vue l'exposant littéraire dont ils étaient affectés au départ. C'est ainsi qu'a fait l'auteur de la *Pesiqta* en insérant des données de la narration apocalyptique parmi d'autres données dont le caractère proprement historique est vraisemblable. L'auteur des *Paralipomena Jeremiae* a agi de la même manière, encore que, dans ce dernier cas, le recours à la seule *Apocalypse de Baruch* suffise à expliquer la plupart des ressemblances.

L'antériorité absolue doit appartenir à une école d'écrivains de tendance apocalyptique, utilisant la pseudépigraphie et l'anachronisme. Rien d'étonnant alors si un récit littérairement indépendant de celui de *II Baruch* mentionne le nom de Jéchonias, révélant ainsi son appartenance au même système de pseudonymie.

Ainsi précisée, cette thèse ne diffère pas radicalement de celle de L. Ginzberg et de L. Gry.

L. Ginzberg¹, excellent connaisseur des traditions aggadiques, estimait que le compilateur de la *Pesiqta* avait utilisé un midrash sur la destruction du Temple remontant à un époque où on lisait encore l'*Apocalypse de Baruch* dans la synagogue. Pour lui, la *Pesiqta* dépendait de l'apocalypse par l'intermédiaire de ce midrash. Malheureusement, ce savant n'a guère étayé d'arguments sa manière de voir. Il nous a paru nécessaire d'être plus

1. Art. *Baruch, Apocalypse of (Syriac)*, dans *JE*, t. II, 1903, p. 555 b.

précis et il nous a fallu admettre que la *Pesiqta* disposait de *II Baruch* et d'autres sources...

A Mgr Gry revient l'honneur d'avoir soumis la *Pisqa XXVI* à un examen détaillé¹. Pour lui, *II Baruch*, dépend d'un récit que la *Pesiqta* a utilisé indépendamment. Toutefois, la *Pisqa XXVI*, dans son état actuel, a été influencée par l'*Apocalypse de Baruch*. Cette seconde constatation était inévitable, Mgr Gry l'a très finement vu et exprimé. A ses yeux la première l'était aussi, parce que la *Pesiqta* et *II Baruch* lui semblaient devoir remonter à une source de type historique. Là nous paraît être l'erreur. La *Pesiqta* et *II Baruch* sont tributaires d'une vision théologique des événements de 70. Cette optique, qui identifie les deux destructions du Temple, est parfaitement à sa place dans un écrit apocalyptique, mais elle se justifie mal dans une œuvre de style historique. La pseudonymie de *II Baruch* et des autres écrits qui en dépendent plus ou moins n'est pas un jeu, elle relève d'une pensée théologique profonde qui, en identifiant les deux catastrophes, a cherché à trouver une signification providentielle aux événements de 70.

1. Ainsi s'exprime-t-il (*art. cit.*, p. 220) : « Le vieux Midrash dont il (L. Ginzberg) parle appartient à un âge plus reculé encore, et c'est *Baruch* qui a tiré parti de son devancier. Certes, *Pesiqta Rab.*, comme *Paralipomènes de Jérémie*, est dans sa forme actuelle sous la dépendance de *Bar.*, je viens encore de l'indiquer ; mais il y a lieu de reconnaître en son sein, transmise par les Talmudistes et Tosaphistes, une tradition tout à fait primitive, antérieure à *Bar.* et qui s'impose à lui. »

CHAPITRE VII

QUELQUES ÉCRITS APPARENTÉS
A L'APOCALYPSE DE BARUCH

I. LES ANTIQUITÉS BIBLIQUES DU PSEUDO-PHILON.

Les *Antiquitates Biblicae*, attribuées par les manuscrits à Philon, ne nous sont plus conservées qu'en latin. Il ne fait aucun doute que le texte latin soit une traduction du grec, lui-même probablement traduit de l'hébreu ou de l'araméen. Cette version latine, transmise pendant le Moyen Age principalement en Allemagne, a été publiée pour la première fois à Bâle en 1527¹. Malgré cela, l'œuvre passa presque inaperçue

1. *Philonis Iudaei Alexandrini, Libri Antiquitatum etc.*, éd. J. Sichardus, Bâle 1527, in-4^o, [8]-142-[2] p. (*Ant. Bibl.* : p. 1-60). — L'édition la plus accessible est celle de G. KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (« Publications in Mediaeval Studies », t. X), Notre-Dame, Indiana 1949, in-8^o, 277 p. R. BLOCH (« Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique », dans *RSR*, t. XLIII, 1955, p. 194-227 ; voir p. 206, n. 13) a rappelé cependant les mérites de l'édition princeps, basée entre autres sur un ms. de Lorsch aujourd'hui perdu. G. Kisch a le plus souvent relégué ses variantes dans l'apparat critique où il est facile de les retrouver. Tous les manuscrits connus sont d'origine autrichienne ou allemande (cf. G. KISCH, *op. cit.*, p. 29). — Voir aussi M. DELCOR, art. *Philon (Pseudo-)*, dans *DBS*, t. VII, 1966-1967, col. 1354-1375. Cet article, qui est un bon état de la question et qui présente certaines vues originales, a paru trop tard pour que nous puissions nous en servir. Nous estimons pouvoir garder notre manière de voir, en particulier sur le point de la datation.

jusqu'au jour où L. Cohn¹, qui travaillait à l'édition des œuvres de Philon, fut amené à s'en occuper. Mais ce n'est qu'en 1915 que M. R. James² a attiré l'attention sur les ressemblances très particulières qui unissent les apocalypses de Baruch et d'Esdras à cet écrit. Violet³ ne fit que renchérir encore sur les rapprochements à faire entre ces écrits.

Et pourtant, les *Antiquitates Biblicae* restent une œuvre qu'il est difficile de situer dans l'histoire de la pensée juive. Il n'est pas évident qu'elle soit sœur des apocalypses de Baruch et d'Esdras, comme le pensaient James et Violet⁴. La différence de genre littéraire, très sensible, ne permet évidemment pas, à elle seule, de conclure à une différence de milieu d'origine. La recherche d'une nouvelle datation et d'un *Sitz im Leben* plus approprié pour les préoccupations de leur auteur oblige à revoir quelque peu la question des rapports de *II Baruch* et des *Antiquitates Biblicae*.

1. Le genre littéraire.

Les récapitulations de l'histoire passée, destinées à souligner l'un ou l'autre aspect de la logique et de la continuité du plan divin, se rencontrent fréquemment dans la littérature juive : qu'on pense à l'Éloge des Pères dans l'Éclésiastique, à certains psaumes, aux chapitres 10 à 19 de la Sagesse, aux colonnes I à III du

1. « An Apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria », dans *JQR*, t. X, 1897-1898, p. 277-332.

2. « Notes on Apocrypha. I. Pseudo-Philo and Baruch », dans *JTS*, t. XVI, 1915, p. 403-405, et *The Biblical Antiquities of Philo* (« Translation of Early Documents, Series I, Palestinian Jewish Texts »), Londres 1917, p. 46-54.

3. *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (*GCS*, t. XXXII), Leipzig 1924, p. LXXVII-LXXXI.

4. Les ressemblances de *IV Esdras* avec les *Ant. Bibl.* ont été rassemblées par M. R. JAMES (*The Biblical Antiquities...*, p. 54-58) et par VIOLET (p. XLVII-XLIX).

Document de Damas. La vision des douze pluies dans l'*Apocalypse de Baruch* (ch. LVI-LXVIII) constitue une rétrospective similaire. Ces résumés d'histoire, fondés sur le texte biblique qu'ils veulent interpréter et préciser, relèvent d'un grand courant littéraire du judaïsme tardif, le midrash¹. Ils peuvent s'inscrire dans le contexte d'œuvres plus vastes dans lesquelles ils servent d'exemple ou de preuve. Mais il arrive aussi que des ouvrages entiers, dont le ton est historique, appartiennent au genre midrashique. Ces écrits se donnent alors comme but de raconter de larges tranches de l'histoire d'Israël en prenant pour point de départ le récit biblique — c'est la loi du midrash —, en le commentant et en l'adaptant. Pareille révision de l'histoire se fait souvent en fonction de préoccupations concordistes : établissement de généalogies continues, transposition d'observances légales tardives à des époques antérieures, soucis dynastiques, etc. Dans cette sorte d'ouvrage, la théologie de l'auteur ou du rédacteur devient celle des acteurs. Les *Jubilés* sont un exemple typique, à côté duquel peut se ranger, mais avec de grandes différences, le livre des Chroniques. Les *Antiquités Bibliques* relèvent du même groupe d'écrits. Après avoir repris, assez sommairement, la généalogie de l'humanité depuis Adam, elles s'étendent sur l'époque qui va de Josué à Saül, sur les Juges principalement. Elles préludent ainsi à la période décrite par le Chroniste qui n'abandonne les sèches énumérations généalogiques qu'avec la mort de Saül et l'avènement de David (*I Chr.* 10). L'auteur des *Ant. Bibl.* suit pas à pas le récit des Juges, mais en omettant certaines parties et en développant d'autres : il invente presque Kenaz, le premier juge, il renouvelle le personnage de Phinéès, il ajoute des pièces poétiques, tout cela avec une habileté qui touche à l'art et avec le souci constant de construire une œuvre charpentée. Particulièrement significative

1. Voir R. Bloch, art. *Midrash*, dans *DBS*, t. V, 1957, col. 1263-1281.

à cet égard est l'utilisation méthodique des retours en arrière et des récits anticipés, sous forme de prophétie par exemple. Simultanément, l'auteur atténue ou fait disparaître les inconséquences chronologiques et historiques qui semblent ressortir de ses sources. O. Eissfeldt¹ a bien montré combien traditionnel était son art en cette matière.

Mais s'il est assez facile de déterminer l'angle propre sous lequel le Chroniste a vu l'histoire des Rois d'Israël et de Juda, il l'est moins de déterminer les présupposés du Pseudo-Philon. Il cherche à moraliser l'histoire ; il s'oppose aux unions entre Juifs et gentils (Tamar est justifiée d'avoir péché avec Juda plutôt que d'avoir épousé un étranger : IX, 5) ; certaines pièces poétiques — mais elles seules — révèlent une touche plus ésotérique qui peut faire penser à Qumran ou à l'essénisme² ; le Temple et son service liturgique ne sont certainement pas au centre des préoccupations. Mais beaucoup de détails, l'identification de Phinéès à Élie et sa longévité par exemple, attendent encore une explication satisfaisante, et, pour l'instant, il n'est guère possible de préciser beaucoup le coloris théologique de cette œuvre³.

1. « Zur Kompositionstechnik des pseudo-philonischen Liber Antiquitatum Biblicarum », dans *Norsk Teologisk Tidsskrift*, t. LVI, 1955, p. 53-71 (= *Kleine Schriften*, t. III, Berlin 1966, p. 340-353).

2. Ainsi le ch. LX (cf. M. PHILONENKO, « Remarques sur un hymne essénien de caractère gnostique », dans *Semitica*, t. XI, 1961, p. 43-54) et le ch. LI (Id., « Une paraphrase du cantique d'Anne », dans *RHPF*, t. XLII, 1962, p. 157-168). — Voir encore, sur le ch. LX, M. PHILONENKO, « Essénisme et Gnose chez le Pseudo-Philon. Le symbolisme de la lumière dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum* », dans *Le Origine dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leyde 1967, p. 401-410.

3. Dans une série d'articles, A. SPIRO a fort bien défini la méthode du Pseudo-Philon, mais nous ne pensons pas qu'il soit parvenu à en découvrir tous les présupposés théologiques. Voir « Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo », dans *PAAJR*, t. XX, 1951, p. 279-355 ; « Pseudo-Philo's Saul and the Rabbis' Messiah ben Ephraim », *ibid.*, t. XXI, 1952, p. 119-137 ; « The Ascension of Phinehas », *ibid.*, t. XXII, 1953, p. 91-114.

Rien n'autorise cependant à faire des *Antiquités Bibliques* une sorte d'apocalypse de genre historique. Les révélations faites à Moïse et à d'autres personnages n'y sont ni centrales ni essentielles, comme c'est effectivement le cas dans l'*Assomption de Moïse* ou dans l'*Apocalypse de Baruch*.

Du point de vue du genre littéraire, si l'on considère la manière dont le Pseudo-Philon s'est servi de la Bible, sa place se trouve à mi-chemin entre Eupolemos¹, qui fait preuve d'une grande liberté vis-à-vis de sa source inspirée, et de Josèphe, qui ne fait souvent que la transcrire. C'est aussi entre Eupolemos (vers 160 avant J.-C.) et Josèphe que se situe la place chronologique de l'auteur des *Antiquités Bibliques*².

2. Les ressemblances.

Dans son introduction à la traduction anglaise des *Antiquités Bibliques*, M. R. James a donné un tableau presque exhaustif des ressemblances entre *II Baruch* et l'œuvre du Pseudo-Philon³. Il n'est pas possible d'ajouter des éléments importants à cet inventaire, mais il reste nécessaire d'en donner l'interprétation. À cette fin, nous avons groupé les ressemblances de style et d'expression en premier lieu, les traditions narratives (aggadiques) communes en second lieu, et en dernier lieu les traditions théologiques parallèles qui sont les plus instructives.

1. Cf. J. GIBLET, « Eupolème et l'historiographie du judaïsme hellénistique », dans *ETL*, t. XXXIX, 1963, p. 539-554.

2. « From the standpoint of method, and perhaps also in point of time, ps.-Philo's place is between Eupolemos and Josephus. But in many respects, he excels both of them. » (A. SPIRO, « Samaritans, Tobiads and Judahites in Pseudo-Philo », dans *PAAJR*, t. XX, 1951, p. 282).

3. *Biblical Antiquities...*, p. 47-54.

A. Similitudes stylistiques.

1. Y a-t-il une véritable ressemblance stylistique entre la grande lamentation de Baruch (X, 6- XII, 4) et celle de la fille de Jephté (XL, 5) ? Il nous semble qu'on peut l'admettre. Des deux côtés, c'est un véritable souffle poétique qui anime l'auteur, et, de part et d'autre, on observe le même appel à la nature ou à ses éléments qui sont invités à prendre part au deuil. Mais là s'arrête la ressemblance. Il n'est pas permis de transposer la lamentation de Sheila, la fille de Jephté, en une lamentation sur Jérusalem. Et aucun indice ne laisse supposer une identification entre elle et la « Fille de Sion ».

2. Les expressions « prendre le ciel et la terre à témoin » ou encore « prendre un écrit ou une parole à témoin entre moi et vous » reviennent fréquemment : *II Baruch* XIX, 1; LXXXIV, 2.7; *Ant. Bibl.* VII, 4; IX, 3.4.7; XI, 1; XIX, 11; XXIII, 7 (bis); XXIV, 1; XXVIII, 2; XXXII, 15.17; LVII, 3; LXII, 10.

3. Les mêmes expressions sont utilisées à propos du Shéol :

<i>Ant. Bibl.</i>	<i>II Baruch</i>
III, 10 Et reddet infernus debitum suum et perditum ¹ restituet partem suam... infernus claudet os suum.	XXI, 23 Que le shéol soit scellé, que, dès à présent, il ne reçoive plus les morts et que les réservoirs des âmes libèrent celles qu'ils renferment.
XXXIII, 3 Signata est enim tunc iam mors...	XXX, 2 On descellera

1. Faut-il expliquer *perditum* comme une déformation de *perditio*, au sens de « lieu de perdition » ? Il est permis de rapprocher de ce passage *Apoc.* 9, 11 (Abaddon). — D'une manière générale, nous citons les *Ant. Bibl.* d'après l'édition de Kisch, mais en faisant une part plus large aux variantes de l'édition princeps. Nous n'indiquons le changement que s'il est important pour le sens.

Ant. Bibl.

quoniam et infernus accipiens sibi deposita non restituet nisi reposcetur¹ ab eo qui deposuit ei.

Bien d'autres similitudes mériteraient d'être signalées. Nous avons relevé celles qui ont un intérêt particulier pour la compréhension de *II Baruch*. L'inventaire de James permettra de compléter nos indications.

B. *Traditions aggadiques communes.*

1. Alors que, dans *II Baruch*, Adam, Abraham et Moïse reçoivent tous les trois la vision du Temple futur, Moïse est seul à bénéficier de cette faveur, en conformité d'ailleurs avec les données bibliques, dans l'œuvre du Pseudo-Philon.

Ant. Bibl.

XIII, 8-9 Hic locus est quem docui protoplastum dicens... Et adiecit Dominus adhuc ostendere² vias paradysi...

XXVI, 6 Et videns haec dixit Cenez : Benedictus Deus qui... fecit protoplastum Adam et ostendit ei omnia...

1. Les mss ont *reposit* ; seule l'édition de Bâle lit *reposcetur*.

2. L'édition de Bâle et un ms. lisent *ostendere* ; les autres ont *ostendi*.

II Baruch

alors les trésors contenant les âmes des justes... XLII, 8 La poussière sera convoquée et sommée de rendre ce qui ne lui appartenait pas...

II Baruch

IV, 3 (La Jérusalem d'en haut) je la fis voir à Adam avant qu'il ne péchât. Lorsqu'il enfreignit l'ordre, il en fut privé comme il le fut du paradis.

Ant. Bibl.

XXIII, 6 Ego autem in-misi in eum (Abraham) somnum, et pavore circumdedi eum, et ante eum locum ignis, in quo expientur opera facientium iniquitatem in me, et faculas ostendi ignis, unde illuminabuntur iusti qui crediderunt mihi.

XI, 15 Et praecepit ei (Moysi) in faciem de tabernaculo et arca Domini, et de sacrificio holocaustatum... Et ostendit ei similitudinem eorum ut faceret¹ secundum exemplar quod viderat.

XIX, 10 Tunc ostendit ei (Moysi) Dominus terram et omnia quae in ea sunt ... Et ostendit ei locum unde pluit manna populo usque ad semitas paradysi. Et ostendit ei mensuras sanctuarii...

Les commentateurs ont été frappés par le peu d'importance que l'auteur des *Ant. Bibl.* accorde au Temple². Cela tient en partie au fait qu'il s'occupe d'une période où le Temple n'était pas encore fixé à Jérusalem. Mais il aurait été normal qu'il anticipât quelque peu la men-

1. Tous les mss lisent *facerent*.

2. Cf. L. COHN, « An Apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria », dans *JQR*, t. X, 1897-1898, p. 325-326 ; M. R. JAMES, *Biblical Antiquities...*, p. 32-33.

II Baruch

4 Je la montrai ensuite à mon serviteur Abraham, la nuit, entre les parts des victimes.

5 A Moïse aussi, je la révélai sur le mont Sinaï lorsque je lui découvris l'image de la Tente et de tous ses ustensiles.

tion du Sanctuaire unique, suivant la meilleure tradition midrashique. En revanche, dans les lieux parallèles cités ci-dessus, l'auteur de *II Baruch* a préparé son avènement en raison de sa préoccupation majeure : la prise de Jérusalem et la ruine du Temple.

2. La description des phénomènes naturels accompagnant le don de la Loi est fort semblable dans les deux écrits :

Ant. Bibl.

XI, 5 Et ecce montes ardebant igni et terra tremuit; et colles conturbati sunt et montes volvebantur et abyssi ebuliebant, et omne habitabile movebatur, et caeli plicabantur... et angeli praecurrebant quousque poneret Deus legem testamenti sempiterni...

II Baruch

LIX, 3 Mais en ces temps-là aussi, les cieux se fermèrent... et ceux qui étaient sous le trône du Tout-Puissant furent ébranlés quand il reçut Moïse auprès de lui...

3. La puissance de Salomon sur les esprits est prédite par David dans les *Ant. Bibl.* LX, 3. En *II Baruch* (LXXVII, 25), les oiseaux lui obéissent.

Bien d'autres exemples pourraient être donnés. Ceux-ci suffisent à faire voir la nature des ressemblances aggadiques entre les deux écrits.

C. *Traditions théologiques communes.*

Le départ n'est pas toujours aisé entre des traditions de nature théologique et aggadique. Ici aussi une assez grande ressemblance se fait jour. Notons quelques points de rapprochement :

1. La punition des impies est le plus souvent dans le feu (*Ant. Bibl.* XXIII, 6; XXXVIII, 4; LXIII, 4 et *II Bar.* XLIV, 15; LIX, 2; LXIV, 7).

2. La croyance à la résurrection est affirmée :

Ant. Bibl.

XXIII, 13 Et reddam vos patribus vestris et patres vestros vobis, et scient ipsi per vos quoniam non in vano elegi vos.
LXII, 9 Et si mors separat nos, scio quia animae nostrae alterutrum se cognoscent.

II Baruch

L, 3-4 Car alors il importera de manifester aux vivants que les morts vivent, que ceux qui étaient partis reviennent. Et lorsque ceux qui aujourd'hui se connaissent se seront reconnus mutuellement, alors le jugement entrera en vigueur et les événements prédits arriveront.

3. La longanimité divine est affirmée dans des termes semblables :

Ant. Bibl.

XIX, 9 Et nisi permaneat longanimitas tua, quomodo constabiletur hereditas tua si non misertus fueris eis ?

II Baruch

LXXXIV, 11 Car s'il ne nous juge pas selon l'abondance de sa miséricorde, malheur à nous, enfants (de la femme).

4. Plus typique est cette conception sur l'intercession des vivants et des morts :

Ant. Bibl.

XXXIII, 5 Et respondit Debora... : Adhuc vivens homo potest orare pro se et pro filiis suis, post finem autem non poterit orare, nec memor esse

II Baruch

LXXXV, 12 Plus de place pour la supplication..., ni d'intercessions pour les fautes, plus de supplices de la part des pères, ni

1. Tous les mss ont *suum* ; seule l'édition de Bâle lit *autem*.

Ant. Bibl.

alicuius ¹. Propterea nolite sperare in patribus vestris.

II Ba uch

de prières de celle des prophètes, ni d'aide de celle des justes.

5. L'usage des noms divins présente certaines analogies avec *IV Esdras* et *II Baruch*. Nous avons repéré dix-sept cas d'utilisation de « fortissimus ² » et seulement deux emplois d'« altissimus ³ ». Partout ailleurs, l'auteur — ou le traducteur — emploie « Dominus » et « Deus ». Dans le texte grec, il y avait donc, au moins parfois, ἰσχυρός (ou παντοκράτωρ) et ὑψιστος.

La fréquence des formes  et  en *II Baruch* révèle une systématisation poussée du même phénomène ⁴.

3. Recherche d'une datation nouvelle.

Il serait très difficile de proposer une date pour les *Antiquitates Biblicae* si un passage ne paraissait infailliblement mettre sur la voie. L'interprétation de ces quelques lignes mérite une étude détaillée, car c'est sur elles que se fonde l'opinion traditionnelle qui situe après 70 la composition du livre. C'est L. Cohn ⁵ qui l'a

1. A lire l'apparat critique de l'édition de G. Kisch (p. 209), il semblerait que le ms. de Lorsch avait ici une addition importante : *SANCTORUM MORUORUM NULLA EST PRO NOBIS INTERCESSIO*. Il s'agit en fait d'une note marginale ajoutée par l'éditeur, J. Sichardus, pour souligner l'hétérodoxie du Pseudo-Philon en cet endroit. La manchette est surmontée d'ailleurs du mot *ADVERTE*. Voir *Philonis Iudaei Alexandrini, Libri Antiquitatum*, Bâle 1527, p. 37.

2. *Ant. Bibl.* XVI, 5 (*bis*), XVIII, 10, 11 (*ter*), XX, 4 ; XXXI, 5 ; XXXII, 4.8.10.13.14 ; LIII, 1 (*variante*) ; LXI, 5.6 ; LXII, 4.

3. *Ant. Bibl.* XXXII, 14 et LIII, 2.

4. Voir p. 393-397.

5. *Art. cit.*, p. 327. Cf. SCHÜRER, t. III, p. 386 ; VIOLET, p. LXXX-LXXXI.

présentée le premier et il a été généralement suivi. Plus récemment, certains ont émis des doutes, en particulier G. Vermès ¹ et R. Le Déaut ², mais sans apporter d'arguments décisifs.

Or il est possible de montrer que l'argumentation de L. Cohn ne s'impose nullement.

A. L'interprétation d'*Ant. Bibl.* XIX, 7.

Voici d'abord le texte de base sur lequel s'appuie la démonstration de Cohn.

Et demonstrabo tibi locum, in quo mihi servient annis DCCXL. Et post haec tradetur in manus inimicorum suorum et demolientur eum, et circumdabunt eum alienigenae. Et erit in die illa secundum diem illam, in qua contrivi tabulas testamenti quas disposui ad te in Oreb et peccantibus his evolavit ex eis quod erat scriptum in eis. Dies autem erat septima decima mensis quarti.

Tous les manuscrits utilisés par G. Kisch ont *populus hic* après *tradetur*. Seule l'édition princeps omet ces mots, et il faut lui faire confiance ici comme dans beaucoup d'autres cas, car elle est basée sur un manuscrit de Lorsch, aujourd'hui perdu, dont l'ancienneté est assurée par J. Sichardus ³ et dont la valeur intrinsèque est aujourd'hui reconnue. Ces deux mots une fois omis, le complément direct de *demolientur* et de *circumdabunt* est *locum* et non le peuple (*populus hic*). Il faut ajouter que les mots *populus hic* se lisent immédiatement avant le passage reproduit ici. Il s'agit donc le plus probable-

1. *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (« *Studia Post-Biblica* », t. IV), Leyde 1961, p. 6.

2. *La Nuit Pascale* (« *Analecta Biblica* », t. XXII), Rome 1963, p. 188.

3. Préface de l'édition de Bâle : « cum antea ex Laurissensi coenobio impetrassemus pervetustum quidem illud ».

ment d'une répétition mécanique mais abusive dont quelque scribe se sera rendu coupable.

Le contenu du texte devient alors plus précis. Dieu montre à Moïse le lieu — on peut comprendre le Temple¹ — et il prédit sa destruction. Cet événement se produira le même jour que la destruction des tables de la Loi, le 17 du quatrième mois (Tammuz). Puisque Josèphe mentionne qu'en ce jour une brèche fut faite à l'Antonia, il est logique jusqu'à un certain point de prétendre avec L. Cohn, que l'auteur des *Ant. Bibl.* connaissait les événements de 70.

Il faut cependant remarquer immédiatement que la brèche faite à l'Antonia est un événement assez anodin dans l'histoire du siège et qu'elle n'est datée que parce qu'elle coïncide avec un autre fait beaucoup plus important aux yeux de Josèphe : la cessation du sacrifice perpétuel. D'ailleurs, il est difficile d'identifier cette simple brèche avec la destruction du Temple (*demolientur*) dont il est question dans les *Ant. Bibl.*

Il est même possible de montrer que la date du 17 Tammuz, à laquelle les *Ant. Bibl.* fixent la destruction du Temple, se réfère à des événements antérieurs à 70².

1. Voir par exemple *Matth.* 24, 15 ; *Jn* 4, 20 ; 11, 48 ; *Act.* 6, 13, 14 ; 7, 7. Cf. H. KÖSTER, art. τόπος, dans *TWNT*, t. VIII, 3-4, 1966, p. 197 et 204-205.

2. A partir de la datation de COHN, L. GRY (« La Date de la fin des temps, selon les révélations ou les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch [*Apocalypse syriaque*] », dans *RB*, t. XLVIII, 1939, p. 337-356) s'est efforcé d'expliquer des passages difficiles des *Ant. Bibl.*, en particulier XIX, 14. Les quatre temps et demi seraient à compter à partir de 70. Comme il s'agit de semaines d'années, cela mène à 101-102 ($70 + 7 \times 4\frac{1}{2}$), date de la composition. Le temps de la fin vient 17 ans et demi plus tard ($7 \times 2\frac{1}{2}$), en 119, ce qui correspond à la fin des jours dans *II Baruch* selon le même auteur. Pour cela, il faut supposer que le point de départ du comput soit 70, ce qui est à peine vraisemblable dans un écrit où il est si peu question de la prise du Temple ou de la ville. Il faut également supposer une certaine équivalence entre la personne de Moïse, auteur de la prophétie, et celle de Baruch. Or s'il est normal que Baruch, dont la personnalité historique était contemporaine de la première prise

B. La date du 17 Tammuz et le jeûne du quatrième mois.

Du texte des *Antiquités Bibliques* déjà cité, il faut rapprocher celui qu'on lit dans la Mishna (*Taanith* IV, 6)¹.

Le 17 Tammuz, les tables de la Loi furent brisées, le Tamid fut interrompu, (le rempart de) la ville fut percé, Apostmos brûla la Tora et il (*ou on*) installa une statue dans le Temple.

Le premier et le troisième des événements fixés par la Mishna au 17 Tammuz correspondent à ceux mentionnés par les *Antiquités Bibliques*². Le second, l'interruption du Tamid, est expressément signalé par Josèphe, et on ne peut douter que la Mishna fasse allusion à une étape du déroulement du siège de 70. On ne sait pas qui est l'Apostmos que signale la Mishna. On pourrait y voir Sex. Minicius Faustinus Cn. Iulius Severus³, ici nommé

de Jérusalem, parle en référence à la seconde chute de la ville, cela ne va nullement de soi pour Moïse qui, dans les *Ant. Bibl.*, intervient à sa place historique, sans qu'il y ait aucune fiction à proprement parler. La thèse de L. Gry n'ajoute donc aucune vraisemblance à la datation de Cohn.

1. Éd. Albeck, t. II, p. 343-344. Dans le *Seder Olam Rabba*, ch. VI (éd. Ratner, p. 28, ligne 3), c'est également le 17 Tammuz que Moïse descend du Sinaï et brise les tables de la Loi. J. VAN GOUDOEVER (*Biblical Calendars*, Leyde 1961², p. 46, p. 91 n. 28, p. 114-115) relève quelques données très intéressantes à propos du 17 Tammuz dans les apocryphes et pseudépigraphes. Il n'a cependant pas perçu le problème que posait le texte des *Ant. Bibl.* Pour lui, la mention du 17 Tammuz se rapporte évidemment au premier siège (p. 119). Les choses ne sont pas si simples.

2. Cependant la Mishna ne parle que d'une brèche, alors que les *Ant. Bibl.* laissent supposer une destruction totale.

3. C'est l'hypothèse de S. J. HALBERSTAM (« Apostemos », dans *REJ*, t. II, 1881, p. 127-128) que nous reprenons. Sur Julius Severus, voir E. GROAG, art. *Sex. Minicius Faustinus Cn. Iulius Severus*, dans *PW*, t. XV, 1932, col. 1813-1816. La dérivation Faustinus > אפוסטמוס n'est pas invraisemblable puisque le *aleph* prosthétique rend probable la prononciation du *p* en *f*. Un manuscrit a

Faustinus mais mieux connu dans les sources classiques sous le nom de Iulius Severus, qui fut rappelé de Bretagne pour écraser la révolte de Bar Cosiba, mais ce n'est qu'une hypothèse. L'installation d'une statue dans le Temple peut être attribuée à Antiochus Épiphane, à Hadrien, ou encore, d'après une variante du texte de la Mishna¹, au même Apostmos qui brûla la Loi.

Que la Mishna fasse allusion à des événements tardifs, il n'y a là rien que de normal, puisqu'elle a été rédigée vers 200. Mais cela ne nous oblige pas à mettre la trouée dans les remparts de Jérusalem en 70 ou en 135. Au contraire, il y a des arguments sérieux pour penser que le jeûne du quatrième mois, mentionné en *Zach.* 8, 19, a été institué en souvenir d'un événement concernant la prise de Jérusalem en 587. La tradition rabbinique, attestée par le Talmud de Jérusalem et par saint Jérôme, l'a bien compris ainsi.

Pour le Talmud de Jérusalem², le problème est le suivant : comment expliquer que le jeûne du IV^e mois, mentionné en *Zach.* 8, 19, soit fixé par la tradition au 17, alors que la Bible indique le 9 (cf. *Jér.* 39, 2^o) ?

פוסטמוס : cf. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1899, t. II, p. 101 et, pour le *aleph*, t. I, p. 194, § 342.2.

1. Les éditions de la Mishna ont le *hisfil* : « il installa », et il ne peut s'agir que d'Apostemos. Le Talmud de Jérusalem reprenant le même passage pour le commenter lit le *hofal* : « une statue fut installée ».

2. Voir la traduction de M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, t. VI (vol. IV, 1 de la réimpression), p. 184-186 (*J Taanith* IV, 6, 68 c d).

3. 46, 2 dans les LXX. Voir aussi *Jér.* 52, 6. En *II Rois* 25, 3, le mois n'est pas mentionné. Nous ne pouvons pas expliquer mieux que les rabbins le passage du 9 au 17 Tammuz. On pourrait se demander si le siège de Pompée n'aurait pas pu entraîner ce changement. Encore que SCHÜRER (t. I, p. 298-299) ne croie pas qu'il ait pu se terminer avant la fin de l'automne de l'année 63, M. B. DARGUT (« The Habbakuk Scroll and Pompey's Capture of Jerusalem », dans *Biblica*, t. XXXII, 1951, p. 542-548) a montré que juillet ou

Aucun des rabbis qui prennent part à la discussion ne mettent en doute qu'il s'agisse de la première prise de Jérusalem. Il n'aurait pourtant pas été difficile de préciser qu'il s'agissait des événements de 70 et non de ceux de 587, si telle avait été la vérité historique.

Saint Jérôme est témoin de la même tradition. Commentant le verset de Zacharie, il écrit :

In hoc loco nostrorum multi multa dixerunt, et inter se dissonantia... Cogimur igitur ad Hebraeos recurrere et scientiae veritatem de fonte magis quam de rivulis quaerere : praesertim cum non prophetia aliqua de Christo ubi tergiversari solent, et veritatem celare mendacio, sed historiae ex praecedentibus et consequentibus ordo texatur. Jejunium quarti mensis, qui apud Latinos vocatur Julius, die septima et decima eiusdem mensis, illud arbitrantur, quando abecondens Moyses de monte Sina tabulas legis abiecerit atque confregerit, et iuxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis¹.

Il est intéressant de remarquer que la tradition rapportée par Jérôme n'est pas nécessairement dépendante de celle rapportée par la Mishna. Celle-ci mentionne en effet cinq événements différents à la même date, tandis que Jérôme n'en rapporte que deux, précisément ceux qu'indiquaient les *Antiquités Bibliques*.

De l'ensemble de ce qui vient d'être dit sur l'interprétation du passage des *Antiquités Bibliques* ayant servi à sa datation, il nous semble permis de tirer la conclusion suivante : loin de rendre probable une datation de l'œuvre après 70, un examen attentif rend vraisemblable une date antérieure à 70.

août sont plus probables. Voir aussi D. L. DREW, « Pompey's Capture of Jerusalem on Tenth Tishri ? », dans *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University (Cairo)*, t. XIII, 1951, p. 83-88.

1. In *Zach.* 8, 19 (PL 25, 1546-1547).

Baruch. I.

Conclusion.

Il nous a paru indispensable de distinguer, mieux que James et Violet ne l'avaient fait, l'*Apocalypse de Baruch* et les *Antiquités Bibliques*. Les ressemblances entre les deux œuvres sont nombreuses, mais elles ne sont pas toujours assez spécifiques pour nous assurer que c'est le même milieu théologique qui les a vues éclore. Il paraît très vraisemblable que l'*Apocalypse de Baruch* a utilisé l'œuvre du Pseudo-Philon¹, mais il faut reconnaître aussi que beaucoup de similitudes s'expliqueraient très naturellement par un recours à des traditions stylistiques, aggadiques et théologiques communes. Les liens entre les deux paraissent cependant tels qu'ils autorisent à chercher l'explication des difficultés de l'une d'elles dans l'autre et vice-versa. La seule frontière qui les sépare radicalement est la chute de Jérusalem en 70. Dans les *Ant. Bibl.* aucune allusion n'est faite à cet événement. Or il est presque invraisemblable qu'un écrit rédigé entre 70 et 135 ne s'arrête pas un instant sur la catastrophe nationale. Cet argument nous paraît encore plus décisif pour fixer une date aux *Ant. Bibl.* que l'interprétation nouvelle que nous avons cherché à donner aux traditions sur le 17 Tammuz. L'*Apocalypse de Baruch* écrite en fonction de la prise de Jérusalem en 70 inaugure une nouvelle étape dans la vie du judaïsme, que les *Antiquités Bibliques* ne pressentent en aucune manière. Cela nous autorise à mettre une sourdine au rapprochement qu'on a jusqu'ici opéré entre les deux écrits.

1. Nous ne nous éloignons donc pas beaucoup de la position de M. R. JAMES (« Notes on the Apocrypha. i. Pseudo-Philo and Baruch », dans *JTS*, t. XVI, 1915, p. 405) et de VIOLET (p. LXXX-LXXXI).

II. FRAGMENT LATIN TRANSMIS
SOUS LE NOM DE BARUCH.

La tradition manuscrite des *Testimonia ad Quirinum* de saint Cyprien présente une particularité. Un groupe de manuscrits se signale par trois interpolations au livre III, §§ 20, 29 et 59, qui, dans la transmission du texte tout au moins, sont liées par un sort commun. La première et la troisième de ces insertions sont composées de citations scripturaires tirées principalement de Jérémie, des Petits Prophètes et de l'*Apocalypse* johannique. La seconde, plus courte, est constituée d'une seule citation attribuée à Baruch. C'est elle qui doit nous retenir, d'autant qu'elle n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie. Pour mesurer tout l'insolite de cette attribution, il importe de rappeler que le nom de Baruch intervient très rarement dans la littérature latine chrétienne. Le livre canonique que nous avons l'habitude de désigner sous ce nom y est presque toujours attribué à Jérémie. Ce fait, qui ne se vérifie pas d'une manière si constante dans la littérature grecque, tient à ce que, dans la vieille version latine de la Bible, Baruch était rattaché matériellement à Jérémie. La tradition manuscrite porte encore des indices de cet ancien état de chose¹. Il s'ensuit que le nom de Baruch, loin de tromper le lecteur des *Testimonia*, lui révélait d'emblée le caractère apocryphe de l'œuvre citée ou, tout au moins, le mettait en garde. Mais, puisqu'il est probable que l'origine des trois interpolations est

1. Ces questions devraient être réexaminées en détail. Nos explications, toutefois, sont plus que vraisemblables. Voir G. HOBERG, *Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch*, Fribourg-en-Br. 1902², in-4°, 91 p., et R. R. HARWELL, *The Principal Versions of Baruch (Dissertation... Yale University)*, 1915, in-8°, 66 p.; cf. p. 60-61 (« The Old Greek Text Originally a Part of Jeremiah »). Le rattachement de Baruch à Jérémie dans la tradition latine est le point de départ certain à partir duquel R. R. Harwell édifie ses hypothèses sur l'histoire du texte du livre canonique de Baruch.

identique, il est intéressant de noter d'abord les conclusions que l'étude de ces dernières autorise pour le fragment attribué à Baruch.

1. Les trois interpolations.

A. Les témoins manuscrits.

Voici, par ordre d'ancienneté la liste des manuscrits qui contiennent, ou ont très probablement contenu, le texte des trois interpolations.

1. Brescia, Biblioteca Queriniana H VI, 11.

Le texte de ces fragments appartenant à un très ancien manuscrit originaire d'Italie comporte une bonne partie de la première interpolation (III, 20)¹. Il est à penser que, complet, il devait les posséder toutes les trois, puisqu'elles vont ensemble dans les autres témoins. Le manuscrit datant du v^e s., les interpolations ont dû être faites avant cette date.

2. Würzburg M. p. th. f. 145.

Ce manuscrit est le seul qu'ait utilisé W. Hartel² pour l'édition des interpolations. Originaire du monastère de Saint-Kylian, il date du premier tiers du ix^e siècle³.

1. Le texte en a été publié par G. MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Rome 1899, in-4^o, VIII-110 p., 3 pl. Ce même opuscule a été réédité dans les *Opere Minore* du cardinal (dans « Studi e Testi », t. LXXVII, Rome 1937, p. 152-267 ; voir p. 203-208). E. A. LOWE (*Codices Latini Antiquiores*, t. III, Oxford 1938, n^o 283) date ces feuillets du v^e siècle et leur donne une origine italienne.

2. Cf. *CSEL*, t. III, 1, Vienne 1868, in-8^o, cxxii-461 p. ; voir p. 143.

3. Voir B. BISCHOFF et J. HOFMANN, *Libri Sancti Kyliani. Die Würzburger Schreibschule und die Dombibliothek im VIII. und IX. Jahrhundert*, Würzburg 1952, in-8^o, XII-200 p., 20 pl. : voir p. 33-34 et 128. Dom R. Weber, qui prépare l'édition des *Testimonia*

3. Angers, Bibliothèque de la Ville 148 (140).

Ce manuscrit, dont la plus grande partie date du ix^e siècle, vient de l'abbaye de Saint-Aubin. Baluze s'en est servi pour son édition de saint Cyprien, ainsi qu'en témoigne la note manuscrite qu'on lit au folio 242 : *Contuli, absolvi XIV kal. martii MDCXCVII. Steph. Baluzius*. Dans les notes de l'édition même, il ne cite ce manuscrit (et le suivant) qu'à propos des interpolations dont il est d'ailleurs le premier éditeur, puisque aucun imprimé antérieur ne les a connues. La deuxième interpolation, le fragment de Baruch, se trouve au folio 224 recto et verso¹.

4. Arras, Bibliothèque municipale 25 (23).

Dans son édition des œuvres de saint Cyprien, Baluze signale qu'il a emprunté le texte des interpolations à deux manuscrits, l'un de Saint-Aubin d'Angers, l'autre du Mont-Saint-Éloi d'Arras. Ce deuxième manuscrit ne peut être que le grand in-folio à la bibliothèque municipale d'Arras, sous la cote 25 (23)². Le monastère d'origine est attesté par une note en tête du manuscrit, et il n'y a pas d'autre manuscrit de saint Cyprien originaire du même endroit. C'est lui que Baluze a dû consulter ou dont il a dû obtenir une collation. De ce manuscrit du xiv^e siècle, il ne reste plus que 51 feuillets. D'après les catalogues de Caron et de J. Quicherat, les *Testimonia* ne s'y trouvent pas. C'est une erreur. Certes l'incipit a disparu, mais l'explicit se lit encore au f. 24 verso,

pour le *Corpus Christianorum*, nous a très aimablement transmis les corrections qu'il fallait apporter à la collation que W. Hartel a faite de ce manuscrit.

1. Nous devons à l'amabilité de M^{lle} J. Varangot, conservateur, une transcription très précise de ce témoin.

2. A. SOUTER (« The Interpolations in S. Cyprian's *Ad Quirinum* », dans *JTS*, t. XXXIV, 1933, p. 45-46) l'avait pressenti. Nous avons nous-même pu consulter ce manuscrit à la bibliothèque municipale d'Arras.

col. 2, ligne 3 : *Ad Quirinum liber explicit*. Cette œuvre très longue devait occuper une place importante dans le manuscrit. Il en reste présentement trois feuillets :

fol. 22 = *Testimonia ad Quirinum* II, 5-11

fol. 23-24 = *Testimonia ad Quirinum* III, 62-120.

Le texte des interpolations est donc perdu, et il y a peu de chance de retrouver les feuillets manquants. Nous avons espéré un temps pouvoir retrouver la copie que Baluze ou l'un de ses correspondants a dû en faire. Des recherches faites dans les papiers de Baluze et de Maran n'ont donné aucun résultat. Le ms. *Paris, B. N.*, lat. 11618 qui contient des notes et des collations en vue de l'édition n'a conservé aucune trace de collation du manuscrit d'Arras ; rien non plus dans les recueils de Paris, *B. N.*, franç. 13200 et 19261.

La parenté des manuscrits d'Angers et d'Arras apparaît d'ailleurs clairement dans la tradition textuelle du *De ecclesiae catholicae unitate*, laquelle est très diversifiée et a été l'objet d'une édition critique détaillée¹. Il s'est avéré que les deux manuscrits allaient de pair pour beaucoup de variantes absentes de tous les autres. Voici une liste qui ne laisse guère de doute à ce sujet (La collation est faite sur l'édition de M. Bévenot qui conserve la pagination de W. Hartel) :

Hartel, p. 210, ligne 16 :	<i>add.</i> et solida post robusta.
212	13 : ideo (<i>al.</i> : eidem, idem).
212	18 : unanimatatem.
213	12 : <i>add.</i> una fides post spiritus.
216	3 : <i>deest</i> Israel post tribus.
217	17 : et concordés habitant (<i>al.</i> : habitant concordés et).
221	3 : <i>add.</i> inquit post ubicumque.

1. M. BÉVENOT a donné une édition détaillée et soignée de ce traité dans son ouvrage intitulé *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford 1961, in-8°, x-163 p. Il est le premier à avoir utilisé le manuscrit d'Angers.

Puisque le texte du manuscrit d'Arras ne nous est plus accessible, il ne reste qu'un seul moyen pour le reconstruire partiellement. Lorsque le texte de l'édition de Baluze-Maran¹ se sépare de celui du manuscrit d'Angers, il est permis de présumer que c'est sur la foi de celui d'Arras.

B. Origine des interpolations.

Le texte biblique de la première et de la troisième interpolations mériterait d'être étudié pour lui-même. Cette étude dépasse le cadre de cet ouvrage. Voici quelques données, dont certaines sont provisoires.

1. Les interpolations ont été faites au plus tard au ve siècle, puisque le texte de la première se trouve dans le ms. de Brescia.

2. Elles ne sont pas de la main de saint Cyprien. Là où la comparaison peut être faite entre le texte biblique de l'évêque de Carthage et celui de l'interpolateur, l'examen révèle qu'ils sont différents².

3. Ces interpolations pourraient être d'origine africaine. Les citations de l'Apocalypse, fort longues et permettant une étude sérieuse, sont plus proches du texte de Tyconius que d'aucun autre témoin³. La

1. *Sancti Caecilii Cypriani... Opera. Ad MSS. codices recognita et illustrata studio ac labore St. Baluzii Tutelensis. Absolvit post Baluzium unus ex monachis Congregationis S. Mauri*, Paris 1726, in folio, cXLVII-[8]-608 p. - CCCXLVI col.-[12] p.] ; cf. p. 315 et 601 (notes). C'est dom Prudent Maran qui acheva l'édition après la mort de Baluze. — Il existe une seconde édition du même ouvrage parue à Venise en 1728. Elle est moins bonne, et il ne faut accorder aucune autorité à la seule variante qu'elle présente : *confabulantibus* au lieu de *confabulantes*.

2. Cf. H. L. RAMSAY, « On Early Insertions in the Third Book of St. Cyprian's *Testimonia* », dans *JTS*, t. II, 1901, p. 276-288.

3. Voir H. J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf 1920, in-4°, VIII-247 p. ; cf. p. 119-123. Il ne faut pas en conclure à une identité des citations de Tyconius et des interpolations : la comparaison ne laisse aucun doute sur le caractère plus archaïque de Tyconius.

même conclusion vaut pour le texte du *Dodecapropheton*¹. L'étude des longues citations de Jérémie n'a jamais été faite, mais les matériaux permettant une comparaison sont, il est vrai, peu abondants. De toute manière, il s'agit d'une version latine plus tardive que celle utilisée par Cyprien. Il n'est guère possible d'être plus précis.

2. La citation de Baruch.

Voici d'abord l'édition critique de la deuxième interpolation d'après les manuscrits et l'édition de Baluze².

Signes : *W* : Würzburg M. p. th. f. 145
J : Angers, *Bibl. de la Ville* 148 (140)
(A) : Arras, *Bibl. munic.* 25 (23), là où il est possible de reconstruire son texte.
Bal : Édition de Baluze.

- 1 Item in Baruch : Veniet enim tempus et quaeritis me, et uos et qui post uos uenerint, audire uerbum sapientiae et intellectus, et non inuenietis. Nationes autem cupient uidere sapientem praedicantem, et non obtinget eis : non quia deerit
 5 aut deficiet sapientia huius saeculi terrae, sed neque deerit sermo legis saeculo. Erit enim sapientia in paucis uigilantibus et taciturnis et quietis, sibi confabulantes et in cordibus suis meditantes, quoniam quidam eos horrebunt et timebunt ut malos : alii autem nec credunt uerbo legis altissimi : alii
 10 autem ore stupentes non credent et credentibus erunt contrarii et impediendes spiritum ueritatis. Alii autem erunt sapientes ad spiritum erroris et pronuntiantes sicut altissimi et fortis edicta. Alii autem personales fidei. Alii capaces et
 14 fortes in fide altissimi et odibiles alieno.

1. Baruch *J Bal*] Baruech *W* (*non* Barach *ut legit Hartel*)
 quaeritis *W (A) Bal*] quaeritis *J*
 2. uenerint *W*] fuerint *J Bal*

1. Cf. M. STENZEL, « Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton », dans *Sacris Erudiri*, t. V, 1953, p. 27-85 ; voir p. 28, note.

2. Nous n'aboutissons pas à un texte différent de celui de Hartel.

4. praedicantem *W*] *om. J Bal*
 obtinget *W*] continget *J Bal*
 quia *W Bal*] qua, i *suprascr.*, *J*
 deerit *W² J² Bal*] aderit *W¹ J¹*
 7-8. et in cordibus suis meditantes *W*] *om. J Bal*
 9. ut *J Bal*] ut mebunt ut *W*
 10. credent [*A Bal*] credunt *W J*
 credentibus *W*] credent et contradicentes *J Bal*
 erunt *W J² Bal*] erint *J¹*
 11. erunt *W² J Bal*] erant *W¹*
 12. sapientes *W J² Bal*] sapientis *J¹*
 13. fortis *W (A) Bal*] fortes *J*
 edicta *J Bal*] ē dicta (= est dicta) *W*

Traduction : Viendra le temps où vous me chercherez, vous et ceux qui viendront après vous, pour entendre une parole de sagesse et d'intelligence, et vous ne trouverez pas¹. Les nations, elles, désireront voir le sage parler, et cela ne leur sera pas donné. Non pas que sera absente et fera défaut à la terre la sagesse de ce monde, non plus que ne manquera au monde la parole de la Loi². Car la sagesse demeurera chez un petit nombre de vigilants, de silencieux et de tranquilles³, qui se parlent à eux-mêmes et méditent dans leur cœur. Certains en effet les auront en horreur et les craindront comme on craint les mauvais. Mais d'autres encore ne croient pas même dans la parole de la Loi du Très-Haut. D'autres encore, stupéfaits, bouche bée, ne croiront pas et

1. Cf. *Jn* 7, 34, mais aussi le logion 38 de l'*Évangile selon Thomas*, trouvé à Nag-Hammadi. Ce dernier rapprochement — qui n'est d'ailleurs nullement l'indice d'un emprunt — a été fait dans E. HENNECKE et W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, 3^e éd., t. I, Tübingen 1959, in-8^o, p. 218. Le texte copte du logion peut se lire dans *The Gospel according Thomas. Coptic Text established and translated by A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL and YASSAH 'ABD AL MASSIH*, Leyde 1959, in-8^o, VIII-62 p. ; cf. p. 23-24.

2. Nous n'avons pas trouvé de parallèle à l'expression *sermo legis* (ligne 6 du texte latin) et son équivalent *uerbum legis* (ligne 9) sauf à Qumran : *Document de Damas* XVI, 8 et *Règle de la Communauté* VIII, 22.

3. Ce vocabulaire est de ton ascétique et « monastique » ; voir toutefois Philon (*De Abrahamo*, 27 et *Quis rer. div. heres*, 13).

s'opposeront aux croyants ; ils feront obstacle à l'esprit de vérité. D'autres encore seront sages selon l'esprit d'erreur. Ils proclameront de prétendus édits du Très-Haut et du Tout-Puissant. D'autres encore seront des hérauts de la foi¹ ; d'autres seront réceptifs et forts dans la foi au Très-Haut, et ils seront haïssables à l'Étranger².

3. Analyse de la citation de Baruch.

C'est la tradition manuscrite et non la critique interne qui permet de conclure à l'interpolation de la citation de Baruch. Si la tradition manuscrite était unanime, rien ne pourrait révéler le caractère secondaire de ce passage qui est parfaitement à sa place dans un chapitre intitulé *De odio nominis ante praedictum* (III, 29). Il n'est pas rare que des interpolateurs aient aussi des dons d'auteur.

De ce que le début de la référence paraît faire allusion à *Prov.* 14, 6 (Septante) et à *Jn* 7, 34 et de ce que les derniers mots, *odibiles alieno*, rappellent *Lc* 21, 27, Mgr L. GRY a cru pouvoir conclure que seul le noyau de la citation de Baruch était véritablement interpolé³. A cela, il faut répondre que les parallèles bibliques sont très lointains et que Cyprien ne les aurait certainement pas cités de cette manière. De plus, les mots *odibiles alieno*, loin d'être empruntés à *Lc* 21, 27,

1. Ainsi traduisons-nous l'expression *personales fidei*. Pour M. R. JAMES (*The Lost Apocrypha of the Old Testament*, Londres 1920, p. 77), le mot *personales* serait une traduction, inexacte à force d'être littérale, du grec *δυσφωνοῦντες* qui signifie « faibles ». Pour Mgr L. GRY (*Ms.*, p. 152), *personales fidei* rendrait le mot grec *ἰδιόπιστοι*, non attesté par les dictionnaires mais formé régulièrement. Nous croyons que *personales* doit se comprendre en fonction de *pronuntiantes* (ligne 12) et être dérivé de *personare* « faire entendre » plus que de *persona*. Cette catégorie de croyant est à rattacher à la suite de l'énumération, non à ce qui précède.

2. Cf. G. STAEBLIN, art. *ξίφος*, dans *TWNT*, t. V, 1954, p. 31, n. 114.

3. GRY, *Ms.*, p. 151-152.

constituent, à dire vrai, la charnière qui autorisait l'insertion de ce passage de Baruch en *Test.* III, 29.

Il n'y a donc aucune raison de disloquer le texte de l'interpolation ; mais il reste à déterminer le milieu théologique dont il provient à défaut de connaître l'œuvre dont il a été tiré.

A. Ressemblances avec l'Apocalypse de Baruch.

Si nous avons cru nécessaire de consacrer à cette courte citation une si longue étude, c'est qu'elle trouve son meilleur parallèle en *II Bar.* XLVIII, 33-36.

II Bar. XLVIII, 33-36

33 Car on ne trouvera pas beaucoup de sages en ce temps-là ; il y en aura peu doués d'intelligence. Au contraire, ceux qui auront la science ne souffleront mot.

34 Des rumeurs nombreuses et des nouvelles se répandront, il se produira des phénomènes d'apparition. On rapportera de nombreux oracles, les uns vains, les autres (bientôt) confirmés.

...

36 Beaucoup se diront en ce temps-là : « Où donc s'est cachée l'abondance de l'intelligence, où donc s'est réfugiée l'abondance de la sagesse ? »

Test. ad Quir. III, 29

Nationes autem cupient uidere sapientem praedicantem, et non obtinget eis (3). Erit enim sapientia in paucis uigilantibus et taciturnis et quietis..., sibi confabulantes et in cordibus suis meditantes (5-6). Alii autem erunt sapientes ad spiritum erroris et pronuntiantes sicut altissimi et fortis edicta (9-11).

... quaeritis me et uos et qui post uos uenerint, audire uerbum sapientiae et intellectus et non inuenietis (1-2)

Certes la ressemblance n'est que lointaine, mais elle ne paraît pas être le fruit du hasard. D'ailleurs, une expression telle que *ueniet tempus* (ligne 1) nous rapproche du style apocalyptique de *II Baruch* (cf. I, 5; [XXIII, 7]; XXVI, 11; XLVIII, 30 — qui précède de peu le passage cité —; LXVIII, 2; [LXX, 2]; LXXII, 2). L'usage des titres divins *altissimus* (lignes 9, 12, 14) et *fortis* (ligne 13) est également des plus fréquents en *II Baruch* qui utilise les correspondants syriaques de ces deux expressions ¹.

B. Précisions sur le milieu théologique d'origine.

Quelles que soient les ressemblances entre le fragment interpolé dans les *Testimonia* et l'*Apocalypse de Baruch*, les différences sont au moins aussi sensibles. Le vocabulaire théologique du fragment n'a aucun parallèle dans *II Baruch* et il révèle une appartenance à un milieu théologique très particulier, familier des spéculations dualistes sur les deux esprits. Les textes de Qumran, ou plus exactement certains d'entre eux, les *Testaments des XII Patriarches*, certains passages du Nouveau Testament et de la littérature patristique naissante fournissent les meilleurs parallèles.

L'opposition entre l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur se rencontre dans la célèbre « Instruction sur les deux esprits » de la *Règle de la Communauté* (I Q S III, 18 et IV, 20-21.23) ainsi que dans le *Testament de Juda* XX, 1-5 ². La même opposition exprimée dans le même vocabulaire se retrouve en I Jn 4, 6. — Dans la *Règle de la Guerre* (I Q M XIII, 10-12), l'antagonisme est souligné entre *les esprits de vérité* et *les esprits de Beliar* ³. L'esprit d'erreur est fréquemment mentionné

1. Cf. *infra* p. 393-397.

2. Voir J. SCHMITT, « Simples remarques sur le fragment, Jo., XX, 22-23 », dans *Mélanges en l'honneur de M. Andrieu* (*RevSR*, vol. hors série), Strasbourg 1956, p. 415-423.

3. Il faut rapprocher de l'opposition des deux esprits celle des deux voies. Cf. J.-P. AUDET, « Affinités littéraires et doctrinales

seul : dans un fragment de la Grotte I (I Q 33), dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Ruben* II, 1; III, 2; *Siméon* III, 1, VI, 6; *Lévi* III, 3; *Juda* XIV, 8, XXV, 3; *Issachar* IV, 4; *Zabulon* IX, 7-8; *Dan* II, 4, (V, 5); *Nephtali* III, 3; *Asher* VI, 2; (*Benjamin* VI, 1), et il faut en rapprocher l'expression ἐνέργεια πλάνης de *II Thess.* 2, 11. On retrouve l'expression τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας en *Jn* 14, 17 et 16, 13.

Les mots *inpedientes spiritum ueritatis* (ligne 11) rappellent certaines expressions archaïques des Actes des Apôtres : « résister à l'Esprit » (6, 10), « empêcher Dieu » (11, 17) et même « mentir à l'Esprit-Saint » (5, 3), ou encore de saint Paul : « éteindre l'Esprit » (*I Thess.* 5, 19). Il existe, au reste, des expressions semblables dans le *Document de Damas* : « profaner » ou « souiller l'esprit saint » (VII, 3; V, 11) ¹.

Conclusion.

Quoique le fragment de Baruch cité par saint Cyprien soit fort court, il est permis de l'attribuer à un milieu dualiste, peut-être baptiste, juif ou judéo-chrétien. Nous pensons que l'attribution pseudépigraphique à Baruch de l'œuvre dont il est tiré suppose une référence à la chute de Jérusalem en 70. Il est donc peu probable que le fragment soit antérieur à *II Baruch* et qu'il l'ait inspiré. Plus vraisemblablement, il en dépend. L'extrait interpolé dans les *Testimonia* aura été emprunté à une adaptation théologique, dualiste mais pas nécessairement gnostique au sens strict du terme, de l'apocalypse juive de Baruch.

du *Manuel de Discipline* », dans *RB*, t. LIX, 1952, p. 219-238 et t. LX, 1953, p. 41-82.

1. Voir J. SCHMITT, « Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumran », dans *Les Manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg, 25-27 mai 1955*, Paris 1957, p. 93-109; cf. p. 105.

CHAPITRE VIII

PRÉCISIONS RELATIVES A LA DATE
DE L'APOCALYPSE DE BARUCH

Est-il possible de donner à l'*Apocalypse de Baruch* une datation plus précise que celle que son contenu et sa forme font apparaître ? Tous les commentateurs récents¹ s'accordent pour situer l'œuvre entre 70 et 135. Est-il permis d'être plus exigeant ?

1. SCHÜRER, t. III, p. 311 donne un inventaire des positions anciennes sur le problème de la date. Voici quelques compléments. Deux auteurs ont mis l'*Apocalypse de Baruch* en relation avec la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.) : J. E. H. THOMSON (*Books which influenced our Lord and his Apostles, being a Critical Review of Apocalyptic Jewish Literature*, Edimbourg 1891, p. 255) et M. FRIEDLÄNDER (*Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums*, Zurich 1903, p. 151). A. HILGENFELD (*Messias Judaeroum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus*, Leipzig 1869, p. LXIII) a d'abord proposé la date de 72 ap. J.-C. avant d'en venir à 114-117, en 1888 (« Die Apokalypse des Baruch », dans *ZWT*, t. XXXI, 1888, p. 257-278). C. CLEMEN (« Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra », dans *TSK*, t. LXXI, 1898, p. 237) propose une date entre 70 et 96 ; C. SIGWALT (« Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse », dans *BZ*, t. IX, 1911, p. 397-398) l'année 82 ; CHARLES, 1913 (p. XII-XIII) estime qu'aucune partie de *II Baruch* n'est postérieure à 90-100 ; VIOLET (p. XCII) donne 115-116 ; L. GRV (*Ms.*, p. 126) écrit : « Le livre de 116, par-delà la composition littéraire de 95, reste l'œuvre du Maître, encore qu'il porte trace de plusieurs écrivains. » Voir aussi L. GRV, « La date de la fin des temps selon les révélations ou les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch (Apocalypse syriaque) », dans *RB*, t. XLVIII, 1939, p. 337-356. C. C. TORREY (« A twice-buried

Une première approximation, fondée sur l'utilisation de *II Baruch* par l'*Épître de Barnabé*, n'apportera pas des résultats très nouveaux, mais elle assurera la place de *II Baruch* à l'intérieur des dates déjà indiquées. L'interprétation du premier verset de l'Apocalypse doit aboutir à un résultat beaucoup plus précis et fixer sa rédaction en 95. Certaines données de la Aggada transmises dans *II Baruch* permettent de confirmer cette datation dans une certaine mesure.

Apocalypse », dans *Munera Studiosa to W. H. P. Hatch*, éd. par M. H. Shepherd et S. E. Johnson, Cambridge [Mass] 1946, p. 23-39 ; cf. p. 37) propose la très curieuse date de 69 ap. J.-C. S. ZEITLIN (« The Apocrypha », dans *JQR*, t. XXXVII, 1946-1947, p. 245) propose le règne d'Hadrien, et A. LONS (*Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la chute de l'État juif (135 ap. J.-C.)*, Paris 1950, p. 1000-1001) une date peu après 90. — Tout récemment, et trop tard pour que nous puissions y consacrer plus qu'une note, J. HADOT (« La Datation de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* », dans *Semitica*, t. XV, 1965, paru en 1966, p. 79-95) est revenu à la datation de Thomson et Friedländer. Son article est plus un programme de recherche (p. 95) qu'une démonstration. Après un long état de la question, l'auteur s'efforce de situer *II Baruch* dans le cadre de l'essénisme et voit dans le récit de la destruction du Temple une référence à sa profanation par Pompée. Sans l'avoir cherché, toute notre introduction répond à cette manière de voir par une autre plus cohérente. Nous ne voyons pas que la mention du Cédron, qui se jette dans la mer Morte, puisse suggérer une origine qumranienne. Bien au contraire, il n'y a rien d'aussi étranger à l'esprit de Qumran que l'*Apocalypse de Baruch*. Nos recherches dans cette direction se sont révélées aussi peu fructueuses que possible. Il faut ajouter que la tradition juive ne paraît pas avoir confondu les profanations du Temple sous Antiochus IV Épiphane et sous Pompée avec les deux destructions. J. Hadot est plus heureux, croyons-nous, en proposant une datation semblable, sous Pompée, pour les *Antiquités Bibliques* ; toutefois, nous serions moins précis.

cependant intéressante, car elle ne se retrouve dans aucun des autres lieux parallèles signalés.

Tobie 14, 5 offre des ressemblances à noter¹ : $\chi\alpha\iota\ \delta\ \omicron\iota\kappa\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\omicron}\xi\omega\varsigma\ ,\ \kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\alpha\nu\ \pi\epsilon\pi\eta\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \omicron\iota\ \pi\omicron\sigma\phi\eta\tau\alpha\iota$, d'après le texte du *Vaticanus* (B). L'*Alexandrinus* et le correcteur du *Vaticanus* ajoutent quelques mots après $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$: $\epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta$ qui correspondent à l'expression ܕܢܘܨܐܢܐ de *II Baruch* ; la *vetus latina* a traduit : *in omnia saecula saeculorum*. Malgré la ressemblance, l'épître ne peut citer Tobie, car la mention qu'il fait de la semaine est proprement apocalyptique. Elle appartient certainement au texte cité et n'a pas pu être ajoutée par l'auteur de l'*Épître de Barnabé*.

Ne s'agit-il pas de *Dan* 9, 24-27 ? Certes, il y est question de semaines, et le genre littéraire en est bien apocalyptique. Mais il n'est pas question de la reconstruction du Temple.

Reste alors *Hénoch éthiopien* XCI, 13² : « Et vers sa fin (de la huitième semaine), ils (les justes) acquerront des maisons à cause de leur justice ; et une maison sera élevée pour le grand Roi, dans une splendeur éternelle. » Entre cette phrase de l'« Apocalypse des Semaines » et *Barnabé*, il y a au moins une ressemblance étonnante, celle de la mention de la fin de la « semaine ». L'« Apocalypse des Semaines » toutefois ne prédit pas la reconstruction du Temple ; elle annonce la construction d'une demeure pour le grand Roi dans un contexte très différent de celui de la ruine du Temple.

Si l'on en vient alors à examiner les titres de *II Baruch* XXXII, 4, l'équilibre du pour et du contre se présente différemment.

1. Le problème de savoir à quel texte le livre de Tobie se réfère reste entier. Cf. A. MILLER et J. SCHILDENBERGER, « Die Bücher Tobias, Judith und Esther » (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, t. IV, 3), Bonn 1940-1941, p. 108.

2. Nous citons la traduction de F. MARTIN (*Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris 1906, p. 246).

Le mot ܕܥܝ du syriaque rend probablement le grec $\delta\epsilon\iota$ ou quelque expression équivalente. Cette manière de s'exprimer s'expliquerait bien si l'auteur de l'apocalypse faisait allusion à la réalisation d'une prophétie antérieure, mais elle n'a pas que cet emploi dans le langage prophétique¹.

Les mots $\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\delta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ ont un équivalent dans *Hénoch éth.* Ils ne se lisent pas en *II Baruch* XXXII, 4 mais ils font partie du contexte de cette prophétie, puisque le « catalogue des signes » et l'annonce des semaines précèdent de peu, en XXVIII, 2. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* avait le droit de citer le texte qu'il empruntait à *II Baruch* en restituant quelques mots de son contexte.

L'adverbe $\acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\omicron}\xi\omega\varsigma$ correspond bien à l'expression syriaque ܕܢܘܨܐܢܐ « dans la gloire ». Par contre, l'addition $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon$ qu'on lit dans *Barnabé* n'a d'équivalent que dans un texte par ailleurs très lointain, *II Sam.* 7, 13, et il est vraisemblable que ce n'est pas de là quelle provient.

La dissociation entre « renouveler » et « achever » dans *II Baruch* peut s'expliquer par l'intervention du traducteur syriaque dont nous montrerons le goût pour les doubles traductions².

Nous pensons qu'il était nécessaire de proposer cette identification de la citation de *Barn.* XVI, 6. Il faut toutefois reconnaître que, si elle convient mieux que celles qui sont présentées habituellement, elle n'en reste pas moins incertaine. Jointe à la citation découverte par Perles, elle confirme l'utilisation de *II Baruch* par l'*Épître de Barnabé* dont la date dès lors devient le *terminus ante quem* de l'apocalypse.

1. Sur la valeur de $\delta\epsilon\iota$ dans le N. T., cf. W. GRUNDMANN, art. $\delta\epsilon\iota$, $\delta\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, dans *TWNT*, t. II, 1935, p. 21-25, surtout p. 23-24. Dans le N. T. syriaque, ܕܥܝ est le plus souvent l'équivalent de $\chi\omicron\upsilon\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omega$, tandis que $\delta\epsilon\iota$ est traduit par ܕܢܘ ou par ܕܡܐܠܐ (périphrase pour le futur). Dans le cas présent toutefois, $\delta\epsilon\iota$ convient mieux que toute autre forme.

2. Cf. *infra*, p. 370.

2. La date de l'Épître de Barnabé.

La date de l'Épître de Barnabé est l'objet de discussions serrées¹. Le chapitre XVI constitue le point de départ de tout l'effort de datation. Il faut cependant dire quelques mots de *Barn.* IV, 4-5. Dans ce passage, l'épître cite *Dan.* 7, 24 où il est question de dix Rois. Dans la perspective de la lettre, il est difficile d'en faire l'énumération. Jules César est-il rangé parmi les empereurs ? Galba, Othon, Vitellius ont-ils mérité d'être inclus dans la liste ? De toute manière l'énumération ne peut mener plus tard qu'Hadrien. Et pour arriver jusqu'à lui, il faut laisser hors de compte Jules César et les trois empereurs éphémères.

Mais c'est l'interprétation de *Barn.* XVI, 4 qui a souvent paru apporter une solution au problème de la datation. Il est question, dans ce verset, d'une reconstruction du Temple ou, tout au moins, d'un projet de restauration. Cette reconstruction est présentée comme l'accomplissement de la prophétie citée au verset précédent (*Is.* 49, 17). Le contexte immédiat est d'ailleurs révélateur à ce sujet. Il se présente de la manière que voici, en trois couples prophétie-réalisation.

XVI, 2 b : Prophétie : « Le ciel est mon trône » (*Is.* 40, 12 et 66, 1).

Réalisation (ἐγνώκxτε...) : « Leur espérance est vaine ».

3 : Prophétie : Destruction du Temple et promesse de reconstruction.

1. Voir par exemple L. W. BARNARD, « The Date of the Epistle of Barnabas. A Document of Early Egyptian Christianity », dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XLIV, 1958, p. 101-107. Les conclusions de cet article sont reprises par le même auteur dans « Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity », dans *NTS*, t. VII, 1960-1961, p. 31-45 ; cf. p. 37. La date proposée est 118-120 dans le premier article, 117-119 dans le second.

4 : Réalisation (γίνεται) : dans le présent et le futur.

5 a : Prophétie : Israël sera livré (*Hén. éth.* LXXXVI, 56.66.67).

Réalisation (καὶ ἐγένετο) : dans le passé.

Ainsi, le sens général du verset 4 ne fait pas difficulté : il rapporte l'accomplissement de la prophétie citée au verset précédent. Examinons-le à présent dans le détail de son texte et de ses variantes :

Texte : γίνεται διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθήρεθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.

Variantes : 1. γίνεται se lit dans le *Vaticanus* et dans la version latine, mais il manque dans le *Sinaiticus* et le *Hierosolymitanus*.

2. Après αὐτοί, le *Sinaiticus* ajoute καί.

3. Le *Sinaiticus* lit seul ἀνοικοδομήσουσιν au lieu de ἀνοικοδομήσουσιν.

La première variante, addition ou suppression de γίνεται, ne change rien au sens ; elle ne fait que l'expliquer en soulignant le passage de la prophétie à l'accomplissement. Le seul mot γὰρ suffisait à l'indiquer.

La seconde variante, l'addition de καὶ après αὐτοί, est plus importante. Dans la prophétie qui précède, ce sont les mêmes personnes qui détruisent et reconstruisent le Temple, et l'identité en est soulignée. Au niveau de l'accomplissement, en sera-t-il de même ? Il semble que oui. Il importe peu alors que les destructeurs du Temple soient les serviteurs des ennemis, selon le texte de tous les manuscrits sauf le *Sinaiticus* (καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται), ou qu'ils soient, en revanche, les ennemis eux-mêmes et leurs serviteurs, selon le texte du *Sinaiticus* (καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται), puisque le contexte nous assure de l'identité morale des destructeurs et des reconstructeurs.

Les ὑπηρέται, même distingués des ἐχθροί, ne sont donc pas les Juifs. D'ailleurs comment Barnabé eût-il pu les

appeler ainsi, eux qui à l'époque étaient toujours en instance de révolte ? Les ὑπηρέται ne peuvent être que les Romains eux-mêmes ou leurs sujets, païens ou chrétiens.

La troisième variante, ἀνοικοδομήσωσιν — notez le subjonctif au lieu de l'indicatif futur —, n'entraîne pas de différence pour le sens général. Quelle que soit la forme du verbe, l'énoncé n'est pas une prophétie, mais une prévision faite par l'auteur de la lettre. Il importe peu qu'elle prenne le ton d'une exhortation.

Pour avancer plus loin dans la détermination du sens du verset, il est nécessaire de se demander si le temple à reconstruire est le Temple de l'ancienne alliance ou un temple d'idole. A s'en tenir au texte de Barnabé, ce ne peut être un temple païen. Car, d'une part, la prophétie du v. 3 souligne l'identité du temple détruit avec le temple à reconstruire, et, de l'autre, le v. 4 se donne comme la réalisation du v. 3. S'il avait été question de la construction d'un temple païen, l'auteur de la lettre aurait dû le noter. Son antijudaïsme n'est pas tel qu'il assimile sans façon le Temple du Seigneur et les temples des idoles. Au verset 2 du même chapitre, le mot *σχεδόν* est significatif à cet égard.

C'est donc du Temple de l'ancienne alliance qu'il est question au v. 4. La reconstruction ne peut être que celle du Temple de la nouvelle alliance, du Temple spirituel que sont les chrétiens et dont parle la seconde partie du chapitre¹. La suite du raisonnement suppose en effet qu'il n'y a pas de temple de pierre et qu'il ne doit plus y en avoir : en XVI, 6 l'auteur se demande s'il existe un Temple de Dieu, et il répond par la mystérieuse citation de *II Baruch* qu'il interprète du Temple spirituel formé par les chrétiens (v. 10).

Dans le cadre de cette interprétation spiritualiste, est-il possible de donner un sens précis à l'expression

1. Nous nous rallions à l'interprétation dite spiritualiste du v. 4. P. PRIGENT l'accepte, mais sans enthousiasme (cf. *op. cit.*, p. 77-78 et 82-83). Ainsi compris, le ch. XVI ne permet plus de dater l'épître.

ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν « les serviteurs des ennemis » ? Le contexte indique une direction assez précise : dans la prophétie, destructeurs et reconstructeurs sont identiques ; dans l'accomplissement de celle-ci, il faut aussi qu'il y ait identité au moins morale entre les protagonistes des deux phases de l'action. De part et d'autre, il s'agit donc des Romains ; mais alors que les destructeurs sont appelés ennemis, les reconstructeurs sont nommés « sujets » ou « serviteurs » des ennemis. Ce ne sont pas les ennemis en tant que tels qui se chargent de la restauration, mais les sujets d'un empire qui s'est montré hostile au judaïsme. L'accomplissement de la prophétie exigeait que l'hostilité de l'Empire et de ses sujets soit rappelée, mais la réalité obligeait à préciser : les sujets des ennemis et non les ennemis eux-mêmes.

Il serait tentant de voir dans ces ὑπηρέται les autorités romaines en personne permettant la reconstruction d'un temple, juif ou païen¹. Mais cette interprétation

1. Toutes les hypothèses ont été faites sur la possibilité d'une reconstruction d'un temple à Jérusalem entre 70 et 135. Deux thèses principales sont en présence. Selon la première, Hadrien a laissé espérer au début de son règne la reconstruction du Temple juif. Cette hypothèse s'appuie sur le midrash *Bereshit Rabba* (LXIV, 10 ; éd. Theodor-Albeck, p. 710) qui raconte qu'Hadrien donna l'ordre de reconstruction mais qu'il le retira sur la dénonciation des Samaritains, et sur certaines interprétations du ch. XVI de l'*Épître de Barnabé*. La seconde est plus probable. A l'occasion de son passage à Jérusalem en 130, Hadrien aurait décidé la reconstruction de Jérusalem, ce qui comportait l'édification d'un temple païen. « Le témoignage explicite de Dion Cassius (LXIX, 12), confirmé par celui de saint Epiphane (*De mens. et pond.* § 14 ; PG 43, 260 s.) et par la politique générale d'Hadrien dans l'Empire, ne permet pas de douter que le projet d'élever à Jérusalem un temple païen ait été à l'origine de la révolte juive, et non sa conséquence, comme on le dit parfois. » Ainsi s'exprime P. BENOIT (« Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme », dans *RB*, t. LIV, 1947, p. 85, n. 13), et cette opinion nous paraît sage, bien que nous ne croyions pas un revirement impossible dans la politique d'Hadrien. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 672-673 ; S. W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, t. II, Paris 1957, p. 735-736 (favorable à la première hypo-

ne s'impose nullement. Car il s'agit de l'accomplissement d'une prophétie, et l'auteur de l'*Épître de Barnabé* a sur ce point des vues personnelles très précises qu'il explicite dans la seconde partie du chapitre XVI : la reconstruction du Temple s'opère par la conversion de la gentilité en un édifice spirituel. C'est déjà cette thèse que le v. 4 présente d'une manière voilée.

3. L'Apocalypse de Baruch et l'Épître de Barnabé.

Si *Barn.* XVI, 4 doit s'entendre d'une reconstruction spirituelle, il n'y a plus à chercher dans ce chapitre un indice de datation. Force est donc de procéder par une autre voie.

Écrite après 70, l'*Épître de Barnabé* l'est aussi avant 132, début de la révolte juive. L'auteur, foncièrement antijuif n'aurait pas manqué d'y faire allusion, s'il l'avait connue. L'argument du silence n'est guère risqué dans ce cas. L'épître s'inscrit ainsi dans les mêmes limites de temps que l'*Apocalypse de Baruch*. A l'intérieur de cet intervalle de 62 ans, il faut trouver pour chacun des deux écrits une place qui respecte le fait que *Barnabé* cite *II Baruch* comme Écriture. Cette condition est respectée au mieux si la date de l'*Épître de Barnabé* se rapproche de 132 et celle de *II Baruch* de 70. Mais toute l'ampleur de l'intervalle de 62 ans n'est assurément pas requise.

A ce point de la recherche, c'est tout ce qu'il est possible d'affirmer. Notre apocalypse a dû recevoir dès sa publication une diffusion large et rapide dans les milieux juifs si bien qu'elle a pu être connue dans les milieux chrétiens, même hostiles au judaïsme.

thèse ; voir cependant p. 733) ; S. YEVIN, *La Guerre de Bar-Kokba* (hébr.), Jérusalem 1957³, p. 53-54 (également favorable à la première hypothèse) ; L. W. BARNARD (« Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity », dans *NTS*, t. VII, 1960-1961, p. 37) suit cette même ligne.

II. L'INTERPRÉTATION DU VERSET INITIAL DE L'APOCALYPSE DE BARUCH.

L'*Apocalypse de Baruch* s'ouvre par une phrase qui devrait normalement permettre d'en préciser la date : « La vingt-cinquième année de Jéchonias, roi de Juda, la parole du Seigneur fut adressée à Baruch en ces termes... »

Mais aussitôt une difficulté se présente. Le titre et ce qui suit immédiatement sont contradictoires. La vingt-cinquième année de Jéchonias (Joiakin), Jérémie et ses compagnons reçoivent l'ordre de quitter la ville pour que Dieu puisse la punir. Si l'auteur suit la chronologie biblique, ce synchronisme est impossible et même absurde.

D'après *II Rois* 24, 8, « Joiakin avait dix-huit ans lorsqu'il devint roi, et il régna trois mois à Jérusalem ¹. » Ensuite, il fut emmené à Babylone. D'après la chronologie la plus récente, son règne éphémère se situe au début de 597². Qu'il s'agisse de la vingt-cinquième année de son règne ou même, par impossible, de son âge, les événements racontés par *II Baruch*, le siège et la prise de la ville, sont reportés à des dates toutes différentes de la date réelle (587-586). S'il s'agit du règne, la vingt-cinquième année conduit en 572 ! S'il s'agissait de l'âge, la date indiquée serait 590. Mais cette seconde hypothèse est vaine, car il est certain que l'expression qui ouvre l'apocalypse signifie traditionnellement l'année du règne. La très grande majorité des exemples bibliques ne laisse aucun doute, et la démonstration n'est pas à faire.

1. D'après le passage parallèle, *II Chr.* 36, 9 (texte massorétique), le roi avait 8 ans lorsqu'il commença à régner. Il n'y a rien à tirer de cette différence.

2. Cf. E. Vogt, « Chronologia exeuntis regni Iuda et exsili », dans *Bib.*, t. XXXVIII, 1957, p. 229-233.

Si la date initiale ne correspond pas à l'événement qu'elle introduit, quel sens alors lui donner ? La Bible ne mentionne aucun événement particulier pendant la vingt-cinquième année du règne de Joiakin¹.

1. La solution de Sigwalt.

Ch. Sigwalt a proposé² une ingénieuse interprétation du verset initial de l'*Apo calypse de Baruch*. Entre l'avènement de Joiakin et la prise du Temple, il y a, dit-il, onze ou treize ans, selon que son intronisation a eu lieu en 599 ou 597. Les historiens d'aujourd'hui sont plus précis, mais cela n'importe guère. Selon ce calcul, la vingt-cinquième année du règne se place douze ou quatorze ans après la destruction du Temple. Par ailleurs, il est clair que l'auteur de *II Baruch* ne prend pas comme point de référence la première prise de la ville, mais les événements de 70. Les douze ou quatorze années doivent s'entendre par rapport à 70. L'année indiquée par le titre est donc obtenue par le calcul suivant : $70 + 12$ (ou 14) = 82 (ou 84)³. Sigwalt choisit l'an 82 qui correspond au début du règne de Domitien, persécuteur des Juifs.

Cette date paraît assez heureuse. L'apocalypse de Baruch n'a pu être écrite longtemps après la prise de Jérusalem ; on y sent trop la proximité tragique du drame. Mais le calcul proposé par Sigwalt est trop recherché pour être vraisemblable chez l'auteur de *II Ba-*

1. Voir toutefois *Éz.* 40, 1 qui requerra un commentaire (*infra* p. 278-279).

2. « Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse », dans *BZ.*, t. IX, 1911, p. 397-398. Pour Sigwalt, les douze sections du ch. XXVII correspondent à l'intervalle de 12 ans entre 70 et 82, date de composition. Il n'y a pas à réfuter cette proposition que l'auteur ne fait que suggérer en passant.

3. C'est la date de 82 qu'il faudrait garder, puisque aujourd'hui on s'accorde à mettre en 597 l'avènement de Jéchonias (cf. E. Vogt, *art. cit.*, p. 233).

ruch. Son mérite est d'avoir senti la faiblesse des datations trop tardives. Il y a d'autres voies plus logiques pour arriver à une chronologie satisfaisante.

2. La datation de Violet.

L'*Apocalypse d'Esdras* (*IV Esd.*) commence, comme celle de Baruch, par la mention d'une date : *Anno tricesimo ruinae civitatis...* Et Violet n'hésite pas à conclure qu'elle a été écrite en l'an 100 ($70 + 30$)¹. En revanche, il considère comme inintelligible l'affirmation initiale, pourtant si semblable, de *II Baruch*². C'est que selon lui, *II Baruch* doit être postérieur à *IV Esdras* et donc à l'an 100. C'est oublier que le problème de la chronologie relative des deux livres est des plus délicats. L'argument littéraire et théologique est presque indéfiniment réversible. Dans ces conditions, ce serait une erreur grave de ne pas vouloir tenir compte de l'indication précise de *II Bar.* I, 1.

Pour arriver à sa propre datation, Violet affirme que le tremblement de terre signalé en LXX, 8 ne peut être que celui qui ravagea Antioche à la fin de 115³. La place que ce phénomène occupe dans la série des eaux lumineuses et des eaux noires indique qu'il faut y voir un événement contemporain de l'écrivain : les treizièmes eaux noires précèdent immédiatement l'âge messianique. Ainsi *II Baruch* aurait été écrit juste avant la guerre de Quietus (116-117) qui affecta particulièrement les communautés au-delà de l'Euphrate. De même, le compte des semaines aux chapitres XXVII-XXVIII suggère le calcul suivant : $70 + (7 \times 7) = 119$, ce qui ne conduit pas loin de la première date, 116.

Mais il faut contester les deux arguments. L'interprétation des ch. XXVII-XXVIII est trop discutée pour

1. VIOLET, p. XLIX.

2. VIOLET, p. 205.

3. VIOLET, p. XCII.

qu'il soit recommandé de se fonder sur elle. Et le tremblement de terre dont il est question en LXX, 8 peut bien n'être qu'un élément de l'orchestration littéraire relative à l'accumulation des fléaux. Tel est le sens du contexte qu'on sera tout naturellement porté à comparer avec Éz. 5, 12 et 6, 11-12. L'explication de Violet ne s'impose donc pas plus que celle de Sigwalt.

3. La datation de Gry.

Mgr Gry a été le seul à reconnaître que la datation donnée par le verset initial de l'apocalypse était trop semblable à celle de l'apocalypse d'Esdras pour pouvoir être rejetée sans examen détaillé. Il faut le suivre.

Le raisonnement se présente de la manière suivante ¹ :

1. Dans *IV Esdras* comme dans *II Baruch*, la seconde prise de Jérusalem est présentée sous les traits de la première.

2. Esdras signale lui-même qu'il a eu sa vision 30 ans après la destruction du Temple. Il a donc écrit en 100 au moins une partie de son apocalypse.

3. Baruch comme Esdras inaugure ses visions par une date : la vingt-cinquième année de Jéchonias, roi de Juda. Nous avons rappelé que Jéchonias n'a régné que trois mois en Judée et que le reste de sa vie s'est écoulé en Babylonie. *Le chiffre des années de l'exil correspond ainsi exactement au chiffre des années de son règne.* L'auteur de *II Baruch*, voulant signifier l'intervalle qui le sépare de la deuxième catastrophe, n'avait pas à se soucier de la distinction des deux phases de la première prise de Jérusalem (597 ou 587). Il devait nécessairement compter les années à partir de 70, ce qui conduit à fixer en 95 la composition de *II Baruch*.

4. Dans *IV Esdras*, le héros se nomme lui-même : *Salathiel qui et Ezras* (III, 1); dans *II Baruch*, la data-

1. Gry, *Ms.*, principalement p. 94. Nous explicitons quelque peu le raisonnement que nous avons suivi indépendamment pour arriver au même résultat.

tion se fait en référence à Jéchonias. La mention du nom de ces deux personnages en tête des deux apocalypses sœurs ne peut être un hasard, car d'après *I Chr.* 3, 17 et *Matth.* 1, 12, Joiakin (Jéchonias) est le père de Salathiel. Le parallélisme des datations s'accompagne du parallélisme des mentions du héros éponyme. Et des deux côtés, l'affabulation joue en faveur de l'antériorité de *II Baruch* : vingt-cinq et non trente ans après la prise de la ville, Jéchonias et non Salathiel, son fils. La parenté des deux écrits et l'antériorité de *II Baruch* surgissent ainsi dans la clarté en même temps qu'il paraît possible de fixer une date pour la rédaction définitive des deux écrits.

En résumé, ces données pourraient s'écrire en deux colonnes parallèles :

La vingt-cinquième année de Jéchonias, roi de Juda, la parole du Seigneur fut adressée à Baruch...	<i>Anno tricesimo</i> ruinae ciui- tatis eram in Babilone, ego <i>Salathiel</i> qui et <i>Ezras</i> , et conturbatus sum super...
---	---

L. Gry n'a cependant pas tiré de sa découverte toutes les conséquences possibles. Pour lui la date initiale est une addition d'un rédacteur (R¹), celui qui a également unifié *IV Esdras*, pour situer chronologiquement non sa propre activité mais celle de l'auteur du *Baruch* primitif (de la grande lamentation, par exemple) ¹. Pour nous, la datation appartient au cadre narratif fondamental ; liée à la mention du nom de Baruch, elle doit appartenir au noyau « historique » qui forme la toile de fond des visions ². Il faudrait des raisons très sé-

1. Voici comment s'exprime L. Gry (*Ms.*, p. 94) : « Or la présente information (la date) se trouve juste au même endroit (que dans *Esdras*), à la première ligne de cet autre livre ; elle émane de R¹, dont on connaît le souci d'imiter en tout sinon de copier son modèle... »

2. Cf. *supra*, ch. II (p. 81-82) et les comparaisons des ch. V et VI.

rieuses de critique littéraire et non de simples convenances pour l'en détacher. C'est donc toute l'apocalypse, mises à part ses sources éventuelles, dans sa rédaction finale qui est datée par la mention initiale de la vingt-cinquième année de Jéchonias¹.

Il est encore une objection à laquelle L. Gry ne s'est pas soucié de répondre mais qui peut trouver sa solution dans une exacte perception du genre littéraire de l'apocalypse de Baruch.

La date qui ouvre *IV Esdras* est explicitement présentée comme celle de la vision et non celle des événements (*ruinae civitatis*). Au contraire, dans *II Baruch*, la même date paraît être celle des événements. Est-il permis de s'en servir pour dater la composition de l'œuvre?

Certes, la date ne peut être celle de la destruction du Temple ou de la captivité et, sous peine d'être absurde, elle doit se rapporter à la vision ou à la composition. Mais justement, n'est-elle pas absurde? Violet n'a-t-il pas raison de considérer le verset comme désespéré²? Même dans ce cas, il eût été sage d'éclairer la mention obscure de *II Bar. I, 1* par celle plus claire de *IV Esd. III, 1*. Et aucun commentateur, à notre connaissance, n'a pris ce parti. En fait, le problème n'est pas désespéré, et c'est dans l'interprétation de l'ensemble de l'*Apocalypse de Baruch* que se trouve la solution:

Le récit de la prise de la ville et de la chute du Temple introduit par la mystérieuse datation est un récit interprété et théologiquement repensé. Dès la première ligne, c'est d'une vision qu'il s'agit. Dieu par ses anges, et non les ennemis, détruit les remparts. Jérémie et Baruch doivent quitter Jérusalem, parce que Dieu qui

1. L'interprétation de *II Bar. I, 1* que nous proposons a été suggérée par J. J. KNEUCKER (*Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik, Uebersetzung und Erklärung... mit einem Anhang über den pseud-epigraphischen Baruch*, Leipzig 1879, p. 193, n. 9). Mais une note si brève ne pouvait pas suffire à donner réponse aux objections que cette proposition devait entraîner. En fait, elle n'a été retenue par personne avant L. Gry.

2. VIOLET, p. 205.

veut la punir ne le fera cependant pas tant que des justes demeurent en son sein (II, 2). D'autres incon-séquences dans le récit trouvent leur explication presque naturelle si la première section de l'apocalypse, qui à première vue paraît bien historique, n'est en réalité que la première vision¹.

Il est important de saisir cela pour respecter dans l'interprétation le genre littéraire de cette première section et la portée de la date qui l'introduit. Cette date n'est pas celle des événements mais celle de la vision dans laquelle Baruch a saisi leur portée théologique. Dès lors, il n'y a plus d'obstacle à ce qu'elle soit celle de la composition de l'œuvre entière. N'était-il pas normal que l'auteur songeât à authentifier son message si profondément inséré dans l'histoire par la mention d'une date? Encore fallait-il montrer que, ce faisant, il ne péchait pas outrageusement contre la logique.

4. Harmoniques.

« La vingt-cinquième année de notre déportation, au commencement de l'année, le dixième du mois, la quatorzième année après que la ville eût été prise..., dans des visions divines il m'emmena au pays d'Israël, et il me déposa sur une montagne très élevée et sur laquelle il y avait comme une construction de ville au midi (*Éz. 40, 1-2*). » Ainsi commence la description que le prophète Ézéchiel donne du nouveau Temple dans les derniers chapitres de son œuvre. Il date cette vision de la vingt-cinquième année de la captivité, qui est aussi la vingt-cinquième année du roi Jéchonias. C'est en effet de la déportation de ce roi que le prophète date ses oracles (cf. 1, 2), et, nous l'avons rappelé plus haut, Jéchonias n'a régné que trois mois à Jérusalem. Il est

1. Cf. *supra* p. 200, 230-233. Les *Par. Jer.* n'ont plus compris que même le cadre narratif de *II Baruch* reposait sur une vision (ch. VI à VIII).

permis de se demander si l'auteur de *II Baruch* n'a pas choisi intentionnellement cette date de la vision d'une Jérusalem nouvelle pour introduire son apocalypse. La ressemblance méritait d'être signalée, mais elle ne va pas sans poser quelques problèmes. D'un côté, il s'agit d'une reconstruction, de l'autre d'une destruction, même si, de part et d'autre, c'est Jérusalem qui est en cause. Par ailleurs, la similitude devient troublante lorsqu'elle s'étend à l'apocalypse d'Esdras : en *Éz.* 1, 1, il est aussi question d'une trentième année — dont on peut croire qu'elle est à compter depuis la déportation.

Le jour mentionné par *Éz.* 40, 1, le dixième du premier mois de l'année, a pu facilement être compris comme étant le 10 Tishri par les Juifs au temps du prophète. Nous avons montré plus haut l'importance de cette date (Yôm Kippur) dans la structure chronologique interne de *II Baruch*.

Ces concordances entre les prophéties d'Ézéchiel et l'*Apocalypse de Baruch* invitent à poser la question de la valeur des indications chronologiques dans la seconde. Il nous paraît que les raisons théologiques qui auraient justifié le emploi pur et simple des notations d'Ézéchiel ne sont pas suffisantes pour enlever toute portée chronologique à leur réutilisation dans l'apocalypse. L'auteur n'avait pas de raisons péremptoires — du moins n'en avons-nous pas trouvées — pour choisir ces dates d'Ézéchiel plutôt que d'autres ; et cela est vrai autant de *Éz.* 1, 1 repris en *IV Esd.* III, 1 que de *Éz.* 40, 1 repris en *II Bar.* I, 1.

III. L'INTERPRÉTATION DES CHAPITRES XXVII ET XXVIII.

Les chapitres XXVII et XXVIII ont souvent paru susceptibles d'apporter à la question controversée de la date une solution définitive. En fait, ici plus qu'ailleurs, l'incertitude règne. Mgr. L. Gry attribuait à ces chapitres toute l'importance qu'il ne croyait pas pouvoir

accorder à *II Bar.* I, 1 et il leur a consacré un article. Il nous sera donc possible d'y renvoyer le lecteur et non plus au manuscrit du commentaire dont l'article constitue une partie quelque peu développée¹. C'est sur l'interprétation de ces deux chapitres que L. Gry fonde principalement sa datation de l'ensemble de l'apocalypse en 116. Il est donc nécessaire de procéder ici à l'examen de cette thèse — qui rejoint celle de Violet — pour établir la nôtre, selon laquelle *II Baruch* a été composé intégralement en 95 et avant *IV Esdras*. Nous ne nous permettons aucune correction textuelle dans un passage si mystérieux. Mieux vaut, s'il le faut, avouer une ignorance certaine que se prévaloir d'hypothèses fondées sur des conjectures.

1. Les chapitres XXVII et XXVIII d'après L. Gry.

L'interprétation des douze temps ou sections du ch. XXVII doit être donnée, selon L. Gry, à deux niveaux. Les sections ont d'abord été conçues comme ayant leur terme en 67 (début des hostilités avec des Romains) et elles ont ensuite été réutilisées par un auteur écrivant en 116.

Cette thèse peut se présenter de la manière suivante :

(I)	(II)
(composé en 67)	(composé en 116)
Point de départ : Actium (31 av. J.-C.)	
1. Puissance d'Hérode le Grand	

1. « La Date de la fin des temps selon les révélations ou les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch (Apocalypse syriaque) », dans *RB*, t. XLVIII, 1939, p. 336-356. Sur *II Baruch*, voir p. 345-356. A notre avis, les conclusions de cet article et, pour une part, sa méthode sont inacceptables. Et cependant il a fait avancer la solution en soulignant que la section manquante correspondait aux événements de 70 et que ces événements formaient le pivot de l'interprétation du ch. XXVII. Voir aussi Gry, *Ms.*, p. 106.

2. Meurtre de Mariamme (29 av. J.-C.)
3. Exécution d'Alexandre et d'Aristobule (7 av. J.-C.)
4. Désastre de Varus (9 ap. J.-C.)

L'accord avec l'histoire ne va pas plus loin ¹

5. Famine sous Claude
6. Lutttes intestines
7. La prise de Jérusalem n'est pas mentionnée explicitement
8. Phantasmes et démons (= idolâtrie) ²
9. Éruption du Vésuve en 79
- 10 et 11. Époque contemporaine de l'auteur de ces chapitres ³

12. Grande confusion : prodromes de la guerre juive en 67

La clef de ce tableau est à chercher dans l'interprétation de XXVIII, 2 que Mgr Gry traduit exactement : « car la mesure et le comput de ce temps sont de deux sections, semaines de 7 semaines ». Il interprète : deux fois sept semaines d'années, $2 \times 7 \times 7$, ce qui donne 98 années. Pour cela, il suppose que chaque section équivaut à une « semaine de sept semaines » et que cette expression, pléonastique, doit se comprendre : « une semaine de semaines, c'est à dire, sept semaines ». Sur ce point, nous sommes d'accord avec lui. L'interprétation littérale qui compterait les deux semaines de sept semaines comme étant chacune composée de sept fois sept semaines d'années ($7 \times 7 \times 7$) s'exclut d'elle-même par son invraisemblance.

1. Cf. L. GRV, *art. cit.*, p. 351.

2. Le rapprochement fait par Mgr Gry entre ce passage et IV *Esd.* IX, 3 suppose une exégèse très personnelle de ce dernier verset, que nous ne pouvons accepter (Cf. GRV, *Esdras*, p. 279, 278, 281).

3. Cf. L. GRV, *art. cit.*, p. 353, n. 1.

Dans la perspective d'un auteur qui écrirait en 67, ces 98 années sont à compter à partir de la bataille d'Actium (31 av. J.-C.) et il est possible de donner une identification aux quatre premiers « signes » du catalogue. Toutefois, L. Gry n'arrive pas à rendre compte des sections 5 à 11. Il a recours alors à l'hypothèse d'une réutilisation du catalogue par l'auteur écrivant en 116. Il peut ainsi expliquer sans trop de peine les sections qui restaient mystérieuses. L'écrivain de 116 a ajouté une semaine d'années à partir de 67, ce qui conduit à l'année de la réutilisation, en 116 ($67 + 49$).

2. Critique et nouvelle hypothèse.

Tout n'est pas clair dans l'explication de L. Gry En particulier, rien n'indique comment l'auteur de 116 a réinterprété les quatre premières sections, et les sections suivantes n'ont aucune signification particulière pour l'auteur de 67. Une rédaction en 67 ajoute aux difficultés plus qu'elle ne les éclaire. Si explication il y a, elle doit être plus simple. Voici celle que nous proposons.

Nous prenons deux points de repère. Les quatorze semaines d'années indiquées en XXVIII, 2 correspondent d'une manière ou d'une autre aux douze sections du ch. XXVII. Et la septième section, passée sous silence, correspond aux événements de 70. C'était une manière de souligner leur horreur que de laisser leur place vacante dans le catalogue des sections. Il ne faut pas s'attendre non plus à ce que les événements rappelés par l'auteur, qui écrit bien plus tard, se succèdent de sept en sept années. C'est beaucoup si leur ordre n'est pas inversé et si leur rythme s'accorde vaille que vaille avec le déroulement de l'histoire. Pour fixer les sections de 7 années, nous avons suivi la succession des années sabbatiques dont deux sont connues par l'histoire, celles de 47-48 et de 68-69 ¹ mais nous indiquons

1. Voir J. JEREMIAS, « Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie », dans ZNW, t. XXVII, 1928, p. 99-103.

aussi une autre suite, commençant en 22. Cette dernière, peu exacte pour les débuts — déjà éloignés de l'auteur de *II Baruch* —, est plus précise pour les événements récents et donc plus vraisemblable.

Voici, schématiquement, le tableau des correspondances :

1. (27-33 ou 22-28)	Début des troubles : Ponce Pilate procureur en 26 ¹ .
2. (34-40 ou 41-47)	Meurtre des grands : exécutions à Alexandrie sous Caligula ² .
3. (41-47 ou 36-42)	Massacres.
4. (48-54 ou 43-49)	« On brandira le glaive » : Theudas ³ (?).
5. (55-61 ou 50-56)	Famines et sécheresses ⁴ .
6. (62-68 ou 57-63)	Mouvements séditieux et terreurs : les zélotes, prodromes de la guerre.
7. (69-75 ou 64-70)	<i>Guerre Juive</i> (67-70).
(1) 8. (76-82 ou 71-77)	Phantasmes et démons : les païens occupent Jérusalem.
(2) 9. (83-89 ou 78-84)	Feu du ciel : éruption du Vésuve en 79 ⁵ .
(3) 10. (90-96 ou 85-91)	Vol, oppression : situation de la Palestine sous les Romains.
(4) 11. (97-103 ou 92-98)	Iniquité et passions.

1. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 566.

2. Cf. PHILON, *In Flaccum*, 73-76 ; SCHÜRER, t. I, p. 495-499.

3. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 566.

4. Ces famines sont sans doute celles du temps de Claude (cf. *Act.* 11, 28-30), qu'on date le plus souvent de 47-49 (SCHÜRER, t. I, p. 543 et 567, n. 8). La correspondance n'est donc pas tout à fait exacte avec les semaines d'année. Mais fallait-il s'attendre à ce que l'auteur utilisât un calendrier précis, là où les modernes ont encore tant de peine à fixer les années des procureurs ? L'auteur de *II Baruch* en savait-il plus long que Josèphe ? — Sur la date de la famine, voir encore J. DUPONT, « Notes sur les Actes des Apôtres », dans *RB*, t. LXII, 1955, p. 52-55.

5. Ici aussi il y a un décalage de quelques années. Il est possible d'obtenir une plus grande précision en ne réglant pas les septennats sur les années sabbatiques. Mais l'auteur a-t-il cherché cette précision ?

(5) 12. (104-110 ou 99-105) Cette dernière période, décrite sans autre détail comme un mélange de toutes les calamités, est vraisemblablement future. La précédente, très imprécise pourrait l'être aussi, en raison même de son imprécision.

La suite des semaines d'années commençant en 22 a l'avantage de rapprocher la famine (n° 5) du temps de Claude, de faire correspondre plus exactement la septième semaine, que l'auteur n'a pas voulu décrire, avec la Guerre Juive et de faire rentrer l'éruption du Vésuve (n° 9) dans son septennat. Les événements les plus proches sont ainsi datés avec une certaine exactitude tandis que l'imperfection de la chronologie pour les événements plus anciens est assez explicable.

La septième section, parce qu'elle n'est pas mentionnée par l'auteur, doit recouvrir les événements de 70. Le chiffre 12 des sections n'est donc pas indépendant de la division en semaines d'années. La première semaine s'achève avec la prise de la ville ; la seconde n'est que partiellement décrite puisque à partir de la 11^e section, l'imprécision des notations — contrastant avec le caractère détaillé des précédentes — suggère qu'il est question du futur, non du présent ou du passé récent. La sixième et la septième section de la seconde semaine ne sont pas mentionnées du tout. Elles participent au vague de la cinquième et sont postulées par la division en deux semaines de semaines (XXVIII, 2).

En conclusion, il est risqué de vouloir donner l'interprétation définitive des chapitres XXVII et XXVIII. Si nous avons proposé une hypothèse, c'est surtout pour montrer que celle de Mgr Gry ne s'imposait pas. Et dans ce cas, il n'y a pas d'obstacle majeur à ce que toute l'apocalypse ait été composée à la date indiquée par la suscription, en 95 ap. J.-C.

CONCLUSION.

Une date, si précise soit-elle, ne permettrait pas de situer l'*Apocalypse de Baruch* dans l'histoire du judaïsme. Les coordonnées théologiques et littéraires sont pour cela plus déterminantes. Les liens avec l'histoire générale, en particulier avec l'histoire de l'Empire, ne se laissent, eux, guère détecter par une analyse de la pensée ou du style. S'il faut les préciser, ce ne peut être que grâce à des synchronismes obtenus par ailleurs.

Nos informations sur l'histoire de la Palestine et de l'Empire pour l'année 95 sont ténues. Le règne de Domitien s'achève sous la terreur. La « persécution des philosophes » s'accompagne de celles des chrétiens¹. Certes il ne paraît pas qu'il y ait eu persécution ouverte du judaïsme. Mais les prétextes les plus futiles suffisaient à entraîner disgrâce et mort. Domitien leva d'une manière tatillonne et vexatoire l'impôt du didrachme. La conversion au judaïsme fut défendue et, au dire d'Hégésippe, les descendants de la famille de David furent poursuivis². Toutefois, il n'est nullement prouvé que Domitien ait ordonné des opérations militaires contre des révoltés juifs en Palestine³.

Rien dans l'*Apocalypse de Baruch* ne rappelle tel ou tel de ces événements. Son universalisme et son ouverture aux prosélytes correspondent bien avec ce que nous savons des communautés juives dans la Diaspora

1. Sur la fin du règne de Domitien, voir L. HOMO, *Histoire Romaine. III. Le Haut-Empire*, dans G. GLOTZ, *Histoire générale*, Paris 1933, p. 406-410. L'attitude de Domitien pose un certain nombre de questions. On trouvera les données et la bibliographie dans L. W. BARNARD, « Clement of Rome and the Persecution of Domitian », dans *NTS*, t. X, 1963-1964, p. 251-260.

2. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 660-661.

3. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 644-645 et 661. Voir aussi F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (Coll. « Études Bibliques »), Paris, t. II, 1952, p. 51, n. 2 et 3.

et à Rome, mais ces caractéristiques ne se limitent pas aux règnes des Flaviens.

Veut-on ne pas prendre à la lettre le chiffre de vingt-cinq ans ? Il est alors possible de reculer la composition de l'apocalypse à la fin de 96, au début du règne de Nerva. Son avènement fut un soulagement pour l'Empire. Les historiens et la numismatique témoignent du souci qu'il eut d'alléger les impôts. Dion Cassius rapporte qu'il n'accepta plus les dénonciations de Ἰουδαϊκὸς βίος qui suffisaient pour l'imposition du didrachme¹. C'est le sens de la légende de quelques monnaies de Nerva : *Fisci iudaici calumnia sublata*². Faut-il rapprocher de ce changement le voyage que firent à Rome les membres les plus influents de la communauté palestinienne et qu'on fixe parfois en 96³ ?

L'allusion probable à l'installation de la statue de Janus Quadrifrons aux Forums impériaux mise à part — elle sera étudiée au chapitre suivant —, les liens avec l'histoire de l'Empire apparaissent à peine. Mais s'il est vrai que l'apocalyptique fleurit dans les persécutions, il est permis, à ce titre aussi, de croire que les épreuves du règne de Domitien furent l'occasion du message d'espérance envoyé par l'auteur de *II Baruch* aux communautés de la dispersion.

1. DION CASSIUS, LXVIII, 1.

2. Cf. SCHÜRER, t. III, p. 118 et n. 67.

3. Voir le commentaire de *II Bar.* LXXVII, 19. Un des partisans de cette date est S. YEVIN (*La Guerre de Bar-Kokba* [hébr.], Jérusalem 1957², p. 42).

CHAPITRE IX

LA LÉGENDE DE MANASSÉ

Le récit que l'*Apocalypse de Baruch* donne du règne de Manassé aux ch. LXIV et LXV présente un certain nombre de particularités dont l'étude est susceptible d'éclairer d'un jour nouveau l'origine de cette œuvre ou, tout au moins, d'une de ses parties importantes, la vision des douze eaux¹. De ce point de vue, deux détails retiennent surtout l'attention : l'idole à cinq visages et le cheval d'airain. Cependant pour replacer ces détails dans le contexte de tout le récit, il a paru utile de ne pas restreindre exagérément l'étude d'une tradition aggadique qui forme un tout et de traiter simultanément de la conversion de Manassé.

S. Krauss², W. Bacher³, E. Nestle⁴ et, en dernier lieu, Mgr L. Gry⁵ ont étudié en tout ou en partie ce pas-

1. La seconde partie de ce chapitre amène à situer la rédaction du récit sur Manassé au règne de Domitien ou de Nerva. Cette date, toute proche de celle de la rédaction de l'ensemble de l'apocalypse, ne laisse guère de probabilité à l'hypothèse d'une source.

2. « Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen », dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, 1893, p. 494-548 ; *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, t. II, Berlin 1899, in-8°, xii-687 p. ; « Die Legende des Königs Manasse », dans *ZAW*, t. XXIII, 1903, p. 326-336.

3. « Le Taureau de Phalaris dans l'Agada », dans *REJ*, t. XLV, 1902, p. 291-295.

4. « Miscellen. 6. Das ehernen Maultier des Manasse », dans *ZAW*, t. XXII, 1902, p. 309-312 ; « Miscellen. 5. Zum ehernen Maultier des Manasse », *Ibid.*, t. XXIII, 1903, p. 337-338, et « Miscellen. 12. Zum Baal Tetramorphos », *Ibid.*, p. 344-345.

5. « Le Roi Manassé, d'après les légendes midrashiennes (Exposé

sage crucial de l'*Apocalypse de Baruch*. Il reste cependant place pour une présentation plus systématique des données et pour des solutions nouvelles.

Pour le fond, seul le problème de la conversion ou de l'endurcissement de Manassé importe. L'origine de l'idole à cinq faces et du cheval d'airain n'a qu'un intérêt anecdotique, mais elle est révélatrice d'une mentalité et d'un milieu.

1. La conversion de Manassé.

Les différences qui apparaissent entre le récit de la vie de Manassé dans le second livre des Rois (21, 1-18) et le parallèle au second livre des Chroniques (33, 1-20, 22-23) sont à l'origine de discussions et d'options divergentes touchant la question du salut final du roi Manassé. Dans les Rois, Manassé est pécheur de bout en bout, et point n'est question d'un repentir, même temporaire. Pour le Chroniste au contraire, exilé en Babylonie et sauvé grâce à son humiliation et à sa pénitence, il se voit restitué dans sa dignité et achève son règne dans la piété et la prospérité.

La conciliation de ces données bibliques fondamentales a entraîné dans la tradition juive deux attitudes principales, dont témoignent les sources conservées.

1. Certains textes s'en tiennent à faire état de la discussion. Ils opposent les tenants de la conversion finale de Manassé à ceux qui interprètent le texte des Chroniques comme témoin d'un repentir temporaire et sont donc opposés à la thèse de la conversion finale du roi. Il est remarquable qu'aucune source conservée, à l'exception de *II Baruch*, ne soit délibérément hostile à Manassé. L'avis des rabbis défavorables au roi est toujours accompagné d'avis opposés.

2. D'autres textes ne mentionnent pas de controverses

et critique des sources) », dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, p. 147-157.

et sont favorables au salut final du souverain. La pénitence de Manassé y est, le plus souvent, donnée en exemple.

A. Discussions sur la repentance finale de Manassé.

Les sources juives les plus officielles, la Mishna et les deux Talmuds, témoignent des controverses qui avaient lieu dans les écoles au sujet de la conversion, temporaire ou définitive, de Manassé. Voici d'abord les termes dans lesquels s'exprime la Mishna (*Sanhedrin* X, 2)¹ :

Trois rois et quatre hommes du commun n'auront pas de part dans le monde à venir. Trois rois : ce sont Jéroboam, Achab et Manassé. Rabbi Yehuda (mort en 217) déclare : « Manassé aura part au monde à venir, car il est dit : *Il le pria, et il se laissa fléchir ; il écouta sa plainte et il le fit rentrer à Jérusalem dans son royaume* (II Chr. 33, 13). » Il lui fut répondu : « Il le fit rentrer dans son royaume, mais il ne le fit pas rentrer dans la vie du monde à venir. » Quatre hommes du commun : ce sont Baalam, Doëg, Ahitophel et Gehazi.

Un texte presque identique se lit dans le Midrash *Bemidbar Rabba* XIV, 1². Dans la Tosefta, c'est une variante d'une même controverse qui nous est transmise. En voici le texte (*T Sanhedrin* XII, 11)³ :

Quatre rois, Jéroboam, Achab, Achaz et Manassé, n'auront pas de part dans le monde à venir. R. Yehuda (ou mieux R. Éliézer⁴ — tann., vers 90) déclare : « Manassé aura part au monde à venir, car il est dit : *Sa prière et sa supplication, tout son péché et son impiété, les endroits où il avait construit des hauts lieux et dressé des pieux sacrés et des idoles, avant*

1. Éd. Albeck, t. IV, p. 202.
2. Éd. Lewin-Epstein, t. IV, p. 108 a.
3. Éd. Zuckermann, p. 433, lignes 29-33.
4. Ainsi l'excellent ms. de Vienne.

qu'il ne se fût humilié, toutes ces choses sont écrites dans les Paroles de Hozè¹ (II Chr. 33, 19). » On enseigne (donc) qu'il fut exaucé et qu'il le fit rentrer dans la vie du monde à venir.

Les *Aboth de-Rabbi Nathan* (ch. XXXVI)² citent l'opinion de R. Yehuda comme la Mishna (avec à l'appui II Chr. 33, 13) et, parmi les opposants, mentionnent explicitement les noms de R. Meir (vers 150) et de R. Siméon b. Éléazar (vers 190).

Le Talmud de Jérusalem³ mentionne également les termes de la controverse, mais il s'attache surtout à montrer que le récit du livre des Rois se rapporte aux faits antérieurs au repentir de Manassé, si bien que la thèse du salut final, encore que non explicite, transparaît clairement. Elle ressort en particulier de cette phrase : « Dieu leur répondit : Si je n'accueillais pas son repentir, ce serait fermer la porte à tous les gens qui se repentent du mal. »

Le Talmud de Babylone consacre à Manassé un très long exposé dans le traité *Sanhedrin*, en commentaire à la mishna citée ci-dessus. Trois passages concernent notre sujet.

a. (p. 101 a [fin] — 101 b) R. Aqiba prouve à R. Éléazar b. Azaria (tann., vers 100) combien précieuse est la souffrance, en lui donnant l'exemple de Manassé que l'enseignement de son père, le pieux Ézéchias, ne parvint pas à convertir, mais que l'épreuve assagit.

b. (p. 102 a [fin] — 102 b) R. Abbahu (palestinien, 300) s'entête à expliquer la mishna des trois rois (impies) et justifie son entêtement par leur persévérance dans le mal. R. Ashi (babylonien, mort en 427), en revanche, qui avait appelé les trois rois ses collègues, voit apparaître

1. Hozai, selon le texte massorétique.
2. Cf. J. GOLDIN, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (traduction), New Haven 1955, p. 151.
3. *J Sanhedrin* X, 2, 28 c ; trad. M. Schwab, t. XI (vol. VI, 2), p. 49-50.

en songe Manassé qui s'étonne de ce titre et se moque de lui.

c. (p. 102 b — 103 a) Comme dans l'*Ascension d'Isaïe*¹, le nom de Manassé est interprété étymologiquement : « celui qui oublie » ou « celui qui fait oublier ». Manassé est comparé à Achab, et leur sort dans le monde à venir est identique. L'avis contraire de R. Yehuda est alors rapporté, et R. Yoḥanan (palestinien, mort en 279) explique que les deux partis s'appuient sur *Jér.* 15, 4 : Israël sera rayé des royaumes de la terre à cause de Manassé, selon les uns, parce qu'il ne se repentit pas, et selon les autres — dont R. Yehuda —, parce que le peuple ne se repentit pas alors que son roi s'était converti. Et R. Yoḥanan continue : « Celui qui affirme que Manassé n'a pas de part dans le monde à venir décourage la prière (littéralement : affaiblit les mains) des pécheurs pénitents. » Plus loin, il s'appuie sur l'autorité de R. Siméon ben Yoḥai (vers 150).

De tous ces textes, il ressort que la doctrine traditionnelle de la damnation finale de Manassé trouve à partir de R. Yehuda une opposition précise. La raison profonde en est moins l'exégèse du récit des Chroniques que la foi dans la miséricorde divine. Mais R. Yehuda est-il le premier témoin de la réhabilitation de Manassé ? Certainement non. Toute une série de textes, dont les plus clairs et les mieux datés n'appartiennent pas à la littérature rabbinique, révèlent qu'une tradition vénérable croyait au repentir final de Manassé.

B. Réhabilitation de Manassé.

Le premier témoin daté d'une réhabilitation complète du roi Manassé est l'historien Josèphe². Il prend

1. II, 1 ; cf. E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe, trad. de la version éthiopienne*, Paris 1909, in-8°, 252 p. (voir p. 91-92). On lit dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (PG 56, 626) : « Providentia Dei sic eum dispensavit vocari quia obliturus fuerat omnem conversationem patris sui sanctam. »

2. *AJ* X, 3, 1-2 (§ 37-46). — Le salut final de Manassé n'est pas

comme point de départ le récit des Chroniques, mais il va plus loin dans l'éloge qu'il fait de la fin de son règne.

Plus ancienne, très probablement, mais difficile à dater est la *Prière de Manassé*¹, écrit pseudépigraphe que les Églises grecques et latines n'ont pas hésité à reprendre dans leur liturgie. Encore que le texte de la prière ne parle pas de son salut final, et c'est naturel, le succès qu'elle a eu indique qu'elle venait étoffer une légende dans laquelle la réhabilitation complète de Manassé était chose faite. La *Didascalie*² et les *Constitutions Apostoliques*³ témoignent de sa persistance dans les milieux chrétiens.

Mais, dans les milieux juifs aussi, la croyance au salut final de Manassé paraît s'être imposée petit à petit. Et Manassé y est très souvent donné en exemple de pénitence, sans qu'il soit fait allusion à des discussions sur l'efficacité de son repentir.

Parmi les midrashim tannaïtes, il faut citer *Sifré Deuter.* § 32⁴ où R. Aqiba rappelle que si l'éducation d'Ézéchias n'eut aucun effet sur Manassé, la punition divine — son exil à Babylone et son supplice — eut raison de son endurcissement. Ce même témoignage est repris dans la *Mekhilta*⁵.

Le récit de la *Pesiqta de-Rab Kahana*⁶ se termine par la mention du retour de Manassé dans son royaume, comme dans les Chroniques. Mais le contexte révèle que,

mentionné en *Tob.* 14, 10 ; toute allusion à sa personne fait d'ailleurs défaut dans le *Sinaiticus*, la vieille version latine et la Vulgate.

1. Cf. J.-B. FREY, art. *Apocryphes de l'Ancien Testament. 13. La Prière de Manassé*, dans *DBS*, t. I, 1928, col. 442-445.

2. Cf. R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Oxford 1929, p. 68-75, 263-264.

3. II, 22-23, 1 ; cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, p. 80-88.

4. Éd. Friedmann, p. 73 b.

5. *Mekhilta Exodi* IX ; éd. H. S. Horovitz et I. A. Rabin, p. 240-241.

6. *Pesiqta de-Rab Kahana* XXIV, 11 ; éd. Mandelbaum, p. 364, ligne 10, à p. 366, ligne 8.

pour l'auteur, le salut de Manassé ne fait pas de doute. La conversion de Manassé se trouve parmi une série d'autres récits de conversion qui tous commencent par ces mots attribués à Dieu : « J'ai accepté la pénitence (ou la conversion) de... ; et la vôtre, ne la recevrais-je pas ? »

Rien d'étonnant non plus si le Targum des Chroniques, glosant son modèle, termine par la mention de la conversion finale de Manassé¹. De leurs côtés, le *Seder Eliahu Zutta*² et le *Seder Gan Eden*³, et particulièrement le premier, insistent sur le fait que Dieu ne refuse jamais son pardon à celui qui fait pénitence, à preuve l'exemple de Manassé.

La réhabilitation finale de Manassé a donc pour elle une liste impressionnante de témoins. Alors que des documents plus officiels, comme la Mishna et les Talmuds, continuaient à faire état des discussions, des œuvres relevant davantage de l'autorité de telle école n'avaient pas à rappeler les antécédents traditionnels du problème et se contentaient de raconter la conversion de Manassé. Cette donnée nouvelle attestée pour la première fois par Josèphe continue à se retrouver très tard dans le judaïsme, et la grande diffusion de la *Prière de Manassé* atteste son extension dans le christianisme.

1. Voir le texte dans P. DE LAGARDE, *Hagiographa Chaldaica*, Leipzig 1873, in-8°, xxv-366 p. ; cf. p. 355. Une traduction anglaise se lit dans R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, p. 263 ; une traduction française dans L. GRY, « Le Roi Manassé d'après les légendes midrashiques (Exposé et critique des sources) », dans *Mélanges E. Pödechard*, Lyon 1945, p. 152.

2. Éd. Friedmann, p. 188-189.

3. Le texte de ce midrash est publié dans A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, Jérusalem 1938², t. III, p. 134 fin (traduction dans L. GRY, *Le Roi Manassé...*, p. 155). — On pourrait ajouter encore *Ruth Rabba* V, 6 (sur 2, 14), au t. IV, deuxième partie, p. 14 b-15 a, de l'édition Lewin-Epstein. La fin du récit identifie le sort de Manassé et d'Ézéchiass ; tous deux « mangeront dans ce monde, aux jours du Messie (festin messianique) et dans le monde à venir ».

Il devient possible maintenant de replacer dans cette histoire le récit que l'*Apocalypse de Baruch* donne de la vie de ce roi.

C. La légende de Manassé dans l'*Apocalypse de Baruch*.

Pour l'auteur de la « vision et de l'interprétation des douze eaux » (*II Bar.* LIII, 1-LXXVI, 5), Manassé est un roi impie et il périt dans son impiété, cela ne fait aucun doute. Premièrement, son règne est considéré comme une « eau noire » ; en outre, le récit de sa vie est encadré, sous forme d'inclusion, par deux affirmations massives de son impiété pour lesquelles la version syriaque emploie le même verbe ܩܠܘܢ , « il fit le mal ».

Il faut noter toutefois que le récit de l'épreuve du roi à Babylone, abondamment glosé par les midrashim, n'existe au point de départ que dans les Chroniques (et non dans les Rois). Dans les midrashim tels que nous les possédons aujourd'hui, le récit glosé des épreuves de Manassé à Babylone s'accompagne presque toujours du récit de sa conversion et, le plus souvent, il s'agit d'une conversion définitive, que cela soit dit explicitement ou que cela ressorte du contexte. Le récit de *II Baruch* (LXIV, 1-LXV, 2) présente cette particularité de lier le rappel de l'épreuve de Manassé à Babylone à l'affirmation réitérée de son impiété. Il faut donc conclure à la relative indépendance de deux traditions sur Manassé : celle de son exil et de son épreuve à Babylone et celle de sa conversion finale.

Au moment où Josèphe publiait ses *Antiquités Juives* (en 93 ou 94) et acceptait la réhabilitation de Manassé, l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch*, plus fidèle à la tradition, restait le tenant de la thèse de son impiété finale. Son opinion est encore celle de la Mishna, de la Tosefta et des deux Talmuds, mais elle s'y trouve en concurrence avec l'opinion opposée. Il paraît bien, à lire les textes que nous avons cités, que la doctrine stricte de *II Baruch* a été progressivement rejetée dans l'ombre

par l'avis généreux de ceux qui ne croyaient pas qu'un roi de Juda, bénéficiaire au surplus d'un signe extraordinaire du pardon divin, pût encourir la géhenne.

2. L'idole aux cinq visages.

Parmi les crimes de Manassé, il en est un qui dépasse tous les autres et que l'*Apocalypse de Baruch* rapporte avec une horreur particulière : « Il édifia une idole à cinq visages. Quatre d'entre eux regardaient vers les quatre points cardinaux, et le cinquième couronnait l'idole pour défier la jalousie du Tout-Puissant (*II Bar.* LXIV, 3). » Le caractère unique de cette statue à cinq faces demande qu'on s'y arrête. Nous examinerons d'abord les témoignages parallèles concernant l'idole édifiée par Manassé ; nous verrons ensuite s'il est possible de déterminer l'origine de cette variation midrashique.

A. Les témoignages parallèles.

Ni les Rois ni les Chroniques ne parlent d'une idole à plusieurs visages. Et cependant, la littérature chrétienne autant que la juive a conservé les traces d'une tradition selon laquelle Manassé aurait élevé une idole à quatre faces.

La version syriaque de *II Chr.* 33, 7 contient une glose qui rappelle *II Baruch*. Voici ce qu'on y lit :

« Il plaça la statue à quatre faces qu'il avait faite, dans la maison du Seigneur, (cette maison) dont le Seigneur avait dit à David et à Salomon, son fils : Dans cette maison qui est à Jérusalem et que je me suis choisie parmi toutes les tribus d'Israël, j'installerai ma demeure pour toujours ¹. »

1. Il est étonnant que le Targum de *II Chr.* 33, 7 ne fasse pas allusion à l'idole tétramorphe. — La dernière phrase de la version syriaque pourrait se traduire plus littéralement : « J'y arrêterai ma Shekina (présence) pour toujours. »

Ce témoignage mérite de venir en premier lieu, parce qu'il a de sérieuses chances d'être le plus ancien. Ce n'est pas certain toutefois, car la traduction des Chroniques en syriaque a eu une histoire séparée de celle de l'ensemble de la *Peshitta* et elle présente des singularités qui, plus que le reste de la version syriaque, la rapprochent d'un targum d'origine juive. Une date telle que 250 est possible pour cette traduction, mais non assurée ¹.

Le midrash *Debarim Rabba* II, 13 (sur *Deut.* 3, 25) ² parle également d'une idole à quatre faces :

Et pourquoi fit-il une idole à quatre faces ? C'était pour faire front aux quatre vivants qui portent le trône du Saint, béni soit-il. Autre explication. Pourquoi quatre faces ? Pour faire front aux quatre vents (ou points cardinaux) du monde, afin que quiconque viendrait des quatre vents du monde adorât cette statue.

Le dictionnaire de Suidas ³ conserve également le souvenir de la statue « tétramorphe » de Manassé : καὶ τετραπρόσωπον εἶδωλον τοῦ Διὸς ἐν αὐτῷ στήσας..., de même que la *Chronographia* de Georges Syncelle ⁴ : οὗτος ἐν οἴκῳ Κυρίου Διὸς ἄγαλμα τετραπρόσωπον ἔστησεν.

Mais le témoignage le plus intéressant, et peut-être le plus éclairant, est celui du Talmud de Babylone (*Sanhedrin* 103 b) :

L'Écriture dit : l'image taillée (*II Chr.* 33, 7). Mais il est dit aussi : les idoles qu'il fit (*Ibid.*, 22). R. Yohanan (palestinien, mort en 279) déclara : « D'abord,

1. Voir C. VAN PUYVELDE, *Orientalia de la Bible (Versions)*, dans *DBS*, t. VI, 1960, col. 844 ; voir en outre W. E. BARNES, *An Apparatus Criticus to Chronicles, with a Discussion of the Value of the Codex Ambrosianus*, Cambridge 1897, in-8°, xxxiv-62 p.

2. Éd. Lewin-Epstein, t. V, p. 10 b-11 a.

3. Éd. A. Adler, t. III, Leipzig 1933, p. 316-317, s. v. Μανασσῆς.

4. Cf. I. GOAR, *Georgii Monachi Chronographia*, dans le « Corpus Byzantinum », Paris 1652, in fol., p. 214 A.

il la fit avec une face, mais ensuite il la fit avec quatre faces, pour que la Shekina puisse la voir et s'irrite. »

Tous ces textes, même le dernier — dans son interprétation la plus naturelle —, ne mentionnent qu'une idole à quatre faces. Un seul témoignage — transmis dans la version hiéronymienne de la *Chronique* d'Eusèbe — fait allusion à une idole à cinq faces. Et, dans l'état actuel de nos connaissances, la véritable origine en est obscure.

Dans le ms. *Oxford, Merton Coll.* 315 du IX^e s. (T) et dans les éditions anciennes, celles de Mombricitus (1475), de Vallarsi¹ et de Mai² tout au moins, on lit, au règne de Manassé, la notice suivante :

Manasses impius Esaiam interfecit statuamque suam posuit quinque facies habentem.

Les éditions modernes et savantes ont accordé, au maximum, les honneurs de l'apparat critique à cette phrase que les meilleurs manuscrits n'ont pas³. La toute récente édition de R. Helm⁴ ne la mentionne même pas dans l'apparat. Nous savons que le groupe de manuscrits auxquels T appartient, et dont un autre témoin a servi aux éditions classiques, est caractérisé par des additions érudites mais anciennes. On peut souscrire à l'avis de I. K. Fotheringham : *Unde videtur aut librarius ipse aut archetypi librarius vir doctus fuisse, et, ut credo, non modo propria eruditione, sed Chronicis Graecis col-latis textum emendasse*⁵. Mais dans le cas qui nous occupe,

1. *S. Hieronymi Opera*, t. VIII, Vérone 1740, col. 420-424.

2. Cf. *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. VIII, Rome 1833, in-4^o, p. 331 (PL 27, 359).

3. Voir surtout I. K. FOTHERINGHAM, *Eusebii Pamphili Chronici Canones... latine vertit...* S. Eusebius Hieronymus, Londres et Oxford 1923, in-4^o, p. 158, deuxième apparat critique, ligne 10.

4. *Eusebius Werke*, t. VII, *Die Chronik des Hieronymus* (GCS, t. XLVII), Berlin 1956², p. 91 a.

5. Cf. I. K. FOTHERINGHAM, *op. cit.*, p. xv.

aucune chronique, grecque ou autre, n'a conservé la mention d'une idole à cinq faces. Seule une étude de l'ensemble des additions permettrait de savoir dans quelle direction il faut chercher leur origine. Il est peu probable que ce soit l'*Apocalypse de Baruch* qui ait inspiré directement cette notice, mais il n'est nullement exclu qu'elle en soit la source originelle.

B. Origine de la légende.

Il y a évidemment un rapport entre l'idole à quatre faces et celle à cinq faces. L'une des deux est à l'origine de l'autre. Et il serait utile de déterminer le sens de la dépendance pour retracer le cheminement de la légende et retrouver dans ce cheminement la place du récit de l'*Apocalypse de Baruch*.

Signalons d'abord les éléments communs à plusieurs des traditions rapportées ci-dessus.

1. La malice de l'idole, quel que soit le nombre de ses visages, réside dans ce qu'elle veut délibérément affronter le regard de Dieu. Le midrash *Debarim Rabba*, le Talmud de Babylone et *II Baruch* sont unanimes sur ce point. Les autres textes, trop courts pour être explicites, s'insèrent tout naturellement dans cette interprétation, en particulier la version syriaque de *II Chr.* 33, 7. L'affrontement s'exprime cependant dans des termes différents. Le Talmud la souligne en indiquant que Manassé, non content d'une idole commune, en fit une à quatre faces (cf. aussi *Debarim Rabba*), tandis que, dans *II Baruch*, Manassé ajoute à l'idole aux quatre faces une cinquième destinée à regarder vers le Ciel. Le blasphème s'exprime de deux manières distinctes : quatre faces au lieu d'une dans le Talmud, cinq au lieu de quatre dans *II Baruch*.

2. L'*Apocalypse de Baruch* rejoint les textes parallèles en ce qu'elle spécifie bien que le point de départ du crime de Manassé est une idole à quatre faces. Ceci est important, car l'antiquité, qui ignore tout de figures « pentamorphes », donne de nombreux exemples de fi-

gures « tétramorphes ». Sans parler des piliers égyptiens représentant la déesse Hathor, il faut signaler les représentations babyloniennes, le char d'Ézéchiel¹, et, dans le monde latin, la figure unique en son genre de *Ianus Quadrifrons* ou *Quadriformis*.

A s'en tenir à ces éléments, deux voies sont ouvertes à l'interprétation. Le chiffre 5 est original, estime J. Michl², car s'il est facile d'expliquer par les figurations ambiantes le passage de 5 à 4, le changement inverse est injustifiable. A cela, il est permis de répondre que l'auteur du récit de *II Baruch* donne le motif de l'addition d'une cinquième face ; c'est donc qu'il connaît des figures « tétramorphes ». La réponse n'est pas définitive, car il n'est pas requis qu'il ait trouvé cette figure « tétramorphe » dans la légende de Manassé. De toute manière, le caractère insolite de l'idole est légendaire. Et si légende il y a, il faut en chercher l'origine non dans le récit historique de la vie de Manassé, mais dans l'histoire subséquente.

Un élément d'ordre véritablement historique vient à point pour éclairer cette question délicate. Les sources littéraires romaines mentionnent l'existence d'une statue de *Ianus Quadrifrons* (*Quadriformis*) au *Forum transitorium*³. D'après la légende, cette statue aurait été rapportée à Rome après la prise de Falerii en 241 av. J.-C. Elle paraît n'avoir été l'objet d'aucun culte particulier jusqu'au règne de Domitien. Ainsi s'exprime Martial⁴ :

Pervius exiguos habitabat ante Penates,
plurima qua medium Roma terebat iter :

1. Cf. J. MICHL, « Neues Material zum BAAA ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟΣ », dans *Bib.*, t. XXI, 1940, p. 60-63.

2. *Art. cit.*, p. 62.

3. Les textes principaux concernant *Ianus Quadrifrons* et *Quadriformis* sont cités par W. EISENHUT, articles *Quadriformis* et *Quadrifrons*, dans *PW*, t. XXIV, 1963, col. 680-681. — Sur le Forum de Nerva, voir J. WEISS, *Nervae Forum*, dans *PW*, t. XVII, 1937, col. 55-56.

4. *Epigr.* X, 28, lignes 3 à 6.

nunc tua Caesareis cinguntur limina donis,
et fora tot numeras, lane, quot ora geris.

De cette épigramme, il ressort que la construction des forums impériaux — nous savons par Servius¹ et Lydos² qu'il s'agit du *Forum transitorium* ou de Nerva, construit en grande partie sous Domitien — a été l'occasion d'une remise en valeur de la statue vénérable et, presque certainement, d'une restauration de son édicule et de cérémonies d'inauguration.

D'après W. F. Otto³, ce serait Domitien lui-même qui aurait fait venir, prétendument de Falerii, une statue « tétramorphe » de Janus pour son nouveau Forum. Le fait que Macrobe⁴ cite Gavius Bassus, un grammairien de la fin de la République, et que Lydos⁵ peut bien en dépendre également oblige à mettre une sourdine à cette affirmation, mais il est évident que c'est Domitien qui a remis en honneur le culte de cette vénérable statue en l'encadrant dans les édifices de son nouveau Forum.

L'*Apocalypse de Baruch*, destinée, nous le pensons, à la Diaspora, pouvait-elle ignorer ce détail de la vie romaine ? N'y avait-il pas quelque chose de provoquant pour les zéloteurs de la Loi, nombreux à Rome, dans cette idole qu'on ne pouvait pas ne pas regarder de face et qui se trouvait dans un des lieux les plus fréquentés, puisque le *Forum transitorium* avait pris la place de l'ancien *Argiletum*. La coïncidence des dates — le *Forum transitorium* entrepris par Domitien fut inauguré

1. *In Aen.*, VII, 607.

2. *De mensibus*, IV, 1.

3. Art. *Ianus*, dans *PW*, *Suppl.* III, 1918, col. 1182-1183. C'est déjà l'avis de G. WISSOWA (*Religion und Kultus der Römer*, dans I. VON MÜLLER, *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, t. V, 4, Munich 1912², p. 106).

4. *Saturnales* I, 9, 13.

5. Il cite fréquemment Gavius Bassus et, dans le *De mensibus* IV, 2, peu après le passage mentionné à la note 2, il cite son témoignage à propos de Janus.

en 98 par Nerva dont il prit le nom — invite à mettre un lien entre la curieuse idole de Manassé et la rénovation du culte de *Ianus Quadriformis*. C'était une manière voilée de s'en prendre à Domitien et au polythéisme romain que de stigmatiser chez les rois de Juda les vices qu'il était dangereux de dénoncer dans la personne de l'empereur, en même temps que l'addition d'une cinquième face narguant le ciel rappelait que l'impiété de Manassé avait surpassé celle des païens.

Si cette manière de voir est juste, elle éclaire d'un jour nouveau l'histoire de la légende. L'*Apocalypse de Baruch* serait à l'origine d'un récit dont seule la *Chronique* de Jérôme a retenu l'idole aux cinq visages, tandis que tous les autres textes revenaient au chiffre 4 plus traditionnel, tout en maintenant l'intention blasphématoire de Manassé d'une autre manière.

Cette interprétation suppose aussi, en même temps qu'elle la confirme, l'étroitesse des liens qui unissaient les communautés de la dispersion et surtout celle de Rome avec les communautés palestiniennes ; elle révèle que l'auteur de *II Baruch* participait au mouvement des idées, loin de rester spirituellement enfermé dans sa Palestine natale. D'autres indices encore étayeront cette affirmation ¹.

3. Le supplice de Manassé.

Le Chroniste rapporte que les Assyriens prirent Manassé avec des crocs, qu'ils le lièrent avec une « double chaîne d'airain » et qu'ils l'emmenèrent à Babylone (*II Chr.* 33, 11). Le mot traduit « double chaîne d'airain » est le duel, *nehustaiim*, du substantif *nehoset* « airain ». Le sens du duel n'est pas évident ; les versions ont hésité, et les modernes partent d'une traduction littérale « une paire d'objets d'airain » pour trouver le mot qui convient le mieux au contexte. Le duel fait penser à des menottes

1. Voir le chapitre XII et le paragraphe suivant de ce chapitre.

ou à des entraves : la *Bible de Jérusalem* traduit : « ils le mirent aux fers », et c'est le sens de la version des Septante : ἐν πῆδαις. Cette interprétation n'a eu aucune influence sur les légendes qui se sont greffées sur ce substantif de sens douteux. La tradition juive et les témoignages qui en dépendent s'accordent pour garder la notion d'airain — qui vient de la racine — comme seule fondamentale.

Cette tradition, représentée par un nombre impressionnant de textes, offre cependant de grandes divergences de vue sur la nature de l'objet en bronze dans lequel Manassé est enfermé. Et telle est bien la nouveauté de cette interprétation : Manassé n'est plus mis aux fers ou attaché, mais il est jeté vivant dans une chaudière d'airain à laquelle certaines sources attribuent la forme d'un animal. Même s'il n'est pas possible d'aboutir à des résultats certains, il est utile de faire l'histoire de cette tradition. L'*Apocalypse de Baruch* verra ainsi sa place plus précisément indiquée dans l'histoire de la Aggada.

Deux difficultés principales sont à signaler et, si faire se peut, à résoudre.

1. L'*Apocalypse de Baruch* est seule à parler d'un cheval de bronze. Voici le récit qu'elle donne du supplice de Manassé :

Car lorsque sa prière fut entendue du Très-Haut, finalement, lorsqu'il fut jeté dans le cheval d'airain et que le cheval d'airain se fendit, ce lui fut un signe pour l'heure (*II Bar.* LXIV, 8).

2. La tradition rabbinique rapporte un récit presque identique, mais elle se divise en deux branches : l'une tient que l'objet de bronze avait la forme d'un animal, l'autre qu'il s'agissait d'un chaudron ou de quelque instrument semblable. Entre ces deux catégories de récits et devant se rattacher à l'une ou à l'autre, plusieurs textes se servent d'un terme mystérieux, כרלי, que d'aucuns croient désigner une mule et d'autres un chaudron.

A. *Inventaire des textes rabbiniques et chrétiens sur le supplice de Manassé.*

1. Deux textes rabbiniques, tous deux transmis en araméen, font de l'instrument de supplice de Manassé un taureau d'airain. Le deuxième targum d'Esther (5, 14)¹ s'exprime ainsi : « Si nous (le) jetons dans un taureau d'airain, (il sera sauf, car) voici, déjà Manassé l'a brisé et il en est sorti. » Le *Midrash ha-Gadol* (sur *Gen.* 4, 13)² connaît à ce propos une discussion, mais c'est au plus vénérable des deux Rabbis qu'il attribue l'opinion selon laquelle l'instrument de supplice avait la forme d'un taureau :

R. Levi bar Hayeta (Pal., vers 350) déclare : « Ils firent pour lui (un instrument) en forme de poêle à frire (פויגין, טיגאנן³), ils y firent de nombreuses ouvertures, il le mirent à l'intérieur et ils commencèrent le feu au-dessous. »

Mais Abba Shaul (vers 150) déclare : « Ils firent une idole (פוטקרי⁴) qui ressemblait à un taureau,

1. Cf. M. DAVID, *Das Targum Scheni zum Buche Esther nach Handschriften hrsg.*, Cracovie 1898, in-8°, VIII-49 p. ; cf. p. 34. — Il s'agit d'une énumération de tous les châtements auxquels Israël a échappé. S. KRAUSS (« Die Legende des Königs Manasse », dans *ZAW*, t. XXIII, 1903, p. 330) fait remarquer qu'il n'est pas dit explicitement que Manassé a été jeté dans un taureau. Il ne s'agit que d'une proposition de supplice.

2. Cf. S. SCHECHTER, *Midrash hag-Gadol forming a Collection of Ancient Rabbinic Homilies to the Pentateuch* (d'après des mss du Yémen). *Genesis*, Cambridge 1902, in-4°, xxviii p. et 826 col. ; voir col. 113-114.

3. Cf. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, t. II, Berlin 1899, p. 261.

4. Ce mot est certainement emprunté à une autre langue. Il n'intervient que dans ce passage. Les étymologies proposées ou rapportées par S. KRAUSS (*Griechische und lateinische Lehnwörter...*, t. II, p. 442 et 479-480) supposent de telles modifications dans l'orthographe qu'elle n'ont guère de vraisemblance. Plus tentante est la suggestion de W. BACHER (« Le Taureau de Phalaris dans

ils installèrent (Manassé) à l'intérieur et ils allumèrent un feu au-dessous. »

L'avis d'Abba Shaul est donné en araméen à l'intérieur du texte hébreu. S. Krauss estimait que le mot araméen תורא « taureau » était une déformation de תנורא « four ». Mais il ne connaissait pas encore le *Midrash ha-Gadol* qui témoigne en faveur de la même leçon que le *Targum Shéni* d'Esther. Il est peu probable qu'il aurait maintenu sa proposition devant une double attestation¹.

2. A ces textes rabbiniques, il faut ajouter ceux transmis dans le monde chrétien. Anastase le Sinaïte² et Michel Glycas³ parlent tous deux de ζώδιον χαλκοῦν. Le terme est certainement plus ancien qu'eux puisqu'il apparaît dans la tradition syriaque, transcrit sous la forme (ܙܘܕܝܘܢ)⁴. Pour Euty chius⁵, patriarche d'Alexan-

l'Agada », dans *REJ*, t. XLV, 1902, p. 291-295) qui invoque le mot syriaque emprunté au perse : *petakrâ* « idole ». Le fait que le *t* et le *k* soient emphatiques n'est pas une difficulté insurmontable, lorsqu'il s'agit d'emprunts. S. KRAUSS (« Die Legende des Königs Manasse », dans *ZAW*, t. XXIII, 1903, p. 326-336) a refusé la proposition de Bacher et traduit l'*hapax* : « Behältnis ».

1. Voir S. KRAUSS, « Die Legende des Königs Manasse », dans *ZAW*, t. XXIII, 1903, p. 326-336 ; l'attestation du Talmud de Babylone (*Sanhedrin* 104 b, ms. de Munich) nous paraît insuffisante pour contrebalancer celle des deux textes cités ; elle est plus probablement une glose destinée à expliquer un mot difficile.

2. Cf. *PG* 89, 1104 B.

3. Cf. *PG* 158, 372-373.

4. Le mot grec ζώδιον, en dépit de son étymologie, signifie le plus souvent « statue ». Le sens étymologique réapparaît dans la seconde signification, « signe du zodiaque ». K. BROCKELMANN (*Lexicon Syriacum*, Halles 1928², p. 191) attribue à sa transcription syriaque le sens de « tour », et cela encore dans la seconde édition malgré l'opposition justifiée de E. NESTLE (« Miscellen. 6. Das echerne Maultier », dans *ZAW*, t. XXII, 1902, p. 309-312). Dans le même article, E. NESTLE propose de voir dans le mystérieux כוללתא une déformation de כוללתא, traduction littérale de ζώδιον dans le sens de (Voir note 5, page 314.)

drie, il s'agit d'un veau, tandis que Georges Syncelle¹ compare l'idole de Manassé (ἄγαλμα τετραπρόσωπον) à l'instrument de son supplice (ἄγαλμα χαλκοῦν), ce qui est certainement un artifice littéraire : Manassé est puni par où il a péché.

3. D'autres textes parlent d'instruments de bronze. Le *Midrash ha-Gadol* qui vient d'être cité mentionne la poêle à frire (פִּירָה, טִיגָנוֹן). Le texte du Talmud de Babylone selon le manuscrit de Munich lit פִּירָה « four », tandis qu'un passage aggadique du même Talmud publié par Jacob ibn Habib de Zamora dans le recueil intitulé *Ein Yaqob* emploie l'expression פִּירָה, « chaudron ». Les *Pirqè de R. Éliézer* (ch. XLIII) lisent פִּירָה « poêle à frire »².

Le texte le plus clair de cette tradition est paradoxalement transmis sous le nom de saint Jérôme. Il s'agit d'un commentaire latin des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques composé par un savant juif contemporain de Rabban Maur³. Voici la partie la plus significative de ce commentaire sur *II Chr.* 33, 13 :

signe du zodiaque. C'est le mot grec ζῳδιον qui serait alors à l'origine de la mention de la mule dans les récits rabbiniques, par déformation du *zain* en *waw*. Mais comment un traducteur, même borné, a-t-il pu jamais jeter Manassé dans une constellation ?

5. Cf. *PG* 111, 961.

1. Cf. I. GOAR, « Georgii Monachi Chronographia », dans le *Corpus Byzantinum*, Paris, 1652, in fol., p. 214 A-B.

2. Cf. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter...*, t. II, p. 325.

3. Le titre reçu est *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon* (PL 23, 1389-1470) ; cf. col. 1466 D-1467 A. — A propos de cette œuvre, voir ce que dit S. BERGER (*Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani mediæ aevi temporibus in Gallia*, Nancy 1893, in-8°, xi-61 p. ; cf. p. 3). Le souvenir de l'origine de cette œuvre ne s'est pas perdu immédiatement, comme nous avons pu l'observer par cet avertissement placé en tête de l'œuvre dans un ms. du ix^e-x^e s., originaire de Saint-Denis (Paris, B. N., lat. 2384) : *In di nomine brevis explanatio historiae primi libri regum secundum iudaicam traditionem incipit sed curiosus lector qui haec discere studet consideret si ille iudaeus qui praefatum librum ita exposuit ab ecclesiastica doctrina in aliquibus discordat sententiis.*

Et cognovit Manasses quod Dominus ipse est Deus. Dum enim in Babylonem ductus fuisset, et in vase aeneo perforato missus, admoto igni, invocavit omnia nomina idolorum quae colebat ; et cum non fuisset ab eo exauditus neque liberatus, recordatum fuisse quod a patre crebro audierat : *Cum invocaberis me in tribulatione, et conversus fueris, exaudiam te*, ut in Deuteronomio scribitur (4, 29) : exauditumque esse a Domino et liberatum et reductum in regnum suum et in modum Habacuc reductum sicut ille deductus fuerat in Babylonem.

Ce texte dépend très nettement de la tradition juive. Plusieurs détails y trouvent leur explication :

- l'invocation de tous les dieux avant l'invocation au Dieu unique
- la citation de *Deut.* 4, 29
- l'allusion à l'éducation reçue de son père (Ézéchiass) ; voir ci-dessus p. 299 et 301.
- le retour miraculeux à Jérusalem¹.

En revanche, l'allusion à Habacuc renvoie à un passage deutérocanonique annexé au livre de Daniel, l'histoire de Bel et du dragon (*Dan.* 14, 32-38), et révèle que l'auteur connaissait le canon chrétien des Écritures. Il n'y a cependant aucun doute qu'il ait emprunté la tradition du *vas aeneum perforatum* à sa source juive.

4. D'autres textes rabbiniques encore emploient le terme mystérieux dont on ne sait s'il signifie mule ou marmite. Voici les différentes orthographes rencontrées² :

1. Tous ces éléments se retrouvent par exemple dans le récit de la *Pesiqta de-Rab Kahana* XXIV, 11 (Éd. Mandelbaum, p. 364-366), dans le Talmud de Jérusalem (*Sanhedrin* X, 2, 28 c), etc.

2. Cf. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter...*, t. II, p. 325.

Targum II Chr. 33, 11 : מולוח

Ibid. 33, 13 : מולחא

Ruth Rabba V, 6 (sur 2, 14) : מולח

Debarim Rabba II, 13 (sur 3, 25) : מולוח

Pesiqta de-Rab Kahana XXIV, 11 : מולח

J Sanhedrin X, 2, 28 c : מולח

En faveur de la signification « mule », il faut noter que le syriaque a également hérité de ce mot latin par l'intermédiaire du grec sous la forme $\mu\lambda\iota\alpha\rho\iota\omicron\nu$ et qu'il est question d'animaux ou de figures animales dans d'autres textes (voir ci-dessus) et en particulier dans II Bar. LXIV, 8. Mais il faut souligner en sens inverse le caractère curieux de cette appellation. Pourquoi précisément une mule ?

Le sens de « marmite » conviendrait beaucoup mieux au contexte. Mais il est plus difficile de le justifier par l'étymologie. Certes le mot latin *miliarium*, qui a ce sens, a été transcrit en grec sous la forme $\mu\lambda\iota\alpha\rho\iota\omicron\nu$. Du grec, il est passé dans l'hébreu et l'araméen talmudiques : מולחא¹. Mais cela autorise-t-il à supposer que la forme * $\mu\lambda\iota\omicron\nu$ existait aussi et que $\mu\lambda\iota\alpha\rho\iota\omicron\nu$ n'est qu'un diminutif ? Il faut reconnaître que Suidas mentionne l'équivalence $\epsilon\rho\theta\omicron\mu\lambda\iota\omicron\nu = \tau\rho\acute{\upsilon}\delta\lambda\iota\omicron\nu$ « coupe² ». S. Krauss estime en conséquence avoir le droit de conjecturer l'existence du grec * $\mu\lambda\iota\omicron\nu$. Nous serions plutôt enclin à penser que la forme מולח qui doit être la bonne orthographe est une déformation de l'équivalent régulier de $\mu\lambda\iota\alpha\rho\iota\omicron\nu$, à savoir מולחא qui se rencontre plusieurs fois dans d'autres contextes. *Miliarium* ne peut en aucun cas être un diminutif. Il est sans doute dérivé de *miliun* « millet »³. Quant à l'*hapax* $\epsilon\rho\theta\omicron\mu\lambda\iota\omicron\nu$, son sens, « coupe »,

1. Cf. S. KRAUSS, *Ibid.*

2. Éd. A. Adler, t. IV, Leipzig 1935, p. 599, s. v. $\tau\rho\acute{\upsilon}\delta\lambda\iota\omicron\nu$.

3. Telle est l'étymologie proposée par K. E. GEORGES (*Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Hanovre et Leipzig 1918⁸, col. 919). Par contre V. BULHART (art. *miliaris*, dans *Thesaurus Linguae Latinae*, t. VIII, 6, 1952, col. 948) explique l'étymo-

n'a rien de commun avec $\mu\lambda\iota\alpha\rho\iota\omicron\nu$, et son étymologie est incertaine.

B. Essai de solution.

Pour expliquer le passage du texte bref et sobre du Chroniste aux développements de la Aggada, le passage des « liens de bronze » à la « mule » de bronze, il est normal de faire appel à l'imagerie ambiante. Le supplice de Manassé ressemble étrangement aux sacrifices humains des Phéniciens et des Carthaginois¹. Polybe nous a transmis l'anecdote du taureau de Phalaris ($\tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\rho\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\upsilon$)². Si le martyre de saint Jean à la Porte Latine, rapporté par Tertullien³, peut bien être légendaire malgré le caractère privilégié de son attestation, du moins faut-il croire que l'huile bouillante n'était pas un supplice inouï au temps du narrateur. La légende de saint Eustathe (Eustache) — si elle avait quelque lien avec l'histoire — serait, elle aussi, un témoin intéressant puisque le martyr y est jeté dans un bœuf d'airain ($\beta\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\upsilon\varsigma, \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\upsilon\rho\gamma\eta\mu\alpha$)⁴.

Quoi qu'il en soit, à tous les stades de la transmission de la légende de Manassé, il est permis de croire à l'in-

logie par la ressemblance de la « marmite » ou « chaudière » avec une borne miliaire, et finalement par le numéral *mille*, ce qui rend la supposition de S. KRAUSS encore moins vraisemblable.

1. Voir par exemple H. CAZELLES, art. *Molok*, dans *DBS*, t. V, 1957, p. 1338-1346.

2. *Histoires*, XII, 25.

3. *De praescriptione* 36 (Éd. A. Kroymann, Leipzig 1942, dans *CSEL*, t. LXX, p. 45-46).

4. Cf. *PG* 105, 413 et 416. — Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de raccrocher cette légende à des faits historiques (cf. H. DELEHAYE, « La Légende de saint Eustache », dans *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1919, p. 175-210), encore que le récit paraisse se passer sous Hadrien. Il n'est donc plus permis de tirer parti du rapprochement dans le temps de II Baruch et de la légende, comme S. KRAUSS (« Die Legende des Königs Manasse », dans *ZAW*, t. XXIII, 1903, p. 326-336) avait encore le droit de le faire.

fluence de récits semblables venus du monde grec. La cuve d'huile bouillante avait moins de chance d'être retenue par les imitateurs que le taureau de Phalaris.

C'est dans ce sens que s'est faite l'évolution générale de la légende depuis le texte des Chroniques. Nous pensons qu'il est permis de présumer ce même sens unique dans l'explication des détails.

1. Origine du cheval d'airain.

L'*Apocalypse de Baruch* est seule à donner à l'instrument du supplice la forme d'un cheval. Nous proposons de voir dans cette particularité une erreur du traducteur syriaque. Le texte grec lisait probablement *ἰπυλάεθης* « chaudron » ou peut-être même *ἰπύος* « four », « fournaise ». Le terme rare aura pu être déformé dans le manuscrit ou mal compris par le traducteur, qui se sera contenté d'y reconnaître le mot *ἵππος* « cheval ». Aucune autre explication de la singularité de *II Baruch* n'a été apportée jusqu'ici. Ce fait autorise une hypothèse qui cadre bien avec le contexte. Le traducteur ne devait pas être surpris par ce « cheval d'airain », pour peu qu'il ait entendu parler du taureau de Phalaris ou des mœurs puniques.

2. Du chaudron à la mule.

Une glose ancienne sur Lucien explique *ἰπυλάεθης* par *μυλάριον*¹. Nous pensons que c'est ce mot, dans sa forme hébraïsée évidemment : *מוליאר*, qui figurait anciennement là où maintenant nous lisons *מולי*. Sous l'influence d'images hellénistiques ou puniques et peut-être aussi sous l'influence de la tradition déjà ancienne dans le judaïsme qui mentionnait ici un taureau, le substantif rare *מוליאר* aura été mal compris, et légèrement abrégé pour recevoir un nouveau sens (mule) correspondant mieux à ce qu'on attendait. Là où les compilateurs des midrashim, conscients du vrai sens, voulurent le sauvegarder, ils furent amenés à choisir un autre terme *דודא, תגרא, מרהבא* *אש*.

3. Il ne reste plus à expliquer alors que le « taureau » de bronze dans le *Targum Shéni* d'Esther et le *Midrash*

1. Cf. LIDDELL a. SCOTT, p. 1134 a.

ha-Gadol. L'ancienneté de la mention paraît attestée par le second, qui la place sous l'autorité d'Abba Shaul. Elle nous semble témoigner d'une influence directe et précise de la légende du taureau de Phalaris.

Il faut conclure devant l'évidence. Le substrat méditerranéen de la légende n'est pas douteux, même si le détail du développement ne peut être retracé sans recours à des hypothèses. A toutes les étapes du raisonnement, nous avons rencontré des mots empruntés au grec, ou au latin par l'intermédiaire du grec, et l'imagerie elle-même est hellénistique. Il est difficile d'affirmer davantage. Le récit de l'*Apocalypse de Baruch* est sobre, mais il contient tous les éléments importants : le feu, la prière, la rupture du « cheval » d'airain. Sans doute le texte original parlait-il de « chaudière », mais le traducteur syriaque n'aurait pas introduit dans son texte l'image du cheval d'airain si des images similaires ne lui avaient été familières.

CHAPITRE X

LE CADRE GÉOGRAPHIQUE
DE L'APOCALYPSE DE BARUCH
ET LA PATRIE DE SON AUTEUR

Les données géographiques qui constituent le cadre de l'*Apocalypse de Baruch* demandent à être interprétées et commentées. Le problème consiste à déterminer si le cadre géographique fait partie du genre littéraire apocalyptique, au même sens que le pseudonyme sous lequel l'auteur reste caché, ou s'il a une portée historique réelle quoique imprécise. De la réponse à cette question, dépend la localisation de la patrie d'origine de l'auteur.

L'hypothèse qui verrait dans les noms de lieu les éléments d'une orchestration littéraire semblerait devoir s'imposer d'office dans un écrit du genre apocalyptique. Elle se révèle insuffisante cependant. Serait-ce par hasard que plusieurs des lieux mentionnés ont effectivement joué un rôle dans l'histoire juive entre 70 et 135 ? Déjà les sources littéraires trop rares qui nous rapportent ces événements pouvaient nous le faire croire. Mais aujourd'hui nous savons d'une manière beaucoup plus sûre que la Judée, et très précisément la région située au sud de Jérusalem, a continué d'être habitée par des Juifs au moins jusqu'en 135. Certes il faut faire la part du genre apocalyptique dans l'interprétation de la toponymie. Mais il n'y a guère que son imprécision qui lui soit attribuable, car les lieux choisis par l'auteur pour théâtre de ses visions n'ont rien d'apocalyptique ; ils sont pour ainsi dire sans parallèle dans le reste de la littérature « intertestamentaire » et ils sont trop anodins

pour être l'objet d'une interprétation figurée¹. Il y a donc des raisons sérieuses de croire à leur valeur géographique.

Et si le réalisme des données topographiques est assuré, il devient possible d'affirmer que l'auteur est bien un palestinien. Ce Baruch qui évolue entre Hébron et Jérusalem peut parfaitement être l'auteur de l'apocalypse. Il connaît la Palestine, et c'est de Palestine qu'il écrit aux communautés de la dispersion à l'ouest (Babylone = Rome²) et à l'est (au-delà de l'Euphrate).

1. Les données géographiques de II Baruch.

Il est possible de regrouper les mentions toponymiques de l'*Apocalypse de Baruch* en trois lieux principaux : Hébron et le chêne (ou l'arbre), la vallée du Cédron et la grotte, proches de Jérusalem, et, enfin, Jérusalem et le Temple. Il sera question des destinataires de la lettre (Babylone et la région au-delà de l'Euphrate) au chapitre suivant.

A. Hébron et le chêne de Mambré.

Sur la ville d'Hébron, il y a peu de choses à dire sinon que, sépulture des patriarches, elle a toujours été un lieu saint. Elle eut un certain rôle au temps des Maccabées et durant la Guerre Juive. Les Iduméens semblent l'avoir conquise puisqu'ils en sont chassés par Judas Maccabée (*I Macc.* 5, 65). Occupée par les Romains, elle fut saisie par Simon bar Gioras. Le général romain Cerealis la reprit et en massacra la garnison³. Le voi-

1. Cette caractéristique de *II Baruch* est très sensible si on lui compare *Hénoch éthiopien* : cf. P. GRELLOT, « La Géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales », dans *RB*, t. LXV, 1959, p. 33-69.

2. Voir le chapitre suivant, p. 336-339.

3. Cf. *BJ* IV, 9, 7 (§ 529) et IV, 9, 9 (§ 554). Sur l'histoire d'Hébron, voir M. FRANCO, art. *Hebron*, dans *JE*, t. VI, 1904, p. 312.

sinage du chêne de Mambré donne à ce site une valeur particulière d'évocation, mais il faudra revenir sur ce point.

L'*Apocalypse de Baruch* ne cite le nom d'Hébron qu'en XLVII, 1. Cette mention est d'une importance capitale parce qu'elle détermine la localisation des cinquième et sixième parties (ch. XLVII-LXXXVI) à l'exception du tout dernier chapitre (LXXVII, 1-17) qui se passe en présence du peuple, au Cédron.

Tout près d'Hébron, à 6 km à l'est de la ville, se trouve aujourd'hui le village de Bani Na'im¹, certainement identique à Kaparbaricha plusieurs fois mentionné par les Pères de l'Église depuis saint Épiphane². Ce dernier raconte qu'un certain Pierre, fondateur de la secte des Archontides, y méditait dans une grotte. Le même toponyme est encore mentionné par saint Jérôme³ et par Cyrille de Scythopolis⁴. Saint Jérôme le traduit : *villa benedictionis*. Mais il n'est pas absolument exclu que le nom puisse se comprendre « village de Baruch ». Ce Baruch serait-il celui de notre apocalypse ? Il est peu probable qu'un pseudonyme donne naissance à un toponyme. Reste que le toponyme, s'il est ancien, a pu inspirer le pseudonyme. Ce ne serait guère possible que si quelque tradition, aujourd'hui perdue, faisait

1. Voir la chronique de A. ALT dans *Palästina-Jahrbuch*, t. XXII, 1926, p. 75-77 ainsi que A. E. MADER, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische und topographische Untersuchungen* (« Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums », t. VIII, 5-6), Paderborn 1918, p. 157-165. B. BAGATTI a repris la question dans une étude récente : « Ricerehe su alcuni antichi Siti Giudeo-cristiani », dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, t. XI, 1960-1961, p. 283-314. Récemment aussi on y a découvert une tombe romaine (*RB*, t. LXXV, 1958, p. 403).

2. *Panarion Haer.* 40 ; cf. *GCS* t. XXXI, p. 81, ligne 5.

3. *Epist.* CVIII, 11 ; cf. *PL* 22, 886, et *CSEL*, t. LV, p. 319, ligne 19.

4. Cf. E. SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis (TU, t. XLIX, 2)*, Leipzig 1939 : « Vie d'Euthyme », p. 22, ligne 16, et p. 23, ligne 21, et « Vie de Sabas », p. 124, ligne 17.

de ce village la patrie de Baruch, le compagnon de Jérémie. Cette coïncidence méritait d'être mentionnée.

Le P. Mader croit que le lieu mentionné en *IV Esd.* IX, 26, Arpad ou Arbad selon certaines versions, est identique à Qiriat Arba¹, nom ancien d'Hébron². C'est fort douteux en raison de l'orthographe fluctuante des manuscrits et du peu de ressemblance entre les noms³. Il ne faut pas chercher là un point de rapprochement entre *II Baruch* et *IV Esdras*.

Est-il possible d'expliquer la mention d'Hébron dans l'*Apocalypse de Baruch* ? Il faut assurément noter qu'elle suit de près l'annonce de la disparition de Baruch (XLIII, 2). L'assomption du héros aura lieu à l'endroit de la sépulture des patriarches. Mais est-ce une justification suffisante ? La mention d'un chêne — celui de Mambré — apporte un complément d'information non négligeable.

Certes, il n'est dit nulle part que le chêne (VI, 1 et LXXVII, 18) ou, moins précisément encore, l'arbre (LV, 1) est bien celui, célèbre, de Mambré⁴. En VI, 1 l'impression qui ressort de la lecture est même que le chêne ne peut être éloigné de Jérusalem. En fait, les deux toponymes, Hébron et le chêne, se complètent mutuellement. C'est parce que le chêne de Mambré est près d'Hébron que cette dernière ville a été mentionnée de préférence à toute autre dans notre apocalypse, et c'est parce qu'Hébron est explicitement nommé que l'auteur a pu ne pas préciser que l'arbre dont il parle est le chêne de Mambré.

1. Cf. [A.] E. MADER, *Mambre, Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el-Halil in Südpalästina, 1926-1928*, 2 vol., Fribourg-en-Br. 1957, in-4°, 355 p., 108 fig., 183 planches et 2 plans ; voir le vol. de texte, p. 278.

2. Les manuscrits de la version latine ont *Ardad*, *Ardat*, *Ardas*, *Adar*, *Ardaph*, *Ardaſ*, *Adaph* ; le syriaque et l'éthiopien *Arpad*, etc.

3. G. HÖLSCHER (art. *Mamre*, dans *PW*, t. XIV, 1930, col. 962-964) a réuni la plupart des témoignages classiques. Un aperçu des fouilles a été donné par A. E. MADER (« Les Fouilles allemandes au Ramet el Khalil », dans *RB*, t. XXXIX, 1930, p. 84-117).

Il est possible de pousser plus loin le raisonnement, qui est cependant délicat.

La mention de l'arbre en LV, 1 se trouve dans la sixième partie de *II Baruch* vraisemblablement localisée à Hébron. La formule « à l'ombre de ses branches » rappelle *II Bar.* LXXVII, 18, où il est question d'un chêne dont on sait qu'il est près d'Hébron. L'identification de l'arbre au chêne est donc au moins suggérée.

L'emplacement du chêne mentionné en VI, 1 est plus difficile à déterminer. Baruch quitte le peuple qui se trouve dans la vallée du Cédron (V, 5-6), il se rend au chêne et, de cet endroit, il est transporté par un esprit de force sur le rempart (VI, 3). On peut en conclure que le chêne n'est ni au Cédron, où se trouvent le peuple et les anciens, ni à Jérusalem, puisqu'il faut un miracle pour y amener le visionnaire¹. Cette dernière circonstance invite même à ne pas situer le chêne trop près de Jérusalem. Dès lors, il est tout à fait possible que le chêne mentionné en VI, 1 ne soit pas distinct de celui dont il est question en LXXVII, 18 et que des indices sérieux permettent de situer à Mambré. Si le voyage de Baruch à Hébron est vraisemblable, celui à Mambré ne l'est pas moins, puisque Ramat el-Halil, emplacement traditionnel du chêne, se trouve à quelque 4 km au N. d'Hébron, sur la route de Jérusalem.

Il reste à montrer sur quels indices se fonde l'identification du chêne de *II Bar.* LXXVII, 18 avec celui de Mambré. La plupart des commentateurs n'ont pas

1. Il faut rappeler ici que Baruch n'assiste qu'en vision à la prise de Jérusalem (VI, 4 - VIII, 2). Cela est explicitement signifié en VI, 1-3. — L'arbre sous lequel Abimélech se repose (*Par. Jer.* V, 1) et qui se trouve dans le domaine d'Agrippa est un élément appartenant au récit du « sommeil d'Abimélech ». Toutefois, dans l'histoire de Hôni, il n'est pas question d'arbre (du moins comme abri) mais d'une grotte ; il se peut qu'il y ait eu contamination de la légende de Hôni par *II Baruch*. Voir supra, p. 183, n. 3. — En *IV Esd.* XIV, 1, il est dit que le héros se trouve sous un chêne à l'instant où Dieu lui parle du buisson. Étonnant mélange d'images, qui pourrait révéler l'antériorité de *II Baruch*.

cru devoir s'expliquer longuement sur ce point : le seul chêne illustre de la Bible est celui de Mambré ; c'est donc à lui que Baruch fait allusion. La mention d'Hébron dans la même apocalypse vient apporter une confirmation à cette suggestion. Mais il est un argument plus subtil, tiré de la manière dont les *Paralipomena Jeremiae* ont traduit les données qu'ils empruntaient à *II Baruch*. On lit en *Par. Jer.* VI, 16 le texte suivant :

Mss a et b	Ms. c	version éthiop.	Harris (conj.)
Ἄποστείλας δὲ εἰς τὴν διασποράν τῶν ἐθνῶν ἤνεγκεν χάρτην καὶ μέλανα καὶ ἔγραψεν ἐπιστολὴν περιέχουσαν οὕτως...	Ὁ δὲ Βαρούχ ἀπέστειλεν εἰς τὴν ἀγορὰν τῶν ἐθνῶν καὶ ἤνεγκεν χάρτην καὶ μελαν (sic) καὶ ἔγραψεν ἐπιστολὴν λέγων οὕτως...	und Baruch geleitete ihn bis zur Strasse und holte Papier und Tinte und schrieb folgendermassen...	Ὁ δὲ Βαρούχ ἀποστείλας εἰς τὴν ἀγορὰν τῶν ἐθνῶν ἤνεγκε χάρτην καὶ μέλζνα, καὶ ἔγραψεν ἐπιστολὴν περιέχουσαν οὕτως...

Il faut, avec J. R. Harris¹, suivre la leçon de *c* et de l'éthiopien : « le marché des nations » ; dans les langues sémitiques, « rue » et « marché » sont synonymes. Cette mention inattendue du « marché des nations » n'est pas sans rappeler l'ultime voyage de Baruch au chêne (*II Bar.* LXXVII, 18) à l'ombre duquel il rédigera les deux lettres. Observons cependant que Baruch ne s'y rend pas lui-même dans les *Paralipomena Jeremiae* et qu'une justification fort prosaïque est donnée à cette mission : rapporter encre et papier. Ces différences trouveront leur raison d'être dans la suite de l'exposé. Encore que le « marché des nations » et le chêne interviennent dans des passages parallèles des *Par. Jer.* et de *II Bar.* à propos de la rédaction des lettres, il serait audacieux d'écrire l'équation : « chêne (de Mambré) » = « marché des nations », s'il n'était possible de montrer, après Harris, le processus qui a conduit à cette identification.

1. *The Rest of the Words of Baruch* (« Haverford College Studies », n° 2), 1889, p. 32-35 et 56.

Le chêne de Mambré, souvent aussi appelé térébinthe, était un lieu de rencontre des caravanes et un marché important. La tradition juive a conservé le souvenir de cette « foire ». On lit dans le midrash *Bereshit Rabba*, à la fin du ch. XLVII, le récit suivant :

Il y a trois marchés ¹ : le marché de Gaza, le marché d'Acre, le marché de Boṭna. Et il n'y en a pas de plus illustre à tes yeux que celui de Boṭna. Abraham a déclaré : « Avant que je sois circoncis, ils passaient chez moi à l'aller et au retour. Sera-t-il vrai que, depuis que je suis circoncis, il ne viendront plus chez moi ? » Le Saint, béni soit-il, lui répondit : « Avant que tu ne sois circoncis, les gens venaient chez toi. Maintenant, par ma gloire, moi-même je viens et je t'apparais ». Ainsi est-il dit : *Et le Seigneur lui apparut aux chênes de Mambré (Gen. 18, 1).* »

Ce récit, ainsi que le passage parallèle du Talmud de Jérusalem ², sont destinés à rappeler la défense faite aux Israélites de se rendre au marché de Boṭna, identifié aux chênes de Mambré.

La tradition juive n'a pas conservé mention de la raison de cette interdiction. Une fois encore, saint Jérôme rapporte le véritable motif de la défense ³. C'est sur le marché de Mambré que furent vendus les innombrables prisonniers que les Romains avaient faits lors de leur victoire de 135. Ainsi s'exprime Jérôme (*In Hieremiam 31 [33], 15*) ⁴ :

1. Le mot hébreu est *yarid*. Certains mss ont *yarūd*. Le sens n'est pas celui de « descente » (rac. *WRD*), mais, à partir de la notion d'« aller vers un point d'eau », celui de « marché ».

2. Cf. *J Avoda Zara I*, 4, 39 d ; trad. M. Schwab, t. XI (vol. VI, 2), p. 185.

3. SCHÜRER (t. I, p. 698, n. 143) énumère d'autres sources chrétiennes. Pour les sources juives, voir W. BACHER (« Der Jahrmacht an der Terebinthe bei Hebron », dans *ZAW*, t. XXIX, 1909, p. 148-152 et 221) qui souligne l'identité de Boṭna et d'Hébron.

4. Cf. *CSEL*, t. LIX, p. 390, lignes 5-15.

Quidam Iudaeorum hunc locum (*Jér. 31 [38], 15*) sic interpretantur, quod capta Hierusalem sub Vespasiano per hanc viam, Gazam et Alexandriam infinita milia captiuorum Romam directi sint ; alii uero, quod ultima captiuitate sub Hadriano, quando et urbs subuersa est Hierusalem, innumeralis populus diuersae aetatis et utriusque sexus in mercato Terebinthi uenundatus sit ; et idcirco execrabile esse Iudaeis mercatum celeberrimum uisere. Dicant illi, quod uolunt, nos recte testimonium sumsisse dicemus euangelistam...

Il n'y a plus guère de difficulté alors à admettre que le « marché des nations » dont il est question dans les *Paralipomena Jeremiae* soit bien ce lieu sacré devenu odieux par les souvenirs qui s'y rattachaient et par la paganisation qui y fut totale dès après 135. L'archéologie confirme sur ce point ce que les sources littéraires laissaient prévoir. Toutes les superstitions des populations nomades y eurent droit de cité ¹.

La défense faite aux Juifs de se rendre à Mambré explique aussi le fait que, contrairement à ce qui se passe dans l'apocalypse, dans les *Par. Jer.* Baruch ne se rend pas lui-même au « marché des nations », mais il y envoie quelqu'un, apparemment Abimélech, le prosélyte, encore que cela ne soit pas explicite. La date fatale de 135 sépare les deux ouvrages.

Si le chêne mentionné en *II Bar. LXXVII*, 18 est bien celui de Mambré, il n'y a aucun obstacle à ce que la montagne dont il est question en *LXXVI*, 3 se réfère au même lieu, dont on sait qu'il est le plus élevé du Sud palestinien (plus de 1000 m) ².

1. Cf. E. MADER, *Mambre, Die Ergebnisse...*, p. 213-214 (vol. de texte).

2. Cf. E. MADER, *Ibid.*, p. 272-273.

B. La grotte du Cédron.

Il est plusieurs fois question de la vallée du Cédron dans l'*Apocalypse de Baruch*. Mis à part le souvenir historique rappelé en LXVI, 4, les deux autres passages, V, 5 et XXXI, 2 font du Cédron le lieu de rassemblement des anciens et du peuple. De plus, en XXI, 1, le prophète se retire dans une grotte située dans cette même vallée. En soi, cette dernière notation ne devrait pas appeler d'autre explication : il y avait de nombreuses grottes et des tombeaux le long du torrent. Une fois de plus, les *Paralipomena Jeremiae* permettent de préciser un peu ces données très vagues. Tout au moins est-il intéressant de voir quelle interprétation ils en ont donné. Il se peut que les localisations qu'ils proposent s'appuient sur des traditions anciennes. En *Par. Jer.* IV, 11 et VI, 1, Baruch se cache dans un *μνηματιον* (monument funéraire), tandis qu'Abimélech s'endort au lieu-dit *χωριον* ou *ἀμπελών* τῷ Ἀγρίππᾳ (propriété ou vigne d'Agrippa)¹. Theodosius, dans le *De situ terrae sanctae* (vers 530) rapporte une tradition semblable :

De monte Oliueti usque in uico Hermippo (uicum Hermipoli H), ubi dormiuit Abimelech sub arbore ficus annis XLVI (XLIII H), miliario uno, qui Abimelech discipulus fuit sancti Hieremiae; ibi fuit Baruc propheta (absconsus in spelunca add. G)².

1. Cf. *Par. Jer.* III, 10 (vigne) et III, 15; V, 25 (propriété). Cette dernière expression est reprise dans le titre de l'apocalypse grecque de Baruch publiée par M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, II (« Texts and Studies », V, 1), Cambridge 1897, p. 84, ligne 5; elle ne se trouve pas dans la version slave (abrégée) traduite par W. R. Morfill à la suite du texte grec, p. 96.

2. Éd. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saec. IIII-VIII (CSEL, t. XXXIX)*, Vienne 1898, p. 140, lignes 12-16. Nous avons mis entre parenthèses les variantes importantes, sans que nous puissions déterminer précisément leur valeur.

J. R. Harris¹, fidèle à son axe Jérusalem-Hébron, met la vigne d'Agrippa aux « Citernes de Salomon », à 4 km au S.-O. de Bethléem, sans s'inquiéter autrement du témoignage de Theodosius. Selon F.-M. Abel², au contraire, *Hermippo* serait la déformation du nom d'Agrippa rencontré dans les *Par. Jer.*; à suivre l'itinéraire de Theodosius, ce lieu-dit se trouverait sur la pente S.-E. du Mont du Scandale, à Deir Senneh. G. Dalman³ propose *Hirbet Ibke'dan*, au N.-E. de Jérusalem, sur l'ancienne route de Jéricho.

S'il faut à tout prix opter dans ce débat, l'hypothèse du P. Abel paraît mieux fondée géographiquement et, de plus, elle a l'avantage de situer le Domaine d'Agrippa tout près de la vallée du Cédron dont le Ouadi Deir Senneh est un affluent. L'auteur des *Paralipomena Jeremiae* n'aurait donc fait que traduire en langage clair pour un habitant de Jérusalem la mention sibylline de l'*Apocalypse de Baruch*. La grotte du Cédron est devenue un monument funéraire, dont le « Domaine d'Agrippa » n'est pas très éloigné, au témoignage des *Par. Jer.* et de *Theodosius*. Ce détail aussi correspond bien à l'état des lieux⁴.

Il était indispensable de faire ces remarques. Il n'est pas inutile de faire percevoir les précisions que les *Paralipomena Jeremiae* ont apportées à l'apocalypse. Mais la question reste de savoir s'il s'agit d'explicitations ou d'interprétations libres. Il n'est pas possible d'arriver à une

1. *The Rest of the Words of Baruch*, p. 12.

2. « Deir Senneh ou le domaine d'Agrippa », dans *RB*, t. XLIV, 1935, p. 61-68. — K. KOHLER (« The Pre-Talmudic Haggada », dans *JQR*, t. V, 1893, p. 409) présente encore une autre hypothèse : le « jardin » d'Agrippa serait celui que Josèphe décrit en *BJ* V, 4, 4, à l'intérieur des remparts de Jérusalem.

3. Cf. G. DALMAN, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, p. 39 et 104-105.

4. Voir par exemple J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958, in-8°, 155 p., 4 pl., et « Drei weitere spätjüdische Heiligengräber », dans *ZNW*, t. LII, 1961, p. 95-101.

certitude, même s'il apparaît clairement que les *Par. Jer.* ont le souci de mettre à jour la topographie de *II Baruch*.

C. Jérusalem et le Temple.

Nous avons rappelé plus haut que l'accès à Jérusalem et au Temple est resté libre, au moins dans une large mesure, entre 70 et 135¹. Cela suffit à rendre vraisemblable le scénario de l'apocalypse. Il n'y a rien d'anormal à ce que Baruch se rende plusieurs fois sur les ruines du Temple (X, 5 ; XXXV, 1).

2. Les données de l'histoire et de l'archéologie.

Le cadre narratif de *II Baruch* se présente d'une manière cohérente sous l'angle de la géographie. Baruch se déplace en Judée, entre Jérusalem et Hébron². Il est en relation épistolaire avec Rome et la Mésopotamie. Telles sont les données qui ressortent du livre même.

Ces données ne sont nullement en contradiction avec ce que l'archéologie et les sources littéraires, particulièrement rabbiniques, nous apprennent du peuplement de la Judée entre 70 et 135. A. Büchler³ a réuni la documentation dispersée dans les sources juives et il a pu donner une image intéressante de cette période critique. Sans qu'on puisse dire que nous en savons beaucoup plus long, les fouilles de E. Mader au Ramat el-Ḥalil, les découvertes⁴ de lettres et de contrats dans les environs

1. Cf. *supra* p. 133-134.

2. La route Jérusalem-Hébron date du temps d'Hadrien (cf. M. AVI-YONAH, « The Development of the Roman Road System », dans *IEJ*, t. I, 1950-1951, p. 54-60). Toutefois, il est évident qu'un chemin existait avant cette date.

3. *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*, Londres 1912, in-8°, 63 p. — Il est intéressant de rappeler ici que R. Ishmael, contemporain de R. Tarphon et de R. Aqiba, habitait à *Kfar Aziz*, à plus de 10 km. au S. d'Hébron (cf. SCHÜRER, t. II, p. 441, n. 116).

4. Voir la chronique de Y. YADIN dans *IEJ*, t. XI, 1961, p. 40-52, et E. Y. KUTSCHER, « La Langue des lettres hébraïques et ara-

de Ein-Gadi ont cependant montré la continuité de l'habitat dans le Sud palestinien. Il n'est pas étonnant que le territoire particulièrement inclement de Qumran et de Ain Feshka n'ait pas été réoccupé pendant ces années de grande insécurité¹. Mais dans les lieux plus riches ou plus fertiles, l'activité continua au moins jusqu'en 135. Il est ainsi tout à fait possible d'insérer les données géographiques contenues dans *II Baruch* dans l'ensemble des données plus générales de l'histoire et de l'archéologie.

3. Patrie de l'apocalypse et de son auteur.

A partir des données réunies dans les deux premiers paragraphes, il est possible de revoir dans une perspective nouvelle le problème du lieu d'origine du livre et de son auteur. Celui-ci connaît la Palestine ; il en est donc originaire. Mais écrit-il dans la Diaspora ou dans quelque ville palestinienne. Telle est la question à laquelle il faut essayer de répondre.

L'auteur de *II Baruch* s'adresse à la Diaspora d'Occident (Babylone) et d'Orient. C'est un indice qu'il ne réside pas lui-même dans un des pays de la dispersion. Les relations avec Rome sont aisées : il confie sa lettre aux exilés de Babylone à trois messagers ; celles avec la Mésopotamie, en revanche, sont difficiles : un aigle se chargera de la missive (LXXVII, 19).

Violet reconnaît que l'auteur de *II Baruch* réside en Palestine². Toutefois il croit pouvoir exclure Jérusalem et Hébron parce que, dans certains passages de la lettre, l'écrivain parle comme s'il était lui-même exilé. En conclusion, il propose de fixer sa résidence à Yabné auprès

méennes de Bar Kosiba et de ses correspondants » (hébr.), dans *Leshonenu*, t. XXV, 1961-1962, p. 117-133 et t. XXVI, 1962-1963, p. 7-23.

1. Cf. R. DE VAUX, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (« Schweich Lectures », 1959), Londres 1961, in-8°, xvi-107 p., xlii pl. ; voir p. 33-36 et 56-57.

2. VIOLET, p. xci.

des successeurs de Yoḥanan ben Zakkai¹, en raison de l'importance du rôle qu'il se donne au sein du judaïsme.

Nous serions volontiers d'accord avec Violet sur les conclusions de son raisonnement. Il n'est pas impossible que « Baruch » ait siégé à Yabné. Mais cette ville de la côte n'est pas un lieu d'exil, et les indications de la lettre n'autorisent nullement à exclure d'office Jérusalem et Hébron.

Le premier passage de la lettre sur lequel Violet fonde son raisonnement présente des difficultés textuelles. Voici la traduction du texte des deux familles de manuscrits (*II Bar. LXXVIII, 4*) :

c

Je sais, en vérité, que nous ne sommes pas liées, toutes les douze tribus, par un seul lien, de même que nous sommes issues d'un seul père.

Tous les autres mss

Et je sais, en vérité, que nous voici liées, toutes les douze tribus, par un seul lien, de même que nous sommes issues d'un seul père.

1. Yabné, la *Jamnia* des auteurs classiques, fut l'un des grands centres du judaïsme après 70 ; c'était une ville double, composée d'un port sur la mer et d'une cité dans les terres, à environ 10 km au sud de Jaffa (cf. SCHÜRER, t. II, p. 126-128). Plutôt qu'à Yabné, on pourrait penser à la Galilée où émigrèrent nombre de familles sacerdotales (cf. S. KLEIN, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Leipzig 1909, in-8°, VIII-113 p. ; W. WINDFUHR, « Die galiläische Heimatsorte der 24 Priesterordnungen nach Kair », dans *Palästina-Jahrbuch*, t. XVIII-XIX, 1923, p. 80-87, suivi de « Nachbemerkungen » par G. DALMAN, *Ibid.*, p. 87-89). Récemment, les fouilles de Césarée ont révélé une inscription fragmentaire qui devait appartenir à une liste des classes sacerdotales et de leur lieu de résidence. Voir M. AVI-YONAH, « A List of Priestly Courses from Caesarea », dans *IEJ*, t. XII, 1962, p. 137-139, et S. TALMON, « The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaeae Desert » dans *Scripta Hierosolymitana*, t. IV, Jérusalem 1958, p. 162-199, spéc. p. 170-172.

Il n'est pas permis de forcer le sens des mots « lier » et « lien », comme le fait Violet : « Et je sais, en vérité, que nous toutes, les douze tribus, nous avons été conduites en captivité, de même que nous sommes issues d'un même père. » Dès lors, quelle que soit la traduction adoptée, il n'est plus possible de prouver l'exil de l'auteur à partir de ce verset. Le « lien » dont il est question, qu'il soit nié ou affirmé, est comparable à celui qu'engendre la filiation d'un même père ; c'est un lien moral¹. Tout au plus, est-il permis de penser à une unité géographique rompue, si on adopte le texte de c. Mais cette hypothèse ne suppose nullement l'exil de l'auteur hors de Palestine.

Le second texte cité par Violet (*LXXXV, 2-3*) paraît mieux choisi, et il est plus difficile d'éluder les conclusions qu'il en tire. Les divergences de traduction ne changent pas les données du problème ; il n'est pas utile de s'y arrêter ici.

Mais nous aussi, nous avons été dans cette Terre qui est nôtre, et ils (les saints) nous ont secourus dans nos fautes. Ils ont prié pour nous celui qui nous a créés, car ils avaient confiance dans leurs œuvres. Le Tout-Puissant les écoutait et leur était favorable. Mais, à présent, la mort a emporté les justes, les prophètes se sont endormis et, nous aussi, nous avons quitté notre Terre. Sion nous a été ravie. Nous n'avons plus rien que le Tout-Puissant et sa Loi.

Ce texte laisse entendre que l'auteur est ou se sent exilé. Mais il ne faut pas oublier que ce passage est tiré d'une lettre, que toute lettre est tributaire d'un certain style et que les « nous » peuvent n'être ici que des « vous » auxquels l'auteur s'associe par compassion². Cette soli-

1. Veut-on comprendre les mots *eth'esar* « être lié » et *'asurid* « lien » dans le sens de « être captif » et « captivité » — et c'est légitime —, cela n'autorise nullement à traduire « être conduit en exil » et « exil ».

2. Il reste possible que, par itacisme, *ἡμῶν* ou ses dérivés soient devenus *ὑμῶν*, etc. dans le texte grec qui a servi à la version syriaque.

darité est d'ailleurs explicitée dans le passage cité ou encore en LXXIX, 3 : « Le malheur qui vous a touchés (naguère), afin que nous souffrions aussi beaucoup, nous a nous-mêmes touchés. » La destruction de Jérusalem en 70 est pour Baruch et le peuple demeuré en Palestine ce que fut la première destruction pour les exilés de Mésopotamie. La vie religieuse des Palestiniens devient semblable à celle des exilés, puisque les sacrifices n'ont plus lieu et que seule reste la Loi. L'exil de l'auteur de ce texte est donc spirituel et moral, et Violet a raison de ne pas interpréter ce passage d'un exil à Rome ou ailleurs. Mais pourquoi exclure à priori Hébron ou Jérusalem en faveur de Yabné ? Il n'est pas permis de tirer cette conclusion des textes sur lesquels il s'appuie. Il suffit de rappeler qu'en LXXX, 5 l'auteur affirme être en Palestine.

Contrairement à la géographie d'autres pseudépi-graphes, du *Livre éthiopien d'Hénoch* par exemple, celle de l'*Apocalypse de Baruch* n'a presque aucune base mythologique et, d'une manière générale, elle est réduite à des mentions imprécises. Deux noms propres seulement, le Cédron et Hébron, viennent éclairer discrètement la direction des allées et venues du héros. Ces noms ont été choisis pour leur signification concrète dans l'histoire contemporaine plus que pour les souvenirs bibliques avec lesquels ils étaient en relation.

Il est important pour nous de savoir que l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* résidait en terre d'Israël. L'importance du message théologique qu'il transmet aux communautés de la Diaspora et la très grande orthodoxie juive de ce message nous invitent à voir en lui une des personnalités les plus en vue du judaïsme palestinien d'après 70. De là à dire qu'il faisait partie du cercle de Yabné, il n'y a qu'un pas. Il est prématuré de le franchir. Nous essayerons plus loin de déterminer la place qu'a pu avoir cette personnalité de premier plan parmi les docteurs tannaïtes contemporains.

CHAPITRE XI

LES DESTINATAIRES DE L'APOCALYPSE DE BARUCH

Au chapitre II, nous avons essayé de montrer que l'*Apocalypse de Baruch*, dans la forme où elle nous est parvenue, est une œuvre charpentée dont la lettre est un élément fonctionnel¹. Lorsqu'il s'agit de déterminer le public auquel elle s'adresse, cette constatation est d'une importance capitale. Rien ne révèle d'une manière claire à qui l'apocalypse était destinée ; seuls sont mentionnés les destinataires des deux lettres, les communautés de la Diaspora. Est-il permis d'en inférer que l'ensemble de l'œuvre est écrite à leur intention ?

Il n'est pas dans le genre littéraire d'une apocalypse de comporter une adresse ni même d'indiquer quels seront ses lecteurs. Les apocalypses sont des écrits secrets, en un sens, ésotériques ; à notre connaissance, aucune ne précise le milieu qu'elle veut atteindre. Dans le cas de *II Baruch*, nous avons vu que la lettre, organiquement insérée dans l'ensemble, est la transcription en langage clair d'un message quelque peu obscurci par la forme apocalyptique qu'il emprunte. Il paraît logique d'en conclure que les destinataires de l'apocalypse ne sont pas différents de ceux de la lettre. Rien n'empêche d'ailleurs que le public palestinien en ait eu connaissance. Mais dans le judaïsme du premier siècle, encore bouleversé par les événements de 70, la Dispersion avait une importance toute particulière dans le soutien des communautés palestiniennes, tandis que celles-ci con-

1. Voir p. 78.

servaient un rôle de premier plan dans le domaine théologique. Il est donc normal qu'un personnage d'une particulière autorité dans le judaïsme palestinien s'adresse aux tribus exilées pour leur rendre courage et ranimer leur foi dans la Loi à l'heure où le Temple n'est plus qu'un monceau de ruines.

Que si l'on objecte que la lettre a pu avoir ses destinataires propres avant d'être insérée dans l'apocalypse dont elle serait une source et qu'en conséquence il n'est pas permis d'identifier les destinataires de l'une à ceux de l'autre, il faut répondre que ce n'est pas seulement en tête de la lettre que leurs noms sont mentionnés, mais à l'intérieur même de l'apocalypse, en LXXVII, 12 et 17.

Le chapitre suivant signalera la coloration hellénistique de certaines expressions et l'utilisation de la version grecque des Septante en *II Baruch*. Nous ne serions pas surpris — mais comment le prouver? — si l'apocalypse entière constituait la lettre envoyée par Baruch aux tribus en exil à Babylone et considérée aujourd'hui comme perdue, puisque seule nous reste la lettre aux tribus résidant au-delà de l'Euphrate.

Quelle que soit la portée accordée à la mention des destinataires dans l'apocalypse et en tête de la lettre, il est nécessaire de préciser à quelles communautés exactement il est fait allusion. Deux problèmes se posent qu'il faudra essayer de résoudre. Pourquoi l'auteur distingue-t-il les tribus en exil à Babylone et celles au-delà de l'Euphrate? Babylone n'est-elle pas ici le surnom de Rome? Le nombre des tribus fait aussi difficulté. Faut-il opposer les 10 tribus du premier exil aux 2 tribus du second, ou les neuf tribus et demie qui ont passé le Jourdain aux deux et demie demeurées en Transjordanie?

1. Babylone, nom symbolique de Rome.

La littérature rabbinique n'est pas prolixe sur le point de l'identification de Babylone et de Rome. Elle l'est

même moins encore qu'il n'y paraît à première vue et qu'on ne le croit généralement.

Des textes cités par Strack et Billerbeck¹, un seul est clair, celui qui provient du midrash *Shir ha-Shirim Rabba* I, 6, mais il est de R. Lévi (vers 300). Le second texte, tiré de *Tanhuma*, ainsi que deux autres signalés par K. G. Kuhn², s'en tiennent au niveau d'une comparaison. Édom, c'est-à-dire Rome, y est rapproché de la « Fille de Babylone » : toutes deux sont visées par les versets 7 et 8 du *Ps.* 137 et la tradition rabbinique les identifie. Mais leur rôle est explicitement distingué : de même que Babylone détruisit le Temple la première fois, les Édomites le détruisirent pour la seconde fois. Le surnom de Rome et de l'Empire est Édom et non Babylone. Il ne faut donc faire intervenir ces textes qu'avec discernement. Ils proposent un rapprochement entre Babylone et Rome plus qu'ils ne le supposent.

C'est du côté de la littérature juive de langue grecque qu'il faut se tourner pour trouver des exemples plus probants; encore ne sont-ils pas nombreux.

Dans le livre V des *Oracles Sibyllins*, Rome est appelée Babylone dans un contexte où il est question du retour de Néron (V, 143). Quelques versets plus loin (158-161),

1. Cf. t. III, p. 816, où les textes principaux sont donnés en traduction. Aucun texte de Qumran ne témoigne d'une identification de Rome avec Babylone.

2. Art. Βαβυλών, dans *TWNT*, t. I, 1933, p. 512-514; cf. p. 514, n. 19. Le premier texte se lit dans le midrash *Bemidbar Rabba* VII, 10, sur *Nombr.* 5, 2 (éd. Lewin-Epstein, t. IV, p. 37v-38r); le second dans le *Midrash Tehillim* sur le *Ps.* 121 (voir la trad. anglaise de W. G. Braude, *The Midrash on Psalms*, New Haven 1959, t. II, p. 298). Il est certain qu'il y avait à Rome une population juive nombreuse, et cela déjà avant l'ère chrétienne. Certains devaient être des exilés de fraîche date, des esclaves vendus après la prise de Jérusalem ou envoyés à Rome pour le triomphe (voir Schürer, t. I, p. 633 et J.-B. Frey, *CII*, t. I, Rome 1936, p. LII-LVI). L'identité Rome-Babylone est reçue par Violet, p. 364 (Namen-Verzeichnis). Charles (1913, t. II, p. 840) paraît ne l'accepter qu'en *II Bar.* XI, 1 et en *Oracles Sibyllins* V, 143.

la punition de Rome-Babylone est annoncée d'une manière qui ne laisse aucun doute sur l'identification :

Du ciel, viendra sur l'océan divin une grande étoile ;
Elle embrasera la mer profonde et Babylone elle-même

Et la terre italienne, qui a causé la perte
De nombreux Hébreux fidèles et du peuple de la vérité (λαὸς ἀληθῆς).

L'Apocalypse johannique témoigne d'une utilisation abondante de la même figure (14, 8 ; 16, 19 ; 17, 5 ; 18, 2.10.21) et la mention des sept collines « sur lesquelles la femme est assise » (17, 9) vient corroborer cette identification. Elle se retrouve également en *I Pierre* 5, 13, les exégètes s'accordent sur ce point¹.

L'Apocalypse d'Esdras, qui ne cite le nom de Babylone que dans la première section (*IV Esd.* III, 1.2.28.31), ne laisse pas voir clairement s'il s'agit de Rome. Cette dénomination est liée au décalage chronologique fondé sur l'identification de la seconde prise de Jérusalem avec la première : pareil procédé suppose une certaine équivalence Rome = Babylone, mais il ne la fait pas sortir du cadre propre à l'apocalypse. L'identité s'appuie sur la construction de l'œuvre et son affabulation, non pas nécessairement sur un usage préexistant.

Il ne reste plus qu'à examiner les mentions de Babylone en *II Baruch*. Mis à part LXVII, 7 qui se réfère à la Babylone de l'histoire, les autres cas peuvent se ranger en deux catégories.

a) Plusieurs mentions de Babylone dépendent directement du cadre narratif général et de la fiction chronologique qui le sous-tend. Comme en *IV Esdras*, mais d'une manière beaucoup plus évidente, Babylone prend la place de Rome parce que les événements de 70 sont

1. Cf. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (« Herders Theologischer Kommentar zum N. T. », t. XIII, 2), Fribourg-en-Br. 1961, p. 134-135. Deux mss grecs du N. T. (1518 et 2138) ont lu Rome et non Babylone à cet endroit.

racontés sous les traits de ceux de 587. Il suffit pour s'en convaincre de lire VIII, 5 ; X, 2 ; XI, 1 ; XXXIII, 2 ; LXXIX, 1 et LXXX, 4.

b) Les autres mentions de Babylone concernent les destinataires d'une des deux lettres (cf. LXXVII, 12.17.19 et LXXXV, 6). Ici aussi il s'agit de Rome, et d'une manière encore plus évidente. Car il se conçoit mal que l'auteur ait écrit séparément aux exilés de Babylone et à ceux au-delà de l'Euphrate, quand, au 1^{er} siècle, cette distinction a perdu sa signification. La Diaspora orientale forme un tout unifié et jouera un rôle important dans les événements de la « Guerre de Quiétus » en 117¹. La Babylone auquel écrit l'auteur de l'apocalypse ne peut être que la Diaspora de l'Ouest, Rome, ou encore, plus largement, l'Empire romain. Il n'y avait qu'à prolonger la transposition inaugurée par le cadre narratif fondamental pour fonder l'équivalence entre la Dispersion romaine et les Tribus en exil à Babylone.

A relire l'ensemble des données, il paraît permis de tirer la conclusion suivante : l'identification Rome = Babylone en *IV Esdras* et surtout en *II Baruch* ne se comprend bien que sur le fond d'un contexte plus large, dans lequel les événements de 70 sont présentés comme une répétition de ceux de 587. Est-il permis d'étendre un tel raisonnement à l'Apocalypse de Jean, à la première épître de Pierre, aux *Oracles Sibyllins* ? La logique le suggère, en particulier pour ces derniers. Mais la prudence reste nécessaire.

2. Le nombre des tribus exilées.

La plus grande confusion existe dans la fixation du nombre des tribus exilées, aussi bien à l'intérieur de l'Apocalypse de *Baruch* que dans d'autres apocryphes et même dans la littérature rabbinique. Il serait normal,

1. Cf. SCHÜRER, t. I, p. 666 et n. 55.

pour expliquer ces divergences, de faire appel à des sources distinctes, animées peut-être par des théologies différentes. Il est donc nécessaire et intéressant d'examiner les données du problème, même si nous ne pouvons être assuré d'arriver à une solution définitive.

A. Les données de l'Apocalypse de Baruch.

Les premiers versets de *II Baruch* (I, 2-3) opposent les 10 tribus, celles du Nord, les premières exilées, aux deux tribus du royaume du Sud dont l'exil est annoncé. L'auteur se réfère donc à l'histoire bien connue de la fin des royaumes d'Israël et de Juda. Le chiffre de dix tribus est bien attesté dans la Bible pour le royaume du Nord (cf. *I Rois* 11, 31-35 et 12, 24° [Septante, ms. B]). Cette manière de compter les tribus ne poserait aucun problème si, dans tout le reste de l'apocalypse, plus précisément en LXII, 5 ; LXIII, 3 ; LXIV, 5 ; LXXVII, 17 ; LXXVIII, tit. et 1, l'opposition ne se faisait pas entre neuf et demi et deux et demi. Ces chiffres ne sont pas inconnus de l'histoire biblique ; ils s'appliquent respectivement aux tribus qui ont traversé le Jourdain et ont pénétré dans la Terre Promise et à celles qui sont demeurées en Transjordanie (voir, par ex., *Jos.* 13, 7 et *Ant. Bibl.* du Pseudo-Philon XXII, 3) ; mais dans l'*Apocalypse de Baruch*, ils paraissent intervenir à contretemps. Dans les passages cités, il est question, non des tribus cisjordanes et transjordanes, mais des deux exils successifs. L'Euphrate jouerait-il dans ce comput le rôle du Jourdain ? Ce n'est pas évident, et, puisque la confusion existe ailleurs également, la solution ne peut venir que d'un examen de tous les textes.

B. Les sources rabbiniques.

Les textes principaux sont clairs et ne parlent que des dix tribus. Ainsi, on lit dans la Mishna, *Sanhedrin* X, 3 (fin)¹ :

1. Éd. Albeck, t. IV, p. 204.

Les dix tribus ne reviendront pas, selon qu'il est dit : *Il les a rejetées dans un pays étranger, comme en ce jour (Deut. 29, 27)*. « De même que¹ ce jour s'en va et ne revient pas, eux aussi s'en vont et ne reviennent pas », parole de R. Aqiba.

Mais R. Éliézer (vers 90) déclare : « De même que ce jour apporte l'obscurité, puis donne la lumière, pareillement pour les 10 tribus, elles ont été dans l'obscurité, elles seront dans la lumière. »

La Tosefta (*Sanhedrin* XIII, 12)² est encore plus proluxe :

Les 10 tribus n'ont pas de part dans le monde à venir ; et elles ne vivront pas dans le monde à venir, selon qu'il est dit : *Le Seigneur les a arrachées de leur terre avec colère et fureur et grande irritation, dans ce monde, et il les a rejetées dans un pays étranger (Deut. 29, 27)*, dans le monde à venir. R. Siméon b. Yehuda (vers 180) de Kfar Ikos déclare : « Il est écrit : *comme en ce jour (Ibid.)*. Donc si leurs actions sont comme en ce jour, elles reviendront ; sinon, elles ne reviendront pas. » Rabbi (mort en 217) déclare : « Les uns et les autres ont part au monde à venir, selon qu'il est dit : *En ce jour-là, viendront ceux qui périssaient au pays d'Assur, ceux qui étaient dispersés au pays d'Égypte, et ils adoreront le Seigneur sur la Montagne Sainte à Jérusalem (Is. 27, 13)* ». Assur : ce sont les 10 tribus ; et les dispersés au pays d'Égypte : c'est la génération du désert. Les uns et les autres (reviendront). »

1. Pour l'expression de la comparaison par *mā* suivi de *āf*, voir M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1958², p. 234 (§ 499).

2. Éd. Zuckerman, p. 435, lignes 24-30.

3. Les mots qui suivent se trouvent dans l'excellent manuscrit de Vienne. Voir aussi les lieux parallèles cités par S. LIEBERMAN, *Tosefeth Rishonim. A Commentary based on Manuscripts of the Tosefta...*, t. II, Jérusalem 1938, p. 161-162 (hébr.).

Devant la clarté de ces données, il est étonnant de constater que le Talmud de Jérusalem introduit une certaine confusion, témoignant ainsi de l'existence de comptes différents. Nous reproduisons ici la traduction de M. Schwab ¹ :

R. Berakhia et R. Helbo disent au nom de R. Samuel ben Nahman (palestinien, vers 260) qu'Israël a été exilé en trois provinces différentes, une fois au-delà du fleuve Sabbation, ensuite à Daphné près d'Antioche, enfin dans un endroit où un nuage descendit sur les exilés et les enveloppa (où ils disparurent). Comme les dix tribus ont subi tour à tour trois exils, de même les tribus de Ruben et de Gad, ainsi que la demi-tribu de Manassé ont subi trois exils, selon qu'il est dit (Éz. 23, 31) : *Tu as marché par le chemin de ta sœur ; aussi je mettrai sa coupe en tes mains.* Lorsque les uns reviendront de l'exil, les autres retourneront aussi en Palestine, comme il est dit (Is. 49, 9) : *Pour dire à ceux qui sont garrottés « sortez », ce sont ceux qui ont été exilés au-delà du fleuve Sabbation, à ceux qui sont dans les ténèbres, « montrez-vous », c'est-à-dire à ceux qui ont été exilés dans un lieu où un nuage est descendu sur eux et les a enveloppés. Ils paîtront sur les chemins (Ibid.), et leurs pâturages seront sur les lieux élevés, par allusion aux exilés à Daphné près Antioche.*

L'intérêt de ce texte est qu'il oppose les tribus trans-jordanes aux autres. Pour le reste, il est fort obscur, et ne peut guère contribuer à l'exégèse de l'*Apocalypse de Baruch*.

C. Les données de la littérature « intertestamentaire ».

C'est la tradition textuelle elle-même qui est fluctuante dans la plupart des textes qui vont être examinés.

1. *J Sanh.* X, 5, 29 c ; trad. M. Schwab, t. XI (vol. VI, 2 de la réédition), p. 61.

Il sera donc nécessaire de s'arrêter à certains d'entre eux ¹.

1. *IV Esd.* XIII, 40.

La détermination du chiffre original dans ce passage est d'une particulière importance, en raison de la parenté certaine entre *IV Esdras* et *II Baruch*. La version latine, généralement très fidèle, doit être étudiée en premier lieu, avant les autres versions et une allusion possible chez Commodien.

a. La version latine.

Voici le texte de *IV Esd.* XIII, 40 d'après l'édition de R. L. Bensly ; il est généralement admis par les éditeurs et les commentateurs :

Haec sunt decem tribus, quae captivae factae sunt de terra sua in diebus Iosiae regis, quem captivum duxit Salmanassar rex Assyriorum, et transtulit eos trans flumen, et translati sunt in terram aliam.

L'expression *terram aliam*, qui se retrouve plus loin sous sa forme hébraïque déformée *Arzareth* (XIII, 45) est un rappel de *Deut.* 29, 27 ². Puisque ce verset est également cité en Mishna, *Sanhedrin* X, 3, il est normal de conclure que *IV Esdras* est ici strictement parallèle

1. Nous ne faisons pas intervenir *Or. Sib.* II, 171, car s'il est vrai qu'il appartient à une section d'origine juive (cf. A. RZACH, art. *Sibyllinische Orakel*, dans *PW*, t. II A, 1923, col. 2150), la leçon *δεκάφυλος* est une conjecture : tous les mss lisent *δωδεκάφυλος*.

2. La forme hébraïque *èrès ahèrèt* peut être à l'origine de la forme *Arzareth* bien attestée dans les mss latins. Les versions ont *Arzaph* (syr., arabe) ou *Asaph* (éthiop.). Mais il faut remarquer que les langues sémitiques, non vocalisées, risquent davantage de déformer les noms propres grecs que le latin qui peut transcrire matériellement les consonnes et les voyelles. Cf. VIOLET, p. 185 et GRAY, *Esdras*, p. 384-385.

à la tradition rabbinique. Toutefois un certain nombre de manuscrits ne mentionnent pas dix tribus, mais neuf. Voici comment se répartit le témoignage des manuscrits latins :

M et *N* ne mentionnent pas de chiffre,
*A*¹ *C* *V* *L* ont *noem*,
S et *A*² ont *decem*.

Le témoignage de *A* (Amiens 10, ix^e siècle) est particulièrement important, puisqu'il révèle une retouche. Violet et Gry ayant déformé l'apparat de Bensly en le recopiant¹, il nous a fallu recourir au manuscrit lui-même pour nous assurer du sens de la correction² : la première main avait écrit : *uiiii* ; une seconde main a souligné le chiffre existant et lui a superposé *x* et *decem*, le tout d'une encre plus pâle. Le résultat est le suivant :

decem
 x
uiiii

Il ressort d'un examen du stemma des manuscrits³ que la leçon *noem* est attestée aussi bien dans la famille française (*A*¹) que dans la famille espagnole (*CVL*). Elle doit être la leçon de l'archétype des mss latins, car elle est en même temps la *lectio difficilior*, corrigée en *decem* par *A*² et par *S* et tout simplement omise par les autres manuscrits de la famille espagnole (*MN*).

1. Voir les apparats critiques de B. VIOLET (*Die Esra-Apokalyse* [IV. Esra]. *Erster Teil. Die Ueberlieferung* [GCS, t. XVIII], Leipzig 1910, p. 390-391) et de L. GRY (*Esdras*, p. 380). Seul l'apparat de R. L. BENSLEY « *The Fourth Book of Ezra*, « Texts and Studies » III, 2, Cambridge 1895, p. 67) est correct à cet endroit. L'éditeur ne retient cependant pas la leçon *noem* dans le texte.

2. M. P. Logié, conservateur en chef de la Bibliothèque municipale d'Amiens, a eu la grande servabilité de bien vouloir contrôler ce passage dans le manuscrit (lettre du 16 juillet 1965).

3. Voir VIOLET, p. XXII et GRY, *Esdras*, p. XIII.

Le *noem* de la version latine, peu compréhensible, témoigne en faveur d'une leçon originale neuf et demi qui se lit dans les autres versions. Ce chiffre diffère donc de celui de la Mishna.

b. Les autres versions et Commodien.

Toutes les versions orientales lisent neuf ou neuf et demi : la version syriaque et le fragment copte saïdique ont neuf et demi ; l'éthiopien et l'arabe neuf ou neuf et demi selon les manuscrits. La disparition de la fraction s'explique aisément si, comme on peut le penser, les chiffres n'étaient pas écrits en toutes lettres.

C'est aussi de l'exil des neuf tribus et demie que Commodien¹, selon toute vraisemblance un poète africain de la seconde moitié du III^e siècle, fait mention dans le *Carmen de duobus populis*² :

943 (936) Sunt autem Iudaei trans Persida flumine
 clausi,
 Quos usque in finem uoluit Deus ibi morari.
 Captiuitas illos ibidem redegit ut essent ;
 946 (939) Ex duodena tribu noue(m) semis ibi moran-
 tur.

Originaire de Gaza, Commodien a pu connaître d'autres apocryphes que *IV Esdras*, et sa connaissance des langues ne se limitait pas au latin. Il est cependant intéressant

1. Sur la personne de Commodien, voir J. MARTIN, « Commodianus », dans *Traditio*, t. XIII, 1957, p. 1-74, et J. GAGÉ, « Commodien et le moment millénariste du III^e siècle (258-262 ap. J.-C.) », dans *RHPR*, t. XLI, 1961, p. 355-378.

2. Nous utilisons l'édition de J. Martin (*CC*, t. CXXVIII, Turnhout 1960, p. 108). Commodien, comme l'auteur de *IV Esdras*, annonce le retour des tribus : *Hic erat populus qui nunc est extra repositus. Siccato fluuiio repetet in terra Iudaea* (959-960). L'éditeur renvoie souvent à des parallèles tirés de *II Baruch* : ces rappels sont intéressants, mais ils ne suffisent pas à montrer que Commodien connaissait l'*Apocalypse de Baruch*.

D. *Essai d'interprétation.*

Deux questions doivent être éclaircies : la différence de comput à l'intérieur de l'*Apocalypse de Baruch* et le sens des chiffres neuf et demi et deux et demi en relation avec les exils successifs.

1. Puisqu'il n'y a aucune raison de suspecter les chiffres neuf et demi et deux et demi qui se lisent en *II Baruch* partout sauf en I, 2 et dans de nombreux autres apocryphes et puisque cette leçon, difficile à expliquer, n'a pu être introduite par erreur et simultanément dans tous ces passages, ce sont les chiffres dix et deux de *II Bar.* I, 2¹ qui doivent être justifiés. L'hypothèse d'une source spéciale n'est pas à exclure absolument, mais on s'expliquerait mal qu'un verset initial, en contradiction avec l'ensemble de l'apocalypse, n'ait pas été l'objet d'une retouche rédactionnelle. L'introduction à la lettre (LXXVIII, 1), dont le caractère rédactionnel est plus vraisemblable, a conservé la mention des neuf tribus et demie. Il faut donc chercher une autre voie. Nous pensons que, en *II Bar.* I, 2, il y avait originalement neuf et demi et deux et demi, mais le contexte invitait si clairement à se rapporter au premier et au second exil que le traducteur ou un copiste aura cru nécessaire de les corriger d'après la vérité historique. Plus loin dans le livre, le même comput survenant à plusieurs reprises, il l'aura maintenu sans le comprendre.

2. Mais alors pourquoi une tradition bien attestée au premier siècle compte-t-elle neuf tribus et demie dans le royaume du Nord et deux et demie dans celui

1. Devant ces problèmes, les éditeurs n'ont pas manqué d'envisager des erreurs de transmission dans les chiffres. Cette éventualité vaut particulièrement pour la disparition de la fraction ; le changement de 9 en 10 (ou vice versa) doit être voulu (cf. VIOLET, p. 184). Pour Mgr L. GRÉ (*Esdras*, p. 381), *IV Esdras* avait originairement 10 ; c'est une faute dans la transmission de cette apocalypse qui aurait influé sur le texte de *II Baruch* (sauf en I, 2).

du Sud, selon le nombre des tribus cisjordanes et transjordanes ?

a) Voici une première explication qu'il faut mentionner encore qu'elle ne soit pas suffisante. Origène, dans son épître à Julius Africanus, § 14, s'exprime de la manière suivante :

Vous direz (καίτοι γε) que deux tribus seulement sont reconnues historiquement comme ayant été sous l'autorité des Romains, Juda et Benjamin ; et il faut y ajouter la tribu lévitique. Mais Israël, à l'exclusion de la population de Juda, comportait 10 tribus. Et il est vraisemblable que les Assyriens, satisfaits de les savoir soumises, leur avaient concédé des tribunaux propres¹.

La tribu de Lévi, répartie sur tout le territoire, pouvait être rattachée pour une moitié au territoire du Sud et pour l'autre au territoire du Nord. Origène ne tire pas cette conclusion, mais d'autres ont pu le faire. La tradition rabbinique n'a laissé aucune trace d'un semblable calcul.

b) Une autre explication peut se rattacher au texte déjà cité du Talmud palestinien. De ce témoignage, d'ailleurs tardif, il résulte qu'il y a eu confusion dans les chiffres — cela, nous le savions —, et que les exils successifs ne sont plus considérés comme concernant séparément les tribus du Nord et du Sud mais simultanément l'ensemble du territoire, Palestine et Transjordanie. Ces traditions ne cadrent guère avec l'histoire, mais elles peuvent éclairer le problème qui nous occupe.

A ces données passablement confuses, il faut rattacher les dires des *Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon* attribués à saint Jérôme. Leur témoignage est d'une origine aussi sûrement juive que les midrashim transmis en hébreu². Voici leur commentaire de *II Chr.* 34, 9 :

1. PG 11, 84 A.

2. Voir *supra*, p. 314-315.

Ab omni quoque Juda et Benjamin et habitatoribus Jerusalem. Habitatores Jerusalem dimidiam tribum Manasse dicit, qui plerumque in tribum Benjamin computantur.

Ainsi, sans le dire expressément, l'auteur des *Quaestiones* localise deux tribus et demie dans le royaume de Juda. Et la demi-tribu supplémentaire n'est pas constituée de Lévitites mais de membres de la tribu de Manassé. Cette tradition paraît très ferme, puisque le Pseudo-Jérôme n'hésite pas à écrire *plerumque computantur*. Quelle qu'en soit l'origine, il est raisonnable de l'expliquer par une confusion dans le calcul des tribus.

c) Alors que l'auteur de *II Baruch* prend délibérément une position intermédiaire entre les deux groupes de tribus, entre les dispersions occidentales et orientales, puisqu'il leur écrit, celui de *IV Esdras* paraît bien se ranger du côté de la première et n'être séparé que de la seconde¹. Il n'est pas permis d'affirmer sans réserve, comme le fait Violet², que *IV Esdras* a été écrit à Rome. Mais cette hypothèse a pour elle de sérieuses probabilités, puisque l'auteur déclare écrire à Babylone (III, 1), c'est-à-dire à Rome, et que son œuvre a connu une très large diffusion dans le monde occidental. Il est logique, dès lors, qu'il n'y soit pas autrement question de la Diaspora occidentale.

Pareille distinction de point de vue mise à part, les perspectives des deux auteurs se ressemblent. Les deux écrits laissent entendre qu'il n'y a pas de communications habituelles avec les neuf tribus et demie exilées au-delà du Fleuve. En *II Baruch*, cette constatation ressort de la nécessité de se servir d'un aigle comme courrier; en *IV Esdras*, les mêmes tribus, dont Aqiba n'espérait plus le retour³, se voient attribuer une histoire merveilleuse qui s'achèvera par leur réintégration en

1. Voir *IV Esd.* XIII, 39-49.

2. Voir p. L.

3. Cf. *M Sanhedrin* X, 3 citée plus haut.

Terre sainte à la fin des temps : elles traversent un fleuve mystérieux que Dieu assèche à volonté pour atteindre une région lointaine, et elles le retraverseront pour en revenir (*IV Esd.* XIII, 39-49). Ce fleuve presque mythique reçoit le nom d'Euphrate dans les deux apocalypses (*IV Esd.* XIII, 43; *II Bar.* LXXVII, 22 et LXXVIII, 1 — sauf dans c)¹. Il ressemble étrangement au fleuve Sabbation qui, d'après la tradition juive, cesse de couler tous les sabbats, rivière mythique que les géographes après Josèphe situent en Phénicie, mais dont la fonction est bien plutôt de mettre une frontière entre les deux grandes communautés de la Diaspora². Il joue, en ces temps d'exil collectif, le rôle que le Jourdain avait rempli dans la Terre Promise.

Est-il surprenant alors que les nombres traditionnellement donnés pour les tribus du Nord et du Sud se soient transformés pour rejoindre ceux que l'Écriture attribue aux tribus cisjordanes et transjordanes? Dans les calculs de *II Baruch*, le « reste » palestinien n'occupe aucune place. Israël, dans son entier, vit le régime de l'exil, et un fleuve, nommé Euphrate en souvenir de la première déportation, divise en deux le peuple, comme autrefois le Jourdain.

Certes, il est difficile d'aller plus loin dans ce raison-

1. FLAVIUS JOSÈPHE (*AJ* XI, 5, 2, § 133) affirme explicitement que les dix tribus sont exilées au-delà de l'Euphrate et qu'il n'est pas possible de les dénombrer. Mais il dit aussi que les deux autres tribus sont sous le pouvoir des Romains, en Asie et en Europe. Il oublie donc les données de l'histoire, selon lesquelles les deux tribus furent exilées à Babylone, et il rejoint *II Baruch* quand il divise le monde juif en deux grandes zones, dans lesquelles la Palestine ne reçoit pas une place particulière. Mais alors les chiffres donnés par *II Baruch* (sauf en I, 2) sont plus pertinents que ceux de Josèphe, puisque, de toute manière, ils sont plus symboliques que réels.

2. Sur le fleuve Sabbation, voir STRACK-BILL., t. II, p. 682-683, qui rappelle les données rabbiniques. Pour le témoignage des auteurs classiques, voir G. BOERTGER, *Topographisch-historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Leipzig 1879, in-8°, xvi-287 p.; cf. p. 214-215.

nement, et certains trouveront que nous avons été trop loin. Il s'agit d'une hypothèse, mais non d'une hypothèse gratuite. Elle résout un certain nombre d'aporics; elles ne les résout pas toutes, mais il nous paraît qu'elle n'en entraîne pas de nouvelles. Aussi était-il utile de présenter cette solution qui, si elle est retenue, apporte des lumières nouvelles sur la personnalité des auteurs des deux apocalypses sœurs.

CHAPITRE XII

LA LANGUE ORIGINALE
DE L'APOCALYPSE DE BARUCH

Il est certain que le texte syriaque de l'*Apocalypse de Baruch* est traduit du grec. Ce fait, affirmé par le titre, n'est plus à démontrer¹. De plus, il est généralement admis aujourd'hui que le texte grec est la version d'un original sémitique hébreu ou araméen². Cette opinion

1. Cf. VIOLET, p. LXII. Il est possible que le traducteur syriaque ait été le même pour *II Baruch* et *IV Esdras* (*Ibid.*, p. LX-LXI).

2. A titre d'inventaire, voici les positions prises par les différents savants qui se sont intéressés à la question de la langue originale. I. LANGEN (*Commentatio qua Apocalypsis Baruch anno superiori primum edita illustratur*, Bonn 1867, p. 8-9), E. RENAN (« L'Apocalypse de Baruch », dans *Journal des Savants*, 1877, p. 222), A. DILLMANN (Art. *Pseudepigraphen des Alten Testaments*, dans *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2^e éd., t. XII, Leipzig 1883, p. 356-358) et Th. ZAHN (*Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1924, p. 139-144) se sont exprimés en faveur d'un original grec.

F. SCHULTESS (*TLZ*, t. XXII, 1897, col. 238-241) estime qu'une partie seulement de l'apocalypse était originellement écrite en hébreu (le ch. LIV par exemple). Se sont exprimés en faveur d'un original entièrement en hébreu : J. R. HARRIS (« Mr. Charles' Apocalypse of Baruch », dans *Expositor*, Ve série, n^o 28, 1897, p. 261), J. WELLHAUSEN (« Zur apokalyptischen Literatur », dans *Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, 1899, p. 234-241), V. RYSSER (dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, t. II, p. 411), L. GINZBERG (Art. *Baruch*, dans *JE*, t. II, 1903, p. 555 b), CHARLES, VIOLET (p. LXXIII) et H. GRESSMANN (dans VIOLET, p. 344-350). Plus récemment F. ZIMMERMANN est parti de cette hypothèse pour proposer un certain

est largement répandue. Nous voudrions montrer qu'il est raisonnablement permis de la mettre en doute ou, tout au moins, de restreindre son champ d'application.

En toute hypothèse, il n'est pas possible de tirer un grand parti de l'existence éventuelle d'un original sémitique. La reconstitution du texte grec à partir du syriaque ne peut jamais conduire à une certitude : le seul fragment grec conservé fait toucher du doigt la grande liberté du traducteur syriaque. A fortiori, la rétroversion du grec en hébreu ou en araméen est une opération défiant les règles de la prudence critique, sauf lorsqu'il s'agit de noms propres ou de détails très particuliers. Les efforts faits par les commentateurs pour retrouver la teneur du grec ont été utiles et concluants ; ceux faits pour remonter du grec à l'hébreu ou à l'araméen aléatoires et décevants, ce qui ne signifie pas inutiles¹.

nombre de corrections ou d'interprétations (« Textual Observations on the Apocalypse of Baruch », dans *JTS*, t. XI, 1939, p. 151-156 et « Translation and Mistranslation in the Apocalypse of Baruch », dans *Studies and Essays in honor of A. A. Neuman*, ed. by M. Ben-Horin, B. D. Weynrib, S. Zeitlin, Leyde 1962, p. 580-587).

SCHÜRER (t. III, p. 312) estime vraisemblable que l'original a été écrit en hébreu ou en araméen, mais il reconnaît qu'aucune preuve n'en a été donnée, cela en 1909, après les travaux de Charles et de Ginzberg. Mgr L. GRV (*Ms.*, p. 23-28) s'est attaché à prouver que l'original était araméen, sauf pour le fragment LXIII, 3-10 qui trahit l'hébreu (*Ibid.*, p. 29). C. C. TORREY (« The Aramaic of the Gospels », dans *JBL*, t. LXI, 1942, p. 71-85 ; cf. p. 72-74) est également partisan d'un original araméen. Des trois passages étudiés (VI, 5 ; XXIX, 3 et 8) — ce qui est peu —, le premier s'appuie sur la traduction anglaise (*began to descend*), non sur le syriaque qui a « descendit » !

Dans l'énumération qui précède, nous n'avons retenu que les auteurs dont les arguments ou encore l'autorité personnelle ont eu une importance dans l'histoire des recherches. Beaucoup d'autres se sont contentés de faire état du problème sans chercher à le résoudre.

1. VIOLET (p. LXVII) reconnaît que la traduction du grec en syriaque, d'une langue indo-européenne en une langue sémitique, rend très difficile le retour à la langue sémitique originale en intro-

Pour préciser quelque peu ce qu'il est possible d'affirmer de la langue originale de *II Baruch*, nous établirons successivement les points suivants :

1. Le texte grec sous-jacent au syriaque ne peut s'expliquer entièrement comme une traduction de l'hébreu ou de l'araméen. En nombre de passages, il faut supposer au minimum l'intervention du traducteur grec. Il se sert de la version des Septante, non comme un traducteur le ferait, ni même comme un adaptateur, mais bien plutôt comme un auteur.

2. Les arguments apportés en faveur d'un original sémitique ne sont pas définitifs. Il est permis de remettre en question nombre d'entre eux et d'en limiter la portée.

3. Il n'est pas a priori invraisemblable que l'*Apocalypse de Baruch* ait été composée en grec.

Il ressortira du développement de ces trois points que le recours à un original sémitique n'est nécessaire que dans un nombre de cas très limité, et qu'il reste toujours grevé d'un lourd poids d'hypothèse, l'aléa d'une double rétroversion.

1. Traducteur, adaptateur ou auteur hellénistique.

L'intervention active du traducteur grec est le minimum qu'on doit admettre si l'on se refuse à reconnaître

duisant la confusion dans le départ entre les sémitismes de cette dernière et ceux de la deuxième traduction, syriaque. C'est encore cette ignorance presque totale dans laquelle nous sommes du texte grec qui nous défend d'employer la méthode récemment proposée pour distinguer les textes grecs originaux des textes grecs traduits d'une langue sémitique. R. A. MARTIN (« Some Syntactical Criteria of Translation Greek », dans *VT*, t. X, 1960, p. 295-310) a montré que la rareté relative de certaines prépositions était l'indice d'un grec de traduction, et plusieurs exemples méritent l'attention. Mais ce ne sont pas les quelques lignes d'un papyrus ou une traduction syriaque qui pourraient permettre les délicats calculs statistiques que la méthode exige.

le grec comme langue de l'original. Tous les commentateurs ont observé que les citations bibliques, rares pourtant et allusives, renvoient le plus souvent à la Septante¹. Ils ont expliqué ce phénomène en supposant que le traducteur a conformé les citations de l'original sémitique au texte de la Bible qu'il utilisait. Mais ce qui serait tout à fait naturel dans le cas de véritables citations littérales l'est beaucoup moins lorsqu'il s'agit de citations tronquées ou d'allusions. Or ces dernières sont les plus nombreuses.

Dans ce paragraphe, nous étudierons d'abord les références à la Septante et, ensuite, les rares cas où le texte massorétique a pu servir de source.

A. Utilisation de la Septante.

1. *Gen.* 8, 11 cité en *II Bar.* LXXVII, 23. La colombe rapporte à Noé le fruit de l'olivier. Cette particularité ne s'explique bien que par le texte des Septante qui a *κάρφος*. Un des sens de ce mot est « fruit mûr ». Une corruption de *κάρφος* en *κερπός* est également possible², mais elle n'est pas attestée dans la tradition manuscrite grecque.

2. *Le chêne de Mambré*. Déjà J. Langen³ avait remarqué que le chêne dont il est question à deux reprises dans l'*Apocalypse de Baruch* (VI, 1 et LXXVII, 18), et qui fait penser invinciblement à celui de Mambré, indiquait que l'auteur avait en mémoire la version grecque de la Bible et non le texte massorétique où il est toujours question des chênes de Mambré (au pluriel). La Septante et la Peshitta ont toutes deux le singulier au lieu du pluriel. À ceux qui objecteraient que le passage du pluriel au singulier a pu se faire au niveau de la traduction du grec en syriaque sous l'influence de la

1. Voir principalement VIOLET, p. LXVII-LXVIII.

2. Voir VIOLET, p. 320.

3. *Commentatio qua Apocalypsis Baruch anno superiori primum edita illustratur*, Bonn 1867, in-4^o, 11-24 p. ; voir p. 9.

Peschitta, il faut répondre que cette transposition supposerait que l'allusion au chêne de Mambré soit évidente, ce qui n'est pas le cas. Le rapprochement avec le chêne de Mambré ne ressort que d'une vue d'ensemble sur toute l'apocalypse¹, non du texte des versets de *II Baruch* pris isolément. Un traducteur ou même un adaptateur aurait-il eu l'audace de faire une telle transposition ?

3. *Gen.* 47, 9 utilisé en *II Bar.* XVI, 1. Le texte de *II Baruch* est le suivant : « Les années présentes sont courtes et néfastes. » Le verset biblique proposé ne ressemble que de loin à ce passage, si l'on s'en tient à un premier examen. Mais la version copte bohairique², qui dérive de la Septante, n'a pas « les jours des années » comme les manuscrits grecs qui nous restent de celle-ci, mais « les années ». Il serait toutefois permis de mettre en question l'existence même d'une référence à *Gen.* 47, 9. D'autres exemples sont plus convaincants³.

4. *Is.* 26, 19 utilisé en *II Bar.* XXIX, 7 et LXXIII, 2. En *II Bar.* XXIX, 7, il est fait allusion aux vertus médicinales de la rosée : « Les vents émaneront de ma face... pour susciter à la tombée du jour des nuages porteurs d'une rosée de guérison. » En LXXIII, 2, la même idée revient : « Alors la santé descendra dans la rosée et la maladie s'éloignera⁴. » Aucune source rabbinique ne présente de parallèle à cette conception curieuse. Mais elle trouve une explication parfaite dans

1. Cf. *supra* p. 321-327.

2. D'après *The Old Testament in Greek*, éd. par A. E. Brooke et N. McLean, t. I, 1^{re} partie, Cambridge 1906, p. 140.

3. VIOLET (p. LXVIII) reste réservé au sujet de cet exemple.

4. A vrai dire, dans ce second passage, une correction de  « ombre » en  « rosée » est nécessaire. Tous les commentateurs, depuis Ceriani jusqu'à Gry, l'ont acceptée. Il s'agit peut-être d'une simple variante orthographique. Il faut noter qu'en *II Bar.* LXXXII, 8, certains mss ont  et d'autres  ou

 (au pluriel). Le lieu parallèle, *II Bar.* XXIX, 7, autorise la correction sans trop de risque d'erreur.

la version grecque des Septante en *Is.* 26, 19 : ἡ γὰρ δροσὶς ἢ παρὰ σοῦ ἕλαμα αὐτοῖς ἐστὶν « car la rosée qui vient de toi est pour eux un remède ¹ ». Une telle utilisation de la Septante ne nous paraît pas pouvoir être le fait d'un traducteur. Même un adaptateur aurait-il pris de telles libertés ?

5. *Is.* 40, 15 cité en *II Bar.* LXXXII, 5. La Septante lit à cet endroit : καὶ ὡς σιέλως λογισθήσονται ². C'est bien ce texte que l'auteur de *II Baruch* semble utiliser : « on les considérera comme crachats » ; mais il faut remarquer qu'une expression similaire se retrouve dans les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon (XII, 4) : *hominum genus... tamquam sputum aestimabitur*.

6. *Les sirènes de la mer*. Il est sûr que *II Bar.* X, 8 s'inspire d'*Is.* 34, 13-14. Il faudra revenir sur ce passage dans le commentaire. Une particularité doit être signalée ici parce qu'elle laisse apparaître un auteur au fait de certaines données de la mythologie grecque : les sirènes sont dites venir de la mer. La Septante se sert du mot σειρήνες pour rendre en grec le nom de certains animaux qui peuplent les ruines et qui sont souvent mis en relation avec le désert. Par ailleurs, dans l'hellénisme, les sirènes sont devenues des génies funèbres ³. Il était assez logique que la Septante fit intervenir ce terme dans le contexte des lamentations sur les cités détruites. Mais il est étonnant que l'*Apocalypse de Baruch*, qui reste fidèle au contexte funèbre, mette les sirènes en relation avec la mer. Ne faut-il pas faire intervenir ici une influence de la culture littéraire grecque, nourrie d'Homère, influence peu explicable chez un auteur

1. J. R. HARRIS (« Mr. Charles' Apocalypse of Baruch », dans *Expositor*, V^e série, n^o 28, 1897, p. 264-265) se demande comment concilier cette constatation avec l'existence d'un original hébreu auquel il tient.

2. L'hébreu est différent. Voir le commentaire sur ce verset.

3. Voir par exemple [H.] ZWICKER, art. *Sirenen*, dans *PW*, t. III A, 1929, col. 288-308, et CH. PICARD, « Néréides et Sirènes : Observations sur le folklore hellénique de la mer », dans *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, t. II, 1938, p. 127-153.

écrivain en hébreu ou en araméen ¹ ? La liberté du traducteur grec suffirait cependant à expliquer l'allusion à la mer dans ce passage ².

B. Utilisation du texte massorétique ?

1. *Jér.* 1, 18 cité en *II Bar.* II, 2. En *Jér.* 1, 18 la version grecque des Septante ne fait pas mention de la « colonne de fer » dont il est question dans le texte hébreu. L'auteur de l'apocalypse, qui se réfère à ce passage, devait avoir devant les yeux le texte intégral et non la version des Septante, plus courte à cet endroit. Violet en conclut qu'il se servait du texte hébreu.

Le texte grec sous-jacent à *II Bar.* II, 2 peut être connu avec une assez grande certitude grâce aux *Paralipomena Jeremiae* qui transmettent une tradition assez semblable. Il importe relativement peu ici que les *Par. Jer.* s'inspirent de *II Baruch* — comme nous croyons l'avoir montré ³ — ou qu'ils en soient la source : dans l'un et l'autre cas, les *Par. Jer.* ont très vraisemblablement conservé le vocabulaire de la « Vorlage » grecque de *II Baruch*.

Voici d'abord, en regard du texte des *Par. Jer.* I, 2, la traduction littérale française de *II Bar.* II, 2 et sa rétroversion en grec.

<i>II Bar.</i> II, 2 (trad. française)	<i>II Bar.</i> II, 2 (rétroversion)	<i>Par. Jer.</i> I, 2
... parce que vos œuvres sont pour	... ὅτι τὰ ἔργα ὑμῶν ὑπὲρ τῆς πόλεως	Αἱ γὰρ προσευχαὶ ὑμῶν ὡς στῆλος

1. Dans ce contexte, la ressemblance de *II Bar.* LIV, 8 avec Virgile et Homère (voir le commentaire) prend un sens plus clair. Et pourtant, E. SCHULTESS, très réticent partout ailleurs, croit pouvoir reconnaître un original hébreu pour le ch. LIV (voir *TLZ*, t. XXII, 1897, col. 241).

2. L'auteur, très hellénisant, de *IV Macc.* connaît la légende de l'Odyssée et y fait allusion en XV, 21.

3. Voir le ch. V.

<p><i>II Bar.</i> II, 2 (trad. française)</p> <p>cette ville comme une colonne so- lide et vos prières comme un rem- part puissant.</p>	<p><i>II Bar.</i> II, 2 (rétroversion)</p> <p>ταύτης ὡς στῦλος ἑδραϊός ἐστιν καὶ αἱ προσευχαὶ ὑμῶν ὡς τείχος ἀδαμάντινον.</p>	<p><i>Par. Jer.</i> 1, 2</p> <p>ἑδραϊός ἐστιν ἐν μέ- σῳ αὐτῆς καὶ ὡς τείχος ἀδαμάντινον περικυκλοῦν αὐτήν.</p>
---	---	--

La *rétroversion* grecque n'est évidemment que vrai-semblable. Il reste possible que des modifications soient intervenues dans le vocabulaire, comme il s'en est produit dans la pensée : *II Baruch* distingue œuvres et prières tandis que les *Par. Jer.* n'ont retenu que les prières. Ce dernier texte, mieux agencé littérairement et aussi plus fleuri, est secondaire, mais il est seul à pouvoir nous guider dans le choix du vocabulaire grec.

Il faut à présent comparer le texte de *II Baruch* à celui des versions grecques et de l'hébreu en *Jér.* 1, 18. Les voici en parallèle :

<p><i>Texte massorétique</i></p> <p>Et moi, voici, je t'ai donné (= placé) aujour- d'hui comme une ville fortifiée et comme une colonne de fer et comme des remparts d'airain, sur toute la terre, pour les rois de Juda...</p>	<p><i>Septante et réviseurs</i>¹</p> <p>ἐγὼ δὲ ἰδοὺ τέθεικά σε ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὡς πύλιν ὀχυ- ρὰν καὶ εἰς στῦλον σιδηροῦν καὶ ὡς τεῖχος χαλκοῦν ὀχυρὸν ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν πᾶσι τοῖς βασιλεῦσιν Ἰουδα...</p>
---	--

1. Les mots soulignés ont été ajoutés par un ou plusieurs réviseurs pour conformer le texte des Septante à l'hébreu. La deuxième addition, καὶ εἰς στῦλον σιδηροῦν, la plus importante pour notre propos, est attestée pour Aquila et Théodotion par le *codex Marchalianus*. La première l'est pour Symmaque par le même ms. et la troisième pour Aquila par la Syro-hexaplaire. Voir J. ZIEGLER, *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae* («Septuaginta. Vetus Testamentum graecum...», t. XV), Göttingen 1957, p. 152.

Le texte massorétique généralement édité lit « remparts » au pluriel. Il faut faire observer cependant que certains manuscrits et certaines éditions — au témoignage de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel (depuis la troisième édition) — ont « rempart » au singulier. Il n'y a donc pas lieu d'opposer l'hébreu et le grec sur ce point. Ceci dit, *II Bar.* II, 2, dans la *rétroversion* grecque que nous en donnons, paraît à première vue s'être inspiré de l'hébreu et non de la version grecque des Septante ou de l'une de ses révisions : la Septante ne mentionne pas la « colonne de fer » qui est un élément essentiel dans *II Baruch* ; Théodotion et Aquila se servent d'autres adjectifs, plus proches de l'hébreu, pour qualifier la colonne et le rempart : σιδηροῦς et χαλκοῦς au lieu de ἑδραϊός et de ἀδαμάντινος, s'il faut faire confiance au témoignage des *Paralipomena Jeremiae*. En sens inverse, reconnaissons que la grande liberté prise par l'apocalypse vis-à-vis des adjectifs du texte biblique vaut aussi bien dans le cas d'une référence à l'hébreu que dans celui de l'utilisation d'une version : la colonne de fer devient une colonne solide (سائمه, ἑδραϊός) et le rempart de bronze un rempart puissant (محصن) ou un rempart d'acier (ἀδαμάντινος, « puissant » au figuré). Nous savons que, dès le premier siècle de notre ère, le texte des Septante fut révisé sur l'hébreu, que ces versions furent faites dans des milieux juifs orthodoxes et qu'elles furent répandues en Palestine¹. L'auteur de *II Baruch* a pu connaître un texte grec de Jérémie dans lequel la lacune des Septante avait été comblée et qui mentionnait la colonne. Cette possibilité, jointe à la liberté avec laquelle *II Baruch* s'est servi de Jérémie, nous invite à la prudence : il n'est nullement prouvé que l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* a dû utiliser un texte hébreu.

2. *Jér.* 22, 29 cité en *II Bar.* VI, 8. Certes, il est

1. Voir D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète* («Supplements to Vetus Testamentum», t. X), Leyde 1963, in-8°, xiv-272 p. ; lire la conclusion, p. 271-272.

permis de contester, avec F. Schultess¹, l'existence d'une citation véritable dans ce passage, car la ressemblance se limite à la triple répétition du mot $\gamma\tilde{\eta}$. Nous pensons toutefois qu'elle n'est pas accidentelle. Mais il faut constater que les Septante n'ont conservé que deux mentions de $\gamma\tilde{\eta}$. L'apocalypse s'inspire-t-elle du texte hébreu ? Pas nécessairement. Ici encore, bien que le texte des réviseurs ne nous ait pas été conservé, il faut tenir pour certain que ces derniers avaient restitué le troisième $\gamma\tilde{\eta}$, puisqu'il se retrouve dans les recensions origéniennes et lucianiques².

3. *Is.* 49, 16 cité en *II Bar.* IV, 2. Le traducteur syriaque n'a pas manqué d'expliciter le texte qu'il traduisait³. Dans un cas au moins, il l'a fait pour une citation biblique. En *Is.* 49, 16, les Septante ont ἐπὶ τῶν χειρῶν μου. Le texte massorétique se traduit littéralement « sur les paumes ». Seule la Peshitta a précisé « sur les paumes des mains », ce qui est aussi le texte cité par l'*Apocalypse de Baruch*. La ressemblance partielle avec l'hébreu est donc trompeuse en cet endroit.

Il paraît difficile d'affirmer avec certitude que l'auteur de *II Baruch* a utilisé la Bible hébraïque ; en revanche, il est certain que la Septante a joué un rôle important dans le texte que nous connaissons aujourd'hui. Ce rôle ne peut être le fait d'un simple traducteur. Il ne peut s'expliquer que par l'intervention active d'un adaptateur, à moins encore que l'œuvre n'ait été composée en grec.

1. *TLZ*, t. XXII, 1897, col. 238.

2. La Peshitta, traduite sur l'hébreu, a également la triple répétition du mot « terre ». Mais il est difficile d'imaginer que le traducteur de *II Baruch* en syriaque ait pu lui-même rectifier le texte de ce qui n'était déjà qu'une allusion à la prophétie de Jérémie et ajouter un troisième « terre » aux deux qu'aurait contenus son modèle grec. Les *Par. Jer.* (III, 8) ont une seule fois le mot $\gamma\tilde{\eta}$.

3. Le paragraphe suivant, consacré au papyrus d'Oxyrhynque, le montre clairement.

2. Valeur des arguments en faveur d'un original sémitique.

B. Violet lui-même a reconnu la faiblesse des arguments apportés en faveur d'un original sémitique¹. Il ne retenait comme particulièrement démonstratifs qu'un certain nombre d'entre eux, qu'il faut donc examiner de plus près.

A. Le fragment d'Oxyrhynque.

Pour Violet, le fragment d'Oxyrhynque représente une version grecque de l'apocalypse, indépendante de celle qui a servi de base à la traduction syriaque. Si cet argument s'avérait solide, la conclusion serait inévitable : l'hypothèse d'une double édition resterait toujours moins vraisemblable que celle d'une double traduction. Un examen attentif des données textuelles conduit cependant à mettre en doute les prémisses.

Violet a limité son argumentation à quelques points qui lui paraissaient plus clairs. Il sera préférable de faire porter la comparaison sur toute l'étendue du fragment. Pour faciliter ce travail, nous donnons ci-dessous une traduction littérale du syriaque². Dans cette traduction, les mots soulignés d'un trait sont ceux qu'atteste explicitement le fragment grec (voir ci-dessus, p. 41) ; sont soulignés en pointillé les mots dont le fragment conserve des traces ou des éléments suffisants pour qu'il n'y ait guère de doute sur leur présence. Les crochets obliques < > enserrent des mots qui ne se trouvent pas dans le grec, que cette absence soit évidente (dans les parties conservées), ou qu'elle soit seu-

1. Violet a fait une critique serrée des arguments de Charles ; ceux qu'il estime décisifs sont regroupés à la p. LXXII.

2. Logiquement, il faudrait partir du grec. Mais le texte du papyrus est trop fragmentaire pour qu'il soit possible, en pratique, de suivre cette voie.

lement vraisemblable en raison du manque de place (dans les parties perdues). Les rares mots grecs qui n'ont pas d'équivalent en syriaque sont entourés de crochets droits []. Demeurent non soulignés les mots qui, attestés en syriaque, peuvent être raisonnablement suppléés dans le grec.

XII, 1. Mais cela, je le dis comme je le pense, et je parlerai contre toi, terre qui prospères. 2. Ce n'est pas en tout temps que le milieu du jour brûle et que, constants, les rayons du soleil illuminent. 3. [Et toi], <ne prends (?) pas> ni ne pense qu'<en tout temps>, tu seras prospère <et joyeuse>. Et ne <t'élève> pas grandement <ni ne> réduis en esclavage. 4. Car vraiment, en son temps, s'éveillera contre toi la colère, elle qui maintenant, par la longanimité comme par des rênes, est retenue.

5. Et lorsque j'eus dit cela, je jeûnai sept jours.

XIII, 1. Et il arriva après ces choses : moi Baruch, je me tenais sur la montagne de Sion. Et voici, une voix vint des hauteurs et me dit : 2. « Lève-toi sur tes pieds, Baruch, et écoute la parole du <Dieu> Fort. »

XIII, 11. « Maintenant, vous, peuples et nations, vous êtes coupables de ce que, tout ce temps, vous avez foulé la terre et de ce que vous vous êtes servis de la création <injustement>. 12. Car, en tout temps, je vous ai fait du bien, et vous avez refusé ma bonté en tout temps. »

XIV, 1. Et j'ai répondu et j'ai dit : « Voici, tu m'as fait connaître la suite des temps et ce qui sera <après ces choses>. Et tu m'as dit qu'aux peuples [ira] la rétribution qui est annoncée par toi. 2. Et maintenant, je sais que nombreux sont ceux qui ont péché, et, dans la prospérité, ils ont vécu et ils s'en sont allés de ce monde. Mais rares sont les peuples qui survivront en ces temps,

eux pour qui sont prononcées ces paroles que tu as dites. 3. Et quel bénéfice s'y trouve-t-il en effet, et quel mal attendons-nous de voir, pire que ceux que nous avons vus se produire ? »

L'interprétation des différences entre le grec et le syriaque ne nécessite nullement le recours à l'existence d'une double traduction grecque. Voici l'explication que nous proposons des divergences :

XII, 3 *Et toi*. Les mots καὶ σὺ du grec n'ont pas été traduits en syriaque. C'est un des rares cas (voir aussi, XIII, 11 *création*) où le grec est plus long que le syriaque.

Ne (prends) pas ni ne pense. Un seul verbe grec, sans doute προσ[δοκᾶν, selon la conjecture des premiers éditeurs, correspond aux deux verbes syriaques, *tesbin*, de la racine *nsb*, et *tesberin*, de la racine *sbr*. La racine *nsb* signifie « prendre ». Aucun dictionnaire ne mentionne le sens de « croire » ou de « penser » qui seul convient au contexte. Il n'est pas exclu toutefois qu'on puisse traduire par « admettre », « accepter », sens secondaires de « prendre ». Il y a cependant une meilleure explication : la leçon *tesbin* n'est-elle pas à la fois une déformation et un doublet de la leçon *tesberin* ? Elle n'en diffère que par l'absence d'un *r*. Par ailleurs, la racine *sbr* correspond exactement à προσδοκᾶν dans la double signification de « penser » et de « espérer » qui convient bien dans ce contexte. Certes il existe plusieurs cas de rapprochement des racines *nsb* et *sbr* (*II Bar.* LXXXV, 9 ; *IV Esd.* V, 12), mais dans ces passages, la paronomase se présente d'une tout autre manière, et l'erreur de ditographie est exclue. En conclusion, l'explication la plus naturelle de la forme *tesbin* est une corruption du texte au niveau du syriaque. Si *nsb* pouvait avoir le sens d'« admettre » ou même d'« apprendre », il faudrait alors supposer une double traduction syriaque de προσδοκᾶν ; il y a plusieurs autres exemples de ces doubles traductions.

En tout temps. Ces mots ne se trouvent pas dans le grec : il y a trop peu de place même pour ἐν. Cette

expression qui revient très souvent dans ces versets a pu être ajoutée dans le syriaque ou, inversement, tomber dans quelque copie du grec.

Tu seras prospère et joyeuse. Dans le fragment grec, il n'y a pas de place pour deux verbes. Grenfell et Hunt proposent *χαρήσειν*; Violet suggère aussi *εὐθρησειν*. Il faut préférer le premier, *χαρήσειν*, qui rend compte tout à fait naturellement de la double traduction : il équivaut au latin *ualere*, « se bien porter », et son sens propre est « se réjouir ».

Ne t'élève pas grandement ni ne réduis en esclavage. Le grec n'a qu'un seul verbe. Grenfell et Hunt lisent *καταδικα*[...]. Gressmann croyait pouvoir lire *καταδυνα*[στευε]¹. Sur les photographies que nous utilisons, les données sont les suivantes :

— Jusqu'au Δ inclusivement, la lecture est certaine : *καταδ*; il faut donc exclure l'intéressante conjecture de L. Gry : *καταδικα*...².

— La première lettre qui suit doit être un O (allongé). Seule la partie inférieure est conservée. La lecture Θ, admissible en soi, est impossible après Δ. Telles sont les constatations qu'on est obligé de faire, à s'en tenir à la photographie. Grenfell et Hunt ont cependant lu I (suivi de K). Il n'est pas impossible que la lecture O soit causée par une ombre dans le papyrus et que le trait vertical soit la partie inférieure d'un I (Grenfell et Hunt) ou d'un Y (Gressmann).

— La lettre suivante peut être un Λ, ou les deux premiers jambages d'un N, ou la partie inférieure d'un K.

— La lettre suivante a disparu presque totalement : seule reste la partie supérieure, assez caractéristique, d'un A (?).

Trois lectures sont donc possibles :

1. KATAΔΟΑ... pour *καταδούλου*. C'est la lecture la plus probable d'après la photographie. Elle correspond

1. Cf. VIOLET, p. 345.

2. *Ms.*, p. 185.

parfaitement au second des deux verbes syriaques : l'équivalence *ܟܬܐܕܘܠܘܢ* = *καταδούλου* se rencontre en *I Macc.* 8, 10 et 18¹, en *II Cor.* 11, 20 et en *Gal.* 2, 4.

2. KATAΔΙΚΑ..., proposé par Grenfell et Hunt, ne s'impose pas, puisque la disparition de la partie supérieure des lettres ne permettait pas de distinguer I de Y et K de N ou de Λ. Le traducteur syriaque n'a pas lu cette forme.

3. KATAΔΥΝΑ... Gressmann ne paraît pas avoir lui-même eu le papyrus en main; il écrit : « Danach ist im Papyrus, den Violet S. 219 zitiert, *καταδικα*[ζε verlesen oder verschrieben aus *καταδυνα*[στευε]¹. » Toutefois, sa lecture qui se rapproche de celle des éditeurs est bien meilleure pour le sens. Et nous avons trouvé un cas où *καταδυναστεύειν* est rendu par *ܟܬܐܕܘܠܘܢ*, *Sag.* 17, 2.

Il faut alors rendre compte de la double traduction de l'unique verbe grec. L'expression « ne t'élève pas grandement » ne peut s'expliquer que comme la traduction d'un texte grec plus long que celui de notre fragment ou comme une glose du traducteur destinée à souligner par contraste le préfixe *κατα*.

XIII, 2. *La parole du Dieu Fort.* Grenfell et Hunt croient pouvoir conjecturer : *ισχυ[ροῦ θεοῦ]*. C'est peu vraisemblable, car, dans ce cas, l'article serait nécessaire devant *ισχυροῦ*. Il est très probable que c'est le traducteur syriaque qui a ajouté ici la précision « Dieu », comme il l'a fait à plusieurs reprises au début de l'apocalypse, et seulement au début². Dans *IV Esdras*, l'appellation *fortis* est employée absolument³.

XIII, 11. *Injustement.* Le verbe syriaque *ethħašħaħ* « se servir de » n'est pas habituellement péjoratif. Grenfell et Hunt conjecturent qu'il rend le grec *καταχρησθαι* qui peut avoir effectivement une nuance péjorative

1. Dans Violet, p. 345.

2. Voir *II Bar.* VI, 8; VII, 3; XIII, 4; en tout quatre cas avec notre passage.

3. Cf. VI, 32; IX, 45; X, 24; XI, 43; XII, 47; *fortissimus* employé absolument se lit une fois en XIII, 23.

(préfixe *κατα-*) exigée ici par le contexte. Rien d'étonnant alors si le traducteur syriaque a rendu cette nuance par un complément jouant le rôle d'un adverbe : « injustement ».

De la création. Telle est la traduction du syriaque. Il suffit d'ajouter à l'orthographe du manuscrit les deux points (seyomé) du pluriel, souvent omis par négligence¹, pour qu'il faille comprendre : « les créatures ». C'est aussi la leçon du grec : τοῖς ἐν αὐτῇ κτίσμα[σιν]. Le syriaque n'a pas traduit les mots ἐν αὐτῇ qui sont d'ailleurs pléonastiques.

XIII, 12. *Je vous ai fait du bien, et vous avez refusé.* Le grec est concis : « toujours objets de bienfaits, vous avez été ingrats ». Le syriaque a remplacé le participe par une proposition, ce qui est légitime. Cette tournure du grec et la précédente, τοῖς ἐν αὐτῇ κτίσμασιν, nous paraissent peu susceptibles de rendre un original sémitique. Mais il est dangereux de vouloir tirer parti de si légers indices.

XIV, 1. *Après ces choses.* Le grec n'a pas ces mots. Ce doit être une explication.

Ira la rétribution. Ainsi le syriaque ; nous traduisons le participe présent 'ozél par un futur, comme nous y autorise la grammaire syriaque. C'est d'ailleurs le futur — mais d'un autre verbe — qu'on lit dans le grec : ὑπένεχθήσεται selon l'éditeur, ... ενεχθ... sur la photographie. Il est difficile d'expliquer les raisons qui ont poussé le traducteur à simplifier ; on ne voit pas non plus comment l'hébreu pourrait être responsable d'une double traduction².

1. Dans son édition, Kmoskó donne en apparat les leçons fautive qu'il n'a pas cru opportun de conserver dans le texte ; la très grosse majorité de ces erreurs ont trait à l'omission ou à l'addition abusive du signe du pluriel. La fréquence est à peu près d'une erreur par colonne. Dans le texte de la lettre, pour laquelle on a de nombreux mss, la fantaisie des scribes est encore plus manifeste.

2. Le verbe ὑποφέρω au passif s'accorde fort bien pour le sens avec un sujet signifiant rétribution et châtement.

La rétribution. Le mot syriaque est ܡܫܟܘܢ : ses équivalents grecs, d'après le *Thesaurus Syriacus* de R. Payne Smith sont : ἀνταπόδομα, ἐκδίκησις, ἀντιμισθία, μισθοποδοσία, ἀντέκτισις, dont plusieurs, en particulier le second, comportent l'idée de vindicte. Dans le texte grec, Grenfell et Hunt ont lu sans hésitation πράξις. Violet estime que cette équivalence inattendue est la meilleure preuve de l'existence d'une double traduction. Le mot hébreu תְּשׁוּבָה qui signifie « action » et « salaire » aurait été traduit de deux manières différentes : μισθός, d'où dérive la version syriaque, et πράξις. Violet a raison de rappeler la double signification du mot hébreu¹, mais il oublie la complexité du sens du mot πράξις². Déjà chez Euripide, il peut signifier « punition » ou « revendication ». Dans *Iphigénie à Aulis* (270-272), on lit : τὰς φυγούσας μέλαθρα βαρβάρων χάριν γάμων πράξιν Ἑλλάς ὡς λάβει, ce qui peut se traduire : « ... pour que la Grèce prit vengeance de (ou revendiquât) celle qui avait fui sa demeure pour épouser un étranger ». Chez Platon (*Protagoras*, 328 b), on peut lire : τὸν τρόπον τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποιήμεναι, « j'ai établi ainsi le mode de règlement de mon salaire ». Mais à l'époque hellénistique, un sens très fréquent est celui de « levée (des impôts) ». Ce sens, bien attesté par les papyrus, se rencontre aussi en *II Macc.* 4, 28 : πρὸς τοῦτον γὰρ ἦν ἡ τῶν διαφόρων πράξις « c'est lui qui était chargé de la levée des impôts ». Le verbe πράσσω a couramment le sens de « lever les impôts », « exiger un paiement » et aussi de « venger », « punir ». L'image ne nous paraît pas indigne de l'auteur de *II Baruch*, et il n'y a pas à être surpris si le traducteur l'a correctement

1. Le développement sémantique travail-salaire est fréquent. En hébreu, il se retrouve pour la racine 'ml ; en grec, pour ἔργον (*Is.* 11, 42), mais surtout pour ἐργάζεσθαι.

2. Pour le sens de πράξις, on consultera les dictionnaires et de plus J. H. Moulton et G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*, Londres 1914-1929, in-4^o, p. 533. Les différents sens de πράσσω et celui de εἰσπράξις sont également très éclairants (voir LAMPE, p. 424 a).

interprétée. Ainsi tombe le seul argument que Violet croyait décisif en faveur d'une double traduction grecque.

XIV, 2. *Ceux qui ont péché*. Le scribe du papyrus a écrit d'abord $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\nu[\tau\epsilon\varsigma]$. Une encre plus noire est venue corriger ensuite cette lecture erronée en exconcutant υ et ρ et en ajoutant au dessus du μ initial un α , proposant ainsi de lire $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\eta\sigma\alpha\nu[\tau\epsilon\varsigma]$. Il n'y a aucune chance que la leçon $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ corresponde à autre chose qu'à une faute. Dans le contexte, ce mot ne donne aucun sens. Que la correction ait été faite de la main du premier scribe ou par un réviseur, la leçon $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ est la seule à retenir ¹.

Il n'est pas impossible, il est même probable, que le texte grec du papyrus ne correspondait pas exactement au texte qui a servi de base à la version syriaque. Ces différences sont cependant moins nombreuses qu'il n'y paraît à première vue, et il n'est pas permis de parler d'une double traduction comme d'une donnée certaine, tant s'en faut. Plusieurs divergences peuvent provenir d'erreurs dans la transmission. D'autres sont purement apparentes et proviennent de la méthode du traducteur syriaque qui n'a pas hésité à rendre le même terme grec par deux équivalents syriaques : sur les quelques versets transmis, il y a quatre exemples de ce procédé. C'est assez pour être autorisé à y voir une constante. Le scribe du papyrus ou l'un de ses prédécesseurs aurait-il délibérément supprimé toutes les redondances d'un original sémitique ?

N'exagérons pas cependant la portée de cette démonstration. Elle ne supprime pas toute possibilité d'un original sémitique. La question reste ouverte.

B. Les parallèles rabbiniques.

D'après Violet, la seule explication satisfaisante des parallèles littéraires entre l'*Apocalypse de Baruch* et la

1. Nous ne suivons pas ici L. GRV (*Ms.*, p. 17) qui croit pouvoir tirer parti de cette correction pour l'histoire du texte.

littérature rabbinique est l'existence pour la première d'un original sémitique. Les trois cas qu'il cite à la p. LXXII de son introduction sont d'inégale valeur.

Le premier est l'épisode de la reddition des clefs lors de l'incendie du Temple. Nous l'avons étudié plus haut et nous n'avons pas exclu l'hypothèse d'une source sémitique ¹. Mais le succès dont a joui cet épisode dans la légende, le fait aussi que la littérature rabbinique l'a conservé sous plusieurs formes alors qu'elle ignore l'apocalypse nous contraignent à ne pas étendre à l'ensemble du livre les constatations faites à partir de cet exemple privilégié.

La ressemblance de *II Bar.* XXI, 25 avec la phrase suivante du Qaddish ² n'est que lointaine : וישייך בלכותה : בהייכון וביומיכון ובהיו דוֹ-כְּלִי-בֵית יִשְׂרָאֵל בַּעֲגָלָה וּבִכּוּן קָרִיב. « Qu'il inaugure son règne de votre vivant et de vos jours, et du vivant de toute la maison d'Israël, vite et bientôt. »

Le troisième exemple est la similitude très grande entre certains passages de la Pisqa XXVI de la *Pesiqta Rab-bati* et la partie narrative de *II Baruch*. Comme dans l'exemple cité en premier lieu, il est clair que les ressemblances sont trop localisées et limitées pour qu'il soit permis de généraliser, et l'examen révèle une situation bien plus complexe que Violet ne le laisse entendre ³.

Même si la ressemblance était totale et la dépendance prouvée sur certains points précis, ce qui n'est pas le cas, la conclusion à en tirer devrait encore rester limitée : l'auteur de l'apocalypse, en quelque langue qu'il ait écrit, devait connaître l'hébreu et l'araméen et utiliser des sources juives rédigées ou transmises oralement dans ces langues. Que ce fait transparaît ça et là n'est pas un argument en faveur d'un original sémitique. Dira-t-on que la Sagesse a été composée en hébreu ou en araméen parce qu'il s'y trouve des traditions targumiques ?

1. Voir ci-dessus, p. 234-239.

2. Cf. S. BAER, *Seder Avodat Israel* (hébr.), Rödelheim 1868, p. 129-130.

3. Voir ci-dessus ch. VI.

C. Parenté des apocalypses de Baruch et d'Esdras.

L'Apocalypse de Baruch est étroitement apparentée à celle d'Esdras. Partant de cette similitude indéniable, Violet estime que les deux œuvres devaient être écrites dans une même langue, d'autant que, selon lui, *II Baruch* est une réplique polémique à *IV Esdras*. Il est assez généralement admis que *IV Esdras* a été composé en hébreu. Faut-il en conclure que *II Baruch* est dans la même situation ? Cette argumentation est indubitablement intéressante et force à réfléchir ; elle demeure toutefois une présomption qu'il faudrait pouvoir vérifier, d'abord en réglant définitivement la question de la langue originale de *IV Esdras*¹, puis en repérant des indices décisifs dans *II Baruch*.

D. Les paronomases dans l'original sémitique.

Violet, après Charles et Ginzberg, accorde une certaine valeur démonstrative aux paronomases qu'une double rétroversion laisserait percevoir. Depuis lors, F. Zimmermann a proposé encore deux nouveaux exemples².

Il est intéressant et utile d'examiner un à un les cas proposés.

1. En X, 13, Charles suggère la rétroversion suivante : כְּלוֹלִים לֹא תַעֲדוּנָה כְּלוֹלִים où il y a allitération entre כְּלוֹלִים et כְּלוֹלִים. Mais il faut observer que כְּלוֹלִים ne signifie pas « couronne » en hébreu, encore que la Septante, influencée par l'usage araméen, l'ait traduit ainsi en *Éz.* 28, 12 et en *Lam.* 2, 15. Il faudrait supposer un original araméen, ce que Charles ne fait pas, ou un passage de ce mot de

1. On peut être surpris par exemple de la réserve avec laquelle W. SCHNEEMELCHER (*Art. Esra*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. VI, livr. 44, 1965, col. 599-604) parle d'un original hébreu de *IV Esdras* ; nous pensons quant à nous, que cette création reste indispensable.

2. Les références exactes sont données p. 353, n. 2.

l'araméen à l'hébreu, ce qui n'est pas de soi invraisemblable. Il y a cependant d'autres mots hébreux pour désigner la couronne. Par ailleurs, l'équivalence כְּלוֹלִים = כְּלוֹלִים peut s'expliquer par l'intermédiaire grec $\nu\sigma\mu\phi\eta$, mais on s'attendrait plutôt au cheminement suivant : כְּלוֹלִים > $\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ > כְּלוֹלִים. Dans les parties de la Peshitta certainement traduites du grec¹, nous n'avons trouvé aucun exemple d'une traduction de $\nu\sigma\mu\phi\eta$ par כְּלוֹלִים.

2. En XIII, 8, Violet estime qu'il doit y avoir assonance entre חֶמֶר « vin » et שֶׁמֶר « lie ». S'il y a assonance, celle-ci n'a lieu qu'en araméen entre חֶמֶרָה et שֶׁמֶרָה. Mais il faut se rappeler qu'en araméen rabbinique, tous les substantifs se terminent en *a* (état emphatique généralisé) au singulier. C'est à peine s'il est permis de parler de rime dans ces conditions.

3. En XV, 8, Charles suppose que les mots « diadème de gloire » rendent l'hébreu עֲצֻרַת הַפְּאִרָה ; et ces mots forment une figure sonore. Il vaut mieux dire qu'ils forment une expression toute faite, puisqu'on les rencontre en *Is.* 62, 3 ; *Éz.* 16, 12 et 23, 42 ; *Jér.* 13, 18 ; *Prov.* 4, 9. L'hypothèse de Charles n'a rien qui puisse la faire prévaloir contre d'autres. Pourquoi ne pas penser au texte d'*Is.* 22, 17 (18) d'après le grec : $\tau\acute{\omicron}\nu \sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\gamma\omicron\nu\lambda\omicron\nu \sigma\sigma\upsilon \tau\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\sigma\tau\omicron\upsilon$? Et finalement, il faut relire le syriaque : « le monde qui vient est un diadème dans une grande gloire ». La rétroversion de Charles ne tient aucun compte de la préposition « dans ».

4. En XXI, 14, se lit un passage où s'opposent force et faiblesse sous des noms divers. La rétroversion que Ginzberg a proposée de ce passage est brillante : elle oppose les termes suivants :

חֹל « force » et חֹלִי « maladie »

כְּזוֹן « nourriture » et רֵזוֹן « maigreur »

יֹרְפֵי « beauté » et דֹּרְפֵי « tare ».

1. A savoir, les deutérocanoniques et le Nouveau Testament.

Cependant cette restitution ne s'impose nullement. Le mot קִיּוֹן est un *hapax* (*Mich.* 6, 10). Il est certainement très rare en hébreu rabbinique, car le dictionnaire de Yastrow ne le mentionne pas. Toutefois, il intervient, mais sans assonance, dans la « Prière pour la pluie et la rosée »¹. D'autre part, l'équivalence de דּוֹפֵי et d'une forme dérivée de חָלַל « haïr » défie les lexiques.

5. En XXVIII, 2, l'allitération entre שֶׁבַע « sept » et שָׁבוּעַ « semaine » est inévitable, puisque la racine est la même ; elle existe aussi en grec. Les sept semaines sont un thème apocalyptique qui ne laisse qu'une place tout accidentelle à une paronomase.

6. En XLVIII, 35, Charles a habilement reconstruit un texte hébreu où l'opposition des termes est soulignée par la ressemblance de leur sonorité :

Honneur — honte : קִיּוֹן — כְּבוֹד
 Force — mépris : בּוֹד — עוֹד
 Beauté — (dédain) : דְּפִי — וּפִי

Il faut reconnaître l'élégance d'une telle rétroversion. Mais bien d'autres sont possibles. Comme en XXI, 14, l'opposition יוֹפִי — דְּפִי ne rend pas justice des termes syriaques. דְּפִי est un mot rare (*hapax* biblique, voir le dictionnaire de Jastrow) dont le sens est « défaut », « tare », et le syriaque ܕܦܝܝ « mépris » ne peut lui correspondre.

7. En LVI, 6, le texte syriaque peut se traduire : « Le shéol exigea de se rajeunir dans le sang ». F. Zimmermann estime que l'hébreu comportait un jeu de mot né de la rencontre du verbe שָׁ'אל « demander » et shéol. Mais l'exigence du shéol est une idée fréquemment exprimée dans la Bible, et jamais elle ne l'est avec la

racine שָׁ'ל (voir *Prov.* 27, 20 ; *Is.* 5, 14 ; *Hab.* 2, 5 ; *Hén. éth.* LVI, 8 ; *Ant. Bibl.* III, 10). Un tel jeu de mot se rencontre en *Is.* 7, 11, mais dans ce texte ce n'est pas le shéol qui exige. Pourquoi faudrait-il alors que, dans *II Baruch*, il y ait une paronomase qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans des passages parallèles ?

8. En LXIII, 3, il est dit : « Ézéchias eut confiance ». Charles suppose que le verbe utilisé devait être le *hith-paél* de la racine חִזַּק qui entre en composition dans le nom du roi. Effectivement, en *Sag. Sir.* 48, 17 et 22, son nom fait l'objet de deux allusions étymologiques : Ézéchias *fortifia* sa ville (v. 17) et *il se tint ferme* dans les voies de David (v. 22). En *II Baruch*, l'idée de force, propre à la racine חִזַּק s'efface au profit d'un sens dérivé. Quoique plus subtile que dans *l'Écclésiastique*, la figure étymologique doit être retenue comme intéressante. Elle n'est cependant pas certaine, car il est bien d'autres manières d'exprimer l'idée de confiance en hébreu.

9. LXIII, 4 : « Voici Sennachérib prêt à nous faire périr. » La transcription hébraïque du nom du roi d'Assur fait apparaître une racine חֲרַב dont le *hifil* signifie « détruire ». Comme dans l'exemple précédent, il y aurait ici une figure étymologique. Toutefois le *hifil* de חֲרַב s'applique habituellement à des objets (villes, pays), non à des personnes.

Inversement, il est surprenant qu'un auteur dont on peut croire qu'il joue sur l'étymologie des noms d'Ézéchias et de Sennachérib ne le fasse pas pour celui de Manassé, dont l'étymologie conduit au sens de « celui qui oublie » ou « celui qui fait oublier ». Mgr. L. Gry a très finement fait remarquer cette absence¹.

10. En LXXXV, 10, le syriaque emploie sans le vouloir deux racines qui, nettement distinctes en sémitique commun, sont identiques en araméen et en hébreu :

1. La référence à cette prière est donnée par A. KAHANA (*Les Livres apocryphes, non compris dans la Tora, les Prophètes et les Écrits* [hébr.], Tel-Aviv 1937, 1959, t. I, p. 376-377).

1. Le *Yalqut Shimeoni* sur *II Rois*, § 237 (Éd. de Varsovie 1876, p. 766 b) fait également allusion à l'étymologie des noms de Sennachérib et d'Ézéchias, mais de manière différente (Voir GRAY, *Ms.*, p. 276). — Sur l'étymologie de Manassé, voir ci-dessus, p. 300.

« la jeunesse du monde ». Le même phénomène pouvait donc se produire dans un original araméen ou hébreu, et F. Zimmermann a raison d'attirer l'attention sur ce fait. Il signale un passage parallèle en *IV Esd.* XIV, 10 : *quoniam saeculum perdidit iuuentutem suam et tempora adpropinquant senescere* où la même paronomase a pu se présenter. Malgré tout, il n'est pas très vraisemblable que la paronomase se soit attachée à l'idée, et celle-ci avait d'autres voies d'expression, en particulier la racine *n'r*, plus normale en hébreu que *'lm* ¹.

E. Les noms divins et la crainte de Dieu.

Parmi les arguments importants en faveur d'un original hébreu, Violet ² mentionne les périphrases destinées à éviter la prononciation du nom divin ainsi que l'utilisation du concept de « crainte de Dieu ».

Au premier point, il faut répondre que des périphrases telles que le « Très-Haut » ou le « Tout-Puissant » (ὐψιστος, ισχυρός, παντοκράτωρ) ne sont pas propres au judaïsme de langue hébraïque ou araméenne, mais se retrouvent dans toute la littérature juive de la Diaspora.

Les exemples cités pour étayer le second point sont très faibles. La phrase « ceux qui, dans la crainte, possèdent sagesse et intelligence (XLVI, 5) » n'a rien d'anormal. Le grec devait avoir *θῆος* au sens de « religion », fréquent dans les Septante et le Nouveau Testament ³. Le recours à une langue sémitique est inutile.

Il faut dire la même chose de l'expression « ceux qui le craignent ⁴ » en LIV, 4.

1. En *IV Esd.* V, 55, la même pensée est exprimée sans paronomase : *quasi iam senescentis creaturae et fortitudinem iuuentutis praerterientis*.

2. Voir p. LXXII, 4.

3. Cf. ARNDT-GINGRICH, p. 871 b.

4. L'expression ne paraît pas avoir dans ce passage le sens technique de « prosélyte » ; sur ce dernier sens, voir K. G. KUHN et H. STEGEMANN, art. *Proselyten*, dans *PW, Suppl.*, t. IX, 1962, col. 1278-1279.

Un troisième exemple est mal choisi. L'expression *ܩܘܢܝܡ ܦܪܕܝܢܐ*, (LXII, 3) ne traduit pas une périphrase grecque qui serait le décalque du syriaque et laisserait entrevoir, par sa maladresse, l'original sémitique, mais elle est l'équivalent habituel de *εἰδωλολατρεία* (et même de *εἰδωλον*), comme le montre le *Thesaurus Syriacus* ¹. Ces termes grecs n'ont rien qui suggère un original hébreu ou araméen.

F. Hébraïsmes et syriacismes.

Jusques et y compris Violet, la question de l'original sémitique s'est trouvée mal posée du fait d'une distinction insuffisante entre hébraïsmes (ou aramaïsmes) et syriacismes. Deux exemples le montreront mieux que toute explication.

1. L'infinitif absolu. Cette tournure, qui consiste à répéter le verbe à l'infinitif à côté de son emploi à un mode personnel, se rencontre plusieurs fois dans *II Baruch*, en XXII, 7 ; XLI, 6 ; XLVIII, 29 ; L, 2 ; LVI, 2 ; LXXV, 6 ; LXXXVI, 2 ; LXXXII, 2 ; LXXXIII, 1 (ter). 3.6 ; LXXXIV, 2. Elle est d'un emploi fréquent et normal en hébreu, rare et anormal en araméen ². Charles et Violet en ont conclu que cet hébraïsme avait été reproduit dans la version grecque et avait ainsi reparu en syriaque. Schultess ³ a très justement réagi contre cette manière de voir. Il a rappelé que l'infinitif absolu était d'un usage fréquent en syriaque et qu'en particulier la vieille version des Évangiles l'emploie fréquemment là où le texte grec ne le suggère nullement. Nous avons effectivement repéré les exemples suivants : *Matth.* 5, 32 ; 6, 16 ; 6, 18 ; 9, 24 ; 12, 30 ; 15, 4 ; 19, 9 ; 27, 4 ; *Mc* 4, 12 ; 7, 10 ; 10, 11.12 ; *Lc* 8, 27.50 ; 11, 23 ; 16, 18 (bis) ; 22, 15 (où le grec le suggère) ; *Jn* 4, 27 ; 9, 9 ; 10, 20 ; 16, 19 ; 20, 5. Il faut donc se garder d'y

1. Cf. col. 864.

2. Voir G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905, p. 280.

3. Cf. TLZ, t. XXII, 1897, col. 239.

l'état actuel de nos connaissances, il faut donc renoncer à être plus précis.

Conclusion.

Les arguments que Charles, Ginzberg et Violet ont apportés en faveur d'un original hébreu ne sont pas décisifs. Il était indispensable de le rappeler. Certes, les nombreux hébraïsmes du style et de la pensée rendent l'hypothèse vraisemblable. Et il était permis de chercher à la prouver. Nous avons essayé de montrer que nul n'y était parvenu jusqu'à présent.

Au contraire, le but que se proposait l'auteur et l'acclimatation d'un certain nombre d'hébraïsmes dans la *Koinè* juive rendent également vraisemblable l'hypothèse d'un original grec.

Reconnaissons cependant que, réduits comme nous le sommes au seul texte syriaque, la question de la langue de l'original intéresse finalement autant sinon plus l'histoire de la culture que l'exégèse du texte. Serions-nous certain de l'existence d'un original hébreu ou araméen, il serait encore bien téméraire de s'essayer à le reconstituer. La version grecque intermédiaire rend ce travail infiniment délicat et aléatoire. Nous aurons parfois recours à cette double rétroversion dans des cas difficiles. Le procédé reste justifié dans des cas d'espèce, puisqu'il va de soi du moins que l'auteur connaissait l'hébreu ¹ et utilisait des sources juives.

sion grecque ? Mais une telle affirmation, quoique assez vraisemblable, n'est cependant pas démontrable.

1. JOSÈPHE souligne la connaissance exceptionnelle que Baruch, celui de l'histoire, avait de sa langue nationale (*AJ X*, 9, 1 ; § 158). D'où vient cette information ? En tout cas, nous ne voyons pas quel parti en tirer.

CHAPITRE XIII

LA THÉOLOGIE DE L'APOCALYPSE DE BARUCH

Personne ne douta jamais de l'origine fondamentalement juive de l'*Apocalypse de Baruch* du jour où elle fut connue dans son entier. Mais il fallut un certain temps avant que la recherche se portât sur les nuances théologiques de l'écrit nouvellement découvert et pour qu'elle y reconnût, sans contestation possible, un témoin du plus authentique judaïsme. Dans ce travail, le pionnier fut F. Rosenthal ¹ qui, dès 1885, s'efforça de montrer par une étude approfondie des particularités théologiques que *II Baruch* avait été composé au temps et dans l'entourage de R. Aqiba. Il opposait l'*Apocalypse d'Esdras*, réservée au petit nombre de ceux qui seraient sauvés, aristocratiquement destinée aux spécialistes des Écritures, à celle de Baruch, rédigée pour le petit peuple, ignorant la science des scribes. L'étape suivante fut plutôt négative au plan qui nous occupe ici. L'ère des dissections n'empêcha cependant pas R. H. C. Charles de faire des découvertes intéressantes dans le détail de son commentaire de 1896. Mais, intégrées dans sa théorie très complexe des sources de *II Baruch*, elles ne permettaient pas de tirer des conclusions d'ensemble. Charles n'hésitait pas à attribuer à des auteurs pharisiens la plus large part de l'apocalypse. En 1903, dans l'article *Baruch* de la *Jewish Encyclopedia*, L. Ginzberg

1. *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, Assumptio Mosis, das vierte Buch Esra, die Apokalypse Baruch, das Buch Tobi*, Leipzig 1885, in-16, ix-150 p.

proposa une synthèse précise et complète de la théologie de l'œuvre. Beaucoup plus modeste que Rosenthal dans ses conclusions, il n'en apportait pas moins la caution d'une rare connaissance des traditions législatives et narratives du judaïsme en faveur de l'unité et du caractère véritablement juif et pharisien de l'apocalypse. Mais Charles allait revenir sur cette question. Dans un commentaire détaillé de *IV Esdras*, repris ensuite dans les *Apocrypha and Pseudepigrapha*, publiés sous la direction de Charles, G. H. Box¹ avait repris la thèse de Rosenthal selon laquelle *II Baruch* était l'œuvre d'un disciple d'Aqiba tandis que *IV Esdras* aurait été écrit sous la mouvance de R. Éliézer ben Hyrkanos antérieurement à *II Baruch*. Charles réagit très nettement contre cette manière de voir qui allait à l'encontre de la sienne, puisqu'elle conduisait à placer *II Baruch* bien après *IV Esdras*, après la date limite de 90-100 qu'il donnait à ses éléments des plus tardifs. C'est dans les *addenda* et *corrigenda*² mis en tête du second volume de l'œuvre qu'il dirigeait, que Charles prit à partie son collaborateur en réfutant un à un les arguments de Rosenthal. Il proposait d'attribuer *II Baruch* à l'école de Hillel, ce qui lui permettait de placer la composition des différentes parties avant et après 70. Br. Violet n'est pas entré d'une manière nouvelle dans les questions de théologie. Mgr L. Gry³, qui attribue les *Dires d'Esdras* à Rabban Gamaliel II, accorde un rôle capital à R. Aqiba et à son école dans la genèse de *II Baruch*. S. Zeitlin⁴

1. *The Ezra Apocalypse... transl. from a critically revised text, with critical introduction, notes and explanation*, Londres 1912, in-8°, LXXVII-387 p. Ce commentaire est repris dans CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, t. II, 1913, p. 542-624.

2. Voir p. XII-XIII.

3. *Esdras*, p. CXXI-CXXIV. — Il est regrettable que personne jusqu'ici n'ait repris d'une manière détaillée les arguments en faveur d'une parenté entre R. Éliézer ben Hyrkanos et *IV Esdras*, que G. H. Box avait proposée. La ressemblance est plus nette qu'entre Gamaliel et cette même œuvre.

4. « The Apocrypha », dans *JQR*, t. XXXVII, 1946-1947, p. 219-

a fait sur les deux apocalypses un certain nombre de remarques intéressantes qui aboutissent à placer *II Baruch* peu avant 132. Rien d'étonnant si les savants juifs jouent un grand rôle dans cet effort de localisation théologique de l'apocalypse. Mieux que les autres, ils étaient préparés à percevoir les harmonies et les dissonances susceptibles de fournir une réponse.

Trompé par une datation trop tardive, que plus rien n'impose aujourd'hui, Rosenthal était inévitablement amené à s'orienter vers R. Aqiba qui domine tout le champ du judaïsme palestinien dans les années qui précèdent la révolte de Bar Kosiba. Que si *II Baruch* a été composé avant l'an 100, il devient possible de citer d'autres noms et d'autres courants qui permettent d'échapper aux apories de sa thèse. Avant l'an 100, il est encore permis de penser à une opposition entre disciples de Hillel et disciples de Shammaï, car ce dernier se survit dans la personne de R. Éliézer ben Hyrkanos ; plus d'une divergence entre les deux apocalypses sœurs peuvent trouver là leur raison d'être. Il serait cependant inutilement audacieux de réduire toutes les différences à cette opposition d'écoles rivales. Notre information sur elles concerne les années qui précèdent 70. Rien ne nous autorise à postuler pour les années 90-100 les divisions antérieures à la Guerre Juive.

Le but de ce chapitre n'est pas de conclure sur un nom d'auteur — et pourtant la tentation est grande —, mais de décrire la théologie professée et enseignée par l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* en la comparant avec celle de l'*Apocalypse d'Esdras* — si proche par tant d'aspects — et avec celles des docteurs tannaïtes. Si finale-

248. S. Zeitlin écrit : « According to the Fourth Ezra, the Messiah will herald the Kingdom of God, while according to Baruch, the Messiah will establish a Jewish State in Palestine... The Fourth Ezra was composed before the revolt of the Jews against the pagans in Cyrene and in Egypt. The Book of Baruch was written in Palestine before the revolt of Bar-Kokba, and these two revolts of the Jews which brought much suffering and catastrophe were influenced by these two types of propaganda literature (p. 246-247). »

ment un ou plusieurs noms se présentaient d'eux-mêmes pour revendiquer la paternité du *II Baruch*, ce serait une erreur que de ne pas en faire état. Mais il ne s'agit là que de simples présomptions. Bien des personnages illustres en leur temps — comme dut l'être l'auteur de *II Baruch* — ont pu ne laisser dans la littérature rabbinique que des traces sans proportion avec le rôle qu'ils ont effectivement tenu.

Les deux points de comparaison privilégiés sont donc la doctrine des tannaïtes (jusqu'à 200), spécialement des plus anciens d'entre eux, et l'*Apocalypse d'Esdras*.

La première a été longuement décrite dans les grands ouvrages de G. F. Moore¹ et de J. Bonsirven². Les chapitres précédents et le commentaire sont pleins d'indications qui révèlent la parenté étroite qui lie les témoignages qui nous restent de la doctrine des premiers tannaïtes. Il reste toutefois difficile de se faire une idée de la doctrine de chaque docteur pris séparément. W. Bacher³ s'y est astreint, mais sans parvenir toujours à des synthèses cohérentes et hors de conteste. Cette insécurité tient à la nature des sources dont l'examen critique est loin d'être achevé.

L'*Apocalypse d'Esdras*, souvent citée dans les chapitres précédents, devrait l'être plusieurs fois par verset dans le commentaire. Violet a poussé très loin la recherche des parallélismes avec *II Baruch*, et il n'est pas rare que nous ayons trouvé d'autres ressemblances de détail, parfois suggestives. Ces indices sont le signe d'une parenté littéraire étroite. Il faut rappeler ici le voisinage des deux ouvrages dans la tradition manuscrite syriaque, la similitude du plan, l'identité de genre littéraire — sur laquelle nous ne nous sommes guère arrêté tant elle

est évidente —, le caractère central et décisif attribué à la destruction de Jérusalem par les Romains, les parallèles rencontrés dans la Pisqa XXVI de la *Pesiqta Rabbati*, la formulation identique de la datation initiale des deux œuvres, presque contemporaines, l'utilisation des mêmes cryptogrammes géographiques, Babylone et les neuf tribus et demie. L'*Apocalypse d'Esdras* est une œuvre trop importante et trop discutée pour qu'il soit possible de répondre aux questions multiples qu'elle pose. Au milieu des très nombreuses ressemblances de forme, les différences que les apocalypses de Baruch et d'Esdras laissent apparaître dans le domaine théologique font penser que c'est à ce niveau que peut se trouver l'explication de leur étrange parenté.

Avec L. Vaganay¹ et Violet, nous croyons que *IV Esdras* est une œuvre homogène et qu'il faut hésiter longuement avant d'exclure pour des raisons d'ordre théologique des passages considérés comme interpolés.

La doctrine des docteurs tannaïtes et celle de *IV Esdras* serviront ainsi de repoussoir à celle de *II Baruch*; en même temps chacune se situera par rapport aux deux autres et, dans une certaine mesure, trouvera sa place dans l'histoire.

1. *Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*. Thèse de doctorat en Théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon, Paris 1906, in-8°, xii-121 p. L'auteur écrit : « Dans ce travail, on s'efforcera précisément de mettre en lumière cet état psychologique de l'auteur qui lui permet d'utiliser et d'accepter comme siens des documents dont les vues eschatologiques sont opposées » (p. 15, n. 2). La valeur permanente du travail de L. Vaganay réside dans la fidélité avec laquelle il a accepté l'*Apocalypse d'Esdras* telle qu'elle nous est transmise par les versions, en refusant méthodiquement non pas l'hypothèse des sources mais celle des interpolations, ces dernières étant littérairement indémonstrables.

1. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Cambridge 1927-1930, 3 vol., in-8°, xii-552, viii-487, x-206 p.

2. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Paris 1934-1935, in-8°, 2 vol., xxxviii-553-511 p.

3. *Die Agada der Tannaiten*, t. I, Strasbourg 1903², in-8°, x-496 p.

1. Les grands thèmes de la théologie de II Baruch en fonction de son but.

L'*Apocalypse de Baruch* est un cri d'espérance. La fin que se propose l'auteur s'appuie tout naturellement sur une théologie profondément pharisienne et messianique qui, à l'inverse de celle de *IV Esdras*, demeure ouverte et optimiste. « Ils n'ont été châtiés que pour être pardonnés (XIII, 10) », telle est la réponse de Dieu à l'accent désespéré de la grande lamentation des chapitres X à XII. Si le messianisme est le ressort de l'espérance prêchée par l'auteur, il ne nous paraît cependant pas constituer le point central de son message. Son but est bien plutôt de révéler le sens des événements catastrophiques qui viennent de se dérouler et de redonner confiance dans l'observance de la Loi au moment où les sacrifices sont devenus ou impossibles ou très difficiles.

A. Sens de la souffrance et espérance.

Les événements de 70 ont hâté l'éclosion d'une théologie de la souffrance dont l'*Apocalypse de Baruch* et R. Aqiba sont les deux meilleurs témoins. Dans un article consacré au grand docteur, le P. Benoît écrivait : « Aqiba a proposé, sur les souffrances des justes opposées à la prospérité des méchants, une théorie qui a été largement acceptée et reprise par la suite : les méchants ont sur la terre la récompense de leurs quelques bonnes actions, tandis que leur vie future sera consacrée au châtement de leurs crimes. Inversement, les justes expient dès maintenant leurs quelques fautes pour n'avoir plus qu'à recevoir, dans l'au-delà, la récompense de leurs mérites ¹. » A vrai dire, rien ne permet d'affirmer que

1. P. BENOÎT, « Rabbi Aqiba Ben Joseph, sage et héros du judaïsme », dans *RB*, t. LIV, 1947, p. 74, n. 6. — Sur la théologie de la souffrance dans *II Baruch*, voir P. VOLZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

R. Aqiba soit le premier représentant de telles idées. Prises séparément, celles-ci n'ont d'ailleurs rien de révolutionnaire. Mais la lecture de l'*Apocalypse d'Esdras* attire l'attention sur le fait qu'elles n'étaient pas partagées par tous. Une catégorie de lettrés a dû s'enfoncer d'une manière désespérée dans un pessimisme radical : tandis que *II Baruch* réagissait contre une telle attitude, symbolisée peut-être par le leitmotiv de la grande lamentation (ch. X-XII), *IV Esdras* la justifiait ¹.

Il est possible de résumer en deux propositions la doctrine de la souffrance proposée par *II Baruch* :

1. La souffrance est supportable en fonction de l'avenir, car Dieu se réserve de consoler les justes dans le monde futur (cf. *II Bar.* XLIII, 1 ; XLVIII, 48-50 ; LXXXIII, 4-5), et le gage en est la révélation que Dieu accorde de cet avenir (cf. LIV, 4). Une telle affirmation n'est pas étrangère à *IV Esdras*, pour lequel la notion de « juste » est cependant plus restreinte. On y lit en VII, 18 : *Justi autem ferent angusta, sperantes spatiosa ; qui enim impie gesserunt, et angusta passi sunt et spatiosa non uidebunt.*

2. De plus, la souffrance a un sens : elle possède une certaine valeur expiatoire (XIII, 9 ; LXXVIII, 5-6) ; elle est surtout le signe de l'amour divin et de l'élection du peuple selon l'adage « qui aime bien, châtie bien » (XIII, 10 ; LXXVIII, 3). Cette doctrine particulièrement chère à R. Aqiba se rencontre avant lui chez Naḥum de Gimzo et Éléazar ben Šadoq ². Elle a ses racines dans la littérature prophétique, mais les événe-

p. 40-41 et 127-131, ainsi que W. NAUCK, « Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungs-tradition », dans *ZNW*, t. XLVI, 1955, p. 68-80, spéc. p. 73-77 ; ce dernier s'appuie trop audacieusement sur les reconstructions de Charles. Voir le Commentaire, t. II, p. 98.

1. La tradition rabbinique a gardé le souvenir de cette attitude pessimiste ; ainsi les « séparés » de *B Baba Bathra* 60 b (texte cité plus haut, p. 136) refusaient de manger et de boire.

2. Cf. *B Qiddushin* 40 b (cité dans J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, p. 413, § 1568).

ments de 70, en lui donnant un regain d'actualité, l'ont aussi confirmée. Cette théologie de la souffrance, si explicite dans *II Baruch*, n'a pas son correspondant en *IV Esdras*¹. Cette œuvre fonde sur un pessimisme radical une théologie de la crainte qu'aucun espoir ne vient tempérer. Deux textes donnent la note exacte de cette attitude. En IV, 24, on lit cette exclamation que le contexte adoucit à peine : *Et pertransimus de saeculo ut locustae, et uita nostra ut uapor, et nec digni sumus misericordiam consequi*, et en V, 28-30 : *Et nunc, domine, ut quid dedisti unum pluribus et praeparasti unam radicem super alias et disparasisti unicum tuum in multis ? Et conculcauerunt qui contradicebant sponsionibus tuis eos qui tuis testamentis credebant. Et si odians odisti populum tuum, tuis manibus debet castigari*. Il y a dans ces phrases comme un refus de voir le sens providentiel des événements ; l'absurdité de la catastrophe est sans recours : elle n'a pu être voulue par Dieu et ne peut donc être un châtement ; si, au contraire, elle vient de Dieu, elle ne peut être que le signe de la réprobation. Il n'y a pas d'échappatoire à cette conclusion désespérée que ne tempère nullement l'annonce du salut accordé à un très petit nombre de justes².

L'*Apocalypse de Baruch* serait-elle la réponse à pareille attitude négative ? Il n'est pas possible de le prouver. Au milieu du désarroi de l'époque, les deux écrits témoignent de deux attitudes, l'une fermée et aristocratique, l'autre ouverte et conquérante. Pour l'un et l'autre, l'observation de la Loi est capitale (*IV Esd.* VII, 45-46 ; *II Bar.*, *passim*), l'orthodoxie juive assurée³,

1. Voir L. VAGANAY, *Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 58-59.

3. Cette orthodoxie n'est pas aussi évidente pour *IV Esdras* que pour *II Baruch*. Recourir à l'hypothèse d'interpolations chrétiennes aboutit à confirmer cette orthodoxie parfois discutabile. Mais le procédé l'est davantage encore. Il importe de se souvenir que, dans les années qui suivent la catastrophe de 70, le pharisaïsme hillélite n'a pas occupé en un jour la position privilégiée qui serait très vite

l'attente des temps messianiques centrale ; mais, parmi toutes ces données communes, seul l'auteur de *II Baruch* fait montre d'espérance et s'efforce de consoler efficacement les destinataires de son écrit. Rien ne ressemble plus à cette tendance de l'*Apocalypse de Baruch* que l'optimisme constructif de R. Yoḥanan ben Zakkai qui permit le redressement du judaïsme après 70. S'il y eut un rétrécissement de cet horizon, il est légitime de le chercher de préférence à une époque plus tardive, chez Rabban Gamaliel II par exemple¹, ou dans un autre milieu. Mais rien ne permet de conclure que l'*Apocalypse de Baruch* est une réponse polémique à celle d'Esdras. La permanence du désastre, plus que son ampleur initiale, était susceptible de mener à un pareil découragement.

B. Le Temple et la Loi.

Le Temple ne fut pas seulement un des éléments fondamentaux de la vie juive après l'exil ; il n'a guère cessé d'être pour elle une source de profondes divisions. Les découvertes de Qumran ont révélé jusqu'à quel point l'opposition au régime du Temple avait pu s'affirmer avant 70 et elles ont fourni un parallèle intéressant à l'attitude du Christ lui-même et de certains milieux au moins de l'Église naissante².

la sienne. L'excommunication de R. Éliézer ben Hyrkanos pour des raisons de doctrine est une des étapes de l'unification qui ne se fit que progressivement.

1. GRV, *Esdras*, p. CXXI-CXXIV.

2. Sur les ressemblances entre l'attitude de la communauté de Qumran et celle du Nouveau Testament vis-à-vis du Temple, voir B. GÄRTNER, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge 1965, in-8°, XII-164 p. (bibliographie, p. 143-151). La réaction chrétienne à la destruction du Temple en 70 a été analysée par S. G. F. BRANDON (*The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity*, Londres 1951, in-8°, xx-284 p.)

Dans ces conditions, la destruction du Temple d'abord et sa disparition indéfiniment prolongée ensuite allaient être un fait capital tant pour ceux qui en contestaient le principe ou qui récusaient la légitimité de son sacerdoce et de son calendrier que pour ceux qui y restaient attachés. Si Qumran et les esséniens paraissent avoir reçu des coups mortels lors de la Guerre Juive, leur idéologie ne disparut pas d'un seul coup, d'autant qu'elle pouvait paraître avoir reçu du moins un semblant de confirmation.

Parmi ceux qui restèrent indéfectiblement attachés au Temple, tout en gardant d'ailleurs une vue très réaliste de la nouvelle situation créée par sa disparition, l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* occupe une place de premier rang.

La douleur causée par la destruction de Jérusalem est sensible dans les apocalypses de Baruch et d'Esdras, mais pas de la même manière. Il n'est que rarement question du Temple et du culte en *IV Esdras*, bien que Jérusalem, personnifiée sous les traits d'une femme qui a perdu son fils unique, y occupe une place importante (IX, 38-X, 55). Mais au lieu qu'en *II Baruch* la fin du Temple serve de point d'appui et de ressort à l'argumentation, en *IV Esdras* elle est un état de fait auquel seul l'âge messianique mettra fin. Si l'*Apocalypse de Baruch* et la lettre qui l'achève — elle en est, croyons-nous, le résumé — commencent toutes deux par une description de la ruine de Jérusalem, ce n'est pas un hasard. L'auteur, en faisant ressortir le caractère providentiel de cette histoire que Dieu conduit par l'intermédiaire de ses anges, fonde l'actualité de son message qui porte avant tout sur le remplacement d'une économie ancienne, axée sur le Temple et les sacrifices, par une économie nouvelle appuyée sur la Loi. Un passage de la lettre illustre cette transition d'une manière saisissante : « Mais à présent, les justes sont morts, les prophètes se sont endormis, et nous aussi nous avons quitté notre Terre ; Sion nous a été ravie ; nous n'avons plus rien que le Tout-Puissant et sa Loi (LXXXV, 3). »

Il nous paraît significatif que l'auteur de *IV Esdras* mentionne la destruction de la Loi par le feu (XIV, 21). Alors que Baruch écrit sa lettre pour recommander l'observance de la Loi et de l'Alliance des Pères (LXXXIV, 8), Esdras se substitue proprement à Moïse dans son œuvre législative¹ puisqu'il récrit, aidé par cinq scribes, les vingt-quatre livres de la Loi et soixante-dix autres réservés aux sages du peuple (XIV, 44-47). Certes, il en est qui ont vu dans ces soixante-dix livres secrets les traités de la Mishna qui ne sont pas loin d'atteindre ce nombre², mais c'est un anachronisme et un non-sens ; un anachronisme, car la Mishna est certainement plus tardive, ainsi que sa répartition en traités ; un non-sens, car les traités de la Mishna ne sont pas plus secrets que la Tora. L'auteur de *IV Esdras* paraît bien se faire le défenseur des livres apocryphes : la nouvelle loi qu'il prêche n'est pas seulement celle de Moïse.

La Loi unique pour un monde unique, tous deux issus d'un Dieu unique, tel est l'acte de foi de *II Baruch*, explicité dans l'apocalypse et dans la lettre (XLVIII, 24 ; LXXXV, 14). Ne correspond-il pas exactement avec tout ce que nous savons de la restauration juive après 70 ? L'auteur de *IV Esdras* de son côté ne mentionne la Loi que pour rappeler les infractions dont elle est l'objet³.

La substitution de la Loi au Temple est la transformation clé qui commande la survivance du judaïsme après 70. Même le judaïsme palestinien se trouve en état de Diaspora puisque le Temple est ruiné et que le culte a cessé. L'épreuve n'est pas nouvelle. C'est son universalité qui effraie. Face à cette situation, Baruch fait

1. L'identification d'Esdras avec Moïse est poussée très loin au ch. XIV de l'apocalypse.

2. Voir A. KAMINKA, *Beiträge zur Erklärung der Esra-Apokalypse und zur Rekonstruktion des hebräischen Urtextes*, Breslau 1934, in-8°, 64 p. ; cf. p. 46.

3. Cf. *IV Esd.* IV, 23 ; V, 27-29 ; VII, 24, 46 ; XIV, 30. L. VAGANAY écrit : « Jamais nous ne le voyons exciter ses lecteurs à l'observation de la Loi » (*Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*, p. 48).

connaître le sens des événements voulus par Dieu pour corriger son peuple. Et, en même temps qu'il en montre le sens, il en indique l'issue messianique toute proche. Souffrances et espérance ne sont pas vaines.

2. Les noms divins.

La doctrine sur Dieu dont témoigne l'*Apocalypse de Baruch* n'a rien de très particulier : sa sagesse pénétrante, sa puissance créatrice, sa miséricorde sont partout rappelées. L'usage des noms divins mérite cependant qu'on s'y arrête, non pas qu'il soit possible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'en tirer des conclusions générales sur le *Sitz im Leben* de l'œuvre, mais parce qu'il est susceptible d'éclairer l'exégèse du texte.

Les termes utilisés par l'auteur (ou le traducteur) pour désigner Dieu sont assez variés. En voici la liste :

Dieu, **אלהים**, au vocatif : LIV, 12.

autres cas : X, 1 ; LXXXII, 9 (dans *c* uniquement).

Dieu tout-puissant, **אלהים מלך** : VI, 8 ; VII, 1 ; XIII, 2 (syr.) ; XIII, 4.

Seigneur, **דניאל**, au vocatif : III, 4 ; XI, 3 ; XXIV, 3 ; XLVIII, 2 ; LIV, 1 ; LIV, 20.

autres cas : I, 1 ; IV, 1 ; V, 1 ; X, 4 ; X, 18 ; XV, 1 ; XVII, 1 ; LXXVII, 3.

(Mon) Seigneur¹, **דניאל**, au vocatif : III, 1 ; XXVIII, 6 ; LXXV, 1.

Seigneur, mon Seigneur, **דניאל דניאל**, toujours au vocatif : III, 1 ; XIV, 8 ; XIV, 16 ; XVI, 1 ; XXIII, 1 ; XXXVIII, 1 ; XLVIII, 45.

Seigneur très-haut, **דניאל עליון** : VI, 6.

1. Dans ce cas précis, la valeur du suffixe possessif n'était plus sentie ; voir la version syriaque de *Math.* 7, 21 ; *Jn* 14, 22.

Très-Haut, *a*) **דניאל עליון**, XVII, 1 ; XXV, 1 ; LIV, 9 ; LIV, 17 ; LVI, 1 ; LXIV, 6 ; LXIV, 8 ; LXVII, 3.7 ; LXIX, 2 ; LXX, 7 ; LXXI, 3 ; LXXVI, 1 ; LXXVII, 4.21 ; LXXX, 1.3 ; LXXXI, 2.4 ; LXXXII, 2.6 ; LXXXIII, 1 ; LXXXV, 8.12.

b) **עליון**, XIII, 8 ; XXIV, 2.

Tout-Puissant, **מלך**, XIII, 2 (grec ?) ; XXI, 3 ; XXV, 4 ; XXXII, 1 ; XXXII, 6 ; XXXIV, 1 ; XLIV, 3.6 ; XLVI, 1.4 ; XLVII, 1 ; XLVIII, 1.38 ; XLIX, 1 ; LIV, 1.12 ; LV, 6 ; LVI, 2.3 ; LIX, 3 ; LXI, 6 ; LXIII, 3.5.8.10 ; LXIV, 3.6 ; LXV, 1 ; LXVI, 1.5.6 ; LXVII, 2 ; LXX, 2 ; LXXVII, 11.26 ; LXXXI, 4 ; LXXXII, 5 ; LXXXIV, 1.6.7.10 ; LXXXV, 2.3.

A ces noms divins utilisés d'une manière indifférenciée, il faut ajouter les titres de juge (V, 3) et la périphrase « le Nom » (V, 1.2 ; XXI, 21 ; LXIII, 8.10 ; LXVII, 3) dont l'usage est limité à quelques contextes plus particuliers.

Examinons maintenant ces noms par ordre de fréquence.

A. — Le titre le plus courant est **מלך** que nous traduisons par « le Tout-Puissant ». Seul, il est employé 43 fois. Joint à « Dieu », il se rencontre 4 fois.

Le fragment grec (ligne 15) nous propose une équivalence, au moins occasionnelle : **מלך** = ἰσχυρός. Cet adjectif grec, pris substantivement, n'est pas d'un usage très courant pour désigner Dieu. Pourtant il y a des indices qui donnent à penser que ce titre devait être habituel dans l'*Apocalypse de Baruch* :

— L'*Apocalypse d'Esdras*, qui se sert normalement du terme *altissimus*, connaît aussi *fortis* (5 fois) et *fortissimus* (1 fois)¹. Ni l'un ni l'autre ne peut

1. *Fortis* se lit en VI, 32 ; IX, 45 ; X, 24 ; XI, 43 ; XII, 47 ; *fortissimus* en XIII, 23. — L'utilisation du superlatif pour traduire un

correspondre au grec παντοκράτωρ, le seul terme qui entre en concurrence avec ισχυρός. Les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon emploient au moins 17 fois le titre fortissimus¹. Ce sont les deux seuls écrits où il est possible de déceler un emploi normal de ισχυρός comme nom divin. Tous deux sont apparentés, quoique à des titres très divers, à *II Baruch*.

- Le titre divin ισχυρός est moins inattendu en grec qu'il n'y paraît à première vue. Dans leurs révisions de la Septante, Aquila et Théodotion ont été fidèles à l'équivalence ἰσ = ισχυρός. Ce n'est cependant pas eux qui l'ont proposée, car elle se rencontre dans certaines parties de la Septante. Mises à part les additions de *Job*, empruntées à Théodotion, il faut citer surtout *II Sam.* 22, 31.32.33.48; 23, 5 et *Néh.* 1, 5; 9, 31.32, témoins probables d'essais de systématisation dans les équivalences entre racines hébraïques et mots grecs, et préludes aux travaux d'Aquila².
- L'*Apocalypse de Baruch* nous paraît être une œuvre palestinienne; telle serait aussi la patrie de ces premières tentatives de révision de la Septante, dont les découvertes de Qumran nous ont révélé

adjectif au degré simple est une caractéristique des versions latines non vulgates les plus anciennes. Ainsi ἡγαπητός est-il souvent traduit dilectissimus. Voir à ce sujet A. V. BILLEN, *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927, p. 142, et W. THIELE, *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes* (« Vetus Latina... Aus der Geschichte der lateinischen Bibel », 5), Fribourg-en-Br. 1965, p. 58, n. 2.

1. Cf. *Ant. Bibl.* XVI, 5 (bis); XVIII, 10. 11 (ter); XX, 4; XXXI, 5; XXXII, 4. 8. 10. 13. 14; I.III, 1; LXI, 5. 6; LXII, 4.

2. Voir D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (« Supplements to Vetus Testamentum », t. X), Leyde 1963, in-8°, xiv-272 p.; cf. p. 83.

un exemple, les fragments grecs des Petits Prophètes¹.

Certains ont cru, ainsi S. Zeitlin², que le terme δύναμις était sous-jacent au terme syriaque ܕܢܐܡܢܐ. L'équivalence est impossible au regard de la philologie. Mais elle acquiert un semblant de preuve, ce que Zeitlin n'a pas vu, si l'on se rappelle que les *Paralipomena Jeremiae* utilisent une fois l'expression à propos de Dieu. Or il arrive que cet écrit nous conserve le texte grec de *II Baruch* qu'il copie par endroit. En *Par. Jer.* VI, 9, on lit : καὶ ἠῤῥατο Βαρούχ, λέγων· Ἡ δύναμις ἡμῶν, ὁ θεὸς ἡμῶν κύριε, τὸ ἐκλεκτὸν φῶς, τὸ ἐξεληθὸν ἐκ στόματος αὐτοῦ... Il ressort immédiatement de la lecture de ce texte qu'il n'a pas de parallèle en *II Baruch* et qu'il relève d'une tout autre origine. Il n'y a donc pas à retenir l'équivalence δύναμις = ܕܢܐܡܢܐ.

B. — Le titre ܕܢܐܡܢܐ, Très-Haut, est un peu moins fréquent; seul, il revient 24 fois. Une fois, il est joint à « Seigneur ». Il rend certainement le grec ὑψιστος. Il faut sans doute attribuer à la fantaisie du traducteur les deux emplois de ܕܢܐ; pour lequel il n'est guère possible de trouver un autre équivalent grec. Le titre ὑψιστος serait ainsi utilisé 27 fois au total.

Il n'y a pas à s'étonner de ce que ce titre revienne fréquemment; il est peut-être l'un des plus répandus dans toutes les couches de la littérature intertestamentaire³. Dans les fragments grecs de *Hén. éth.*, on le rencontre 8 fois⁴ (IX, 3; X, 1; XCVIII, 7; XCIX, 10;

1. Voir F. M. Cross, « The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert », dans *HTR*, t. LVII, 1964, p. 281-299; en particulier, p. 296-297 : les révisions sont toutes supposées faites en Palestine.

2. « The Apocrypha », dans *JQR*, t. XXXVII, 1946-1947, p. 247.

3. Voir CHARLES, 1913, t. II, p. 850, col. 2, et col. 1 (sub « Lord Most High »).

4. Pour ces dernières références, voir C. BONNER, *The Last*

C, 4; CI, 1.6; XCIX, 3); dans les *Oracles Sibyllins* juifs, en III, 519.574.580.719; très fréquemment dans les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Ce même titre, mais traduit, est tout à fait commun en *IV Esdras* (en lat. : *altissimus*). D'autres apocryphes traduits en latin présentent d'autres équivalents : les *Jubilés* ont *excelsus*¹, l'*Assomption de Moïse*, *summus deus* (VI, 1; X, 7); le titre n'intervenait qu'exceptionnellement dans les *Ant. Bibl.* du Pseudo-Philon où il se rencontre deux fois sous la forme *altissimus* (XXXII, 14 et LIII, 2). Dans la Septante, ὕψιστος traduit l'hébreu עֲלִיָּיִ. Sous cette forme, en hébreu et en araméen, il n'est pas rare dans les textes de Qumran².

Le titre ὕψιστος, fréquemment utilisé en *II Baruch*, n'est donc pas caractéristique — comme l'était ισχυρός — et il ne nous oriente nullement dans la recherche du milieu d'origine. Il n'est pas inutile de noter que l'apocalypse rejoint ici un usage très répandu en dehors même du judaïsme. Car sous sa forme grecque, le titre de ὕψιστος a toute une histoire³. Titre donné à Zeus dans la Grèce classique, il servit le syncrétisme hellénistique, particulièrement dans le monde sémitique (Syrie-Phénicie) où plusieurs divinités portaient des titres apparentés. Familier aux oreilles païennes, ce terme fut largement utilisé par les communautés juives de la Dias-

Chapters of Enoch in Greek (« Studies and Documents », t. VIII), Londres 1937, in-8°, X-106 p.

1. Dans la partie conservée en latin et publiée par A. M. Ceriani (*Monumenta Sacra et Profana*, t. I, fasc. 1, Milan 1861, in-4°, p. 9-54), nous avons trouvé les cas suivants : XIII, 16; XVI, 18. 27; XX, 9; XXII, 6. 13. 19; XXVII, 15; XXXII, 1.

2. On le trouve six fois dans les textes hébreux (cf. K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, p. 164) et sept fois dans l'*Apocryphe de la Genèse* (araméen) : XX, 12. 16; XXI, 2; XXII, 15. 16 (*bis*). 21.

3. Elle est résumée par F. CUMONT dans l'article "Υψιστος de PW, t. IX, 1916, col. 444-450; voir aussi E. SCHÜRER, *Die Juden im Bosporianischen Reiche und die Genossenschaften der τετόμενοι θεῶν ὑψιστον ebendasselbst*, dans SPAW, 1897, fasc. 13, p. 200-225.

pora et pénétra même dans des communautés religieuses non juives, mais influencées par le judaïsme. L'emploi du titre dans l'*Apocalypse de Baruch*, s'il ne peut nous donner d'indication sur le milieu d'origine, nous rappelle quelques éléments de la mentalité commune à son auteur et à ses destinataires.

C. — Le vocatif **ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ** correspond sans doute au grec δέσποτα κύριε (μου)¹. On rencontre aussi **ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ**, κύριε (μου) et **ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ**, κύριε. En dehors des vocatifs, **ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ** revient quelques fois et il doit rendre κύριος. Il n'y a pas de raison particulière de suspecter le traducteur d'avoir introduit cette appellation. Que faut-il penser de l'expression composée **ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ ⲉⲩⲥⲁⲓⲧⲟⲥ** en VI, 6? N'est-ce pas une manière d'explicitier la première apparition de ὕψιστος en spécifiant qu'il s'agit du Seigneur? Peut-être. Il faut observer toutefois que *IV Esdras* emploie *altissimus* absolument dans tous les cas. Le titre κύριος ὁ ὕψιστος ne se rencontre sans doute que dans *III Esd.* II, 3 (2).

D. — Plus suspect est l'emploi du terme **ⲉⲩⲁⲓⲧⲟⲥ**, « Dieu ». En *IV Esdras*, il apparaît, mais irrégulièrement, dans les versions. A juste titre, Violet² en conclut qu'il est ajouté dans la plupart des cas. L'impression n'est pas moins nette en *II Baruch*, mais l'absence de tout contrôle par d'autres versions empêche d'être catégorique. Le papyrus d'Oxyrhynque, quoique fragmentaire, confirme le doute, sans arriver à le supprimer.

1. On trouve quelques fois dans la Septante δεσπότης et κύριος réunis, surtout au vocatif, (*Gen* 15, 2.8). Les vieilles versions latines traduisent habituellement cette expression par *dominator dominus*. Voir W. THIELE, *Die lateinischen Texte des I. Petrusbriefes*, p. 178. La formule *dominator domine* est courante en *IV Esdras* (III, 4; IV, 38; V, 38; VI, 11; VII, 17.58; XII, 7; XIII, 51); en VII, 75, la version latine a *domine*, mais la version syriaque suggère *dominator domine*. L'équivalent grec δέσποτα κύριε est ainsi confirmé pour *IV Esdras* et *II Baruch*.

2. Voir p. 69-70, 213, LXIII-LXIV.

Seul, le titre **יְהוָה** se lit en X, 1 (Parole de Dieu), en LIV, 12 (vocatif) et en LXXXII, 9 (dans *c* uniquement ; ce doit être une glose).

Joint à **יְהוָה**, il se lit en VI, 8 ; VII, 1 ; XIII, 2 et 4. Le papyrus d'Oxyrhynque (lignes 15-16) fournit un parallèle, malheureusement incomplet, pour XIII, 2 ; τὸν λόγον ἰσχυρῶ... L'absence d'article laisse à penser que ἰσχυρῶς n'était pas accompagné de θεοῦ. C'est peu pour conclure ; c'est assez pour confirmer notre suspicion.

Il faut se demander si l'utilisation préférentielle de l'un ou l'autre titre ne trahirait pas des sources distinctes. La recherche d'une quelconque correspondance entre les noms divins et les éléments susceptibles d'être des sources n'a donné aucun résultat. Cet examen fait ressortir, en revanche, que trois expressions ne sont employées qu'au début de l'œuvre, comme si le traducteur n'avait pas voulu ou n'avait pas pu être dès le début constant dans sa fidélité au grec. Deux d'entre elles sont précisément de celles que nous regardons comme suspectes.

— **יְהוָה יְהוָה** : VI, 8 ; VII, 1 ; XIII, 2 (syr.) ; XIII, 4.

— **יְהוָה יְהוָה** : VI, 6.

— **יְהוָה** ; au lieu de **יְהוָה** pour rendre *ὑψιστος* : XIII, 8 et XXIV, 2.

N'aurait-il servi qu'une fois dans toute l'œuvre, en XIII, 2, comme le papyrus d'Oxyrhynque l'atteste, le terme *ἰσχυρῶς* resterait assez exceptionnel pour désigner Dieu, et il nous permet un rapprochement intéressant entre l'*Apocalypse de Baruch* et l'effort de révision de la Septante sur l'hébreu entrepris en Palestine par des cercles soucieux de la correction des textes bibliques.

3. L'homme dans la théologie de l'Apocalypse de Baruch.

L'anthropologie occupe une place de premier plan dans la théologie de l'auteur de *II Baruch* ; non pas que l'homme y parte à la conquête des prérogatives divines, mais son rang est absolument sans égal, au centre de la création et de l'histoire du salut. L'homme créé libre dans un monde fait à son intention est la cause personnelle de l'entrée du péché dans ce monde. Seule, la pratique des œuvres indiquées par la Loi peut le sauver et le conduire au-dessus des anges, manifestant ainsi la gloire à laquelle Dieu l'a appelé dès le début. La faiblesse de la majorité des hommes est compensée par l'intercession des justes qui, pendant leur vie uniquement, peuvent prier efficacement pour les pécheurs.

A. L'anthropocentrisme.

L'humanité est pour l'auteur de *II Baruch* la raison d'être du monde¹. C'est pour les hommes, sans restriction de races, que le monde a été créé : « Tu parlas pour créer l'homme intendant de tes œuvres en vue du monde qui est tien, afin que chacun sût qu'il n'avait pas été créé pour le monde, mais que le monde avait été fait pour lui (XIV, 18). » Que Baruch s'inquiète de voir passer l'homme dans un monde qui demeure (XIV, 19) n'enlève rien au caractère normatif de l'affirmation première. Elle se rencontre également en *IV Esd.* VIII, 44 : *Hoc perit, sed homo qui manibus tuis plasmatus est et tua imago nominatus, quoniam similatus est, per quem omnia plasmasti, et similasti eum semini agricolae.* Dans cette phrase, les mots *per quem omnia plasmasti* doivent se comprendre « pour qui tu as tout créé » : les versions en sont garantes, et le latin s'explique par l'ambiguïté de la préposition grecque *διὰ* qu'il

1. Voir le Commentaire pour *II Bar.* XIV, 18.

faut conjecturer. Cette doctrine n'est pas ignorée non plus du judaïsme, encore que, fréquemment et dans les deux apocalypses de Baruch et d'Esdras, le monde soit dit créé particulièrement pour le peuple élu : la restriction est naturelle dans le contexte des deux œuvres (cf. *II Bar.* XV, 7 ; *IV Esd.* VI, 55-59 ; VII, 11).

Mais le signe le plus étonnant de cette éminente dignité de l'homme au sein de la création est la supériorité sur les anges concédée aux justes : « Ils ressembleront aux anges, ils seront comparables aux étoiles. Ils emprunteront tous les aspects à leur gré... Car les espaces du paradis s'étendront sous leurs yeux, et leur sera dévoilée la grandiose beauté des animaux qui sont sous le trône, ainsi que toutes les armées des anges... Mais alors la prééminence reviendra aux justes plus encore qu'aux anges (LI, 10-12). » La discrétion sur l'angéologie, le rôle purement subalterne attribué aux puissances célestes sont des harmoniques de la place hors pair réservée à l'homme ¹.

*B. La liberté de l'homme
et le salut par les œuvres.*

La liberté de l'homme est une des doctrines que le judaïsme pharisien a défendue le plus courageusement contre certaines philosophies déterministes ². Dieu a donné à l'homme la liberté : « L'homme aurait des raisons d'ignorer mon jugement s'il n'avait pas reçu ma Loi et si je ne l'avais pas exhorté à l'intelligence » (XV, 5). « Chacun de ceux qui sont nés d'Adam s'est préparé pour lui-même le supplice ou encore s'est choisi la gloire future » (LIV, 15). « Que ces prédictions restent

1. Voir le commentaire pour *II Bar.* LI, 12.

2. Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries*, t. I, p. 455-458. SCHÜRER (t. II, p. 460-463) a donné une excellente interprétation du témoignage de Josèphe sur les doctrines des différentes écoles juives au sujet de la prédestination. Quoi qu'il en paraisse en *BJ* II, 8,14 (§ 162-163), les pharisiens sont en définitive les meilleurs défenseurs de la liberté humaine.

en tout temps devant vos yeux, car, jusqu'à présent, nous sommes en vie et maîtres de notre liberté » (LXXXV, 7).

Grâce à cette liberté et avec la Loi comme guide, l'homme est capable d'accomplir les œuvres qui lui vaudront le salut : « Les justes, eux, attendent la fin avec raison et, sans crainte, ils quittent cette vie, car ils possèdent auprès de toi la puissance de leurs œuvres conservées dans un trésor » (XIV, 12 ; voir LI, 7).

Mais ces œuvres ne sont pas seulement capables de sauver ceux qui les accomplissent ; elles sont un rempart et une protection pour le reste du peuple et elles autorisent les fidèles et les justes, pendant le temps de leur vie, à intercéder pour les pécheurs. Cette doctrine est d'une application courante en *II Baruch* : Baruch et Jérémie (II, 2), Ézéchias (LXIII, 3), les justes de Sion (XIV, 7) sont une protection pour le peuple, et leur prière trouve sa force dans leur observance ¹. Encore cette intercession est-elle liée à une présence plus ou moins matérielle : elle ne s'exerce plus après la mort (LXXXV, 3) ; même la distance la rend inefficace (II, 2) : Dieu attend le départ des justes pour punir Jérusalem.

C. Le péché d'Adam.

Corrélatrice à cette affirmation de la liberté et du salut par les œuvres, la doctrine du péché d'Adam, le premier homme, constitue l'un des leitmotiv de l'*Apocalypse de Baruch*. A cette théologie centrée sur l'homme, le nom d'adamologie ne convient pas. Car s'il est vrai que l'homme pour qui le monde est créé est susceptible de recevoir après sa mort une dignité sans pareille, Adam, le père de l'humanité, est l'objet d'une sorte de réprobation en *II Baruch* comme en *IV Esdras*. « A quoi bon le long temps que vécut Adam ? Il introduisit la mort et il abrégua les années de ceux qui naquirent de lui. Moïse souffrit-il un déchet de ne vivre que cent vingt ans dans l'obéissance à son créateur ? » (XVII, 3-

1. Voir BONSIIVEN, *Judaïsme*, t. II, p. 156-157. *Baruch*, I.

4). La corrélation de ces deux enseignements : la liberté des hommes et le péché d'Adam avec ses conséquences matérielles et morales est une caractéristique des deux apocalypses sœurs de Baruch et d'Esdras ; elle s'exprime en des termes qui rappellent étrangement saint Paul. La comparaison des deux apocalypses nous permettra de mieux saisir les caractéristiques de leur doctrine ; il sera plus aisé ensuite d'interpréter les ressemblances et les différences d'avec la théologie paulinienne.

1. La doctrine des deux apocalypses.

Pour se faire une idée des ressemblances et des différences entre la théologie de *II Baruch* et de *IV Esdras*, il ne sera pas inutile de présenter en deux colonnes les textes principaux. Sans être tout à fait arbitraire, leur disposition côte à côte n'indique pas nécessairement un parallélisme particulier. C'est l'ensemble de la doctrine de l'un qui est à comparer à l'ensemble de la doctrine du second.

II Baruch

XVII, 3 - XVIII, 2 : A quoi bon le long temps que vécut (Adam) ? Il introduisit la mort et il abrégea les années de ceux qui naquirent de lui... Bon nombre de ceux qu'il (Moïse) éclaira préférèrent les ténèbres d'Adam et ne prirent pas plaisir à la lumière de la lampe.

XXIII, 4 : Lorsqu'Adam eut péché et que la mort fut décrétée contre ceux qui naîtraient de lui, leur multitude fut dénombrée...

IV Esdras

III, 7 : Et huic mandasti diligentiam unam tuam ; et praeteriuit eam, et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius... Et ambulavit unaquaque gens in uoluntate sua, et impie agebant coram te.

VII, 118-119 : O tu quid fecisti Adam ? si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus sed et nostrum qui ex te aduenimus. Quid enim

II Baruch

XLVIII, 42-43 : Oh ! Qu'as-tu fait, Adam, à l'égard de ta postérité ? Que sera-t-il dit à Ève qui obéit la première au serpent ? Toute cette multitude va à sa perte...

LIV, 15 : Car si, le premier, Adam a péché et a fait venir la mort sur tous ceux qui n'existaient pas de son temps, (il n'en est pas moins vrai) cependant (que) chacun aussi de ceux qui sont nés de lui s'est préparé pour lui-même le supplice à venir ou encore s'est choisi la gloire future.

LIV, 19 : Car Adam n'est pas responsable, si ce n'est pour lui seul. Et nous tous sommes pour nous-mêmes Adam.

LVI, 6 : Car lorsqu'Adam eut transgressé l'ordre, la mort sévit hors de son temps, le deuil reçut son nom, ... le désir des parents fut créé.

IV Esdras

nobis prodest si promissum est nobis immortale tempus, nos uero mortalia opera egimus ?

IV, 30 : Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generauit usque nunc et generabit usque cum ueniat area.

III, 26 : In omnibus facientes (*les habitants de Jérusalem sous les rois*) sicut fecit Adam et omnes generationes eius, utebantur enim et ipsi cor malignum.

III, 21-22 : Cor enim malignum baiolans primus Adam transgressus et uictus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas, et lex in corde populi cum malignitate radicis, et discessit quod bonum est, et mansit malignum.

II Baruch

LVI, 10 : Celui qui était un danger pour lui-même (l'homme) devint un danger pour les anges.

LVI, 15 : Et les habitants de la terre périrent ensemble par les eaux du déluge.

Comparée à celle d'Esdras, la pensée de Baruch apparaît beaucoup plus simple. Adam a péché. C'est un fait dont il n'est pas rendu compte autrement que par sa liberté. Le serpent et Ève furent l'occasion de la faute (XLVIII, 42) ; la conséquence en est l'invasion du monde par le mal physique et moral (LVI, 6-10). De la perpétuation du mal moral, chacun est responsable pour lui-même, chaque homme se fait pour lui-même Adam (LIV, 19), sans quoi il ne serait pas vraiment libre et cesserait d'être punissable.

Beaucoup plus complexe est la théologie de *IV Esdras*. Celui-ci ne diffère pas de *II Baruch* sur les points déjà décrits, mais il cherche à rendre compte de l'origine du péché chez Adam et ses descendants. Adam a reçu un « cœur mauvais » (voir ci-dessus III, 21) ; une « semence maligne » a été semée en lui (voir ci-dessus IV, 30). Chez ses descendants, ce « cœur mauvais » se trouve en concurrence avec la Loi et il la fait oublier (III, 22) ; il ne fait que s'accroître : *Increuit enim in nos cor malum quod nos abalienavit ab his et deduxit nos in corruptionem et in itinera mortis, ostendit nobis semitas perditionis et longe fecit nos a uita, et hoc non paucos sed pene omnes qui creati sunt* (VII, 48). Il serait important de pouvoir déterminer avec certitude si, pour l'auteur, Adam reçut ce « cœur mauvais » avant ou après sa chute. La lecture attentive de III, 21 donne à penser que ce fut

IV Esdras

IX, 20 : Et consideravi saeculum et ecce erat perditum, et orbem meum, et ecce periclitans propter cogitationes quae in eo aduenerunt.

III, 10 : Et factum est in uno casus eorum, sicut Aadae mors, sic et his diluuium.

le cœur mauvais qui entraîna le premier homme au péché, sa condition vis-à-vis de l'épreuve n'étant pas différente des autres hommes après lui¹. Mais il se peut que ce soit trop presser le sens d'un texte dont le contexte n'exige pas qu'il soit aussi explicite.

Cette doctrine du *cor malignum* en Adam et en ses descendants est très proche de celle du « penchant mauvais », יצר הרע, rencontrée chez les tannaïtes, encore que le vocabulaire en soit distinct : יצר n'est jamais l'équivalent de *καρδιά*. Elle sauvegarde la liberté humaine (*IV Esd.* VIII, 56 et IX, 14), mais n'en aboutit pas moins à rendre le péché plus inéluctable et plus explicable, sinon plus justifiable : elle fonde le pessimisme radical de l'auteur de l'*Apocalypse d'Esdras*.

2. Comparaison avec la doctrine paulinienne.

La similitude du vocabulaire qui a servi aux auteurs des apocalypses de Baruch et d'Esdras d'une part et à saint Paul d'autre part pour exprimer leur théologie concernant le péché d'Adam n'a pas manqué d'attirer l'attention des exégètes. Elle se manifeste d'une manière toute particulière en *Rom.* 5, 12 et *II Bar.* LIV, 15 :

1. Implicitement, VIOLET (p. 351) juge inutile la correction que GRESSMANN a proposée (dans VIOLET, p. 337) : « ein böser Sinn trieb (ihn) ». Pareillement, il ne nous paraît pas possible de recevoir la traduction de Mgr L. GRV (*Esdras*, p. 13) : « Car le cœur méchant avait entraîné Adam... » Il faut s'en tenir à la traduction de VIOLET (p. 6) : « Denn da er ein böses Herz (in sich) trug, verging sich der erste Adam... » Cette traduction n'est d'ailleurs pas tout à fait correcte : il serait plus exact de rendre le texte de la manière suivante : « Portant (en lui) un cœur mauvais, Adam, le premier, pécha... » Certes, la littérature rabbinique parle fréquemment du premier « Adam » (= homme), mais il est arbitraire de recourir à l'hébreu dans ce passage, d'autant que *IV Esd.* III, 26 compare Adam à sa descendance qui comme lui est dotée d'un cœur mauvais : *...utebantur et ipsi cor malignum*.

Rom. 5, 12

Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον); — car jusqu'à la loi...

La ressemblance ne pouvait manquer de frapper les critiques. Plusieurs, s'appuyant sur la traduction traditionnelle de la Vulgate : *in quo omnes peccauerunt* et non contents d'opposer la doctrine de *II Baruch* à celle de saint Paul, estimèrent qu'une telle ressemblance ne pouvait s'expliquer que par une opposition intentionnelle de *II Baruch*, évidemment postérieur, à la doctrine chrétienne du péché originel¹. Il suffira de prendre les justes proportions de la différence des doctrines pour

1. Le représentant le plus illustre de cette opinion est le P. M.-J. LAGRANGE (*Épître aux Romains*, Paris 1916, p. 117). Il a été suivi par les exégètes catholiques, par exemple par BONSRIVEN, *Judaïsme*, t. II, p. 16. Avec plus de bonheur, W. BOUSSER et H. GRESSMANN (*Die Religion des Judentums*, Tubingue 1926³, p. 406-408) ont observé la profonde parenté des deux apocalypses avec *Rom.* 5, 12 : « Da die Sätze, die Paulus Rm 5 12 ff. über den Fall Adams und seine Bedeutung ausspricht, genau in derselben Linie liegen, wie die des IV Esra und Baruchbuches und auch der späteren talmudischen Anthropologie, so wird man sagen dürfen, dass bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Adamstheologie in rabbinischen Kreisen verbreitet war (p. 408). » Voir aussi F. W. SCHIEFFER, « Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch », dans *ZWT*, t. XLV, 1902, p. 327-339, spécialement p. 330 : l'auteur de *II Baruch* défend la liberté humaine.

II Bar. LIV, 15

Car si, le premier, Adam a péché et a fait venir la mort sur tous ceux qui n'existaient pas de son temps, (il n'en est pas moins vrai) cependant (que) chacun aussi de ceux qui sont nés de lui s'est préparé pour lui-même le supplice à venir ou encore s'est choisi la gloire future.

que l'hypothèse d'une réponse polémique tombe d'elle-même.

D'une manière très générale, l'Épître aux Romains oppose à la solidarité de tous les hommes dans le péché d'Adam, la solidarité dans la grâce reçue du Christ, le second Adam. Tel est le fondement de la doctrine paulinienne du péché originel. Il ne s'ensuit pas que saint Paul ne puisse affirmer aussi que tous les hommes ont effectivement péché personnellement : leurs fautes confirment et ratifient en quelque sorte la solidarité dans le péché d'Adam. C'est ce qu'exprime l'incise ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον qu'il faut traduire littéralement « du fait que tous ont péché ». Pareilles traduction et interprétation de *Rom.* 5, 12 ont été solidement étayées par les travaux du P. S. LYONNET¹. Celui-ci a montré qu'il faut comprendre l'incise et en particulier le verbe ἥμαρτον des péchés actuels commis par les hommes, en tant qu'ils manifestent les suites du péché d'Adam.

Si la doctrine du péché originel est étroitement liée à celle du salut dans le Christ, rien d'étonnant que le judaïsme ne l'explique pas abondamment. Mais il n'y a pas non plus à être surpris qu'il en ait posé les premiers jalons, comme en témoignent par exemple les conséquences du péché d'Adam énumérées par *II Baruch* (LVI, 5-6)².

1. C'est dans l'article *Péché* du *DBS* (t. VII, 1963, col. 480-567) que le P. S. LYONNET a le plus clairement rassemblé les conclusions de nombreuses études sur l'exégèse de l'*Épître aux Romains* et plus particulièrement sur 5, 12 ; il affirme nettement que l'auteur de *II Baruch* ne nie pas le péché originel (col. 515) : « Parmi les conséquences du péché d'Adam, l'auteur n'indique pas seulement la mort biologique ou physique, mais la corruption morale qui entraîne le genre humain à la géhenne de feu. » Cette doctrine traditionnelle, corrélative à l'affirmation de la liberté humaine, est reprise par saint Paul. « Mais on comprend qu'une fois révélé le rôle du Christ dans la justification, du même coup la causalité d'Adam devait apparaître dans tout son relief » (col. 515).

2. BONSRIVEN (*Judaïsme*, t. II, p. 12-18) a réuni les témoignages des apocryphes et des écrits rabbiniques sur la doctrine du péché

L'*Apocalypse de Baruch* affirme deux choses, que saint Paul ne désavouerait pas et qui se trouvent énoncées en *Rom.* 5, 12 :

1. Adam a péché et a introduit la mort dans le monde. Il a donc une responsabilité particulière sur le sort de toute l'humanité.

2. Tous les hommes ont péché à la suite d'Adam. Adam n'a certes pas entraîné les hommes dans son péché, car l'*Apocalypse de Baruch* tient trop fortement à la liberté humaine pour accepter jamais une telle vue. Et cependant, il y a, entre le péché d'Adam et celui des hommes, une relation certaine. En *IV Esdras*, la doctrine du « cor malignum » vient à point pour en rendre compte ¹.

Saint Paul, pharisien qu'il était, devait être au courant de ces idées. Il les accepte. Mais il éclaire le principe

originel. Son travail demeure précieux. Mais il est très délicat et, pour une part, arbitraire de distinguer dans ces écrits les conséquences physiques du péché d'Adam de ses conséquences morales. A propos de *II Bar.* LIV, 14-19 et de sa ressemblance avec *Rom.* 5, 12, Bonsirven est encore tributaire des vues du P. Lagrange : « Ne dirait-on pas une protestation contre les doctrines de S. Paul qui se répandaient alors dans les églises chrétiennes ? Non ! personne n'est pécheur en Adam ! Et pourtant il était impossible de ne pas tenir compte d'une tradition qui attribuait au péché d'Adam des effets considérables. » — C'est l'occasion d'observer quelle place importante occupent dans les grandes synthèses de G. F. Moore et de J. Bonsirven les deux apocalypses de Baruch et d'Esdras. Pour plus d'un point de doctrine et davantage encore pour l'unité logique des différentes croyances, elles demeurent la plus claire et la moins contestable des attestations.

1. A propos de cette doctrine du *cor malignum*, L. VAGANAY (*Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*, p. 48) indique avec bonheur qu'elle n'est qu'un aspect de l'anthropocentrisme de l'œuvre : « Pour expliquer la fragilité humaine, l'auteur en appelle donc à son expérience personnelle. Jamais il ne fait intervenir Satan ou ses anges, sous forme de démons tentateurs. Dans tout son livre, il ne les mentionne même pas. Il veut trouver en nous-mêmes, et uniquement en nous, le vrai motif de notre impuissance en face du bien. »

de la causalité adamique à la lumière de la causalité salvifique du second Adam. De même qu'à la rétribution par les œuvres il substitue le salut par grâce — mettant, au moins en apparence, la liberté humaine en échec —, de même il est amené à préciser la solidarité qui lie les hommes à Adam et à la situer sur le plan proprement religieux du salut plutôt que sur le plan purement physique et moral où elle se plaçait.

En d'autres termes, l'opposition entre la doctrine de *II Baruch* et celle de saint Paul est beaucoup plus fondamentale qu'il ne semble à première vue ; mais ce n'est pas dans les versets parallèles, *Rom.* 5, 12 et *II Bar.* LIV, 15, qu'elle peut apparaître. Il devient parfaitement inutile dans ces conditions de chercher à montrer que l'*Apocalypse de Baruch* contredit intentionnellement saint Paul. Il suffit d'admettre pour expliquer et les ressemblances et les différences que la doctrine juive était déjà formulée d'une manière claire à l'époque où saint Paul s'instruisait aux pieds de Gamaliel ¹.

4. Prosélytisme et universalisme.

L'histoire du prosélytisme après 70 est peu connue et difficile à faire en raison du caractère disparate des sources. Il faut se garder de tirer des conclusions sur la chronologie relative des apocalypses de Baruch et d'Esdras à partir des différences qu'elles manifestent en la matière. Aussi bien s'agit-il vraisemblablement de diver-

1. Cela n'a en soi rien d'invraisemblable. Mais c'est un fait que nous ne savons pratiquement rien de l'enseignement des docteurs d'avant 70. Il est peu probable que les tannaïtes, et en particulier ceux de la première et de la seconde génération, aient proprement innové en matière « dogmatique » ; c'est surtout dans le domaine des observances qu'ils durent prendre les initiatives que la disparition du Temple et du culte nécessitait. Gamaliel (*Act.* 22, 3) était le fils de Hillel et le grand-père de Gamaliel II qui présidera à Jabné après le départ de Rabban Yoḥanan ben Zakkai.

gences d'école et non d'une évolution dans l'attitude du judaïsme vis-à-vis du prosélytisme ¹.

La conscience de devoir répandre la vérité reçue de Dieu et de l'annoncer aux nations, sans entraîner dans le judaïsme un mouvement missionnaire à proprement parler, s'est cependant manifestée en Israël et surtout dans la Diaspora par un prosélytisme très actif. Cette mission du peuple élu est énoncée dès le début de *II Baruch* : « La parole du Seigneur fut adressée à Baruch en ces termes : ... je disperserai mon peuple parmi les nations pour qu'il leur porte un message » (I, 4). Et quelques versets plus loin : « Si tu détruis ta ville..., comment proclamerons-nous ta gloire ? A qui expliquera-t-on le contenu de ta Loi ? » (III, 5-6).

Très vivant après 70, le prosélytisme s'est continué après cette date, et les lois antijuives des empereurs romains ne le ralentirent pas ². C'est à la fois par sa tendance universaliste et optimiste — contre-pied de celle de *IV Esdras* — et par des affirmations qui sont autant d'invitations à la propagande religieuse que l'auteur de *II Baruch* s'inscrit dans l'efflorescence du prosélytisme juif en terre d'exil après 70.

— En XLI, 4, l'auteur se sert de l'expression qui traditionnellement désigne la démarche du prosélyte

1. Sur le prosélytisme, voir K. G. KUHN, art. *προσήλυτος*, dans *TWNT*, t. VI, 1959, p. 727-745 (surtout p. 736-737), K. G. KUHN et H. STEGEMANN, art. *Proselyten*, dans *PW, Suppl.*, t. IX, 1962, col. 1248-1253. J. KLAUSNER (*The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955, p. 482, n. 62) estime que la période qui va de 70 à 135 fut privilégiée et qu'après 135, l'attitude vis-à-vis des prosélytes se raidit considérablement. La difficulté des temps suffit à expliquer le ralentissement numérique des conversions.

2. Voir G. ALLON, *Histoire des Juifs en terre d'Israël à l'époque de la Mishna et du Talmud* (hébr.), t. I, p. 348-349, qui réunit les témoignages des sources papyrologiques, patristiques et rabbiniques pour cette période que SCHÜRER n'envisage pas explicitement dans l'histoire qu'il donne du prosélytisme (t. III, p. 150-188).

unissant son destin à celui du peuple élu ¹ : « J'en ai vu d'autres, par contre, qui ont laissé là leurs vanités pour se réfugier sous tes ailes. »

— En XLII, 3, les mêmes prosélytes sont désignés par une autre expression traditionnelle ² : « ceux qui s'approchent ». Et c'est peut-être d'eux qu'il est question en XLVIII, 19 : « Regarde les humbles qui te servent et sauve ceux qui s'approchent de toi. »

— Baruch s'inquiète de leur sort final, et Dieu lui répond : « Aux autres qui commencèrent par ignorer et ensuite connurent la vie et se mêlèrent à la race mise à part parmi les peuples, la première partie du temps de leur existence sera comptée pour rien ³. » (XLII, 5).

A cette attitude décidément engageante s'opposent le silence de l'auteur de *IV Esdras* et plus encore l'affirmation répétée que le salut est réservé à un très petit nombre d'hommes ⁴.

1. Voir le commentaire pour *II Bar.* XLI, 4.

2. Voir le commentaire pour *II Bar.* XLII, 3.

3. « Le prosélyte qui vient de se faire prosélyte est comme un enfant qui vient de naître. » Cette formule se retrouve souvent dans le Talmud (*B Yebamot* 22 a, etc.). L'interprétation purement juridique qu'en propose J. BONSIRVEN (*Judaïsme*, t. I, p. 30, et notes 8 et 9) est exacte, mais insuffisante. Certes les rites d'initiation par lesquels le prosélyte entre dans la communauté ne sont pas des sacrements au sens actuel du terme ; il n'en est pas moins vrai que les actes posés avant son admission « ne seront pas comptés ». Sans cela, le prosélytisme perdrait tout son sens. Voir aussi R. SJÖBERG, « Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum », dans *Studia Theologica*, t. IV, 1950, p. 44-85, qui ne se limite pas à la tendance rabbinique, représentée par *II Baruch*.

4. Il y a, en *IV Esdras*, un certain universalisme qui tient à son anthropocentrisme. La note exacte en est donnée par L. VAGANAY (*Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*, p. 114) : « Il est remarquable que le Pseudo-Esdras ne fait aucune distinction entre les Juifs et les païens, quand il traite de l'eschatologie individuelle. Il emploie souvent des termes très généraux : les hommes, les habitants de la terre. Il semble même admettre qu'il y a des justes parmi les gentils (III, 36). Toutefois dans ses plaintes sur le petit nombre des élus, c'est surtout la destinée de ses compatriotes

Est-il possible de situer les attitudes des deux apocalypses dans le judaïsme contemporain ? Il semble que oui. G. F. Moore¹, qui s'est attaché à décrire la position des grandes écoles face aux prosélytes, oppose à juste titre l'étroitesse de l'école de Shammaï à l'ouverture de celle de Hillel — cela avant 70. Parmi les témoignages rabbiniques qu'il est possible de dater et de placer avec quelque vraisemblance avant 135, une seule voix discordante se fait entendre, celle de R. Éliézer ben Hyrkanos, qui s'oppose à l'unanimité presque générale des plus grands rabbins en faveur des prosélytes, aux avis de R. Yehoshua ben Hanania² et de R. Aqiba par exemple. Dans ce domaine comme en beaucoup d'autres, c'est la doctrine de Hillel qui a prévalu. Après 135, l'accès du judaïsme aux prosélytes reste largement ouvert, d'autant que, dans ces années de persécution, aucun avantage matériel ne pouvait plus les attirer mais seulement l'originalité religieuse du culte mosaïque³.

Ainsi, parmi les disciples immédiats de Rabban Yohanan ben Zakkai, entre R. Yehoshua ben Hanania et R. Éliézer ben Hyrkanos, existaient au sujet des prosélytes les mêmes divergences de vue que nous croyons déceler entre les apocalypses de Baruch et d'Esdras, qui leur sont strictement contemporaines. La Tosefta (*Sanhedrin* XIII, 2) met explicitement les deux docteurs en contradiction sur ce point : « R. Éliézer déclare :

qui lui tient à cœur (VIII, 15). Il se désintéresse, ou à peu près, du sort des autres hommes. On ne peut donc parler de son universalisme. Mais il n'exclut pas pour autant les païens de la félicité. On sent très bien, dans tous ces passages (VII, 17-IX, 26), qu'il est sorti maintenant de l'eschatologie nationale. L'opposition n'est plus entre les Juifs et les non-Juifs, mais entre les justes et les méchants. »

1. *Judaism in the First Centuries*, t. I, p. 323-353, spécialement p. 341-347.

2. Cf. J. Podro, *The Last Pharisee. The Life and Times of Rabbi Joshua ben Hananyah. A First-Century Idealist*, Londres 1959, in-8°, 128 p. ; voir p. 25-26.

3. Voir p. 410, n. 1.

Aucune nation n'aura part au monde à venir, car il est écrit : *Les méchants retourneront au shéol, toutes les nations oubliées du Seigneur (Ps. 9, 18). Les méchants retourneront au shéol*, à savoir : les méchants d'Israël. R. Yehoshua lui dit : Si l'Écriture disait : *Les nations retourneront au shéol, toutes les nations*, je me serais tu et j'aurais parlé comme toi. Mais l'Écriture déclare : *oubliées du Seigneur*. Voici, il y a des justes parmi les peuples qui auront part au monde à venir¹. »

Il serait certes arbitraire de tirer des conclusions trop précises d'une telle ressemblance, d'autant que *IV Esdras* ne s'oppose pas formellement au prosélytisme. Il n'est cependant pas inutile de souligner combien précise est l'insertion de la problématique théologique des deux apocalypses sœurs dans le cadre de la pensée juive contemporaine².

5. L'eschatologie : les jours du Messie et le monde à venir.

La pensée eschatologique de *II Baruch* se cristallise autour de quelques idées maîtresses qu'il convient d'examiner : les « jours du Messie » et la personne du Messie, la résurrection et le « monde à venir », enfin la Jérusalem nouvelle dont la reconstruction et la révélation sont liées à l'un et l'autre des deux temps de l'eschatologie.

A. Messianisme et Messie dans l'Apocalypse de Baruch.

La pensée rabbinique distingue nettement deux phases dans l'avènement des derniers temps : les « jours

1. Éd. Zuckermann, p. 434, lignes 7-11.

2. K. KOHLER (art. *Esdras*, dans *JE*, t. V, 1903, p. 221-222) a souligné les ressemblances étonnantes entre les doctrines shammaïtes en général et plus particulièrement celles de R. Éliézer ben Hyrkanos d'une part et l'*Apocalypse d'Esdras* d'autre part.

du Messie » — qui constituent une sorte de règne intermédiaire du Messie, participant déjà, mais partiellement, aux prérogatives merveilleuses du « monde à venir » — et le « monde à venir » proprement dit¹. Cette terminologie, qui est celle des rabbins : *יְמֵי הַמְּשִׁיחַ* et *הָעוֹלָם הַבָּא*, s'adapte parfaitement à la description de l'eschatologie telle qu'elle ressort de l'*Apocalypse d'Esdras*. Les temps messianiques y sont très nettement distingués du monde nouveau par la mort du Messie et sept jours de silence (VII, 29-30). Certes il est possible que *IV Esdras* ait souffert ici de la main d'un interpolateur : beaucoup de bons connaisseurs l'ont pensé². Il est regrettable que la critique littéraire ne permette pas de déceler l'intervention étrangère. Toutes les preuves reposent sur l'in vraisemblance de cette allusion à la mort du Messie dans un écrit juif. Il nous paraît qu'il faut être plus prudent et ne pas récuser d'emblée un document qui trouve des parallèles dans des traditions juives sur le Messie souffrant et dans d'autres, plus récentes, sur la mort du Messie d'Éphraïm³.

1. La distinction n'est pas toujours aussi nette, mais elle est cependant fondamentale dans les écrits rabbiniques ; voir BONSIRVEN, *Judaïsme*, t. I, p. 320, et G. F. MOORE, *Judaism*, t. II, p. 378.

2. Ainsi L. GRY (*Esdras*, p. 149) qui estime que l'auteur ne mentionnait pas la mort du Messie ; pour plus de détail, voir du même : « La Mort du Messie en *IV Esdras*, VII, 29 [III, V, 4] », dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 133-139. Plus récemment, P. GRELOT a adopté également cette attitude (« Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament », dans *La Venue du Messie. Messianisme et eschatologie* [« Recherches Bibliques », t. VI], Bruges 1962, p. 19-50 ; cf. p. 30, n. 1). L'attitude de Vaganay et de Violet nous paraît méthodologiquement préférable : l'interpolation de ce passage n'est pas démontrable ; par ailleurs, le texte n'est pas entièrement inexplicable. Il n'a donc aucun titre sûr à être déclaré addition rédactionnelle ou interpolation. Il reste que la mention de la mort du Messie a pu être à l'origine du succès de cet ouvrage dans la tradition chrétienne.

3. Sur le Messie ben Joseph, voir BONSIRVEN, *Judaïsme*, t. I, p. 385-386. C. C. TORREY (« The Messiah Son of Ephraim », dans

En pratique, nous nous garderons de bâtir aucun édifice par trop fragile sur les différences entre *II Baruch* et *IV Esdras* concernant la doctrine messianique. Il n'en reste pas moins que, malgré une distinction très nette entre « jours du Messie » et « monde à venir », l'*Apocalypse d'Esdras* — sans doute sous des influences plus décidément apocalyptiques — donne des « jours du Messie » une image qui s'inspire davantage du « monde à venir » que du monde terrestre ; elle se distingue en cela de celle de *Baruch*¹.

Décrire le messianisme de *II Baruch* n'est pas une tâche facile. A première vue, les trois descriptions que l'apocalypse en donne ne concordent que partiellement. J. BONSIRVEN² pouvait écrire : « Sans y découvrir, avec Charles, six ou sept documents primitifs, nous y reconnaissons deux tendances et deux séries d'écrits, l'une représentant une vue optimiste de l'avenir d'Israël et inculquant l'espérance en un royaume messianique, l'autre dirigeant l'espérance vers l'avènement immédiat du jugement final, et du monde spirituel (Charles, *Pseudepigraphs*, p. 475). Il est probable que la dernière tendance représentait la conception propre au compilateur. On voit clairement que LIV s'insère dans la vision des eaux : XLI-LII, LXXVIII-LXXXVI constituent des écrits distincts. »

Cette manière de voir n'est que partiellement adéquate. L'annonce des temps messianiques ne constitue pas une pièce essentielle de l'armature de l'apocalypse, bien qu'elle y occupe une assez large place. La description du règne du Messie y est plus qu'un ornement, mais elle n'est pas le ressort de l'argumentation. Cela est sûr, et, pour s'en convaincre, il suffit de voir le peu de place que les « jours du Messie » occupent dans la lettre. Ils

JBL, t. LXVI, 1947, p. 253-277) a tiré un bon parti de cette ressemblance : voir ci-dessous, p. 418.

1. Voir P. GRELOT, « Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament », p. 28-31.

2. *Judaïsme*, t. I, p. 424, n. 2.

sont une donnée traditionnelle que l'auteur de *II Baruch* accepte, qu'il insère dans les descriptions qu'il donne de l'avenir. Mais tous n'y participeront pas. Ils perdent ainsi cette portée universelle qui fait de la résurrection finale et des derniers jours le véritable salut attendu par les justes et la redoutable échéance redoutée par les impies. Les « jours du Messie » n'apportent pas la réponse aux grandes questions posées par le visionnaire à Dieu ou à l'ange. Ils constituent plutôt un signe précurseur de l'avènement du « monde à venir ». Celui-ci prêtait moins aux descriptions fantastiques et il a laissé moins de trace dans l'imagination populaire ; mais il constitue pour l'auteur de *II Baruch* la raison d'être de toute fidélité à la Loi et de toute espérance.

S'il en est bien ainsi, il ne faut pas opposer deux conceptions différentes de l'eschatologie ; il faut subordonner l'une à l'autre.

Le règne messianique est décrit par trois fois. Ces descriptions se complètent mutuellement ; toutes les trois se présentent comme des préludes aux derniers temps.

Ch. XXIX-XXX. — Après la description des signes de la fin (ch. XXVII-XXVIII), vient le tableau merveilleux de la fertilité de la Palestine aux jours du Messie. Les images en sont des plus traditionnelles : un coup d'œil sur le commentaire permet de s'en rendre compte. Mais le temps de l'avènement du Messie a une fin ; il est suivi de son retour dans la gloire et de la résurrection générale (XXX, 1). Toutes les âmes des justes se réjouiront alors, celles qui ont assisté aux jours du Messie et celles qui sont mortes trop tôt pour en être les témoins¹ (XXX, 2). Ce sera l'heure du jugement (XXX, 4-5).

Aussitôt après cette révélation, Baruch se rend auprès du peuple. Ce n'est pas de merveilles messianiques qu'il l'entretient. Il se contente d'en nourrir l'espérance par l'annonce de la restauration définitive de Sion dans la

1. Voir le commentaire pour XXX, 2.

gloire. L'image résume à ses yeux la description apocalyptique du règne du Messie et de la rénovation finale et universelle.

Ch. XXXIX-XLII. — Les chapitres XXXVI-XL décrivent le « cérémonial » de la victoire du Messie sur l'Empire romain. Immédiatement après, les biens messianiques et le salut sont promis aux prosélytes (ch. XLI-XLII). Ni les « jours du Messie » ni le « monde à venir » ne sont décrits ici. Il n'est question que de l'épisode le plus marquant du règne du Messie, tandis que l'avènement des derniers temps est simplement indiqué : « Et son empire demeurera à jamais, jusqu'à ce que s'achève ce monde de corruption et que s'accomplissent les temps prédits (XL, 3). »

Ch. LXXII-LXXIV. — Les temps messianiques sont décrits une nouvelle fois. Ils ne sont que le prélude au « monde à venir » : « Car ce temps marquera la fin de la corruption et le début de l'incorruptibilité (LXXIV, 2). »

Sur le fond de ces descriptions des temps messianiques, la figure du Messie prend un relief particulier. Il est un chef militaire qui doit soumettre les nations (XL). Sa carrière terrestre est limitée dans le temps. Après un règne, décrit jusque dans les détails, il retourne en gloire dans le monde céleste, sans qu'il soit possible de préciser davantage. Faut-il combler cette lacune par ce qu'en qu'en dit *IV Esdras*, qui mentionne une mort et une résurrection du Messie (VII, 29) dans le cadre d'une mort et d'une résurrection générale ? Les termes du ch. XXX ne favorisent ni n'excluent absolument cette hypothèse. Il faut se résoudre à l'ignorance.

S'appuyant sur la tradition rabbinique qui distingue le Messie de David et le Messie d'Éphraïm et signale la mort du second, fort aussi de l'affirmation de la mort du Messie par l'auteur de *IV Esdras*, C. C. Torrey¹ a prétendu que les deux phases de l'avènement du Messie en *II Bar.* XXIX-XXX correspondent à deux phases

1. Voir ci-dessus p. 414, n. 3.
Baruch. I.

n'a pas survécu à la tourmente de la guerre. Mais certaines modalités restent l'objet de discussions. Ainsi il n'apparaît pas dans toutes les sources que la résurrection soit aussi le privilège des impies¹.

D'ailleurs les raisons d'en souligner le caractère universel ne font pas défaut : il faut assurer en particulier les générations présentes et, rétrospectivement, les générations passées, qui mourront ou sont mortes sans avoir vu les jours du Messie, qu'elles aussi ressusciteront et auront part au monde à venir. L'*Apocalypse d'Esdras*, en affirmant la mort générale (VII, 29-31), limite le privilège des témoins des temps messianiques. Celle de Baruch se contente d'affirmer l'identité de sort pour tous. C'est la meilleure explication qui se puisse donner de *II Bar.* XXX, 2 (les « premiers » opposés aux « derniers »), de *L.* 3-4 et peut-être de *LI*, 13, actuellement assez obscur². L'*Apocalypse d'Esdras* revient plusieurs fois sur cette distinction, déjà connue de saint Paul (*I Thess.* 4, 15) : en *V*, 41-42 et en *XIII*, 13.24.

C'est dans le monde nouveau qu'inaugure la résurrection générale qu'aura lieu la récompense des justes et le supplice des méchants. L'âge messianique, tout merveilleux qu'il soit, n'opère qu'une distinction partielle entre les bons et les méchants, il se place davantage au niveau collectif, celui de la victoire d'Israël, et non au niveau personnel et moral.

imposée sous menace d'anathème (*M Sanhedrin* X, 1). Seuls les hérétiques, les sadducéens et les Samaritains n'y croient pas (voir J. BONSIRVEN, *Judaïsme*, t. I, p. 469).

1. D'après le P. J. BONSIRVEN (*Judaïsme*, t. I, p. 478 et n. 7), tel serait le cas de *II Bar.* XXX, 1-2. Il ne nous paraît cependant pas possible d'interpréter ainsi ces versets, qui sont suivis immédiatement par l'affirmation du supplice des méchants. Celui-ci nécessite une résurrection non glorieuse sur laquelle il est normal que l'auteur ne s'étende pas.

2. Ces passages sont étudiés dans le commentaire.

C. La Jérusalem nouvelle.

Depuis l'exil et dans les œuvres des prophètes (*Is.* 54, 10-13 ; 60, 1-62, 12 ; cf. *Bar.* 4, 30-5, 9 ; *Tob.* 13, 17-18), l'image de Jérusalem va s'idéalisant. La Cité reconstruite, décrite avec emphase, devient progressivement une ville modèle, présente auprès de Dieu dès l'origine (cf. *Is.* 49, 16). Et bientôt les malheurs de la Jérusalem terrestre donneront une actualité poignante à ces spéculations. De la ville idéale entrevue pour l'avenir, le passage s'opère à la Jérusalem céleste. Nombreux sont les témoignages des écrits apocryphes et rabbiniques sur cette Cité merveilleuse, que certains font « descendre » du ciel et que d'autres voient « s'élever » de la terre¹.

Sans prendre les proportions qu'elle a dans la grande vision de l'*Apocalypse d'Esdras*, l'espérance en une reconstruction ou en un renouvellement occupe en *II Baruch* une place importante qu'il est nécessaire de préciser.

Par sa nature même, le thème de la Jérusalem nouvelle paraît lié aux espérances messianiques. La Jérusalem reconstruite sera le lieu privilégié, le centre du royaume messianique. Voilà ce que *IV Esdras* exprime très clairement, sans toutefois s'inquiéter de la restauration du culte et tout en faisant bénéficier les temps messianiques des joies plus spirituelles du monde à venir.

1. Voir A. APTOWITZER, « The Heavenly Temple in the Agada » (hébr.), dans *Tarbiz*, t. II, 1931, p. 137-153, 257-277. D'après l'auteur, l'image de la descente de la Jérusalem céleste serait la plus ancienne dans les écrits rabbiniques. Elle aurait été exclue à la suite de son adoption dans les milieux chrétiens. Voir également K. L. SCHMIDT, « Jerusalem als Urbild und Abbild », dans *Eranos-Jahrbuch*, t. XVIII, 1950, p. 207-248, et H. STRATHMANN, art. πόλις, dans *TWNT*, t. VI, 1955, p. 516-535, spéc. p. 524-525 et 530-533. A. Aptowitzer a fait un inventaire très complet des témoignages rabbiniques.

En *II Baruch*, l'interprétation des quelques passages qui annoncent la Jérusalem nouvelle est difficile; l'apocalypse oscille entre une conception messianique, à peine perceptible à vrai dire, et une conception proprement transcendante.

1. En IV, 1-6, Dieu révèle à Baruch qu'il tient en réserve depuis le début du monde le véritable édifice de Sion ainsi que le paradis; l'édifice de Sion qui vient d'être détruit ne lui est pas comparable. En *IV Esdras* comme en *II Baruch*, le nom de paradis est réservé aux félicités du « monde à venir » (*IV Esd.* VII, 36; *II Bar.* LI, 11). Il est naturel de penser que la Jérusalem idéale gravée sur les paumes de Dieu appartient, elle aussi, au monde transcendant; son assimilation au paradis est plus qu'un indice en faveur de cette vue.

2. Au ch. VI, 7-9, la restauration de Jérusalem est annoncée; mais, à moins de supposer que le culte continue dans le « monde à venir », il faut convenir que le souci de conserver pour le temps de sa reconstruction les ustensiles sacrés oriente plutôt la pensée vers une Jérusalem messianique, idéale mais terrestre.

3. C'est le chapitre XXXII, plus explicite, qui devra nous fournir la réponse à cette ambiguïté, si toutefois il est possible d'en donner une exégèse satisfaisante. Rappelons-en le texte :

XXXII, 1 Quant à vous, si vous préparez vos cœurs et y ensemencez les fruits de la Loi, le Tout-Puissant vous protégera au temps où il ébranlera toute la création.

2 Car, après un court moment, l'Édifice de Sion sera ébranlé pour être ensuite reconstruit. 3 Ce (nouvel) Édifice n'en sera pas moins provisoire. Lui aussi, après un temps, il sera rasé jusqu'au sol, et il demeurera en ruine jusqu'au temps (prévu). 4 Ensuite il faudra qu'on le restaure dans la gloire, et il sera achevé pour toujours.

5 Il ne faut donc pas que l'angoisse nous étreigne à ce point à la vue du fléau qui nous surprend aujourd'hui, non plus qu'à la perspective de celui qui doit venir.

6 Plus redoutable que ces deux tribulations, apparaîtra le combat, quand le Tout-Puissant renouvellera ses créatures.

a) Il faut observer d'abord que les versets 2-5 sont insérés entre deux mentions d'événements concernant toutes les créatures (v. 1 et v. 6). Il est donc vraisemblable que la pointe des versets inclus porte sur le « monde à venir » plutôt que sur les « jours du Messie ».

b) Après avoir reçu l'annonce de l'avènement du Messie, de son retour en gloire, de la résurrection et du jugement (ch. XXIX-XXX), Baruch s'en retourne auprès du peuple. Mais au lieu de lui transmettre ce message d'espoir, il se contente de le lui résumer en mettant l'accent sur une restauration de Jérusalem, plus précisément en mentionnant une double destruction et une double restauration.

c) Le v. 6 mentionne les deux tribulations déjà signalées au v. 5, l'une appartenant au présent, l'autre à un avenir assez rapproché, et il leur compare une troisième qui adviendra lorsque « le Tout-Puissant renouvellera toutes les créatures ». Il est normal de voir dans les deux tribulations mentionnées aux v. 5-6 les deux destructions de l'Édifice de Sion indiquées aux v. 2-3. Il s'ensuit que la première de ces deux destructions est actuelle, la seconde future.

d) Cette interprétation soulève, il est vrai, une difficulté. La première destruction est donnée comme future au v. 2. Est-ce le v. 5 ou le v. 2 qui a raison? S'il faut corriger un des deux passages, c'est le v. 2 qui doit l'être. Il suffit de modifier le temps du premier verbe et de comprendre : « Car, après un court moment, (voici ce qui arrivera) : l'Édifice de Sion a été ébranlé pour être ensuite reconstruit. » Il est également permis de rattacher « après un court moment » à « pour être ensuite reconstruit », car il n'est pas impossible que le traducteur syriaque ait changé l'ordre des mots. — Il se peut d'ailleurs que nous ayons tort d'opposer le v. 2 au v. 5 : la destruction de Jérusalem est dans une certaine mesure un fait futur; elle ne cessera qu'avec la reconstruction effective. La traduction serait alors : « Car, pour peu de temps, l'Édifice de Sion restera ébranlé (= détruit)

pour être ensuite reconstruit. » Il est difficile d'imposer cette traduction. Mais elle n'est pas invraisemblable.

e) Le sens des versets 2-4 paraît donc être le suivant.

La première destruction et la ruine qui s'ensuit rappellent les événements de 70 et les séquelles de la guerre. L'auteur ne les distingue pas de celles de 586, selon l'affabulation constante de toute l'apocalypse.

La première reconstruction, prochaine et provisoire, est celle de l'âge messianique.

La seconde destruction — qui peut être simplement une suppression — marque la fin de l'âge messianique. Elle nous paraît correspondre à la mort du Messie et de tous les vivants en *IV Esdras*.

La deuxième reconstruction, plus exactement : un renouvellement complet, a pour objet l'édifice de la Jérusalem céleste du « monde à venir ».

f) Veut-on se refuser à cette solution qui paraît la meilleure, deux autres se présentent. Ou bien il faut supposer deux destructions postérieures à celle de 70, mais cette hypothèse défie le bon sens. Ou encore, il faut voir dans les deux tribulations-destructions les catastrophes de 586 et de 70 contre-distinguées l'une de l'autre. Mais outre que cette manière de voir va à l'encontre de la règle d'identification des deux événements, qui est à la base de la pseudonymie de *II Baruch*, on ne voit guère pourquoi Baruch aurait à annoncer au peuple une telle évidence.

Le thème de la Jérusalem céleste concerne donc à la fois les temps messianiques et le « monde à venir ». C'est la raison pour laquelle nous l'avons étudié après ces derniers. Mais il n'en a sans doute pas toujours été ainsi. La subordination des « jours du Messie » au « monde à venir », que nous avons relevée dans l'*Apocalypse de Baruch*, est peut-être la cause de l'extension du thème, d'abord messianique, de la Jérusalem céleste aux catégories plus universelles du « monde à venir » et de la nouvelle création.

Que si l'on est surpris par tant d'inégalités, par tant d'apparentes contradictions ou, tout au moins, par tant

de différences à l'intérieur d'une même œuvre, ce n'est pas une raison pour recourir aussitôt à l'hypothèse d'une compilation. L'histoire des doctrines peut, elle aussi, apporter ses lumières. Dans l'effort fait par l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* pour subordonner une eschatologie nationale, le messianisme, à une eschatologie personnelle, il était normal que la fidélité aux données traditionnelles entraînant des contradictions. Cet effort, d'autres l'avaient peut-être tenté avant lui. L'héritage qu'il recevait portait déjà avec lui les traces d'une assimilation difficile, mais de plus en plus profonde, de l'eschatologie biblique.

6. L'angélogologie.

A. Données générales.

Alors que l'essénisme et certaines écoles juives s'adonnaient à l'angélogologie — ainsi que Josèphe¹ et des textes de Qumran² en témoignent —, alors que les sadducéens refusaient toute croyance aux anges³, le pharisaïsme et le courant principal du judaïsme d'après 70 qui en est issu n'ont laissé qu'une place très limitée aux spéculations de ce genre⁴.

Bien qu'elles soient des écrits apocalyptiques et qu'elles appartiennent à un genre littéraire enclin à développer abondamment les interventions angéliques, les apocalypses de Baruch et d'Esdras restent largement en deçà

1. *BJ* II, 8, 7 (§ 142).

2. Voir par exemple J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran*, 4 Q Serek Širôt 'Olat Haššabbāl (« Supplements to Vetus Testamentum », VII), Leyde 1960, in-8°, p. 318-345.

3. Cf. *Act.* 23, 8.

4. Voir BONSIKVEN, *Judaïsme*, t. I, p. 223 : « Les doctrines tannaites gardent sur le sujet une réserve relative ; les sentences des amoras, relatives aux anges, sont autrement nombreuses. » Voir aussi L. VAGANAY, *Le Problème eschatologique dans le IV^e Livre d'Esdras*, p. 48, n. 1.

des œuvres similaires et elles peuvent s'inscrire sans peine parmi les témoins des données minimales admises par le judaïsme orthodoxe. Ce point est d'une importance capitale dans l'appréciation théologique de *II Baruch*. S'il y a un domaine où l'exagération eût paru pouvoir s'autoriser du genre littéraire, c'est bien celui de la pseudépigraphie apocalyptique. Or l'auteur de *II Baruch* observe partout la plus grande discrétion.

Son angéologie comporte des souvenirs scripturaires. L'esprit de force qui emporte Baruch sur les remparts (VI, 3) fait penser au prophète Habacuc transporté par les cheveux à Babylone pour donner à Daniel le repas qu'il se préparait — dans ce cas, Baruch connaît les deutérocanoniques grecs ou leur source (cf. *Dan.* 14, 33-38) — ou à Ézéchiël emporté en vision de la terre d'exil où il se trouvait à Jérusalem (*Éz.* 8, 3). C'est un ange qui détruit l'armée de Sennachérib (LXIII, 6), comme dans la tradition targumique¹. Mais pourquoi s'appelle-t-il Remiel et non Gabriel ou Michel comme dans la littérature rabbinique ? Il faudra revenir sur ce point. Très proche aussi de la mentalité biblique est la relative indistinction qui existe entre Dieu et son ange : ce que l'ange dit est parole de Dieu, et il n'est pas rare que le sujet change sans que le lecteur soit averti : ainsi en VII, 2. Au ch. LXXV, v. 1, Baruch semble oublier que c'est un ange qui lui parle ; c'est Dieu qu'il interroge : « Qui t'égalera en bonté, Seigneur... ? », et c'est l'ange qui lui répond : « Écoute la parole du Très-Haut... (LXXVI, 1) ». Si pareille confusion ne se rencontrait qu'en *II Baruch*, il faudrait se demander si elle ne trouverait pas son explication dans l'utilisation de sources. Mais elle est infiniment plus fréquente en *IV Esdras* où l'ange Uriel intervient d'une manière plus continue que Remiel en *II Baruch*. En particulier, le titre de « Seigneur », *domine* ou *dominator domine*, lui est fréquemment donné². L'ange — ou mieux : le messager — a

1. Voir le commentaire pour LXIII, 6.

2. Autre détail révélant la confusion voulue : alors que la tra-

toute sa raison d'être dans le message qu'il transmet. En exagérant quelque peu, il ne serait pas faux de dire qu'il s'identifie à sa fonction au point de perdre sa personnalité. Dès lors, c'est à Dieu et non à lui que l'on s'adresse.

Les anges sont de nature ignée (*II Bar.* XXI, 6)¹ ; ils entourent le trône divin (LI, 11). Le récit de la chute des anges (LVI, 10-14) se retrouve dans d'autres apocryphes et dans la littérature rabbinique². Mais que les hommes soient considérés comme responsables de la chute des anges correspond bien au caractère anthropocentrique de la théologie de *II Baruch* : « Celui qui était un danger pour lui-même devint un danger pour les anges. Ceux-ci, au moment de sa création, jouissaient de la liberté. Certains descendirent et s'unirent avec les femmes. Ceux qui agirent ainsi furent alors torturés dans les chaînes » (LVI, 10-13).

Des expressions telles que « ange de la mort » (XXI, 23), « Princes des siècles » (LIV, 3), « archanges » (LIX, 11), trouvent de bons parallèles dans la littérature rabbinique³.

La fiction par laquelle l'auteur attribue à la volonté divine exécutée par les anges et non aux Chaldéens la destruction de Jérusalem (*II Bar.* VI-VIII) s'insère elle aussi tout naturellement dans une conception fonctionnelle de l'angéologie.

Un élément de cette théologie est particulièrement important, parce qu'il fait le lien entre l'anthropocentrisme et l'angéologie « fonctionnelle » : la supériorité reconnue aux justes ressuscités sur les anges⁴. Cette doctrine transparait par endroit dans le Nouveau Testament. Elle est modestement représentée dans la litté-

dition rabbinique réserve à Dieu l'emploi de l'expression « mon serviteur » pour le Messie, l'ange Uriel se sert de ces mots pour le désigner en *IV Esd.* VII, 29 ; voir ci-dessus, p. 419, n. 1 et 2.

1. Voir J. MICHU, art. *Engel*, dans *RAC*, t. V, 1962, col. 85.

2. *Ibid.*, col. 80 et 91.

3. Voir le commentaire pour chacun de ces versets.

4. Voir le commentaire pour *II Bar.* LI, 12.

rature rabbinique. Il se peut qu'elle y ait été progressivement contrebalancée par l'importance accordée aux anges bons et mauvais dans les croyances populaires. Mais elle est encore clairement affirmée en *II Bar.* LI, 12.

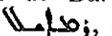
Ainsi l'angéologie de l'*Apocalypse de Baruch* confirme son anthropologie. Elle souligne une donnée fondamentale de la théologie juive orthodoxe : la place centrale occupée par Adam et par l'homme, raison d'être de la création et de toute l'histoire du salut.

B. L'ange Remiel.

Le seul détail qui ne trouve pas une explication facile dans la littérature rabbinique est le nom de l'ange Remiel. Comme l'orthographe et la forme de ce nom sont elles-mêmes contestées, force nous est de développer quelque peu ce point ¹.

1. Le nom de l'ange.

Le manuscrit de l'Ambrosienne, comme tous les manuscrits syriaques anciens, n'est pas vocalisé. On ne peut donc fixer avec certitude la prononciation du nom de l'ange à partir du syriaque. D'autres écrits apocryphes peuvent heureusement nous éclairer. Voici les données du problème.

a) Dans l'*Apocalypse de Baruch* (LV, 3 ; LXIII, 6), le nom de l'ange est , en transcription : *rm'il*. (Le *i* n'est pas consonne mais *mater lectionis* pour *ē*.)

b) Le nom de l'ange dont il est question en *IV Esd.* IV, 36 a été transcrit en syriaque exactement de la même manière ². Il est donc très vraisemblable que le même mot se lisait dans le texte grec de *II Baruch* et de *IV Esdras*.

1. VIOLET et GRY (*Ms.*, p. 267) lisent *Ramael*. CHARLES donne *Ramiel*. Dans la traduction française qu'il propose du texte syriaque de *IV Esdras* IV, 36, Mgr L. GRV traduit *Remiel* (*Esdras*, p. 36-37) ; dans la traduction finale, il n'est plus question de *Remiel* mais de *Orkiel*.

2. Voir l'édition photolithographique de CERIANI, p. 555, fol. 286^r, col. 2 du ms. de l'Ambrosienne.

c) La version latine de *IV Esdras*, faite directement sur le grec, a pu conserver la vocalisation originale, ce que le syriaque ne pouvait faire. Voici les données de la tradition latine ¹ :

Les mss *C* et *V* lisent *Uriel* ; le ms. *A*, *Oriel*.
Les mss *M*, *N* et *E* lisent *Remihel* (*Remiel*).
Le ms. *S* lit *Hieremihel*.
Le ms. *L* n'indique aucun nom propre.

Avant même de s'en référer au stemma des manuscrits donné par dom D. De Bruyne ², il faut observer que la leçon *Uriel* (*Oriel*) n'est qu'une *lectio facilior* : l'ange Uriel est le messager de Dieu dans toute l'*Apocalypse d'Esdras* et depuis le début ; c'est lui qui mentionne l'activité d'un autre ange. Quel que soit le nom de ce dernier, il ne peut être Uriel. La tradition manuscrite aura remplacé l'ange Remiel, peu connu, par Uriel. Les mss *M*, *N*, *E* transmettent la véritable leçon dans la tradition espagnole, tandis que cette même leçon est légèrement déformée, mais reconnaissable, dans la tradition française : *Remihel* y est devenu *Hieremihel*, peut-être par assimilation au $\text{I}\epsilon\rho\rho\mu\epsilon\eta\lambda$ de *Jér.* 36 (43), 26 dans les Septante ³. Le témoignage des autres versions est plus difficile à interpréter. Mais tous les commentateurs s'accordent à reconnaître la très grande fidélité des versions latines et syriaques de *IV Esdras* et la liberté des autres. Le géorgien a *Éremi* et *Uriel* ; l'éthiopien, *Iyarūmiyal* ; la version arabe de Ewald fait

1. Il faut compléter les données de l'édition critique du texte latin de R. L. BENSLEY (*Texts and Studies*, III, 2, Cambridge 1895) par celles qu'a réunies dom D. DE BRUYNE (« Quelques nouveaux documents pour la critique textuelle de l'apocalypse d'Esdras », dans *Revue bénédictine*, t. XXXII, 1920, p. 43-47) et que VIOLET (p. XIV-XXI) a publiées en détail.

2. Voir D. DE BRUYNE, *art. cit.*, p. 45, VIOLET, p. XXII, GRY, *Esdras*, p. XIII.

3. Il peut être intéressant de noter la variante du ms. 534, $\epsilon\rho\rho\mu\epsilon\eta\lambda$, signalée par J. ZIEGLER dans l'édition critique de Göttingen.

défaut ; celle de Gildemeister lit *Uriel* (ou des déformations de ce nom) ; l'arménien n'indique pas de nom propre ¹.

d) Le texte des *Oracles Sibyllins* (livre II, 214-219) est susceptible d'apporter quelques lumières. Mais il importe de partir du texte des manuscrits ². La tradition grecque des *Oracles Sibyllins* comporte trois familles principales. L'une d'elle n'est pas représentée pour le livre II. La famille Ψ donne du vers 215 un texte facile ; les quatre anges cités sont bien connus : ἡξουσι μυχάηλ τε γαβριήλ βαφαήλ τ' οὐριήλ. La famille Φ, en revanche, offre un texte difficile, peut-être corrompu, mais en partie seulement : ἡκαρ' ἐρομιήλ οὐριήλ σαρμὴλ ἀζαήλ τε. À partir de ce deuxième texte, qu'il estime à juste titre le meilleur, J. Geffcken reconstruit l'original de la manière suivante : Βαρκκ:ήλ 'Ραμιήλ Οὐριήλ Σαρμὴλ 'Αζαήλ τε. Mais cette reconstitution pose au moins deux problèmes : une liste de cinq anges est de soi peu probable ³, et il manque un verbe. Veut-on rester plus fidèle à la famille Φ, il faut alors respecter l'orthographe des noms d'ange — dont la correction risque d'être arbitraire ⁴ — et voir dans le mot ἡκαρ' une forme de

1. Le nom d'Uriel apparaît dans plusieurs versions. Il n'est cependant pas original : les copistes étaient naturellement enclins à remplacer le nom peu connu de Remiel par celui de l'ange qui est l'intermédiaire habituel de Dieu dans toute l'apocalypse.

2. L'édition de J. GEFFCKEN (*Die Oracula Sibyllina*, dans *GCS*, t. VIII, Leipzig 1902, in-8°, lvi-240 p.) reste la seule à donner toujours le texte des manuscrits en apparat critique. Celle de A. KURRESS (*Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzungen*, Munich 1951, in-16, 376 p.) est intéressante pour ses annotations.

3. Sur le nombre des archanges, voir J. MICHL, art. *Engel*, dans *RAC*, t. V, 1962, col. 77.

4. Telle est la correction de ἐρομιήλ en ἐραμιήλ que J. GEFFCKEN propose en s'appuyant sur l'existence d'un ange Ramael en *Hén. éth.* VI, 7 et LXIX, 2. L'ange Ramael est un ange déchu qu'on est bien surpris de voir à côté de Uriel dans sa reconstruction du texte du v. 215. Sa présence en *II Baruch* et en *IV Esdras* serait encore plus étonnante.

ἡκαω comme le suggère la famille Ψ' (ἡξουσι). Le passage est alors à traduire comme suit :

214 Lorsque les messagers incorruptibles du Dieu
immortel
† arriveront †, Éromiel, Uriel, Saniel et Azael,
eux qui savent combien de fautes commit chaque
homme autrefois,
ils conduiront toutes les âmes des hommes hors
des profondes ténèbres
218 pour le jugement devant le tribunal du Dieu
immortel et grand.

La section II, 154-338 des *Oracles Sibyllins* est généralement considérée comme étant d'origine juive mais revue par un chrétien ¹. Elle témoigne en faveur de l'orthographe 'Ερομιήλ et non 'Ραμιήλ, qui n'est dans ce passage qu'une conjecture.

e) Une apocalypse copte ², publiée en même temps que l'*Apocalypse copte d'Élie*, garde la mention d'un ange Éremiel (ερεμια). Ce nom peut être la déformation de ρεμια (Remiel) ; en tout état de cause, il en est assez proche pour retenir l'attention. Voici, traduit de l'akhmimique, le passage qui concerne l'ange Éremiel. Le héros de l'apocalypse décrit la vision qu'il a d'un personnage merveilleux, Dieu lui-même croit-il.

Il me dit : « Fais attention, ne me prie pas, je ne suis pas le Seigneur, le Tout-Puissant (παντοκράτωρ), mais je suis le grand ange (ἄγγελος) Éremiel, celui qui est préposé à l'abîme et aux enfers, celui dans les mains

1. Cf. A. RZACH, art. *Sibyllinische Orakel*, dans *PW*, t. II A, 1923, col. 2150.

2. Voir G. STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke des Sophonias-Apokalypse*, dans *TU*, t. XVII, fasc. 2, Leipzig 1899, p. 50-51, § 10, ligne 9, et p. 152. Ce passage ne se trouve pas dans l'*Apocalypse d'Élie* qui, d'après l'éditeur, ne commence qu'à la p. 155. VIOLET (p. 288, premier apparat) s'y est trompé et d'autres après lui.

duquel sont enfermées toutes les âmes (ψυχή) depuis la fin du déluge (κατακλυσμός) jusqu'à ce jour. » Je demandai alors à l'ange (ἄγγελος) : « Quel est ce lieu où j'ai été emporté ? » Il me dit : « Ce sont les enfers ¹. »

f) Le *Livre d'Hénoch*, dont l'ensemble ne nous a été conservé qu'en éthiopien mais dont nous possédons aussi des fragments grecs (papyrus de Gizeh), fait mention en VI, 7 et en LXIX, 2 d'un ange 'Ραμειήλ ou *Rumael*. Dans les deux cas, il s'agit d'un ange déchu. Le parallèle ne s'impose donc pas avec *II Baruch*. Mais le papyrus de Gizeh ajoute à la liste des saints anges mentionnés au ch. XX, un septième nom : 'Ρεμειήλ. A vrai dire, le texte du chapitre XX se lit deux fois dans le papyrus de Gizeh. La première fois, le texte est incomplet : la proposition qui va de 'Ρεμειήλ à δευταμένων manque, et donc aussi le nom de l'ange, mais ce doit être un oubli, puisque le total de sept anges est mentionné. Le second texte est le suivant : 'Ρεμειήλ εἰς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὃν ἔταξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῶν δευταμένων. ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτὰ. Que ce texte soit une addition ² ou qu'il soit original, il corrobore évidemment la lecture *Remiel* que nous proposons en *II Baruch*.

Plus rien ne nous invite à vocaliser le nom de l'ange en Ramael ou Ramiel. Au contraire, tout doit nous conduire à lire Remiel. La voyelle *a* dans la première syllabe n'est attestée nulle part pour un ange bon. Aucun texte ne suggère la même voyelle *a* dans la seconde syllabe ³.

1. *Ibid.*, p. 50-53, § 10, lignes 5-16.

2. Ce verset ne se trouve pas dans l'éthiopien.

3. On fait souvent intervenir l'*Apocalypse grecque de Baruch* dans ce débat. L'unique ms., publié par M. R. JAMES (*Apocrypha Anecdota*, II, dans « Texts and Studies », V, 1, Cambridge 1897, p. 85), a la forme Φαμαήλ. Il est téméraire de vouloir corriger.

2. Ange ou archange.

L'*Apocalypse de Baruch* ne donne pas à Remiel le titre d'archange. Le problème doit cependant être posé de savoir s'il n'y a pas là une infidélité du traducteur, d'autant qu'en *Hén. éth.* XX, Remiel est cité dans la liste des archanges.

La réponse est facile. Pour l'auteur de *II Baruch*, Remiel est un ange, non un archange. Le témoignage de *IV Esdras* vient ici confirmer heureusement le texte de *II Baruch*. Toutes les versions s'accordent à y voir un ange, sauf la version latine qui est divisée sur ce point. La tendance à l'emphase étant naturelle, il faut préférer le texte de *V* et de *L* qui lisent *angelus* et non *archangelus*.

3. Les fonctions de l'ange Remiel.

Un des tout premiers savants à avoir étudié l'*Apocalypse de Baruch* et à l'avoir comparée à celle d'*Esdras*, H. Ewald ¹, partisan lui-même de l'antériorité de cette dernière, a bien montré le parti qu'il était possible de tirer de la mention du même ange dans les deux apocalypses en faveur de la thèse inverse. En *II Bar.* LV, 6, le rôle de l'ange est expliqué, tandis qu'en *IV Esdras*, il en est fait mention sans autre précision. Il faudrait en conclure que *IV Esdras* se sert d'une figure déjà connue par *II Baruch*. Pour éviter cette conclusion, Ewald fait valoir que la mention de l'ange Remiel en *IV Esdras* est une interpolation. Dès lors, la ressemblance ne prouve plus rien. Il écrit : « Allein es genügt zu bemerken dass im Ezrabuch nicht Jeremiel sondern Uriel der himmlische Vermittler ist und jene Stelle mit Jeremiel in ihm nur als eine Einschaltung erscheint. Die Schrift aus welcher diese genommen wurde, war

1. Voir la recension qu'il a faite, sous la signature H. E., de l'édition de A. M. Ceriani, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1867, t. II, n° 43, p. 1705-1720.

auch ähnlicher Art, aber doch ein andere als das Barûkhbuch¹. »

Le problème est plus complexe. L'hypothèse de l'interpolation devrait être étayée par d'autres arguments. Mais il reste qu'il n'est guère facile de tirer quelque conclusion sur les rapports des deux apocalypses à partir de la mention de l'ange.

Il faut toutefois observer que les fonctions de l'ange Remiel varient suivant les livres dans lesquels il apparaît. En *IV Esdras*, en *Hén. éth.* (si on lit, avec les éditeurs ἀνισταμένων²) et dans l'apocalypse copte, l'ange Remiel paraît bien préposé à la garde des défunts. En *IV Esdras*, il répond aux questions que lui posent les âmes de ces derniers : il faut donc croire qu'il réside auprès d'eux. Dans *II Baruch*, en revanche, sa fonction est polyvalente. Il préside aux visions véritables (LV, 3) ; il est envoyé à un vivant, Baruch, pour interpréter la vision du ch. LIII en une grande fresque de l'histoire juive dans laquelle il intervient lui-même contre Sennachérib (LXIII, 5-6) et qui se termine par l'annonce de la fin étonnante de Baruch au ch. LXXVI.

L'intervention punitive de Remiel contre Sennachérib et son armée est attribuée par les sources juives à Michel ou à Gabriel (voir notre commentaire sur *II Bar.* LXIII, 5). Certes il y a des analogies entre certaines fonctions de Gabriel, parfois chargé des châtements, et de Michel, général en chef (ἀρχιστρατήγος), chargé de révélations, ange du jugement, etc.³. Mais il est frappant de constater que l'auteur de l'apocalypse n'a pas craint de passer sous silence les deux archanges plus illustres et d'accorder à Remiel une mission que la tradition attribue à ces derniers.

1. *Ibid.*, p. 1712.

2. La lecture est difficile : on peut hésiter entre ἀνισταμένων (= διασταμένων) et ἀνισταμένων ; seule la fin du mot -ταμένων est certaine (voir le fac-similé dans *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IX, fasc. 3, Paris 1893, p. 21 du manuscrit).

3. A propos des anges Gabriel et Michel, voir J. MICHEL, art. *Engel VI-VII*, dans *RAC*, t. V, 1962, col. 239-251.

Il n'y a pas d'incompatibilité formelle entre le rôle de Remiel en *II Baruch* et dans les autres écrits, mais ce rôle est à tout le moins différent et plus important. Dans l'apocalypse copte comme en *II Baruch*, Remiel apparaît à un vivant. En *IV Esdras*, c'est lui qui connaît les temps et les mesures :

Nonne de his interrogauerunt animae iustorum in prumptuariis suis dicentes, usquequo spero sic ? et quando uenit fructus areae mercedis nostrae ? Et respondit ad eas [Hic]remihel [arch]angelus et dixit : quando impletus fuerit numerus similium¹ uobis, quoniam in statera ponderauit saeculum, et mensura mensurauit tempora, et numero numerauit tempora, et non commouebit nec excitabit usque dum impleatur praedicta mensura (IV, 35-37).

Pareillement en *II Baruch*, l'ange dit à Baruch :

Car le Tout-Puissant a tenu à te faire connaître la suite des temps qui passèrent et qui passeront dans le monde, depuis le début de sa création jusqu'à sa consommation : parmi eux, certains sont dans le mensonge, d'autres dans la vérité (LVI, 2).

Que si l'on cherche à tirer un parti chronologique des différences entre *II Baruch* et *IV Esdras*, il faut procéder de la manière suivante. Si l'*Apocalypse de Baruch* avait copié celle d'*Esdras*, elle aurait fait intervenir l'ange dès la première vision : en *IV Esdras*, Uriel est envoyé dès que le héros a terminé sa longue plainte (IV, 1) pour lui apporter la réponse du Seigneur. En *II Baruch*, en revanche, l'intervention d'un ange comme messager de Dieu est limitée à la grande vision des douze eaux. Il ne faut pas chercher dans cette différence une opposition de principe : ni *II Baruch* ni *IV Esdras* n'évitent à tout prix les anthropomorphismes ; en

1. Tous les manuscrits latins ont *seminum* ; la correction en *similium* est suggérée par les versions et imposée par le sens.

II Baruch comme en *IV Esdras*, il est parfois difficile de distinguer Dieu de son envoyé. Il n'y a donc pas à mettre en contradiction la logique plus grande de l'*Apocalypse d'Esdras* à la logique moindre de celle de *Baruch*. La différence est une question de mesure, non de principe. Et, à notre avis, la moins grande logique plaide en faveur d'une plus grande ancienneté. L'auteur de *IV Esdras* aura repris un schéma antérieur et l'aura perfectionné, tout en restant en deçà des beautés littéraires de *II Baruch*¹.

4. Signification du nom de Remiel.

La plupart des noms d'anges, au moins les plus connus, ont une étymologie reconnaissable et suggestive : Gabriel, Michel, Raphael, ... Beaucoup plus rare, le nom de Remiel est aussi plus difficile à interpréter. L'explication doit porter sur la première partie du nom, *Remi-* ; il est même permis de négliger le *-i-* qui peut n'être qu'euphonique. Deux possibilités se présentent à l'examen. Faut-il recourir à la racine hébraïque *rwm* qui donne l'adjectif *râm* « élevé » et le nom propre Jérémie — selon l'étymologie reçue ? On s'attendrait plutôt à *Rumiel* ou *Ramiel*², mais les transpositions d'une langue à l'autre manquent parfois de logique. Plus intéressante serait une étymologie fondée sur la racine *rhm* « aimer ». Les textes rabbiniques n'apportent que des témoignages assez tardifs à l'appui³ ; mais ils ne connaissent guère

1. Voir VIOLET, p. LXXXIV (à propos des grandes prières).

2. Cf. M. SCHWAB, « Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale », dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France*, 1^{re} série, t. X, 2, Paris 1897, in-4^o, p. 113-430 ; voir p. 360. — Il faut ajouter aujourd'hui l'ange Rumiel d'un papyrus magique copte (cf. M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, t. II, Bruxelles 1931, p. 239 ; n^o LXXII, col. 2, ligne 8. Un nom semblable, Rômaël, se lit dans les « Apotelesmata » d'Apollonius de Tyane (*Patrologia Syriaca*, t. II, Paris 1907, p. 1387, ligne 8).

3. Cf. M. SCHWAB, *op. cit.*, p. 359.

plus l'ange *R(e)miel*. En faveur de cette explication joue la transcription de l'hébreu *Yerahmeël* en $\text{I}\epsilon\text{r}\epsilon\text{m}\epsilon\text{e}\eta\lambda$ par la Septante en *Jér.* 36 (43), 26 ; *I Chr.* 2, 25.26.27.33.42.

Sans songer à prétendre que cette dernière étymologie s'impose, nous ne pouvons pas nous empêcher d'observer qu'elle souligne une des caractéristiques théologiques les plus marquantes de l'apocalypse : l'espérance que *Baruch* enseigne est corrélative à la *miséricorde* sur laquelle il croit pouvoir s'appuyer.

5. Jérémie et Uriyahu.

Il resterait une toute autre voie pour expliquer les noms des anges en *II Baruch* et *IV Esdras*. Bien que moins sûre que la précédente, il ne nous a pas paru possible de l'écarter.

Certes l'orthographe *Remiel* a pour elle les meilleures arguments. Mais il faut compter aussi avec une autre forme, *Yeremiel*, attestée plus ou moins fidèlement par *IV Esd.* IV, 36 latin (ms. S : *Hieremihel*), éthiopien (*Iyarâ-miyal*), géorgien (*Éremi*), par *Or. Sib.* II, 215 ($\text{E}\rho\mu\epsilon\eta\lambda$), par l'apocalypse copte ($\text{E}\rho\epsilon\mu\eta\lambda$). Le traducteur syriaque de *II Baruch* et de *IV Esdras* n'a-t-il pas abrégé le nom propre dans la transcription qu'il en a donnée¹ ? Ou mieux, le scribe du manuscrit de l'Ambrosienne — c'est sur lui que repose notre démonstration — n'a-t-il pas donné à un nom d'ange quelque peu étonnant une forme brève qui le rapprochât des noms plus connus de Gabriel, etc. ?

1. VIOLET (p. LX) estime probable que la traduction des deux apocalypses soit l'œuvre d'un même interprète. Nous n'avons à cela qu'une seule objection : le traducteur de *IV Esdras* a rendu $\kappa\alpha\tau\acute{\iota}$ par « fils », celui de *II Baruch* par « serviteur ». Il suffirait de trouver une explication à cette irrégularité pour que nous puissions souscrire à l'affirmation de Violet. — Un ange Iérémiel est mentionné dans un ouvrage copte récemment publié : C. D. G. MÜLLER, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (« Corpus Scriptorum Christ. Orientalium », t. CCXXVI, ser. copt. t. XXXII), Louvain 1962, p. 86, lignes 14-22.

Admettons alors un instant que *II Baruch* mentionne l'ange Yérémiel et *IV Esdras* Uriel. N'est-il pas tentant de rappeler *Jér.* 26, 20 ? « Il y eut un homme qui prophétisait au nom du Seigneur, Uriyahu, ... Il prophétisa contre cette ville et contre ce pays les mêmes choses que Jérémie. » Les deux anges qui couvrent de leur autorité les révélations de Baruch et d'Esdras ne seraient ainsi que des personnifications célestes de deux prophètes que la Bible met sur le même plan. Est-il si étonnant que Baruch se place ainsi sous le patronnage céleste de celui dont il fut le disciple ? Il serait plus difficile d'expliquer pourquoi Esdras a choisi celui de Uriyahu. Mais s'il imite l'*Apocalypse de Baruch*, s'il a compris le sens à donner au choix du nom de l'ange, il est naturel qu'il cherche dans la même voie. En demandant à *Jér.* 26, 20 le nom qu'il cherchait, il se montrait savant d'une part et, de l'autre, il s'épargnait la nécessité d'inventer de toute pièce un nom nouveau, puisque celui d'Uriel est attesté dans la littérature rabbinique ancienne¹.

Le parallélisme que nous avons observé dans les noms des héros et dans la datation s'étendrait aux noms des anges. Rien d'absurde à cela. Et cependant, il paraît plus sage, pour l'heure, de s'en tenir à la première orthographe, Remiel, et de se contenter d'une étymologie douteuse. Une étude plus poussée de l'angéologie et de l'*Apocalypse d'Esdras* permettra peut-être un jour de revenir sur les conclusions que la prudence doit dicter aujourd'hui.

Conclusion : l'homme et l'œuvre dans son environnement.

Il n'est guère possible de tracer une image tant soit peu précise de ce que fut l'évolution idéologique du

1. Cf. J. MICHÉL, art. *Engel IX (Uriel)*, dans *RAC*, t. V, 1962, col. 254-256. D'après *TgJ I Deut.* 34, 6, Uriel est présent à l'enterrement de Moïse.

judaïsme entre 70 et 135. Seuls des historiens juifs se sont essayés à décèler les courants de pensée qui agitèrent la Palestine pendant ces années décisives ; ils l'ont fait à partir des rares points de repère que proposait l'histoire profane et ils ont étoffé ces données avec les éléments de controverse rapportés par les sources rabbiniques anciennes (*Mishna*, *Tosefta*, *Baraitot*, *midrashim tannaitiques*). Dans cette tâche, se sont illustrés des savants tels que W. Bacher, A. Büchler et plus récemment G. Allon¹. Ce dernier a proposé une synthèse de l'histoire religieuse de cette période qui, criticable sur certains points, n'en est pas moins unique en son genre et peut servir de cadre à cette conclusion.

La personnalité de Yoḥanan ben Zakkai domine le judaïsme palestinien dans les dix ou quinze ans qui suivent la prise de Jérusalem par les Romains. Installé à Jabné, il est le pilier sur lequel s'appuient et vers lequel convergent toutes les forces qui poussent à la restauration spirituelle au lendemain de la défaite.

Sa figure n'était cependant pas faite pour rallier tous les suffrages. Yoḥanan ben Zakkai avait quitté — d'aucuns auraient pu dire abandonné — la ville pendant le siège. Il avait obtenu des Romains de s'installer à Jabné et d'y fonder une école. Manifestement, il était de ceux qui « cherchaient la paix et la poursuivaient (*Ps.* 34, 15) ». Il n'était pas question pour lui de se réconcilier les rares survivants des zélotes ou de leurs partisans.

1. Nous nous sommes servis en particulier de son article « La présidence de Rabban Yoḥanan ben Zakkai » (hébr.), dans *Mélanges jubilaires en l'honneur de J. Klausner*, Jérusalem 1937, repris dans un recueil d'articles de G. ALLON, *Recherches sur l'histoire d'Israël aux jours du second Temple et à l'époque de la Mishna et du Talmud* (hébr.), Tel-Aviv 1957, t. I, p. 253-273. Cet article ouvre des vues intéressantes sur les années qui suivirent le départ de Rabban Yoḥanan ben Zakkai. J. NEUSNER (*A Life of Rabban Yoḥanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C. E.*, Leyde 1962, in-8°, x-200 p.) a donné du grand docteur une remarquable biographie, largement mais librement inspirée par les travaux de ses prédécesseurs. Elle nous servira également dans le tableau d'ensemble que nous brossons ici.

Il semble aussi qu'un grand nombre de prêtres, parmi les modérés cependant, se soient tenus à l'écart de Jabné. Sans doute n'étaient-ils pas enclins à abandonner trop tôt leurs prérogatives traditionnelles, que la destruction du Temple rendait caduques, en faveur d'un homme, d'un « Nasi », qui n'était pas un descendant de Hillel ni un davidide, qui n'était pas non plus — c'est l'opinion qui doit prévaloir — un prêtre¹. La « présidence » de Yoḥanan s'appuyait sur de bonnes raisons. Hillel était considéré comme descendant de David. Gamaliel II, son arrière-petit-fils, l'était donc aussi et, à ce titre, il ne devait pas être *persona grata* aux yeux des Romains. Eusèbe de Césarée², citant Hégésippe, nous apprend que Vespasien, Domitien et Trajan poursuivirent les descendants de David, qu'ils croyaient susceptibles de cristalliser des mouvements séditionnels. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le guide officiel du judaïsme n'ait pas été une des personnes que le gouvernement romain avait des motifs de craindre.

Mais ce n'est pas seulement une légitimité contestable qui attirait l'antipathie des prêtres contre Yoḥanan ben Zakkai. Ce dernier prit aussi des mesures importantes dans des matières qui concernaient le sacerdoce³.

1. La question de savoir si Yoḥanan était ou n'était pas prêtre est depuis longtemps discutée. Parmi les partisans du sacerdoce, il faut signaler A. BÜCHLER, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels*, Vienne 1895, p. 18, n. 2, V. APROWITZER, recension dans *MGWJ*, t. LII (*N. S.*, t. XVI), 1908, p. 739-748, spéc. p. 744-746. Avec NEUSNER (*op. cit.*, p. 60, n. 1), nous croyons que Yoḥanan ben Zakkai ne fut pas prêtre. Aux arguments cités par l'auteur, ou plus exactement à son opinion, il faut ajouter les preuves qu'a apportées S. LIEBERMAN (*Tosefeth Rishonim* (hébr.), t. III, Jérusalem 1939, p. 225-226, à propos de *T Para IV*, 7).

2. *Hist. Eccl.* III, 12 (Vespasien), 19-20 (Domitien), 32, 3-4 (Trajan) ; voir l'édition et la traduction de G. Bardy, *SC*, 31, p. 118, 122-124, 143-144.

3. Voir NEUSNER, *op. cit.*, p. 156-164. L'opposition des prêtres est mentionnée p. 164 (fin)-166.

Une telle attitude, peut-être nécessaire, n'était pas faite pour amener la réconciliation.

Ce n'est que lorsque Yoḥanan ben Zakkai se retira à Beror Hail, sans doute en raison de son grand âge, que son successeur, Gamaliel II parvint à regrouper autour de lui les représentants des différents partis.

Dans cette atmosphère pacifiée, dans ce milieu homogène, les disciples de Yoḥanan ben Zakkai transmirent, chacun à leur manière, l'enseignement de leur maître. Avec Gamaliel II lui-même, les deux plus grands de ces disciples, R. Yehoshua ben Hanania et R. Éliézer ben Hyrkanos, furent les docteurs de cette deuxième génération. R. Éliézer, disciple de Shammai, conservateur, fut accusé d'être chrétien et il fut pour un temps excommunié par Gamaliel II, mais bientôt réhabilité ; il acheva sa vie à Césarée. De son côté, R. Yehoshua, d'ascendance lévitique¹, représentait la tendance opposée ; avec la majorité de ses contemporains, il s'inscrivait dans la lignée des disciples de Hillel. Avant de revenir sur cette figure attirante, rappelons l'éloge que lui décerne la Mishna : « Depuis la mort de R. Yehoshua, il n'y a plus de bonté². »

A cette génération brillante que d'autres noms encore ont illustrée — R. Éléazar ben Azaria, qui fut nommé pour un temps en remplacement de Rabban Gamaliel II, R. Éléazar ben Arak, Naḥum de Gimzo, etc. — succéda celle, non moins brillante mais éloignée déjà des événements de 70 et plus portée à l'insoumission, de R. Aqiba, de R. Ishmael, des martyrs de 135, celle de R. Tarphon aussi dans lequel on a vu parfois l'interlocuteur de Justin, Tryphon³. Ce n'est pas elle qui peut nous fournir le cadre de l'*Apocalypse de Baruch*.

1. A propos du caractère sacerdotal ou lévitique de Baruch, voir ci-dessus p. 108-110.

2. *M Soṭa IX*, 15.

3. J. NEUSNER, « A Life of Rabbi Tarfon Ca. 50-130 C. E. », dans *Judaica*, t. XVII, 1961, p. 141-167 (cf. p. 141 et n. 1) n'est pas favorable à l'identification.

A vrai dire, au milieu de cette efflorescence doctrinale du judaïsme, quelle place faut-il assigner à l'œuvre du visionnaire ? Il ne sera pas inutile, pour répondre à cette question, de récapituler ce que les chapitres précédents nous ont appris et de faire son portrait brièvement.

Qui pouvait écrire la lettre qui termine l'apocalypse, proposer un programme de restauration spirituelle, recommander de lire son épître dans les synagogues, sinon un homme investi d'une autorité morale considérable et même d'un pouvoir officiel hors de conteste ? Ce que toute l'apocalypse fait pressentir, la lettre l'affirme : Baruch a mission d'enseigner ; il se présente comme le chef spirituel de la Diaspora. La doctrine qu'il enseigne est éminemment traditionnelle. Si, pour s'exprimer, elle abandonne la manière rabbinique, si elle emprunte le genre littéraire suspect de l'apocalyptique, cela tient aux circonstances et aux destinataires. « Baruch » a composé l'apocalypse dans une langue qui n'est pas celle de l'école ni celle de la tradition orale ; il la destine à un public friand d'oracles et de visions. L'œuvre qu'il écrit, il l'a rédigée d'abord pour des Juifs ; elle n'en aura pas moins une très large diffusion. Son auteur ne peut pas ignorer qu'elle jouera un rôle dans les efforts du prosélytisme et dans l'apologétique.

Il s'adresse à la Diaspora de l'Est et de l'Ouest. Est-il si étonnant que son esprit et ses préoccupations ne soient pas moins bornés que l'univers civilisé que son œuvre atteindra ? L'avenir est lourd de menaces, chacun le sait. L'Empire n'est pas encore abattu : ce n'est pas l'espérance d'un royaume messianique qu'il veut prêcher avant tout — encore que celui-ci occupe une place indiscutable dans ses prédictions — mais plutôt l'observance de la Loi qui vaut la récompense dans le « monde à venir » et la résurrection glorieuse.

A l'exemple de Rabban Yoḥanan ben Zakkai, il a pris son parti de la destruction du Temple ; il reconstruit le judaïsme palestinien sur les bases de celui de la Diaspora. Ce faisant, il contribue aux côtés des plus

grands des tannaïtes à la constitution du judaïsme tel que nous le connaissons de nos jours.

Loïn de nous de vouloir imposer ou même proposer une identification de cette personnalité hors pair. Mais il n'est pas possible de ne pas être frappé par la parenté spirituelle qui unit la figure de R. Yehoshua ben Hanania à celle de l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch*. Qu'il soit permis, en guise de conclusion à ce chapitre, de rappeler quelques traits de ce visage : ce sont ceux d'un proche parent de l'homme qui a voulu cacher son identité sous le pseudonyme symboliquement discret de Baruch ¹.

Opposé à tout ascétisme, R. Yehoshua s'insurge contre ceux qui veulent jeûner et imposer le jeûne depuis que le Temple est détruit. Le mal accompli est irrémédiable, mais la vie doit continuer et il ne faut pas charger le peuple d'un fardeau qu'il ne peut porter dans sa majorité ². Il représente avec tout son prestige la tendance universaliste du judaïsme, héritier des prophètes autant que de la Loi ; il refuse de fermer l'entrée dans le peuple élu aux Ammonites et aux Moabites, ennemis héréditaires pourtant ³, il défend contre Éliézer ben Hyrkanos le salut des justes parmi les nations ⁴ ; la tradition lui prête des vues extrêmement larges sur l'admission des prosélytes qu'il croit même susceptibles de jouir des privilèges réservés aux prêtres ⁵.

1. Ce rapprochement s'impose ; il est étonnant que J. NEUSNER, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, p. 145, ait été le premier à faire cette observation d'une manière précise ; il écrit : « The consequence of Yohanan's lesson may have been embodied in a later encounter between Joshua and a group of apocalyptists. » S'il ne pousse pas plus loin la ressemblance, c'est qu'il reste tributaire d'une datation plus tardive (« later ») et qu'il n'a peut-être pas saisi à quel point la discrétion apocalyptique de *II Baruch* rapprochait spirituellement cette œuvre des traditions laissées par les tannaïtes.

2. Cf. *B. Baba Bathra* 60 b et *T. Soḥa* XV, 10 (11)-15.

3. *M. Yadaim* IV, 3-4.

4. *T. Sanhedrin* XIII, 2 (voir ci-dessus p. 412-413).

5. Voir J. ПОДРО, *The Last Pharisee. The Life and Times of Rabbi*

En politique, il représente jusqu'à ses derniers jours la tendance des modérés. Quand, au début du règne d'Hadrien, ses compatriotes menacent de se révolter devant l'interdiction de rebâtir le Temple, c'est lui qui les apaise en leur appliquant l'apologue du lion et de la cigogne ¹.

Ennemi de tout fanatisme, il évita que l'aire du Temple ne fut déclarée tout entière impure du jour où on y avait trouvé des ossements humains ². Et il déclara funeste pour Israël le jour où les disciples de Shammaï en majorité avaient fait prévaloir les « dix-huit décisions » qui allaient toutes dans le sens de la sévérité ³.

Ouvert aux problèmes du monde extérieur, il voyagea. La tradition parle d'un ou de plusieurs voyages à Rome en compagnie de Rabban Gamaliel II ⁴. Il aurait suivi Hadrien à Alexandrie après son passage en Palestine, se serait rendu à Athènes.

Cet homme qui devait être cultivé, dont le tempérament était porté à la modération, ne se fit pas d'ennemis. A deux reprises cependant, il fut humilié publiquement par R. Gamaliel ⁵. Mais l'attitude de ce dernier fut jugée sévèrement par les soixante-douze anciens de l'endroit qui mirent Éléazar ben Azaria à sa place. Celui-ci, la paix étant revenue, se démit très vite de ses fonctions en faveur de Rabban Gamaliel. Les *Pirqé Aboth* (II, 11) ont retenu de R. Yehoshua cette sentence qui pourrait être mise en exergue de l'*Apocalypse de Baruch* : « L'envie, le penchant mauvais et la haine des créatures conduisent l'homme hors du monde. »

Joshua ben Hananyah. A First-Century Idealist, Londres 1959, p. 25-26 ; cf. *B Yebamot* 46 a (SCHÜRER, t. III, p. 182, n. 81) et *Qohelet Rabba* VII, 20 sur *Eccl.* 7, 8 (éd. Lewin-Epstein, t. V, 2, p. 104 b-105 a).

1. Cf. *Bereshit Rabba* LXIV, 8.

2. *T Eduyot* III, 3 (éd. Zuckerman, p. 459).

3. *J Shabbat* I, 4, 3 b ; trad. Schwab, t. IV (vol. III, 1 de la réimpr.), p. 17-21.

4. Voir le commentaire pour *II Bar.* LXXXVII, 19.

5. *J. Berakot* IV, 1, 7 cd ; trad. Schwab, t. I, p. 78-79 ; *B Berakot* 27 b, également traduit par Schwab, t. I, p. 333.

CONCLUSION

L'APOCALYPSE DE BARUCH DANS L'HISTOIRE

Avant de chercher à déterminer quel fut le sort de l'*Apocalypse de Baruch* dans certains milieux juifs et chrétiens ultérieurs, il ne sera pas inutile de s'arrêter à une question préliminaire qui a grandement préoccupé les commentateurs : quels sont les rapports entre *II Baruch* et le christianisme de son temps ?

Tout au long de ces chapitres, et particulièrement dans le dernier, l'apocalypse est apparue comme une œuvre foncièrement juive, pharisienne même. Et c'est là une certitude que n'a pu éluder aucun de ceux qui en ont entrepris un commentaire détaillé. Ces mêmes commentateurs cependant se sont trouvés en face de ressemblances parfois étonnantes — quoique superficielles — entre l'*Apocalypse de Baruch* et le Nouveau Testament. Ils en ont donné plusieurs types d'explication qu'il est permis de présenter de la manière suivante.

a) Il en est qui ont conclu à un auteur chrétien, comme autrefois l'évêque d'Avranches, P. D. Huet, et à sa suite dom A. Calmet et Fabricius, lorsque seule la lettre était publiée ¹. A notre connaissance, il n'y a

1. On trouvera les références des ouvrages de ces trois auteurs dans la bibliographie. Parmi les modernes, G. A. DEISSMANN (*Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Marbourg 1895, in-16, XII-297 p. ; cf. p. 234 et n. 2) est le seul à suggérer une origine chrétienne pour la lettre.

que Th. Zahn¹ qui ait professé cette opinion pour l'apocalypse entière. Il est vain de vouloir la réfuter ; elle est absolument indéfendable.

b) Une position bien plus subtile et plus intelligente est celle du P. M.-J. Lagrange. Ainsi s'exprime-t-il : « On peut donc se demander si l'auteur de Baruch, sans engager une controverse ouverte avec le christianisme, n'en a pas tenu compte pour donner une solution juive tantôt conforme, tantôt opposée à la solution chrétienne. Mais les points conformes, en dehors du dogme du Dieu juste, ne sont guère appréciables. Dans son ensemble, l'Apocalypse de Baruch, plus encore que celle d'Esdras, loin de favoriser le christianisme en préparant les esprits, lui tourne résolument le dos². » B. Violet³ précise quelque peu cette manière de voir. Il estime que les nombreuses ressemblances avec le Nouveau Testament signalées par R. H. Charles ne supposent pas autre chose qu'une similitude de milieu, que l'apocalypse n'a rien à voir avec le christianisme, mais qu'elle s'oppose formellement au judéo-christianisme (cf. *II Bar.* XLI, 3 et XLII, 4).

Vraisemblable historiquement, cette position n'est toutefois nullement démontrable. Abandonner la Loi (XLI, 3), se mêler aux peuples bâtards (XLII, 4) sont des expressions qui peuvent s'appliquer à de nombreuses catégories d'apostats et pas seulement aux judéo-chrétiens. Nous avons vu plus haut qu'il n'est plus possible d'opposer formellement Baruch et saint Paul sur la doctrine du péché originel : tous deux dépendent, pour l'accepter ou le compléter, de l'enseignement pharisien dont ils ont hérité⁴. La polémique n'est pas du côté de l'*Apocalypse de Baruch*, mais de celui de saint Paul qui s'oppose vigoureusement à la doctrine juive du salut

1. *Die Offenbarung des Johannes* (« Kommentar zum Neuen Testament », t. XVIII, 1), Kap. 1-5, Leipzig 1924, p. 143.

2. M.-J. LAGRANGE, « Notes sur le messianisme au temps de Jésus », dans *RB*, t. XIV, 1905, p. 481-514 ; cf. p. 510-511.

3. Cf. p. xcii, n. 2.

4. Cf. ci-dessus, p. 405-409.

par les œuvres en se servant du vocabulaire traditionnel dans l'école.

c) Plutôt que de supposer une polémique contre le judéo-christianisme, d'aucuns se sont contentés d'affirmer chez l'auteur une connaissance du christianisme et des écrits du Nouveau Testament. Ainsi, après avoir souligné de nombreuses similitudes de langage et les ressemblances avec l'Épître aux Romains, J.-B. Frey¹ écrit : « En somme il est difficile de se soustraire à l'impression que le christianisme était connu dans les milieux juifs où prit naissance l'*Apocalypse de Baruch*. »

Cette manière de voir, quoique vraisemblable, n'est pas non plus démontrable. Les ressemblances avec l'Épître aux Romains s'expliquent suffisamment par l'identité des sujets traités². Si l'auteur avait véritablement connu le christianisme, il s'y serait opposé d'une manière décidée ; et il n'avait en tout cas aucune raison d'imiter les écrits du Nouveau Testament.

Et si finalement il faut conclure, disons simplement ceci : le texte de l'*Apocalypse de Baruch* ne permet pas de déterminer les relations de son auteur avec les communautés chrétiennes. Son message ne connaît que cette alternative : paganisme ou judaïsme ; sa doctrine est positive et non polémique. Si la lettre est bien un résumé exotérique de l'apocalypse, cette manière de voir devient plus que simplement vraisemblable.

Mais alors la question se pose avec plus d'insistance : comment se fait-il que l'apocalypse n'ait été conservée que dans des milieux chrétiens ? *IV Esdras* pouvait servir le christianisme ; il est plus aisé de justifier sa transmission en milieu chrétien³. Mais rien n'invitait

1. Cf. art. *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *DBS*, t. I, 1928, col. 422.

2. Pour s'opposer à la doctrine du salut par les œuvres, saint Paul use d'un vocabulaire qui servira encore quelques années plus tard à l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch*. Y a-t-il là rien de surprenant ?

3. Voir VIOLET, p. LI. L'allusion à la mort du Messie et le titre de fils qui lui est donné dans toutes les versions ont évidemment favorisé cette transmission en milieu chrétien.

à conserver *II Baruch*, œuvre juive d'un prosélytisme presque conquérant. Et paradoxalement, les milieux rabbiniques paraissent l'avoir totalement oubliée. Ces faits doivent être expliqués, s'il est possible.

1. L'apocalypse dans la tradition rabbinique.

Il se peut que quelques récits rabbiniques de la destruction du Temple dépendent de l'*Apocalypse de Baruch*. Ainsi la *Pisqa XXVI* de la *Pesiqta Rabbati* peut avoir son origine dans des parties narratives de *II Baruch*¹. La discussion sur le caractère prophétique de Baruch peut rappeler l'existence d'une apocalypse transmise sous son nom². Mais rien dans la littérature rabbinique ne signale formellement son existence, rien non plus n'a été conservé des parties didactiques et apocalyptiques de cette œuvre.

A vrai dire, cette situation est celle de la plupart des écrits intertestamentaires ; mais il paraîtrait plus normal que la littérature rabbinique ait conservé le souvenir d'une œuvre qui offre une étroite parenté avec elle. De ce point de vue, les écrits esséniens et ceux que la bibliothèque de Qumran a transmis n'ont rien de commun avec *II Baruch*, et il n'est pas surprenant de ne trouver aucune mention des livres de cette « secte » dans les sources tannaïtes.

Une première explication est donc à refuser : l'*Apocalypse de Baruch* ne peut pas être rangée parmi ces écrits que le judaïsme aurait interdits à l'époque où la nécessité de survivre avait accentué le raidissement doctrinal³ :

1. Cf. ci-dessus, ch. VI.

2. Voir ci-dessus, p. 104-108.

3. Cette interdiction portait d'abord et en tout premier lieu sur les livres hérétiques (*Sifré Minim*). K. G. KUHN (« Giljonim und sifre minim », dans *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias* [BZNW, t. XXVI], Berlin 1960, p. 24-61) a précisé le sens de la terminologie rabbinique ancienne et montré que le terme *Giljonim* ne désigne nullement les apocalypses non plus

a) *II Baruch* n'a rien d'hétérodoxe et ne se signale pas par un messianisme plus virulent que d'autres sources ; les Romains, de leur côté, n'avaient pas à craindre l'apocalypse plus que le reste de la doctrine juive.

b) La littérature rabbinique a conservé, malgré les interdits portés contre elles, de nombreuses traces de spéculations mystiques, de caractère bien plus ésotérique que l'*Apocalypse de Baruch*¹.

Une seconde explication nous rapproche de la vérité, encore qu'elle soit insuffisante. L'apocalypse est écrite, avons-nous dit, pour la Diaspora de l'Empire et du Moyen-Orient, et non pour les Palestiniens. Or la littérature tannaïte, contemporaine de l'apocalypse, est géographiquement limitée à la Palestine. Est-il si surprenant dans ces conditions que seules des communautés de la dispersion en aient conservé des traces ? Effectivement, c'est en Égypte et en Osrhoène que l'existence de l'apocalypse peut être repérée.

Mais il y a plus. A cette explication parfaitement vraisemblable, il faut ajouter un nouvel élément. La doctrine des tannaïtes n'a été mise par écrit qu'après eux².

que les Évangiles, mais les marges des manuscrits. Il reste cependant que la détermination du caractère hérétique des ouvrages devait être infiniment plus sévère à la fin du premier siècle qu'au début et que le genre littéraire de l'apocalypse pouvait être tout autre chose qu'une recommandation. Aucun doute que la méfiance alla croissant, mais elle ne fut jamais totale (voir la note suivante).

1. C'est le mérite de G. G. SCHOLEM (*Jewish Gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, in-8°, vii-126 p. ; voir surtout le début du ch. II) d'avoir relevé les traces des traditions mystiques et gnostiques dans la littérature rabbinique.

2. Voir H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraš*, Munich 1921⁵, p. 9-16, et J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1958², section II B, p. 110. — Tout en reconnaissant l'existence d'une défense de mettre par écrit certaines catégories d'enseignements, J. Jeremias voit dans les apocalypses juives (non hérétiques) les écrits secrets, ésotériques, des rabbis (*Ibid.*, p. 107). Dans le cas de l'*Apocalypse de Baruch*, la nécessité d'une diffusion dans la Diaspora paraît déterminante dans la mise par écrit. Peut-être faudrait-

Il a fallu longtemps pour que les rabbis, attachés à la tradition orale, se décident à recourir à l'écriture. Ils ont laissé plus d'une trace de leurs réticences à une époque où pourtant la mise par écrit était devenue effective depuis longtemps. Ce primat de la tradition orale et ce refus de l'écriture sont pour une part dans l'incertitude qui grève toutes les traditions tannaïtes. Ils ne pouvaient être mis en échec qu'au contact d'une civilisation qui ne reconnaissait d'autorité qu'à l'écriture. Mais rien ne justifiait à l'intérieur du judaïsme palestinien la mise par écrit de doctrines qui étaient parfois de type ésotérique¹ et qui, en tout état de cause, relevaient de la tradition orale.

La mise par écrit de ces enseignements oraux, nécessitée par une diffusion hors de Palestine, justifie pour une part l'utilisation du genre apocalyptique, ce dernier tenant lieu du voile de l'arcane². Elle ne s'explique tout à fait bien qu'au contact de milieux hellénisés — et c'est peut-être un argument supplémentaire en faveur d'un original grec.

il approfondir l'étude des rapports entre la défense de transmettre par l'écriture des traditions orales et leur transmission effective dans les apocalypses. Les motivations pouvaient d'ailleurs être très différentes selon les époques (pour Daniel par exemple) et selon les milieux (les esséniens ne paraissent pas avoir redouté la mise par écrit). — J. JEREMIAS a repris l'essentiel de sa théorie dans *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960³, p. 119-123. Voir aussi B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsal 1961, in-8°, 379 p. ; cf. p. 157-163.

1. Les doctrines proprement ésotériques du judaïsme, les domaines particulièrement secrets de l'enseignement rabbinique sont énumérés par J. JEREMIAS (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, section II B, p. 106-107). *L'Apocalypse de Baruch* ne contrevient à la règle de l'arcane que pour les « enseignements concernant les temps antérieurs à la création et les choses à venir ». Partout ailleurs, *II Baruch* manifeste une très grande retenue, que ce soit pour la description du trône divin, du paradis ou des anges.

2. Le genre littéraire apocalyptique est ainsi l'équivalent palestinien de l'oracle sibyllin d'origine hellénistique.

Dans les communautés de la dispersion, l'utilisation liturgique aura joué un rôle important dans la conservation de l'apocalypse et plus encore de la lettre. C'est le sens du témoignage des *Constitutions Apostoliques* : les communautés juives de Syrie lisaient un livre de Baruch le jour anniversaire de la prise de Jérusalem¹. C'est par l'intermédiaire de ces communautés que le texte en sera transmis à l'Église de langue syriaque et se conservera jusqu'à nous. Il n'est pas impossible, il est même vraisemblable que la tradition de la lecture liturgique se soit communiquée avec l'apocalypse elle-même ; mais d'un pareil usage il ne reste que des indices insignifiants : la présence simultanée de trois livres concernant la chute de Jérusalem, *II Baruch*, *IV Esdras* et le VI^e livre de la *Guerre Juive* de Flavius Josèphe, dans le manuscrit de l'Ambrosienne², l'existence d'extraits de *l'Apocalypse de Baruch* dans les lectionnaires.

2. L'apocalypse aux frontières du judaïsme : le cycle de Baruch.

Le nom de Baruch, comme celui d'Hénoch, a regroupé autour de lui un nombre considérable d'écrits très divers. Depuis le monde juif dont il est issu jusque dans l'univers des gnosés, il a servi à couvrir de son autorité des œuvres d'esprit très varié.

Il nous paraît que le succès de ce pseudonyme ne s'explique adéquatement que par son utilisation dans *l'Apocalypse de Baruch* : la plupart des apocryphes mis sous le nom de Baruch témoignent donc à leur manière de la célébrité de celle-ci.

A. Du Baruch de l'histoire au Baruch auteur.

Aucun accord définitif n'a encore été obtenu sur l'histoire de la composition du livre canonique de Baruch.

1. Voir ci-dessus, p. 160-161.

2. Voir ci-dessus, p. 161-162.

Que ce livre ne soit pas d'une seule venue, presque tout le monde en convient. Il est aussi très vraisemblable que des parties importantes du livre soient largement plus tardives que le nom de l'auteur ne le laisserait prévoir.

Mise à part l'introduction de caractère narratif (1, 1-14), la suite peut se diviser en trois grandes sections : la prière des exilés (1, 15-3, 8), la Sagesse, prérogative d'Israël (3, 9-4, 4), lamentation et espérance au sujet de Jérusalem (4, 5-5, 9). La première partie a certainement été traduite de l'hébreu et est postérieure à Daniel ¹. La seconde partie, difficilement datable, paraît composée en grec ². La troisième partie est contemporaine de Pompée (63) et plus vraisemblablement composée en grec ³. D'après B. N. Wambacq, c'est peu après cette date que les trois parties auraient été réunies et précédées d'une introduction nommant Baruch.

Quelle que soit la manière dont on en conçoit la rédaction, et sans préjuger de précisions ultérieures sur l'histoire de sa composition, le livre deutérocanonique de Baruch semble donc bien marquer le premier stade de l'utilisation littéraire du nom du disciple de Jérémie. Et B. N. Wambacq a sans aucun doute raison d'insister

1. Cf. B. N. WAMBACQ, « Les Prières de Baruch (1, 15-2, 19) et de Daniel (9, 5-19) », dans *Bib*, t. XL, 1959, p. 463-475. — Le P. Wambacq a présenté ses vues d'une manière complète d'abord dans son commentaire néerlandais du livre de Baruch (*De Boeken van het Oude Testament*, t. X, Roermond 1957, p. 357-361). Il les a tout récemment reprises et précisées dans un article : « L'Unité du livre de Baruch », dans *Bib*, t. XLVII, 1966, p. 574-576. — Il faut souligner le fait, capital à notre point de vue, que l'attribution à Baruch va de pair avec l'introduction narrative et que, en conséquence, il n'y a eu de « livre de Baruch » qu'après 63 av. J.-C. si l'on accepte les vues du P. Wambacq.

2. CHARLES, 1896 (introd., p. LXV-LXVII) faisait de *Bar.* 1, 1-4, 3, 9-4, 29 la lettre perdue aux deux tribus et demie.

3. Ainsi le P. WAMBACQ. Voir également W. PESCH, « Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch », dans *ZAW*, t. LXVII, 1955, p. 251-263.

sur le contexte historique de *déportation* qui a présidé à la réunion des différents éléments : il peut justifier également le choix du pseudonyme.

Ainsi le Baruch de l'histoire, celui dont il est question au ch. 36 de Jérémie, est devenu l'auteur d'un livre. Ce stade intermédiaire n'est pas inutile — encore qu'il ne soit pas indispensable — pour expliquer le passage du Baruch, scribe de Jérémie, au Baruch, visionnaire de l'apocalypse ¹.

B. D'une destruction à l'autre : l'Apocalypse de Baruch.

Le lien qui rattache le livre canonique de Baruch à son auteur supposé est lâche. Beaucoup plus logique, du moins à nos yeux, est l'attribution de l'apocalypse syriaque à Baruch. Elle constitue certainement un chaînon décisif dans la transmission du nom de Baruch.

Car le motif qui a fait attribuer l'apocalypse à Baruch n'est pas seulement le souci de trouver un garant à des visions, mais avant tout l'intention délibérée de présenter la seconde destruction de Jérusalem sous les traits de la première et d'en marquer ainsi le caractère providentiel. Le cadre narratif de l'apocalypse, dont les héros sont Jérémie et Baruch, n'a pas pu être composé avant 70. Ce n'est pas la première chute du Temple qu'il rapporte : trop de détails sont divergents. Et il serait difficile de proposer pour sa rédaction une autre occasion que la seconde destruction de la ville et du Temple en 70. Le sort fait aux ustensiles sacrés, le fait que Baruch demeure en Palestine sont des données contraaires à l'histoire et même à la légende. Tout s'explique si ces

1. Parmi les prétendues sources de *II Baruch*, aucune, sauf le cadre narratif, ne pouvait être attribuée à Baruch. L'*Assomption de Baruch*, délimitée par E. DE FAYE (XLVIII, 1 - LII, 7; XLIII, 1-2; LXXVI, 1-4), est placée après 70 par le même auteur. S'il fallait admettre son existence, il faudrait ajouter qu'elle est tributaire de l'identification des événements de 70 avec ceux de 586. Pourquoi alors la distinguer de l'ensemble ?

détails ont pour raison d'être la perspective particulière dans laquelle l'*Apocalypse de Baruch* a été conçue.

Ainsi donc c'est dans l'apocalypse syriaque que Baruch apparaît la première fois comme visionnaire. Chrétiens et gnostiques ne tarderont pas à s'emparer d'une telle prérogative et à la faire servir à leur cause.

C. *Baruch visionnaire aux frontières du judaïsme.*

Le premier écrit à avoir bénéficié du privilège apocalyptique de Baruch sont les *Paralipomena Jeremiae*. Cette œuvre, écrite dans un milieu qui devait se trouver aux frontières très floues entre le judaïsme et le judéo-christianisme, a repris le cadre historique de l'*Apocalypse de Baruch* pour y infuser un tout autre esprit. Telles sont les conclusions que les analyses du chapitre V de ce travail permettent de proposer. Il n'est pas nécessaire d'y revenir plus longuement.

L'*Apocalypse grecque de Baruch*, éditée en 1897 par M. R. James¹ d'après le ms. grec *Brit. Mus.*, Add. 10073, peut dépendre — en ce qui concerne l'emploi du pseudonyme de Baruch — ou de l'apocalypse syriaque ou des *Paralipomena Jeremiae*. Elle consiste essentiellement en un voyage de Baruch au paradis, guidé par l'ange Phamael. L'attribution à Baruch est assez superficielle : le nom du héros pourrait être Hénoch ou Lévi, Pierre ou Paul, qui tous ont visité un paradis et des enfers similaires. C'est sans doute de ce texte qu'il est question dans le *Περὶ Ἀρχῶν* (II, 3,6) d'Origène². Est-ce de lui ou d'un autre qu'il est fait mention dans les listes de la Synopse du Pseudo-Athanase et de la Stichométrie de Nicéphore³? En tout état de cause,

1. *Apocrypha Anecdota*, IId Series (« Texts and Studies », t. V, fasc. 1), Cambridge 1897, p. LI-LXXI, 84-94. Voir ci-après, t. II, p. 185.

2. Éd. P. Koetschau, *Origenes Werke*, t. V (GCS, t. XXII), Berlin 1913, p. 122-123.

3. Voir H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902², p. 281.

il est ancien. James le décrit comme étant une apocalypse chrétienne du second siècle. Les liens avec l'apocalypse syriaque sont ténus. Celle-ci s'en tient aux doctrines les plus classiques du judaïsme alors que l'apocalypse grecque relève davantage du courant plus particulier de la mystique de la *Merkaba*. Il se peut que la promesse d'une vision faite à Baruch en LXXVI, 3 ait servi de point de départ ou d'occasion à ce voyage au paradis. Nous assisterions à l'enrichissement d'un cycle de Baruch : l'apocalypse grecque venant se greffer sur la promesse non réalisée de l'apocalypse syriaque.

Beaucoup plus évidents sont les liens de l'apocalypse grecque avec les *Paralipomena Jeremiae*. Les arguments ont été réunis par M. R. James¹. Ils portent cependant sur des éléments qui ne se retrouvent pas dans la version slave de l'apocalypse grecque, éditée en 1886 par S. Novaković², d'après un manuscrit serbe du xv^e siècle. Il s'agit selon toute vraisemblance d'une version abrégée et non d'une forme plus ancienne quoique brève de l'apocalypse grecque. Il suffit de la mentionner pour éviter les confusions.

Outre la version en slavons de l'*Apocalypse grecque de Baruch*, il existe encore une *Vision de Baruch* conservée également en slavons et signalée par le catalogue des manuscrits du comte Tolstoï³. L'incipit permet de dire qu'il ne s'agit pas d'un des textes déjà connus : « When the Lord came down into Paradise... »

Pour éviter toute confusion aussi, et pour illustrer le grand crédit accordé au patronage de Baruch, il faut encore citer la *Visio quae S. Barucho revelata est* qui se lit dans les manuscrits éthiopiens *Brit. Mus.*, Add. 16223

1. *Op. cit.* (*supra*, n. 21), p. LIV-LV.

2. « Otkriće Varuhovo », dans *Starine, na sviet izdaie Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti*, t. VIII, 1886, p. 203-209 (texte : p. 205-209) ; une traduction anglaise en a été donnée par W. R. Morfill, à la suite du texte grec publié par James (« Texts and Studies », t. V, fasc. 1, p. 96-102). En particulier, l'introduction avec la mention du lieu de la vision ne se trouve que dans le grec.

3. Moscou 1914, I, 214, fol. 291-293.

et Orient. 503 : dans une première partie, Baruch visite le paradis et les enfers sous la direction de l'ange Suriâl ; dans la seconde, Baruch s'intéresse à l'avenir de l'Église éthiopienne¹. Ce texte est inédit.

Mais la vogue des prophéties attribuées à Baruch va nous entraîner plus loin encore. La tradition ancienne, latine et orientale, rapporte sous son nom certaines prophéties sur la naissance du Christ.

Ainsi s'exprime Évagrius, l'auteur de l'*Altercatio Simonis et Theophili*². Théophile, le chrétien, interroge le juif Simon :

Quomodo ergo prope finem libri sui³ de natiuitate eius et de habitu uestis et de passione eius et de resurrectione eius prophetauit dicens : Hic unctus meus, electus meus, uuluae incontaminatae iaculatus, natus et passus dicitur ?

L'ouvrage cité était chrétien. Ou, tout au moins, le texte mentionné était-il une insertion chrétienne à l'intérieur d'un ouvrage d'origine juive ou gnostique. Il serait permis de penser à *Bar.* 3, 38, prophétie messianique souvent citée par les pères et qui pouvait avoir été l'occasion d'interpolations. Mais *Job* 21, 10 (LXX) avait également entraîné des commentaires sur la naissance mystérieuse de Jésus⁴.

1. A ces deux manuscrits, il faut ajouter *Berlin Or. Oct.* 988 (xviii^e siècle), d'après l'inventaire publié dans *Revue de l'Orient Chrétien*, t. XVII, 1912, p. 59 et un ms. d'Abbadie, n^o 247 du catalogue. Ce dernier témoin nous a été signalé très aimablement par le professeur E. Ullendorff (lettre du 25 février 1965). Voir M. CHAÏNE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection A. d'Abbadie*, Paris 1912, p. 138.

2. Voir A. HARNACK, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die anti-jüdische Polemik in der alten Kirche...* (TU, t. I, fasc. 3), Leipzig 1883, p. 1-136 ; cf. p. 25, lignes 11-14, et l'édition de E. Bratke (CSEL, t. XLV, fasc. 1, Vienne 1904, XII-99 p.), p. 18-19.

3. Tout le contexte indique qu'il s'agit de Baruch.

4. Cf. A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, 2^e éd. (TU, t. XXX, fasc. 3-4), Leipzig 1906, p. 306.

De cette tradition latine, il faut sans doute rapprocher une série de textes transmis dans la littérature syriaque et qui dépendent tous les uns des autres d'une manière plus ou moins contrôlable. Dans cette tradition, Baruch, identifié à Zoroastre, aurait émigré chez les païens après le sac de Jérusalem, aurait appris douze langues et écrit l'*Avesta*. Lui est attribué un oracle messianique sur la naissance du Christ qu'on lit chez Théodore bar Koni (fin du viii^e siècle), Isodad de Merv (ix^e siècle) et Salomon de Boşra¹ (xiii^e siècle). Une prophétie semblable se lit dans le *Testament d'Adam*². Il est probable que les traditions latines et syriaques remontent à une même source, mais nous sommes bien loin de l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. Il n'y a pas à s'attarder à l'examen de ces oracles.

Dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*³, Hippolyte a résumé un ouvrage intitulé « Baruch », dont l'auteur est Justin le gnostique. Ce livre n'a rien à voir avec le reste du cycle de Baruch et encore moins avec l'apocalypse syriaque. Il s'agit de récits mythiques sur les origines, dans lesquels l'ange Baruch joue un grand rôle. Pourquoi l'auteur a-t-il choisi ce nom ? Aucune explication n'est satisfaisante. La seule ressemblance est le nom du protagoniste, témoignage supplémentaire, s'il en fallait encore, de la popularité de Baruch dans la pseudépigraphie.

1. Le dossier de tous ces textes a été réuni par J. BIRÉZ et F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris 1938, t. II, p. 126-135.

2. Éd. M. Kmoskó, dans *Patrologia Syriaca*, (Pars prima), t. II, Paris 1907, col. 1340.

3. Ouvrage encore appelé *Philosophoumena*. Le texte grec a été édité par P. Wendland (*Hippolytus Werke*, t. III ; GCS, t. XXVI, 1916, p. 125-134). Il existe une traduction française de A. Siouville (*Hippolyte de Rome. Philosophoumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris 1928, in-8^o, t. I, p. 197-208). Sur l'ouvrage gnostique attribué à Baruch, voir E. HAENCHEN, « Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis », dans *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, p. 299-334.

3. L'apocalypse dans l'Église chrétienne.

L'*Apocalypse syriaque de Baruch* n'a pas eu une diffusion aussi large que le pseudonyme qu'elle a contribué à rendre célèbre. Même dans les milieux chrétiens, il n'en est resté que peu de traces.

Alors que l'*Apocalypse d'Esdras* était connue du *Pasteur d'Herma*s et de la tradition latine ultérieure, principalement de saint Ambroise, alors que la version latine s'en conservait en Espagne, sans doute grâce aux priscillianistes, l'*Apocalypse de Baruch* paraît avoir été complètement ignorée en Occident¹. Le fragment transmis dans les *Testimonia* de saint Cyprien n'a pu lui appartenir tel quel, et rien ne nous permet de croire à une version latine de l'*Apocalypse de Baruch*.

Une diffusion parmi les chrétiens d'Égypte n'est pas absolument prouvée ; mais elle est possible. A l'époque où fut écrit le manuscrit grec dont il nous reste un fragment, Oxyrhinque était une ville largement christianisée². Seule une influence dans l'Église syriaque est décelable, limitée certes, mais indéniable. Cependant il n'est guère possible d'expliquer autrement que par des hypothèses le passage de l'apocalypse de son milieu originel juif à un milieu chrétien. Le judéo-christianisme a dû jouer un rôle dans cette transmission. Lequel ? Dans l'état actuel de nos connaissances, on doit se contenter d'affirmer le fait.

C'est dans la décennie qui suivit la composition de

1. Les emprunts d'Herma sont regroupés par VIOLET, p. LIII. Le rôle des priscillianistes a été mis en lumière par dom D. DE BRUYNE (« Quelques nouveaux documents pour la critique textuelle de l'apocalypse d'Esdras », dans *Revue bénédictine*, t. XXXII, 1920, p. 43-47 ; cf. p. 47). B. VIOLET (*Die Esra-Apokalypse [IV. Esra]. Erster Teil. Die Uebersetzung*, dans *GCS*, t. XVIII, Leipzig 1910, p. 433-438) a rassemblé les citations patristiques : la plus grande part se trouve chez saint Ambroise.

2. Cf. H. KEES, art. *Oxyrynchos*, dans *PW*, t. XVIII, 1939, col. 2043-2046.

l'*Apocalypse de Baruch* qu'il faut chercher à situer l'extension de son influence historique. Dans les siècles qui suivront, son message — qui conservait pourtant une réelle actualité — sera oublié. Seul le pseudonyme de son auteur ou les détails de son affabulation seront tour à tour l'occasion d'une survivance épisodique.

Au moment où le christianisme se détachait de la synagogue d'une manière de plus en plus irréversible et rompait un certain nombre de liens originaires pour se tourner vers la gentilité, le judaïsme, éprouvé par les séquelles de la guerre de 70, se ressaisissait, se raidissait peut-être, dans la foi au Dieu de son histoire, dans sa fidélité à la Loi. Il retrouvait la volonté de vivre dans une espérance où le messianisme n'occupait plus seul tout le champ, où la certitude d'un jugement général ouvrait aussi des perspectives sur l'universalité du salut. La destruction du Temple recevait un sens providentiel et trouvait sa place dans le déroulement d'une histoire conduite par Dieu. Au cœur de ce renouveau, l'*Apocalypse de Baruch* dut jouer un rôle décisif.

Certes, dans les matériaux messianiques traditionnels qu'elle avait reçus et conservés, des esprits turbulents pourraient un jour trouver leur bien. Mais rien n'indique que ceux qui prêchèrent la révolte sous Trajan (115-117), en Égypte, en Cyrénaïque, en Mésopotamie même, y aient puisé. Tel n'était pas le message de Baruch. Sa génération avait connu la guerre et ne pouvait la désirer. Viendrait une autre génération ignorante du passé et qui la chercherait : ce sera celle de R. Aqiba et de Bar-Kosiba.

Ainsi remise dans son contexte, l'*Apocalypse de Baruch* n'est pas seulement un message, elle est aussi un livre d'histoire.

TRADUCTION

Remarques sur la traduction française.

La division en chapitres est de A. M. Ceriani. Elle a été complétée par une subdivision des chapitres en versets, œuvre de O. F. Fritzsche. Ce système a été adopté d'une manière si universelle qu'il faut le préférer à celui de B. Violet qui a proposé pour sa traduction allemande une division — plus logique, il faut le reconnaître — en « Visions », paragraphes et versets. D'ailleurs, Violet avait déjà abandonné dans son introduction certains détails de sa répartition.

Nous nous en sommes donc tenu à la division traditionnelle, vraiment plus commode et de loin la plus répandue. Elle présente parfois d'infimes variantes dans les différentes traductions ; dans ces cas, il faut toujours en revenir aux divisions de Fritzsche. Il sera possible de traduire les références faites selon le système de Violet grâce au tableau des p. 232-239.

La disposition en vers est limitée à des passages dont le caractère poétique est certain. Mais souvent l'étendue de chaque stique dans l'original reste conjecturale. La division en sept parties et les titres et sous-titres (en gras) sont du traducteur.

Sigles.

- (les) : mots ajoutés pour la clarté.
[...] : mots certainement interpolés à notre sens ; la teneur en est signalée dans le commentaire, non dans le texte.
[qui] : mots peut-être interpolés.
† nous † : *crux philologica* ; mots dont la traduction est fort incertaine.

L'APOCALYPSE SYRIAQUE DE BARUCH

Le Livre de la Révélation de Baruch, fils de Nérias, traduit du grec en syriaque.

PREMIÈRE PARTIE

Faute et Châtiment.

I, 1. La vingt-cinquième année de Jéchonias, roi de Juda, la parole du Seigneur fut adressée à Baruch, fils de Nérias, en ces termes : 2. « Tu as vu tout ce que me fait ce peuple. Les maux commis par les deux tribus demeurées sur place dépassent ceux des dix tribus emmenées en captivité. 3. Car ces tribus furent, les premières, entraînées à pécher par leurs rois, tandis que les deux autres entraînèrent et forcèrent leurs rois à pécher. 4. C'est pourquoi voici que j'envoie un fléau sur cette ville et sur ses habitants, et elle sera ôtée de devant moi pendant un temps. Je disperserai mon peuple parmi les nations pour qu'il leur porte un message. 5. Et le peuple qui m'appartient sera châtié ; un temps viendra où ils soupireront après la prospérité des temps (qui furent les) leurs.

II, 1. « Je t'ai dit ces choses pour que tu fasses savoir à Jérémie et à tous ceux qui vous ressemblent qu'il vous faut vous éloigner de cette ville. 2. Car vos actions sont pour cette ville comme une colonne solide, et vos prières comme un mur fortifié. »

Prière de Baruch pour Jérusalem.

III, 1. Et je dis : « O Seigneur mon Dieu, suis-je venu en ce monde pour voir les fautes de ma mère ? Non, Seigneur ! 2. Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, reprends d'abord mon esprit afin que j'aie rejointre mes pères et que je n'assiste pas à la perdition de ma mère. 3. Car ce dilemme m'angoisse grandement : te résister, je ne le puis ; mais voir la faute de ma mère, mon âme en est également incapable. 4. Je ne dirai qu'une chose devant toi, Seigneur. 5. Qu'advientra-t-il donc après ces événements ? Car si tu détruis ta ville et si tu livres ta Terre à ceux qui nous haïssent, comment sera-t-il encore fait mémoire du nom d'Israël ? 6. Comment proclamerons-nous ta gloire ? A qui expliquera-t-on le contenu de ta Loi ? 7. Faudra-t-il que le monde retourne à son origine et que l'univers revienne à nouveau au silence primordial ? 8. La multitude des âmes sera-t-elle emportée et la nature humaine ne sera-t-elle plus appelée par son nom ? 9. Qu'advientra-t-il de tout ce que tu as dit à Moïse à notre sujet ? »

Réponse du Seigneur : la Jérusalem céleste.

IV, 1. Et le Seigneur me dit : « Cette ville sera livrée pour un temps, et le peuple pour un temps sera châtié, mais le monde ne sera pas livré à l'oubli.

2. Ou peut-être t'imagines-tu que cette ville est celle dont j'ai dit :

« Sur les paumes de mes mains, je t'ai gravée » ?

3. Non, cet édifice qui se dresse maintenant parmi vous n'est pas celui qui sera révélé auprès de moi, celui

qui a été préparé ici, au commencement, depuis que j'ai conçu l'idée de faire le paradis. Je le fis voir à Adam avant qu'il ne péchât. Lorsqu'il enfrenignit l'ordre, il en fut privé comme aussi du paradis. 4. Je le montrai ensuite à mon serviteur Abraham, la nuit, entre les parts des victimes. 5. A Moïse aussi, je le montrai sur le mont Sinaï, lorsque je lui découvris l'image de la Tente et de tous ses vases. 6. Et voici maintenant qu'il demeure en réserve auprès de moi, comme aussi le paradis. 7. Va donc, et agis selon mes ordres. »

Le châtement vient du Seigneur.

V, 1. Je répondis en ces termes :

« Je serai donc responsable (de la chute) de Sion, De ce que tes ennemis viendront dans ce Lieu.

Ils souilleront ton Sanctuaire

Et ils emmèneront captif ton héritage.

Ils régneront sur ceux que tu as aimés.

Ils retourneront vers le « lieu » de leurs idoles

Et ils se glorifieront devant elles.

Mais que fais-tu pour ton illustre Nom ? »

2. Le Seigneur me répondit :

« A mon Nom et à ma gloire est le siècle éternel.

Mon tribunal réserve sa justice pour son temps.

3. Et tu le verras de tes yeux :

Ce ne sont pas les (troupes) ennemies

Qui vont détruire Sion, incendier Jérusalem,

Mais elles seront au service du Juge en son temps.

4. Quant à toi, va et fais tout ce que je t'ai dit. »

Le conseil des anciens.

5. Je m'en allai et je pris avec moi Jérémie, Addo, Séraïa, Yabesh et Godolias, ainsi que tous les digni-

taires du peuple. Je les conduisis au torrent du Cédron et leur fis le récit de tout ce qui m'avait été dit. 6. Ils élevèrent la voix et tous pleurèrent. 7. Et nous demeurâmes à cet endroit et jeûnâmes jusqu'au soir.

**Vision de la prise de la ville.
Préservation des vases sacrés.**

VI, 1. Le lendemain, l'armée des Chaldéens encercla la ville. Vers le soir, je quittai le peuple, moi Baruch, et je partis me placer près du chêne. 2. Je pleurais sur Sion et je gémissais sur la captivité qui menaçait le peuple, 3. et tout à coup un esprit de force m'éleva et me transporta au-dessus du rempart de Jérusalem. 4. Et j'eus une vision. Voici, quatre anges occupaient les quatre coins de la ville et ils tenaient chacun dans leurs mains une torche de feu. 5. Un autre ange descendit du ciel et leur dit : « Gardez vos torches, mais n'allumez pas l'incendie avant que je ne vous le dise. 6. Car je suis envoyé pour porter d'abord une parole à la Terre et lui transmettre ce que m'a ordonné le Seigneur très-haut. » 7. Et je le vis descendre sur le Saint des Saints et emporter le voile, l'éphod saint, le propitiatoire, les deux tables (de la Loi) et le vêtement sacré des prêtres, l'autel de l'encens, les quarante-huit pierres précieuses que revêt le prêtre et tous les vases saints de la Tente. 8. Et il dit à la Terre d'une voix haute : « Terre, Terre, Terre, écoute la parole du Dieu tout-puissant, reçois les objets que je te confie et conserve-les jusqu'aux derniers temps. Alors (seulement), quand tu en auras reçu l'ordre, tu les rendras. Ainsi les étrangers ne s'en empareront pas. 9. Car le temps est arrivé où Jérusalem aussi sera provisoirement livrée, en attendant que l'ordre soit donné de sa restauration pour toujours. » 10. Et la Terre ouvrit sa gueule et les engloutit.

Suite de la vision : destruction de la ville.

VII, 1. Ensuite j'entendis l'ange dire aux anges qui tenaient les torches : « Sapez donc et détruisez les remparts jusqu'aux fondations. Ainsi les ennemis ne pourront se glorifier et dire : « C'est nous qui avons « détruit le rempart de Sion, nous qui avons incendié « le Lieu du Dieu tout-puissant. » 2. Prenez possession de ce Lieu où je me trouvais autrefois. »

VIII, 1. Les anges firent comme il leur commanda. Et lorsqu'ils eurent démolé les angles du rempart, on entendit une voix venant de l'intérieur du Temple — après que le rempart fut tombé ; elle disait : 2. « Entrez, les ennemis ; venez, vous qui (nous) haïssez. Celui qui gardait la Demeure l'a quittée. » 3. Et moi, Baruch, je partis. 4. Ensuite l'armée des Chaldéens entra, et ils occupèrent la Demeure et tous ses environs. 5. Et ils emmenèrent le peuple captif, ils en tuèrent certains, lièrent le roi Sédécias et l'envoyèrent au roi de Babylone.

Départ de Jérémie à Babylone.

IX, 1. Et je (re)vins, moi, Baruch, ainsi que Jérémie dont le cœur avait été trouvé pur de (tout) péché et qui n'avait pas été fait prisonnier lors de la prise de la ville. 2. Alors nous avons déchiré nos vêtements, nous avons pleuré, pris le deuil et jeûné pendant sept jours.

X, 1. Sept jours plus tard, la parole de Dieu me fut adressée en ces termes : 2. « Dis à Jérémie d'aller jusqu'à Babylone affermir le peuple en captivité. 3. Pour toi, demeure ici, sur les ruines de Sion, et je te montrerai après ces jours ce qui se passera à la fin des jours. » 4. Je transmis à Jérémie l'ordre du Seigneur. 5. Et il rejoignit

le peuple. Quant à moi, Baruch, je revins m'asseoir devant la porte du Temple. Puis je fis cette lamentation sur Sion et je dis :

Grande lamentation de Baruch.

6. Heureux celui qui n'est point né
Ou naquit pour mourir (aussitôt),
7. Mais malheur à nous, les vivants
Qui avons vu les douleurs de Sion
Et le sort de Jérusalem.
8. J'invoquerai les sirènes de la mer,
Et vous, Lilithes, accourez du désert,
Démons et chacals, des forêts.
Réveillez-vous et ceignez vos reins pour le deuil.
Entonnez avec moi des chants funèbres, avec
[moi gémissiez.]
9. Vous, agriculteurs, cessez d'ensemencer.
Terre, pourquoi donner le fruit de tes moissons ?
Conserve en ton sein la douceur de tes aliments.
10. A quoi bon, vigne, continuer à donner de ton
[vin ?
Car plus jamais on n'en offrira en Sion,
Plus jamais on n'offrira les prémices.
11. Vous, cieux, retenez votre rosée,
N'ouvrez pas les réservoirs de pluie.
12. Soleil, retiens la clarté de tes rayons
Et toi, lune, éteins l'éclat de ta lumière.
Pourquoi donc le jour se lèverait-il encore,
Quand s'est obscurcie la lumière de Sion ?
13. Fiancés, n'entrez point (dans la chambre nup-
[tiale) ;
Que les vierges ne ceignent point la couronne.
Femmes, ne priez pas pour enfanter.
14. Car les stériles se réjouiront grandement,

Celles qui n'ont point de fils s'estimeront heu-
[reuses,

Et celles qui ont des fils gémiront.

15. Pourquoi mettre au monde dans les douleurs
(Ceux qu'il faut) ensuite conduire au tombeau
[dans les larmes ?
 16. Pourquoi les hommes procréeraient-ils encore,
Pourquoi leur descendance continuerait-elle à
[recevoir un nom,
Quand la mère est esseulée et les fils emmenés
[captifs ?
 17. Dorénavant ne parlez plus de beauté,
Ne discourez plus de parure.
 18. Mais vous, prêtres, prenez les clefs du Sanc-
[tuaire,
Jetez-les vers les hauteurs du ciel,
Remettez-les au Seigneur et dites :
« Protège toi-même ta Demeure,
Car, voici, nous avons été trouvés intendants
[menteurs. »
 19. Et vous, vierges, qui tissez le byssus et la soie
avec l'or d'Ophir,
En hâte, prenez le tout et jetez-le au feu,
Pour qu'il les rende à leur auteur,
Pour que la flamme les reconduise à leur créateur,
De peur que les ennemis ne s'en emparent.
- XI, 1. Mais ainsi m'exprimerai-je, moi, Baruch, contre
[toi, Babylone :
Déjà si tu étais prospère et que Sion habitait
[dans sa gloire,
Grande serait notre douleur de te (voir) égale à
[Sion.
2. Mais à présent, notre douleur est sans borne
Et nos gémissements sans mesure,
Car tu es prospère et Sion dévastée.
 3. Qui sera juge dans ce conflit ?

A qui porter plainte dans (les maux) qui nous
[accablent ?

Comment as-tu toléré (cela), Seigneur ?

4. Nos pères s'endormirent sans souffrances
Et voici que les justes reposent en terre dans la
[paix.

5. Ils n'ont pas connu la détresse présente,
Ils n'ont pas eu vent des malheurs qui nous ac-
[cablent.

6. Terre, dresse l'oreille ; poussière, fais-toi un cœur.
Allez annoncer au shéol et dire aux morts :

7. « Bien plus heureux êtes-vous que nous, les vi-
[vants ! »

XII, 1. Mais je parlerai selon ma pensée
Et j'élèverai ma voix contre toi, terre prospère.

2. L'ardeur du midi ne sera pas éternelle,
Ni ne brilleront avec constance les rayons du so-
[leil.

3. Ne va pas † croire † et penser qu'en tout
[temps

Tu seras prospère et heureuse.
Ne tire pas suprême vanité de l'esclavage (que
[tu fais subir).

4. Car vraiment, en son temps, la colère se réveil-
[lera contre toi,
Elle que refrènent maintenant les rênes de la
[longanimité.

5. Lorsque j'eus fini de parler, je jeûnai sept jours.

DEUXIÈME PARTIE

Oracle du Seigneur sur les villes prospères.

XIII, 1. Après ces événements, je me trouvais, moi, Baruch, sur la montagne de Sion, et voici qu'une voix vint d'en haut qui me disait : 2. « Lève-toi, Baruch, et écoute la parole du [Dieu] tout-puissant. 3. Le sort de Sion t'a frappé d'étonnement. Pour cette raison, tu seras conservé jusqu'à la fin des temps pour en témoigner. 4. Et si jamais ces villes prospères demandent pourquoi le Dieu tout-puissant nous a infligé ce châtement, 5. dis-leur, toi et tes semblables, qui avez assisté à cette catastrophe et aux châtements qui se sont abattus sur vous et sur votre peuple au temps fixé, (dis-leur) que les peuples seront punis avec rigueur. 6. Et elles persisteront (dans le mal). 7. Si alors elles disent : « Quand sera-ce ? » 8. tu leur répondras : « Vous avez bu le vin filtré, buvez-« en aussi la lie. Car tel est le jugement du Très-Haut qui « ne fait acception de personne. 9. C'est pourquoi il n'a « pas épargné ses fils, mais il les a d'abord fait souffrir « comme ses ennemis, car ils avaient péché. 10. Ils n'ont « donc été châtiés que pour être pardonnés. 11. En réalité, « peuples et nations, vous voici coupables d'avoir tout « ce temps foulé aux pieds la terre et d'avoir abusé « des créatures qui s'y trouvent contre (toute) justice. « 12. Toujours je vous ai fait du bien, et toujours vous « vous êtes refusés à ma bienveillance. »

Surprise de Baruch devant le dessein divin.

XIV, 1. Je répondis en ces termes : « Voici que tu m'as fait connaître la suite des temps et ce qui arrivera après ces événements. Tu m'as dit qu'allait venir sur les peuples la rétribution annoncée par toi. 2. A présent, je sais combien nombreux sont ceux qui ont péché. Après avoir vécu dans la prospérité, ils ont quitté ce monde. Mais en ces (derniers) temps, rares subsisteront les peuples destinataires de la parole prononcée par toi. 3. A quoi bon tout cela ? Quel mal attendre qui soit pire que ceux que nous avons vus se produire ?

4. « A nouveau, je parlerai devant toi. 5. Quel avantage retireront ceux qui sont sages à tes yeux, ceux qui n'ont pas marché dans la vanité comme le reste des peuples ? Ils n'ont pas dit aux (idoles) sans vie : « Donnez-nous la vie », mais toujours, ils t'ont craint, sans jamais s'écarter de tes chemins. 6. Et voici, malgré leur zèle, tu n'as pas eu pitié de Sion. 7. Pourtant si les uns avaient mal agi, il aurait fallu pardonner à Sion, eu égard aux œuvres des autres qui avaient fait le bien, et ne pas la faire disparaître à cause des œuvres de ceux qui avaient fait le mal.

8. Mais qui, Seigneur mon Dieu, pénétrera ton jugement ?

Qui sondera la profondeur de ta voie,

Ou estimera l'excellence de ton sentier ?

9. Ou encore, qui pourra comprendre ta pensée insaisissable ?

Qui d'entre les enfants (de la femme) pourra jamais [trouver

Le principe et la fin de ta sagesse ?

10. Tous, nous sommes devenus semblables à un souffle.

11. « Et de même que le souffle monte (en nous), aspiré

de l'intérieur, et ressort en s'exhalant, ainsi en est-il de la nature des hommes : ils ne marchent pas selon leur volonté et ils ignorent quel sera leur sort lors de la fin. 12. Les justes, eux, attendent la fin avec raison et, sans crainte, ils quittent cette vie, car ils possèdent auprès de toi la puissance de leurs œuvres conservée dans un trésor. 13. Aussi abandonnent-ils ce monde, impavides. Confiants et joyeux, ils attendent le monde que tu leur as promis. 14. Malheur à nous qui, déjà maintenant couverts d'opprobres, n'attendons que maux pour ce temps (à venir). 15. Tu sais parfaitement, toi, ce que tu as fait de tes serviteurs, car nous ne pouvons, nous, absolument rien comprendre comme toi, notre créateur. »

16. « Une fois de plus, je parlerai devant toi, Seigneur mon Dieu. 17. Avant que le monde fût au commencement avec ses habitants, tu conçus une pensée, tu prononças une parole, et aussitôt les créatures se tinrent devant toi. 18. Tu parlas pour créer l'homme intentant de tes œuvres pour ce monde qui est tien, afin que chacun sût qu'il n'avait pas été créé pour le monde, mais que le monde avait été fait pour lui. 19. En réalité j'aperçois que la création, faite pour nous, demeure, tandis que nous, pour qui elle fut (créée), disparaissions. »

Annonce d'une rétribution équitable.

XV, 1. Le Seigneur me répondit en ces termes : « Avec raison, tu t'es étonné de ce que les hommes passent, mais tu n'as pas bien jugé des maux qui frappent les pécheurs, 2. lorsque tu as dit : « Les justes ont été emportés et les impies ont prospéré. », 3. et lorsque tu as ajouté : « Personne n'a connu ton jugement. » 4. Aussi écoute-moi, et je te parlerai ; sois attentif, et je te ferai entendre mes paroles. 5. L'homme aurait des raisons d'ignorer mon jugement s'il n'avait pas reçu la Loi et si

je ne l'avais pas exhorté à l'intelligence. 6. Mais puisque c'est en connaissance de cause qu'il a péché, c'est aussi en connaissance de cause qu'il sera châtié. 7. Quant aux justes pour qui, selon ta parole, ce monde est venu (à l'existence), le monde à venir sera encore davantage pour eux. 8. Car ce monde-ci est combat et labeur à grand-peine, mais celui qui vient est un diadème joint à une grande gloire. »

Le mérite n'est pas fonction de l'âge.

XVI, 1. Je répondis en ces termes : « Seigneur mon Dieu, voici que les années présentes sont courtes et néfastes. Qui donc, à si bref délai, pourra (mériter de) recevoir en héritage ce (monde) sans mesure ? »

XVII, 1. Le Seigneur me répondit en ces termes : « Auprès du Très-Haut ne comptent ni la longévité ni le petit nombre des années. 2. Que servit à Adam de vivre neuf cent trente ans, puisqu'il transgressa l'ordre donné ? 3. Inutile lui fut donc le long temps qu'il vécut. Il introduisit la mort et il abrégua les années de ceux qui naquirent de lui. 4. Moïse souffrit-il un détriment de ne vivre que cent vingt ans dans l'obéissance à son créateur ? Il transmet la Loi à la postérité de Jacob et il alluma un flambeau pour la race d'Israël. »

Dieu juge l'homme sur son état final.

XVIII, 1. Je répondis en ces termes : « Celui qui a donné la lumière l'avait empruntée de la Lumière. Rares cependant sont ceux qui lui ont ressemblé, 2. et bon nombre de ceux qu'il éclaira empruntèrent aux ténèbres d'Adam et ne prirent pas plaisir à la lumière du flambeau. »

XIX, 1. Il reprit et me dit : « C'est pour cette raison

qu'en ce temps-là (Moïse) conclut avec eux une alliance et qu'il leur dit : « Voici que j'ai placé devant vous la vie et la « mort. » Et il prit à témoin devant eux le ciel et la terre, 2. car il savait que son temps était court, mais que les cieux et la terre subsisteraient toujours. 3. Eux cependant, après la mort (de Moïse), péchèrent et passèrent outre, tout en sachant qu'ils avaient une Loi qui les accuserait, une Lumière que rien ne tromperait, les Sphères (célestes) qui témoigneraient, 4. et moi-même qui juge tout ce qui est. Quant à toi, ne te soucie pas de ces choses et ne t'attriste pas du passé. 5. Voici que doit (venir) à présent l'achèvement du temps, aussi bien des affaires et de la prospérité que de l'humiliation, et non son commencement. 6 Si l'homme à qui tout a réussi dans ses débuts (se voit), devenu vieux, couvert d'opprobres, il oublie la prospérité qui fut la sienne. 7. Au contraire, réussit-il sur le tard après des débuts misérables, il ne se souvient plus de son humiliation. 8. Écoute encore : si pendant tout ce temps, depuis le jour où la mort fut décrétée contre les hommes qui passent dans ce temps, chacun avait d'abord réussi pour finalement se perdre, tout aurait été vain.

XX, 1. « C'est pourquoi, voici venir des jours où les temps se hâteront plus que par le passé. Plus rapides que ceux d'aujourd'hui, les âges futurs s'en iront ; plus vite que les années présentes, passeront les années (à venir). 2. Aussi ai-je fait disparaître Sion afin de précipiter le temps de ma visite dans ce monde.

Fin du discours de Dieu.

3. « Or donc conserve en ton cœur tout ce (que) je t'ordonne et scelle-le au plus profond de ton esprit. 4. Alors je te révélerai mon jugement tout-puissant et mes voies impénétrables. 5. Va donc et sanctifie-toi

sept jours. Ne mange pas de pain, ne bois pas d'eau, ne parle à personne. 6. Et après ce délai, reviens en ce lieu, et je t'apparaîtrai. Je te communiquerai des vérités et je te donnerai des instructions sur la suite des temps, car ils approchent et ne tarderont plus. »

TROISIÈME PARTIE

Introduction.

XXI, 1. Prière de Baruch, fils de Nérias.

Et je quittai cet endroit et j'allai m'asseoir au torrent du Cédron, dans une grotte souterraine. Là je me sanctifiai : je ne mangeais pas de pain et je n'avais pas faim ; je ne buvais pas d'eau et je n'avais pas soif. J'y restai jusqu'au septième jour comme (le Seigneur) m'avait commandé. 2. Ensuite je me rendis au lieu où il m'avait parlé. 3. Et, au coucher du soleil, mon âme fut envahie de pensées nombreuses, et je me mis à parler devant le Tout-Puissant ; je dis :

Grande prière de Baruch pour hâter la manifestation divine.

4. « Toi qui as fait la terre, écoute-moi. Toi qui as fixé la voûte céleste par ta parole et affermi la hauteur du ciel par l'esprit, toi qui depuis le commencement du monde appelles (à l'être) ce qui n'est pas encore — et (tout) t'obéit —, 5. toi qui d'un signe commandes à l'air et vois l'avenir comme le passé, 6. toi qui dans un dessein grandiose régis les puissances qui se tiennent devant toi et qui diriges avec courroux les animaux saints dont le nombre est incalculable, que tu as faits depuis toujours de flamme et de feu et qui entourent ton trône, 7. toi seul, tu as en ton pouvoir d'accomplir instantanément ta volonté.

8. Toi qui fais pleuvoir chacune des gouttes de pluie qui tombent sur la terre, toi qui seul connais la fin des temps avant qu'elle ne soit là, sois attentif à ma prière. 9. Toi seul, tu peux soutenir (dans l'être) ceux qui sont, ceux qui sont passés et ceux qui viendront, les pécheurs et les justifiés, [en tant que tu es vivant et insondable]. 10. Toi seul es vivant, immortel et insondable ; tu connais le nombre des hommes : 11. s'ils péchèrent nombreux en (leur) temps et si d'autres, non moins nombreux, furent justifiés. 12. Tu sais (le lieu) que tu réserves pour la fin des uns, ceux qui péchèrent, et pour la consommation des autres, ceux qui ont été justifiés. 13. Car si seule existait pour tous la vie d'ici-bas, il n'y aurait rien de plus amer. 14. A quoi bon en effet la force qui tourne en faiblesse, la nourriture à satiété si elle se change en famine, la beauté si elle devient haïssable ? 15. Car sans cesse se modifie la nature des hommes. 16. N'est-il pas vrai que nous ne sommes plus tels maintenant que nous étions autrefois et que nous ne demeurerons pas dans l'avenir tels que nous sommes aujourd'hui ? 17. Si tout cela ne devait un jour prendre fin, vain en aurait été le principe. 18. Mais fais-moi savoir ce qui vient d'auprès de toi et éclaire-moi sur les questions que je te pose. 19. Jusques à quand subsistera ce qui est corrompu et jusques à quand sera prospère le temps des mortels ? Se souilleront-ils encore longtemps dans leur grande perversité ceux qui passent en ce monde ? 20. Donne donc des ordres selon ta miséricorde et accomplis ce dont tu nous as promis l'avènement, afin de faire connaître ta puissance à ceux qui pensent que ta longanimité est faiblesse. 21. A ceux qui, jusqu'à ce jour, ont assisté sans comprendre à notre malheur et à celui de notre ville, fais voir que, selon la longanimité de ta puissance, tu nous as appelés, pour (l'honneur de) ton Nom, ton peuple aimé. 22. Tout être, aujourd'hui, est de nature mortelle. 23. Refrène donc aussi l'ange de la mort, et

que ta gloire éclate. Que la grandeur de ta beauté se manifeste. Que le shéol soit scellé ; que, dès à présent, il ne reçoive plus les morts, et que les réservoirs des âmes libèrent celles qui y sont enfermées. 24. Car nombreuses sont pour nous les années (écoulées) depuis les jours d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de tous ceux qui leur ressemblent et dorment dans la terre. Et c'est pour eux que tu as déclaré avoir créé le monde. 25. Aujourd'hui, montre bien vite ta gloire et ne retarde pas l'exécution de ta promesse. »

26. Sur ce, j'achevai cette prière, complètement épuisé.

Réponse du Très-Haut :

il y a un temps pour chaque chose.

XXII, 1. Après cela, voici, les cieux s'ouvrirent et j'eus une vision. Force me fut donnée, et une voix (venant) d'en haut se fit entendre qui me dit : 2. « Baruch, Baruch, pourquoi t'émouvoir ? 3. Celui qui a entrepris un voyage, ne l'achève-t-il pas ? Et le navigateur, peut-il être consolé avant d'atteindre au port ? 4. Celui qui promet un cadeau, s'il ne s'en acquitte pas, ne cause-t-il pas un préjudice ? 5. De même l'homme qui enseme la terre perd tout (le fruit de son travail) s'il ne moissonne pas au temps convenable. 6. Et l'auteur d'une plantation s'attend-il à recueillir des fruits tant qu'elle n'est pas parvenue à maturité ? 7. La femme qui a conçu, si elle met au monde hors terme, ne cause-t-elle pas la mort de son enfant ? 8. Quant à celui qui construit une maison, peut-il appeler son œuvre une maison avant qu'il ne l'ait couverte d'un toit et achevée ? Réponds-moi d'abord à cette question.

XXIII, 1. — Non, Seigneur mon Dieu, répondis-je, (je ne pourrais). »

Annnonce de la fin.

2. Et il reprit : « Pourquoi donc t'émouvoir au sujet de ce que tu ignores et t'impatienter à propos de choses dont tu ne sais rien ? 3. Car de même que je n'ai pas oublié les hommes, ceux qui sont maintenant et ceux qui passèrent, ainsi me souviendrai-je [...] de ceux qui sont à venir. 4. Lorsque Adam eut péché et que la mort fut décrétée sur ceux qui naîtraient (de lui), la multitude de ceux qui naîtraient fut dénombrée, tandis qu'étaient préparés pour ce nombre un lieu où habiteraient les vivants et un où seraient gardés les morts. 5. Aussi longtemps donc que le nombre qui a été fixé d'avance n'est pas complet, la création ne sera pas sauvée, car mon esprit crée la vie et le shéol reçoit les morts. 6. Il te faut encore écouter ce qui viendra après ces temps. 7. Car l'avènement de ma rédemption est vraiment proche et non distant comme jadis.

XXIV, 1. « Voici, des jours viennent, et les livres seront ouverts où sont inscrites les déficiences de tous les pécheurs et aussi les trésors où sont amassées (les œuvres de) justice de ceux qui ont été justifiés à l'intérieur de la création. 2. En ce temps-là, tu reconnaîtras, toi et bien d'autres qui (seront) avec toi, quelle fut la longanimité du Très-Haut de génération en génération et (combien il fut) patient pour les enfants (de la femme), pécheurs et justifiés. »

Les signes de la fin.

3. Je répondis en ces termes : « Mais il n'est personne, Seigneur, qui sache le nombre des choses passées et des choses futures. 4. Ainsi moi-même, bien qu'informé de ce qui nous est arrivé, j'ignore le sort à venir de nos ennemis et le moment où tu visiteras tes serviteurs. »

XXV, 1. (Le Tout-Puissant) reprit : « Toi aussi, tu seras conservé jusqu'à ce temps-là en vue du signe que fera le Très-Haut pour les habitants de la terre, à la fin des jours. 2. Tel sera le signe : 3. Alors la torpeur saisira les habitants de la terre. Ils tomberont dans de nombreuses tribulations et retomberont dans de cruels tourments. 4. Ils en arriveront à penser, sous le coup de leur terrible frayeur : « Le Tout-Puissant ne se souvient plus « de la terre. » Alors, quand ils perdront l'espérance, le temps sera imminent. »

Les douze fléaux.

XXVI, 1. Je répondis en ces termes : « Cette tribulation à venir demeurera-t-elle longtemps et cette épreuve couvrira-t-elle de nombreuses années ? »

XXVII, 1. Il me répondit en ces termes : « Ce temps a été divisé en douze tranches et chacune est réservée pour ce qui lui est prescrit :

2. pendant la première tranche, le commencement des [troubles ;
3. pendant la deuxième, le meurtre des grands ;
4. pendant la troisième, la chute d'un grand nombre [dans la mort ;
5. pendant la quatrième, manquement de glaive ;
6. pendant la cinquième, famine et sécheresse ;
7. pendant la sixième, mouvements séditieux et ter- [reurs ;
- 8.
9. pendant la huitième, multitude de phantasmes et in- [vasions de démons ;
10. pendant la neuvième, la chute du feu ;
11. pendant la dixième, vol et oppression de toutes [sortes ;
12. pendant la onzième, l'iniquité et la passion ;

13. et pendant la douzième tranche, (on assistera au) mélange confus et simultané de toutes les (calamités) qui viennent d'être annoncées.

14. Les tranches de ce temps sont mises à part pour être mêlées les unes aux autres et se prêter assistance.

15. Car certaines dépasseront leur domaine et emprunteront à d'autres ; certaines accompliront leurs propriétés et aussi celles des autres, afin que ceux qui sont sur la terre ne comprennent pas qu'avec ces jours, la fin des temps est là.

XXVIII, 1. « Cependant celui-là sera sage qui comprendra. 2. Comme mesure et comput de ce temps, il y aura deux tranches : semaines de sept semaines. »

Nouvelle question. Le lieu de l'avènement.

3. Je répondis par ces mots : « Il est bon pour l'homme de parvenir (à ce terme) et d'être spectateur. Mieux vaut cependant qu'il n'y parvienne pas pour ne point faillir. 4. Mais, ajouterai-je encore, 5. L'Incorruptible méprise-t-il les (êtres) corruptibles et leur sort au point de ne s'intéresser qu'aux (êtres) incorruptibles ? 6. Seigneur, si vraiment les événements que tu m'as prédits doivent arriver et si j'ai trouvé grâce à tes yeux, fais-moi savoir encore ceci : 7. N'est-ce qu'en un seul endroit ou en une seule partie de la terre qu'ils surviendront, ou bien l'univers entier en sera-t-il affecté ? »

L'avènement du Messie et son règne.

XXIX, 1. Il me répondit en ces termes : « Ce qui arrivera alors concernera toute la terre. 2. Aussi tous les vivants en seront-ils affectés. Je ne protégerai en ce temps que ceux-là seuls qui seront trouvés en ces jours-

là sur cette Terre. 3. Lorsque sera accompli ce qui est prévu pour ces parties (de la terre), le Messie commencera de se révéler. 4. Et Behemoth apparaîtra hors de son lieu propre, et Léviathan remontera (du fond) de la mer : tous deux, monstres gigantesques que je créai le cinquième jour de la création et que j'ai réservés en vue de ce temps, pour servir de nourriture à tous ceux qui survivront. 5. La terre aussi donnera des fruits, dix mille pour un. Chaque vigne portera mille sarments, chaque sarment portera mille grappes, chacune des grappes comptera mille raisins, et un raisin donnera un kor de vin. 6. Et ceux qui ont eu faim se réjouiront et seront chaque jour spectateurs de prodiges. 7. Les vents émaneront de ma face pour embaumer chaque matin du parfum des fruits aromatiques et susciter à la tombée du jour des nuages qui distilleront une rosée salubre. 8. En ce temps-là, la manne gardée en réserve tombera de nouveau, et ils en mangeront pendant ces années, car ils sont, eux, parvenus à la fin des temps.

XXX, 1. « Et après cela, quand sera accompli le temps de l'avènement du Messie et qu'il retournera dans la gloire, tous ceux qui se sont endormis en espérant en lui ressusciteront. 2. A ce moment, on descellera les réservoirs contenant le nombre (fixé) des âmes des justes ; elles sortiront et la multitude des âmes apparaîtra en une seule assemblée unanime. Les premières se réjouiront, les dernières ne connaîtront pas l'angoisse. 3. Elles auront appris en effet que le jour prédit pour la fin des temps est arrivé. 4. Les âmes des méchants, au contraire, lorsqu'elles verront tout cela, dépériront complètement : 5. elles savent, quant à elles, que le supplice les attend, que leur perdition est arrivée. »

Discours au peuple.

XXXI, 1. Après cela, j'allai vers le peuple ; je leur dis : « Rassemblez autour de moi tous les anciens, et je vous parlerai. » 2. Tous se rassemblèrent au torrent du Cédron. 3. Et je pris la parole en ces termes : « Écoute, Israël, et je te parlerai ; et toi, race de Jacob, prête l'oreille, et je t'instruirai. 4. N'oubliez pas Sion, mais souvenez-vous des douleurs de Jérusalem. 5. Car voici, des jours viennent où tout ce qui fut sera emporté dans la corruption, et il en sera comme si rien n'avait existé.

XXXII, 1. « Quant à vous, si vous préparez vos cœurs pour y semer les fruits de la Loi, le Tout-Puissant vous protégera au temps où il ébranlera toute la création. 2. Car, après un court moment, l'Édifice de Sion sera ébranlé, pour être ensuite reconstruit. 3. Ce (nouvel) Édifice n'en sera pas moins provisoire. Lui aussi, après un temps, il sera rasé (jusqu'au sol), et il demeurera en ruine jusqu'au temps (prévu). 4. Ensuite il faudra qu'on le renouvelle dans la gloire, et il sera achevé pour toujours. 5. Il ne faut donc pas que l'angoisse nous étreigne à ce point à la vue du fléau qui nous surprend aujourd'hui, non plus qu'à la perspective de celui qui doit venir. 6. Plus redoutable que ces deux tribulations sera le combat, quand le Tout-Puissant renouvellera ses créatures. 7. Et maintenant, ne vous approchez pas de moi pendant quelques jours ; ne venez pas me voir avant que je ne vienne à vous. »

Plainte du peuple. Conclusion.

8. Et lorsque je leur eus dit toutes ces paroles, j'allai mon chemin, moi, Baruch. Lorsque le peuple me vit partir, tous élevèrent la voix et se lamentèrent en disant :

9. « Où vas-tu, loin de nous, Baruch ? Nous quittes-tu, tel un père qui laisserait ses enfants orphelins et s'en séparerait ?

XXXIII, 1. « Sont-ce là les ordres que t'a donnés ton compagnon Jérémie, le prophète, lorsqu'il t'a dit : 2. « Veille sur ce peuple tandis que je m'en vais raffermir à « Babylone le reste de nos frères contre qui a été portée la « sentence de captivité » ? 3. Maintenant si toi aussi tu nous abandonnes, mieux vaut que nous périssons tous d'abord ; ensuite tu t'en iras loin de nous. »

XXXIV, 1. Je répondis au peuple : « Loin de moi l'intention de vous abandonner ou de m'éloigner de vous. Je vais seulement jusqu'au Saint des Saints, afin de demander au Tout-Puissant, en votre faveur et pour Sion, d'autres lumières. Après quoi, je reviendrai vers vous. »

QUATRIÈME PARTIE

Complainte sur le Temple.

XXXV, 1. Et j'allai, moi, Baruch, jusqu'au Lieu saint et je m'assis sur ses ruines. Je pleurai et je dis :

2. « Que mes yeux soient des sources,
Et mes paupières une fontaine de larmes.
3. Combien me faut-il gémir sur Sion,
Combien pleurer sur Jérusalem ?
4. Car dans ce Lieu où me voici prosterné maintenant,
Le grand prêtre autrefois offrait les sacrifices saints,
Il y imposait les encens parfumés d'odeur agréable.
5. Mais, à présent, notre gloire est devenue poussière,
La délectation de nos âmes (réduite) en cendres. »

Vision de la vigne et de la forêt.

XXXVI, 1. Et lorsque j'eus dit ces mots, je m'endormis là et j'eus, pendant la nuit, une vision : 2. Voici, (c'était) une forêt d'arbres plantée dans une vallée et entourée de montagnes élevées et de rochers abrupts. La forêt s'étendait sur un vaste espace. 3. Et voici qu'en face surgit une vigne sous laquelle jaillissait une source paisible. 4. Mais (l'eau de) cette source parvint jusqu'à la forêt où elle devint un flot énorme dont les vagues inondèrent la forêt, en déracinèrent en un instant tous les arbres et renversèrent toutes les montagnes alentour. 5. Ainsi fut humiliée la forêt altière, et les cimes des

montagnes furent rabaissées : la source en eut si bien raison qu'il n'en demeura plus qu'un seul cèdre. 6. Quand elle l'eut abattu à son tour et qu'elle eut détruit et déraciné toute la forêt de telle sorte que rien n'en subsistât et que son emplacement ne fût plus reconnaissable, alors la vigne, avec la source, s'avança dans le silence et dans le calme le plus grand ; elle s'approcha jusqu'en un lieu non loin du cèdre. Et on lui amena le cèdre après l'avoir renversé. 7. Et j'eus une vision : Voici que cette vigne ouvrit la bouche et dit au cèdre : « N'es-tu pas le cèdre, seul survivant de la forêt du mal ? A cause de toi, l'iniquité s'est affermie et a été perpétrée tout au long de ces années, mais jamais (tu ne fis rien) de bon. Tu t'emparais de ce qui ne t'appartenait pas, et jamais tu n'as pris en pitié ton propre domaine. 8. Tu étendais ton empire sur ceux qui étaient loin de toi ; tu prenais dans les rets de ta malice ceux qui t'approchaient. A tout moment, tu t'enorgueillissais comme si tu ne pouvais pas être déraciné. 9. Mais maintenant, ton issue s'est précipitée, ton heure est venue. 10. Rejoins donc, toi aussi, cèdre, la forêt qui a disparu devant toi, deviens cendre avec elle, et que vos poussières se mêlent. Dormez maintenant dans la douleur, reposez-vous dans le tourment, jusqu'à l'avènement du temps ultime de ton retour et d'un plus cruel châtement. »

XXXVII, 1. Après cela je vis le cèdre en feu et croissante la vigne, tandis que, tout autour d'elle, s'étendait une vallée couverte de fleurs qui ne se fanent pas. Mais je me réveillai et me levai.

Baruch demande le sens de la vision.

XXXVIII, 1. Je priai en ces termes : « Seigneur mon Dieu, tu illumines en tout temps ceux qui se conduisent avec intelligence. 2. Ta Loi est vie et ta sagesse est rec-

titude. 3. Fais-moi donc connaître l'interprétation de cette vision. 4. Car tu sais que, toujours, mon âme a marché selon ta Loi et, depuis ma naissance, je ne me suis pas éloigné de ta sagesse. »

Interprétation de la vision.

XXXIX, 1. Il répondit en ces termes : « Baruch, voici l'interprétation de la vision que tu as eue. 2. De même que tu as vu cette vaste forêt entourée de montagnes hautes et abruptes, pareillement — tel en est le sens — 3. voici que des jours viennent où le royaume qui a jadis anéanti Sion sera lui-même anéanti et soumis par celui qui lui succédera. 4. Ce dernier à son tour sera bientôt détruit, et un autre se lèvera, le troisième, lequel dominera en son temps et disparaîtra lui aussi. 5. Après cela, se lèvera un quatrième royaume dont la tyrannie sera plus dure et plus funeste que celle des précédents. Son hégémonie durera longtemps, comme les forêts de la vallée. Il triomphera des âges et s'élèvera plus haut que le cèdre du Liban. 6. La vérité se cachera loin de lui, tandis que ceux que l'iniquité a souillés s'y réfugieront, comme se réfugient et se glissent dans la forêt les bêtes malfaisantes. 7. Et quand approchera le temps de sa fin, celui de sa chute, se révélera l'empire de mon Messie. (Cet empire) sera semblable à la source et à la vigne, et, lorsqu'il se révélera, il déracinera la foule assemblée (autour de) lui.

8. « Quant à ta vision du cèdre élevé, seul survivant de la forêt, et aux paroles que la vigne lui a dites et que tu as entendues, en voici le sens.

XL, 1. « Le dernier chef qui survivra à l'anéantissement de la foule assemblée (autour de) lui sera ligoté et emmené sur le mont Sion. Mon Messie le mettra en accusation pour toutes ses iniquités, il fera le compte

de tous les méfaits accomplis par ses troupes et il les évoquera devant lui. 2. Ensuite il le tuera et il protégera le reste de mon peuple qui se trouvera au lieu que j'ai choisi. 3. Et son empire demeurera à jamais, jusqu'à ce que s'achève ce monde de corruption et que s'accomplissent les temps prédits. 4. Telle fut ta vision, et telle est son interprétation. »

Quels seront les critères du jugement ?

XLI, 1. Je répondis par ces mots : « Quelles personnes seront touchées par ces événements et combien (seront-ils à en être affectés) ? Qui sera digne d'être sauvé en ce temps ? 2. Je t'exprimerai toute ma pensée et je t'interrogerai sur l'objet de mes réflexions. 3. Voici, je constate que beaucoup parmi ton peuple s'éloignent de tes alliances et rejettent loin d'eux le joug de ta Loi. 4. J'en ai vu d'autres, en revanche, qui ont laissé là leurs vanités pour se réfugier sous tes ailes. 5. Quel sera leur sort ? Que leur réservera le temps ultime ? 6. La durée de leur (vie) sera-t-elle soigneusement pesée et seront-ils jugés selon que penche la balance ? »

Réponse. L'importance des derniers temps de la vie.

XLII, 1. Il me répondit en ces termes : « Cela aussi je te le montrerai. 2. Tu as demandé quels seraient les destinataires de ces choses et leur nombre. Ceux qui ont cru recevront le bien promis ; pour ceux qui n'ont manifesté que mépris, ce sera l'inverse. 3. Tu as parlé aussi de certains qui se rapprochaient et d'autres qui s'éloignaient. Voici le critère (de leur jugement) : 4. A ceux qui d'abord ont obéi puis se sont éloignés et se sont mêlés à la race de peuples mélangés, la première partie

du temps de leur (existence) — qui est (réelle) — sera comptée pour rien ; 5. aux autres qui commencèrent par ignorer et qui ensuite connurent la vie et se mêlèrent à la race mise à part parmi les peuples, la première partie du temps de leur (existence) sera comptée pour rien. 6. Les temps succéderont aux temps, les âges aux âges. Ils recevront les uns des autres et, finalement, toutes choses deviendront égales selon la mesure des temps et les heures des âges. 7. La corruption emportera ceux qui lui appartiennent, et la vie (emmènera) les siens. 8. La poussière, convoquée, s'entendra dire : « Rends « ce qui ne t'appartenait pas, produis (au grand jour) ce « que tu avais gardé pour son temps. »

Annonce d'assomption.

XLIII, 1. « Mais toi, Baruch, affermis ton cœur en vue de ce qui t'a été dit et comprends les visions dont tu as été gratifié, parce que te voici largement et à jamais consolé. 2. Tu quitteras ce lieu et les parages visibles à tes (yeux) maintenant ; tu oublieras ce qui est périssable ; tu ne te souviendras plus de ce qui est parmi les mortels. 3. Va donc, donne des ordres à ton peuple. Puis rends-toi en ce lieu. Tu jeûneras pendant sept jours. Ensuite je viendrai à toi, et je te parlerai. »

Testament aux anciens.

XLIV, 1. Et je partis, moi, Baruch, pour me rendre auprès de mon peuple. Je mandai mon fils, mon premier-né, Godolias, mon ami, et sept des anciens du peuple, et je leur dis :

2. « Voici que, selon la destinée universelle, je vais rejoindre mes pères. 3. Vous cependant, ne vous écartez

pas du chemin de la Loi, mais (encore) prenez sous votre garde le peuple qui a survécu et avertissez-le de ne pas s'éloigner des commandements du Tout-Puissant. 4. Vous constatez en effet qu'il est juste celui que nous servons ; celui qui nous a formés ne fait pas acception des personnes. 5. Voyez ce qui est arrivé à Sion, ce qui est advenu de Jérusalem : 6. le jugement du Tout-Puissant se fait connaître ainsi que ses voies, qui sont insondables et droites. 7. Si vous êtes patients et demeurez dans sa crainte, si vous n'oubliez pas sa Loi, les temps iront s'améliorant, et vous serez témoins de la consolation de Sion. 8. Car ce qui existe à présent n'est rien, tandis que ce qui vient sera très grand. 9. Elles passent, les choses périssables, et ce qui est mortel s'en va. On oubliera tout le présent ; on ne se souviendra plus de ce temps présent souillé par les méfaits. 10. Celui qui court en ce moment, court en vain ; et celui qui réussit tombera bientôt et sera humilié. 11. Ce qui est futur, voilà ce qui est désiré ; l'avenir, voilà l'objet de notre espérance. 12. Il est en effet un temps qui ne passe pas ; un âge vient qui demeurera pour toujours, un monde nouveau qui ne mènera pas à la corruption ceux qui marchent sous son empire, (un monde) où les condamnés au supplice n'engendreront aucune pitié et qui ne conduira pas à la perdition ceux qui sont sauvés en son sein. 13. À ces derniers échoira en héritage le temps annoncé ; ils hériteront de l'ère promise. 14. A ceux qui se sont préparé des réservoirs de sagesse et chez qui des trésors d'intelligence ont été trouvés, à ceux qui n'ont pas failli à la miséricorde et ont gardé intacte la vérité de la Loi, 15. le monde qui vient sera attribué, tandis que la demeure des autres en grand nombre sera dans le feu.

XLV, 1. « Vous donc, autant qu'il est possible, exhortez le peuple : ce travail nous revient. 2. En leur enseignant (la Loi), vous les sauverez. »

Plainte du peuple et réponse de Baruch.

XLVI, 1. Mon fils et les anciens du peuple répondirent en ces termes : « Le Tout-Puissant veut-il à tout prix notre humiliation qu'il t'enlève si tôt loin de nous. 2. Vraiment, nous serons dans les ténèbres ; la lumière ne brillera plus pour le peuple qui a survécu. 3. Où chercherons-nous encore la Loi et qui distinguera pour nous la mort et la vie ? »

4. Je leur dis : « Je ne puis m'insurger contre le trône du Tout-Puissant. Cependant Israël ne manquera pas d'un sage, ni d'un « fils de la Loi » la race de Jacob. 5. Vous du moins, préparez vos cœurs afin d'écouter la Loi et de vous soumettre à ceux qui, dans la crainte, possèdent sagesse et intelligence. Disposez bien vos âmes de peur que vous ne vous écartiez d'eux. 6. Si vous agissez ainsi, elles viendront pour vous, les prédictions que je vous ai faites, et vous ne succomberez pas au supplice dont je vous menaçais sous serment autrefois. »

7. Mais l'annonce de mon (prochain) enlèvement, je ne l'ai révélée à personne, pas même à mon propre fils.

XLVII, 1. Au moment de partir et de les renvoyer, je quittai cet endroit en leur disant : « Voici que je vais à Hébron ; c'est là que m'envoie le Tout-Puissant. »

CINQUIÈME PARTIE

Introduction.

XLVII, 2. Et je me rendis au lieu où il m'avait été dit (d'aller). Arrivé là, je m'assis et je jeûnai sept jours.

XLVIII, 1. Prière de Baruch.

Et après le septième jour, je priai en ces termes devant le Tout-Puissant :

Prière de Baruch. Intercession pour le peuple.

2. « O Seigneur, tu appelles la venue des temps, et ils se
[tiennent devant toi.
Tu fais passer la puissance des siècles, sans qu'ils
[puissent te résister.
Tu disposes la suite des événements, et ils t'obéissent.
3. Toi seul, tu connais le compte des générations,
Et tu ne révèles pas tes mystères au grand nombre.
4. Tu fais connaître l'abondance du feu,
Et tu pèses la légèreté du vent.
5. Tu scrutes les extrémités des hauteurs ;
Tu fouilles les profondeurs des ténèbres.
6. Tu fixes le nombre de ceux qui passent et sont con-
[servés,
Et tu prepares une demeure pour ceux qui seront.
7. Tu te souviens des origines, que tu créas ;
Tu n'oublies pas la perdition future.
8. Par des signes redoutables et véhéments, tu com-
[mandes aux flammes,

- Et elles se volatilisent.
Par ta parole, tu suscites ce qui n'était pas,
Et tu retiens par ta grande puissance ce qui n'est pas
[encore venu (au monde).]
9. Tu instruis les créatures par ton intelligence,
Tu pénètres de sagesse les Sphères pour qu'elles
[servent à leur rang.]
10. Des armées innombrables se tiennent devant toi
Et te servent au (moindre) signe selon leur rang et
[dans le calme.]
11. Écoute ton serviteur et prête l'oreille à ma demande.
12. Car nous sommes nés éphémères, et bientôt nous nous
[en allons.]
13. Auprès de toi, les heures sont comme des âges,
Et les jours sont comme des générations.
14. Ne t'irrite donc pas contre l'homme, car il n'est rien ;
N'examine pas nos œuvres.
15. Qui sommes-nous en effet ?
C'est par un don de toi que nous sommes venus au
[monde,
Et nous y entrons sans (avoir donné) notre consente-
[ment.]
16. Nous n'avons pas dit à nos parents : « Enfantez-
[nous ! »
Ni envoyé un message au shéol : « Reçois-nous ! »
17. Sommes-nous assez forts pour supporter ta colère ?
Sommes-nous capables de soutenir ton jugement ?
18. Protège-nous (plutôt) dans ta miséricorde.
Dans ta bonté, aide-nous.
19. Regarde les humbles qui te servent,
Et sauve tous ceux qui s'approchent de toi.
Ne déçois pas l'espoir de notre peuple.
N'abrège pas les temps de ton secours.
20. Car c'est lui le peuple que tu as choisi ;
Ces hommes (forment) un peuple auquel aucun autre
[n'est semblable à tes yeux.]

21. « Mais à présent, je vais te parler en face et te dire ce que pense mon cœur. 22. Nous espérons en toi, car, voici, ta Loi est auprès de nous. Nous savons que nous ne tomberons pas tant que nous observerons tes commandements. 23. Pour toujours le bonheur nous appartient, à condition toutefois que nous ne nous mêlions pas aux nations. 24. Car nous sommes tous un seul peuple, renommé, nous qui avons reçu de l'Unique une seule Loi. Et cette Loi qui est au milieu de nous nous aide ; sa sagesse excellente qui est parmi nous nous soutient. »

Réponse de Dieu. Le juste jugement.

25. Et lorsque j'eus prié en ces termes, je me sentis complètement épuisé. 26. Et il me répondit :

« Tu as prié simplement, Baruch, et toutes tes paroles ont été entendues. 27. Mais mon jugement réclame son dû et ma Loi revendique son droit. 28. D'après tes paroles, je te répondrai ; selon ta prière, je te parlerai. 29. C'est un fait, il n'est que néant celui qui se corrompt. Il a fait le mal, comme s'il était capable de quelque chose. Il ne s'est pas souvenu de ma bonté. Il n'a pas compris ma patience. 30. Aussi seras-tu enlevé comme je te l'ai annoncé.

« Le temps que je t'ai prédit viendra ; le temps (prévu) pour la tribulation s'accomplira. 31. Il viendra et passera avec force et violence, au milieu des troubles, avec fureur et véhémence. 32. En ces jours-là, tous les habitants de la terre s'appuieront les uns sur les autres, ignorant que mon jugement approche. 33. Car on ne trouvera pas beaucoup de sages en ce temps-là ; les hommes intelligents seront isolés. Bien plus, ceux qui auront la science se tairont complètement. 34. Une foule de rumeurs et de nombreuses nouvelles se répandront ; on observera des phénomènes d'apparition ; on rapportera de nom-

breux oracles, les uns vains, les autres confirmés. 35. L'honneur cédera devant la honte, la force sera abaissée jusqu'au mépris, l'assurance faiblira, la beauté deviendra objet de dédain. 36. Beaucoup se diront en ce temps-là : « Où donc s'est cachée l'abondance de l'intelligence ? Où donc s'est réfugiée l'abondance de la sagesse ? » 37. Et tandis que ceux-ci méditeront ces choses, le zèle (du Seigneur) se manifestera contre ceux qui n'y pensaient pas. L'homme calme sera en proie à la passion, et beaucoup, envahis par la colère, nuiront à une foule d'autres. Ils exciteront les armées à répandre le sang et, finalement, ils périront tous ensemble. 38. A ce moment-là, il apparaîtra clairement à tous que les temps changent. Parce que, pendant ces temps, tous, ils se souillaient, faisaient violence et marchaient selon leurs œuvres, sans se souvenir de la Loi du Tout-Puissant, 39. pour ces raisons, le feu dévorera leurs machinations, la flamme éprouvera les desseins de leurs reins. Le juge viendra et ne tardera pas. 40. Car chacun des habitants de la terre a commis le mal sciemment ; c'est en raison de leur orgueil qu'ils ont ignoré ma Loi. 41. Beaucoup alors pleureront sincèrement, plus abondamment sur les vivants que sur les morts. »

Réponse de Baruch : le péché d'Adam.

Nouvelle question : l'avenir des justes.

42. Je répondis en ces termes : « Oh ! Qu'as-tu fait, Adam, à l'égard de toute ta postérité ? Que sera-t-il dit à Ève qui obéit la première au serpent ? 43. Toute cette multitude va à sa perte ; innombrables sont ceux que le feu dévorera. 44. Mais je parlerai encore devant toi. 45. Seigneur mon Dieu, tu sais de quoi est faite ta création, 46. car tu ordonnas autrefois à la poussière de donner Adam et tu connais le nombre de ceux qui sont

nés de lui. (Tu sais) combien péchèrent devant ta face ceux qui furent (naguère), refusant de reconnaître en toi leur créateur. 47. En raison de tout cela, leur fin sera pour eux leur accusation, et ta Loi qu'ils ont transgressée tirera d'eux vengeance en ton Jour. 48. Mais à présent laissons-là les impies. Interrogeons(-nous) au sujet des justes. 49. Je raconterai leur bonheur, et je ne me lasserai pas de célébrer la gloire qui leur est réservée. 50. Car vraiment, de même que pendant un bref laps de temps, dans ce monde qui passe et où vous vivez, vous avez enduré des peines nombreuses, ainsi dans le monde qui n'a pas de fin, vous recevrez une grande lumière.

XLIX, 1. « Pourtant je te prierai encore, ô Tout-Puissant, et j'implorerai ta miséricorde, toi qui as tout fait. 2. Sous quel aspect vivront ceux qui verront ton Jour ? Qu'advientra-t-il de leur splendeur après ces événements ? 3. Reprendront-ils alors leur figure actuelle ? Revêtiront-ils (à nouveau) ces membres de captivité, plongés maintenant dans les maux et par lesquels les maux s'accomplissent ? Ou peut-être transformeras-tu tant ceux qui furent dans le monde que le monde lui-même ? »

Réponse de Dieu. Résurrection des morts.

L, 1. Il me répondit en ces termes : « Écoute cette parole, Baruch, et grave dans la mémoire de ton cœur tout ce que tu apprends. 2. La terre alors rendra les morts qu'elle reçoit maintenant pour les conserver. Sans rien modifier de leur forme, elle les rendra tels qu'elle les reçut et, comme je les lui remets, ainsi les fera-t-elle ressusciter. 3. Car il importera alors de manifester aux vivants que les morts vivent, que ceux qui étaient partis (re)viennent. 4. Et lorsque ceux qui aujourd'hui se connaissent se seront reconnus mutuelle-

ment, alors le jugement entrera en vigueur et les événements prédits arriveront.

Transformation des impies.

LI, 1. Et quand sera passé ce jour fixé, alors seulement l'aspect de ceux qui auront été condamnés et la gloire de ceux qui auront été justifiés seront changés. 2. L'aspect de ceux qui à présent font le mal apparaîtra pire qu'il n'était, pour supporter le supplice. 3. De même, la gloire de ceux que justifie maintenant ma Loi, de ceux qui auront manifesté leur intelligence pendant la vie et planté dans leur cœur la racine de la sagesse, leur splendeur sera rendue glorieuse lors des transformations : l'aspect de leurs visages se changera en une beauté lumineuse, afin qu'ils puissent obtenir et recevoir le monde qui ne meurt pas et qui leur est alors promis. 4. Ceux qui (re)viendront alors gémiront grandement d'avoir méprisé ma Loi et fermé leurs oreilles pour ne pas entendre la sagesse ni recevoir l'intelligence. 5. Lors donc qu'ils verront élevés et glorifiés au-dessus d'eux ceux que maintenant ils regardent de haut, et que les uns et les autres seront transformés, les uns en une splendeur angélique, eux-mêmes en apparitions terribles et en visions spectrales, ils seront complètement défaits. 6. Ils auront d'abord ce spectacle ; puis ils s'en iront au supplice.

Description du paradis. Transformation des justes.

7. « Mais à ceux qui auront été délivrés par leurs œuvres, à ceux dont l'espérance est la Loi, dont l'espérance est l'intelligence, dont la foi est la sagesse, à ceux-là des merveilles apparaîtront en leur temps. 8. Ils verront un monde maintenant invisible, ils verront un temps

qui leur est caché présentement, 9. un temps qui ne les fera pas vieillir. 10. Ils habiteront sur les sommets de ce monde, ils ressembleront aux anges, ils seront comparables aux étoiles. Ils emprunteront tous les aspects à leur gré, (passant) de la beauté à la splendeur, de la lumière à l'éclat de la gloire. 11. Car les espaces du paradis s'étendront sous leurs yeux, et leur sera dévoilée la majestueuse beauté des animaux qui sont sous le trône, ainsi que toutes les armées des anges, empêchées maintenant par ma parole de se manifester aux regards et contraintes sur (mon) ordre de demeurer à leurs places jusqu'à ce que vienne leur avènement. 12. Mais alors la prééminence reviendra aux justes plus encore qu'aux anges. 13. Car les premiers recevront les derniers qu'ils attendaient, et les derniers (retrouveront) ceux dont ils avaient entendu (dire) qu'ils étaient passés. 14. Ils ont été en effet libérés de ce monde de douleur, ils ont déposé leur fardeau de souffrances.

15. « Pourquoi donc les hommes ont-ils mené leur vie à la perdition ? Contre quoi ont-ils échangé leur âme, ceux qui étaient sur la terre ? 16. Car ils ont alors préféré ce temps qui ne peut passer sans douleur ; ils en ont choisi un dont l'issue est pleine de gémissements et de mal. Ils ont refusé le monde qui ne fait pas vieillir ceux qui y pénètrent ; ils ont méprisé le temps (favorable) et la gloire. Aussi ne sont-ils pas parvenus à l'honneur que je t'ai prédit. »

Réponse de Baruch.

LII, 1. Je répondis en ces termes : « A quel point se sont-ils égarés, ceux à qui la malédiction est réservée ? 2. — Et pourquoi donc portons-nous encore le deuil de ceux qui meurent et pleurons-nous ceux qui vont au shéol ? 3. Mieux vaut réserver les lamentations pour le début des supplices futurs et retenir ses larmes jusqu'à

l'avènement de la perte. 4. Mais au contraire, je dirai : 5. Que feront les justes maintenant ? 6. — Complaisez-vous dans les souffrances que vous endurez présentement. Pourquoi attendez-vous le déclin de vos ennemis ? 7. Préparez-vous (plutôt) à ce qui vous est réservé. Disposez vos âmes à la récompense qui vous est destinée. »

8. Et lorsque j'eus dit cela, je m'endormis à cet endroit.

SIXIÈME PARTIE

Vision du nuage et des eaux.

LIII, 1. Et j'eus une vision. Voici qu'un nuage montait, énorme, de la mer. Je l'observais : il était lourd d'eaux blanches et noires. Ces eaux avaient de nombreuses couleurs, et (quelque chose) comme un éclair apparut au faite (du nuage). 2. Je vis ce nuage passer rapidement, dans une course accélérée, et il recouvrit toute la terre. 3. Après cela, ce nuage se mit à faire pleuvoir sur la terre les eaux qu'il contenait. 4. Et je vis que les eaux qui en tombaient n'étaient pas toutes semblables. 5. D'abord, elles furent toutes noires jusqu'au temps (fixé). Je les vis ensuite devenir lumineuses, mais non abondantes. Après cela, je les vis de nouveau noires, puis lumineuses, puis noires et de nouveau lumineuses. 6. Ceci se reproduisit jusqu'à douze fois, mais chaque fois, les eaux noires étaient plus abondantes que les (eaux) lumineuses. 7. Enfin (creva) le nuage. Il déversa une pluie d'eaux noires plus obscures que toutes les précédentes et mêlées de feu. Là où tombaient ces eaux, elles apportaient corruption et ravage. 8. Je vis ensuite l'éclair que j'avais aperçu au faite du nuage. Il saisit le (nuage) et le fit descendre jusqu'à terre. 9. Cet éclair était à ce point lumineux qu'il illuminait toute la terre et restaurait les lieux où les dernières eaux, en tombant, avaient semé la ruine. 10. Occupant toute la terre, il la tint en son pouvoir. 11. Après cela, je vis douze fleuves

qui montaient de la mer, entouraient l'éclair et lui obéissaient. 12. Saisi de peur, je m'éveillai.

LIV, 1. Prière de Baruch.

Et je suppliai le Tout-Puissant en ces termes :

Prière pour obtenir l'interprétation de la vision.

« Toi seul, Seigneur, tu connais à l'avance les extrémités du monde. Tu provoques par ta parole les événements de l'histoire. Contre les œuvres des habitants de la terre, tu hâtes le début des temps, et toi seul tu connais la fin des âges. 2. Toi, pour qui rien n'est difficile, tu accomplis toute chose avec aisance, sur un (simple) signe. 3. Les abîmes comme les hauteurs se tournent vers toi, et les Princes des siècles obéissent à ta parole. 4. Tu révéles à ceux qui te craignent ce qui les attend ; ainsi les consoles-tu. 5. Tu montres tes hauts faits à ceux qui ignorent ; tu brises l'écran pour ceux qui ne savent pas. Tu illumines les ténèbres et tu révéles les secrets à ceux qui sont sans tache, à ceux qui, dans la foi, te sont soumis, à toi et à ta Loi. 6. Tu as accordé cette vision à ton serviteur ; livre-moi aussi son interprétation. 7. Je sais en effet que j'ai reçu ta sentence à propos de mes requêtes et tes révélations en réponse à mes questions. Tu m'as fait savoir sur quel ton te louer et avec quels membres faire monter vers toi louange et hymne. 8. Car si mes membres n'étaient que bouches et si les cheveux de ma tête avaient une voix, même alors, je ne pourrais pas te rendre gloire et te célébrer comme il convient, je ne pourrais faire ta louange ni raconter la magnificence de ta beauté.

9. « Que suis-je en effet parmi les hommes ?

Quelle valeur est la mienne au milieu de ceux qui me [surpassent,

Pour que j'aie entendu tant de merveilles de la bouche [du Très-Haut
Et des messages innombrables de la part de celui qui [m'a créé ?

10. Bienheureuse ma mère parmi celles qui enfantent !
Que soit louée parmi les femmes celle qui m'a mis au [monde !
11. Et moi, je ne cesserai pas de louer le Tout-Puissant ;
Je raconterai ses merveilles sur un ton de louange.
12. Qui, en effet, peut t'égaliser par des prodiges (sem-
[blables) aux tiens, ô Dieu ?
Qui scrutera ton profond dessein de vie ?
13. Car tu gouvernes dans ta sagesse toutes les créatures
[que ta droite a créées.
Tu as établi près de toi toute source de lumière
Et tu as préparé sous ton trône les réservoirs de sa-
[gesse.
14. Il est juste que périssent ceux qui n'ont pas aimé ta
[Loi.
Le supplice de la condamnation attend ceux qui ne
[se sont pas soumis à ta puissance.

15. « Car si, le premier, Adam a péché et a fait venir la mort sur tous ceux qui n'existaient pas de son temps, (il n'en est pas moins vrai) cependant (que) chacun aussi de ceux qui sont nés de lui s'est préparé pour lui-même le supplice à venir ou encore s'est choisi les gloires futures.

16. Car, en vérité, celui qui croit recevra sa récompense.

17. Mais retournez à la corruption, vous qui commettez l'impiété maintenant : vous serez sévèrement punis pour avoir jadis rejeté la science du Très-Haut. 18. Ses œuvres ne vous ont point instruits, ni l'art constant de sa création ne vous a convaincus. 19. Car Adam n'est pas responsable si ce n'est pour lui seul. Et tous nous sommes pour nous-mêmes Adam.

20. « Mais toi, Seigneur, explique-moi ce que tu m'as

révélé ; instruis-moi au sujet des questions que j'ai posées. 21. Car, à la fin du monde, il y aura vengeance contre les impies selon leur impiété, et tu glorifieras ceux qui auront été fidèles selon leur foi. 22. C'est toi qui mènes ceux qui t'appartiennent et tu extirpes les pécheurs d'entre les tiens. »

Mission de l'ange Remiel.

LV, 1. Et lorsque j'eus terminé cette prière, je m'assis là, sous un arbre, pour me reposer à l'ombre de ses branches. 2. J'étais confondu, admirant et retournant dans mes pensées l'immensité de la bonté que les pécheurs qui sont sur la terre ont éloignée d'eux, et la gravité du tourment qu'ils méprisent, alors qu'ils savent qu'ils seront torturés pour leurs péchés. 3. Et tandis que je pensais à ces choses et à d'autres semblables, voici que l'ange Remiel, qui préside aux visions véritables, me fut envoyé. Il me dit :

Interprétation de la vision.

4. « Pourquoi ton cœur se trouble-t-il, Baruch ? Pourquoi ta pensée s'émeut-elle ? 5. Si la seule annonce du jugement t'agite à ce point, que sera-ce quand tu le verras se dérouler ouvertement sous tes yeux ? 6. Si tu es à ce point décontenancé par l'attente du Jour du Tout-Puissant, que sera-ce lorsque tu parviendras (au temps de) sa venue ? 7. Si la parole annonçant le supplice de ceux qui ont failli te trouble à ce point, quel effet ne produira pas sur toi l'apparition effective des prodiges ? 8. Si, à l'audition du nom des biens et des maux qui viendront alors, tu as frémi, qu'advientra-t-il lorsque tu verras ce que révélera la Majesté (divine) qui accusera les uns et réjouira les autres.

LVI, 1. « Cependant, puisque tu as demandé au Très-Haut de te révéler l'interprétation de la vision que tu as eue, j'ai été envoyé pour te parler. 2. Car le Tout-Puissant a tenu à te faire connaître la suite des temps qui passèrent et qui passeront dans le monde, depuis le début de sa création jusqu'à sa consommation : parmi ces (temps), certains sont dans le mensonge, d'autres dans la vérité.

Le nuage. Les premières eaux noires.

3. « Pareille au grand nuage que tu as vu monter de la mer, puis s'en aller recouvrir la terre, est la longueur du siècle que fit le Tout-Puissant dès qu'il eut le dessein de faire le monde. 4. Et quand la parole sortit de devant lui, la longueur du siècle vint au jour, chose infime, et elle disposa (toute chose) d'après l'abondance de l'intelligence de celui qui l'avait envoyée. 5. Comparable aux eaux noires que tu as vues d'abord au faite du nuage et qui, les premières, s'abattirent sur la terre, est la transgression d'Adam, le premier homme. 6. Car, lorsqu'il eut transgressé (l'ordre), la mort (sévit) hors de son temps, le deuil reçut son nom, la douleur fut préparée, la souffrance fut créée, le labeur porté à son comble. L'orgueil commença de s'installer. Le shéol exigea de se renouveler dans le sang et il ravit les enfants. Le désir des parents fut créé ; la grandeur de l'humanité fut humiliée et la bonté s'étiola. 7. Que pouvait-on trouver de plus noir et de plus ténébreux ? 8. Tel est le début des eaux noires que tu as vues. 9. De ces eaux noires, d'autres eaux noires naissaient à leur tour, et ce furent les ténèbres les plus complètes. 10. Celui qui était un danger pour lui-même devint un danger pour les anges. 11. Ceux-ci, au moment de sa création, jouissaient de la liberté. 12. Certains descendirent et s'unirent avec les femmes. 13. Ceux qui agirent ainsi furent alors tor-

turés dans les chaînes. 14. Le reste de la multitude innombrable des anges s'abstint (du mal). 15. Et ceux qui habitaient la terre périrent ensemble par les eaux du déluge.

16. « Telles sont les premières eaux noires.

Les secondes eaux, lumineuses. Les patriarches.

LVII, 1. « Après cela, tu vis des eaux lumineuses. Elles (figurent) la souche d'Abraham et sa descendance, la naissance de son fils, du fils de son fils, et de ceux qui leur ressemblent. 2. Car, de leur temps, on invoquait chez eux la Loi non écrite et on mettait en pratique les commandements. C'est alors que naquit la foi au jugement futur, que s'établit l'espoir d'un monde renouvelé, que la promesse d'une vie à venir prit racine dans les cœurs.

3. « Telles sont les eaux lumineuses que tu as vues.

Les troisièmes eaux, noires. L'Égypte.

LVIII, 1. « Les eaux noires que tu as vues en troisième lieu (représentent) le mélange de tous les péchés commis ensuite par les nations, après la mort de ces justes : l'impiété de la terre d'Égypte, le mal qu'ils accomplirent en réduisant à l'esclavage les descendants (des Israélites). 2. Cependant eux aussi périrent finalement.

Les quatrièmes eaux, lumineuses. Moïse.

LIX, 1. « Les eaux lumineuses, les quatrièmes que tu as vues, (figurent) l'avènement de Moïse, d'Aaron, de Mariam, de Josué, fils de Nun, de Caleb et de tous ceux

qui leur ressemblent. 2. En ces jours-là, le flambeau de la Loi éternelle éclaira tous ceux qui se trouvaient dans les ténèbres pour signifier aux croyants la promesse de leur récompense et aux apostats le supplice du feu qui leur est réservé. 3. Mais, en ces temps-là aussi, les cieus se fermèrent pour leur pays, et ceux qui étaient sous le trône du Tout-Puissant furent ébranlés quand il reçut Moïse auprès de lui. 4. Il lui fit voir, comme il t'a fait voir, les observances nombreuses ainsi que les ordonnances des lois et la consommation des temps, et encore l'image et les dimensions de Sion qui serait construite sur le modèle du Sanctuaire actuel. 5. Il lui montra de même les dimensions du feu, les profondeurs de l'abîme, le poids des vents, le nombre des gouttes de pluie, 6. la maîtrise de la colère, l'abondance de la longanimité, la rectitude du jugement, 7. la racine de la sagesse, la richesse de l'intelligence, la source du savoir, 8. la hauteur des airs, la grandeur du paradis, la fin des siècles, le début du jour du jugement, 9. le nombre des oblations, les terres non encore apparues, 10. la gueule de la géhenne, l'alliance vindicative, le lieu de la foi, la demeure de l'espérance, 11. l'image du tourment à venir, la multitude innombrable des anges, la puissance des flammes, la splendeur des éclairs, la voix du tonnerre, les ordres des archanges, les réservoirs de lumière, les mutations des temps et les études approfondies de la Loi.

12. « Telles sont les eaux lumineuses, les quatrièmes que tu as vues.

Les cinquièmes eaux, noires. Les Juges.

LX, 1. « Les eaux noires que tu as vues pleuvoir en cinquième lieu (évoquent) les œuvres des Amorrhéens et les incantations de la magie qu'ils pratiquaient, l'impiété de leurs mystères et la contamination de leur impureté.

2. Mais Israël, lui aussi, s'est souillé dans le péché aux jours des Juges, bien qu'il fût témoin de signes nombreux opérés par son créateur.

Les sixièmes eaux, lumineuses. David et Salomon.

LXI, 1. « Les eaux lumineuses que tu as aperçues en sixième lieu (rappellent) le temps où naquirent David et Salomon. 2. C'est en ce temps-là que l'on construisit Sion et que l'on célébra la dédicace du Sanctuaire, que fut répandu le sang de nombreux peuples qui avaient alors péché et que furent offertes de nombreuses oblations lors de la dédicace du Sanctuaire. 3. La tranquillité et la paix régnaient alors ; 4. on écoutait la sagesse dans l'assemblée et on honorait l'abondance de l'intelligence dans les réunions. 5. Les fêtes saintes étaient observées avec action de grâces et en grande liesse ; 6. la sentence des chefs paraissait alors sans fraude, et l'on accomplissait la justice des préceptes du Tout-Puissant dans la vérité. 7. La Terre, qui trouvait grâce en ces jours-là et dont les habitants n'avaient pas péché, était louée plus que toute autre terre, et la cité de Sion régnait alors sur toute terre et sur toute contrée.

8. « Telles sont les eaux lumineuses que tu as vues.

Les septièmes eaux, noires. Les premiers rois.

LXII, 1. « Les eaux noires que tu as vues en septième lieu désignent la perversité de l'esprit de Jéroboam, qui projeta de faire deux veaux d'or, 2. et toutes les iniquités commises par les rois qui suivirent : 3. la malédiction (portée contre) Jézabel et l'idolâtrie d'Israël en ce temps, 4. la sécheresse et les famines, telles que les femmes mangèrent le fruit de leurs entrailles, 5. le temps

de la captivité enfin qui survint pour neuf tribus et demie, plongées dans de nombreux péchés. 6. Vint alors Salmanasar, roi des Assyriens, qui les emmena captives. 7. Mais sur les nations, il y aurait (aussi) beaucoup à dire : quelles furent leur incessante impiété et leur malice, et comment jamais elles ne firent montre de justice.

8. « Telles furent les eaux noires, les septièmes que tu as vues.

Les huitièmes eaux, lumineuses. Ézéchias.

LXIII, 1. « Les eaux lumineuses qui apparurent en huitième lieu représentent la justice et la droiture d'Ézéchias, roi de Juda, et la grâce qui lui fut accordée, 2. lorsque Sennachérib fut ébranlé pour sa perte et que sa colère l'aveugla au point de mener aussi à la perdition la multitude des peuples qui l'accompagnaient. 3. Lorsque Ézéchias eut vent des projets du roi d'Assur : s'emparer de lui, faire périr son peuple, les deux tribus et demie qui restaient, mais aussi détruire Sion, Ézéchias eut alors confiance dans ses œuvres et il espéra dans sa justice. Il adressa la parole au Tout-Puissant en ces termes : 4. « Regarde, voici que Sennachérib est prêt à nous « faire périr. Il va se glorifier et s'enorgueillir d'avoir « détruit Sion ! » 5. Le Tout-Puissant l'écouta, car Ézéchias était sage. Il exauça sa prière, car il était juste. 6. Le Tout-Puissant donna alors un ordre à son ange Remiel qui te parle. 7. Et je m'en allai faire périr une multitude dont le nombre des seuls chefs s'élevait à cent quatre-vingt-cinq mille, et chacun de ces chefs avait autant d'hommes. 8. En ce temps-là, je brûlai leurs corps à l'intérieur, tout en conservant intact (l'aspect) extérieur : vêtements et armes. De la sorte, apparaîtraient plus évidents les hauts faits du Tout-Puissant dont le Nom serait proféré par toute la terre. 9. Car Sion a été sauvée, Jérusalem a été libérée, Israël aussi a été

libéré de ses afflictions. 10. Tous ceux qui étaient dans la Terre sainte se réjouirent, et le Nom du Tout-Puissant fut glorifié au point d'être (partout) proféré.

11. « Telles sont les eaux lumineuses que tu as vues.

Les neuvièmes eaux, noires. Manassé.

LXIV, 1. « Les eaux noires que tu as vues en neuvième lieu désignent l'impiété universelle au temps de Manassé, fils d'Ézéchias. 2. Il fit le mal abondamment. Il tua les justes, faussa la justice, répandit le sang innocent, souilla et viola les femmes mariées, renversa les autels, supprima les offrandes et chassa les prêtres afin qu'ils ne servent plus au Sanctuaire. 3. Il édifia une idole à cinq visages. Quatre d'entre eux regardaient aux quatre vents ; le cinquième couronnait l'idole comme pour défier le zèle du Tout-Puissant. 4. Alors la colère sortit de devant le Tout-Puissant, capable de déraciner Sion, ainsi que cela s'est passé de vos jours. 5. Une sentence fut également portée contre les deux tribus et demie : elles aussi seraient emmenées en captivité, comme tu l'as vu présentement. 6. L'impiété de Manassé atteignit de tels excès que la Gloire du Très-Haut s'éloigna du Sanctuaire. 7. C'est pourquoi Manassé fut alors surnommé l'impie et, finalement, il eut sa demeure dans le feu. 8. Car, bien que sa prière parvint auprès du Très-Haut, à toute extrémité, après qu'il eût été jeté dans le cheval d'airain, bien que le cheval d'airain se fendît et qu'un signe lui fût donné sur l'heure, 9. il n'avait pas vécu dans la perfection et il n'était pas digne. Mais, de ce jour, il saurait par qui il aurait, en fin de compte, à être torturé. 10. Car celui qui peut faire du bien, peut aussi punir.

LXV, 1. « Ainsi donc Manassé fit le mal et, pendant sa vie, il conduisit ses desseins comme si le Tout-Puissant ne demandait compte de rien.

2. « Telles sont les eaux noires que tu vis en neuvième lieu.

Les dixièmes eaux, lumineuses. Josias.

LXVI, 1. « Les eaux lumineuses que tu vis en dixième lieu (figurent) l'intégrité de la génération de Josias, roi de Juda, qui, seul de son temps, se montra soumis au Tout-Puissant, de tout son cœur et de toute son âme. 2. Il purifia la Terre des idoles et sanctifia tous les vases qui avaient été souillés ; il rétablit les offrandes sur l'autel, il éleva la corne des saints, exalta les justes, glorifia tous les sages pour leur intelligence ; il ramena les prêtres à leur ministère ; il extirpa et fit disparaître de la Terre les mages, devins et diseurs de sort. 3. Il ne fit pas seulement mourir les impies encore en vie, mais il alla jusqu'à retirer des sépulcres les ossements de ceux qui étaient morts, pour les consumer par le feu. 4. Il institua les fêtes et les sabbats avec leurs (rites) sacrés. Il brûla ceux qui s'étaient souillés. Les prophètes menteurs qui avaient abusé le peuple, eux aussi il les fit périr par le feu. Et la foule de ceux qui leur avaient obéi, il les précipita vivants dans le torrent du Cédron, accumulant des pierres au-dessus d'eux. 5. De toute son âme, il se donna au zèle du Tout-Puissant. Unique en son temps, il fut ferme dans (l'observance de) la Loi, au point de ne tolérer aucun incirconcis, aucun artisan d'iniquité sur toute la Terre, durant tous les jours de sa vie. 6. Tel est celui qui a reçu une éternelle récompense ; il sera glorifié auprès du Tout-Puissant plus que beaucoup d'autres lors du temps ultime. 7. Pour lui et pour ceux qui lui ressemblent des honneurs très précieux ont été créés et réservés ; ils t'ont été indiqués antérieurement.

8. « Telles sont les eaux lumineuses que tu as vues.

Les onzièmes eaux, noires. Destruction de Jérusalem.

LXVII, 1. « Les eaux noires que tu as vues en onzième lieu (désignent) le fléau qui accable maintenant Sion. 2. Crois-tu que les anges ne s'attristent pas devant le Tout-Puissant (au spectacle) de Sion ainsi livrée, à la vue des peuples qui se glorifient dans leur cœur et des foules assemblées devant leurs idoles qui s'exclament : « La voilà foulée aux pieds, celle qui a si souvent foulé aux pieds (les autres peuples). La voilà soumise, celle qui « soumettait (les autres). » 3. Penses-tu que le Tout-Puissant s'en réjouisse, que son Nom en sorte glorifié ? 4. Qu'advient-il de son juste jugement ? 5. Après cela cependant, l'angoisse saisira ceux qui sont dispersés parmi les nations ; en tout lieu, ils habiteront dans la honte. 6. Car tandis que Sion est livrée, Jérusalem détruite, et que les idoles prospèrent dans les cités des nations, la fumée odorante des parfums de la justice qui vient de la Loi est éteinte dans Sion et voici que, partout dans le territoire de Sion, s'élève la fumée de l'impiété. 7. Et même, le roi de Babylone, aujourd'hui auteur de la destruction de Sion, se lèvera ; il se glorifiera au sujet du peuple. Dans son cœur, il proférera des paroles orgueilleuses face au Très-Haut. 8. Mais lui aussi, il tombera finalement.

9. « Telles sont les eaux noires.

Les douzièmes eaux, lumineuses. Reconstruction de Sion.

LXVIII, 1. « Quant aux eaux lumineuses que tu as vues en douzième lieu, voici leur sens. 2. Un temps viendra après ces événements où ton peuple sera plongé dans une telle épreuve qu'il sera dans le péril de dispa-

raître tout entier en une fois. 3. Cependant il sera sauvé, et ses ennemis tomberont devant lui. 4. Pour un temps, il sera dans une grande joie. 5. En ce temps-là, après un court intervalle, Sion sera rebâtie ; on y présentera de nouveau les offrandes, les prêtres reprendront leur service, et les nations reviendront lui rendre leurs hommages, 6. mais pas unanimement comme aux premiers temps. 7. Ensuite la ruine frappera de nombreux peuples.

8. « Telles sont les eaux lumineuses que tu as vues.

Les toutes dernières eaux noires.

LXIX, 1. « Les dernières eaux que tu vis, plus noires que toutes les précédentes, celles qui vinrent après le nombre des douze (premières) réunies ensemble, concernent le monde entier. 2. Car le Très-Haut (les) a séparées à l'origine et lui seul sait ce qui arrivera. 3. Il a prévu que les méfaits impies déferleraient devant lui de six manières ; 4. de même il a prévu, pour les œuvres bonnes que les justes accompliraient devant lui, six manières, abstraction faite de ce qu'il accomplira à la fin du monde. 5. C'est pourquoi (il n'a) point (mêlé) les eaux noires aux eaux noires et les eaux lumineuses aux eaux lumineuses. Car (cela,) c'est la fin.

Signification des eaux noires.

LXX, 1. « Écoute donc la signification des dernières eaux noires qui doivent venir après les (autres) eaux noires. Tel est leur sens. 2. Voici, des jours viennent ; et quand le temps du monde sera à maturité et qu'arrivera le temps de moissonner ce qui aura été semé de maux et de biens, le Tout-Puissant fera venir sur la terre, sur ses habitants et sur ceux qui la gouvernent le trouble

des esprits et la stupéfaction des cœurs. 3. On se haïra mutuellement, on se provoquera au combat. Les gens indignes domineront sur les gens honorables, les gens méprisables s'élèveront au-dessus des gens respectables, 4. le grand nombre sera livré à une minorité. Ceux qui n'étaient rien domineront les forts, les pauvres surpasseront les riches en abondance, les impies prévaudront sur les vaillants. 5. Les sages se tairont et les sots parleront. Ni la pensée des hommes ni le dessein des puissants ne seront affermis ; l'espérance de ceux qui espèrent ne sera pas confirmée. 6. Lorsque seront arrivés les événements prédits, la confusion se répandra parmi tous les hommes : les uns tomberont à la guerre, d'autres périront dans les douleurs, d'autres seront pris au piège par leurs proches. 7. Le Très-Haut révélera les peuples qu'il a préparés d'avance, et ils viendront combattre contre les chefs qui survivront alors. 8. Et quiconque aura échappé à la guerre périra dans une sédition ; quiconque aura été épargné par la sédition brûlera dans le feu, et celui qui aura échappé au feu périra par la famine. 9. Quant à ceux qui sortiront finalement sains et saufs de tous les maux prédits, vainqueurs et vaincus, ils seront livrés aux mains de mon serviteur le Messie. 10. Car toute la terre dévorera ses habitants,

LXXI, 1. « mais la Terre sainte aura pitié des siens, et elle protégera ses habitants en ce temps-là.

2. « Telle est la vision que tu as vue, et telle est son interprétation. 3. Quant à moi, je suis venu te dire ces choses, car ta prière a été exaucée auprès du Seigneur.

Les toutes dernières eaux lumineuses.

Les temps messianiques.

LXXII, 1. « Écoute encore ceci à propos des eaux lumineuses qui paraîtront lors de la fin, après ces eaux

noires. En voici le sens. 2. Sitôt produits les signes qui te furent précédemment annoncés, les peuples seront troublés et le temps de mon Messie viendra. Il convoquera toutes les nations, il en sauvera quelques-unes et il en fera périr d'autres. 3. Voici ce qui arrivera aux nations qui seront sauvées par lui. 4. Tout peuple qui n'a pas régné sur Israël et qui n'a pas foulé aux pieds la race de Jacob sera sauvé. 5. Il en sera ainsi parce que, parmi tous les peuples, ils auront obéi à ton peuple. 6. Mais tous ceux qui auront exercé le pouvoir ou qui auront régné sur vous seront livrés au glaive.

LXXIII, 1. « Et lorsque (le Messie) aura humilié le monde entier et qu'il siégera en paix pour toujours sur le trône de sa royauté, alors se révéleront les délices, et la tranquillité se montrera ; 2. alors la santé descendra comme la rosée et la maladie s'éloignera. Soucis, douleurs et gémissements passeront loin des hommes ; la joie se répandra par toute la terre. 3. On ne mourra plus prématurément ; aucun malheur ne frappera plus à l'improviste. 4. Jugements, accusations, luttes, vengeances, crimes, passions, jalousie, haine et tout ce qui leur ressemble iront à leur condamnation après avoir été extirpés. 5. Ce sont eux qui ont rempli de maux la terre, et c'est par eux que la vie des hommes a été abondamment troublée. 6. Les bêtes sauvages sortiront de la forêt pour se mettre au service des hommes. Serpents et dragons sortiront de leurs repaires pour obéir à un enfant. 7. Les femmes ne souffriront plus en enfantant et ne seront plus angoissées lorsqu'elles donneront le jour au fruit de leur sein

LXXIV, 1. « En ces jours-là, les moissonneurs ne connaîtront plus la fatigue, ni la peine ceux qui construisent. D'eux-mêmes, les travaux progresseront au rythme de ceux qui les entreprennent, dans un repos complet. 2. Car ce temps marquera la fin de la corruption et le début de l'incorruptibilité. 3. C'est pourquoi

s'accompliront en lui les prédictions. Aussi est-il tenu éloigné des mauvais et est-il tout proche pour ceux qui ne mourront point.

4. « Telles sont les eaux lumineuses ultimes, parues après les dernières eaux noires. »

Réponse de Baruch.

Le présent, condition de l'avenir.

LXXV, 1. Je répondis en ces termes : « Qui t'égalera en bonté, Seigneur ? La tienne est insurpassable. 2. Qui scrutera ton infinie miséricorde ? 3. Qui scrutera ton intelligence ? 4. Qui pourra raconter les desseins de ta science ? 5. Parmi les enfants (de la femme), en est-il qui puissent espérer y arriver, hormis celui que tu as pris en pitié et que tu protèges. 6. Sans cette pitié que tu as pour eux, les hommes que couvre ta droite ne peuvent y parvenir, sauf ceux qui peuvent être appelés au nombre des (élus) nommément désignés. 7. Mais nous, les vivants, si nous connaissons la raison de notre venue et si nous obéissons à celui qui nous a fait sortir d'Égypte, lors de notre retour nous nous souviendrons du passé et nous nous réjouirons de ce qui fut. 8. Si, au contraire, nous ignorons maintenant la raison de notre venue et si nous méconnaissions l'autorité de celui qui nous a fait monter d'Égypte, lors de notre retour nous regretterons ce qui nous arrive aujourd'hui et nous souffrirons douloureusement du passé. »

Fin de la mission de Remiel.

Annnonce de la fin de Baruch.

LXXVI, 1. Il me répondit en ces termes : « Puisque, à ta prière, s'est éclaircie pour toi la révélation de cette

vision, écoute la parole du Très-Haut et sache ce qui t'arrivera après ces événements. 2. Tu quitteras cette terre, non pour mourir, mais pour être conservé temporairement. 3. Monte donc au sommet de cette montagne. Tous les lieux de la terre défilèrent devant toi, la figure du Monde, la cime des montagnes, le tréfonds des vallées, les abîmes de la mer et le grand nombre des fleuves. Tu verras ainsi ce que tu quittes et où tu vas. 4. Cela se passera dans quarante jours. 5. Maintenant donc, pendant ces jours, va et enseigne le peuple autant que tu le peux, afin qu'ils apprennent qu'ils ne mourront pas pendant ces temps ultimes, mais qu'ils vivront aux derniers temps. »

Discours de Baruch au peuple.

LXXVII, 1. Et moi, Baruch, je quittai ce lieu et je m'en allai vers le peuple. Je les rassemblai tous, du plus grand jusqu'au plus petit, et je leur dis : 2. « Écoutez, fils d'Israël, voyez combien vous êtes à survivre des douze tribus d'Israël. 3. A vous et à vos pères, le Seigneur donna la Loi, de préférence à tous les peuples. 4. Mais parce que vos frères ont transgressé les commandements du Très-Haut, il a fait venir sur vous comme sur eux la vengeance. Il n'a pas épargné les premiers, mais les derniers également, il les a livrés à la captivité et il n'a pas laissé de reste. 5. Or voici que vous êtes, vous, en ce lieu avec moi. 6. Si vous rectifiez vos voies, vous ne partirez pas comme sont partis vos frères ; ce sont eux plutôt qui reviendront vers vous. 7. Car il est miséricordieux, celui que vous servez ; il est (votre) protecteur, celui en qui vous espérez ; il est fidèle à répandre le bien et non le mal. 8. N'avez-vous pas vu ce qui est arrivé à Sion ? 9. Pensez-vous qu'un lieu puisse être dévasté parce qu'il a péché, et que la Terre a failli

pour être ainsi livrée ? 10. Ignorez-vous que c'est à cause de vous, pécheurs, qu'elle a été dévastée, elle qui n'a nullement péché, que c'est à cause des impies qu'elle a été livrée aux ennemis, elle qui n'a pas failli ? »

Réponse du peuple.

11. Le peuple entier répondit en ces termes : « Dans la mesure où nous pouvons nous en souvenir, nous évoquons les bienfaits du Tout-Puissant à notre égard. Ceux que nous oublions, lui les connaît dans sa miséricorde. 12. Cependant à nous, ton peuple, accorde cette grâce. Écris également à nos frères à Babylone une lettre de doctrine, un message sur rouleau, pour les affermir, eux aussi, avant que tu ne nous quittes. 13. Car les pasteurs d'Israël ont péri et les flambeaux qui l'éclairaient se sont éteints. Le cours s'est tari des sources où nous buvions. 14. Nous avons été laissés dans l'obscurité, dans une forêt épaisse, dans la soif du désert. »

Réponse de Baruch.

15. Je leur répondis en ces termes : « Pasteurs, flambeaux et sources procèdent de la Loi. Et si nous passons, la Loi, elle, demeure. 16. Si donc, considérant la Loi, vous demeurez prudents dans la sagesse, le flambeau ne vous manquera pas, le pasteur ne faillira pas, la source ne tarira pas. 17. J'écrirai cependant à vos frères de Babylone comme vous m'en avez prié et je confierai (la lettre) à des hommes. J'écrirai de même aux neuf tribus et demie et je l'enverrai par l'intermédiaire d'un oiseau. »

SEPTIÈME PARTIE

L'envoi des lettres.

LXXVII, 18. Le vingt et unième jour du huitième mois, je vins m'asseoir, moi, Baruch, sous le chêne à l'ombre de (ses) branches. Il n'y avait personne avec moi ; j'étais seul. 19. Et j'écrivis ces deux lettres. J'envoyai l'une par l'intermédiaire d'un aigle aux neuf tribus et demie et j'envoyai l'autre par l'intermédiaire de trois hommes à ceux de Babylone. 20. J'appelai l'aigle et je lui dis ces paroles : 21. « Le Très-Haut t'a créé le plus altier de tous les oiseaux. 22. A présent, va, ne te pose nulle part, ne gagne pas ton aire, ne t'arrête sur aucun arbre avant d'avoir traversé les larges eaux de l'Euphrate. Tu iras vers le peuple qui réside là-bas. Laisse-leur cette lettre. 23. Et souviens-toi qu'au temps du déluge, ce fut de la colombe que Noé reçut le fruit de l'olivier, après qu'il l'eut envoyée hors de l'arche. 24. Les corbeaux, eux aussi, se mirent au service d'Élie en lui apportant sa subsistance comme il le leur avait ordonné. 25. Même Salomon, au temps de sa royauté, lorsqu'il voulait faire porter un message ou demander quoi que ce fût, mandait un oiseau qui lui obéissait ponctuellement. 26. A présent, ne regimbe pas, ne dévie ni à droite ni à gauche. Mais vole, emprunte la route (la plus) directe et observe l'ordre du Tout-Puissant selon que je t'ai dit. »

La lettre. Introduction : appel à la réflexion.

LXXVIII, 1. Lettre que Baruch, fils de Nérias, écrivit aux neuf tribus et demie.

Voici les termes de la lettre que Baruch, fils de Nérias, envoya aux neuf tribus et demie exilées au-delà du Fleuve (et) dans laquelle il est écrit ce qui (suit) : 2. Ainsi parle Baruch, fils de Nérias, aux frères emmenés en captivité : miséricorde et paix soient avec vous. 3. Je me rappelle, mes frères, l'amour de celui qui nous a créés. Il nous a aimés depuis l'origine ; jamais il ne nous a pris en haine ; au contraire, il nous a plutôt corrigés. 4. Je sais, en vérité, que nous ne sommes pas liées, toutes les douze tribus, par un seul lien, de même que nous sommes nées d'un seul père. 5. Aussi est-ce pour moi une grave préoccupation de vous laisser avant de mourir le message de cette lettre : soyez consolés dans les maux qui vous ont touchés, éprouvez une nouvelle douleur devant les épreuves qui accablent vos frères et rendez aussi justice à la sentence de celui qui a décrété contre vous la captivité. Car ce que vous avez souffert est peu de chose en proportion du (mal) que vous avez commis, pourvu qu'aux derniers temps, vous soyez trouvés dignes de vos pères. 6. C'est pourquoi, si vous réfléchissez à ce que vous avez souffert maintenant pour votre bien afin d'éviter d'être finalement condamnés et punis, vous acquerez alors (l'objet) éternel de votre espérance à condition qu'avant tout vous ôtiez de votre cœur la vaine erreur qui vous a valu de quitter ce (pays). 7. Car si vous agissez ainsi, il se souviendra fidèlement de vous, celui qui, depuis toujours, et aussi en notre faveur, a promis à ceux qui furent meilleurs que nous qu'il n'oublierait ni n'abandonnerait jamais notre race, mais que, dans sa grande miséricorde, il rassemblerait à nouveau tous les dispersés.

Récit de la destruction de Jérusalem.

LXXIX, 1. Apprenez donc d'abord, mes frères, ce qui est arrivé à Sion. Nabuchodonosor, roi de Babylone, est monté contre nous. 2. Nous avons en effet péché contre celui qui nous a créés et nous n'avons pas gardé les commandements qu'ils nous avait donnés. Mais il ne nous a pas non plus châtiés comme nous le méritions. 3. Le (malheur) qui vous a touchés (naguère), pour qu'à notre tour nous souffrions davantage, nous a nous-mêmes touchés.

LXXX, 1. Et maintenant, mes frères, (voici les faits). Au moment de l'encerclement de la ville par les ennemis, les anges du Très-Haut ont été envoyés pour renverser la fortification du mur de rempart et détruire les solides angles de fer qui ne pouvaient être déracinés. 2. Cependant ils ont caché les vases sacrés pour les soustraire à la souillure des adversaires. 3. Après avoir fait cela, ils livrèrent aux ennemis le rempart rasé, la Demeure pillée, le Temple incendié et le peuple vaincu parce que livré. Ainsi les ennemis ne purent dire dans leur orgueil : « Notre puissance a été telle que nous avons même détruit par la guerre la Demeure du Très-Haut. » 4. Vos frères aussi, ils les ont enchaînés, ils les ont conduits à Babylone et ils les ont fait habiter là. 5. Nous sommes restés ici en très petit nombre. 6. Telle est la douleur au sujet de laquelle je vous ai écrit. 7. Car je sais en vérité quelle consolation c'était pour vous que Sion fût habitée lorsque vous la saviez prospère, (et cette consolation) dépassait la tristesse que vous ressentiez d'en être éloignés.

Consolation : le châtimeut des ennemis.

LXXXI, 1. Mais écoutez donc aussi une parole de soulagement. 2. Car je pleurais sur Sion, et j'ai imploré en ces termes la miséricorde du Tout-Puissant :

3. « Cet état de chose durera-t-il pour nous jusqu'à la fin ? Pour toujours ces malheurs nous atteindront-ils ? »

4. Et le Tout-Puissant a agi selon l'abondance de sa mi-
[séricorde,

le Très-Haut selon la grandeur de sa bonté.

Il m'a révélé un discours pour me consoler,

Il m'a montré des visions pour ne pas m'attrister da-
[vantage.

Il m'a fait connaître les mystères des temps

Et il m'a fait voir l'avènement des âges.

LXXXII, 1. Aussi, mes frères, vous ai-je écrit (pour vous apprendre) comment trouver une consolation dans vos peines nombreuses. 2. Sachez que notre créateur nous vengera de tous nos ennemis selon tout ce qu'ils nous ont fait. Et surtout, (sachez) que la fin, œuvre du Tout-Puissant, est proche ainsi que la miséricorde qui viendra. La consommation de son jugement n'est plus éloignée.

3. Car nous assistons maintenant à l'abondance et à la
[prospérité des peuples,

Tandis qu'ils commettent l'impunité.

Mais ils sont pareils au souffle.

4. Nous considérons la grandeur de leur puissance,

En même temps que leur infamie.

Mais ils seront comparables à la goutte d'eau.

5. Nous voyons l'assurance de leur force,

En même temps que leur constante résistance au Tout-
[Puissant.

Mais on les considérera comme crachat.

6. Nous pensons à la gloire de leur grandeur,
Alors qu'ils n'observent pas les préceptes du Très-
[Haut.

Cependant ils passeront comme la fumée.

7. Nous méditons sur l'éclat de leur beauté,

Alors qu'ils vivent dans les souillures.

Mais ils se dessècheront comme l'herbe qui se fane.

8. Nous considérons leur force et leur brutalité.

Eux, ne se souviennent plus de la fin,

Mais ils seront détruits comme la vague qui passe.

9. Nous discernons l'orgueil de leur puissance,

Mais eux, ils renient la grâce de celui qui la leur donne.

Comme passe le nuage, eux aussi passeront.

Proximité de l'achèvement.

LXXXIII, 1. Car le Très-Haut hâtera les temps qu'il (réserve) ; il fera venir les âges qu'il (prépare), 2. et il jugera ceux qui sont dans le monde qui lui (appartient). Il visitera dans la vérité toute chose selon que toutes leurs œuvres sont (œuvres) de pécheurs. 3. Il scrutera les pensées cachées et tout ce qui repose au tréfonds de tous les membres de l'homme et il fera paraître (le tout) au grand jour devant tous lors de la correction. 4. Qu'aucune de ces choses présentes ne monte à votre cœur, mais attendons plutôt, car ce qui nous est promis vient. 5. Ne considérons pas les délices présentes des nations, mais souvenons-nous de ce qui nous est promis pour la fin. 6. Car les frontières des temps passeront, les âges et tout ce qu'ils contiennent, en une fois. 7. La fin du monde fera éclater la grande puissance de celui qui le dirige, tandis que toute chose s'en va vers le jugement. 8. Vous donc, affermissez vos cœurs dans l'attente de ce à quoi, depuis le début, vous avez cru, de peur d'être tenus à l'écart des deux mondes : ici-bas, vous avez été

emmenés en captivité et vous seriez torturés dans l'au-delà.

Vanité du présent.

9. Dans ce qui existe présentement, dans ce qui est passé, dans ce qui est à venir, en tout cela, ni le mal n'est pleinement mal, ni le bien non plus pleinement bien.

10. Car tout ce qui est santé aujourd'hui devient maladie,

11. Toute force à présent se change en faiblesse,
Toute assurance maintenant devient misère.

12. La vigueur de la jeunesse se convertit en vieillesse et
[(va vers sa) fin.
L'éclat de la beauté présente s'étiole et devient haïs-
[sable.

13. La boursofflure de l'orgueil n'est bientôt plus qu'hu-
[miliation et confusion.

14. Toute gloire d'une élévation présente se change en
[confusion et silence.
Toute jactance et toute insolence actuelle conduisent
[à la ruine et à l'abandon.

15. Tout plaisir maintenant et toute jouissance se changent
[en vers et en corruption.

16. Les cris des orgueilleux se muent en poussière et si-
[lence.

17. Toute acquisition présente de la richesse retourne
[seule au shéol.

18. Toutes les rapines (accomplies) aujourd'hui par cupi-
[dité vont à la mort contre leur gré.
Tout désir passionné conduit à la condamnation au
[supplice.

19. Tout artifice trompeur sera interpellé au nom de la
[vérité.

20. Toute la douceur présente des onguents fait place au
[jugement et à la condamnation.

21. Toute amitié menteuse échouera dans une honte si-
[lencieuse.

22. Et tout cela qui se fait sous nos yeux, croit-on que
cela restera sans vengeance ? 23. La consommation de
toute chose conduit à la vérité.

Exhortation à l'observance de la Loi.

LXXXIV, 1. Moi donc, tant que j'ai vécu, je vous ai
enseigné. Je vous ai dit d'apprendre avant tout les pré-
ceptes du Tout-Puissant qui vous a éduqués et, avant
de mourir, je mettrai devant vos yeux quelques-uns des
commandements de son tribunal. 2. Souvenez-vous que
jadis Moïse prit à témoin le ciel et la terre contre vous
et dit : « Si vous transgressez la Loi, vous serez dispersés,
et si vous l'observez, vous vous fixerez (sur une terre). »

3. Il vous a dit encore d'autres paroles lorsque vous
étiez les douze tribus ensemble au désert. 4. Et après
sa mort, vous les avez rejetées. Aussi les prédictions
se sont-elles réalisées contre nous. 5. Ce que Moïse vous
a annoncé jadis avant que cela n'arrive, voici mainte-
nant que c'est chose faite, car vous avez abandonné la
Loi. 6. Moi aussi, je vous dis à vous, après que vous
avez souffert, que si vous croyez à ce qui vous a été
dit, vous recevrez du Tout-Puissant tout ce qui est mis
de côté et conservé pour vous. 7. Que cette lettre soit
témoin entre vous et moi, pour que vous vous souveniez
des commandements du Tout-Puissant. Ainsi j'aurai
un excuse devant celui qui m'a envoyé. 8. Souvenez-
vous de la Loi, de Sion et aussi de la Terre sainte et de
vos frères. N'oubliez pas l'Alliance avec vos pères, les
fêtes et les sabbats. 9. Transmettez cette lettre et les
traditions de la Loi à vos fils après vous, comme vos
pères vous les ont transmises. 10. En tout temps, im-
plorez fidèlement et priez avec zèle de toute votre âme,

pour que le Tout-Puissant se complaise en vous, qu'il ne considère pas la multitude de vos péchés, mais qu'il se souvienne au contraire de la droiture de vos pères. **11.** Car s'il ne nous juge pas selon l'abondance de sa miséricorde, malheur à nous tous, enfants (de la femme).

La fin de ce monde est proche.

LXXXV, 1. Sachez ensuite que, dans les premiers temps, (quand vivaient) les générations d'autrefois, nos pères ont eu comme soutien les justes et les saints prophètes. **2.** Mais nous aussi, nous avons été dans cette Terre qui est nôtre, et ils nous secouraient lorsque nous péchions. Ils priaient pour nous celui qui nous a créés, car ils étaient confiants dans leurs œuvres. Le Tout-Puissant les écoutait et se montrait clément à notre égard. **3.** Mais à présent, les justes sont morts, les prophètes se sont endormis, et nous aussi, nous avons quitté notre Terre ; Sion nous a été ravie. Nous n'avons plus rien que le Tout-Puissant et sa Loi. **4.** Si donc nous rectifions et disposons (bien) nos cœurs, nous retrouverons tout ce que nous avons perdu, beaucoup plus que ce que nous avons perdu, infiniment plus. **5.** Car ce que nous avons perdu était soumis à la corruption ; ce que nous recevrons est incorruptible. **6.** C'est dans ces termes également que j'ai écrit à nos frères de Babylone pour les prendre à témoin de ces choses. **7.** Que toutes ces prédictions restent en tout temps devant vos yeux, car, jusqu'à présent, nous sommes en vie et maîtres de notre liberté. **8.** Le Très-Haut, lui aussi, est jusqu'ici patient à notre égard ; il nous a découvert l'avenir et il ne nous a pas caché ce qui arrivera lors de la fin. **9.** Avant donc que le jugement ne réclame son dû et la vérité ce qui lui revient en justice, nous préparerons nos âmes afin de recevoir et de ne pas être emportés, d'espérer, et de ne pas être con-

fondus, de nous reposer avec nos pères et de ne pas être torturés avec ceux qui nous haïssent. **10.** Car la jeunesse du monde est passée ; la vigueur de la création est dorénavant consumée. Peu de chose manque encore à l'avènement des temps pour qu'ils soient passés. La cruche est proche du puits, le navire du port. Le tracé de la route s'achève à la ville, et la vie approche de la fin. **11.** Encore une fois, préparez vos âmes afin qu'après avoir voyagé et après être remonté du navire, vous vous reposiez, afin qu'une fois arrivés, vous ne soyez point condamnés.

La fin. Irréversibilité des attitudes.

12. Car voici que le Très-Haut fera venir ces événements. Il n'y aura plus alors de place pour faire pénitence, de frontières pour les temps, de durée pour les âges, de changement en vue d'un soulagement. Plus de place pour la supplication, plus d'envoi de requêtes, plus d'acquisition de science, plus de don de l'amour, [plus de lieu pour le repentir de l'âme] ni d'intercessions pour les fautes, plus de suppliques de la part des pères, ni de prières de la part des prophètes, ni d'aide de la part des justes. **13.** Mais il y a une sentence de corruption, un chemin de feu, un sentier menant au brasier. **14.** C'est pourquoi unique est la Loi qui vient de l'Unique, (et) unique le monde. Et pour tous ceux qui sont en lui, la fin est là. **15.** Alors il sauvera ceux qu'il trouvera et il leur pardonnera. En même temps, il fera périr ceux qui se souillent dans les péchés.

Conclusion de la lettre.

LXXXVI, 1. Lors donc que vous aurez reçu la lettre, lisez-la dans vos synagogues avec diligence **2.** et méditez-

là principalement aux jours de vos jeûnes. 3. Et souvenez-vous de moi grâce à cette lettre, de même que, moi aussi, je vous ai en mémoire en vous écrivant et à tout instant.

Envoi de la lettre.

LXXXVII, 1. Et lorsque j'eus achevé toutes les paroles de cette lettre et que je l'eus écrite attentivement jusqu'à la fin, je la roulai, je la scellai avec soin et la fixai au cou de l'aigle. Je libérai celui-ci et je l'envoyai (en mission).

Fin du Livre de Baruch, fils de Nérias.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 18 FÉVRIER 1969
SUR LES PRESSES
DE PROTAT FRÈRES,
A MACON