

4QInstruction : sagesse et eschatologie

JEAN-SÉBASTIEN REY

BRILL

4QInstruction : sagesse et eschatologie

Studies on the Texts of the Desert of Judah

Edited by

Florentino García Martínez

Associate editors

Peter W. Flint

Eibert J.C. Tigchelaar

VOLUME 81

4QInstruction : sagesse et eschatologie

par

Jean-Sébastien Rey



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2009

This book is printed on acid-free paper.

ISSN 0169-9962
ISBN 978 90 04 17268 5

Copyright 2009 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

À Maryla, Juliette, Clémence.

TABLES DES MATIÈRES

Tables des matières	vii
Remerciements	xv
Abréviations et sigles divers	xvii
 Introduction	 1
1. Histoire de la publication	1
2. Nombres de manuscrits, ordre des fragments, datations	2
3. Le texte	6
4. État de la recherche	7
5. Objet et méthode de la recherche	10

PREMIÈRE PARTIE CARACTÉRISTIQUES LINGUISTIQUES

CHAPITRE UN <i>4QInstruction</i> et Ben Sira	17
1. Particularités syntaxiques	17
1.1 Les constructions אל תקטול... פן... et אל תקטול	18
1.2 L'utilisation de למה dans le sens de פן	19
1.3 L'utilisation du pronom suffixe pour exprimer le réfléchi	19
2. Particularités lexicales	20
3. Conclusion	20
CHAPITRE DEUX <i>4QInstruction</i> , 1QS et 1QH	22
1. <i>4QInstruction</i> et 1QS III–IV et 1QS XI	22
2. <i>4QInstruction</i> et 1QH	24
2.1 <i>4QInstruction</i> et 1QH ^a V–VI (= xiii–xiv)	24
2.2 <i>4QInstruction</i> et 1QH ^a IX (= i)	26
2.3 <i>4QInstruction</i> et 1QH ^a XI (= iii)	27
CHAPITRE TROIS Le vocabulaire caractéristique de <i>4QInstruction</i>	29
Annexe Lexique sélectif de <i>4QInstruction</i>	33

DEUXIÈME PARTIE LES PÉRICOPES SAPIENTIELLES

CHAPITRE QUATRE La pauvreté	41
1. 4Q417 2 i 7–28	42
1.1 Transcription	43

1.2	Commentaire de la transcription	44
1.3	Traduction	46
1.4	Commentaire de la traduction	47
1.5	Structure et commentaire	53
1.5.1	L'éthique du pauvre (ll. 7–16)	54
1.5.1.1	La prudence envers les méchants (ll. 7–8)	54
1.5.1.2	La générosité en dépit de la pauvreté (ll. 9–10)	54
1.5.1.3	L'observance du mystère divin (ll. 11–12)	56
1.5.1.4	L'ascèse (ll. 12–15)	57
1.5.1.5	Conclusion (ll. 15–16)	59
1.5.2	Les questions financières (ll. 17– ?)	60
1.5.2.1	« Si tu es dans le besoin » <i>versus</i> « si tu es dans l'abondance » (ll. 17–18)	61
1.5.2.2	« Emprunte sans argent » <i>versus</i> « emprunte de l'argent » (ll. 19–22)	61
1.6	Conclusion	63
2.	4Q416 2 i 20 – ii 21	64
2.1	Transcription	64
2.2	Commentaire de la transcription	65
2.3	Traduction	67
2.4	Commentaire de la traduction	69
2.5	Structure et commentaire	75
2.5.1	Dieu dispensateur de tous biens (col. i 21 – col. ii 3)	75
2.5.2	Prêt et cautionnement (ll. 3–6)	76
2.5.2.1	Ne te porte pas caution (ll. 3–4)	77
2.5.2.2	Si tu te portes caution (ll. 4–6)	79
2.5.3	L'esclavage pour dette (ll. 6–18)	81
2.5.3.1	L'inclusion	83
2.5.3.2	Le corps de la péricope (ll. 7–16)	85
2.5.4	Les ordres de priorités (ll. 18–21)	89
2.6	Conclusion	90
3.	4Q416 2 iii 1–21	92
3.1	Transcription	92
3.2	Commentaire de la transcription	93
3.3	Traduction	93
3.4	Commentaire de la traduction	95
3.5	Structure et commentaire	96
3.5.1	Femme ou gage (ll. 1–5) ?	97
3.5.2	Ne pas emprunter de richesses à un inconnu (ll. 5–8)	98
3.5.3	L'héritage (ll. 8–12)	101
3.5.4	Rechercher l'instruction (ll. 12–15)	107
3.6	Conclusion	110
4.	Les mentions agricoles (4Q418 103 ii et 4Q423 5)	112
4.1	4Q418 103 ii	112
4.1.1	Transcription	112

4.1.2	Commentaire de la transcription	112
4.1.3	Traduction	113
4.1.4	Commentaire de la traduction	113
4.1.5	Structure et commentaire	117
4.2	4Q423 5	119
4.2.1	Transcription	119
4.2.2	Commentaire de la transcription	119
4.2.3	Traduction	120
4.2.4	Commentaire de la traduction	121
4.3	Conclusion	125
5.	Conclusion	127
5.1	Le vocabulaire	128
5.2	L'argumentation de l'auteur	129
5.3	L'adresse « tu es pauvre » et le statut social du maven	130
5.4	L'éthique du pauvre	133
5.5	Les emprunts et le cautionnement	133
5.6	Pauvreté, sagesse et salut eschatologique	134
CHAPITRE CINQ Épouses et maris		137
1.	4Q415 2 ii	138
1.1	Transcription	138
1.2	Commentaire de la transcription	139
1.3	Traduction	139
1.4	Commentaire de la traduction	140
1.5	Conclusion	142
2.	4Q415 9	143
2.1	Transcription	143
2.2	Commentaire de la transcription	144
2.3	Traduction	144
2.4	Commentaire de la traduction	144
2.5	Conclusion	146
3.	4Q415 11	146
3.1	Transcription	146
3.2	Commentaire de la transcription	147
3.3	Traduction	148
3.4	Commentaire de la traduction	148
3.5	Structure	152
3.6	Commentaire	153
3.6.1	Le choix du mari (ll. 1?–5)	153
3.6.2	Consignes pour le mariage (ll. 6–10)	154
3.6.3	Consignes concernant la descendance du maven	156
3.7	Conclusion	156
4.	4Q416 2 ii 21 – 2 iii 5	157
4.1	Transcription	157
4.2	Commentaire de la transcription	158

4.3	Traduction	158
4.4	Commentaire de la traduction	159
4.4.1	Les hypothèses en présence	159
4.4.2	Les attestations de כָּלִי et de σκεῦος	160
4.4.3	Le contexte	164
4.4.3.1	Le contexte antérieur	164
4.4.3.2	Le contexte postérieur	165
4.4.3.3	Le contexte large : les colonnes i à iv	165
4.4.4	Interprétation proposée	166
5.	4Q416 2 iii 20 – iv	166
5.1	Transcription	167
5.2	Commentaire de la transcription	168
5.3	Traduction	168
5.4	Commentaire de la traduction	169
5.5	Commentaire	169
5.5.1	Un commentaire de Gn 2,18–25 et de Gn 3,16	170
5.5.1.1	Le motif de l'unité	170
5.5.1.2	Le motif de la séparation	174
5.5.1.3	Le motif de la domination	175
5.5.2	Un commentaire de Nb 30	176
6.	Conclusion	179
CHAPITRE SIX L'honneur envers les parents		182
1.	4Q416 2 iii 15–19	183
1.1	Transcription	183
1.2	Commentaire de la transcription	184
1.3	Traduction	184
1.4	Commentaire de la traduction	184
1.5	Structure et contexte	190
2.	Si 3,1–16	192
2.1	Textes et traductions	193
2.1.1	Les manuscrits hébreux	193
2.1.2	Le texte grec	194
2.1.3	Le texte syriaque	196
2.2	Analyse comparée des différentes versions	197
2.3	Conclusions sur l'analyse des versions	207
2.3.1	Valeur des manuscrits hébreux	207
2.3.2	Valeur des versions grecques et syriaques	207
2.4	Structure	208
2.4.1	L'introduction (vv. 1–2)	209
2.4.2	Première partie (vv. 3–7)	209
2.4.3	Deuxième partie (vv. 8–11)	210
2.4.4	Troisième partie (vv. 12–15)	210
2.4.5	Conclusion (v. 16)	211
2.5	Conclusion	211

3.	Comparaison de 4Q <i>Instruction</i> et de Ben Sira	212
3.1	Deux commentaires du cinquième commandement	213
3.2	L'honneur envers les parents et l'honneur envers Dieu	214
3.3	La finalité : longue vie et bonheur	218
3.3.1	Afin que se prolongent tes jours	218
3.3.2	Afin que tu sois heureux	220
3.4	La motivation : Ils t'ont donné la vie, ils t'ont instruit la Torah	221
3.5	Le service dû aux parents	223
4.	Conclusion	224

TROISIÈME PARTIE
LES FRAGMENTS ESCHATOLOGIQUES

CHAPITRE SEPT	Cosmologie et eschatologie	228
1.	4Q416 1	228
1.1	Texte et traduction	229
1.1.1	Transcription	229
1.1.2	Commentaire de la transcription	230
1.1.3	Traduction	230
1.1.4	Commentaire de la traduction	231
1.2	Commentaire	234
1.2.1	L'ordre du cosmos (ll. 1–9)	234
1.2.2	Le jugement (ll. 10–18)	235
1.3	Les catégories en présence	238
1.3.1	« Œuvre d'iniquité » et « esprit charnel »	238
1.3.2	« Fils véritables » et « fils des cieus »	238
1.4	Conclusion	242
2.	4Q418 69 ii + 60	243
2.1	Texte et traduction	243
2.1.1	Transcription	243
2.1.2	Commentaire de la transcription	244
2.1.3	Traduction	244
2.1.4	Commentaire de la traduction	245
2.2	Commentaire	247
2.2.1	La cosmologie (ll. (1)–4)	248
2.2.2	Le sort des insensés (ll. 4–9)	248
2.2.2.1	Description des insensés	248
2.2.2.2	L'interpellation des insensés	249
2.2.2.3	Le destin des insensés	251
2.2.3	Le sort des élus de vérité (ll. 10–15)	251
2.2.3.1	Description des élus de vérité	252
2.2.3.2	L'interpellation des élus de vérité	252
2.2.3.3	Le destin des élus de vérité	252
2.3	Les catégories en présence	253

2.4 Conclusion	254
3. 4Q418 126 ii 1–10 + 122 ii	255
3.1 Texte et traduction	255
3.1.1 Transcription	255
3.1.2 Commentaire de la transcription	255
3.1.3 Traduction	256
3.1.4 Commentaire de la traduction	256
3.2 Commentaire	257
3.2.1 Le motif cosmologique (ll. 1–5)	257
3.2.2 Le jugement eschatologique (ll. 6–10)	258
3.3 Les catégories du texte	259
3.4 Conclusion	260
4. Cosmologie et eschatologie	261
4.1 La littérature vétérotestamentaire	262
4.1.1 Le Cantique de Moïse (Dt 32,1–25)	262
4.1.2 Jérémie 5	263
4.1.3 Ben Sira 16,24–17,14	264
4.2 La littérature péritestamentaire	266
4.2.1 1 En 2–5	266
4.2.1.1 La structure	267
4.2.1.2 La section cosmologique	268
4.2.1.3 La section eschatologique	270
4.2.2 Testament de Nephtali III,2–4	271
4.2.3 Vie latine d'Adam et Ève	272
4.3 Qumrân	273
4.3.1 1Q34bis 3 ii 1–7	273
4.3.2 L'Instruction sur les deux esprits (1QS III 13–IV 26)	274
5. Conclusion	275
CHAPITRE HUIT Les catégories de 4Q <i>Instruction</i>	277
1. 4Q417 1 i	278
1.1 Texte et traduction	278
1.1.1 Transcription	278
1.1.2 Commentaire de la transcription	279
1.1.3 Traduction	280
1.1.4 Commentaire de la traduction	281
1.2 Commentaire	282
1.2.1 Structure de 4Q417 1 i	283
1.2.2 Le mystère de l'existence (ll. 6–13)	284
1.2.3 « Peuple spirituel » et « esprit charnel » (ll. 13–18)	292
1.2.3.1 Le motif de l'écriture	293
1.2.3.2 Les catégories du texte	296
1.3 Conclusion	303
1.4 Excursus : Texte et traduction de 4Q418 55	304
1.4.1 Transcription	304

1.4.2	Commentaire de la transcription	305
1.4.3	Traduction	305
1.4.4	Commentaire de la traduction	306
2.	4Q418 81 1–14 + 81a	307
2.1	Texte et traduction	307
2.1.1	Transcription	307
2.1.2	Commentaire de la transcription	308
2.1.3	Traduction	309
2.1.4	Commentaire de la traduction	310
2.2	Commentaire	314
2.2.1	Structure	314
2.2.2	Le motif de la séparation (élément 2)	315
2.2.3	Les motifs de l'héritage et de la sainteté (élément 3)	316
2.2.3.1	L'héritage	317
2.2.3.2	Le thème de la sanctification	318
2.2.4	Le motif du sort (élément 4)	319
2.2.5	Conclusion	320
2.3	4Q418 81 et Ben Sira 33,7–15	321
2.3.1	L'égalité des hommes, v. 10	322
2.3.2	Dieu sépare les hommes, vv. 11–12	323
2.3.3	Le motif de la « part », v. 13	324
2.3.4	Les dualités, v. 14–15	324
2.4	Conclusion	325
	Conclusion	327

CONCLUSION

1.	Le milieu d'origine de 4Q <i>Instruction</i>	333
2.	Sagesse et eschatologie	336
3.	Une sagesse universelle	338
	Bibliographie	341
	Index des références	367
	Index des auteurs modernes	395

TABLE DES PLANCHES

I	4Q416 2 (PAM 42.597, ,43.511, 43.512)
II	4Q417 2 i (PAM 41.504, 43.516)
III	4Q418 7b, 26, 27, 64, 66, 199 4Q416 2 i (PAM 43.511)
IV	4Q416 2 ii (PAM 42.597, ,43.511)
V	4Q416 2 iii (PAM 43.512)
VI	4Q416 2 iv (PAM 43.512) 4Q418 103 ii (PAM 43.475)
VII	4Q423 5 (PAM 42.592, 43.535) 4Q415 2 ii (PAM 42.561, 43.549)
VIII	4Q415 11 (PAM 43.549) 4Q418 167 a+b (PAM 42.759)
IX	4Q416 1 (PAM 43.524)
X	4Q418 69 ii + 60 (PAM 43.480)
XI	4Q418 126 ii + 122 ii (PAM 43.475, 43.481)
XII	4Q417 1 i (PAM 41.942)
XIII	4Q418 81 + 81a (PAM 41.909, 43.479)

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est le fruit d'une thèse de doctorat soutenue le 8 décembre 2006 à Strasbourg en cotutelle entre l'université Marc Bloch de Strasbourg et l'Université Catholique de Leuven.

Je voudrais exprimer ma profonde gratitude envers les professeurs Eberhard Bons et Florentino García Martínez qui ont dirigé la présente recherche. Qu'ils soient remerciés pour leurs encouragements, leurs nombreux conseils et leur amitié.

De façon toute particulière, je tiens également à remercier Émile Puech, professeur à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et directeur de recherche au CNRS. Il est à l'origine de cette étude. Il a su me transmettre le goût pour l'épigraphie, pour la rigueur et la précision. Il n'a jamais cessé de m'encourager et de me conseiller pour la lecture des manuscrits. Enfin, il a accepté de relire l'ensemble de la thèse avec l'attention et la minutie qui le caractérisent. Cette recherche lui doit beaucoup, qu'elle soit pour lui un humble hommage.

Je voudrais également remercier celles et ceux qui m'ont apporté leur aide et leur soutien et sans qui ce travail n'aurait pas pu être réalisé :

Jan Joosten, Hermann Lichtenberger et Hans Ausloos, membres du jury de soutenance, pour leurs précieux conseils,

Michèle Morgen, professeur à l'Université Marc Bloch de Strasbourg pour ses encouragements et la confiance qu'elle m'a accordés durant ces années de recherche,

Les enseignants de la faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, pour leur soutien et leurs encouragements,

L'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem qui m'a chaleureusement ouvert ses portes à deux reprises pour l'année universitaire 2003–2004 et en juin 2006,

Jan Dušek, de la faculté de Théologie Évangélique de Prague, pour le chemin qu'il m'a tracé et nos discussions sur l'épigraphie hébraïque et araméenne,

Sébastien Milazzo, pour son soutien et les cafés partagés,

Nathalie Devriendt, Pascal Rinck, Maryvonne Joly et ma famille pour les relectures et les corrections du manuscrit.

Enfin, je tiens à remercier Florentino García Martínez qui a accepté de publier cet ouvrage dans la collection *Studies on the Texts of the Desert of Judah* ainsi que l'éditeur E. J. C. Brill.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES DIVERS

1. ABRÉVIATIONS DES SOURCES

Livres bibliques

Les livres bibliques sont cités selon les abréviations de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

Littérature qumrânienne et assimilée :

Les manuscrits sont cités d'après leur numéro de série dans les éditions originales des *Discoveries in the Judean Desert (of Jordan)*. Cependant, certains manuscrits sont désignés par leur sigle courant :

CD	Document de Damas
1QApGn	Apocryphe de la Genèse
1QH ^(a,b)	Hymnes (manuscrit a, b = 1Q35)
1QIs ^{a,b}	Rouleau d'Isaïe (manuscrit a, b)
1QM	Règle de la Guerre
1QpHa	Pesher d'Habaquq
1QpMi	Pesher de Michée (= 1Q14)
1QS	Règle de la communauté
1QSa	Règle de la congrégation
1Qsb	Bénédiction
4QEn ^{a,b,...g}	1 Enoch (manuscrits, a, b ..., g)
7QEnGr	1 Enoch grec
11QMelk	Melkisédeq

Littérature apocryphe et pseudépigraphique :

1 En	Livres d'Enoch
2 Ba	Apocalypse syriaque de Baruch
4 Esd	Quatrième Esdras
AssMo	Assomption de Moïse
Jub	Jubilés

OrSyb	Oracles Sibyllins
Ps(s)Sal	Psaume(s) de Salomon
TestXIIPatr	Testament des Douze Patriarches
TestXIIAs(her), Be(njamin), Da(n), Ju(da), Lé(vi), Ne(phtali), Si(mon), Za(bulon)	
VAE	Vie d'Adam et Eve

Littérature rabbinique

PRE	Pirqé de Rabbi Eliézer
R	Midrash Rabbah : Gn R, Ex R, Lévi R, Dt R
Sifre Dt	Sifre du livre du Deutéronome
Tg	Targum
Tg(Ps)Jon	Targum de (Pseudo-)Jonathan
TgNéof	Targum Néofiti
TgOnq	Targum d'Onqelos
TJ	Talmud Jerusalem
TB	Talmud Babylone

Documents épigraphiques

ARM	Archives Royales de Mari
CH	Code d'Hammurabi
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
Ḥev	Naḥal Ḥever
Mur	Muraba'at
Se	Seiyal
TAD	<i>Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt</i>
WDSP	Wadi Daliyeh Samaria papyri

2. ABRÉVIATIONS DES LIVRES, COLLECTIONS ET REVUES

Les abréviations utilisées dans cette étude suivent celles de Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin, Walter De Gruyter, 1992².

AncB	Anchor Bible
AnBib	Analecta Biblica

AnOr	Analecta Orientalia
ARM	Archives Royales de Mari
<i>ArSt</i>	<i>Aramaic Studies</i>
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ASOR	The American Schools of Oriental Research
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien- sium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
BJSt	Brown Judaic Studies
BK	Biblicher Kommentar Altes Testament
BScR	Bibliothèque de Sciences Religieuses
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissen- schaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CB.NT	Coniectanea Biblica New Testament Series
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CEJL	Commentary on Early Jewish Literature
CCh	Corpus Christianorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible Supplément</i>
DJD	Discoveries in the Judean Desert
DJDJ	Discoveries in the Judean Desert of Jordan
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
DSSSE ²	Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar, <i>The Dead Sea Scrolls Study Edition</i> , Leiden, Brill, 2001.
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
<i>EncU</i>	<i>Encyclopaedia Universalis</i>
EtB	Etudes bibliques
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
HdO	Handbuch der Orientalistik
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HR(U)	Historia Religionum (Acta Universitatis Upsaliensis)
HSSSt	Harvard Semitic Studies

<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBTh</i>	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>JSJ.S</i>	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
<i>JSOT.S</i>	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
<i>JSPÉ</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSPE.S</i>	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplements Series
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KAT</i>	Kommentar zum Alten Testament
<i>KBL</i> ³	W. Baumgartner ; L. Koehler, <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> , Leiden, Brill, 1990.
<i>KUSATU</i>	Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt
<i>LeDiv</i>	Lectio Divina
<i>Leš</i>	<i>Léšonénu</i>
<i>MPIL</i>	Monographs of the Peshitta Institute Leiden
<i>MSU</i>	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. Akademie der Wissenschaften in Göttingen
<i>NRF</i>	Nouvelle revue française
<i>NRT_h</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
<i>NT.S</i>	Supplements to Novum Testamentum
<i>OBO</i>	Orbis Biblicus et Orientalis
<i>OLA</i>	Orientalia Lovaniensia Analecta
<i>OTL</i>	Old Testament Library
<i>OTSt</i>	Old Testament Studies
<i>PL</i>	Patrologia latina
<i>PG</i>	Patrologia graeca
<i>PVTG</i>	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RdQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
<i>RHPhR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuse</i>
<i>RIDA</i>	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i>

SBL	Society of Biblical Literature
SBL.RBS	Society of Biblical Literature Ressources for Biblical Study
<i>SBL.SP</i>	<i>Society of Biblical Literature Seminar Paper</i>
SBL.DS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SC	Sources chrétiennes
SStLL	Studies in Semitic Languages and Linguistics
StBi	Studi Biblici, Brescia
StD	Studies and Documents
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TAD	B. Porten, A. Yardeni, <i>Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt</i> , vol. 1, Letters [TAD A], 1986 ; vol. 2, Contracts [TAD B], 1989 ; vol. 3, Literature, Accounts, Lists [TAD C], 1993 ; vol. 4, Ostraca & Assorted Inscriptions [TAD D], 1999, Jerusalem, The Hebrew University, Department of the History of Jewish People, Texts and Studies for Students.
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>ThWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
VT.S	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WDSP	Wadi Daliyeh Samaria Papyrus
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAH</i>	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

3. ABRÉVIATIONS ET SIGLES DIVERS

Abréviations

A.T.	Ancien Testament
cf.	confer
col.	colonne

coll.	collection
É.	Éthiopien
éd(s).	éditeur(s)
etc.	et cetera
fem.	féminin
frg(s).	fragment(s)
l. (ll.)	ligne(s)
litt.	littéralement
masc.	masculin
ms(s)	manuscrit(s)
N.T.	Nouveau Testament
PAM	Palestine Archaeological Museum
p. (pp.)	page(s)
pap.	papyrus
par.	parallèle
part.	participe
pers.	personne
pl.	pluriel
s.e.	sous-entendu
sing.	singulier
v. (vv.)	verset(s)
vol.	volume

Sigles

⋈	Lecture très vraisemblable
⋆	Lecture incertaine
⋈	Lettre restaurée
◦	Trace de lettre
[]	Lacune
()	Mot(s) ajouté(s) pour les besoins de la traduction

INTRODUCTION

Ces quinze dernières années, la publication des textes sapientiaux de Qumrân a ouvert un nouveau champ d'investigation pour les chercheurs. Ces textes sont susceptibles d'améliorer notre connaissance du courant sapientiel au tournant de l'ère chrétienne. Le présent ouvrage propose l'étude d'un de ces textes : 4Q*Instruction*¹. Publié en 1999 par John Strugnell et Daniel J. Harrington², ce manuscrit se présente comme l'instruction d'un sage à un disciple appelé מבין ou מבין.

Dans cette introduction, nous présenterons l'histoire de la publication, les caractéristiques matérielles du rouleau, son contenu et sa datation. Nous donnerons, ensuite, un bref *status quaestionis*. Enfin, nous détaillerons l'objet de cette étude et la méthode employée.

1. HISTOIRE DE LA PUBLICATION

La recherche consacrée à 4Q*Instruction* débute en 1949 lorsqu'une première copie de ce rouleau (1Q26) fut découverte dans la grotte une de Qumrân. Cinq petits fragments sont alors exhumés, puis publiés dans le premier volume des *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* en 1955 par J. T. Milik qui les décrit ainsi :

« Autant qu'on peut en juger du style et du contenu, ces fragments pourraient appartenir au genre des Testaments et des Instructions, en style deutéronomique et sapientiel »³.

¹ Avant la publication officielle, le rouleau était intitulé « Sapiential Work A ». Les éditeurs lui ont donné comme titre מוסר למבין, *Mūsār lē Mēvīn*, « Instruction for a Maven/Student ». Il est parfois appelé 4Q415ff. ou 1/4Q*Instruction*. Dans cette étude, par commodité, nous l'appellerons 4Q*Instruction* ou tout simplement l'*Instruction*.

² J. Strugnell, D. J. Harrington, T. Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV, Sapiential Texts, Part 2*, DJD XXXIV, Oxford, Oxford University Press, 1999, dorénavant abrégé DJD. Par la suite, les références bibliographiques seront données par le nom de l'auteur suivi de l'année de la publication. La référence complète se trouve dans la bibliographie en fin de volume.

³ J. T. Milik, DJDJ I, 1955, p. 102.

On peut considérer qu'en 1952, les chercheurs ont mis au jour la plupart des manuscrits de la grotte quatre. Rapidement, J. T. Milik et F. M. Cross rassemblent les fragments les plus importants de 4Q418. J. M. Allegro fait de même avec les fragments de 4Q416. En 1954, l'édition est confiée à J. Strugnell. En 1957, la plupart des fragments appartenant à 4Q*Instruction* ont été identifiés et regroupés. Dans les années 1959–1960, ils sont retranscrits pour être inclus dans la concordance manuelle des textes non bibliques⁴. Après 1960, par manque de financements, les chercheurs sont obligés de quitter Jérusalem pour regagner leurs universités ou institutions respectives⁵. En 1992, J. Strugnell s'associe D. J. Harrington pour mener à terme la publication de 4Q*Instruction* qui sera éditée en 1999⁶.

2. NOMBRES DE MANUSCRITS, ORDRE DES FRAGMENTS, DATATIONS

2.1 *Le nombre de manuscrits*

Il semblerait que les éditeurs aient d'abord identifié six copies de 4Q*Instruction* : 1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418 et 4Q423⁷. Néan-

⁴ *A Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragment from Qumran Caves II–X Including especially the Unpublished material from Cave IV*, printed from a card index prepared by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, W. G. Oxtoby, J. Teixidor, prepared and arranged for printing by Hans-Peter Richter, volume I–V, Editorum in Usum, Privately printed in Göttingen.

⁵ Dans la préface de l'édition officielle, J. Strugnell mentionne les séjours sporadiques à Jérusalem qu'il put obtenir pour travailler à la publication de 4Q*Instruction* et aux autres manuscrits de son lot (DJD, p. xiv).

⁶ Au début des années quatre-vingt dix, il faut mentionner les publications en marge de l'édition officielle : en 1991, la publication des PAM en fac-simile (*Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Introduction et index par R. H. Eisenman et J. R. Robinson, Washington, Biblical Archeology Society, 1991) ; l'édition de B. Z. Wacholder et M. G. Abegg reconstituée à partir de la Concordance manuelle à l'usage des éditeurs (*A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicle One-Two*, Washington, Biblical Archaeology Society, 1991–1992) ; en 1992, la traduction de R. H. Eisenman et de M. O. Wise (*The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, Shaftsbury, Rockport, Brisbane, Element, 1992) ; et en 1993, l'ensemble des PAM sous forme de microfiches par les éditions Brill (*The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judean Desert*, édité par Emanuel Tov avec la collaboration de S. J. Pfann, Leiden, Brill, 1993).

⁷ Cf. D. J. Harrington, 1996b, p. 40 ; 1996c, p. 123 ; J. Strugnell, 1996, p. 538. Ces copies sont clairement identifiées par les recoupements qu'elles présentent. Voir par

moins, dans l'édition officielle, ils mentionnent deux copies supplémentaires, initialement intégrées à 4Q418 : 4Q418a, contenant les fragments de la PAM 43.687 et, avec hésitation, 4Q418c qui contiendrait le fragment 4Q418 161 selon l'ancienne numérotation⁸.

T. Elgvin a émis l'hypothèse que 4Q418 serait en réalité composé de deux copies indépendantes : la plupart des fragments de 4Q418 constituant une copie qu'il appelle 4Q418a, et 4Q418 1,2 + 4Q418a (= PAM 43.687) constitueraient une seconde copie qu'il intitule 4Q418b⁹.

De son côté, E. J. C. Tigchelaar identifie trois rouleaux en 4Q418 : 4Q418, 4Q418a (= PAM 43.687) et 4Q418* qui contiendrait les fragments 4Q418 1 et 2 selon la numérotation des éditeurs¹⁰.

Les positions de ces trois auteurs peuvent être résumées de la façon suivante :

Fragments	DJD	T. Elgvin	E. J. C. Tigchelaar
4Q418	4Q418	4Q418a	4Q418 + 4Q418c
4Q418 1,2		4Q418b	4Q418*
PAM 43.687	4Q418a		4Q418a
4Q418 161	4Q418c		

On aboutit donc à un total de sept ou huit copies de 4Q*Instruction*. Ce nombre est un minimum, car il serait possible d'y ajouter des rouleaux non identifiés faute de joints. Ce pourrait être le cas, par exemple, de 4Q424 qui possède un vocabulaire proche de 4Q*Instruction*.

exemple, 4Q418 1-2 // 4Q416 1 ; 4Q418 7-10 // 4Q416 2 i-iii // 4Q417 2 i 15-ii 17 ; 4Q418 43-44 // 4Q417 1 i ; 4Q418 69 ii // 4Q417 18 ; 4Q418 81 // 4Q423 8 ; 4Q418a 11 // 4Q417 1 i 20-24 ; 4Q418 167 // 4Q415 11 ; 4Q423 4 1-2 et 3 2-4 // 1Q26 1 5-6 et 2 2-4. Pour une liste complète des recoupements, on peut consulter le tableau fourni par E. J. C. Tigchelaar, 2001, pp. 148-150.

⁸ Cf. DJD, p. 475 et 501. E. J. C. Tigchelaar ne s'accorde pas avec les éditeurs pour admettre que 4Q418 161 constituerait une autre copie de 4Q*Instruction*, cf. 2001, p. 124. Le manuscrit numéroté 4Q418b n'appartient pas à 4Q*Instruction* selon les éditeurs : « have nothing to do with any manuscript of 4Q*Instruction* » (DJD, p. 497).

⁹ T. Elgvin se base sur le fait que]לם en 4Q418 213 3 et ישלם en 4Q418 2 5 se recourent tous deux avec ישלם en 4Q416 1 13. Cf. T. Elgvin, 1994, 1995a et 1997b.

¹⁰ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 16 et pp. 60-64. Les éditeurs reconnaissent avec T. Elgvin et E. J. C. Tigchelaar que l'écriture de 4Q418 1,2 diffère des autres fragments. Cependant, ils n'aboutissent pas à la conclusion d'une nouvelle copie. Ils notent : « those fragments were a repair in a different hand to the damaged beginning of 4Q418 », DJD, pp. 226-227.

2.2 *L'organisation des fragments et la taille du rouleau*

Appliquant la méthode Stegemann, T. Elgvin reconstruit un rouleau de 23 colonnes pour 4Q418. Avec la même méthode et indépendamment, A. Steudel et B. Lucassen identifient 30 colonnes. Ces estimations permettent de ranger 4Q $Instruction$ parmi l'un des plus longs rouleaux de Qumrân¹¹. En ce qui concerne l'organisation des fragments, les chercheurs n'ont abouti à aucun consensus. En raison de l'état de détérioration des fragments, la méthode Stegemann s'avère particulièrement hypothétique.

E. J. C. Tigchelaar a également proposé une solution en tenant compte des caractéristiques matérielles du support et des différents recouvrements. Il tente de rassembler les fragments par feuilles de cuir. Nous donnons ci-dessous les deux propositions d'A. Steudel - B. Lucassen et d'E. J. C. Tigchelaar¹² :

E. J. C. Tigchelaar

F.	4Q418	Parallèles
1	1,2 (= 4Q418*) 207-204 ; 229- 230, 238	4Q416 1
2	43-59	4Q417 1 ; 4Q416 4
3	69-78 ; 7-8	4Q417 2, 5 ; 4Q416 2 i-ii, 7
4	9-42	4Q416 2 ii-iv
5	128-145? ; 167-176	4Q415 5, 10 i, 11
6	146-165? ; 177-197	4Q415 1, 6 ; 4Q423 9, 11
7	79-107	4Q423 8 + 23, 5
8	108-127	

A. Steudel et B. Lucassen

Col.	4Q418	Parallèles
I	1,2 213	4Q416 1
II	43	4Q417 1 i
VII	7	4Q416 2 i ; 4Q417 2 i
VIII	8	4Q416 2 ii ; 4Q417 2 ii
IX	9	4Q416 2 iii
X	10	4Q416 2 iv
XI	55	
XII	207 + 69 i	
XIII	69 ii + 128 i	4Q417 5
XIV	128ii	
XV	81 + 103i	
XVI	103ii	
XVII	127	

¹¹ 1QH^a 27 ou 28 colonnes, 1QS 11 colonnes, 1QM 19 colonnes, 11QT 66 colonnes.

¹² La reconstitution de T. Elgvin se trouve dans DJD, p. 18 et dans E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 156. Cette dernière n'ayant pas reçu l'approbation des chercheurs et T. Elgvin préparant une nouvelle reconstruction, nous n'avons pas jugé utile de la reproduire ici.

Si les chercheurs ne s'accordent pas sur l'organisation générale des fragments, tous s'accordent, en revanche, pour situer 4Q416 1 en tête du rouleau¹³ probablement précédé par une page de garde contenant le titre de la composition.

2.3 *Datations paléographiques*

L'analyse paléographique se base sur la classification établie par F. M. Cross¹⁴. 4Q416 est le manuscrit le plus ancien. Sa graphie est à situer entre l'écriture Hasmonéenne tardive et l'Hérodiennienne ancienne (« late Hasmonaeon or Early Herodian hand », 50–25 av. J.-C. cf. 4QSam^a). Il est probablement plus ancien de 25 ans que les autres rouleaux. 4Q415, 4Q418 et 4Q418a portent tous trois une écriture quasiment identique. Seuls les recoupements entre ces différents manuscrits permettent de les distinguer. L'écriture est Hérodiennienne ancienne (« formal early Herodian hand ») avec quelques traces d'Hasmonéenne tardive (« Late Hasmonaeon »). Il faudrait donc dater ce manuscrit entre 50 et 25 av. J.-C., voire un peu plus tard. 4Q417 est de graphie Hérodiennienne ancienne (« Early Herodian formal script », 30–1 av. J.-C., cf. 1QM) comportant parfois des traces de l'écriture Hérodiennienne moyenne (« Developed Herodian formal script », 20–50 apr. J.-C., cf. 4QDan^b ou « late Herodian formal script », environ 50 apr. J.-C., cf. 4QDeut^j). 4Q423 et 1Q26 sont les deux rouleaux les plus récents. Ils reflètent l'écriture Hérodiennienne moyenne comparable à celle de 4QDan^b qui est à dater entre 10 av. J.-C. et 50 apr. J.-C.

En conclusion, si l'on considère les dates les plus extrêmes, il faut situer la plupart des copies de 4Q*Instruction* dans la seconde moitié du premier siècle avant J.-C. (4Q415, 4Q416, 4Q418, 4Q418a) et 4Q423 et 1Q26 vers le début de notre ère.

¹³ Ainsi, DJD, p. 19 ; E. J. C. Tigchelaar, 2001 ; A. Steudel et B. Lucassen ; É. Puech, 2005, pp. 90–92 ; en revanche, T. Elgvin, 1995, pp. 559–580, le situe à la colonne VII.

¹⁴ F. M. Cross, 1961, pp. 133–202.

3. LE TEXTE

3.1 *Contenu*

Les spécialistes s'accordent pour reconnaître en 4Q*Instruction* un genre littéraire proche de celui du livre des Proverbes (ch. 22–24) ou du livre de Ben Sira. L'auteur s'adresse à son disciple en l'interpellant à la deuxième personne du singulier. Ce destinataire est désigné comme « celui qui comprend » (ואתה בן מביין ou ואתה מביין) ou comme « celui qui est pauvre » (ואתה רש ou ואתה אביון). L'auteur lui dispense des conseils sur la vie quotidienne : les relations à entretenir avec son épouse, ses parents, sa fille, les questions financières, en particulier la question des emprunts. Au cœur de ces développements sapientiaux, l'auteur introduit des séquences eschatologiques qui annoncent l'issue du jugement. L'auteur établit ainsi un lien étroit entre la sagesse et le jugement eschatologique.

3.2 *Datation*

Les éditeurs font de 4Q*Instruction* une composition préquémrânienne qu'ils situent entre le livre des Proverbes et le livre de Ben Sira¹⁵. A. Lange¹⁶ présente des arguments convaincants pour une datation plus récente qu'il situe entre la fin du troisième siècle et la première moitié du deuxième. Il remarque, d'une part, que le texte de 4Q418 55 10 est cité en 1QH^a XVIII 30–31 (= x 27–28)¹⁷ et celui de 4Q417 1 i 8 en 1QH^a IX 28–29 (= i 26–27). Il faudrait donc situer la rédaction de 4Q*Instruction* avant la rédaction des *Hymnes*. D'autre part, il note que l'usage du terme perse 𐎠 trouve son attestation la plus ancienne, en hébreu, dans le livre de Ben

¹⁵ DJD, p. 36. T. Elgvin l'avait d'abord classé parmi les écrits esséniens (T. Elgvin, 1994, p. 179. Il a été suivi par G. Vermes qui note « The work is unquestionably sectarian and displays a terminology akin to the Community Rule, the Damascus Document and the Thanksgiving Hymns » (1997, p. 402). Mais T. Elgvin l'a ensuite située avant la constitution de la communauté essénienne à Qumrân (T. Elgvin, 1995a, pp. 461–463).

¹⁶ A. Lange, 1995b.

¹⁷ Pour la numérotation des *Hymnes*, nous suivons la nouvelle numérotation établie indépendamment par É. Puech et H. Stegemann. Nous indiquons entre parenthèses la numérotation d'E. L. Sukenik. Nous avons suivi le tableau de correspondance établi par H. Stegemann, 2003, p. 224–225.

Sira¹⁸. Il ne faut donc probablement pas repousser la date de *4QInstruction* au-delà du troisième siècle av. J.-C.

La plupart des auteurs s'accordent pour dater la composition de l'époque pré-essénienne d'une part et, d'autre part, pour faire de Siracide, Énoch¹⁹ et *4QInstruction* des écrits plus ou moins contemporains. Nous tenterons de préciser cette datation.

4. ÉTAT DE LA RECHERCHE

D. J. Harrington a publié récemment un très bon état de la recherche consacrée à *4QInstruction*²⁰. Il présente successivement les articles et les monographies relatives à l'édition du texte²¹, à ses caractéristiques linguistiques²² et à sa composition²³. Il décrit également les études thématiques²⁴ et les études comparatives²⁵. Il n'est pas nécessaire de reprendre le détail de toutes ces études. Nous mentionnerons juste les monographies les plus importantes publiées ces dix dernières années : E. J. C. Tigchelaar, D. F. Jefferies, M. J. Goff et surtout la récente thèse de B. G. Wold dont D. J. Harrington n'a pas pu tenir compte.

En 2001, E. J. C. Tigchelaar a publié une monographie intitulée *To Increase Learning for the Understanding Ones. Reading & Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*. Cet ouvrage se divise en deux parties. Dans la première partie, l'auteur propose une réédition de l'ensemble des fragments. Il met en valeur de nouveaux recoupements entre les différentes copies et améliore certaines lectures des éditeurs. Il propose également une reconstruction de l'ensemble du rouleau. Dans la

¹⁸ Si 8,18^[A] ; 12,11^[A].

¹⁹ A. A. Di Lella (1987, p. 10) date la publication du Siracide aux alentours de 180 av. J.-C. ; sur l'histoire de la composition de 1 En cf. G. W. E. Nickelsburg, 2001.

²⁰ D. J. Harrington, 2006, pp. 105–124.

²¹ E. J. C. Tigchelaar, 1998 ; 2001 ; 2002.

²² A. Schoors, 2002 ; J. Strugnell, 1996 ; 1999 ; J. J. Collins, 1999 ; C. Werman, 2004 ; T. Elgvin, 1997b ; J. E. Smith, 2001 ; M. Kister, 2003 ; B. G. Wold, 2004 ; 2005a ; M. Morgenstern, 2000 ; J. M. Baumgarten, 2003.

²³ T. Elgvin, 2000a ; E. J. C. Tigchelaar, 2000 ; J. M. Scott, 2001 ; D. F. Jefferies, 2002.

²⁴ M. J. Goff, 2003a ; 2003b ; 2005b ; F. García Martínez, 2003 ; C. Coulot, 2003 ; B. G. Wright, 2004a ; C. M. Murphy, 2002 ; J. E. Burns, 2004 ; J. J. Collins, 2004 ; E. Puech, 2003b ; 2004a.

²⁵ A. Lange, 2000b ; H. Niehr, 2002 ; L. T. Stuckenbruck, 2002 ; M. A. Knibb, 2003 ; J. K. Aitken, 1999.

seconde partie, il s'intéresse au contenu de l'œuvre : il analyse 4Q415 1 ii, 4Q416 1, 4Q418 55, 4Q418 69 ii et 4Q418 81. Enfin, il compare l'*Instruction* avec 1QS III–IV et 1QH^a V (= xiii). Pour E. J. C. Tigchelaar, 4Q*Instruction* ne doit pas être antérieur au deuxième siècle av. J.-C. Il ne s'agit pas d'un texte « sectaire ». Il est destiné à un groupe plus large, le מְבָרַךְ désignerait toute personne dans la société.

En 2001, D. F. Jefferies a publié sa thèse de doctorat intitulée *Wisdom at Qumran : A Form-Critical Analysis of the Admonitions in 4QInstruction*. Selon l'auteur, 4Q*Instruction* serait un texte sectaire rédigé par un membre du groupe. Il date la composition vers 150 av. J.-C. La renumérotation des fragments et des lignes par unité thématique rend l'utilisation de cet ouvrage peu pratique. L'édition du texte hébreu utilisée par l'auteur ne va pas non plus sans poser quelques difficultés.

En 2003, M. J. Goff a publié une thèse de doctorat dirigée par J. J. Collins : *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*. L'ouvrage comprend six chapitres. Le premier donne un *status quaestionis* présentant le texte et les positions des premiers travaux d'A. Lange, de T. Elgvin et d'E. J. C. Tigchelaar. Dans les chapitres suivants, l'auteur aborde les différentes thématiques du rouleau : la question de « la révélation des mystères » (ch. 2), de la distinction de l'humanité entre « peuple spirituel » et « esprit charnel », de la « vision d'Hagû »²⁶ et du « livre mémorial » (ch. 3), des questions relatives à la pauvreté et aux transactions financières (ch. 4) et enfin des questions relatives au jugement eschatologique (ch. 5). Selon M. J. Goff, si 4Q*Instruction* s'insère dans le courant sapientiel biblique, il est plus proche du courant apocalyptique de Daniel ou de 1 Énoch que du livre des Proverbes : « While 4Q*Instruction* is a wisdom text in terms of genre, many aspects of its belief system are apocalyptic »²⁷. Le rattachement de 4Q*Instruction* au courant apocalyptique, déjà proposé par T. Elgvin, nous paraît discutable. Il nécessiterait une redéfinition claire des frontières de ce courant. Par exemple, on ne trouve pas, dans 4Q*Instruction*, de pseudépigraphie, ni d'agent d'une révélation, ni d'imaginaire symbolique comme c'est le cas dans le livre d'Énoch. Pour M. J. Goff, le texte n'a pas été produit par la communauté de Qumrân. Il date la composition aux alentours du deuxième siècle av. J.-C.

²⁶ La lecture « vision d'Hagû », en 4Q417 1 i 16, est très incertaine.

²⁷ Cette idée était déjà avancée par T. Elgvin.

Enfin, en 2005, B. G. Wold a publié une thèse de doctorat soutenue en 2004 à l'université de Durham sous la direction de L. Stuckenbruck : *Women, Men and Angels*. L'auteur cherche les influences des traditions relatives à la création en 4Q*Instruction* et analyse les citations explicites et implicites de Gn 1–3 dans le document. L'ouvrage est composé de cinq chapitres dont le premier fait office d'introduction. B. G. Wold y présente le texte et ses caractéristiques. Il établit un état de la recherche thématique documenté. Il y aborde les questions de la provenance du texte et de sa reconstruction ainsi que certains thèmes importants : les relations du texte avec la communauté « sectaire », l'expression רזן נהיה, la pauvreté et l'angélogogie. Après un chapitre méthodologique pour identifier les citations bibliques non explicites, l'auteur sélectionne l'ensemble des fragments qui font allusion à Gn 1–3²⁸. Dans les deux derniers chapitres, l'auteur examine de plus près ces fragments d'un point de vue thématique. Dans le quatrième chapitre, il s'intéresse à l'angélogogie et à l'anthropologie de 4Q*Instruction* en lien avec le motif de la création. Il retient les fragments suivants : 4Q417 1 i 15–18, 4Q418 55 8–12, 4Q418 69 ii 10–15 et 4Q418 81. Il ajoute également 4Q416 2 iii 11.16 où il considère les termes אדנים et נדיבים comme une désignation des anges. Cette interprétation nous paraît incertaine et l'auteur fonde dessus un long développement hypothétique sur les relations entre les anges et la femme (cf. pp. 206–208). Dans le cinquième chapitre, l'auteur examine la figure de la femme en tant que mère, fille et épouse. Une telle étude n'a pas encore été proposée pour 4Q*Instruction*. Il examine 4Q416 2 iii–iv (en particulier l'expression כלי היקה en 4Q416 2 ii 21), 4Q415 2 ii, 4Q423 1,2 i et 1Q26. Il ajoute deux sous parties thématiques : le rapport entre la

²⁸ Certaines des occurrences retenues par B. G. Wold méritent d'être discutées : ainsi, en 4Q415 2 i + 1 ii, les seuls termes de « fruit » et de « semence » ne suffisent pas pour authentifier une allusion à Gn 1–3. Il en va de même de l'interprétation de 4Q415 2 ii, le lien entre ce fragment et la Genèse n'est pas clair et repose sur des termes ambigus ou restaurés (בית מולדים et בית מבן[רותך]). En 4Q417 1 i 8, la lecture פרח את אישה n'est pas assurée et la traduction proposée par B. G. Wold, « He made woman distinct and her deeds for all wisdom », ne s'accorde pas avec les traces préservées sur le fragment. L'identification d'une allusion à la Genèse en 4Q417 1 i 8–9 paraît donc peu probable. En 4Q416 2 ii 3, B. G. Wold lit תמשול בה « tu domineras sur elle (s.e. la femme) » mais cette lecture ne présente aucun sens dans le contexte de prêt et de cautionnement du texte. Elle n'explique nullement l'antécédent du pronom suffixe qui suit « et à cause de sa (masc.) honte tu cacherais ta face ». La solution proposée par les éditeurs est, dans ce cas, plus plausible. Le lien entre la « honte » et le récit de la création proposé par B. G. Wold dans ce texte repose sur une base fragile. Enfin, en 4Q423 5, l'expression איש אדמה n'est pas nécessairement liée à Adam comme cultivateur de la terre, elle peut désigner l'agriculteur de façon générale comme en Gn 9,20 ou en Za 13,5.

femme et les anges et le rapport entre la femme et la honte. Mais l'auteur ne prend pas soin de vérifier ou de discuter certaines lectures. Il s'en suit des interprétations qui reposent sur des bases textuelles fragiles, voire impossibles.

En plus de ces monographies, il faut mentionner trois ouvrages collectifs consacrés aux textes sapientiaux de Qumrân dans lesquels 4Q*Instruction* était au centre des débats : *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* dirigé par Charlotte Hempel, Armin Lange et Hermann Lichtenberger en 2002 ; les actes du 51^{ème} congrès biblique de Louvain dirigé par Florentino García Martínez, *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* en 2003 ; et enfin, *Sapiential Perspectives : Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, édité par John J. Collins, Gregory E. Sterling et Ruth A. Clements en 2004.

5. OBJET ET MÉTHODE DE LA RECHERCHE

5.1 *Objet de la recherche*

Le nombre de copies de 4Q*Instruction* retrouvées et la taille du rouleau attestent de l'importance de ce texte pour la communauté de Qumrân au tournant de notre ère. Ce rouleau est à ranger parmi les grands manuscrits de la communauté (1QS, 1QH^a, 1QM, 11QT, 4QD, 4QMMT) et mérite donc une attention particulière. À l'exception de la monographie d'E. J. C. Tigchelaar et des articles d'É. Puech, peu de chercheurs ont vérifié l'édition officielle. Ce manque d'attention au support, souvent fragmentaire, entraîne des erreurs d'interprétations ou des hypothèses fragiles basées sur des textes mal attestés. Il nous a paru nécessaire de contrôler soigneusement les transcriptions et les restaurations proposées par J. Strugnell, D. J. Harrington et T. Elgvin. Sur cette base, nous avons pu proposer une traduction et un commentaire des fragments les plus importants.

Nous porterons une attention particulière aux liens entre 4Q*Instruction* et le livre de Ben Sirá. Ces deux textes présentent un certain nombre de similitudes : leur date et leur lieu de découverte, ainsi que leur genre littéraire. Tous deux allient sentences sapientielles et sections cosmologiques, tous deux aussi se présentent comme l'instruction d'un maître à

son disciple qu'il appelle « fils »²⁹. Le cas échéant, nous aurons donc soin d'analyser les deux œuvres en parallèle.

Notre commentaire portera une double orientation. L'auteur articule séquence sapientielle et jugement eschatologique. Nous chercherons donc à expliquer le lien qu'il établit entre sagesse et eschatologie. Nous nous intéresserons aussi aux dualités du texte. Dans les descriptions du jugement eschatologique, l'auteur met en scène deux catégories antagonistes. Qu'est-ce qui définit ces deux groupes ? S'agit-il d'un dualisme ontologique comme le suggère J. J. Collins³⁰ ?

Notre recherche s'articulera en trois parties. Dans une première partie, nous examinerons les caractéristiques linguistiques du rouleau. Cette étude permettra de situer la langue du texte dans le contexte linguistique de l'hébreu tardif. Nous noterons les caractéristiques communes à Ben Sira et à 4Q*Instruction*. Nous examinerons également les liens sémantiques entre 4Q*Instruction*, le rouleau des *Hymnes* et la *Règle de la communauté*. Au terme de cette partie linguistique, nous donnerons un lexique sélectif de 4Q*Instruction*.

Dans la deuxième et la troisième partie, nous analyserons et commenterons les fragments du rouleau. Les chercheurs n'ont pas abouti à une reconstitution convaincante de l'organisation des fragments. La structure originale est peut-être définitivement perdue. Aussi, nous avons rassemblé les fragments par unités thématiques. La deuxième partie traitera des sections sapientielles. Trois motifs se dégagent de ces fragments : les questions financières, les relations entre l'homme et la femme et enfin l'honneur envers les parents. La troisième partie sera consacrée aux fragments eschatologiques (4Q416 1 ; 4Q417 1 i ; 4Q418 69 ii ; 4Q418 81 ; 4Q418 126 ii). Nous nous intéresserons à la structure de ces fragments et aux dualités qu'ils mettent en scène dans les descriptions du jugement eschatologique.

²⁹ Les liens entre le livre de Ben Sira et la littérature qumrânienne avaient déjà été mis en relief par R. M. Lehmann, 1961, et J. Carmignac, 1961. Le sujet n'avait plus été abordé jusqu'à la fin des années quatre-vingt dix où il a été remis à l'ordre du jour par la publication de 4Q*Instruction* et les contributions de D. J. Harrington, 1996, et d'É. Puech, 1999, 2004b.

³⁰ J. J. Collins, 1999.

5.2 *Méthode employée*

L'étude de chaque fragment est conduite en deux étapes. La première constitue l'établissement du texte et sa traduction. La seconde fournit le commentaire du texte. Nous avons donné une analyse linéaire de la traduction et, si la taille du fragment le permettait, nous avons proposé une interprétation qui tient compte de la structure du texte.

5.2.1 *Établissement du texte*

Transcription. Pour chaque fragment nous avons donné une transcription. Celle-ci comporte, en caractères soulignés, les recoupements des différentes copies de 4Q*Instruction*. Les caractères entre crochets sont des restaurations : en caractère noir, celles attestées dans une copie parallèle, en caractères évidés, celles que nous avons restitué pour le sens.

Apparat critique. Cette transcription est suivie d'un appareil critique qui indique les variantes des différents manuscrits de 4Q*Instruction*.

Commentaire de la transcription. Seules les lectures qui divergent de celles des éditeurs ont été reportées dans ce corps de notes.

Traduction. Nous avons proposé une traduction littérale, au risque de paraître parfois servile. Les termes en italiques indiquent une traduction incertaine. Les termes entre crochets sont des restaurations : en caractères droits pour les restaurations attestées par une autre copie de l'*Instruction* ; en caractères italiques pour nos propres restitutions. Nous avons limité au minimum les restaurations. Néanmoins, elles ont été parfois nécessaires pour éclairer le sens d'un texte fragmentaire et elles s'imposaient parfois pour le sens. Plusieurs critères permettent de justifier ces restaurations :

- les impératifs de la syntaxe ;
- les traces de lettres préservées sur les fragments ;
- l'espace matériellement disponible ;
- les textes parallèles et les citations bibliques.

5.2.2 *Commentaire du texte*

Commentaire de la traduction. Nous avons limité nos remarques à la justification de notre traduction, à la syntaxe ou à la sémantique du texte hébreu, aux variantes textuelles et aux restaurations.

Commentaire du texte. Lorsque la taille du fragment le permettait, nous avons donné la structure du texte, un commentaire thématique et une interprétation.

PREMIÈRE PARTIE
CARACTÉRISTIQUES LINGUISTIQUES

CHAPITRE UN

4QINSTRUCTION ET BEN SIRA

Dans cette première partie, nous présenterons les caractéristiques linguistiques de 4Q*Instruction*. D'une part, nous montrerons les liens qu'il entretient avec le livre du Siracide, la *Règle de la communauté* et le rouleau des *Hymnes* et d'autre part, nous exposerons les éléments linguistiques qui le caractérisent.

4Q*Instruction* et Ben Sira comportent à la fois des particularités linguistiques propres à l'hébreu tardif, voire mishnique, et des éléments qui les rattachent fondamentalement à la langue classique¹. Tous deux jouent un rôle pivot entre l'hébreu classique et l'hébreu mishnique.

Nous donnerons quelques exemples d'ordre syntaxique et lexicographique commun aux deux textes et qui n'ont pas d'équivalent, ou peu, en hébreu tardif².

1. PARTICULARITÉS SYNTAXIQUES

Nous retiendrons trois exemples : l'utilisation de la formule *אל תקטול* et plus particulièrement la construction *אל תקטול... פן...*, l'emploi de la particule *למה* dans le sens de *פן* et, enfin, l'usage du pronom suffixe pour exprimer le réfléchi.

¹ Nous suivons la distinction établie par E. Y. Kutscher, 1982, entre l'hébreu biblique ancien, l'hébreu tardif et l'hébreu mishnique.

² Le détail de ces recherches a été publié dans deux articles : « Quelques particularités linguistiques communes à 4Q*Instruction* et à Ben Sira », 2008a, pp. 155–174 et « Quelques considérations sur le vocabulaire sapientiel de Ben Sira et de 4Q*Instruction* », 2008b, pp. 119–134. Nous résumons ici les résultats de ces investigations.

1.1 *Les constructions אל תקטול ... פן... et אל תקטול*

D'un point de vue statistique, on peut dire que la formule d'interdiction אל תקטול est caractéristique de 4QInstruction (66 emplois sur 187 à Qumrân) et de Ben Sira (216 emplois) aux dépens de la formule לא תקטול. Il est possible que cet usage soit dû à l'influence du genre littéraire sapientiel. De fait, on le retrouve également dans les livres des Proverbes et de Qohelet bien que dans une moindre mesure (respectivement 63 fois et 14 fois). Il en va de même de l'auteur des *Proverbes d'Ahiqar* qui l'emploie 43 fois alors qu'il n'utilise jamais la construction לא תקטול.

La position de la formule dans la proposition est révélatrice. A. Shulman a montré qu'en hébreu classique, les formes volitives (impératifs, א suivi du jussif, cohortatifs) apparaissaient en tête de proposition dans 95% des cas et en deuxième position dans 5% des cas³. Or cette proportion a considérablement évolué dans le livre du Siracide, en 4QInstruction ainsi que dans le livre de Qohelet⁴. On peut donc en conclure qu'il s'agit d'une caractéristique syntaxique propre à l'hébreu tardif.

Mais il est possible de pousser plus loin le particularisme. La particule פ tend à disparaître en hébreu tardif où elle est remplacée par l'expression למען לא. Néanmoins, elle est encore recensée 64 fois dans les manuscrits de Qumrân dont 31 fois dans 4QInstruction. On la trouve également 34 fois dans le Siracide. On constate donc que les deux textes font un usage fréquent d'une particule devenue rare en hébreu tardif. Mais, de façon plus précise, la construction syntaxique אל תקטול... פן... « ne fait pas ceci... de peur que cela... », apparaît 19 fois en 4QInstruction et 18 fois en Ben Sira. Or à Qumrân, en dehors de 4QInstruction, elle n'est attestée qu'une seule fois en 4Q364 26c–d 1 qui est une citation de Dt 9,27–29. Autant dire que la formule n'apparaît jamais en hébreu tardif à l'exception de 4QInstruction et de Ben Sira qui l'emploient fréquemment. On notera que la formule est également rare en hébreu biblique (seulement 15 attestations, dont huit dans le livre des Proverbes). Il ne s'agit donc pas d'un « classicisme » mais bien d'une particularité propre à 4QInstruction et à Ben Sira.

³ A. Shulman, 1996.

⁴ En Siracide, la formule est située en tête de proposition dans 75% des cas, dans Qohélet dans 52% des cas et en 4QInstruction dans 42% des cas.

1.2 *L'utilisation de למה dans le sens de פן*

Les deux textes utilisent également la particule למה à la place de פן dans le sens de « de peur que ». On la trouve sept fois dans le Siracide⁵ et cinq fois en 4QInstruction⁶. Or cet usage de למה est rare et se rencontre surtout en hébreu tardif. Il n'est attesté que quatre fois en hébreu biblique⁷, quatre fois ailleurs à Qumrân⁸, et cinq fois en araméen d'empire⁹. Il s'agit donc d'une particularité commune à 4QInstruction et à Ben Sira.

1.3 *L'utilisation du pronom suffixe pour exprimer le réfléchi*

En hébreu, le suffixe verbal n'est jamais employé pour exprimer le pronom réfléchi¹⁰. Cependant, on trouve trois cas, dans le livre du Siracide (Si 7,7 [2x] et Si 7,16) où une telle construction syntaxique est attestée. Or cette particularité se retrouve également, au moins deux fois en 4QInstruction (1Q26 1 5.8 // 4Q423 4 1)¹¹. À ce jour, il s'agit des seules attestations d'une telle construction.

⁵ Si 8,1 ; 11,33 ; 12,5 ; 12,12b.d ; 30,12. Le grec l'a traduit par μήποτε (8,1d ; 11,33 ; 12,12d ; 30,12), par ἵνα μή (12,5), et par μή suivi du subjonctif (12,12b). Le syriaque l'a rendu cinq fois par ܘܠܐ et deux fois par ܘܠܐܝܢ (12,12b ; 30,12). Les versions s'accordent donc pour traduire למה par une proposition finale négative.

⁶ 1Q26 1 5 // 4Q423 4 1 ; 4Q416 2 ii 14 // 4Q418 8 15 ; 4Q417 2 i 22–23 // 4Q418 7b 6 ; 4Q418 88 ii 3 ; 4Q418 103 ii 6–7. Nous n'avons sélectionné que les exemples dont le contexte permettait une interprétation certaine.

⁷ 1 S 19,17 ; 2 S 2,22 ; Qo 5,5 ; 7,17.

⁸ 1Q22 1 ii 4 ; 4Q266 5 ii 2–3 // 4Q267 5 iii 5 ; 4Q266 8 i 1–2 // CD XV 11 ; 4Q271 3 8 // 4Q269 9 1 // 4Q270 5 14.

⁹ TAD A6.15,7 ; D7.16,3 ; D23.1.II.12 ; TAD C1.1.126 et peut-être C1.1.200 ; Esd 4,22.

¹⁰ Joüon-Muraoka §62b. On trouve une exception en Ez 29,3 : וְאֲנִי עָשִׂיתִי : « et moi, je me suis fait moi-même » ; la LXX a cependant traduit καὶ ἐγὼ ἐποίησα αὐτοῦς « et moi, je les ai faits ». Cf. A. Abonim, 1927–1928, pp. 206–210.

¹¹ On pourrait y ajouter deux autres cas en 4Q417 1 ii 13,14, mais le contexte lacunaire de ces deux lignes ne permet pas une interprétation certaine. En dehors de ces cinq cas, nous avons trouvé un autre exemple à Qumrân en 4Q364 26b,e ii 3 : וְיִוֹאמֶר יְהוָה : « Et Yhwh me dit : “taille-toi deux tables de pierre” ». Ce texte cite Dt 10,1 : אָמַר יְהוָה אֵלַי כְּפָסְלִי לָךְ שְׁנֵי לְיֹהוָה אֲבָנִים : « Yhwh me dit : “taille, pour toi, deux tables de pierre” ». En Dt 10,1, le pronom réfléchi est exprimé avec une préposition suivie du pronom suffixe alors qu'en 4Q364 26b,e ii 3, le pronom suffixe est directement attaché à l'impératif. Il s'agit certainement d'une haplographie (פסל לכה pour פסל לכה).

2. PARTICULARITÉS LEXICALES

4Q*Instruction* et le Siracide présentent également des particularités d'ordre lexicales. Par exemple, ils emploient à plusieurs reprises le *Niph'al* de שמר, « se garder »¹² ou le terme ריש¹³ « pauvre » qui sont particulièrement rares. Tous deux utilisent également le terme לקק dans un sens cognitif¹⁴ : « saisir intellectuellement », c'est-à-dire « comprendre ». Or cet usage de לקק est rare en hébreu biblique¹⁵ et quasiment absent des textes de Qumrân¹⁶.

Certaines expressions sont également caractéristiques de nos deux auteurs. On peut mentionner par exemple : בני משיכיל¹⁷, עבד משיכיל¹⁸, בני משיכיל¹⁹, בני משיכיל²⁰.

3. CONCLUSION

L'ensemble de ces constatations nous invite à proposer quelques conclusions. En dépit des ressemblances, 4Q*Instruction* et le Siracide présentent de sérieuses différences. Par exemple, on peut mentionner l'emploi fréquent de la particule וּ in 4Q*Instruction* (39 fois) alors qu'elle a quasiment disparu de l'hébreu tardif et qu'elle n'apparaît que trois fois en Ben Sira. Il est donc impossible d'attribuer les deux textes à un même auteur. Cependant, il faut tenter d'expliquer les ressemblances, en particulier pour les constructions syntaxiques qui leur sont propres. Nous avons vu que les deux auteurs étaient plus ou moins contemporains et qu'ils se

¹² Attesté neuf fois en 4Q*Instruction* et cinq fois dans le Siracide pour 18 fois ailleurs à Qumrân.

¹³ Attesté dix fois en 4Q*Instruction* et cinq fois dans le Siracide pour une seule fois ailleurs à Qumrân (4Q525 15 1).

¹⁴ Cf. A. Lange, 1996.

¹⁵ A. Lange ne repère que cinq attestations (Jr 9,19 ; Ez 3,10 ; Pr 4,10 ; 21,11 ; 24,32). Cependant, on peut ajouter quelques références, notamment dans l'expression לקק מוּסר attestée en Pr 1,3 ; 8,10 ; 24,32 ; Jr 2,30 ; 5,3 ; 7,28 ; 17,23 ; 32,33 ; 35,13 ; So 3,2 ; 3,7.

¹⁶ Nous n'avons identifié que deux exemples : 4Q469 2 2 et 11Q5 XXII 13.

¹⁷ 4Q416 2 ii 15 // 4Q418 21 2 et Si 7,21 ; 10,24 ; Pr 14,35 ; 17,2.

¹⁸ 4Q417 1 i 25 et Si 47,12 ; Pr 10,5.

¹⁹ 4Q418 69 ii 8 ; 4Q418 201 2 et Si 15,1.3. L'expression apparaît encore trois fois ailleurs à Qumrân (1QH^x XIII 10 (= v 8) // 4Q429 1 i 3 ; 4Q174 3 1 ; 4Q511 1 8) et quatre fois en hébreu biblique (2 S 3,34 ; 7,10 ; 1 Ch 17,9 ; Ps 89,23).

²⁰ 4Q418 77 3 et Si 35,16. L'expression n'apparaît que trois fois ailleurs à Qumrân (1QS VI 15 ; 1QSa I 5 // 4Q249a 1 2 ; 4Q424 3 2) et deux fois en hébreu biblique (Jb 32,9 ; Pr 28,5).

situaient dans une même zone géographique. Nous savons également que Ben Sira a ouvert une école de scribe (Si 51,23). Il est probable qu'il en ait suivi une. Dès lors, il est légitime de penser que les deux auteurs, de *4QInstruction* et du livre du Siracide, aient suivi une même formation. Ce qui est certain, c'est que tous deux s'insèrent dans un même courant sapientiel et littéraire.

CHAPITRE DEUX

4QINSTRUCTION, 1QS ET 1QH

E. J. C. Tigchelaar¹, à la suite d'A. Lange² et de T. Elgvin, a montré que le vocabulaire de 4Q*Instruction* présentait des correspondances claires avec 1QS III–IV et 1QH V (= xiii). Il est possible de préciser cette analyse.

1. 4QINSTRUCTION ET 1QS III–IV ET 1QS XI

E. J. C. Tigchelaar dresse une liste de termes et d'expressions communes à 4Q*Instruction* et à 1QS III–IV. Mais la plupart des exemples qu'il propose se retrouvent également dans d'autres textes de Qumrân, certes dans une moindre mesure. À partir de là, on peut seulement conclure que 4Q*Instruction* et 1QS puisent dans le vocabulaire commun à l'ensemble de la littérature qumrânienne. C'est par exemple le cas pour כול קצי עולם « tous les temps éternels »³, אל הדעות « Dieu des connaissances »⁴, שמחת עולם « une joie éternelle »⁵, מהשכים « les lieux ténébreux »⁶, הפיל גורל « faire tomber le sort (?) »⁷ ou encore כול חי « tout vivant ». En définitive,

¹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, 194–207.

² A. Lange, 1995a, pp. 127–128.

³ 1QS IV 16.25–26; X 15–16 et 4Q417 1 i 7 // 4Q418 43–45 i 5. Mais l'expression apparaît également en 1QH^a V 26 (= 20 4); 1QM I 8–9; 4Q419 8 ii 6; 4Q427 7 ii 6; 4Q286 7 i 7; 4Q431 2 5.

⁴ 1QS III 15; 4Q417 1 i 8 (// 4Q418 43–45 i 6) et 4Q418 55 5 mais également 1QH^a IX 28 (= i 26); XX 13 (= xii 10); XXII 31 (= 4 15); 4Q299 35 1; 4Q299 73 3; 4Q427 7 ii 22; 4Q428 20 4; 4Q428 21 4; 4Q504 4 4; 4Q506 131–132 9.

⁵ 1QS IV 7; 4Q417 2 i 12 mais également 1QH^a V 23 (= xiii 6), XXIII 16 (= xviii 15); XXVI 13 // 4Q427 7 i 17; XXVI 30 (= 7 ii 5) // 4Q427 7 ii 11; 4Q403 1 i 40; 4Q491 1–3 5; 4Q491c 1 14; Si 41,9.

⁶ 1QS IV 13; 4Q418 69 ii 7 mais également 4Q491 8–10 i 15; 1QM XIV 17; 4Q257 V 12; 4Q287 7 1; 4Q434 1 i 9; 4Q435 1 7; 4Q491 8–10 i 15; 4Q511 30 2; 4Q525 21 1.

⁷ 1QS IV 26; 4Q418 81+81a 5; 4Q423 8 4; mais également CD XX 4; 1QSB IV 26; 1QH^a XV 37 (= vii 34) // 4Q432 12 4 // 1Q35 1 8; 4Q176 16–18 3; 4Q428 17 1.

les exemples qui ne se retrouvent qu'en 1QS III–IV et 4Q*Instruction* sont relativement rares. On peut mentionner :

- le couple אמת ועול, « vérité et perversité ». Les deux termes n'apparaissent coordonnés qu'en 1QS III 18–19 ; IV 23 et 4Q417 1 i 6.
- L'expression שחת עולם, « fosse ou corruption éternelle » n'est attestée qu'en 1QS IV 12, 4Q418 69 ii 7, 4Q418 162 4 ainsi qu'en 4Q286 7 ii 5 // 4Q287 6 4.
- L'expression עת בעת « d'âge en âge » ne se retrouve qu'en 1QS VIII 15 (// 4Q258 VI 8), 1QS IX 13 et en 4Q418 103 ii 4.
- La formule לרעת טוב [ורע] attestée uniquement en 1QS IV 26 et 4Q418 221⁸.

E. J. C. Tigchelaar a montré que les liens entre 4Q*Instruction* et 1QS III–IV concernaient essentiellement les péripécopes 1QS III 13–18 et IV 15–26. Cependant, il nous semble possible de prendre également en compte l'hymne final des colonnes X et XI. On y trouve en particulier l'expression רז נהיה, « mystère de l'existence », caractéristique de 4Q*Instruction* (30 occurrences). Or ce syntagme n'est attesté ailleurs qu'en 1QS XI 3–4 et dans le *Livre des Mystères* (1Q27 1 i 3–4 // 4Q300 3,3–4). On peut également mentionner l'expression חוק חרות « le décret gravé » qui n'apparaît qu'en 4Q*Instruction*⁹, en 1QS X 6.10.11¹⁰ et dans le *Chant pour l'holocauste du Sabbat*¹¹. Enfin, on retrouve également des thématiques communes qui, sans être caractéristiques, sont proches : par exemple l'expression « ses mystères merveilleux » (1QS XI 5 ; 4Q417 1 i 2.13 // 4Q418 43–45 i 1.10 ; 4Q418 219 2), la mention des « fils des cieux » (1QS IV 22 ; XI 8, 1QH^a XI 23 (= iii 22) ; 1QH^a XXIII 31 (= frg. 2 i 10) ; 4Q181 1 ii 2 ; 4Q416 1 12 // 4Q418 2c 4 ; 4Q418 69 ii), ou encore l'emploi du vocabulaire sapientiel de la connaissance (« la source de sa connaissance » 1QS IX 3, « mon œil a contemplé ses merveilles » 1QS IX 3, « mon œil a contemplé la sagesse » 1QS IX 6, « pour comprendre toute ta pensée sainte et pour contempler la profondeur de tes mystères et pour avoir l'intelligence de toutes tes merveilles » 1QS XI 18–19).

⁸ La mention de la connaissance du bien et du mal, avec le verbe ידע ou le verbe שכל, bien représentée dans l'instruction (4Q417 1 i 8.17–18, mais voir également 4Q416 1 15 et 4Q423 5 6), est attestée également dans le *Livre des Mystères* (4Q300 3 2 ; 4Q303 1 8), en 1QSa I 10 et en 4Q370 II 4.

⁹ 4Q417 1 i 14 // 43–45 i 11.

¹⁰ 1QS X 6 // 4Q256 XIX 4 // 4Q258 IX 4 ; 1QS X 10.11 // 4Q258 IX 7.12.

¹¹ 4Q400 1 i 5.15 ; 4Q402 4 3 ; 4Q511 63–64 ii 3.

En conclusion, on peut affirmer que *4QInstruction* et *1QS*, en particulier *1QS* III–IV.X–XI, présentent de nombreuses similitudes sur le plan lexicographique. Enfin, il faut noter certaines formules qui se retrouvent à la fois dans *4QInstruction*, *1QS* ainsi que dans *1QH*. Il s'agit, par exemple, de קָז שְׁלוֹם « le temps de la rétribution ou de la paix »¹², בְּנֵי עוֹלָה (ה) « fils d'iniquité »¹³, בְּנֵי שָׁמַיִם « fils des cieus »¹⁴. Ces quelques exemples montrent que ces trois textes comportent des affinités linguistiques.

2. *4QINSTRUCTION* ET *1QH*

Les éditeurs, ainsi qu'A. Lange, ont remarqué que *4QInstruction* était cité à deux reprises dans le rouleau des Hymnes¹⁵. Les liens entre ces deux écrits méritent donc d'être observés avec attention. Nous nous intéresserons à trois *Hymnes* en particulier : *1QH^a* V–VI (= xiii–xiv), *1QH^a* IX (= i) et *1QH^a* XI (= iii).

2.1 *4QInstruction* et *1QH^a* V–VI (= xiii–xiv)¹⁶

Pour mettre en valeur les liens sémantiques entre ces deux textes, nous donnerons un tableau synoptique des expressions communes en suivant l'ordre des lignes de *1QH* V–VI.

<i>1QH</i> V–VI (= xiii–xiv)	<i>4QInstruction</i>
V 12 מְשַׁכֵּל « l'instructeur »	מְשַׁכֵּל six fois en <i>4QInstruction</i>
V 13 ; V 19 בְּרוֹזֵי פְּלֹאוֹ « dans ses mystères merveilleux »	4Q417 1 i 2 בְּרוֹזֵי פְּלֹאוֹ « dans les mystères merveilleux »
	4Q417 1 i 13 רוֹזֵי פְּלֹאוֹ « ses mystères merveilleux »

¹² L'expression n'est attestée qu'en *1QS* III 15 ; *1QH^a* XXI 15 (= xviii 29) ; *4Q418c* 9 et *4Q215a* 1 ii 6.

¹³ En hébreu biblique : 2 S 3,34 ; 7,10 ; 1 Ch 17,9 ; Si 16,1.3 ; à Qumrân : *1QS* III 21 ; *1QH^a* XIII 10 (= V 8) // *4Q429* 1 i 3 ; [*1QH^a* XIV 21 (= vi 18) // *4Q429* 4 i 5] ; *4Q174* 3 1 ; *4Q418* 69 ii 8 ; *4Q511* 1 8.

¹⁴ *1QS* IV 22 ; XI 8 ; *1QH^a* XI 23 (= iii 22) ; *1QH^a* XXIII 31 (= frg. 2 i 10) ; *4Q416* 1 12 // *4Q418* 2 4) ; *4Q418* 69 ii 12–13. L'expression se retrouve également en *4Q181* 1 ii 2.

¹⁵ *4Q418* 55 10 est cité en *1QH^a* XVIII 30–31 (= x 27–28) et *4Q417* 1 i 8 en *1QH^a* IX 28–29 (= i 26–27). Cf. DJD, p. 36 et A. Lange, 1995b.

¹⁶ Pour la reconstruction du texte et la traduction, cf. É. Puech, 1988a, p. 60–81 et les rectifications de la ligne 15 dans É. Puech, 1993, pp. 408–410.

V 14 יצר בשר « [l'ins]tinct de la chair »	4Q416 1 16 יצר בשר « l'instinct de chair (ou une créature de chair) »
V 15 רוח בשר « l'esprit charnel »	4Q416 1 12 ; 4Q417 1 i 17 ; 4Q418 81 2 רוח בשר « l'esprit charnel »
V 19 « tu m'as instruit en vue de ta gloire »	4Q417 1 i 13 ואז תדע בכבוד ע[ו]ן « alors tu connaîtras la gloire de sa force »
V 20 דרכי אמת « les voies de vérité »	4Q416 2 iii 14 דרכי אמת « les voies de vérité »
V 20 ; V 23–24 מעשי רע « les œuvres mauvaises »	4Q416 1 10 עבודת רשעה « l'œuvre d'iniquité » 4Q418 126 ii 6 לפעלי און « les faiseurs d'iniquité »
V 20 חוכמה ואולת « sagesse et folie »	4Q417 1 i 6–7 חוכמה [ואול]ת « sagesse et folie »
V 21 אמת ובינה עולה ואולת « vérité et intelligence, iniquité et folie »	4Q417 1 i 6 אמת ועול « la vérité et l'iniquité »
V 21 ופקדם « leur visite »	15 fois en 4QInstruction
V 23 « dans une gloire éternelle et délice et joie perpétuelle »	4Q418 126 ii 8 כבוד עולם ושלום עד « une gloire éternelle et une paix perpétuelle »
V 25–26 רקיע קודשך וכול צבאותי עם « le firmament de ta sainteté et toutes ses armées avec la terre et toutes ses armées dans les mers et dans les abîmes »	4Q416 1 « צבא השמים » l'armée des cieux » 4Q418 69 ii 2–4 תהומות [...] כולן « les abîmes [...] toutes leurs vagues »
V 26–27 בכול מחשבותם לכול קצי עולם « selon tous leurs desseins, pour tous les temps éternels et la visite définitive »	4Q417 1 i 7–8 פקודתם לכול קצי עולם « leur visite pour tous les temps éternels et la visite définitive »
V 30 לעולמי עד « les éternités perpétuelles »	4Q416 1 14 בכול קצי עד « tous les temps perpétuels »
V 34–35 שלום עולם « une paix éternelle »	4Q418 126 ii 8 שלום עד « une paix perpétuelle »
V 35 אתה אמת « tu es vérité »	4Q416 1 14 אמת « Dieu de vérité »
VI 13 לרזי מחשבות פלאך « les secrets de tes merveilleux desseins »	4Q417 1 i 11–12 « [נס]תרי מחשבתו » les secrets de son dessein »
VI 13–14 בחירי צדק דורשי שכל ומבקשי « les élus de justice, les chercheurs de sagesse, et les quêteurs d'intelligence »	4Q418 69 ii 10 « ואתם בחירי אמת ורודפי[ן] « Et vous, les élus de vérité et qui poursuivez [l'intelligence], qui recherch[ez] la sagesse »

Ce tableau met en valeur les liens sémantiques et thématiques entre les deux textes. On remarquera en particulier :

- des expressions rares qui n'apparaissent que dans les *Hymnes* et en *4QInstruction* (בשר יצר בשר 1QH^a V 15, XVIII 25 (= x 23), 4Q416 1 16 et רוה בשר 1QH^a V 15, 4Q416 1 12 ; 4Q417 1 i 17 ; 4Q418 81 2) ;
- une nouvelle citation de *4QInstruction* dans les *Hymnes* : לכול קצי עולם : לכול קצי עולם en 4Q417 1 i 7–8 et 1QH^a V 26–27 ;
- des expressions plus fréquentes qui appartiennent au vocabulaire usuel de la littérature qumrânienne.

É. Puech a montré qu'il existait également des liens littéraires évidents entre 1QS III–IV et 1QH^a V–VI¹⁷. L'analyse confirme donc le fait que 1QH, 1QS et *4QInstruction* proviennent d'un même milieu et qu'ils utilisent un même sociolecte.

2.2 *4QInstruction* et 1QH^a IX (= i)

La colonne IX (= i) des *Hymnes* présente, elle aussi, des liens remarquables avec l'*Instruction*.

1QH IX (= i)	4QInstruction
l. 13 למלאכי קודש « les anges saints »	מלאכי קודש 4Q418 55 8
l. 16 ימים ותהומות « les mers et les abîmes »	ימים ותהומות 4Q416 1 12
ll. 21–27 Le motif de l'écriture : « (21) Voilà (ce que) j'ai su grâce à ton intelligence, car tu as révélé (à) mes oreilles (גליתיה אוזני) tes secrets merveilleux (לרזי פלא). Moi, le modelage d'argile et la pétrissure d'eau, (22) le concert d'ignominie et la fontaine de souillure, le creuset de perversion et la bâtisse de péché, l'esprit de divagation, perverti sans (23) intelligence, et effrayé par les jugements de justice, que dirai-je qui ne soit connu ? (qu')annoncerai-je qui ne soit raconté ? Chaque (chose) (24) (est) gravée devant toi dans l'inscription du mémorial, (הכול חקוק)	גלה אונכה ברז נהיה 4Q416 2 iii 17–18 ברזי פלאי 4Q417 1 i 2 // 4Q418 43–45 i 1 ; 4Q417 1 i 13 // 4Q418 43–45 i 10 ; 4Q418 219 2.
	זכרון, חוק, חרות 4Q417 1 i 14–15.
	בכל קצי עולם ... שני עולם 4Q416 1 14 ;

¹⁷ É. Puech, 1993, p. 414 : « Si le thème de la prédestination ou prédéterminisme n'est pas traité directement dans ce texte, doit être au moins souligné le rapprochement avec 1QS III–IV, tant les thèmes et le vocabulaire ont des points communs : rapprochement fortuit, compositions contemporaines, identité d'auteur, etc. »

(לפניכה בחרת זכרון), pour toutes les époques (à) perpétuité (לכול קצי נצח). Les déroulements du nombre des années de l'éternité à travers tous leurs instants, (25) ne sont ni cachés ni absents devant toi. (...) (26) (...) (C'est) bien à toi, le Dieu des connaissances (אל הדעות), (qu'appartiennent) toutes les œuvres de la justice ? et le conseil de la vérité (סוד האמת) ; mais aux enfants des hommes, le service de la perversion (עבודה רשעה) et les œuvres de relâchement »¹⁸

בכול שני עולם 4Q418 69 ii 12
לכול קצי עולם 4Q417 1 i 7.

« Le Dieu des connaissances (אל הדעות) est le fondement de vérité (סוד האמת) » 4Q417 1 i 8 (// 4Q418 43–45 i 6). Voir également 4Q418a 12 2 4Q416 1 10 (l'opposition vérité-perversion est fréquente en 4QInstruction)

Cet *Hymne*, comme le précédent présente des liens importants avec 4QInstruction. Nous y retrouvons des expressions souvent rares, voire uniques : comme la citation de MI 3,16 attestée uniquement en 1QH^a IX 24 et en 4Q417 1 i 14–15, l'expression « fondement de vérité » qui n'est attestée que dans les *Hymnes* (13 fois), en 4QInstruction (2 fois) et en 4Q286 1 ii 7, ou encore le couple ימים ותהמות qui n'est pas attesté en dehors de ces deux textes. Enfin, on peut également remarquer l'expression « Dieu des connaissances » attestée ailleurs seulement en 1QS III 15, 1QH^a XX 13 (= XII 10) ; XXII 35 (= frag. 4 15) et 4Q504 4 4 ; 4Q506 131–2 9.

2.3 4QInstruction et 1QH^a XI (= iii)

La colonne XI du rouleau des *Hymnes* comporte des parallèles avec 4Q418 69 ii sur le plan du vocabulaire, de la structure et des représentations du jugement eschatologique. Le détail de l'analyse sera fourni lors de l'étude de 4Q418 69 ii au chapitre sept. Nous en donnons, ici, les résultats :

- les deux termes de fosse et de shéol associés au thème du salut du juste en 1QH^a XI 20–21 et en 4Q418 69 ii 6 (voir également 4Q286 7 ii 9 // 4Q287 6 8 et Si 51,2).
- L'image de la réaction de la nature en 1QH^a XI 33–35 (= iii 32–34) et en 4Q418 69 ii 9. Noter l'utilisation du verbe rare צרה qui ne se

¹⁸ Trad. J. Carmignac, 1961, p. 180.

retrouve qu'en 4Q418 69 ii 7, 1QH^a XI 34 (= iii 33) et 1QM XII 15.

- La destruction unilatérale de l'impie en 1QH^a XI 36–37 (= iii 35–36) et en 4Q418 69 ii 8.
- La présence des expressions : « ses fils véritables » et « fils des cieux » qui se retrouvent respectivement en 1QH^a XI 11, XI 23 et en 4Q418 69 ii.

À partir de ces constatations, nous pouvons conclure que 4Q*Instruction* a certainement eu une influence considérable sur la pensée de la communauté qumrânienne. Il comporte un vocabulaire que l'on retrouve partiellement dans le rouleau des *Hymnes* et dans la *Règle de la communauté*. Par un argument d'ordre lexical, nous avons voulu démontrer que ces trois textes sont étroitement liés et qu'ils ont dû émerger dans un milieu proche socialement et chronologiquement.

CHAPITRE TROIS

LE VOCABULAIRE CARACTÉRISTIQUE DE 4Q^{INSTRUCTION}

Après avoir examiné les liens linguistiques qui unissent 4Q^{Instruction}, le livre du Siracide, 1QH et 1QS, il convient de préciser le vocabulaire qui le caractérise et qui le distingue des autres textes.

Les éditeurs ont montré que le vocabulaire distinctif des textes qumrâniens faisait défaut dans l'*Instruction*. Cette affirmation doit être nuancée par l'analyse précédemment menée qui a mis en valeur les relations sémantiques entre 4Q^{Instruction}, 1QH et 1QS. Il faut cependant remarquer l'absence, ou la rareté, du vocabulaire relatif à la pureté (טמאה [0:86], טהרה [0:103], טהור [1:97], נדה [2:98], מקדש [0:143])¹, les expressions désignant la communauté (עם [5:463], ישראל [0:752], קהל [0:56], עדה [1:220], הרבים [0:79], היחד [0:108]²), les noms et les épithètes divins (אלוהים [0:522], עליון [0:61], יהוה [0:564], אדוני [0:115] ou אדון [3:24]), ainsi que les termes relatifs à la loi (תורה [0:225] ; מצוה [4:94])³.

L'absence de ces termes est significative. En effet, la plupart d'entre eux sont fréquents dans la littérature de sagesse. On notera en particulier l'absence systématique de tout vocabulaire qui pourrait rattacher 4Q^{Instruction} à une communauté religieuse spécifique. Bien que rédigé par un juif, l'auteur n'emploie jamais les termes d'Israël, de peuple, d'alliance, de Torah, de Yahvé ou d'Élohim. Au point que, lorsqu'il cite Nb 18,20, il remplace l'expression בני ישראל par בני אדם (4Q418 81+81a 3).

En dépit de cette absence de vocabulaire spécifiquement qumrânien, l'auteur de 4Q^{Instruction} affectionne particulièrement certains termes : חפץ

¹ Nous suivons la présentation des éditeurs [1:216] signifiant une fois en 4Q^{Instruction} sur 216 attestations ailleurs à Qumrân. Nous avons revu l'ensemble des données statistiques fournies par les éditeurs. Elles sont très surprenantes et ne s'accordent pas avec la concordance en fin de volume du DJD. L'achèvement de la publication des derniers textes de Qumrân et l'édition de nouveaux outils de concordances permettent désormais d'affiner les résultats.

² Selon nous, le terme יהד en 4Q417 2 i 17 désigne bien une communauté (cf. commentaire infra).

³ En revanche, משפט et חוק y sont bien représentés (respectivement 30:384 et 12:147).

[25:25], המל [4:8], חרפה [17:17], נדיב [6:15], עמל [8:15], תבואה [7:21]. L'auteur utilise également des vocables qui lui sont propres comme le substantif אוט dont le sens reste discuté (cf. lexicque infra), l'expression רו נהיה que l'on ne retrouve ailleurs qu'en 1QS XI 3–4 et 1Q27 1 i 3–4 (// 4Q300 3,3–4), ou encore l'expression עם רוח attestée uniquement en 4Q417 1 i 16. En ce qui concerne le motif de la pauvreté, omniprésent dans le rouleau, l'auteur emploie un vocabulaire spécifique : le terme מחסור est employé 28 fois alors qu'on ne le retrouve que deux fois ailleurs à Qumrân et qu'une seule fois dans le Siracide⁴. De même, le terme מסחר, « commerce », qui est un *hapax legomenon* de 1 R 10,15, est attesté quatre fois en 4QInstruction (4Q418 103 ii 6 ; 4Q418 107 4 ; 4Q418 122 i 5.7) alors qu'on ne le retrouve nulle part ailleurs à Qumrân. Les autres termes relatifs à la pauvreté sont également rares ailleurs à Qumrân (לל [1:12], אביון [8:49], ריש [10:1]). Paradoxalement, il n'emploie qu'une seule fois le terme עני et jamais les termes ענו ou ענוה qui sont pourtant fréquents à Qumrân et dans les textes contemporains.

On peut encore noter deux particularités : l'emploi de l'adverbe אז et l'utilisation du participe *Hiph'il* de בין.

1. L'adverbe אז tend à disparaître en hébreu tardif et n'est plus représenté en hébreu mishnique⁵. Il est encore attesté 100 fois à Qumrân, dont 39 fois en 4QInstruction. Mais l'auteur a la particularité de toujours l'associer à la conjonction *waw*⁶. La construction ואז est attestée 36 fois dans l'Instruction pour seulement 11 fois ailleurs à Qumrân. Elle n'est pas attestée dans le Siracide et n'est représentée que quatre fois en hébreu biblique⁷. Il s'agit donc d'une caractéristique linguistique propre à l'auteur de l'Instruction qui s'apparente à un classicisme, bien qu'en hébreu classique la particule אז soit rarement associée à la conjonction *waw*.

2. 4QInstruction est le manuscrit de Qumrân qui comporte le plus grand nombre d'occurrences du verbe בין (65 fois sur 157 fois ailleurs). En particulier, il utilise à 25 reprises le participe *Hiph'il* de בין alors qu'on ne le retrouve que onze fois ailleurs à Qumrân et jamais plus de deux fois dans un même rouleau. Ce participe n'est attesté qu'en hébreu tardif⁸.

⁴ Il est attesté 13 fois dans l'Ancien Testament dont huit fois dans le livre des Proverbes.

⁵ M. H. Segal, 1970, p. 134, § 234.

⁶ Sauf en 4Q418 14 1 dont le contexte est lacunaire.

⁷ Ex 12,48 ; Lv 26,41 ; Jos 1,8 ; Jr 32,2.

⁸ 1 Ch 5x ; 2 Ch 3x ; Esd 1x ; Ne 5x ; Ps 2 x ; Pr 6x ; Is 1x ; Dn 4x.

On peut donc conclure que si 4Q*Instruction* présente des liens syntaxiques ou sémantiques avec le livre du Siracide, le rouleau des *Hymnes* ou la *Règle de la communauté*, il n'en est pas moins une œuvre singulière. Il se distingue des autres textes de Qumrân par un style et un vocabulaire qui lui est propre.

CONCLUSION

Lors de notre comparaison entre 4Q*Instruction* et Ben Sira, nous nous sommes limités à quelques exemples. Nous avons constaté qu'ils utilisaient des constructions typiques que l'on ne retrouvait ni en hébreu classique, ni en hébreu tardif : l'emploi de la formule ...פן... אל תקטול..., l'utilisation de למה dans le sens de פן et enfin, l'emploi du pronom suffixe pour désigner le réfléchi. Nous avons également vu que, sur le plan lexical, les deux auteurs présentaient des points de contact (בן, עבד משכיל) (בן, עבד משכיל, לקה, משכיל, etc.).

Rien ne nous permet de dire si 4Q*Instruction* est antérieur ou postérieur à la rédaction du livre de Ben Sira. Néanmoins, certaines correspondances, surtout syntaxiques, laissent supposer qu'ils doivent être plus ou moins contemporains, voire qu'ils ont dû suivre une même école de sagesse.

Nous avons également montré les liens que 4Q*Instruction* entretenait avec 1QS et 1QH, tant sur le plan du vocabulaire et des expressions, que sur le plan de certaines représentations eschatologiques. Néanmoins, des divergences subsistent. Par exemple, alors que 4Q*Instruction* décrit le jugement eschatologique en employant des catégories dualistes proches de celle de 1QS III–IV, on n'y retrouve pas les couples « esprits de vérité » *versus* « esprits d'iniquité » ou « fils de lumière » *versus* « fils de ténèbres ». Ces divergences nous invitent à situer la rédaction de 4Q*Instruction* avant la rédaction de 1QS et de 1QH.

L'analyse linguistique apporte donc des arguments permettant de situer la datation de l'œuvre avant la rédaction des grands écrits qumrâniens, à une époque plus ou moins contemporaine du livre de Ben Sira : entre le troisième et le deuxième siècle avant J.-C.

Nous avons également montré que 4Q*Instruction*, 1QH et 1QS, en dépit de leurs différences portaient également de sérieuses similitudes lexicales. Cela montre que tous trois sont issus d'un même cercle. On peut donc considérer que 4Q*Instruction* se situe comme un intermédiaire entre le Siracide et le rouleau des *Hymnes* ou la *Règle de la communauté*.

L'analyse linguistique a fourni également un indice intéressant sur le contenu et sur l'intention de l'auteur. Nous avons remarqué qu'il évitait systématiquement toute expression qui pourrait faire référence à l'identité religieuse juive. Les termes comme Israël, Torah, alliance, Yahvé ou Élohim sont systématiquement évités. Il est parfaitement clair que l'auteur est un juif profondément enraciné dans l'Écriture. Cependant, plutôt que de parler de la révélation de l'alliance, de la Torah, ou du mystère de Dieu, l'auteur emploie une expression plus générale, le *רז נהיה*, « le mystère de l'existence », qui renvoie davantage à une ontologie philosophique qu'à la théologie d'une communauté religieuse clairement identifiée.

ANNEXE

LEXIQUE SÉLECTIF DE 4Q^{INSTRUCTION}

Nous donnons, en annexe de cette partie linguistique, un lexique sélectif des termes qui portent une signification particulière en 4Q^{Instruction}.

- א -

אור n. m. Le terme n'est attesté qu'en 4Q^{Instruction} et une fois en 4Q424 1 6 (« ביד עצל אל תפקד את כי לא יצניע מלאכתך » à un sot ne confie pas un ז' car il ne gardera pas secret tes affaires ». Les éditeurs le traduisent par « secret ». Dans leur introduction, ils suggèrent également le sens de « matter, business » (DJD, pp. 31–32). D. J. A. Clines, *Dictionnaire*, p. 150, propose « storehouse » et A. Caquot le traduit par « indulgence, lenteur, patience » (1996, pp. 11, 26). Cependant, T. Elgvin (1997b, pp. 154, 213) propose de le traduire par « ressource ». Il est suivi par M. J. Goff (2003, pp. 152–153, n. 104) et récemment par É. Puech (2005, p. 105). Le terme se rapporte à l'humanité sans idée de révélation particulière (4Q418 81 16 ; 4Q418 126 ii 2). En 4Q416 2 ii 1 et en 4Q418 81 16, il est mis en lien avec la nourriture (טרף). En 4Q418 126 ii 13 et en 4Q416 2 ii 1, il est associé à מהסור. En 4Q418 103 ii 6 et en 4Q418 107 4, il est mis en rapport avec מסחור « marchandise ». Enfin, en

4Q418 126 ii 12, il est mis en relation avec « tes paniers ». Les contextes dans lesquels le terme apparaît invitent donc à le comprendre dans un sens économique de biens matériels. La traduction par « ressource » nous semble donc être la plus appropriée.

וא conj. et adv. Cette construction est caractéristique de 4Q^{Instruction} (27 fois sur 11 ailleurs à Qumrân et 4 fois en HB). וא sans la conjonction de coordination n'apparaît qu'une fois en 4Q418 14 1.

אפה n. f. *ʿep̄ha*. Cette unité de mesure revient à trois reprises en 4Q^{Instruction} et n'est attestée que deux fois ailleurs à Qumrân.

- ב -

בין v. *Hiphʿil*. *Comprendre, discerner*. Le participe *Hiphʿil* n'est attesté qu'en hébreu tardif et est caractéristique de 4Q^{Instruction} où il désigne le disciple qui est intelligent et qui a le discernement.

בעל ריב *querelleur*. Les éditeurs proposent le sens d' « avocat ». L'expres-

sion est attestée deux fois en 4QInstruction (4Q417 2 i 12 // 4Q416 2 i 7 ; 4Q418a 22 1). Elle apparaît également en 4Q424 3 9 et en 1QH^a XV 25–26 (= vii 22–23).

- 7 -

לָּ adj. *Pauvre*. Le terme apparaît une fois en 4Q418 126 ii 7. Le terme tend à disparaître en hébreu tardif. Il est pourtant fréquent en Siracide où il est employé positivement en opposition au riche (עשיר) cf. 10,30a ; 13,2e ; 13,3b ; 13,19b ; 13,22c ; 13,23c. לָּ désigne le pauvre qui détient la sagesse (cf. Si 11,1a).

- ה -

הלך vb. *Hitpa^{el}*. *Se conduire, se comporter (dans un sens moral)*. Le *Hitpa^{el}* de הלך est particulièrement fréquent en 4QInstruction (36 fois pour 97 fois à Qumrân, dont CD 13 fois, 1QS 11 fois, 1QH^a neuf fois et 4Q525 sept fois). Il n'apparaît que trois fois en Siracide. Le verbe désigne la conduite morale plutôt que le mouvement (sauf en 4Q416 2 iii 21).

- ו -

וּג conj. et adv. *Et aussi*. La construction וּג est particulièrement fréquente en 4QInstruction [21:79] et en Siracide (36 fois). Habituellement, la particule וּג coordonne une succession d'éléments. En 4QInstruction, elle peut marquer le commencement d'une nouvelle péricope (cf. 4Q416 2 ii 15).

- ה -

הבר vb. *Hitpa^{el}*. *Faire alliance, s'associer à quelqu'un*. Le terme est employé pour désigner le mariage en 4Q416 2 iii 21 (cf. MI 2,14 ; Si 7,25^[A]). Il n'est pas nécessaire d'y voir l'union charnelle comme le proposent les éditeurs (DJD, p. 123).

הפך n. m. *Désir, volonté*. Le terme est fréquent en 4QInstruction. Il y apparaît 25 fois pour seulement 25 occurrences ailleurs à Qumrân. Dans la majorité des cas, il désigne le désir de l'homme (4Q416 2 ii 8 : « et alors tu obtiendras ce que tu désires » ; 4Q417 2 i 12 : « sois un querelleur pour ton désir » ; « tous tes désirs » 4Q418 88 ii 1 ; 4Q418 138 4 ; 4Q418 158 3). Son sens est plus difficile à déterminer en 4Q416 1 2 où il semble désigner la volonté divine (habituellement רצון).

- ט -

טרף vb. **1.** *Manger*. En HB « déchiqueter, dévorer ». Il s'applique aux bêtes féroces. Le verbe garde ce sens à Qumrân (1QH^a XIII 14 ; 4Q169 3–4 i 4 ; 4Q174 II 3). Plus rarement, il peut s'appliquer à l'homme pour signifier « manger » (Pr 30,8 au *Hiph^{il}*). En 4QInstruction le verbe apparaît dans ce sens en 4Q417 2 i 20 וְאֵל אֲשֶׁר יִטְרֹפֶכָּה אֲכֹל ce qu'il t'a donné en nourriture, mange. **2.** De l'araméen *saisir*. 4Q417 2 i 17 מְחַסְרֹכָּה טֵרֵף *saisis ce qui te manque* (plutôt que « dévore / mange ce qui te manque).

טרף n. m. *Nourriture*. En HB, *nourriture des bêtes sauvages, les proies*. En 4QInstruction le terme revient à plusieurs reprises pour désigner la nourriture des hommes 4Q416 2 i 22–2 ii 2 « demande [à Dieu] ta nourriture (טרף) car il a libéré [ses] miséri[cordes...] pour donner la nourriture (טרף) à tout vivant ». 4Q418 81+81a 16 ומשמם « et de là, retire ta nourriture ».

- י -

יחד 1. adv. *Ensemble, uni*. L'auteur l'emploie souvent pour exprimer l'unité du couple homme-femme 4Q416 2 iv 5 ואתה ליחד עם אשת חיקכה « et toi, tu seras un avec la femme de ton sein » ; 4Q416 2 iii 21 בהתחברכה « lorsque tu seras uni, ensemble, marche avec l'aide de ta chair ». 2. Subst. *Communauté*. La proposition ומותריתה הבא ביחד (4Q417 2 i 17) a soulevé une difficulté. E. J. C. Tigchelaar ainsi que les éditeurs traduisent par « bring in together into thy associate's possession » (E. J. C. Tigchelaar, 1998, 2001, DJD, p. 186 ; M. J. Goff, 2003a, p. 156). Cependant, ils ne fournissent aucun argument réellement convaincant (« The meaning 'into the community' would be peculiar in 4Q415ff. » DJD, p. 186). Pourtant, le sens le plus obvie est : « ton surplus [p]orte-le [à la communauté] ».

יצר n. m. *Inclination*. 4Q417 1 i 11 להזהלך ביצר מבינתם

duire selon l'inclination de leur intelligence » ; 4Q417 1 ii 12 : אל תפתכה « Que la pensée d'une inclination mauvaise ne te trompe pas » ; 4Q416 1 16 : יצר בשר « inclination charnelle » ou « il a formé la chair ». Le sens d'inclination est attesté en Si 15,14 et deviendra fréquent en hébreu mishnique (Cf. G. H. Cohen Stuart, 1984).

יתר v. *Hiph'il*. 1. *Être dans l'abondance, être dans l'excès*. 4Q417 2 i 17–18 אם תותר « si tu es dans l'abondance » en opposition à 4Q417 2 i 17 אם תחסר « si tu es dans le besoin ». 2. *Être excessif, agir avec excès*. 4Q416 2 ii 10 אל תותר לו « ne fais pas davantage pour lui ». Cf. Si 33,30^[E] אל תותר על כל אדם « ne sois pas excessif envers tout homme ».

- כ -

כלי n. m. *Vase*. 4Q416 2 ii 21 אל תקל כלי « ne méprise pas le vase de ton sein ». Expression métaphorique pour désigner la femme (cf. commentaire, p. 157).

- ל -

למה 1. pr. int. *Pourquoi*. 2. conj. *De peur que* (syn. פן), cf. analyse linguistique supra, p. 19.

- מ -

מולד n. m. *Origine, naissance, descendant*. Le terme, absent de l'HB, est attesté 20 fois à Qumrân. En hébreu mishnique (Jastrow, p. 742) et en araméen (Sokoloff, p. 295), il signifie « birth-

time » ou « descendant » (M. Jastrow, p. 742 ; M. Sokoloff, p. 295). Il est particulièrement fréquent dans l'*Instruction* (neuf fois). Les éditeurs notent qu'à Qumrân, le terme peut avoir le sens technique de « astrological sign under which one is born » (cf. 4Q186 1 ii 8 ; 4Q186 2 ii 3). Morgenstern reprend et développe cette interprétation, il montre qu'en syriaque l'expression בית מולדים signifie « horoscope under which one was born » : « It is possible that the two terms were originally distinct : מולד referred to 'birth time', whereas בית מולדים referred to 'the arrangement of the heavenly bodies at a birth time' [...] It is possible that the original distinction was already lost at Qumran, and hence 4Q186 uses מולד, 'birth-time', in the technical sense of 'horoscope at birth-time' ». É. Puech suit cette option et traduit le terme par « horoscope » (É. Puech, 2006, à paraître. Cf. également M. J. Goff, 2003a, p. 195). Cependant, l'expression בית מולדים n'apparaît que deux fois en 4Q415 2 ii 7.9 sans contexte. Dans la majorité des cas, le sens d'« horoscope » ne paraît pas approprié. Le terme semble plutôt désigner les enfants ou les origines de la femme en 4Q415 11 11 ; 4Q416 2 iii 20 // 4Q418 10ab 3 ; 4Q418 202 1) ; les origines du *יהוה* (ou de Dieu) (4Q416 2 iii 9 // 4Q418 9+9a-c 8) ; les origines du salut en 4Q417 2 i 11. On peut ajouter que le terme apparaît également sans connotation as-

trologique en 1QH^a XI 12 (= iii 11) où il désigne la « naissance » et en 1QH^a XX 11 (= xii 8), où il désigne « les origines du temps » (Cf. E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 238). En raison de ces considérations, nous avons retenu le sens d'« origine » ou de « descendant ».

בין part. *Hiph'il* de בין, cf. supra.

מבינה n. f. *Intelligence, connaissance*. 4Q417 1 i 10.11 ; 29 i 7 ; 4Q418 43 8.9. Ailleurs, le terme n'apparaît qu'en 4Q428 14 1 ; 4Q440 3 i 18.

מחסור n. m. *Indigence, manque, besoin*. 28 fois en 4Q*Instruction* pour seulement deux fois ailleurs à Qumrân et une fois en Siracide.

מסחר n. m. *Commerce, trafic commercial*. *Hapax legomenon* de 1 R 10,15. Le terme est attesté quatre fois en 4Q*Instruction* et nulle par ailleurs à Qumrân (4Q418 103 ii 6 ; 4Q418 107 4 ; 122 i 5.7)

- ע -

עני adj. *Humble*. Le terme n'apparaît qu'une fois en 4Q417 2 i 14 // 4Q418a 22 3 היה כאיש עני בריבך משפט[כה] « sois comme un homme humble lorsque tu défends [ta] cause ». Le sens se rapproche davantage de l'humilité que de la pauvreté au sens propre. C'est également le cas dans les Psaumes (cf. Ps 35,10) et en 4Q525 par exemple.

עמל v. *Peiner, travailler*. Verbe rare, caractéristique de Qohelet (huit fois).

Ailleurs, on le trouve en Ps 127,1 ; Pr 16,26 ; Jon 4,10 ; Si 11,11 et Si 31,3. À Qumrân, 4Q417 2 i 10 est la seule attestation.

ערב vb. **1.** *Donner en gage* (4Q416 2 ii 18 ; 4Q417 2 ii+23 23). **2.** Hébr. tard. *mélanger* (4Q418 103 ii 6, cf. Ps 103,35 ; Esd 9,2 ; 1QS VI 22 ; IX 8).

- פ -

פקד vb. *Qal.* plus rarement *Hiph'il.* **1.** *Visiter pour le jugement.* 4Q417 1 i 9 ויהיה על מעשיו « sa conduite sera jugée sur [ses] œuvres » ; 4Q417 1 ii 11 ; 4Q423 5 4. **2.** *Confier quelque chose à quelqu'un (avec lamed).* 4Q416 2 ii 5 « Car [tu as co]nfié la bourse de tes trésors à [ton créancier] » ; 4Q416 2 ii 9 אם עבודתו יפקוד לכה « S'il te confie son service » ; 4Q416 2 iii 3.6 ; 4Q418 81+81a 9 ואיפת אמת פוקדה לכה « une mesure vraie [t']a été confié[e] » ; 4Q418 81+81a 16 (?). Ce sens est attesté au *Hiph'il* en hébreu biblique (cf. 1 R 11,28) et une fois au *Qal* en 2 R 5,24. On le retrouve en hébreu mishnique (cf. Jastrow, p. 1206). La forme ... ל. פקד (4Q416 2 iii 3 ; 5 i 2 ; 4Q418 9 2 ; 4Q418 123 ii 7 ; 4Q423 5 4) n'est pas attestée ailleurs à Qumrân.

פקודה n. f. **1.** *Visite en vue de la rétribution* (4Q417 1 i 7.14 ; 4Q416 3 6 ; 4Q416 7, 2). 4Q416 1 9 pose difficulté « et toutes leurs (= les astres) visites... ». E. J. C. Tigchelaar propose de traduire par « assign-

ments », « tasks » (2001, p. 241). **2.** *Punition* 4Q417 2 i 8 « que la méchanceté de ses œuvres [ne te blesse pas] par sa punition ».

- ר -

רז n.m. *Mystère, secret* (cf. R. E. Brown, 1968 ; M. Bockmuehl, 1990, pp. 15–16). Terme d'origine perse (cf. KBL³, p. 1980). Il est attesté huit fois en araméen en Daniel où il peut désigner : soit un songe énigmatique (Dn 2,18.27 ; 4,6), soit, associé au verbe גלה, l'interprétation du songe révélé par Dieu à Daniel (2,19.28.29.30.47). Il désigne ainsi un mystère inaccessible à l'homme qui peut être éclairé par une révélation divine. On trouve également deux occurrences du terme dans le texte hébreu du Siracide (Sir 8,18^[A] ; 12,11^[A]) où il désigne ce qui est le plus secret à l'homme et qui ne doit pas être dévoilé à l'étranger ou à l'ennemi. Le terme est fréquent à Qumrân. R. E. Brown (1968) a proposé une analyse sérieuse des différentes facettes du terme dans la littérature qumrânienne.

ריש n. m. *Pauvre, indigent.* Le terme apparaît 10 fois en 4QInstruction et seulement une fois ailleurs à Qumrân en 4Q525 15 l. Ailleurs, il n'apparaît que dans le livre des Proverbes et en Ben Sira (Pr 6,10 ; 10,15 ; 13,18 ; 24,34 ; 28,19 ; 30,8 ; 31,7 ; Si 11,4 ; 18,32 ; 37,9 ; et l'adj. en 10,12 et 13,18.)

רצון n. m. **1.** *Faveur, bienveillance.*
 4Q416 2 ii 12 אם ברצונו תחזיק « si, par
 sa faveur (= le créancier), tu tiens
 ferme » ; 4Q416 2 iii 12 « recherche
 sans cesse sa faveur » ; 4Q418
 81+81a ובידכה להשיב אף מאנשי רצון « il
 est dans ton pouvoir de détourner ta
 colère des hommes de faveur » (cf. Lc
 2,14 ἀνθρώποι εὐδοκίας). **2.** *Volonté.*
 4Q416 2 iv 7 להתהלך ברצונכה « pour se
 conduire selon ta volonté » ; 4Q416
 2 iv 9 וברצונכה הניאנה « Désavoue-la
 selon ta volonté » ; 4Q418 55 5 וברצון
 אלו לן בחרו « ils n'ont pas choisi la
 volonté de Dieu » ; 4Q418 126 ii 5
 לוא נהיו בלוא רצונו « ils n'existeront pas
 en dehors de sa volonté ».

- ש -

שמר vb. *Nīph'al. Se garder.* Cette forme
 verbale tend à disparaître en hébreu
 tardif. Elle est attestée neuf fois en
 4QInstruction (18 fois ailleurs à Qum-
 rân) et cinq fois en Ben Sira.

שקל n. m. *Šekel*, unité de poids. Il est
 attesté sept fois en 4QInstruction pour
 seulement neuf fois ailleurs à Qum-
 rân.

DEUXIÈME PARTIE

LES PÉRICOPES
SAPIENTIELLES

CHAPITRE QUATRE

LA PAUVRETÉ

Les questions relatives à la pauvreté constituent l'un des lieux les plus remarquables de la littérature sapientielle du Proche-Orient Ancien¹. L'intérêt que les anciens sages portent à cette question montre son importance dans la société. Les livres des Proverbes, de Qohelet et de Ben Sira, abordent chacun à leur manière le sujet². Leur enseignement se fonde sur celui du Pentateuque : le pauvre, souvent associé à l'émigré³, est celui dont Dieu prend soin⁴ et qu'il ne faut pas oublier⁵. Aussi, la plupart des conseils liés aux pauvres concernent la manière dont il faut se comporter envers eux : « heureux qui a pitié des pauvres » (Pr 14,21)⁶ ; « Ne dépouille pas le pauvre (77), c'est un pauvre (77) » (Pr 22,22)⁷. Un tel discours suppose que le destinataire du texte ne soit pas pauvre lui-même, mais appartienne à une classe sociale aisée⁸. Le cas est particulièrement clair chez Ben Sira⁹ qui s'adresse à de jeunes gens qui seront conduits à tenir des positions importantes dans la société.

¹ Pour les textes du Proche-Orient ancien, cf. les références données par M. J. Goff, 2003, p. 131, note 15.

² Pour la pauvreté, dans le livre des Proverbes, on peut se reporter à J. D. Pleins, 1987 ; R. N. Whybray, 1990 et H. C. Washington, 1994 ; Pour le livre de Ben Sira, on consultera V. M. Asensio, 1998 ; B. G. Wright 1998b et B. G. Wright, Claudia V. Camp, 2001. M. J. Goff, 2003a, pp. 129–140, donne un état de la question sur la pauvreté dans la bible hébraïque et au Proche-Orient ancien.

³ Lv 19,10 ; Lv 23,22.

⁴ Ps 72,2.12 ; 74,21 ; 107,41 ; 113,7 ; 140,13 ; Jr 22,16 ; Is 41,17 ; Is 66,2.

⁵ Ex 23,6 ; Dt 15,4.7.9.11 ; 24,14.

⁶ Cf. aussi Ps 41,2.

⁷ Cf. également : Pr 10,15 ; 14,31 ; 18,11 ; 19,17 ; 21,13 ; 22,16.

⁸ « Ben Sira's teaching about wealth and poverty, however, reveals that he was probably instructing young men who would make their way into public service and who would occupy a social position below that of the rich hand above the poor, whom they were obligated to help » B. G. Wright, 2004a, p. 119.

⁹ « Ben Sira's attitude (to the poor) seems primarily conditioned by his understanding of the covenantal responsibilities to care for the poor, widows, and orphans. Ben Sira exhorts the rich, as well as his students, to fulfill their obligation to the poor through almsgiving. For his budding scribes, he makes clear that if they find themselves in positions of rendering judgments, they must be fair and not prefer the case of the rich

Le texte de 4Q*Instruction* prend le contre-pied de cette littérature sapientielle. Il ne donne jamais de conseil sur la manière dont il faut se comporter envers les pauvres. Il s'adresse à un pauvre et lui donne des conseils sur la manière dont il doit se comporter dans son indigence et sur les relations qu'il doit entretenir avec son créancier. Dans l'*Instruction*, le concept de pauvreté prend une ampleur qui n'a pas de réel précédent dans la littérature judéo-hellénistique. Il y est évoqué à chaque péricope préservée, sous la forme « tu es pauvre »¹⁰, « dans ta pauvreté »¹¹ ou « dans ton indigence »¹².

Le thème de la pauvreté en 4Q*Instruction* a déjà fait l'objet de plusieurs contributions¹³. Benjamin G. Wold a donné récemment un sérieux état de la question¹⁴. Ces études s'accordent globalement pour considérer que le motif de la pauvreté renvoie à une réalité sociale plutôt qu'à un concept spirituel. Ces auteurs s'accordent aussi pour y déceler un arrière-fond social rural. Pour le contexte agricole, ils se basent sur deux fragments 4Q418 103 ii et 4Q423 5. Cette conclusion mérite d'être revue et discutée. Enfin, chacun de ces auteurs utilise la transcription et les restaurations des éditeurs. Or cette édition présente quelques incohérences, en particulier pour 4Q416 2 qu'il convient d'améliorer et de préciser.

Nous présenterons les trois premières colonnes de 4Q416 2 qui offrent un long développement sur le thème de la pauvreté. On étudiera également les fragments 4Q418 103 ii et 4Q423 5 relatifs au vocabulaire agricole.

1. 4Q417 2 i 7–28
 (// 4Q416 2 i 4–21 // 4Q418 7a,b // 4Q418a 22)

Le texte est disponible en quatre copies : 4Q416 2 i 4–21, (souligné dans la transcription) ; 4Q418 7a 1–2 (pointillé) ; 4Q418 7b (+ 64, 199, 66, 26,

because of their influence and power », B. G. Wright, Claudia V. Camp, 2001, p. 173. Cf. Si 4, 1.4.8 ; 10,23 ; 21,5 ; 22,23 ; 29,8.

¹⁰ אתה אביון 4Q415 6 2 ; 4Q416 2 iii 12 ; 4Q416 2 iii 2 ; 4Q418 177 5.

¹¹ ברישכה 4Q416 2 i 4 ; 4Q416 2 iii 6.15.20.

¹² במחסורכה 4Q416 2 ii 20 ; 4Q417 2 i 24 ; 4Q417 2 ii + 23 5 ; 4Q418 7b 7.

¹³ C. Murphy, 2001, pp. 163–209 ; M. J. Goff, 2003a, pp. 127–167 ; B. G. Wright, 2004.

¹⁴ B. G. Wold, 2005b, pp. 24–30.

27), 1–11 (double soulignement) ; 4Q418a 22 (soulignement ondulé)¹⁵. Le fragment 4Q417 2 i 7–28, le plus complet, servira de base pour la reconstruction (planche II).

Les joints des fragments 4Q418 7b, 64, 66 et 199, mis en évidence par E. J. C. Tigchelaar¹⁶, nous paraissent fiables (cf. planche III). Nous retenons également l'association des fragments 26 et 27 bien que les joints soient distants et incertains (cf. planche III).

Pour les restaurations, il est indispensable de définir avec un maximum de précision la largeur de la colonne de 4Q417 2 i. Les lignes 10, 15, 17 et 19 peuvent être complétées grâce aux fragments parallèles. Le fragment de la colonne ii étant positionné correctement (grâce à la restauration de la ligne 17), nous pouvons savoir où se terminent les lignes 13, 17, 22 et 23. Enfin, les lignes 9 et 20 peuvent être restaurées avec un haut degré de certitude. On obtient ainsi une largeur de colonne qui varie entre 11,3 et 11,8 cm. On constate, dès lors, que les restaurations proposées par les éditeurs sont nettement trop longues et qu'il est donc nécessaire de les réviser¹⁷.

Nous commençons l'étude du fragment à partir de la ligne 7. Le passage de la troisième à la deuxième personne du singulier¹⁸, le changement de thématique et le *vacat* en début de ligne nous indiquent le commencement d'une nouvelle section.

1.1 Transcription

Col i

- 7 *vacat* ואיש עול אל תחשוב עזר וגם אין שׁוֹנָא [לכה לבלתי הדיעפסה]
 8 רִשֶׁע מַעֲשִׂיו עִם פִּקְדוֹתוֹ וְדַע בְּמָה תִּתְּהַלֵּךְ עִמּוֹ [אֲבִינָן אַתָּה צְדִיקָה]
 9 אל *vacat* תְּמוֹשׁ מִלְּבַבְךָ וְאֵל לֶכֶה לְבִדְכָה תִּרְחֹב [נִפְשׁ כְּהָ בְּרֵאשֻׁכָה]
 10 כִּיָּא מָה צַעִיר מִרֶשׁ וְאֵל תִּשְׁמִ"ב אֲבַלְכָה פִּן תַּעֲמֹל בְּחִזְקָה"א [הִבֵּט בְּרוֹ]
 11 נְהִיָּה וְקַח מִוִּלְדֵי יִשְׁעֵ וְדַע מִי נֹחַל כְּבוֹד וְעַל הֵלוֹא [לִנְכָאֵי רַחֲת]

¹⁵ Le double soulignement ondulé correspond au double recouplement de 4Q416 et 4Q418.

¹⁶ E. J. C. Tigchelaar, 1998.

¹⁷ Voir la reconstruction du fragment planche II.

¹⁸ Les éditeurs remarquent avec justesse : « It would be highly unlikely that the לבלתי clause which filled the end of line 6 was followed by a subsequent 2nd masc. sing. negative jussive filled the end of line 7, for the subject of the לבלתי clause (implicitly a 3rd person, cf. הוואה) would be different from that of the second clause (a 2nd sing.) », DJD, p. 180.

- 12 ולאבליהמה שמחת עולם היה בעל ריב להפצלה ואין] [
- 13 לכול נעוזה דב[ר] משפטיתה כמושל צדיק אל תל[ח]קמה משוואיכ[ה]
- 14 ואל תעבור על[פשו] עיכה היה כאיש עני בר־יבך משפט[כה] [
- 15 קח ואז יראה אל־ושב אפן ועבר על חטאותכה [כי]א לפי א[פנ] vac.
- 16 לוא יעמוד כול ומי יצדק^a במשפט^b ובלי סליחה [א]יכה [יצדק פול]
- 17 אביון ואתה אם תחסר טרף מחסורכה ומותריכה [ה]א [ביחד א]ם
- 18 תותר הובל למחוז חפצו ונחלתכה קח ממנו ואל תוסף עו[ד] vacat [
- 19 ואם תחסר לוא מבלי הון מחסורכה כיא לוא יחסר אוצר[ו] אל ועל]
- 20 פיהו יהיה כול ואת אשר יטריפכה אכול ואל תוסף עוד פ[ו] תקצר[ו]
- 21 vacat חייכה vacat אם הון אנש[ו]ים תלוה למחסורכה אל [דומי ל]ך
- 22 יומם וזילה ואל מנוח לנפשכה [vac. עד] השיבכה לנזו[ש]ה פ[ו]ל אל תכזב
- 23 לו למה תשה^a עו[ב]גם מחרפה לכ[ה] ולא תאמין עו[ד] לרעהו
- 24 ובמחסורכה יקפץ^a ידו כחכה] וכמוהו לזה ודע מאג[ו]
- 25 ואם נגע יפגשכה ואין] אב אל תסתר מנישה בכה^a
- 26 פן יגלה חר[פ]תכה ה[ו] מושל בו ואז]
- 27 לאי יכנו בשבט[ו] ת[ו] תכה ואפס^b
- 28 עו[ד] וגם אתה[ו] בן מבין] בעברה^o

bottom margin

- 10^a 4Q416 2 i 5 בחייכה • 3^a 4Q418a 22 2 צדק • 16^a 4Q418 7a 2 זדיק |
- 25 • עוון 4Q418 7b 6 | תשא 4Q418 7b 6 • 23^a 4Q418 7b 2 במשפטיו • 4Q418 7a 2^b
- | לוא 4Q418 7b 10 • 27^a 4Q418 7b 6 יקבוץ • 24^a 4Q418 7b 9 vacat בכה • 4Q418 7b 20 ואפס • 4Q418 7b 11 ואפץ • 4Q416 2 i 20^b

Col. ii

- 1 אם תאיץ ידכה לבלתי של[ח]ם
- 2 ט[ו]פכה כי הוא פתח רחמיון
- ל שאל
- למלא

1.2 Commentaire de la transcription

L. 7 אִין שוּנָא. La lecture אִין est bien visible sur la PAM 42.602. Cette même photo confirme la lecture שוּנָא. Les alternatives שְׁנָה proposée par Tigchelaar (2001, p. 56) et שִׁמְהָ ou שְׁמָתָה proposées par les éditeurs (p. 175) sont impossibles.

L. 8 [דָּקָה]. Lire קָהָה en 4Q416 2 i 3. Le *qoph* et le *he* sont certains (cf. DJD, p. 172). La trace de lettre à la cassure peut correspondre à un *res* ou un *dalet*.

L. 9 [וּפֶשֶׁתְּ כְּהַ בְּרֵאשֶׁכָּה]. En 4Q416 2 i 4, lire כְּהַ בְּרֵאשֶׁכָּה et non בְּרֵאשֶׁכָּה [וּ] comme le proposent les éditeurs p. 88. Il reste les deux jambages du *he* et des traces de la base du *kaph*.

L. 10 בְּהִיכָהְ. Le *he* est visible sur la PAM 42.602.

L. 11 וְקָה. Selon les éditeurs וְקָה, וְקָה ou וְקָה sont matériellement possibles.

L. 12 וְאִיָּן. Lire וְאִיָּן avec Tigchelaar plutôt que וְאִיָּן avec les éditeurs.

L. 14 בְּרִיבְךָ. L'écriture est très effacée, mais la lecture, attestée en 4Q418a 22 3, correspond aux traces préservées.

L. 14 וְעַל. Les éditeurs lisent וְעַל qui est impossible. Il n'y a pas de place entre le *ʿain* et le *lamed* pour un *mem*. Tigchelaar¹⁹ propose de lire וְעַל, mais il n'y a pas d'espace entre le *ʿain* et le *lamed*. Il est préférable de lire simplement le substantif על « hauteur »²⁰.

L. 14 מְשַׁפְּטֵךְ. En 4Q418a 22 3, lire מְשַׁפְּטֵךְ ou מְשַׁפְּטֵךְ contre les éditeurs qui lisent מְשַׁפְּטוּ, p. 413.

L. 15 vac. אַפּוּ. Le *ʿaleph* de [אפּוּ] est certain (trace de la corne droite et du départ de l'oblique visibles sur la PAM 42.602). En 4Q418a 22 4 après אַפּוּ, trace de lettre correspondant à un *lamed*.

Ll. 16–17 On s'accorde avec Tigchelaar pour considérer que la lecture de 4Q418a 22 5, proposée par les éditeurs, est peu probable. En raison de la taille des lignes de 4Q418a, la trace de *lamed* de 4Q418a 22 5 correspondrait mieux avec le dernier *lamed* de la ligne 16 de 4Q417 2 i. Il faudrait alors lire en 4Q418a 22 5 : כַּוְלֵי אֲבִיךָ [אֲבִיךָ] : תַּהּ.

L. 17 הַבֵּת. Seule la base du *bet* est préservée. Le *ʿaleph* est certain sur la PAM 43.516.

L. 19 וְאֵם. Tigchelaar²¹ propose de lire {וְאֵם}.

L. 20 אֲכֹל. Tigchelaar²² préfère lire אֲכֹל à la place du אֲכֹל des éditeurs. Mais il reste bien des traces d'encre sur le fragment, en particulier de la base et de la hampe du *kaph* (cf. PAM 42.602). Il ne s'agit donc pas d'une lacune.

L. 21 לְ. La trace de lettre à la cassure du fragment de la colonne ii, identifiée comme une trace du *he* de לַכֶּה par les éditeurs, devrait être, en raison de sa position, la fin du tracé d'un *kaph* final de לְךָ (voir la reconstruction, pour l'écriture défective, cf. בְּרִיבְךָ l. 14 ou לְךָ 4Q417 2 ii 7).

L. 22 הַשִּׁבְכָה. Le *he* est incomplet, mais certain.

¹⁹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 56.

²⁰ Ainsi É. Puech, 2004c, p. 649 et É. Puech, 2006, p. 88.

²¹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 56.

²² E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 56.

L. 22 לַנְּשִׁיחַ. Les éditeurs donnent aussi לַנְּשִׁיחַ comme lecture possible, mais la tête triangulaire serait préférable pour un *yod* que pour un *pe*. À la cassure du fragment de la colonne ii, trace de lettre qui correspond à la fin du tracé d'un *lamed*.

L. 23 לַכֶּתֶב. À la cassure du fragment, on peut lire *pe*, *bet*, *kaph* ou *mem* mais un *noun* tel que le proposent les éditeurs paraît difficile (cf. PAM 42.602).

L. 25 En 4Q416 2 i 18 les éditeurs lisent מְגִיגָה, p. 89, alors que dans leur édition de 4Q417, p. 173, ils lisent מְגִיגָה. Le *gimel* est impossible. Trace de lettre dans l'angle supérieur droit (*šm*, *'aleph* ou *'aïn*).

1.3 Traduction

⁷*vacat* Et ne considère pas un homme inique comme une aide et également qu'il n'ait pas de haine [*contre toi pour que ne te blessent pas*] ⁸la méchanceté de ses œuvres ainsi que sa punition. Mais sache comment tu dois te comporter avec lui.

[*Toi, tu es pauvre,*] ⁹ne *vacat* supprime pas ⁸[*la charité*] ⁹de ton cœur et n'élargis pas pour toi seul [ton *appétit* dans ta pauvreté]

¹⁰car qu'y a-t-il de plus insignifiant qu'un pauvre ?

Et ne te réjouis pas dans ton affliction de peur que tu ne peines dans ta vie.

[*Observe le mystère*] ¹¹de l'existence et saisis les origines du salut

et sache qui héritera de la gloire et de l'élévation.

N'y a-t-il pas [*pour les esprits abattus*] ¹²et pour leurs afflictions, une joie éternelle ?

Sois un *querelleur* pour ton désir

et qu'il n'y ait pas [*de...*] ¹³pour toutes tes perversions.

Pronon[ce] tes jugements comme un juste souverain.

Ne ti[re] pas [*vengeance de t]es [ennemis]*

¹⁴et ne passe pas sur tes [faul]tes.

Sois comme un homme humble lorsque tu défends [ta] cause,

[*el*] ¹⁵saisis ¹⁴[...]

¹⁵Et alors Dieu verra et sa colère se détournera

et il passera sur tes péchés [ca]r devant [sa colère *vac.*] ¹⁶nul ne tiendra.

Et qui sera juste dans son jugement²³ ?

et sans pardon, comment [*chaque*] ¹⁷pauvre ¹⁶[*serait-il justifié*] ?

¹⁷Et toi, si tu es dans le besoin,

²³ « Dans ses jugements » en 4Q418.

saisis ce qui te manque.
 Et ton surplus [p]orte-le [à la communauté,
 s]i¹⁸ tu es dans l'abondance.
 Conduis(-le) au port de son désir
 et reçois de lui ton héritage,
 mais ne prends pas devant[age].

[*vacat*] ¹⁹Et si tu es dans le besoin,
emprunte sans argent ce qui te manque,
 car le trésor [de Dieu] ne manquera de rien
 [et sur] ²⁰son ordre tout adviendra
 et mange ce qu'il te donnera en nourriture,
 mais ne prends pas davantage de *pe*[ur que tu ne raccourcisses] ²¹*vacat* ta vie.

Vacat Si tu empruntes l'argent des homm[e]s à cause de ton indigence
 qu'il n'y ait pas [*de tranquillité pour t*oi²² jour et nuit
 et qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme
 [*vac. jusqu'à ce que*] tu aies [tou]t remboursé au créanci[er].

Né le trompe pas ²³de peur de te charger d'une faute.
 Et aussi, d'une honte pour [toi]...

et tu n'aurais p[lu]s [confiance] en son *voisin*.

²⁴Et à ton indigence il fermerait sa main.

Ta force [...]

et comme lui emprunte, mais sache *qui est celui qui amasse*]

²⁵et si tu rencontres un malheur alors à la hâte[...]

[ne cache rien à ton créancier]

²⁶De peur qu'il ne révèle ta h[on]te

[... celui qui le gouverne et alors]

²⁷il ne le frappera pas de la verge [... et rien]

²⁸de p[lu]s] et aussi toi [*filis intelligent...*]

1.4 Commentaire de la traduction

L. 7 Comme le remarquent les éditeurs on ne peut pas restaurer la fin de la ligne avec certitude. Néanmoins, leur proposition est trop longue (גם אין שׁוֹנֵא לכה) (גם אין שׁוֹנֵא [ברעיקה לבלתי הריעכה]). Nous restaurons donc גם אין שׁוֹנֵא לכה [בלתי הריעכה].

L. 8 Le sens de פקודה n'est pas clair dans ce contexte : « sa visite, son examen, son jugement, sa punition » (?). Le pronom suffixe doit probablement désigner l'ennemi.

Ll. 8–9 Les éditeurs ne proposent pas de restauration dans la lacune de la fin de la ligne 8. Il devrait s’y trouver l’objet du verbe מוֹשׁוּ²⁴. À partir des lettres préservées en 4Q416 2 i 3, on peut légitimement proposer צדקה : « ne supprime pas [*la charité*] de ton cœur »²⁵. Comme la sentence ודע במה תתהלך עמו (l. 8) ne nécessite pas une suite, on peut restaurer une formule introductive comme אביון אהה qui convient pour l’espace. Un *vacat* serait également possible.

L. 9 « N’élargis pas pour toi seul [ton appétit]. Littéralement, « N’élargis pas pour toi seul [ton gosier]. Cf. Ps 51,6 ; Pr 5,17 et Is 5,14 // 4Q162 II 5 ; Ha 2,5 // 1QpHab VIII 4 ; 1QS IV 9.

L. 10 Comme le notent les éditeurs²⁶, l’orthographe העמל est étrange. Seule la forme *Qal* est attestée en hébreu biblique où le verbe signifie « peiner », « travailler ». La racine est rare, on la trouve huit fois chez Qohelet et trois fois ailleurs (Ps 127,1 ; Pr 16,26 ; Jon 4,10). Elle est également attestée en Si 11,11 et Si 31,3. À Qumrân, 4Q417 2 i 10 est la seule attestation du verbe. Pour un *Qal*, on aurait attendu תעמול bien qu’une écriture défective העמל ne soit pas exclue. E. Qimron propose de lire un *Niph^{al}* qui n’aurait pas d’autre attestation. On peut aussi proposer un *Piel* mentionné par Jastrow²⁷.

Ll. 11–12 Les éditeurs proposent de restaurer la lacune des lignes 11–12 par : ולנחם [נכאי רוח] ולאבליהם שמחת עולם qu’ils traduisent par « *Has not [rejoicing been appointed for the contrite of spirit] and for those among them who mourn eternal joy ?* ». Cette restauration, reconstruite légitimement à partir de 1QH^a XXIII 16 (= xviii 15), est trop longue d’au moins 2 cm. Il y a de la place pour un ou deux mots, mais guère plus. Le texte de 1QH^a XXIII 16 (= xviii 15) mettait en parallèle les נכאי רוח « les esprits contrits » et les אבלים « les affligés » :

[ולנחם [נכאי רוח ואבלים לשמחת עולם]
« [et pour consoler les con]trits d’esprit et les affligés en vue de la joie
éternelle »²⁸

²⁴ Dans une formule du type אל תקטל, l’objet peut-être placé avant, cf. Ps 39,9.

²⁵ Ce serait la seule attestation de צדקה en 4QInstruction avec 4Q418 143 2 (mais les éditeurs considèrent que ce dernier fragment ne devait pas appartenir à 4QInstruction).

²⁶ DJD, p. 181.

²⁷ M. Jastrow, p. 1089. On remarquera que Jastrow, Dalman et Ben Ḥayyim considèrent une forme *Pa^{al}* du verbe.

²⁸ Restauration É. Puech, 1988a, pp. 83–84 et 1991, pp. 102–103 à partir d’Is 66,2 (dans son orthographe de 1QIs^a et de 1QM XI 10). La restauration proposée par E. Schuller en 4Q428 14 5 (DJD 29, p. 149), ׀,ענת כול [נכאי רוח ואבלים לשמחת עולם], est peu

Ce texte s'inspire d'Is 61,1-3 et d'Is 66,2. On pourrait alors restaurer simplement :

הלוואן [לנכאי רוח] ולאבליהמה שמחת עולם
 « N'y a-t-il par [pour les esprits abattus] et pour leurs afflictions, une joie éternelle ? ».

Cette restauration, meilleure pour l'espace, s'accorde avec 1QH^a XXIII 16 (= xviii 15) et Is 66,2.

Ll. 12-13 Il faut certainement restaurer un infinitif ou un substantif qui dirige « pour toutes tes perversions ». Probablement une formule du type « qu'il n'y ait pas de [*repos (מנוחה) (?) / complaisance (?)*] pour toutes tes perversions ».

Ll. 13-14 Comme une nouvelle sentence commence à la ligne 13, la lacune doit compléter le commandement d'interdiction ...אל תקה. On peut proposer אל תקה נקמה משונאיכה] comme en Jr 20,10.

L. 14 « et ne passe pas sur tes [fau]tes ». Même expression à la ligne 4 (cf. Mi 7,18).

L. 14 ברביך. 4Q417 et 4Q418 attestent la lecture déficiente du suffixe. Le contexte nous empêche pourtant d'y voir un suffixe féminin.

Ll. 14-15 Les éditeurs proposent de restaurer dans la lacune נקמה קה « saisis la vengeance sur tes ennemis ». Mais cette restauration est trop longue d'au moins 1 cm. Il y a de la place pour un mot, l'objet de קה. L'expression קה נחלתכה « saisis ton héritage » est fréquente dans l'instruction. Cette restauration pourrait convenir pour l'espace, mais ceci reste strictement à titre d'exemple.

L. 15 יראה. Les éditeurs proposent de lire un *Niph'al* « Dieu sera vu », plutôt qu'un *Qal* « Dieu verra ». Mais les deux verbes suivants, qui ont aussi Dieu pour sujet, sont à l'actif. Il nous paraît donc plus cohérent de conserver le sens actif.

L. 15 ושב אפו. Cette expression a posé difficulté aux éditeurs. Selon eux, nous aurions dû avoir ושב מאפו « et il reviendra de sa colère ». Mais אף doit être sujet et il faut donc traduire « sa colère se détournera »²⁹.

L. 15 [כי]א לפי א[פן]. Après [כי]א לפי א[פן] il faut certainement restaurer un *vacat*.

L. 16 יצדק. Comme le notent les éditeurs, יצדק peut-être traduit par « sera déclaré juste » ou « sera justifié ».

probable. La restauration est trop courte et le *dalet* est impossible (les traces de *šin* sont certaines).

²⁹ Cf. 1QM III 9.

L. 16–17 Les éditeurs proposent de restaurer dans la lacune de la fin de la ligne 16 : « et sans pardon [co]mment [tout] pauvre [se tiendrait devant lui] ? ». Cette restauration est légèrement trop longue et des restes auraient dû être préservés sur le fragment de la colonne ii. On pourrait alors proposer soit « et sans pardon [co]mment [chaque] pauvre [tiendrait] », soit : « et sans pardon, [co]mment [chaque] pauvre [serait-il justifié] ? ».

L. 17 Cette ligne pose trois difficultés : (a) טרף est-il un substantif ou un verbe ? (b) Où commence l'apodose ? (c) Quel est le sens de l'expression הבא ביחד ?

(a) טרף peut être un substantif signifiant « nourriture » (cf. Mal 3,10 ; Ps 111,5 ; Job 24,5 ; Pr 31,15) ou un impératif *Qal* en écriture défective³⁰. En hébreu biblique, ce verbe signifie « dévorer, déchirer, déchiqueter » et s'applique habituellement aux bêtes sauvages. Il garde ce sens à Qumrân (1QH^a XIII 14 (= v 11) ; 4Q169 3–4 i 4 ; 4Q174 II 3). Plus rarement, il peut également avoir l'homme pour sujet (Pr 30,8), c'est le cas en 4QInstruction (cf. l. 20 : « et mange ce qu'il te donnera en nourriture »). Néanmoins, en fonction du contexte qui suit, on préfère lui donner le sens de « saisir » attesté en araméen à la suite d'A. Caquot³¹.

(b) L'apodose peut débiter soit avec טרף (b.i), soit avec ומותריכה (b.ii).

(b.i) L'apodose commence avec טרף³². Il faut alors traduire :

- A - Et toi, si tu es dans le besoin (a - vb. תחסר)
- B - alors saisis ce qui te manque (b - subst. מחסורכה)
- B' - [m]ène [dans la communauté] ton abondance (b' - subst. מותריכה)
- A' - [s]i tu es dans l'abondance (a' - vb. תותרי).

Cette solution fournit un sens cohérent. Stylistiquement, elle présente une structure chiasique (protase – apodose – apodose – protase) et deux propositions conditionnelles associant chacune un verbe et un substantif de même racine (חסר – מחסור ; מותר – יתר).

(b.ii) L'apodose commence avec ומותריכה. C'est l'option retenue par les éditeurs qui traduisent :

³⁰ L'impératif *Qal* aurait du être טרוף, mais voir également la forme תעמל à la l. 10.

³¹ A. Caquot, 1996, p. 8.

³² Il n'est pas nécessaire de considérer le *waw* de ומותריכה comme un *waw* d'apodose puisque les propositions conditionnelles qui suivent ne respectent pas cette règle de l'hébreu classique.

And thou if thou lackest food *in* thy poverty
 Then thy surpluses [bring in together
]If thou leavest them over, Carry *it* to *its* desired haven...

Mais cette solution présente deux inconvénients. D'une part, la préposition *bet* manque devant מהסורכה, ce dernier peut donc difficilement être un complément circonstanciel (cf. avec *bet* ligne 20 et 4Q416 2 ii 20)³³. D'autre part, l'apodose « porte ton surplus » ne s'accorde pas avec la protase « si tu es dans le besoin ». En effet, celui qui est dans le besoin n'a pas de surplus...

c) Quel est le sens de l'expression הבא ביחד ? Les éditeurs, suivis par E. J. C. Tigchelaar et par M. J. Goff³⁴, refusent de traduire הבא ביחד par « fais entrer dans la communauté ». Ils n'apportent cependant pas de réels arguments³⁵. Pourtant, c'est la seule solution qui donne un sens cohérent au texte et qui présente plusieurs parallèles significatifs : 1QS I 11–12³⁶ ; 1QS III 2 // 4Q257 III 3 ; 1QH^a XI 22 ; XXVII 11. Cela n'implique pas nécessairement que le terme יחד désigne la communauté qumrânienne. On peut se situer aux prémices de l'expression et le terme pourrait, par exemple, désigner l'unité de la cellule familiale en correspondance avec 4Q416 2 iv 5 ואתה ליחד עם אשת חיקכה « et toi, tu seras un (יחד) avec la femme de ton sein » et 4Q416 2 iii 21 בהתחברכה יחד התהלך עם « lorsque tu seras uni, ensemble (יחד), marche avec l'aide de ta chair ».

Au terme de cette analyse, il nous semble que la proposition (b.i) respecte le mieux la structure syntaxique du texte et sa logique narrative.

L. 18 קח ממנו. « Reçois de lui » ou « prends de lui ». Le *waw* qui suit devrait être adversatif.

Ll. 18–19 A la fin de la ligne 18, l'espace semble trop réduit pour conjecturer une sentence commençant par פן comme c'est le cas à la ligne 20. Un *vacat* est possible³⁷.

L. 19 ואם תחסר לוא מבלי הון מהסורכה cf. 4Q424 1 8. Avec les éditeurs³⁸ et F. García Martínez³⁹ nous lisons לוא comme une erreur pour un impératif

³³ On pourrait avoir la même ambiguïté à la ligne 19 הון מבלי הון מהסורכה « n'emprunte aucune richesse *pour* ta pauvreté ».

³⁴ E. J. C. Tigchelaar, 1998, pp. 591–592 ; DJD, p. 186 ; M. J. Goff, 2003a, p. 156.

³⁵ « The meaning 'into the community' would be peculiar in 4Q415 ff.; perhaps 'bring them (*sic.*) in together' is more likely », DJD, p. 186.

³⁶ יביאו כול דעתם וכוחם והונם ביחד « Ils feront entrer dans la communauté toute leur connaissance, leur force et leur richesse ».

³⁷ On pourrait aussi proposer une restauration brève, en parallèle avec la sentence des lignes 20–21, du type : למה תמות ou פן תמות.

Qal de לֹוה « emprunter ». E. Qimron propose de traduire « But if thou lackest, thy lack does not come from absence of wealth »⁴⁰.

L. 19 מַהסּוֹרֵכָה. Il faut probablement traduire ainsi : « emprunte sans argent ce qui te manque » (cf. Is 55,1). La suite, « car le trésor [de Dieu] ne manquera de rien et sur son ordre tout adviendra », invite à comprendre le texte dans ce sens : même sans argent, il faut compter sur les trésors de Dieu qui donne la nourriture à tout homme.

L. 20–21 [פִּן תְּקַצִּיר]. On s'accorde avec les éditeurs pour la restauration [תְּקַצִּיר] (cf. Ps 89,6 et l'expression inverse en 4Q416 2 iii 19 : « en vue de ta vie et la longueur de tes jours »). Vu l'espace, il n'est pas nécessaire de restaurer un terme entre פִּן et תְּקַצִּיר.

L. 21–22 Nous suivons les éditeurs pour la restauration en fin de ligne.

L. 22 Les éditeurs proposent de restaurer dans la lacune soit כִּסְפוֹ soit מְשִׁי (sa créance). Mais ces deux restaurations ne conviennent ni pour l'espace, ni pour la trace de lettre à la cassure du fragment de la colonne ii (pied de *lamed*). כִּי־לֵךְ conviendrait parfaitement pour l'espace, les traces et le sens⁴¹.

Ll. 22–23 אֵל תְּכֹזֵב לוֹ. Pour la construction de כֹּזֵב avec ל, voir Ps 78,36 et Ez 13,19.

L. 23 תְּשֶׁה. Il s'agit certainement d'une forme de נוֹשֵׂא. L'auteur aurait confondu le *'aleph* et le *he* comme à la ligne 19 avec לוֹוה à la place de לֹוה.

L. 23 לִכְנֶה. À partir des traces de lettres préservées, ainsi que pour le sens du texte, il est préférable de restaurer לִכְנֶה dans la lacune plutôt que לִנְוִשָׁה בְּכָה comme le proposent les éditeurs.

L. 23 L'antécédent du suffixe de לְרַעְהוֹ se trouve probablement dans la lacune de la ligne 23. Qui est désigné par le pronom suffixe ? S'il s'agit du « créancier », quel lien y a-t-il entre le créancier et le prochain ? É. Puech propose de lire רַעַע dans le sens de « disposition, intention » : « et tu ne ferais plus [confiance] à son intention/sa disposition (?) ». Il est plus

³⁸ DJD, p. 187.

³⁹ *DSSSE*^c, p. 855.

⁴⁰ Cité dans DJD, p. 188. M. J. Goff traduit sans justifier : « If you lack, borrow, being without m[on]ey for what you need, for he (God) does not lack treasure », 2003a, p. 127. Cette traduction nous paraît peu probable. C. Murphy traduit : « And if you lack, your lack is not without wealth (for [God's] treasury does not lack) ». Mais elle semble ne pas avoir compris la correction des éditeurs de לוֹוה en לֹוה puisqu'elle note, à propos de la traduction de DJD : « This reading requires several supplements to the text and a tenuous translation of מְבִלִי as “borrow” » (C. Murphy, 2002, p. 179, note 66).

⁴¹ Je remercie É. Puech qui m'a suggéré cette solution.

facile de voir après **וַיִּזְכֹּר** le commencement d'une nouvelle section sur la question de la honte (cf. l. 26). On trouve un développement similaire dans le Siracide (Si 41,16–42,8^[LXX,B]).

Ll. 23–28 À partir de la ligne 23, le texte devient de plus en plus lacunaire et de plus en plus difficile à restaurer.

L. 24 **יָדוּ**. L'antécédent du pronom suffixe est-il Dieu ou le créancier ?

L. 24 **מֵאֲנִי** est au participe *pi'el*. Le verbe **אָנַח** est rare. Il n'apparaît que trois fois dans l'Ancien Testament (Dt 28,39 ; Pr 6,8 ; 10,5) et deux fois ailleurs à Qumrân, il apparaît aussi en 4Q418 252 1 et 4Q525 15 1.

1.5 Structure et commentaire

Cette colonne est organisée en une série de conseils sapientiaux formulés sous la forme d'ordres positifs (**קְטוּר**) et négatifs (**אַל תְּקַטֹּר**). Le texte est formulé à la deuxième personne du singulier et s'adresse donc directement au lecteur qui est interpellé comme « pauvre » (**אֲבִיּוֹן אַתָּה**). Les *vacat*, les champs sémantiques et les marqueurs textuels permettent de délimiter un certain nombre d'unités thématiques (ll. 7–8 ; ll. 9–10 ; ll. 11–12 ; ll. 12–15 ; ll. 15–16 ; ll. 17– ?). Lors d'un premier regard, ces unités semblent disjointes et il est difficile de suivre la pensée de l'auteur. Néanmoins, on peut discerner deux grandes unités. La première s'étend des lignes 7 à 16. L'auteur y décrit « l'éthique du pauvre ». Cette péripécopie peut se subdiviser en cinq unités thématiques :

- la prudence envers les méchants (ll. 7–8) ;
- la générosité malgré la pauvreté (ll. 9–10) ;
- l'observance des mystères divins (ll. 11–12) ;
- l'ascèse (ll. 12–15) ;
- conclusion théologique (ll. 15–16).

Une seconde unité débute avec le **וְאֵתָּה** de la ligne 17. L'auteur y aborde une question financière concrète : l'emprunt. La fin de cette section est difficile à déterminer en raison de l'état lacunaire du fragment. Elle pourrait se clore à la ligne 28 avec la reprise **וְגַם אַתָּה בֶּן מְבִיָּן**. On peut dégager deux unités dans les lignes 17 à 22. Chacune est introduite par une proposition conditionnelle et envisage deux cas de figure opposés :

- lignes 17–18 : entre besoin et abondance
 - a) Si tu es dans le besoin, fais ceci... (l. 17)
 - b) Si tu es dans l'abondance, fais cela... (l. 18)
- lignes 19–22 : l'emprunt

c) Si tu es dans le besoin, emprunte sans argent (ll. 19–21)

d) Si tu empruntes de l'argent... (ll. 21–22)

Il convient d'analyser et d'expliquer chacune de ces unités pour tenter d'éclairer le sens du texte.

1.5.1 *L'éthique du pauvre* (ll. 7–16)

1.5.1.1 La prudence envers les méchants (ll. 7–8)

Les lignes 7–8 s'organisent autour du thème du méchant (איש עול « homme inique », שונא « ennemi », רשע « méchanceté », פקדה « punition ») :

⁷*vacat* Et ne considère pas un homme inique comme une aide et également qu'il ne soit pas un ennemi [*pour toi pour que ne te blessent pas*]⁴¹ la méchanceté de ses œuvres ainsi que sa punition. Mais sache comment tu dois te comporter avec lui.

L'auteur conseille à son disciple de ne pas attendre de secours d'un homme inique⁴² et surtout de ne pas avoir d'ennemi, car ce dernier risquerait de le blesser par sa méchanceté⁴³. On retrouve un même conseil, à plusieurs reprises, dans le Siracide :

« N'attise pas le charbon du méchant
de peur que tu ne brûles dans la flamme de son feu. » (Si 8,10^[A])

« Ne te joins pas au méchant, car il rendrait tortueuse ta voie,
Et il te détournerait de tes alliances. » (Si 11,33^[A])

« Ne fais jamais confiance à un ennemi,
car comme l'airain sa méchanceté *rend malade*. » (Si 12,10^[A])

C'est certainement dans ce sens qu'il faut comprendre la sentence de l'*Instruction* : il ne faut pas s'associer à l'homme inique, car sa méchanceté risque de blesser.

1.5.1.2 La générosité en dépit de la pauvreté (ll. 9–10)

Les lignes 9–10 s'articulent autour du motif de la pauvreté (אביון אתה [Toi tu es pauvre] (?), בראשכה « ta pauvreté », רש « pauvre », באבלכה « dans ton affliction »). Elle est composée d'une première défense donnée par deux

⁴² Pour l'« homme inique », איש עול, cf. Pr 29,27. À Qumrân, la construction ne se retrouve que dans *La Règle de la communauté* et toujours sous la forme plurielle : אנשי עול : 1QS V 10 ; VIII 13 ; IX 17 ; 4Q256 IX 2 ; 4Q258 I 2 ; VI 7 ; VIII 2 ; 4Q259 III 4.15.

⁴³ Les instructions concernant les relations à entretenir avec les méchants sont fréquentes dans la littérature sapientielle (cf. Ps 1,1 ; Ps 26,4 ; 4Q424 1 4–13).

verbes à l'imparfait, d'une question rhétorique introduite par כִּי servant de justificatif, et enfin, d'une deuxième défense :

- ⁸[Toi, tu es pauvre,]
 A ⁹[ne vacat supprime pas ⁸[la charité] ⁹de ton cœur
 et n'élargis pas pour toi seul [ton appétit dans ta pauvreté]
 B ¹⁰[car qu'y a-t-il de plus insignifiant qu'un pauvre ?
 A' [Et ne te réjouis pas dans ton affliction
 de peur que tu ne peines dans ta vie.

L'auteur désigne le lecteur comme un pauvre. La première sentence coordonne deux formules d'interdiction construites en parallélisme synonymique. L'auteur conseille d'une part d'être généreux (« ne supprime pas [*la charité*] de ton cœur ») et d'autre part, de ne pas être d'un égoïsme démesuré (« n'élargis pas pour toi seul [ton appétit] »). Cette expression que les éditeurs restaurent partiellement dans la lacune, est connue en hébreu biblique et qumrânien⁴⁴. Elle ne se limite pas à la seule gourmandise, mais vise toutes formes de cupidité, d'envies démesurées et insatiables. « Pour toi, pour toi seul », לכה לבדכה, est mis en emphase dans la proposition par la redondance de la formule⁴⁵ et par sa position syntaxique inattendue entre la négation et le verbe. L'insistance est forte. L'auteur veut signifier que le pauvre ne doit pas s'enfermer dans une pauvreté égoïste centrée sur sa propre personne. Bien que pauvre, il ne doit pas abandonner les œuvres de charité pour autant.

La question rhétorique, introduite par כִּי, se comprend aisément comme justification de la mise en garde qui précède : « car, qu'y a-t-il de plus insignifiant qu'un pauvre ? ». De fait, si socialement le pauvre n'est rien, il doit au moins se distinguer par ses œuvres.

La deuxième sentence est construite en deux volets : une interdiction et sa conséquence négative (« ne te réjouis pas dans ton affliction de peur que tu ne peines dans ta vie »). Ce conseil est difficile à situer dans le contexte. Il semble n'avoir de lien ni avec ce qui précède, ni avec l'unité qui suit. En outre, son sens est énigmatique. Comment se réjouir quand on est dans l'affliction, la tristesse, le deuil⁴⁶. Cette sentence pourrait être

⁴⁴ Cf. Is 5,14 // 4Q162 II 5 ; Ha 2,5 // 1QpHab VIII 4 ; 1QS IV 9.

⁴⁵ On trouve la même redondance en Ps 51,6 et en Pr 5,17.

⁴⁶ Le terme אבל ne désigne pas seulement le deuil. Dans les textes tardifs, en particulier, le terme reçoit une signification métaphorique qui l'associe à la tristesse, à la désolation, à l'affliction (cf. Nb 14,39 ; Esd 10,6 ; Ne 1,4 ; Est 4,3 ; cf. aussi Si 6,34 ; 48,24). Il est alors souvent opposé à la joie comme dans notre texte (cf. aussi Ne 8,9 ; Est

éclairée par la formule parallèle de la ligne 12 : « N'y a-t-il pas [*pour les esprits abattus*] et pour leurs afflictions une joie éternelle ? ». L'auteur voudrait alors dire que Dieu seul donne la joie aux affligés. On aurait une même figure aux ll. 14–15 à propos du péché : c'est Dieu qui pardonne les péchés du pauvre (l. 15) et non le pauvre lui-même qui se pardonne ses propres fautes (l. 14).

1.5.1.3 L'observance du mystère divin (ll. 11–12)

Les lignes 11–12 sont construites en une série de trois impératifs liés à la connaissance (הבט « observe », קח « saisis », דע « sache ») des mystères divins (רז נהיה « mystère de l'existence », מולד ישע « origine du salut », מי נחל כבוד ועל « qui héritera de la gloire et de l'élévation ») suivis d'une question rhétorique :

¹⁰[Observe le mystère] ¹¹de l'existence
 et saisis les origines du salut
 et sache qui héritera de la gloire et de l'élévation.
 N'y a-t-il pas [*pour les esprits abattus*] ¹²et pour leurs afflictions, une joie éternelle ?

Le premier impératif revient à plusieurs reprises dans l'*Instruction*⁴⁷. L'interprétation du second dépend du sens que l'on donne au terme מולד (voir lexique, p. 35). Si l'on retient le sens d'« origine », il faut certainement le comprendre dans un sens causatif : « qu'est-ce qui est à l'origine du salut ? », c'est-à-dire « qu'est-ce qui permet d'obtenir le salut ? ». Le troisième impératif, « sache qui héritera de la gloire », renvoie à un motif biblique et sapientiel :

Pr 3,35 : יִתְהַלַּךְ כְּבוֹד חֲכָמִים יִתְהַלַּךְ « la gloire sera l'héritage des sages »
 1 S 2,8 : וְכַפֵּס כְּבוֹד יִתְהַלַּם « pour les faire hériter d'un siège de gloire »
 Si 37,26 H^{c,d} חכם עם ינחל כבוד « le sage parmi le peuple héritera de la gloire »
 1QH^a IV 28 (= xvii 15) : וְלִהְיוּ כְבוֹד אָדָם [וְ]רֹב יָמִים « et pour leur léguer toute la gloire d'Adam dans l'abondance des jours »
 4Q525 14 ii 14 : תנחל כבוד « tu hériteras de la gloire »

9,22 ; Is 57,18s ; 60,20 ; 61,2s ; 66,10 ; Jr 31,13 ; Jb 30,31 ; Lm 5,15 ; Am 8,10). En Dn 10,2, אבל désigne l'attitude de Daniel pour se préparer à recevoir une révélation (« je fus dans le *deuil* trois semaines entières ; je ne mangeais aucun mets agréables, ni viande, ni vin n'entrèrent dans ma bouche »). À Qumrân, il peut également désigner la communauté des élus (cf. 1QH^a XXIII 16 (= xviii 15) // 4Q428 14 5 ; 1QH^a III 17 (= frg. 21 3) ; 11Q13 ii 20 qui commente Is 61,1–3 ; et 4Q418 176 2. Il est habituellement traduit par πένθεω ou par πένθος. Voir dans le Nouveau Testament Mt 5,4 // Lc 6,21.

⁴⁷ 4Q416 2 i 5 ; 4Q417 1 i 3.18.

À Qumrân l'expression est étroitement liée au don de la vie éternelle. Aussi les éditeurs concluent : « Here נוהל כבוד could refer to the inheriting of eternal life in glory, being in the same semantic field (i.e. eschatology) as ישע »⁴⁸. Le participe נוהל, plutôt qu'un sens présent (« qui hérite de la gloire et de l'élévation ») peut avoir une nuance modale⁴⁹, « qui doit hériter de la gloire et de l'élévation », ou un sens futur⁵⁰, « qui héritera de la gloire et de l'élévation ».

À plusieurs reprises dans l'*Instruction*, on retrouve de mêmes formulations ternaires relatives à la connaissance. Ainsi, deux colonnes plus loin, on peut lire⁵¹ :

« ¹⁴Étudie le mystère de l'existence,
et discerne toutes les voies de vérité,
et ¹⁵observe ¹⁴toutes les racines de l'iniquité,
¹⁵et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain
et ce qui est doux pour un homme. » 4Q416 2 iii 14–15

L'unité se conclut par une nouvelle question rhétorique : « n'y a-t-il pas [pour les esprits abattus] et pour leurs afflictions une joie éternelle ? » Le vocabulaire est caractéristique de la littérature sapientielle et renvoie à un lieu commun : la consolation des esprits contrits et la joie éternelle pour les affligés, les endeuillés⁵². Cette interrogation vient prendre le contre-pied de la question précédente : « car qu'y a-t-il de plus insignifiant qu'un pauvre ? ». Le pauvre est certes insignifiant, mais pas aux yeux de Dieu. Il doit observer, saisir les mystères divins, pour recevoir, au terme, une joie éternelle.

1.5.1.4 L'ascèse (ll. 12–15)

Les lignes 12 à 15 sont organisées en une nouvelle série d'impératifs. L'état fragmentaire rend difficile l'interprétation de la péricope dans son ensemble. Néanmoins, quatre sentences peuvent être restituées dans leur intégralité :

Sois un *querelleur* (?) pour ton désir
et qu'il n'y ait pas [de]¹³ pour toutes tes perversions.

⁴⁸ DJD, p. 182.

⁴⁹ P. Joüon-Muraoka, § 121 i.

⁵⁰ P. Joüon-Muraoka, § 121 e.

⁵¹ Voir aussi 4Q418 77 2–4.

⁵² Cf. Si 48,24 « Par un esprit puissant, il vit l'avenir, et il consola les affligés de Sion (וינחם אבלי ציון) » ; on peut aussi comparer ce texte à la sentence des béatitudes en Mt 5,3ss // Lc 6,20ss, voir aussi Mt 11,5 et Lc 4,18 ss.

Pronon[ce] tes jugements comme un juste souverain.
 Ne ti[re] pas [vengeance de t]es [ennemis]
¹⁴ et ne passe pas sur tes [fau]tes.
 Sois comme un homme humble lorsque tu défends [ta] cause,
 [et]¹⁵ saisis¹⁴ []

Le premier impératif peut se comprendre, soit dans un sens positif, « sois un avocat (litt. « un maître de défense ») pour ton désir »⁵³, soit dans un sens négatif, « sois un querelleur (litt. « un maître de dispute ») pour ton désir ». La perspective ascétique de ce dernier sens pourrait s'accorder avec le contexte qui suit : « ne passe pas sur tes [fau]tes ».

Les deux propositions relatives au jugement (משפט) sont énigmatiques : « Pronon[ce] tes jugements (משפטיכה) comme un juste souverain » (l. 13) et « sois comme un homme humble lorsque tu défends [ta] cause (בריבך [משפט]) » (l. 14). Le contexte lacunaire et l'amplitude sémantique des termes employés rendent l'interprétation difficile. L'expression מושל צדיק, le verbe ריב, et le substantif משפט nous indiquent clairement un contexte législatif. משפט peut signifier « droit », « cause » ou « jugement ». Le verbe ריב est ambivalent et peut, selon le contexte, signifier « accuser, contester » ou « défendre, plaider la cause de ». On peut donc traduire : « sois comme un homme humble lorsque tu défends [ta] cause » ou « sois comme un homme humble lorsque tu contestes [ton] jugement ». Faut-il attribuer au *maven* des fonctions de magistrat dans la société ? Cela paraît peu probable, en raison des nombreux qualificatifs liés à la pauvreté⁵⁴.

Enfin, la sentence « ne passe pas sur tes fautes » trouve son répondant dans la conclusion de la ligne 15 : « et alors Dieu verra et sa colère se détournera et il passera sur tes péchés ». L'homme ne doit pas être indulgent envers lui-même. C'est Dieu seul qui fait miséricorde et qui donne le salut.

L'état fragmentaire du passage ne nous permet pas d'aboutir à des conclusions certaines sur le sens du texte. Il semblerait que l'unité renvoie à une forme d'ascétisme et de rigueur vis-à-vis du péché : il faut être un maître exigeant envers soi-même. Les sentences relatives au jugement demeurent obscures dans le contexte.

⁵³ Ainsi les éditeurs qui traduisent « Be an *advocate* on behalf of thy own *interests* » (DJD, p. 176).

⁵⁴ L'association de ריב et de משפט, à la ligne 14, est attestée deux fois ailleurs à Qumrân en 1QSa I 20 (« Et que nulle personne simple (d'esprit)²⁰ n'entre dans le lot pour accéder à un poste supérieur de la congrégation d'Israël en matière de pro[cès] et de jugement (לריב מ[שפט]) », trad. A. Dupont-Sommer) et 1QM XII 5 (« ceux qui se lèveront de la terre lorsque se disputeront tes jugements (בריב משפטיכה) », trad. A. Dupont-Sommer).

1.5.1.5 Conclusion (ll. 15–16)

Les lignes 15–16 introduites par וְנִי donnent la conclusion du passage.

¹⁵Et alors Dieu verra et sa colère se détournera
 et il passera sur tes péchés [ca]r devant [sa colère] ¹⁶nul ne tiendra.
 Et qui sera juste dans son jugement⁵⁵ ?
 Et, sans pardon, comment [chaque] ¹⁷pauvre ¹⁶[serait-il justifié] ?

Cette conclusion se subdivise en deux éléments :

Le premier décrit l'intervention future de Dieu en faveur de celui qui aura respecté soigneusement les préceptes de sagesse : « Dieu verra et sa colère se détournera et il passera sur tes péchés [ca]r devant [sa colère] nul ne tiendra ».

Le second, à nouveau sous la forme de questions rhétoriques, met en valeur la miséricorde de Dieu envers le pauvre : « Et qui sera juste dans ton jugement ? Et sans pardon, comment [chaque] pauvre [serait-il justifié] ? ». La première question concerne tout homme de façon universelle, alors que la seconde s'adresse aux pauvres et donne une ouverture de pardon.

On trouve une même série de questions rhétoriques en 1QH^a XV 31 (= vii 28) dans un contexte assez proche : ses fils fidèles n'arriveront devant Dieu que par l'intervention de son pardon :

³¹Qui est comme toi parmi les dieux, mon Seigneur ?
 Et qui est comme ta vérité ?
 Et qui est juste devant toi, lorsqu'il est jugé ? (ומי יצדק לפניכה בהשפטו)
 Et nul ³²ne peut répliquer contre ton accusation,
 toute splendeur⁵⁶ est du vent.
 Et personne n'est capable de résister devant ta fureur.
 Et tous les fils ³³de ta vérité tu les fais venir,
 par tes pardons (בסליחות), devant toi
 pour les purifier de leurs péchés par l'abondance de ta bonté
 et la richesse de ta tendresse.
³⁴Et pour les faire tenir devant toi pendant des éternités perpétuelles.
 Car tu es un Dieu éternel,
 Et toutes tes voies sont établies à perpétuité ³⁵de perpétuités,
 Et il n'y a rien en dehors de toi.

En 4QInstruction, ce ne sont pas les « fils véritables » mais « le pauvre » qui bénéficie du pardon dans la mesure où il suit fidèlement les conseils

⁵⁵ « Dans ses jugements » en 4Q418 7a 2.

⁵⁶ Lire כול צבִי רוח avec J. Carmignac, 1961, p. 233.

du sage (ce lien de cause à effet est sous-entendu par la conjonction וְאִתָּא : « et alors », « en conséquence de quoi »)⁵⁷.

1.5.2 *Les questions financières (ll. 17– ?)*

À partir de la ligne 17, une nouvelle thématique commence : le pauvre face aux problèmes financiers. L'état lacunaire de la fin de la colonne ne nous permet pas de délimiter avec certitude la fin de cette péricope. Il est probable qu'elle se poursuive jusqu'à la colonne ii du fragment où l'on retrouve la même thématique de prêt et de cautionnement. On peut néanmoins délimiter deux unités dans les lignes 17 à 22. Cet ensemble est composé de deux paires de propositions conditionnelles qui envisagent à chaque fois un cas de figure et son contraire :

- A 1 ¹⁷Et toi, **si tu es dans le besoin**,
saisis ce qui te manque.
Et ton surplus [p]orte-le [à la communauté],
2 **s]i tu es dans l'abondance**.
Conduis(-le) au port de son désir
et reçois de lui ton héritage,
mais ne prends pas devant[age].
- B 1 [*vacat*] ¹⁹Et **si tu es dans le besoin**,
emprunte sans argent ce qui te manque,
car le trésor [de Dieu] ne manquera de rien
[et sur] ²⁰son ordre tout adviendra

⁵⁷ C. Murphy comprend le passage différemment. Selon elle, la pauvreté (אֲבִיוֹן), comme les défauts physiques (elle s'appuie sur A. Shemesh, 1997, pp. 179–206), empêchent de s'approcher de Dieu : « The deficiency of poverty completely alienates the poor man from God, a situation which can only be remedied by divine forgiveness (we need not understand “forgiven of sin” here, but rather forgiven of debt) » (C. Murphy, 2002, p. 178). Inversement, selon son interprétation, la richesse rapproche de Dieu dans la mesure où le riche a la possibilité de faire l'aumône au pauvre : « They (les riches) can be the agents of their own redemption by redeeming the poor, while the poor are often portrayed only as the agents of their own downfall » (Ibidem). Elle s'appuie pour cela sur deux textes : Si 31,9–11 et Mt 19,16–30 et parallèles. Mais, on ne peut s'accorder avec une telle interprétation. Les deux références de Si 31,9–11 et Mt 19,16–30 doivent être prises dans un contexte plus large. Il est tout à fait clair, en Si 31,5–6, que pour Ben Sira la richesse est d'abord un obstacle à la vertu. C'est pourquoi celui qui y parvient doit être hautement loué. De la même manière, en Matthieu, quelques versets plus bas, on peut lire également : « En vérité, je vous le déclare, un riche entrera difficilement dans le Royaume des cieux. Je vous le répète, il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. » (Mt 19,23–24). Ainsi, le riche n'est pas avantagé par rapport au pauvre lors du jugement. Certes, le riche peut faire l'aumône, mais comme le remarque Ben Sira, le cas est si rare qu'il doit être grandement loué (Si 31,9ss).

et mange ce qu'il te donnera comme nourriture,
mais ne prends pas davantage de *pe[ur que tu ne raccourcisses]* ²¹ *vacat* ta
vie.

- 2 *Vacat* **Si tu empruntes l'argent** des hom[me]s à cause de ton
indigence
qu'il n'y ait pas [*de tranquillité pour t[oi]* ²²] jour et nuit
et qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme
[*vac. jusqu'à ce que*] tu aies [tou]t remboursé au créancier.

1.5.2.1 « Si tu es dans le besoin » *versus* « si tu es dans l'abondance » (ll. 17–18)

La première paire de conditionnelles (élément A) met en scène deux situations : « si tu es dans le besoin » (l. 17) et, en opposition, « si tu es dans l'abondance » (l. 18). L'interprétation précise du passage fait difficulté (cf. commentaire de la traduction, *supra*). Que signifie exactement la formule « si tu es dans le besoin, *saisis* ce qui te manque » ? Comment saisir ce qui, précisément, manque ? L'expression « conduis(-le) au port de son désir » est empruntée au Ps 107,30 (וַיְנַחֵם אֱלֹהִים מְהֵרָה וְיָצִיאָם מִן הַיָּם) « il a conduit au port leur désir ». Nous comprenons cette proposition dans un sens métaphorique. Il s'agit d'une invitation à accomplir, à mener à bien, le désir de Dieu⁵⁸. La formule de la conclusion, « reçois de lui ton héritage, mais ne prends pas davantage », est reprise quelques lignes plus loin comme conclusion de la situation suivante : « mange ce qu'il te donnera en nourriture, mais ne prends pas davantage » (l. 20). Ces deux formules invitent le disciple à se contenter de ce dont il a besoin, à vivre avec modération et pondérabilité.

1.5.2.2 « Emprunte sans argent » *versus* « emprunte de l'argent » (ll. 19–22)

La seconde paire de conditionnelles (élément B) met en jeu la question de l'emprunt et envisage deux situations : (1) « si tu es dans le besoin, *emprunte* sans argent », l. 19 ; (2) « si tu empruntes l'argent des hommes », l. 21. Le premier conseil, en cas de soucis financiers, est de se fier à la bonté divine qui comble les hommes de tous biens. Cette idée est réaffirmée en tête de la colonne suivante du même fragment :

²² [...] demande [*à Dieu*] ta nourriture. Car lui ¹il a libéré [ses] miséri[cordes à chacun...] et pour donner la nourriture] ²à tout vivant et personne ne

⁵⁸ Les éditeurs y voient une instruction de type maritime. Mais cette interprétation est difficile dans le contexte. De même, il nous paraît plus cohérent de voir Dieu comme antécédent du pronom suffixe de וַיְצִיאָם plutôt qu'un navigateur comme le proposent les éditeurs (cf. DJD, p. 186).

[*mourra de faim...* mais s']il ferme sa main, alors sera retiré l'esprit de toute ³chair.

Cette idée que Dieu pourvoit aux besoins des hommes est bien ancrée dans l'Ancien Testament (Ps 104,27ss) et se retrouve également dans le Nouveau Testament :

« Voilà pourquoi je vous dis : ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent point dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? » Mt 6,25–28 // Lc 12,22–24 (trad. TOB)

L'auteur conclut par un avertissement qui rappelle celui de la ligne 18 à propos de l'héritage : « mange ce qu'il te donnera en nourriture, mais ne prends pas davantage ». Ce commandement de prendre juste la mesure confiée pourrait évoquer l'épisode de la manne en Ex 16,19–21.

La deuxième conditionnelle qui débute à la ligne 21 présente une sorte de concession vis-à-vis de la précédente : si, malgré tout, le pauvre ne peut pas faire autrement et qu'il emprunte, alors qu'il n'ait de repos ni le jour, ni la nuit, jusqu'à ce qu'il ait tout remboursé. On trouve une expression similaire en Pr 6,1–4 pour une situation de cautionnement⁵⁹. Comme la suite du texte le confirme, l'auteur est très réticent face aux emprunts.

L'auteur des *Proverbes d'Ahiqar* présente un raisonnement similaire. Il conseille d'abord de ne pas emprunter, et ensuite seulement, il évoque la situation de l'emprunt. Le parallélisme entre les deux textes est éloquent :

« ¹³⁰N'emprunte pas l'emprunt trop lourd et n'emprunte pas à un homme pervers. En outre, si tu empruntes l'emprunt, ne laisse pas de repos à ton âme (= ta personne), jusqu'à ce que ¹³¹tu rembourses l'emprunt, car l'emprunt est utile lorsqu'on est à court, et (= mais) son remboursement c'est le contenu d'une maison » *Ahiqar* 130–131⁶⁰.

⁵⁹ « ¹Mon fils, si tu t'es porté garant envers ton prochain, si, pour un étranger, tu as topé dans la main, ²si tu t'es jeté dans le filet par les paroles de ta bouche, si tu t'es piégé par les paroles de ta bouche, ³fais donc ceci, mon fils, pour te libérer : puisque tu es tombé aux mains de ton prochain, va, insiste, importune ton prochain. ⁴N'accorde pas de sommeil à tes yeux ni d'assoupissement à tes paupières. »

⁶⁰ Trad. P. Grelot, 2001, p. 521. Texte araméen dans TAD C.1.1 130–131. L'auteur des *Proverbes d'Ahiqar* traite à plusieurs reprises des emprunts : « ¹²⁷Es-tu à court, ô mon fils ? Moissonne n'importe quelle moisson, travaille à n'importe quel travail : alors tu mangeras et te rassieras et tu [en] donneras à tes fils [...] ¹²⁹Es-tu à court, ô mon fils ?

Les lignes 22–28 sont extrêmement fragmentaires, mais le vocabulaire préservé laisse penser que le motif des relations entre l'emprunteur et le créancier se poursuit (« ne le trompe pas », « il fermerait sa main », « emprunte »).

1.6 Conclusion

Derrière l'aspect disparate du texte, nous avons montré qu'une organisation et une cohérence thématique se dessinent. Les lignes 7 à 17 présentent « l'éthique du pauvre ». L'auteur s'adresse à un pauvre et lui présente une série de conseils liés à sa condition. Il doit se montrer prudent envers les méchants : ne pas attendre de secours de leur part et ne pas avoir d'ennemi (ll. 7–8). Malgré sa pauvreté, il doit se montrer généreux et ne pas s'occuper uniquement de son propre gosier (ll. 9–10). Dans sa pauvreté, il doit observer les mystères divins : le mystère de l'existence (רז נהיה), les origines du salut, qui doit hériter de la gloire et de l'élévation (ll. 11–12). Il doit s'imposer une ascèse de vie : mener la guerre à son propre désir, et ne pas être indulgent sur ses propres fautes (ll. 12–15). En conclusion, l'auteur donne le sens théologique de cette pratique : Dieu verra l'agissement du pauvre, il reviendra de sa colère et pardonnera. L'auteur donne ici la finalité de la sagesse : le salut lors du jugement eschatologique. Ceux qui seront sauvés, seront ceux qui auront pratiqué la sagesse durant leur vie : alors pour eux, Dieu se montrera miséricordieux.

À partir de la ligne 17 débute une nouvelle partie qui se termine à la ligne 28. L'auteur aborde la question des emprunts. Le motif est fréquent dans la littérature sapientielle (Aḥiqar, Proverbes, Siracide). L'auteur se montre particulièrement méfiant. Mieux vaut selon lui faire confiance à la bonté de Dieu qui donnera à l'homme sa nourriture. Si malgré tout le pauvre emprunte, qu'il rembourse au plus vite et surtout qu'il ne s'attarde pas dans cette situation.

Emprunte le blé et le froment, afin que tu manges et te rassasies et que tu [en] donnes à tes fils » (trad. P. Grelot, 2001, p. 520–521)

2. 4Q416 2 i 20 – ii 21

4Q416 2 ii 1–21, est le fragment le plus complet. Il servira de base textuelle pour l'édition. Il peut être restauré à partir de trois copies parallèles : 4Q417 2 i–ii (souligné), 23 ; 4Q418 7b (soulignement supérieur pointillé) 8, 21, 12 (double soulignement) et 4Q418a 19 (soulignement supérieur). Ce texte fait directement suite au fragment 4Q417 2 i que nous venons de présenter.

Restauration du manuscrit par retouche d'image informatique

Pour la restauration (planche IV), nous avons recomposé la planche en utilisant pour le fragment de gauche lié à la colonne iii la PAM 42.597 qui présente un manuscrit mieux conservé que la PAM 43.511 choisie par les éditeurs. Les autres fragments proviennent de la PAM 43.511. Par retouche d'image, nous avons remis en place les fragments qui étaient tordus en raison du plissage du cuir. Il en est ainsi : pour la partie supérieure gauche (a), deux fragments de la partie inférieure gauche (b, c) et un fragment de la partie centrale (d).

2.1 *Transcription*

Col. i

הָ תִּכְהָ וְאִפְסִי עוֹד וְגַם	20 [בשבת]
כְּעֵבְרָה אִם תֵּאִיץ יִדְכָה	21 [אתה בן מבין]
לֹא לְשֵׁאל טְרַפְכָה כִּי הוּא	22 [בלבתי שלוח]

bottom margin

Col. ii

לְמַלְאָה כָּל מַהֲרִי אֹטוֹ וְלִתְּרַפָּה	1 פתח רחמי לכול
אִם יִקְפֹּץ יְדוֹ וְנִאֲסַפְהָ רוּחַ כּוֹל	2 לכל חי ואין מן מפני הרעבה
וְבִחְרַפְתָּהּ בְּהוֹרֵתָ כִּסֵּה פְּנִיכָה וּבְאֹלְתוֹ	3 בשר אל תקן ה ערובת רעיכה פן תלשול בה
כִּי־סָמָר כִּמְהָרָה וְנִשְׂאָה בּוֹ מֵהָרָה וְשָׁלַם וְאַתָּה תְּשׁוּהוּ בּוֹ כִּי־סָמָר	4 מאסור כמה
צִפּוֹנֵי־כֶּה פִּקְדָתָהּ לְנוֹשָׂה בְּכַהֲנָיִם בְּעַד רְעִיכָה נִתְּנָה כָּל חַיִּיכָה בּוֹ מֵהָרָה תֵּן אֶשְׁרָה	5 צפוני כה פקדתה לנושה בכה
לּוֹ וְקָחָהּ כִּי־סָמָר ? vac. וּבְדַבְרִיכָה אֵל תִּמְעַט רְחוּמָהּ בְּכָל הוֹן אֵל תִּמְרָב רוּחַ קְדֻשָּׁהּ	6 לו וקחה כיס כה
כִּי־אֵין מַחִיר שׁוֹהַ [בְּהַרְעָבְדִּיכָה כָּל אֵין] שׁוֹהַ לֹא יִטְכָּה בְּרַצוֹנָהּ שַׁחַר פְּנִיו וּכְלִשׁוֹנוֹ	7 כי אין מחיר שוה
דָּבָר וְאֵז תִּמְצָא חֲפִצְכָּהּ [מְחַרְפְּתָהּ אֵל תִּמְרָב לּוֹ וְחֻקִּיכָה] אֵל תִּרְפָּה וּבְרִזִּיכָה הַשְּׁמֵר	8 דבר ואז תמצא חפצכה
לְחַיִּיכָה אִם עֲבוּדְתוֹ יִפְקֹד לָכֶּה [אֵל מְנוּחָהּ בְּפִשְׁפִּשָׁהּ וְאֵל] לְתַנּוּמָהּ לְעֵינִיכָה עַד עֲשׂוּתָהּ	9 לחייה כה אם עבודתו יפקד לכה
10 [מְצֻוֹתָיו וְאֵל] תּוֹסֵף וְאִם יֵשׁ לְהַצִּיבֵנִי רָמַעַל וְאֵל תּוֹתֵר לּוֹ אֶף הוֹן בְּלוֹ	

11]	תָּנוּ פֶּן יוֹמֵר בּוֹנֵי וּנְפִלָה א	°° [וְיִצְוֶן] כֹּה וְרָאָה כִּי רַבָּה קִנְאָת
12]	אֲנוֹשׁ וְעֻקּוֹב הַלֵּב מִמֶּלֶךְ	° [אִם בְּרִצּוֹנוֹ תַחֲזִיק עֲבוּדָתוֹ וְחִכְמָתוֹ אוֹטֵר
13]	שׁוֹ	°° [תִּיעֲצֹנוּ] וְהִיִּיתָה [לֹךְ לִבְנֵי בָכּוֹר וְחִמְלָ עֲלֵיכֶּה כֹּאִישׁ עַל יַחֲידוֹ
14]	כִּי אַתָּה עֲבָדוֹ וּבַחֲזִי רַב וְאַתָּה א	[תִּבְטֵחַ לְמָה תִּשְׁנֹא וְאֵל תִּשְׁקוֹד מִמְדֵּהבִכָּה
15]	דְּמָה לּוֹ לְעַבְדֵּךְ מִשְׁכִּיל גַּם אֵל תִּשְׁפֹּל נַפְשֶׁכָּה לְאִשֶּׁר לֹא יִשׁוּה בִכֶּה וְאֵז תִּהְיֶה	
16]	לֹר לְאֵב	° [לְאִשֶּׁר אֵינְ כּוֹחֶכָה אֵל תִּגַּע פֶּן תִּכְשַׁל וְחִרְפַּתְכֶּה תִּרְבֶּה מֵאֲדָה
17]	אֵל תָּמָּ [כֹּרֶךְ נְפִשְׁכָּה בְּהוֹן טוֹב הַיּוֹתְכָה עֲבָד בְּרוּחַ וְחִנָּם תִּעֲבֹד נּוֹגֵשִׁיכָה וּבִמְחִיר	
18]	אֵל תִּמְכֹּר כְּבוֹדְכָה וְאֵל תִּעַרְבֶהָ בְּנַחֲלַתְכָּה פֶּן יִזְרִישׁ גּוֹיֹתְכָה אֵל תִּשְׁבִּיעַ לָהֶם	
19]	vacat	וְאֵין כְּסוֹת אֵל תִּשֶׁת יַיִן וְאֵין אֶכַל אֵל תִּדְרוֹשׁ תִּעֲנוּג וְאַתָּה
20]	vacat	חִסֵּר לָהֶם אֵל תִּתְכַבֵּד בְּמַחְסוֹרְכָּה וְאַתָּה רֹשֶׁשׁ פֶּן
21]	vacat	תִּבּוֹז לַחֲיִיכָה גַּם אֵל תִּקַּל בְּלִי [תָּ] יִקְבֶּה

bottom margin

כול מחסרי 3 ii 2 4Q417 1 • 1^a 4Q417 2 ii 3 ואפץ 11 7b 4Q418 20 i 2 4Q416 20^a • 2^a 4Q417 2 ii 4 4Q418 8a 1 יקפוץ • 5^a 4Q417 2 ii 7 4Q418 7 14 חסרי כן | 4Q418 8 6 6^a 4Q418 8 5 יקה | 7^a 4Q418 8 6 קדושה • 7^a 4Q418 8 6 תאמר | 8^a 4Q418 8 7 ברצונו • 8^a 4Q418 8 8 9 4Q417 2 ii 9 4Q418 8 6 כיא • 9^a 4Q417 2 ii 9 4Q418 8 8 13 אטו • 12^a 4Q418 8 8 25 4Q417 2 ii 23 • 18^a 4Q417 2 ii 23 תערב הון • 20^a 4Q417 2 ii 25 • 20^a 4Q418 8 13 במחסוריה

2.2 Commentaire de la transcription

L. 1. מה[סרי]. Le *het* est certain.

L. 2. מן. Les éditeurs proposent de lire *gimel*, *yod* ou *zain* mais la trace de lettre présente un départ de base coudée souple. Il est donc préférable de lire un *mem*⁶¹, un *kaph* (cf. le *kaph* de יטכה, l. 7) ou un *nun*.

L. 2. יקפוץ. Lire un *bet* en 4Q416 2 ii 2 et non un *pe*⁶² (tête profonde, base horizontale et lettre tracée en deux temps). 4Q417 2 ii 4 et 4Q418 8a 1 attestent un *pe*.

L. 2. ה[רוה כן]. Cette lecture est attestée sur la PAM 42.597 alors qu'elle n'apparaît plus sur la PAM 43.511 utilisée par les éditeurs.

L. 3. שול. Cette lecture, attestée en 4Q417, n'est actuellement plus visible sur le fragment en raison de sa détérioration, mais elle est attestée par une ancienne transcription des éditeurs⁶³.

L. 3. פניכה. Lecture certaine malgré les éditeurs et Tigchelaar.

⁶¹ Ainsi E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 47.

⁶² DJD, p. 90 et E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46.

⁶³ DJD, p. 92.

L. 3 ובאולתו. Le *taw* est certain sur la PAM 42.597 alors que seul le pied est préservé sur la PAM 43.511. Sur la PAM 42.597, il reste également une trace de lettre après le *taw* qui pourrait correspondre à un *waw*. Nous ne comprenons pas comment les éditeurs restaurent באולת à partir de 4Q417 puisque le mot n'apparaît pas sur ce fragment.

L. 4 La lacune peut être comblée par les deux textes parallèles de 4Q418 et 4Q417. En 4Q418 8 l on peut lire : ה' אם בהון (En 4Q418 8 l une *he* est préférable à un *waw* et le *'aleph* de אם est certain sur la PAM 41.904)⁶⁴. En 4Q417 2 ii 6, nous lisons : מאסיר כמהן בהון ישכה הנושה בו⁶⁵. Les éditeurs transcrivent בו הנושה בהו qui est impossible puisque 4Q418 8 l atteste une autre restauration. À la page 95 § g, ils lisent בו ישכה הנושה et p. 232 ישה הנושה בו ; cependant, on ne trouve aucune trace ni de ישכה, ni de ישה. Il s'agit probablement d'une erreur. Les éditeurs semblent d'ailleurs l'avoir ignoré puisqu'ils restaurent נשה à la p. 96 § h. On peut constater qu'il règne une grande confusion, dans l'édition, à propos de cette lacune.

L. 5 נת[הה]. Le *he* est certain. Il est entièrement préservé sur l'ensemble des photographies⁶⁶.

L. 6 Signe marginal qu'E. Tov (DJD 39, p. 340) identifie comme « Marks drawing attention to certain matters in the text ». Selon É. Puech, il pourrait s'agir d'un *reš* en paléo-hébreu.

L. 7 La lecture ישכה est certaine malgré les éditeurs et Tigchelaar⁶⁷.

L. 8 4Q417 2 ii 11 associé au frg. 23 permet de restaurer : מחרפתכה אל תן].

L. 9 La restauration לנפש[כה des éditeurs est trop longue pour l'espace⁶⁸. Nous proposons להיכה⁶⁹.

L. 10 Lire מצוהויי avec Tigchelaar⁷⁰ plutôt que מצוהויי.

L. 10 מ' מע. En 4Q418 8 10 lire מ' מע. *'ain* est meilleur que *šin* (cf. DJD, p. 234).

L. 11 ש' ע[תן]כה וראה. Les éditeurs transcrivent וראה. Le *yod* et le *nun*, possibles à partir des traces, ne s'accordent pas avec le *yod* et le *šade* attestés en

⁶⁴ Les éditeurs proposent pour la première lettre *waw*, *yod*, *dalet* ou *reš* mais *dalet* et *reš* sont exclus. Ensuite, ils proposent un *'aleph* ou un *gimel*, cf. DJD, p. 234.

⁶⁵ Les éditeurs (p. 192) lisent נושה mais la trace de lettre est trop basse et trop verticale pour justifier une telle lecture (ailleurs, p. 90 et p. 232, ils transcrivent pourtant הנושה). Les éditeurs (DJD, p. 192), ainsi que Tigchelaar (2001, p. 56.), lisent une trace de lettre avant מהר ◦ qui n'apparaît pas sur le fragment cassé au niveau du *mem*.

⁶⁶ Malgré DJD, p. 90 et E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46.

⁶⁷ DJD, p. 91 et E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46.

⁶⁸ DJD, p. 90.

⁶⁹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46, propose de restaurer מ'עה[מ].

⁷⁰ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46.

4Q417 2 ii 15 (cf. DJD p. 192). Il est donc plus probable que la trace de lettre horizontale soit la fin du tracé d'un *šade*.

L. 12 Avant אא, on pourrait lire וו- ou éventuellement וו-ו. Les éditeurs proposent un *mem* final qui est impossible (trace de la tête du *waw*)⁷¹.

L. 14 רי[. Le *reš* est certain.

L. 14 [ל]א. Le *lamed* manque sur la fragment.

L. 14 תשנא. Le texte est mieux préservé sur la PAM 42.597.

L. 15 תהוה. Trace du jambage du deuxième *he*.

L. 16 א[. La trace de lettre avant לאשר est très basse (reste du pied d'un *taw*).

L. 16 מאדה. Lire מאדה et non מאודה comme le proposent les éditeurs⁷² (voir la remise en place des fragments, planche IV).

L. 17 נושיכה. Cf. PAM 42.597.

L. 18 אל תשביע להם. Cf. PAM 42.597.

L. 21 להיכה. Le *lamed* est omis dans DJD.

L. 21 כלי. Le *kaph* est certain⁷³ : tête courte, coude souple et base légèrement descendante (le *bet* a une tête plus longue, un coude anguleux et habituellement une base horizontale).

2.3 Traduction

Col. i

²⁰Et aussi, ²¹[toi, fils intelligent...] avec fureur. Si tu précipites ta main

²²[sans rien saisir...]

Demande [à Dieu] ta nourriture.

Col. ii

Car lui, ¹il a libéré [ses] miséri[cordes à chacun...]

pour rempl]ir tous les bes[oins de ses ressources,

et pour donner la nourriture ²à tout vivant

et personne ne mou[rre de faim...]

[mais s']il ferme sa main,

[alors sera reti]ré l'esprit de tou[te] ³chair.

Ne pre[nds] pas [la caution de ton prochain

de peur que tu ne trébuches à cause d'elle

et] à cause de [sa] honte tu cacherais ta face

⁷¹ DJD, p. 92.

⁷² Cf. DJD, p. 92.

⁷³ Avec DJD et F. García Martínez, 2006. Contre M. Kister et E. Qimron (dans M. Kister, 2003, p. 366).

et dans sa folie ⁴à cause d'une obligation comme celle-[ci].

Si le créancier lui prête de l'argent
alors rapidement] qu'il ait remboursé
et toi, tu seras semblable à lui.

Car ⁵[tu as co]nné ⁴la bourse ⁵de tes trésors, [à ton créancier, à cause de
ton prochain.]

Tu [as do]nné toute ta vie en échange de (ta bourse),
hâte-toi de donner ce qui ⁶lui appartient
et reprends [ta] bourse.

[vac. (?) Et par tes paroles, ne considère pas comme peu de chose]ton
esprit.

Contre aucun prix n'échange ton esprit saint,
⁷car aucun prix ne [l']égale.

[Et dans ton service, que person]ne ne te fasse dévier.
Avec bienveillance, cherche à le séduire
et ⁸parle ⁷selon sa langue.

⁸Et alors tu obtiendras ce que tu désires[à la place de ta honte.

Ne] le [contrarie pas]
et n'abandonne pas tes prescriptions
et dans tes mystères prends garde ⁹[à] ta [vie].

S'il te confie son service,
[qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme
n]i de sommeil à tes yeux jusqu'à ce que tu aies accompli ¹⁰[ses
commandements
mais ne] fait pas davantage.

Et s'il faut être prud[ent...]mais ne garde pas un avantage sur lui.
De plus, la fortune ne ¹¹[lui... rien,
de peur qu'il ne dise : « il m'a dépouillé et elle est to]m[bée... »
et il] te commandera et il verra que grande est la jalousie ¹²[de l'homme
et plus trompeur que tout est le cœur...]lui.

Si, par sa faveur, tu tiens ferme à son service
alors la sagesse de ses ressources ¹³[il te confiera ? ...]
tu le conseilleras[et tu seras]pour lui comme un fils premier-né.
Et il aura compassion de toi comme un homme (a compassion) de son
unique.

¹⁴[vacat ? Car toi, tu es son serviteur et] son [é]u.

Mais toi, [ne] fais pas confiance de peur d'être détesté
et ne reste pas éveillé à cause de ce (ou de celui) qui t'opprime.
¹⁵[sois pour lui semblable à un serviteur sa]ge.

Et aussi ne te rabaisse pas toi-même devant celui qui n'est pas ton égal
et alors tu seras ¹⁶[pour lui comme un père...]

Celui qui n'a pas ta force, ne le touche pas
de peur que tu ne trébuches et que ta honte n'augmente grandement.

¹⁷[*Ne te vends*]nds pas toi-même pour de l'argent.
Il vaut mieux que tu sois serviteur en esprit
et que tu serves gratuitement tes contremaîtres.
Pour aucun prix ¹⁸ne vends ton honneur
et ne donne pas de l'argent en gage de ton héritage
de peur qu'il ne te dépossède de ton corps.

Ne te gave pas de pain
¹⁹alors qu'il n'y a pas de vêtement.
Ne bois pas de vin
alors qu'il n'y a pas de nourriture.
Ne recherche pas de délice
²⁰alors que tu manques de pain.
Ne te glorifie pas dans ton indigence
alors que tu es pauvre,
²¹De peur que tu ne dépouilles ta propre vie.
Et aussi⁷⁴, ne méprise pas le vase de ton [s]ein.

2.4 *Commentaire de la traduction*

Col. i :

Ll. 21–22 Pour la construction ... לבלתי ... אם, cf. Jr 33,20. Le *lamed* peut avoir une nuance très faible. לבלתי introduirait simplement la préposition négative suivie de l'infinitif construit (cf. Joüon-Muraoka § 124e).

Col. ii :

L. 1 Pour le sens de ארט, voir lexique, p. 33.

L. 2 La restauration dans la lacune reste hypothétique. On peut proposer, à la suite des éditeurs, ואין לַןת מפני הרעבה « et personne ne mourra de faim... ». Cette restauration est cependant trop courte pour combler tout l'espace. Il faudrait conjecturer une proposition ou un complément supplémentaire, avant la conditionnelle de la fin de la ligne, probablement והצמאה « et de soif » (cf. 2 Ch 32,11).

L. 2 יקבוץ. La leçon יקפוץ de 4Q417 2 ii 4 et de 4Q418 8a 1 s'impose pour le sens.

⁷⁴ La particule וגם introduit souvent un nouvelle péripécopie en 4QInstruction (cf. lexique, p. 34).

L. 3 אל. Il s'agit certainement de la négation plutôt que de la préposition. On peut proposer de restaurer אל תק[ן]ה « ne prends pas ».

L. 3 La compréhension de la fin de la ligne n'est pas aisée. Il faut restaurer dans la lacune deux antécédents, un féminin (antécédent de בה) et un masculin (antécédent du suffixe de ובהרפתו). L'antécédent masculin est une personne puisqu'il qualifie « la honte ». Le contexte qui suit met en scène deux individus : le créancier (l. 4 ; l. 5) et le prochain (l. 4). Il est peu probable que la honte frappe le créancier. Il est donc légitime de restaurer רעיכה comme antécédent de הרפתו. L'antécédent féminin est plus difficile à déterminer. Si l'on admet la lecture [ת]כשול des éditeurs⁷⁵ et, si la proposition s'accorde avec le contexte qui suit, alors cet antécédent devrait être relatif au cautionnement d'un prêt. Il est alors possible de restaurer : אל תק[ן]ה ערובת רעיכה פן [ת]כשול בה, « ne prends pas la caution de ton prochain de peur que tu ne trébuches à cause d'elle » (cf. Si 8,13^[A] et Si 29,14^[XX]).

Ll. 3-4 באולחו מאסור. L'expression est difficile à traduire. מאסור est probablement un substantif associé à la préposition *mîn* plutôt qu'un participe *Hiph'il* de אסר « lier ». Le prochain deviendrait fou à cause de la caution qui le lie et l'oblige.

L. 4 Les fragments parallèles nous permettent de restituer une grande partie de la lacune (cf. commentaire de la transcription). Il reste cependant quelques points obscurs. Les éditeurs envisagent diverses solutions, mais manquent de clarté (par exemple, d'où provient la lecture ישכה avant הנושה, dont ils ne tiennent pas compte dans leur restauration)⁷⁶. Trois lacunes demeurent dans le texte. La taille de ces lacunes peut-être évaluée en restaurant, en 4Q416, les éléments connus (cf. Planche IV) : (a) une lacune entre בו et מהר. La taille de cette lacune est clairement visible sur le fragment 4Q417 2 ii 6. Seule une petite conjonction peut être restaurée, par exemple ומהר ou וזו מהר, qui constituerait l'apodose après la protase introduite par אם.

(b) Une lacune entre בהון et הנושה. Il faut nécessairement restituer un verbe dans cette lacune qui complétera la protase : אם בהון ... הנושה בו « si de l'argent (...) le créancier à/en lui ». Les éditeurs⁷⁷ proposent le verbe

⁷⁵ On s'accorde avec les éditeurs pour exclure la restauration תמשול בה (contre B. G. Wold, 2005b, p. 186 et p. 217). Les éditeurs lisent תכשיל, mais l'imparfait *Qal*, תכשול, est préférable.

⁷⁶ DJD, p. 95 § (g) et p. 232 qui a ישה.

⁷⁷ DJD, p. 96 § (h).

נשה « prêter » (« prêter à gage » selon H. M. Weil) qui se construit avec *bet* : « prêter quelque chose à quelqu'un ».

(c) En ce qui concerne la troisième lacune, même si l'on retient la restauration brève pour la lacune (a) (ואז מהר) plutôt que (ומהר), l'espace disponible est très mince. D'un point de vue matériel, la trace de lettre avant אִם convient à un *waw* autant qu'à un *he*. On pourrait donc lire כִּמְהוּ.

L. 4 מהר שלם. Il est possible de traduire par « rapidement qu'il ait remboursé » (*Qal* parfait troisième pers. sing.) ou « rapidement rembourse » (*Qal* impératif). Malgré les éditeurs⁷⁸, nous préférons la première solution puisque selon le contexte qui précède, l'argent a été prêté à un « autre » (בו).

Ll. 4–5 Nous avons traduit l'expression כִּס צְפוּנִיכָה par : « la bourse de tes trésors ». Littéralement, il s'agit de « la bourse de tes choses cachées ». Nous renvoyons aux éditeurs pour les autres interprétations possibles⁷⁹.

L. 5 רַעִיכָה. Il faut certainement comprendre un singulier comme en 2 S 12,11.

L. 5 « Tu [as do]nné toute ta vie en échange de (ta bourse) ». Le suffixe de בו renvoie plus probablement à כִּס צְפוּנִיכָה « la bourse de tes trésors » qu'à רַעִיכָה « ton prochain ». Auquel cas nous aurions attendu לו plutôt que בו. En effet, נתן avec la préposition *lamed* signifie « donner quelque chose à quelqu'un » alors qu'il signifie « donner en échange de quelque chose » avec la préposition *bet* (cf. J1 4,3 ; Ez 27,16).

L. 6 « Et par tes paroles, ne considère pas comme peu de chose ton esprit ». Cette traduction nécessite quelques explications :

- ובדבריכָה peut signifier « par tes paroles », ou « par tes actes ».
- Le verbe מַעַט exprime la diminution, la restriction. On peut comprendre l'expression אַל תַּמְעַט רוּחַךָ dans les sens « ne restreins pas ton esprit », c'est-à-dire « ne le limite pas » ou « ne le considère pas comme peu de chose »⁸⁰. Ce dernier sens, attesté en hébreu tardif, s'accorde correctement avec le contexte.

⁷⁸ DJD, p. 96 § (i).

⁷⁹ DJD, p. 97.

⁸⁰ Cf. dans ce sens Ne 9,32 et M. Jastrow, p. 815. L'expression ne se retrouve ni en hébreu biblique, ni à Qumrân. Mais comme le notent les éditeurs, on trouve des expressions proches : קָצַר רוּחַ (Pr 14,29 : « court d'esprit », c'est-à-dire impatient) ; שְׁפַל רוּחַ (Pr 16,19 ; Pr 29,23 ; Is 57,15 : « petit d'esprit », c'est-à-dire « humble d'esprit ») ; גָּבַהּ רוּחַ (Pr 16,18 ; Qo 7,8 : « haut d'esprit », c'est-à-dire « prétentieux, hautain »). Mais, comment comprendre alors le commandement négatif : « ne sois pas humble d'esprit », ou « ne sois pas impatient » ? Une telle interprétation s'accorde mal avec le contexte.

- מור provient certainement de la racine מור⁸¹ et l'expression trouve un parallèle étroit en Si 7,18 :

אל תמיר אוהב במחיר	N'échange pas un ami pour de l'argent
ואח תלוי בזהב אופיר	Ni un frère intègre ⁸² pour de l'or d'Ophir

L. 7 Dans la lacune, il faut restaurer le complément de שוה qui est nécessairement : soit un pronom suffixe ayant « l'esprit » pour antécédent, soit une reprise, en parallélisme, du terme רווחה. Ensuite, il faut restaurer une formule d'introduction. En raison du contexte, on peut proposer soit le substantif ובעבודתו לכה, soit l'infinitif ובעבודו לכה.

L. 7 נטה. Au *Hiph'il*, ce verbe a habituellement le sens de « tendre, étendre », mais ici, il signifie certainement « dévier », « corrompre » comme en Jb 36,18.

L. 7 ברצון. Il est possible de rattacher ברצון à ce qui précède : « qu'aucun homme ne te fasse dévier par le plaisir » (ainsi A. Caquot⁸³) ou à ce qui suit : « qu'aucun homme ne te fasse dévier. Avec plaisir, cherche sa face... ». L'asyndèse rend possibles les deux interprétations. La seconde, cependant, respecte mieux la stichométrie de la sentence qui suit. La leçon de 4Q418 8 7, ברצונו, renforce le parallélisme avec כלשונו et appuie cette hypothèse que nous retenons.

L. 7 שחר פניו. Litt. « cherche sa face ». Nous suivons A. Caquot⁸⁴ qui, en s'appuyant sur Pr 7,15, propose de traduire la proposition par « cherche à le séduire ». L'expression revient encore en 4Q418 35 3. Ailleurs à Qumrân, elle est attestée en 4Q385a 1a-b ii 4 et 4Q472 1 6 où l'expression renvoie vraisemblablement à Dieu.

L. 8 הפץ. Il faut sûrement rendre l'expression par une périphrase « tu obtiendras ce que tu désires ».

L. 8 אל תמר. L'expression pourrait faire référence à Ex 23,21⁸⁵.

L. 9 La restauration לנפשכה des éditeurs est trop longue pour l'espace. F. García Martínez et E.J.C. Tigchelaar proposent מאודה. On peut proposer לרוחכה ou לחייכה.

⁸¹ Cf. DJD, p. 98 et A. Caquot, 1996, p. 12. Cf. aussi 1QH^a XIV 20 : [ולא] אמיר בהץ : « Je [ne] troque [pas] pour une fortune ta vérité ».

⁸² L'expression pose difficulté. M. Ségol, 1997, p. 48 à la suite de Bacher propose de corriger שלם (lu fautivement שלך par le syriaque). Le grec a γνήσιος « légitime, vrai, sincère ».

⁸³ A. Caquot, 1996, p. 10.

⁸⁴ A. Caquot, 1996, p. 10 et 12.

⁸⁵ Ex 23,21 : « Prends garde à lui et entends sa voix, ne le contrarie pas, il ne supporterait pas votre révolte, car mon nom est en lui » (TOB) השמר מפניו ושמע בקולו אל-תמר בו (TOB) En Ex 23,21 אל תמר s'adresse à Dieu et non à un homme.

L. 10 צנע. Ce verbe n'est attesté que deux fois en hébreu biblique (Mi 6,8 ; Pr 11,2) et quatre fois en Siracide (deux fois au *Qal*, Si 31,22 et 22,8 et deux fois au *Hiph'il*, Si 16,25 et 32,3). En Pr 11,2, le jeu d'opposition conduit à donner au participe passif *Qal* de צנע le sens d' « être humble ». La forme *Hiph'il* en Mi 6,8 pose de nombreuses difficultés :

וְאֶהְבֵּת חֶסֶד וְהִצַּנְעַת לְכַת עִם-אֱלֹהֶיךָ

« D'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu » (BJ)

« Aimer la fidélité et t'appliquer à marcher avec ton Dieu » (TOB).

La LXX a traduit par : καὶ ἔτοιμον εἶναι « être prêt, disposé à marcher avec ton Dieu »

B. Renaud a analysé la forme et conclut : « Il ressort de l'analyse que, dans la littérature de sagesse, la racine revêt le sens d' « être avisé, sensé, réfléchi, prudent » ou « pratiquer le discernement ». Le verbe (*h*)*sn*^c définit donc une relation qui découle d'un jugement clair et objectif devant des situations données »⁸⁶. À Qumrân, le verbe est attesté à plusieurs reprises, toujours au *Hiph'il*. Il s'agit de citations de Mi 6,8 (sous la forme *הצנע לכת*)⁸⁷ sauf dans deux cas : 4Q525 5 13 אהבי אלהים יצניעו בה « ceux qui aiment Dieu se font humbles grâce à elle »⁸⁸ et 4Q424 1 6 ביד עצל אל תפקד את כי לא יצניע מלאכתך « Dans la main de celui qui est stupide, ne confie pas de secret, car il ne gardera pas cachées tes affaires »⁸⁹.

Il ressort de cette analyse que le verbe reçoit différentes acceptions : « être humble » et « être prudent, avisé, circonspect » ou encore « tenir caché ». Ces trois acceptions pourraient convenir au texte, bien que les deux dernières nous paraissent plus probables⁹⁰.

L. 10 יתר. Le verbe peut signifier « être de reste, survivre », « laisser » ou encore « avoir la prééminence sur ». Pour les différentes hypothèses

⁸⁶ B. Renaud, 1977, p. 300.

⁸⁷ 1QS IV 5 (4Q257 V 3) ; V 4 (// 4Q256 IX 4 // 4Q258 I 3) ; VIII 2 (// 4Q259 II 11) ; 4Q298 3-4 ii 5 ; 4Q408 15 1 (?) ; 4Q437 4 5 ; 4Q438 4 ii 4 ; 4Q502 16 3 (= 1QS IV 4-6).

⁸⁸ Traduction É. Puech, DJD XXV, 1998, p. 133-134.

⁸⁹ Traduction S. Tanzer, DJD XXXVI, 2000, p. 337. S. Tanzer ne justifie pas sa traduction. Le sens de « tenir caché, secret » est attesté en hébreu mishnique (cf. J. Lévy, 1889, p. 204) le verbe pourrait se rapprocher du sens « être prudent, circonspect ».

⁹⁰ A. Caquot, p. 12, donne *הצניע* le sens « d'épargner » (« le verbe *h_{sn}*^c signifie en mishnique « mettre quelque chose de côté », en particulier de l'argent (Shabbat 120b) »). Ainsi le sens pourrait aussi être « s'il y a quelque chose à épargner (...) alors ne laisse rien pour lui ».

de traductions nous renvoyons à l'analyse exhaustive de DJD, p. 101 et au lexique.

L. 10 בלו. Selon les éditeurs, il pourrait s'agir, soit d'un terme araméen désignant le « tribut », soit de la négation בלי.

L. 11 בזני. Parfait *Qal* troisième pers. sing. de בזז « il m'a dépouillé » ou de בזה « il m'a méprisé ».

L. 11 ונפלה. « et elle est tombée » ou dans un sens adverbial « mais elle tombera ». Le sujet féminin de נפלה se situe vraisemblablement dans la lacune.

L. 11 La lacune est difficile à restaurer avec certitude. Nous avons vu que la proposition des éditeurs שא עיניכה וראה « lève les yeux et vois... », bien qu'attirante pour le sens, était difficile puisqu'elle ne s'accordait pas avec le texte parallèle en 4Q417 2 ii 15 à moins que les deux manuscrits présentent des variantes textuelles importantes.

L. 12 ועקוב הלב מכל. Citation de Jr 17,9, « le cœur est rusé plus que tout ».

L. 12 ועבודתו peut être coordonné à וחכמת איתו « si tu tiens ferme à son service et à la sagesse de tes ressources », ou débiter l'apodose, « si par sa faveur tu tiens ferme à son service alors la sagesse de ses ressources [*te sera confiée* ?] ». Cette deuxième solution nous semble meilleure pour le sens.

L. 12 La lacune est trop grande pour permettre une restauration, mais il faut probablement supposer une récompense en raison de la fidélité du disciple « à son service ».

L. 13 « Il aura compassion de toi comme un homme (a compassion) de son unique », cf. MI 3,17.

Ll. 14–15 La lacune de 4Q416 entre ממדהבכה et וגם peut être partiellement remplie grâce à 4Q417 2 ii 2, 4Q418 21 et 4Q418a 19. La restauration ואתה des éditeurs est un peu longue.

L. 16 נגע. Ce verbe peut signifier « toucher, atteindre », il peut avoir une connotation violente, « toucher » dans le sens de « frapper, faire mal ». Cependant, on ne le trouve jamais construit avec *lamed*⁹¹. On pourrait également traduire : « ne touche pas ce qui est au-delà de tes forces » ou encore « ce qui n'est pas en ton pouvoir, ne le touche pas » avec F. García Martínez et E. J. C. Tigchelaar⁹².

L. 17 טוב היותכה. Pour la formule, voir Jg 18,19.

⁹¹ Cf. DJD, p. 105.

⁹² *DSSSE*², p. 851.

L. 17 נגש. En lien avec la servitude, le terme désigne habituellement le « chef de corvée », « le contremaître ». Il peut aussi désigner l'oppressé, le tyran.

L. 18 ואל תערבהו. 4Q417 lit ואל תערב הון qui paraît meilleur. Mais quelle que soit l'option choisie, le sens de la proposition demeure identique. A. Caquot propose de lire גייתכה « ta dignité » à la place de גייתכה « ton corps ». Il traduit : « Ne vends pas ton honneur à prix d'argent et ne troque pas ton héritage contre de l'argent de crainte qu'il te ne dépossède de ta dignité »⁹³.

L. 21 Voir commentaire au chapitre quatre sur les relations entre épouses et maris.

2.5 Structure et commentaire

Cette longue colonne présente des zones fragmentaires. Cependant, l'analyse que nous venons de mener nous a permis de restaurer certaines lacunes et d'éclairer ce texte difficile. Il convient maintenant d'en analyser la structure en délimitant des unités thématiques.

2.5.1 Dieu dispensateur de tous biens (col. i 21 – col. ii 3)

Cette unité est centrée sur la capacité de Dieu à donner ou à refuser la nourriture aux hommes.

²⁰Et aussi, ²¹[toi, fils intelligent (...)] avec fureur. Si tu précipites ta main
²²[sans rien saisir (...)]
Demande [à Dieu] ta nourriture.

Col. ii
Car lui, ¹il a libéré [ses] miséri[cordes à chacun (...)]
pour rempl[ir]ir tous les bes[oins] de ses ressources,
et pour donner la nourriture ²à tout vivant
et personne ne mou[r]ra de faim (...)]
[mais s']il ferme sa main,
[alors sera reti]ré l'esprit de tou[te] ³chair.

L'auteur reprend une thématique abordée à la colonne précédente : « ¹⁹emprunte sans argent ce qui te manque, car le trésor [de Dieu] ne manquera de rien [et sur] ²⁰son ordre tout adviendra » 4Q417 2 i 19–20.

⁹³ A. Caquot, 1996, p. 11.

Il ajoute une perspective négative : Dieu peut également fermer sa main. La phrase *וּנְאֻסַּפָּה רוּחַ כּוֹל בֶּשֶׂר יִקְפּוּץ יָדוֹ* « [mais s']il ferme sa main, alors sera retiré l'esprit de toute chair » se retrouve littéralement en 4Q419 8 ii 7. Les deux textes s'inspirent de Ps 104,27–30⁹⁴ pour exprimer que c'est Dieu qui donne la nourriture aux hommes. Dieu domine sur les êtres vivants et de lui dépendent la vie et la mort. L'expression *וּנְאֻסַּפָּה רוּחַ כּוֹל בֶּשֶׂר* est une périphrase pour désigner la mort. Elle est empruntée au même Ps 104,29 (*תִּסְפֶּה רוּחָם*) tout en développant l'image⁹⁵. L'expression collective *רוּחַ כּוֹל בֶּשֶׂר* est probablement une allusion à Jb 12,10 dont le contexte est similaire⁹⁶ :

<i>מִי לֹא יָדַע בְּכָל־אֲלֵהָ</i>	Qui ignore parmi tous ceux-là
<i>כִּי יַד־יְהוָה עָשְׂתָה זֹאת</i>	que c'est la main de YHWH qui a fait cela,
<i>אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נָפֵשׁ כָּל־חַי</i>	que dans sa main est l'âme de tout vivant
<i>וְרוּחַם כָּל־בְּשָׂר־אִישׁ</i>	et le souffle de toute chair d'homme

Dans ce texte de Job, *רוּחַ כּוֹל בֶּשֶׂר* est parallèle à *נֶפֶשׁ כָּל חַי* (cf. 11Q6 4–5 6). On trouve également une formule similaire en 4Q504 6 22 (*רוּחַ כּוֹל חַי*)⁹⁷. *רוּחַ* désigne, ici, le souffle de vie qui est dans l'homme et qui le fait vivre. Le texte met l'accent sur la prééminence de Dieu sur la vie et la mort de l'homme.

2.5.2 Prêt et cautionnement (ll. 3–6)

Ces lignes sont très fragmentaires. Néanmoins, l'analyse des données préservées nous a permis de proposer un certain nombre de restaurations qui éclairent le sens du passage.

Ne *pre[nds]* pas [*la caution de ton prochain de peur que tu ne trébuches à cause d'elle* et] à cause de [*sa*] honte tu cacherais ta face et dans sa folie ¹*à cause d'une obligation comme celle-[ci]*.

⁹⁴ בָּלֶם אֱלִיָּהוּ וְשִׁבְרוֹן
לָתֵת אֲכָלִים בְּעֵתוֹ
תַּתּוֹן לָהֶם יִלְקָטוּן
תִּפְתַּח יָדָהּ וְשִׁבְעוּן טוֹב
תִּסְתִּיר פְּנֵיהֶם יִבְהִלּוּן
תִּסְפֶּה רוּחָם יִגְנְעוּן
וְאֶל־עַפְרָתָם יִשׁוּבוּן
תִּשְׁלַח רוּחְךָ וְיִבְרָאוּן
וְתַחַדְּשׁ פְּנֵי אֲדָמָה

⁹⁵ Pour *אָסַף* dans le sens de mourir, voir aussi CD XIX 35.

⁹⁶ Voir aussi, dans un contexte et un sens différents JI 3,1

⁹⁷ Voir aussi *רוּחַ כּוֹל חַי* en 1QS IV 26 ; IX 12 et X 17.

²⁷Tous comptent sur toi
pour leur donner en temps voulu la nourriture :
²⁸ tu donnes, ils ramassent ;
tu ouvres ta main, ils se rassasient.
²⁹ Tu caches ta face, ils sont épouvantés ;
tu leur reprends le souffle, ils expirent
et retournent à leur poussière.
³⁰ Tu envoies ton souffle, ils sont créés,
et tu renouvelles la surface du sol. (trad. TOB)

Si le créancier lui *prête* de l'argent
 alors rapidement]qu'il ait remboursé
 et toi, tu seras semblable à lui.
 Car ³[tu as co]nfié ⁴la bourse ⁵de tes trésors, [à ton créancier, à cause de
 ton prochain.]
 Tu [as do]nné toute ta vie en échange de (ta bourse),
 hâte-toi de donner ce qui ⁶lui appartient
 et reprends [ta] bourse.

La péricope se subdivise en deux parties : dans la première, l'auteur met en garde son disciple contre le cautionnement qui risque de le faire sombrer avec le débiteur insolvable ; dans la seconde, l'auteur envisage le cas concret où le *maven* serait amené à se porter caution pour son prochain. On retrouve la même argumentation que dans la colonne précédente où l'auteur déconseillait d'abord d'emprunter la richesse des hommes (4Q417 2 i 19 « emprunte sans argent... ») et ensuite envisageait le cas où le *maven* était amené, malgré tout, à emprunter (4Q417 2 i 21 « si tu empruntes... »)⁹⁸.

2.5.2.1 Ne te porte pas caution (ll. 3–4)

La proposition initiale qui donne sens à cette première partie a été en grande partie restaurée. L'analyse des éléments préservés sur le fragment nous a conduit à supposer qu'elle était composée d'un volitif négatif, « Ne *pre[nds]* pas [*la caution de ton prochain*] » suivie de sa conséquence négative, « [*de peur que tu ne trébuches à cause d'elle*] ». Plusieurs indices du fragment, nous indiquent que nous avons affaire à une question de cautionnement d'un prêt par le *maven* :

- La mise en scène de trois personnages pour des questions d'argent : le *maven*, le créancier (הנושה l. 4) et le prochain (רעיקה l. 5).
- La formule « rapidement qu'il ait remboursé et toi, tu seras semblable à lui » renvoie à la réalité du cautionnement : si le créancier ne rembourse pas sa dette, le garant devra payer à sa place et sera donc semblable à l'emprunteur.
- La proposition « Car tu as confié la bourse de tes trésors à ton créancier à cause de ton prochain » ne se comprend que dans un contexte de cautionnement.

⁹⁸ Même forme d'argumentation dans les *Proverbes d'Ahiqar*, TAD C.1.1 129–130.

- Enfin, la formule « tu as donné toute ta vie en échange de (ta bourse) » correspond à Si 29,15 qui traite également du cautionnement (χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάθῃ ἔδωκεν γὰρ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ σοῦ « n'oublie pas les bienfaits de ton garant, car il a donné sa vie pour toi »).

Le cautionnement n'est pas clairement mentionné dans le Pentateuque. Il est cependant attesté dans les contrats de prêt du Proche-Orient ancien (TAD C.3.13 ; WDSP 17 ; P. Yadin 4) ainsi que dans la littérature sapientielle (Pr 6,1–5 ; 11,15 ; 20,16 = 27,13 ; 22,26–27 ; Si 8,13^[A] ; Si 29,14–20^[LXX]). Les sages se montrent très réticents et multiplient les mises en garde. De fait, le créancier risque de se retourner vers le garant pour saisir la caution à la place du débiteur insolvable. Ben Sira offre une vision modérée. Il ne s'oppose pas directement au cautionnement, mais invite à la prudence. Il conseille de se porter caution pour venir en aide à son prochain, mais il ne faut jamais cautionner au-delà de ses moyens de peur de se retrouver ruiné (Si 29,20^[LXX]). Il faut également se méfier des débiteurs peu scrupuleux qui comptent sur leur garant pour payer leur emprunt (Si 29,16^[LXX]).

Le texte de 4Q416 2 ii 3, que nous avons restauré, trouve en Si 29,20^[LXX] un parallèle éloquent :

4Q416 2 ii 3 :	אל תלך ערובת רעיכה פן תשול בה « Ne te pre[n]ds pas la caution de ton prochain de peur que tu ne trébuches à cause d'elle »
LXX :	ἀντιλαβοῦ τοῦ πλησίον κατὰ δυνάμιν σου καὶ πρόσεχε σεαυτῷ μὴ ἐμπέσης « Viens en aide au prochain dans la mesure de tes moyens, mais prends garde que tu ne tombes toi-même. »
Syr :	ⲕⲁⲓⲁ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲕⲁⲓⲁ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛ « Cautionne ton prochain selon tes moyens, et garde-toi de la chute ⁹⁹ . »

Il faut certainement corriger le texte de la LXX de Si 29,20a à partir du syriaque « cautionne ton prochain » à la suite de R. Smend, M. S. Segal, P. Skehan et A. A. Di Lella¹⁰⁰. Dans le Siracide, la péricope allant de Si

⁹⁹ Le codex Ambrosianus a ⲕⲁⲓⲁ « du double » qui correspond à l'hébreu מכלל. Selon R. Smend (1906, p. 261) suivie par Calduch-Benages (2003, p. 184), il s'agirait d'une erreur pour l'hébreu מנצל « de la chute » (confusion entre *kaph* et *nun*). Les deux leçons s'accordent avec le grec ἐμπέτω.

¹⁰⁰ R. Smend, 1906, p. 261 ; M. S. Segal, ⁴1997, p. 179 ; P. Skehan et A. A. Di Lella, 1987, p. 372.

29,14 à Si 29,20^{LXX} offre une belle inclusion sur le thème du cautionnement¹⁰¹. Ben Sira en parle positivement tout en mettant en garde des difficultés qu'il peut engendrer. 4Q416 2 ii 3 reprend la même image de la chute à cause du cautionnement qu'en Si 29,20^{LXX}. Mais, au lieu de le conseiller avec prudence, il le déconseille à cause de ses conséquences désastreuses. On retrouve cette mise en garde dans plusieurs fragments de l'*Instruction*, malheureusement très lacunaires :

4Q415 8 2 :] אל תערב [« ne te porte pas caution »

4Q418 88 3 : רמ [השמר לכה למה תערב רמ [« garde-toi de peur que tu ne cautionnes... »

4Q418 87 7 :] ערוב זר ב[« *Né te*] porte pas caution d'un étranger dans[*ta pauvreté* »¹⁰²

La suite de cette première partie est difficile à traduire. Il semblerait que l'auteur décrive l'état de l'emprunteur insolvable et de son garant. Le premier serait couvert de honte. Le second serait entraîné dans la chute du premier et cacherait sa face.

2.5.2.2 Si tu te portes caution (ll. 4–6)

La seconde partie envisage l'éventualité d'un cautionnement par le *maven* en faveur de son prochain. Elle est composée d'une conditionnelle (protase et apodose) suivie d'une proposition circonstancielle de cause. L'apodose illustre la situation du cautionnement, si le débiteur rembourse, le garant sera quitte et n'aura pas à payer la caution. On trouve une image similaire en Si 29,15^[LXX]. Les liens entre Si 29,14–20 et 4Q416 2 ii 3–6 mériteraient d'être approfondis.

La suite du texte diverge selon les manuscrits. 4Q418 8 5 a מדר תן אשר « hâte-toi de donner ce qui lui appartient et reprends [ta] bourse » alors que 4Q416 2 ii a « hâte-toi de rendre ce qui est pour lui et reprends ta bourse ». Les deux textes n'envisagent pas de la même façon la situation. Selon 4Q418, si le disciple ne rembourse pas le créancier, ce dernier viendra s'emparer de ses biens. La caution constituerait une forme d'hypothèque dont le créancier ne s'emparerait qu'en dernière issue. En 4Q416, le disciple laisse au créancier, dès le début du prêt, un gage (« la bourse des trésors cachés ») qu'il récupérera lorsque le débiteur aura remboursé la totalité de l'emprunt. Ce gage constituerait une forme

¹⁰¹ cf. M. Gilbert, 1998, p. 183.

¹⁰² Restauration à partir de Pr 6,1ss ; 11,15 ; 20,16 ; 27,13.

d'antichrèse¹⁰³. Il deviendrait la propriété définitive du créancier en cas de non-remboursement de la dette. Cette seconde hypothèse concorderait avec l'affirmation de la ligne précédente : « Car [tu as co]nfié la bourse de tes trésors, [à ton créancier, à cause de ton prochain] ».

Ces deux formes de sûretés personnelles, l'hypothèque et l'antichrèse, sont attestées dans les contrats de prêts du Proche Orient ancien ainsi que dans l'Ancien Testament¹⁰⁴. L'antichrèse est un gage confié au créancier dès le début du contrat de prêt, le créancier peut profiter de l'usufruit. Le gage sera restitué lors du remboursement total de la dette, en cas de non-remboursement il deviendra la propriété définitive du créancier. Ce type de sûreté est bien attesté dans les contrats sémitiques anciens, tant dans les archives royales de Mari (ARM VIII,31¹⁰⁵) que dans le Code d'Hammourabi (CH § 49–50¹⁰⁶). Plus proche chronologiquement et géographiquement de notre texte on en trouve des traces dans les contrats araméens du Wadi Daliyeh (WDSP 10 ; WDSP 13)¹⁰⁷ et dans l'Ancien Testament (Dt 15,2–3 ; Dt 24,10–13¹⁰⁸ ; 1 Sa 22,1–2 ; Ne 5,1–13). Dans la situation de l'hypothèque, le gage n'est saisi qu'en cas de non-paiement de la dette à l'échéance prévue par le contrat. On trouve plusieurs contrats de ce type dans les manuscrits araméens d'Éléphantine. TAD B.3.1¹⁰⁹ présente un contrat de prêt à intérêt. Il stipule que si la

¹⁰³ « Selon l'article 2072 du code civil, le nantissement d'une chose immobilière s'appelle "antichrèse" lorsque son propriétaire en cède la jouissance à un créancier pour lui permettre d'en percevoir les revenus jusqu'à ce que leur valeur accumulée paie la dette. La valeur des revenus encaissés vient d'abord compenser les intérêts et elle est ensuite imputée sur le capital restant dû. » Serge Braudo, *Dictionnaire de Droit Privé*, www.dictionnaire-juridique.com.

¹⁰⁴ Pour une analyse précise de ce type de contrat au Proche-Orient ancien, on peut consulter : H. M. Weil, 1938 ; E. Neufeld, 1962, p. 33–44 ; E. Lipinski, 1993, pp. 213–222 ; J. Van Seters, 1996, pp. 524–546 ; T. Frymer-Kenski, 2003, pp. 975–1046 ; B. Porten, 2003, pp. 863–881.

¹⁰⁵ « 5 sicles d'argent, prêt à intérêt, affiné, poids de Mari. De Šamaš et (d')Ili-idinnam Iar'ip-Ea, fils de Babi-Ea, au moi de Lahhum, le 18^{ème} jour accompli, a pris l'argent. Dame Tâbûti-emi en gage a été donn[ée]. Le jour où Ia[r]ip-Ea p[a]ie[r]a l'argent, dame Tâbûti-[emdi] revien[dra]. Si elle meurt, tombe malade ou s'[en]fuit, Iar'ip-Ea paiera l'argent. » (Trad. Georges Boyer, 1958, p. 53).

¹⁰⁶ Les anciens textes de l'Orient sémitique abondent en exemples d'antichrèses, cf. H. M. Weil, 1938, p. 12, note 1.

¹⁰⁷ Édition et traduction dans J. Dušek, 2007, p. 240ss et 281ss. Il faut dater ces deux papyri au V^{ème} ou au IV^{ème} siècle av. J.-C.

¹⁰⁸ Dans ce cas, selon H. M. Weil, le gage (עֲבֹדָה) serait remis à la formation du contrat et non à l'échéance de la dette (H. M. Weil, 1938, p. 27).

¹⁰⁹ « [...] You gave me a loan of silver, 4, that is four, shekels by the stone(-weight)s of the king, at its silver, 8 hallurs per month (=5% monthly). [...] And if a second year come and I have not paid you your silver and its interest, which is written in this document, you

dette n'est pas remboursée dans les deux ans, le créancier peut venir saisir les biens du débiteur (briques, argent, or, bronze, fer, esclave ou main d'œuvre, orge, ou toute nourriture) jusqu'à récupération de la valeur augmentée de ses intérêts. Si le débiteur meurt, la dette se reporte sur les enfants. TAD B3.13 présente un contrat similaire, mais, en cas de décès la dette peut être remboursée par les enfants ou par un garant. L'identité du garant n'est pas mentionnée et son statut juridique est assez flou dans ce contrat¹¹⁰. On trouve des contrats similaires dans les archives de Babatha 11¹¹¹ et en P. Yadin 1. Des traces de ce type de contrat se retrouvent également dans l'Ancien Testament. En 2 R 4,1–7 les objets du gage sont les enfants du débiteur. Faute de paiement, ils sont saisis comme esclaves par le créancier à l'échéance de la dette. Avant cette échéance, ils étaient hypothéqués et demeuraient dans la maison de leur mère.

2.5.3 *L'esclavage pour dette (ll. 6–18)*

Le terme *ובדבריכה* semble commencer une nouvelle section en insérant le motif de l'esprit. Cependant, le vocabulaire financier reste bien présent (*הון, מור, מהיר*). L'invitation, au début de la péripécie (ll. 6–7), à ne pas vendre son esprit pour de l'argent revient à la fin (ll. 17–18) formant ainsi une inclusion. Le reste du texte est difficile à interpréter en raison de son état lacunaire et de l'absence des antécédents de nombreux pronoms suffixes.

Meshullam and your children have right to take yourself any security which you will find (belonging) to me—brick house, silver or gold, bronze or iron, slave or handmaiden, barley, emmer, or any food which you will find (belonging) to me—until you have full (payment) of your silver and its interest. [...] And if I die and have not paid you this silver and ^{int} interest, it will be my children (who) shall pay you this silver and its interest. And if they not pay this silver and its interest, you, Meshullam, have right to take for yourself any food or security which you will find (belonging) to them until you have full (payment) of your silver and its interest. » (Trad. B. Porten, TAD C.3.1., p. 57).

¹¹⁰ « And if I die and have not yet paid and given you the silver of yours which is written above, then my children or my guarantors shall pay you your silver which is written above. And if my children or guarantors not pay you this silver which is written above, then you, Pakhnum, have right to seize my security and take for yourself from (among) brick house, slave or handmaiden [...] until you are paid your silver which is written above, without suit » TAD C.3.13 8–12.

¹¹¹ « If I do not repay you on the specified terminal date as afore written, you will have the right to acquire, use, sell and administer the said hypothec (τὴν αὐτὴν ὑποθήκη) without any opposition(?)... » (Trad. N. Lewis, dans Y. Yadin, 1989, p. 44).

[*vac. (?)*] Et par tes paroles, ne considère pas comme peu de chose]ton esprit.

Contre aucun prix n'échange ton esprit saint,
⁷car aucun prix ne [*l'*]égale.

[*Et dans ton service, que person*]ne ne te fasse dévier.

Avec bienveillance, cherche à le séduire
 et ⁸parle ⁷selon sa langue.

⁸Et alors tu obtiendras ce que tu désires[à la place de ta honte.

Ne] le [contrarie pas]

et n'abandonne pas tes prescriptions
 et dans tes mystères prends garde ⁹[à] ta [*vie*].

S'il te confie son service,

[qu'il n'y ait pas de repos pour *ton âme*

n]i de sommeil à tes yeux jusqu'à ce que tu aies accompli ¹⁰[ses commandements

mais ne] fait pas davantage.

Et s'il faut *être prudent*[ent (...)]mais fais pas d'avantage pour lui.

De plus, la fortune ne ¹¹[lui (...)]rien,

de peur qu'il ne dise : « il m'a dépouillé et elle est to]m[bée (...)] »

et *il*]te commandera et il verra que grande est la jalousie ¹²[de l'homme et plus trompeur *que tout* est le cœur (...)]lui.

Si, par sa faveur, tu tiens ferme à son service

alors la sagesse de ses ressources ¹³[il te confiera ? (...)]

tu le conseilleras[et tu seras]pour lui comme un fils premier-né.

Et il aura compassion de toi comme un homme (a compassion) de son unique.

¹⁴[*vacat ?* Car toi, tu es son *serviteur et*] son [*él*]u.

Mais toi, [ne] fais pas confiance de peur d'être détesté

et ne reste pas éveillé à cause de ce (ou de celui) qui t'opprime.

¹⁵[sois pour lui semblable à un serviteur sa]ge.

Et aussi ne te rabaisse pas toi-même devant celui qui n'est pas ton égal

et alors tu seras ¹⁶[pour lui comme un père (...)]

Celui qui n'a pas ta force, ne le touche pas

de peur que tu ne trébuches et que ta honte n'augmente grandement.

¹⁷[*Ne te ve*]nds pas toi-même pour de l'argent.

Il vaut mieux que tu sois serviteur en esprit

et que tu serves gratuitement tes contremaîtres.

Pour aucun prix ¹⁸ne vends ton honneur

et ne donne pas de l'argent en gage de ton héritage

de peur qu'il ne te dépossède de ton corps.

Nous proposons d'examiner, dans un premier temps, l'inclusion formée par les lignes 6 à 7 et 17 à 18 ; dans un second temps, nous essaierons d'éclairer le corps de la péricope.

2.5.3.1 L'inclusion

L'auteur invite son disciple à ne pas dénigrer son esprit, soit par ses paroles soit par ses agissements. Ensuite, il l'invite à ne pas échanger son esprit saint (רוח קדושה)¹¹² contre de l'argent. Le pronom suffixe nous indique que l'expression « ton esprit saint » renvoie à l'esprit du *maven* plutôt qu'à l'esprit de Dieu. La construction en parallélisme de רוח קדושה avec רווחה confirme cette interprétation. Cette désignation n'est pas commune. Elle apparaît trois fois en hébreu biblique pour désigner l'esprit de Dieu dans l'homme (Ps 51,13 ; Is 63,10.11). À Qumrân l'expression est attestée 36 fois. Dans la majorité des cas, elle désigne l'esprit de Dieu¹¹³. Il y a seulement deux cas, ailleurs, où l'expression désigne l'esprit de l'homme, en CD V 11 et VII 4. Dans les trois cas que nous avons recensés (CD V 11, VII 4 et 4Q416 2 ii 6) l'« esprit saint » désigne l'esprit divin que l'homme a reçu de Dieu pour vivre, dans une conception proche de celle de Gn 6,3 ; Jb 27,3 ; Ps 51,13 ; Ps 104,29 ; Ez 36,26¹¹⁴.

L'image d'échanger son esprit contre de l'argent est reprise aux lignes 17–19 avec une formulation et un vocabulaire légèrement différent :

« [Ne te ven]ds pas toi-même pour de l'argent.
 Il vaut mieux que tu sois serviteur en esprit
 et que tu serves gratuitement tes contremaîtres.
 Pour aucun prix, ne vends ton honneur
 et ne donne pas de l'argent en gage de ton héritage,
 de peur qu'il ne te dépossède de ton corps ».

¹¹² 4Q418 8 6 a lu תאמר רוח קדושה אל תאמר אל ne s'explique guère ici sinon comme une faute de copiste. Quant à רוח קדושה à la place de רוח קדושה, on trouve une même erreur de scribe en 1QS III 7 (ברוח קדושה) et son parallèle en 4Q455 2 1 (ברוח קדוש).

¹¹³ Nous n'avons retenu que les cas dont le contexte est suffisamment clair : CD II 12 ; 1QS IV 21 ; VIII 16 ; IX 3 ; 1QSb II 24 ; 1QH^a IV 26 ; VI 13 ; VIII 11 ; VIII 16 ; VIII 21 ; XVII 32 ; XX 12 ; 1Q34bis 3 ii 7 ; 4Q171 1–10 iv 25 ; 4Q255 2 1 ; 4Q258 VI 8 ; VII 4 ; 4Q266 2 ii 12 ; 4Q422 1 7 ; 4Q427 8 ii 18 ; 4Q435 2 i 2 ; 4Q436 1 ii 1 ; 4Q444 1–4 i + 5 1 ; 4Q504 1–2rv 15 ; 4 5 ; 4Q509 97–98 i 9. On trouve également deux fois l'expression רוח הקדוש (4Q270 2 ii 14 et 4Q506 1–2 v 15) et une fois l'expression רוח רחמיך (1QH^a VIII 17). Voir A. E. Sekki, 1989, p. 72.

¹¹⁴ L'expression est plus fréquente dans la littérature judéo hellénistique : cf. Dn θ' 4,5.6.15 (πνεῦμα θεοῦ ἄγιον), ο' 5,12 (καὶ πνεῦμα ἄγιον ἐν αὐτῷ ἐστί) ; 6,3 (καὶ πνεῦμα ἄγιον ἐν αὐτῷ) ; Sg 1,5 ; 7,22 ; *Jubilés* 1,21.23. *Testament hébreu de Nephtali* 10,9 ; *IV Esdras* 14,22.

Ce n'est plus l'esprit qui est monnaie d'échange, mais la personne elle-même, sa gloire et son héritage. Il faut probablement comprendre ces expressions (« contre aucun prix n'échange ton esprit saint », « ne te vends pas toi-même », « ne vends pas ton honneur », « ne donne pas de l'argent en gage de ton héritage ») comme une mise en garde contre l'esclavage à la suite d'une dette impayée. Cela signifierait que si le débiteur (ou son garant) n'a plus suffisamment de ressources pour rembourser le prêt, il serait amené à se vendre comme esclave, ou à être saisi comme esclave par le créancier en dédommagement jusqu'au remboursement complet de la dette. Cette interprétation est appuyée par l'expression finale « de peur qu'il (le créancier) ne te dépouille de ton corps ». Cette situation juridique est attestée à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament (Lv 25,39 ; Dt 15,12–18¹¹⁵ ; 2 R 4,1ss). Le cas est clair dans l'exemple de 2 R 4,1ss cité plus haut : faute de voir sa dette remboursée, le créancier vient chercher les deux fils de la veuve pour en faire des esclaves : *וְהַנְּשִׂיָה בָּא לְקַחֵת אֶת-שְׁנֵי יְלָדֶיהָ לְעַבְדִּים* « Le créancier est venu pour prendre mes deux fils comme esclaves ». La loi romaine interdit de se vendre soi-même comme esclave, cependant C. Hezser constate que la loi rabbinique (Tosefta Ar. 5,8) l'autorise pour les personnes les plus pauvres¹¹⁶. Elle remarque également que la saisie du débiteur comme esclave par le créancier pour rembourser sa dette, bien qu'interdite par les juridictions grecque et romaine, demeure en application en Palestine¹¹⁷ :

¹¹⁵ Ces deux textes sont soigneusement commentés dans notre sens par J. Van Seters, 1996, pp. 585–544.

¹¹⁶ « The rabbis—who shared Roman jurists' general prohibition of self-sale—seem to have openly allowed such actions under particular circumstances, as T. Ar. 5:8 indicates: one is not allowed to sell oneself and to purchase cattle, utensils, or slaves from the proceeds, except for a poor person, who is allowed to do so. The special permission of self-sale as far as the poor are concerned seems to be based on biblical law (cf. Lev. 25:39) » C. Hezser, 2003, p. 140.

¹¹⁷ Voir Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*, IV 272 : « Celui qui n'aura pas les moyens de payer le montant fixé deviendra l'esclave de ceux qui l'ont fait condamner » (trad. E. Nodet, voir notes p. 89–90). La question de l'esclavage pour dette dans la Grèce ancienne est l'objet de débat. Selon Aristote, *Constitution des Athéniens*, II, 2, elle aurait été pratiquée jusqu'à ce que Solon l'interdise au début du VI^e siècle : « Les pauvres, leurs enfants et leurs femmes étaient asservis (*édouleuon*) aux riches. On les appelait *pélatoï* et hectémores : car c'est à ce taux de loyer qu'ils travaillaient les champs des riches, la terre étant dans un petit nombre de mains, et, s'ils ne versaient pas leurs loyers, on pouvait les emmener (en servitude), eux et leurs enfants, car les prêts étaient pour tous garantis sur les personnes jusqu'à Solon ». Voir également Plutarque, *Vie de Solon*, XIII, 2. Néanmoins, l'esclavage pour dette semble être toujours en pratique en Crète en 460 av. J.-C. et surtout dans

« Debt slavery for a temporary period, until the debt had been paid off, was prohibited together with other temporary forms of slavery in Roman law, but seems to have been practiced in Roman Palestine, perhaps with the permission of the local authorities, as some rabbinic texts indicate¹¹⁸. A person unable to pay his debt could be seized by the creditor and forced to work for him until his debt had been paid off¹¹⁹. Debt slavery seems to have already existed in biblical times¹²⁰ and continued in the Second Temple and rabbinic period. One may assume that even if rabbis were against the practice, they would not have been able to eliminate it ».

Le texte de 4Q*Instruction* semble bien renvoyer à une telle situation¹²¹.

2.5.3.2 Le corps de la péricope (ll. 7–16)

Les lignes 7 à 16 qui constituent le corps de cette péricope explicitent cette situation d'esclavage. Le *maven* ne pouvant rembourser la dette évoquée dans les lignes 3 à 6 se voit obligé d'entrer au service du créancier jusqu'au recouvrement de la dette.

La difficulté d'interprétation de cette péricope réside dans l'identification de la tierce personne en présence (représentée par les pronoms suffixes de la troisième personne (17 fois) et par le sujet à la troisième personne du singulier). Selon les éditeurs, cette tierce personne devrait être identifiée dans la lacune de la ligne 7. Cependant, comme nous l'avons noté, l'espace est très réduit et on perçoit mal comment y introduire un antécédent. Une autre solution est de supposer un antécédent connu : c'est-à-dire, soit le créancier mentionné plus haut (l. 4, cf. déjà à la ligne 6 : « hâte-toi de donner ce qui lui appartient »), soit Dieu. Mais cette dernière possibilité, bien que s'accordant avec le vocabulaire du texte¹²², ne s'accorde pas avec certains détails : « parle selon sa langue »

l'Égypte ptolémaïque en 260 av. J.-C. cf. Yvon Garlan, 1982, pp. 102–108 et pp. 114–115.

¹¹⁸ See also R. H. Barrow, *Slavery in Roman Empire*, New York and London, 1968, p. 12 : « ... it is probable that in the provinces, particularly in the East, self-sale, whether forbidden or not, did exist... ».

¹¹⁹ See e.g., the king parable in *Sifre Deut.* 26 (Finkelstein ed. p. 38) ; the parable in *Matth.* 18:24–34, where the debtor's wife and children are to be sold as well.

¹²⁰ See Solomon Zeitlin, « Slavery During the Second Commonwealth and the Tannaitic Period », *JQR* 53 (1962–63) 193–94, with reference to *Prov.* 22:7, *Isa.* 50:1, *Amos* 2:6, *Neh.* 5:4.

¹²¹ D. J. Harrington, 1996b, p. 46 et C. Murphy, 2002, p. 182 aboutissent à la même conclusion.

¹²² רצונו (l. 7) « son bon plaisir », « cherche sa face » (l. 7), « s'il te confie son service » (l. 9), « [ses] comman[dements...] » (l. 10), « la sagesse de ses ressources » (l. 12), et enfin, la formule d'adoption de la ligne 13 : « tu seras pour lui comme un fils premier né. Et il

(ll. 7–8), « ne garde pas un avantage sur lui » (l. 10) et « tu le conseilleras » (l. 13). En revanche, le texte s'éclaire si on voit dans l'antécédent des lignes 7 à 15 le crédeur du *maven* qui l'a pris à son service en recouvrement de sa dette. Dans ce cas, le crédeur deviendrait un maître pour le *maven* et leur relation serait exprimée en des termes évoquant les relations entre l'homme et Dieu¹²³.

L'auteur donnerait alors diverses recommandations sur la manière dont il faut se comporter envers son maître, dans une telle situation :

- ll. 7–8 : tout d'abord, chercher à le séduire et à parler sa langue pour être en bon terme et d'obtenir un bon traitement. L'indication de parler sa langue pourrait signifier que l'on se trouve en présence d'un maître étranger. S'agirait-il alors de l'occupant grec ?
- ll. 8–9 : Ensuite, ne pas le contrarier, ne pas abandonner ses prescriptions et veiller dans ses mystères. Ces deux derniers conseils demeurent flous. De quelles consignes et de quels mystères s'agit-il ? Les deux termes חוק et רר ont un sens difficile à déterminer dans le contexte. En Siracide, le terme חוק a souvent le sens de « destinée », « sort », c'est aussi la tâche que l'on doit accomplir jusqu'au bout, le devoir imparté. En 4QInstruction le terme apparaît trois fois, en 4Q416 2 ii 8 ; 2 iii 20 et en 4Q417 2 i 14. Mais dans ces trois cas, le sens est incertain. Il en va de même pour le terme רר¹²⁴. Il est habituellement lié aux mystères divins et on ne le rencontre, en 4QInstruction, que dans l'expression רר נהיה. Employé de façon isolée, il faut certainement le comprendre dans le sens de « secret intime » (voir dans ce sens Si 8,18^[A] ; 12,11^[A]).
- ll. 9–10 : « S'il te confie son service ». Cette conditionnelle confirme notre interprétation du passage. En effet, le terme עבודה peut désigner le service de l'esclave¹²⁵. Puis l'auteur invite son disciple à ne pas avoir de repos tant qu'il n'a pas accompli tous les ordres du maître (מצותיו). Ce conseil est parfaitement parallèle à celui de la colonne précédente à propos de l'emprunt :

aura compassion de toi comme un homme (a compassion) de son unique. [*vacat* ? Car tu es son *serviteur et*] son [él]u ».

¹²³ Ou entre un homme et son père. C. Murphy trouve un parallèle en Pr 17,2 et 27,18 où le débiteur devient comme un fils premier né pour son crédeur (C. Murphy, 2002, p. 183 ; cf. aussi B. G. Wold, 2005b, p. 220, note 10).

¹²⁴ Voir lexique, p. 37.

¹²⁵ Cf. Ex 1,14 ; 2,23 ; 5,9.11 ; 6,9 ; Dt 26,6 ; 1 R 12,4 ; Is 14,3 ; 2 Ch 10,4.

4Q417 2 i 21–22

Si tu empruntes l'argent des hommes
à cause de ton indigence
qu'il n'y ait pas [*de tranquillité pour t*]oi
jour et nuit
et qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme
[*jusqu'à ce que*] tu aies [tou]t remboursé au
créanci[er]

4Q416 2 ii 9–10

S'il te confie son service,
[qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme
ni de sommeil à tes yeux
jusqu'à ce que tu aies accompli
¹⁰[ses] comman[dements]

- Ce parallélisme montre que le *maven* se retrouve, en tant qu'esclave, dans la même situation d'urgence que lorsqu'il avait emprunté. Il est esclave tant que la dette n'est pas recouverte. Et jusqu'à ce moment là, il ne doit avoir ni sommeil ni repos. L'invitation à ne pas faire davantage est assez obscure. Elle pourrait être parallèle à une formulation légèrement différente de la colonne précédente : « reçois de lui ton héritage, mais ne prends pas davantage » (4Q417 2 i 18). Ici, il semblerait que l'auteur invite le *maven* à servir son maître, mais sans excès.
- ll. 10–12 : l'état fragmentaire de ces lignes ne nous permet pas d'interpréter le texte avec certitude.
- ll. 12–14 : la formule d'adoption « tu seras pour lui comme un fils premier-né et il aura compassion de toi comme un homme (a compassion) de son unique » est une allusion claire à Mal 3,17¹²⁶. On retrouve dans les deux textes le thème de la servitude : « un homme a compassion de son fils qui le sert » (Ml 3,17). Le maître deviendra pour son serviteur comme Dieu est pour l'homme. L'expression de cette relation est forte¹²⁷.
- ll. 14–15 : Les deux premières propositions sont difficiles à interpréter. En quoi la confiance¹²⁸ entraînerait-elle la haine ? Le *Niph'al*

¹²⁶ וְהִמְלֵתִי עֲלֵיהֶם כְּאִשֶׁר יִקְמַל אִישׁ עַל-בְּנוֹ הַעֶבֶד אָתּוֹ « J'aurai compassion d'eux comme un homme a compassion de son fils qui le sert »

¹²⁷ À moins que l'antécédent ait changé dans la lacune de la ligne 13. Dans ce cas, il serait possible de lire חִיעֲצוּנָא comme un *Hitpa'el* dans le sens de « prendre conseil, consulter » (cf. dans un sens similaire Si 37,10). On pourrait ainsi traduire : « tu le consulteras alors tu seras pour lui comme un fils premier né ». Cependant, la suite du texte ne confirme pas ce changement d'antécédent.

¹²⁸ L'expression אֵל תִּבְטַח ne se retrouve pas telle quelle ni dans l'Ancien Testament ni à Qumrân. Elle est en revanche très fréquente chez Ben Sira (Si 5,5.7 ; 13,11 ; 15,4 ; 16,3 ; 35,15 ; 32,21). Cependant, elle n'est jamais employée de façon absolue et est toujours suivie d'un complément introduit par אֵל, עַל, אוּ ב. Faute de complément, nous optons pour un *Hiph'il* : « ne fais pas confiance ».

de שׁנא n'est attesté qu'en Pr 14,17.20 et en Si 13,10. En Si 13,10–11 on le retrouve dans une construction et un contexte similaire :

אל תתרחק פן תשנא	Ne t'écarte pas de peur d'être haï.
אל תבטח לחפש עמו	Ne fais pas confiance en te montrant familier avec lui.

- La seconde proposition, « et ne reste pas éveillé à cause de ce (ou de celui) qui t'opprime », pose un problème de traduction. Le terme מדהבה n'est attesté qu'une fois en hébreu biblique en Is 14,4 et son sens pose difficulté. Il y est parallèle à נגש « oppresseur » et est donc habituellement compris comme un synonyme. Il est attesté à plusieurs reprises à Qumrân (1QH^a XI 26 (= iii 25) ; XX 21 (= xii 18) ; 4Q418 176 3 ; 4Q418a 16 3 ; 4Q427 7 ii 3 ; 4Q431 2 2). Les éditeurs proposent deux traductions possibles : « from/stay on the watch for thy oppressive tax-gatherer » ou « deal falsely¹²⁹ with thy oppressive tax-gatherer »¹³⁰. Mais A. Caquot propose une traduction qui respecte davantage le texte hébreu : « n'aie pas de souci à cause de ton malheur »¹³¹. De même, F. García Martínez traduit par « do not stay awake because of your hardship »¹³². Cette dernière option nous semble préférable¹³³.
- ll. 15–16 : l'auteur aborde ici les relations qu'il faut entretenir entre les hommes de classes sociales différentes. Le verbe שפל peut signifier « s'abaisser » ou « s'humilier »¹³⁴. On trouve une expression similaire en Pr 16,19, mais avec רוח à la place de נפש (טוב שפלי-רוח אֶת-עֲנִיִּים) « Mieux vaut être humble avec les pauvres qu'avec les superbes partager le butin ». Le verbe שוה¹³⁵ utilisé pour désigner « celui qui ne t'est pas égal » renvoie vraisemblablement à une égalité d'un point de vue social : « celui qui n'est pas de ton rang ». Mais l'expression peut désigner le supérieur comme le subalterne. De même, dans la proposition suivante « celui qui n'a pas ta force » peut désigner celui qui est plus fort comme celui qui est moins fort.

¹²⁹ En corrigeant שקד en שקר qui signifie « mentir, tromper, trahir ». De fait, un scribe aurait pu confondre *dalet* et *res*. Néanmoins, dans le cas présent, en 4Q416 2 ii 14, le *dalet* est certain.

¹³⁰ DJD, p. 104. L'absence de négation est probablement une erreur des éditeurs.

¹³¹ A. Caquot, 1996, p. 11.

¹³² DSSSE², p. 851.

¹³³ C. Murphy traduit, à partir de CD XIII 19 : « Do not keep watch from your oppression/distress » (C. Murphy, 2002, pp. 183–184).

¹³⁴ Pour l'expression comparer avec Pr 16,19.

¹³⁵ Le verbe שוה se trouvait déjà à la ligne 4. Sa construction avec *bet* se retrouve en Pr 3,15 ; 8,11 (où elle désigne une chose plutôt qu'une personne cf. KBL³).

L'auteur veut signifier par là qu'il ne faut se mesurer ni avec un plus faible (se serait alors une honte), ni avec un plus fort (ce serait alors un échec)¹³⁶. On trouve une instruction similaire dans les *Proverbes d'Ahiqar* : « ¹⁴²Avec celui qui est plus élevé que toi, n'entre pas en contestation [...] ¹⁴³Avec celui qui est plus noble et plus fort que toi, ne conteste (?) pas car il prendrait ¹⁴⁴de ta portion et l'ajouterait à ce qui est à lui »¹³⁷.

2.5.4 *Les ordres de priorités (ll. 18–21)*

Cette portion du texte est soigneusement construite en une série de trois stiques parallèles qui établissent les ordres de priorité de la vie : le vêtement avant la glotonnerie, la nourriture avant le vin et les plaisirs¹³⁸.

« Ne te gave pas de pain alors qu'il n'y a pas de vêtement.
 Ne bois pas de vin alors qu'il n'y a pas de nourriture.
 Ne cherche pas de délice alors que tu manques de pain.
 Ne te glorifie pas dans ton indigence alors que tu es pauvre,
 De peur que tu ne dépouilles ta propre vie. »¹³⁹

La dernière proposition donne une ouverture intéressante : il est possible de se glorifier de son indigence. La pauvreté, selon l'auteur, pourrait donc être un sujet de gloire. Cela suppose qu'elle offre un certain avantage. Il est probable que cet avantage soit d'ordre spirituel. Cette idée expliquerait les nombreuses interpellations « toi qui es pauvre » ou « dans ta pauvreté » qui rythment l'ensemble du rouleau.

¹³⁶ C. Murphy préfère voir dans cette expression la relation qu'il faut entretenir avec les plus pauvres comme en Pr 22,22–24 : « Ne dépouille pas le faible : c'est un faible ! et n'écrase pas l'homme d'humble condition en justice ; car le Seigneur plaidera leur cause et ravira la vie de leurs ravisseurs ». Cf. également *Instruction d'Amenemope* 4,4. C. Murphy, 2002, p. 184.

¹³⁷ Trad. P. Grelot, 2001, p. 522.

¹³⁸ Pour une présentation des ordres de priorités cf. Pr 21,17 ; Si 18,30–19,3 ; 29,21–23 ; Or. Sib. 2.57 (= Ps.-Phoc. 6).

¹³⁹ Si 18,33^[C] présente un parallèle qu'il faut noter dans la mesure où l'on ne retrouve pas ailleurs de formulation similaire : אל תהי זולל וסוֹבָא וּמְאוֹמֵי [ה] אֵין בְּכִיס : « Ne sois pas débauché et buveur et futile alors qu'il n'y a pas d'argent » (Cf. aussi Ag 1,6).

2.6 *Conclusion*

Nous avons vu que cette colonne pouvait se diviser en quatre grands ensembles thématiques.

Une première partie (col. i 21–col. ii 3), dont le départ est difficile à déterminer en raison de l'état lacunaire du texte, décrit la capacité que Dieu a de donner, ou de refuser, la nourriture aux hommes. Cette image rejoint certains textes de l'Ancien Testament qui présentent Dieu comme le créateur de l'univers qui fait vivre et qui fait mourir (Ps 104,27–30 ; Jb 12,10).

Dans une deuxième partie (ll. 3–6), l'auteur aborde la question du cautionnement. La première proposition a été en grande partie restaurée. Comme dans la colonne précédente, l'auteur développe une argumentation en deux temps. Il déconseille d'abord le cautionnement qui risque de conduire à la faillite. Dans un second temps, il en envisage l'éventualité : le garant a alors donné toute sa vie pour son prochain. Les deux leçons de 4Q416 et de 4Q418 n'envisagent pas un même type de contrat de prêt. Selon 4Q416, en cas de non-remboursement, le créancier vient récupérer ce qui lui est dû à l'échéance du contrat de prêt ou même avant, si le prêt est à intérêt. Selon 4Q418, le débiteur, ou le garant, ont donné un gage au créancier au moment de la signature du contrat. Ce gage est restitué lors du remboursement complet de la dette à l'échéance du contrat. Le premier type de contrat constitue une forme d'hypothèque alors que le second correspond davantage à l'antichrèse. Nous avons vu que ces deux formes de contrats étaient attestées à la fois dans les textes de l'Ancien Testament et dans les contrats d'Éléphantine, du Wadi Daliyeh et de Bar Kokhba.

Dans la troisième partie (ll. 6–18), l'auteur envisage la situation où le disciple ne serait plus en mesure de payer le créancier. Dans ce cas, ce dernier peut prendre comme esclave le débiteur lui-même ou un membre de sa famille jusqu'au recouvrement de la dette. Ce genre de pratique, nous l'avons vu, est attesté dans l'Ancien Testament et dans les contrats du Proche-Orient ancien. L'auteur procède, à nouveau, par une double argumentation. Dans un premier temps, il déconseille à son disciple de se vendre comme esclave à travers un langage métaphorique : « contre aucun prix n'échange ton esprit saint » (l. 6) ; « ne te vends pas toi-même pour de l'argent » (l. 17) ; « pour aucun prix, ne vends ton honneur » (ll. 17–18) ; « ne donne pas de l'argent en gage de ton héritage » (l. 18). Dans un second temps, il semblerait qu'il envisage la situation où le dis-

ciple serait effectivement devenu l'esclave de son créancier (ll. 7–16). Le texte est lacunaire et nous sommes acculé à formuler des hypothèses. Mais la solution que nous proposons éclaire l'ensemble des difficultés du texte et mérite donc d'être retenue. L'auteur donnerait une série de conseils sur les relations à entretenir avec son nouveau maître : « parler selon sa langue » (l. 8, il pourrait s'agir d'un occupant étranger, grec ?) ; « ne pas le contrarier » (l. 8) ; « accomplir ce qui est prescrit » (l. 8) ; « ne pas avoir de repos pour son âme ni de sommeil à ses yeux jusqu'à ce qu'il ait accompli ses commandements » (ll. 9–10) ; « être prudent » (l. 10) ; « être semblable à un serviteur sage » (l. 15). Si le disciple suit ces prescriptions, alors il deviendra pour son maître comme un fils premier-né et son maître aura compassion de lui.

Dans la quatrième partie (ll. 18–21) l'auteur quitte le thème des prêts et des cautionnements, mais reste dans le domaine de la pauvreté. En cinq propositions soigneusement construites, il donne les ordres de priorités dans la vie : le vêtement avant la glotonnerie, la nourriture avant le vin et les plaisirs. La conclusion de cette dernière partie donne une ouverture. Selon l'auteur, il est possible de se glorifier de sa propre indigence. Il faut donc croire que la pauvreté a un aspect positif qui pourrait être spirituel. Si la pauvreté donne un avantage d'ordre spirituel, alors on comprend mieux les nombreuses formules du type « toi qui est pauvre » ou « dans ta pauvreté » qui reviennent comme un *leitmotiv* et qui rythme le texte de 4QInstruction.

Cependant, les mises en garde répétées de l'auteur dans le domaine des emprunts, des gages et du cautionnement, les conséquences dramatiques qu'il envisage, à savoir l'esclavage pour dette, reflètent un milieu social extrêmement précaire. Comme le remarque C. Hezser, l'esclavage pour dette ne concerne que les plus démunis. Selon les contrats de prêt que nous avons à notre disposition, le créancier commence par saisir briques, argent, or, esclave, grain, nourriture (cf. TAD B3.1). C'est seulement lorsque le débiteur ne possède plus rien qu'il est contraint de se vendre ou de vendre les membres de sa famille. La pauvreté envisagée par l'auteur, si elle dépasse le cadre financier, reste d'une réalité extrêmement concrète.

3. 4Q416 2 iii 1–21 // 4Q417 2 ii 26 // 4Q418 9–10

Le premier mot de la première ligne du fragment est restauré à partir du texte parallèle en 4Q417 2 ii 26 (double soulignement). Le reste du fragment 4Q416 2 iii peut être complété grâce au texte parallèle en 4Q418 frgs. 9 et 10 (texte souligné).

3.1 *Transcription*

[כָּה]	1	[כָּה]
וזכור כי ראש אתה]	2	
לֹא תמצא ובמעלכה תִּסְוֶה]	3	
אל תשלח ידכה בו פן תכוה]ו[באשו תבער גויחכה כא[שר לקח]תו כן השיבחו	4	
ושמ vacat חה לכה אם תנקה ממנו וגם מכל איש אשר לֹא ידעתה אל תקח הַן	5	
פן יוסיף על רישכה ואם שמו בראשֶׁךָ לְמוֹת הפקידהו ורוחכה אל תחבל	6	
בו ואז תשכב עם האמת ובמותכה יפרֹ[ת לעו]לם זכרכה ואחרייתה תנחל	7	
שמחה vacat אביון אתה אל תתאו זולת נחלתכה ואל תתבלע בה פן תסיג	8	
גבולכה ואם]ישיבכה לִכְבוֹד בה התהלך וברו]נ[היה דרוש מולדיו ^b ואז תדע	9	
נחלתו ובצדק תתהלך כִּי יִגִּיה אל ת[אר]הו ככול דרכיכה למכבדיכה ^b תו הדב	10	
ושמו הלל תמיד כי ^a מראש הרים ראשכה ועם ^b נדיבים הושיבכה ובנחלת	11	
כבוד המשילכה רצונו שחר תמיד vacat אביון אתה אל תאמר רש אני ול[א]	12	
אדרוש דעת בכל ^a מוסר הבא שכמכה ובכל ^b]] צרוף לבכה ובראב בינה	13	
מחשבותיכה ^a רו נהיה דרוש והתבונן בכל ^b דרכי אמת וכל ^a שורשי עולה	14	
תביט ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר כבוד ^a אביכה ברישכה	15	
ואמכה במצערִיכה כי כאב ^a לאיש כן אביהו וכאדנים לגבר כן אמו כי	16	
המה כֹּר הוריקה וכאשר המשילמה ^a בכה ויצו על הרוח כן עובדם וכאשר	17	
גלה אוזנכה ברז נהיה כבדם למען כבודכה וב[] הדר פניהמה	18	
למען חייכה וארוך ימיכה vacat ואם רש אתה כשה[]	19	
בלוא חוק vacat אשה לקחתה ברישכה קח מולדיו ^b]]	20	
מרז נהיה בהתחברכה יחד התהלך עם עזר בשרכה] ככתוב על כן יעזב איש[21	

bottom margin

| יושיבוכה 4Q418 9 8 ^a • 9 • ברושכה 4Q418 9 5 ^a • 6 • פקדו 4Q418 9 2 ^a • 3
^b 4Q418 9 9 • 10 | ? כי 4Q418 9 10 בו 4Q418 9 9 • 10 • מן לזו 4Q418 9 8 ^b
^b | בכל 4Q418 9 13 • 13 • עם 4Q418 9 11 | כיא 4Q418 9 11 • 11 • למכבדכה
 4Q418 9 15 | מחשבותיכה 4Q418 9 14 • 14 • זכנ[ו]ל 4Q418 9 14 a prb
 • כאל 4Q418 9 17 • 16 • כבד 4Q418 9 17 • 15 • וכול 4Q418 9 15 ^c |
 המשיל {כה} 4Q418 9 18 ^a • 17

3.2 *Commentaire de la transcription*

L. 1 וְנִזְכָּר. Ces quatre lettres sont peu visibles sur la PAM 41.504 ; il faut consulter les PAM 42.581 et 43.222.

L. 3 יָם. À la cassure, trace de lettre correspondant à un angle supérieur gauche. On pourrait donc lire *dalet*, *reš*, *bet* ou *kaph*.

L. 7 לַעַרְלָם. Il reste la fin du tracé du *lamed*¹⁴⁰ (cf. PAM 43.512).

L. 9 לַכְבוֹד בָּהּ. Le *ba* est certain.

L. 10 תְּאָרְהוּ. À la place du *he*, *samek* ou *qoph* sont aussi possibles.

L. 10 בְּכוֹל. Le *waw* n'est pas supralinéaire (contre DJD, p. 110) mais il est tout de même bien présent (contre E. J. C. TIGCHELAAR, p. 47).

L. 12 אַבְיָן. Même si la surface du cuir est abrasée le *noun* est certain (trace du début et de la fin du tracé).

L. 16 בְּמַצְעָדִיכָה. Les éditeurs lisent un *dalet* (בְּמַצְעָדִיכָה) mais un *reš* est paléographiquement possible (comparer avec אָשֶׁר en 4Q416 2 ii 5, מַחִיר en 4Q416 2 ii 7) et s'accorde avec le texte parallèle de 4Q418 9 17.

L. 17 וַיִּצַּו. Les éditeurs lisent וַיִּצַּו. Seule la hampe est visible. *Reš* ou *dalet* ne peuvent convenir en raison de l'espace disponible (la tête du *reš* toucherait le *ain*). Il faut donc lire וַיִּצַּו (cf. planche V).

L. 17 עַל. Le *ain* est certain (trait concave de droite)¹⁴¹.

L. 19 כִּשְׂהָן. Le *šin* est pointé dans le manuscrit, mais les éditeurs considèrent que ce point est accidentel.

L. 20 מְלוּדִי. Le *yod* est incertain. Seule une trace de jambage est visible. On pourrait alors restaurer מְלוּדִי, ou מְלוּדִי¹⁴².

3.3 *Traduction*

¹[Et tout...]ton[...]

²Et souviens-toi que tu es indigent [...]

et ton besoin, ³tu ne (le) trouveras pas

et par ton infidélité tu [...] qu'il t'a confié.

⁴Ne porte pas la main sur cela/lui de peur que tu ne sois brûlé

[et] que dans son feu ton corps ne s'embrase.

Co[m]me tu l'as p]ris, ainsi, rends-le.

⁵C'est une jo(vacat)ie pour toi si tu es quitte envers cela.

¹⁴⁰ Malgré la remarque de E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 46.

¹⁴¹ Contre les éditeurs qui notent que *šin*, *šade* ou encore *nun* seraient également possibles.

¹⁴² Cf. DJD, p. 112.

Et également, de tout homme que tu ne connais pas
 ne prends pas d'argent ⁶ de peur qu'il n'accroisse ta pauvreté
 et s'il l'a placé (ta dette) sur ta tête en menace de mort,
confie-la / lui et ne donne pas en gage ton esprit ⁷ à cause d'elle.
 Et alors tu reposeras avec la vérité
 et dans ta mort ta mémoire fleuri[ra pour l'ét]ernité
 et ta descendance héritera ⁸ de joie.

vacat Tu es pauvre, ne désire que ton héritage
 et ne te laisse pas engloutir par lui de peur que tu ne déplaces ⁹ ta limite.
 Et s'il te rend honneur, marche en lui (= l'héritage).
 Et dans le mystère de [l'ex]istence, cherche ses origines
 et alors tu connaîtras ¹⁰ son héritage
 et tu te conduiras dans la justice.
 Car Dieu fera resplendir sa *sp[le]ndeur* dans toutes tes voies¹⁴³.
 À celui(ceux) qui te glorifie(nt), rends honneur
¹¹ et loue sans cesse son nom.
 Car de la pauvreté il a élevé ta tête¹⁴⁴
 et avec les princes il t'a fait siéger
 et dans un héritage ¹² de gloire il t'a donné pouvoir.
 Recherche sans cesse sa faveur.

vacat Tu es pauvre.
 Ne dis pas : « je suis indigent
 et je ne ¹³ chercherai [pas] la connaissance ».
 Soumets ton épaule sous toute instruction.
 Et par chaque [*instructio*]n purifie ton cœur
 et avec beaucoup de discernement ¹⁴ tes pensées.
 Étudie le mystère de l'existence,
 et discerne toutes les voies de vérité
 et ¹⁵ observe ¹⁴ toutes les racines de l'iniquité.
¹⁵ Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain
 et ce qui est doux pour un homme.

Honore ton père dans ta pauvreté
¹⁶ et ta mère dans ton indigence.
 Car comme Dieu est pour un humain, ainsi est son père
 et comme le Seigneur est pour un homme, ainsi est sa mère.
 Car ¹⁷ ils sont le creuset qui t'a instruit.
 Selon qu'il leur a donné domination sur toi
 et qu'il a ordonné à l'esprit, ainsi sers-les.
 Et selon qu'¹⁸ il a révélé à ton oreille le mystère de l'existence,
 honore-les en vue de ta gloire et de[...]

¹⁴³ Cf. Jb 22,28.

¹⁴⁴ Ps 3,4 ; 110,7 ; Si 38,3 ; 4Q389 2 2 ; 4Q525 14 ii 3 ; 4Q418 126 ii 7.

Vénère leurs visages¹⁹ en vue de ta vie et la longueur de tes jours.
vacat Et si tu es indigent selon que [...] ²⁰sans statuts.
 Tu as pris une femme dans ta pauvreté,
 prends [*ses (les/tes)*] descendants
 [*de peur que tu ne t'écartes*]²¹ du mystère de l'existence.
 Lorsque tu seras uni, ensemble,
 marche avec l'aide de ta chair
 [*car il est écrit : « ainsi, l'homme quittera*]

3.4 Commentaire de la traduction

L. 2 ראש. Pour la forme de ראש cf. DJD p. 113 et le lexique.

Ll. 2–3 ומחסורכה ומחסורכה peut soit clore une proposition qui se trouverait dans la lacune de la ligne 2, soit être l'objet du verbe מצא « Tu ne trouveras pas ce dont tu as besoin ». מצא תמצא peut difficilement être une troisième personne féminin dans la mesure où il est encadré par deux pronoms suffixes masculins (ובמעלכה ומחסורכה).

L. 3 ובמעלכה. Le substantif מעל peut désigner, soit l'infidélité envers Dieu, soit l'infidélité dans un couple dans un contexte matrimonial (cf. Nb 5,12.27).

L. 3 פוקד. En raison du contexte qui suit, le verbe פקד doit avoir ici le sens de « confier quelque chose à quelqu'un (ici לכה) »¹⁴⁵. Il faudrait donc restaurer dans la lacune la « chose » confiée et éventuellement le sujet du verbe פקד. Cette « chose confiée » devrait être l'antécédent des pronoms suffixes masculins singuliers des lignes 4 et 5 (בו, לקחתו, השיבהו, etc.). Les éditeurs proposent de restaurer כסף ערבים « argent des cautions » mais le contexte est trop fragmentaire pour que nous puissions proposer une restauration.

L. 4 אל תשלה ידכה בו. L'expression « porter la main sur » (... + יד + ב + שלה) peut signifier, s'il s'agit d'une personne « frapper »¹⁴⁶ ou, s'il s'agit d'une chose, « s'emparer de... »¹⁴⁷.

L. 6 יוסיף על יסף. Pour la construction idiomatique על + יסף dans le sens d'« augmenter », cf. KBL³, sens *Hiph'il* 2, p. 399.

¹⁴⁵ Pour פקד לכה dans le sens de « confier quelque chose à quelqu'un », cf. lexique, p. 37.

¹⁴⁶ Voir par exemple Est 2,11 ; 3,6 ; 6,2.

¹⁴⁷ Voir par exemple Ex 22,7.10.

L. 6 רוחכה אל תחבל. Le verbe חבל peut avoir le sens de « détruire », « confier quelque chose en gage » ou encore « se tordre dans les douleurs de l'enfantement », voir commentaire infra.

L. 9 ישיבכה. 4Q418 9 7–8 a lu ישיבוכה, un *Hiph'il* pluriel de ישב à la place d'un *Hiph'il* singulier de שוב : « s'ils t'ont établi à l'honneur ». Cependant, les racines שוב et ישב se ressemblent et se confondent facilement¹⁴⁸.

L. 9 מולדיו. 4Q416 a un pluriel « ses origines » alors que 4Q418 a un singulier מן[לדו, « son origine ».

L. 10 Il faut certainement retenir la leçon למכבדכה « celui qui te glorifie » de 4Q418 plutôt que la forme plurielle de 4Q416 למכבדיכה « ceux qui te glorifient ».

L. 12 E. J. C. Tigchelaar propose de restaurer ולמה à la place de ולוא, à la fin de la ligne¹⁴⁹ : « je suis pauvre et pourquoi chercherai-je la connaissance ? ». Mais le sens demeure globalement le même : la pauvreté ne doit pas être un argument pour refuser la quête de la connaissance et de l'instruction.

L. 13 צרוף לבכה. [בכל] מוסר serait une restauration possible pour l'espace et la trace de lettre préservée, mais un autre synonyme conviendrait également.

L. 14 מהשבותיכה « tes pensées », 4Q418 9 14 semble lire un singulier « ta pensée », à moins qu'il s'agisse d'un pluriel anormal en écriture défective¹⁵⁰.

L. 15 תביט doit certainement être traduit ici par un impératif en raison de l'impératif התבונן qui précède¹⁵¹.

Ll. 15–19 Les lignes 15 à 19 seront étudiées au chapitre six consacré à l'honneur envers les parents.

3.5 Structure et commentaire

Cette troisième colonne du fragment est particulièrement bien conservée à l'exception du haut et du bas. On peut délimiter six unités littéraires : (1) Femme ou gage (ll. 1–5) ? (2) Ne pas prendre les richesses d'un

¹⁴⁸ Cf. Ps 7,8 et l'argumentation de D. Barthélemy dans *Critique textuelle de l'Ancien Testament, tome 4. Psaumes*, 2005, pp. 16–17.

¹⁴⁹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 48.

¹⁵⁰ DJD, p. 119.

¹⁵¹ Joüon-Muraoka §113m.

inconnu (ll. 5–8) ; (3) l'héritage (ll. 8–12) ; (4) rechercher l'instruction (ll. 12–15) ; (5) l'honneur envers les parents (l. 15–19) ; (6) le mariage (ll. 19–21). Les deux dernières parties seront traitées dans les chapitres suivants.

3.5.1 *Femme ou gage (ll. 1–5) ?*

Cette première péricope est très fragmentaire et son interprétation est ambiguë. La colonne précédente se termine par une proposition à l'interprétation problématique (« Et aussi, ne méprise pas le vase de ton sein »). Elle doit certainement être comprise comme une référence à l'honneur que l'homme doit à son épouse¹⁵².

¹[Et tout...]ton[...]

²Et souviens-toi que tu es indigent [...]

et ton besoin, ³tu ne (le) trouvera pas
et par ton infidélité tu [...] qu'il t'a confié.

⁴Ne porte pas la main sur cela/lui de peur que tu ne sois brûlé
[et] que dans son feu ton corps ne s'embrase.

Co[m]me tu l'as p]ris, ainsi, rends-le.

⁵C'est une jo(*vacat*)ie pour toi si tu es quitte envers cela.

L'auteur conseille à son disciple de ne pas toucher et de rendre intacte une chose¹⁵³ qui lui a été confiée¹⁵⁴. Si jamais il la touche, il brûlera¹⁵⁵ et son corps¹⁵⁶ s'embrassera dans son feu. La métaphore du feu qui brûle est bien connue du langage sapientiel. Ben Sira l'utilise à de nombreuses reprises pour désigner : le feu qui brûle le méchant (Si 8,10 ; 11,32), le feu de la passion (Si 9,8 ; 23,17), du châtement (Si 21,9 ; 36,8 ; 39,29 ; 45,19) ou de la calomnie (Si 51,4–5)¹⁵⁷. On trouve une expression similaire en Si 8,10 :

« N'attise pas le charbon du méchant,
de peur que tu ne brûles dans la flamme de son feu ».

¹⁵² Voir notre argumentation au chapitre cinq, p. 157ss, sur les relations entre épouses et maris.

¹⁵³ La formule « comme tu l'as pris, ainsi, rends-le » nous empêche d'identifier l'antécédent du pronom suffixe comme étant une personne (le prochain, le méchant, le créancier...).

¹⁵⁴ C. Murphy, sans justifier, traduit פיקד à la l. 3 par « If a deposit/loan has been deposited with you » (C. Murphy, 2002, p. 189).

¹⁵⁵ Le verbe ברה est plutôt rare (Pr 6,28 ; Is 43,2 ; Si 43,4d¹⁸¹ ; 4Q511 73 1).

¹⁵⁶ A. Caquot, en harmonie avec 4Q416 2 ii 18, traduit גייתה par « dignité » : « de peur que tu te brûles et qu'à son feu ta dignité soit consumée », 1996, p. 13.

¹⁵⁷ F. Mies, 2005, pp. 260–268.

La métaphore est similaire en 4Q416 2 iii 4. Nous retrouvons le même pronom suffixe, « son feu », il ne s'agirait donc pas du feu divin, mais du feu provoqué par la « chose confiée ». L'identité du pronom suffixe est malheureusement dans la lacune et on est acculé à proposer des hypothèses. Il pourrait s'agir d'un gage matériel confié comme sûreté d'un prêt. Une forme d'antichrèse dont le disciple pourrait jouir de l'usufruit sans pouvoir vendre ou s'approprier le gage confié¹⁵⁸. C. Murphy¹⁵⁹ propose d'y voir la dot de mariage. De fait, cette dernière fonctionne comme un dépôt, dont le mari jouit de l'usufruit. En cas de divorce, elle doit être restituée¹⁶⁰ (voir en particulier P. Mur 115¹⁶¹). Une telle pratique est attestée au V^{ème} s. av. J.-C. dans les manuscrits araméens d'Éléphantine (cf. TAD B3.3 ; B3.8). On la trouve également au II^{ème} s. apr. J.-C. dans les documents du désert de Juda (cf. P. Yadin 10 ; P. Yadin 18 ; P. Mur. 21 ; XHev/Se 65) ainsi que dans la littérature rabbinique (Tosefta Ket. 12,1 ; TJ Ket. 50b ; TB Ket. 82b)¹⁶². L'état lacunaire du texte ne nous permet pas d'interpréter avec certitude le sens de cette péricope.

3.5.2 *Ne pas emprunter de richesses à un inconnu (ll. 5–8)*

Cette nouvelle péricope est introduite par la particule אין ¹⁶³ et se conclut au *vacat* de la ligne 8. La formule « Tu es pauvre » à la ligne 8 marque le commencement d'une nouvelle péricope.

אין Et également, de tout homme que tu ne connais pas
ne prends pas d'argent ⁶de peur qu'il n'accroisse ta pauvreté
 אין et s'il l'a placé (ta dette) sur ta tête en menace de mort,
confie-la/lui et ne donne pas en gage ton esprit ⁷à cause d'elle.
 אין Et alors tu reposeras avec la vérité

¹⁵⁸ Ainsi DJD, p. 112 suivi par M. J. Goff, 2003a, p. 142.

¹⁵⁹ C. Murphy, 2002, p. 189–190.

¹⁶⁰ Cf. A. Tosato, 1982, p. 100.

¹⁶¹ Cf. P. Benoit, DJD II, 1961, p. 252 à propos de P. Mur 115 : « Le droit grec requérait (...) une dot ($\pi\rho\omicron\tau\iota\varsigma$ ou plus souvent $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$) apporté au fiancé par la fiancée ou ses parents et qu'elle recouvrait en cas de séparation ou de mort du mari. Cette coutume de la dot s'était d'ailleurs introduite chez les Juifs à l'époque hellénistique, sans supprimer la coutume juive traditionnelle : *mohar* et dot figurent côte à côte dans le formulaire de la Ketuba et dans les documents araméens d'Éléphantine ». La ligne 13 mentionne notamment qu'au décès de la femme les enfants héritent de la dot de leur mère, ce qui suppose que cette dernière à été conservée (cf. également Mishnah Ketubot iv 11).

¹⁶² Cf. B. S. Jackson, 2003.

¹⁶³ Pour le sens de אין en 4QInstruction et en Ben Sira, cf. lexique p. 34.

et dans ta mort ta mémoire fleuri[ra pour l'é]ternité
et ta descendance héritera⁸ de joie.

La péricope est clairement structurée par les trois particules וַאֲזַם, וְאִם, וְאִזַּז : la situation suivie d'une incise, puis la conséquence. Comme dans la section précédente, on retrouve une même argumentation sapientielle. L'auteur conseille d'abord de ne pas emprunter à un inconnu (« litt. de tout homme que tu ne connais pas n'emprunte pas de richesse »). Ensuite, il envisage la situation où le disciple aurait malgré tout emprunté à cet inconnu.

(a) *La situation*

Le texte ne présente pas de difficulté et le sens est clair : il ne faut pas prendre ou emprunter¹⁶⁴ de richesse à un inconnu.

(b) *La condition*

Le sens de la ligne 6 est difficile à comprendre. Le vocabulaire employé par l'auteur présente de nombreuses ambiguïtés :

- (i) שְׁמוֹ, « par son nom » ne présente pas de sens dans la proposition, il faut donc traduire « il l'a placé »¹⁶⁵ du verbe שָׂם. Quel est l'antécédent du pronom suffixe ? S'agit-il du même que dans les lignes 3 à 5 ou de הוֹן « la richesse » ?
- (ii) En 4Q418 9 5, il faut certainement lire רוּשְׁכָה, « ta tête », comme en 4Q416 2 iii 6 (רְאוּשְׁכָה) plutôt que רִישְׁכָה, « ta pauvreté »¹⁶⁶.
- (iii) Enfin, où faut-il faire débiter l'apodose ? Doit-elle commencer avec הַפְקִידָהּ, comme le propose A. Caquot : « même si on t'imposait de mourir. Confie-lui cela et n'aie pas d'inquiétude » ou doit-elle commencer avec לְמוֹתָ comme le proposent les éditeurs : « And if he put the responsibility of it on thy head, Until death take charge of it, but... »¹⁶⁷ ? D'un point de vue grammatical, le *lamed* devant מוֹתָ nous paraît plus probable pour introduire une proposition de but (« en vue de la mort ») plutôt qu'une temporelle (« jusqu'à la mort »), pour laquelle nous aurions plutôt עַד מוֹתָ¹⁶⁸.

¹⁶⁴ לקַח semble avoir ici le sens « d'emprunter » bien que l'auteur emploie ailleurs le verbe לָהֵךְ (cf. 4Q416 2 i 21).

¹⁶⁵ Une troisième personne du pluriel « ils placent » est peu probable ici.

¹⁶⁶ Cf. l'hésitation des éditeurs p. 112 et p. 115.

¹⁶⁷ DJD, p. 112.

¹⁶⁸ Cf. Nb 35,25.28.32 ; Jos 20,6 ; 1 R 11,40 ; Jon 4,9.

- (iv) Comment traduire le *Hiph'il* הפקידהו ? « tu lui confieras (ta dette ?) »¹⁶⁹ dans le sens de « tu lui rembourseras ». Mais alors pourquoi l'auteur n'a-t-il pas employé le verbe שוב comme à la ligne 4 (לקחתו כן השיבהו) ?

Malgré toutes ces ambiguïtés, le sens de la proposition peut se comprendre grâce au contexte : il ne faut pas emprunter à un inconnu car il risque de menacer le disciple de mort pour que ce dernier rembourse. Auquel cas, que le disciple rembourse vite et qu'il ne devienne pas son esclave.

Le verbe הבל n'est pas davantage clair. La forme pourrait être *Pi'el* ou *Niph'al*¹⁷⁰. La racine est polysémique et l'ensemble des sens possibles pourrait convenir dans notre contexte. Il peut avoir le sens de « détruire, ruiner », de « confier quelque chose en gage » (cf. Ez 18,7), ou encore, de « se tordre de souffrances dans les douleurs de l'enfantement ». Le verbe est assez rare en hébreu tardif. On en trouve six attestations à Qumrân, dont la plupart sont des citations bibliques¹⁷¹, et une en Siracide (Si 31,6). En Si 31,6 le verbe apparaît dans un contexte financier pour désigner ceux qui sont הבולי זהב « esclaves de l'or », c'est-à-dire « ceux qui ont donné leur vie en gage pour de l'or ». Il se pourrait que le verbe soit employé dans ce même sens en 4QInstruction : « ne lui donne pas ton esprit en gage », c'est-à-dire « ne deviens pas son esclave ». Suivant le sens retenu, on pourrait traduire :

- « et que ton esprit ne soit pas détruit à cause d'elle »
- « ne détruis pas (ou ne torture pas) ton esprit à cause d'elle »
- « que ton esprit ne soit pas saisi en gage à cause d'elle »
- « ne donne pas en gage ton esprit à cause d'elle »¹⁷².

La dernière traduction nous paraît probable dans la mesure où l'idée a déjà été exprimée à plusieurs reprises dans la colonne précédente (« contre aucun prix, n'échange ton esprit saint » 4Q416 2 ii 6 et « ne te vends pas toi-même pour de l'argent » 4Q416 2 ii 17). L'expression ferait, à nouveau, référence à une situation d'esclavage en cas de non-rembour-

¹⁶⁹ Pour ce sens de פקד cf. supra l. 3, 4Q416 2 ii 5 (voir lexique, p. 37)

¹⁷⁰ Un *Qal* est moins probable puisque comme les éditeurs le remarquent, nous aurions dû avoir תהבול. Mais on notera que la *scriptio plena* du scribe de 4Q416 n'est pas toujours rigoureuse (cf., par exemple, 4Q416 2 iii 11 a כ' alors que le parallèle 4Q418 9 11 a כיא ; de même, 4Q416 2 iii 13 a כל alors que 4Q418 9 13 a כל).

¹⁷¹ 4Q161 2 15 (= Is 10,27) ; 4Q165 6 5 // 4Q177 1 6 (= Is 32,7) ; 4Q177 2 12 ; 6Q11 1 5 (2 fois).

¹⁷² A. Caquot traduit : « N'aie pas d'inquiétude à ce sujet », 1996, p. 13.

sement de la dette. Mais l'auteur a certainement joué sur la polyvalence de l'expression et sur les différentes images qu'elle évoque (la destruction, la tourmente, la saisie).

(c) *La conséquence*

Les lignes 7 et 8 donnent la conséquence positive : si le disciple a remboursé sa dette. Cette conséquence est exprimée par trois propositions coordonnées par un *waw* : « tu reposeras avec la vérité », « dans ta mort ta mémoire fleuri[ra pour l'é]ternité » et « ta descendance héritera de joie ». La première expression, « tu reposeras avec la vérité », trouve une formulation parallèle en 4Q418 69 ii 12 dans un contexte eschatologique : « N'aura-t-on pas plaisir dans la vérité pour toujours ? ». En 4Q416 2 iii 7 l'auteur établit un lien entre l'exigence éthique, « si tu rembourses ta dette », et l'issue du jugement eschatologique, « tu reposeras avec la vérité ».

La seconde expression, « dans ta mort, ta mémoire fleurira », amène l'image de la « floraison » post-mortem. Elle se retrouve également en 4Q415 2 i + 1 ii 8 *יפרה לך קצים לכור* et en 4Q417 4 ii 3 *שמכה יפרה לעו[לם]*. L'expression désigne la mémoire du défunt qui restera sans tâche parmi ses descendants¹⁷³.

Cette idée se poursuit dans la dernière proposition qui met en scène la joie des descendants : « tes descendants hériteront de joie »¹⁷⁴. Dans un contexte de prêt, la joie des enfants se comprend aisément dans la mesure où la dette du défunt, si elle n'est pas remboursée, se reporte sur ses descendants (cf. TAD B3.1 ; B3.13 ; 2 R 4,1).

3.5.3 *L'héritage (ll. 8–12)*

Cette nouvelle péricope se délimite par les *vacat* et les vocatifs « tu es pauvre » des lignes 8 et 12. Comme la péricope précédente, elle est constituée d'une proposition initiale suivie d'une conditionnelle (ואם) puis d'une conséquence (ואז) plus développée que dans la péricope précédente :

¹⁷³ L'image est attestée dans les Hymnes 1QH^a XIV 18 (= vi 15) « ils produiront un bourgeon comme une fleur et il fleurira pour l'éternité » ; 1QH^a XVIII 31 (= x 29) ; Et en particulier, 1QH^a XVI 7.8.10.27.30 (= viii 6.7.9.26.29), où l'image de la plantation éternelle est longuement développée ; L'idée est aussi attestée chez Ben Sira dans une même expression : Si 11,22 ; Si 40,19 ; Si 49,10.

¹⁷⁴ M. J. Goff traduit : « And in the end you will inherit joy » (2003, p. 165). Il associe alors cette joie à la joie eschatologique comme en 4Q417 2 i 10–12.

- vacat* Tu es pauvre, ne désire que ton héritage
 et ne te laisse pas engloutir par lui de peur que tu ne déplaces⁹ ta limite.
- זאח Et s'il te rend honneur, marche en lui (= l'héritage).
 Et dans le mystère de [l'ex]istence, cherche ses origines
- זאח et alors tu connaîtras¹⁰ son héritage
 et tu te conduiras dans la justice,
- כיא car Dieu fera resplendir sa *sp[lend]eur* dans toutes tes voies¹⁷⁵.
 À celui(ceux) qui te glorifie(nt), rends honneur¹¹
 et loue sans cesse son nom.
- כיא car de la pauvreté il a élevé ta tête¹⁷⁶
 et avec les princes il t'a fait siéger
 et dans un héritage¹² de gloire il t'a donné pouvoir.
 Recherche sans cesse sa faveur.

La première proposition met en scène la notion d'héritage. Le terme נחלה revient trois fois dans cette péricope. Il est particulièrement fréquent en 4QInstruction en comparaison avec les autres textes de Qumrân¹⁷⁷. Dans l'analyse linguistique, nous avons montré que le terme désignait à la fois l'héritage humain, transmis d'une génération à une autre et à la fois l'héritage divin lié à la gloire, à la vérité, à la sainteté. Cet héritage qui vient de Dieu et qui est confié aux hommes indique une réalité présente (4Q416 4 3 : « réjouis-toi dans l'héritage de vérité ») et une réalité eschatologique : la vie éternelle. En 4Q416 2 iii, l'auteur semble jouer sur les deux niveaux de significations : l'héritage comme succession économique, et l'héritage divin confié à l'homme. La première sentence ferait référence à un héritage d'ordre économique : « Tu es pauvre, ne désire que ton héritage et ne te laisse pas engloutir par lui de peur que tu ne déplaces ta limite ». Alors que la suite du texte ferait référence à l'héritage que Dieu confie à l'homme : « et alors, tu connaîtras son héritage » ; « et dans un héritage de gloire il t'a donné pouvoir ».

La sentence « ne te laisse pas engloutir (תתבלע) par lui de peur que tu ne déplaces ta limite (פן תסיג גבולכה) » nécessite un commentaire : le *Hitpa'el* de בלע est rare. Il n'est attesté qu'une seule fois en hébreu biblique en

¹⁷⁵ Cf. Jb 22,28.

¹⁷⁶ Ps 3,4 ; 110,7 ; Si 38,3. À Qumrân 4Q389 2 2 ; 4Q525 14 ii 3 ; 4Q418 126 ii 7.

¹⁷⁷ Il est attesté 35 fois en 4QInstruction (cf. DJD, p. 28) contre 47 fois dans les autres textes de Qumrân. On trouve une même disproportion chez Ben Sira par rapport aux autres textes sapientiaux. נחלה y est recensé 13 fois. Il apparaît surtout dans l'éloge des Pères où l'on retrouve la citation de Nb 18,20 à propos d'Aaron (avec la leçon « au milieu des fils d'Israël »). Il désigne alors la terre que Dieu a donnée en héritage aux fils d'Israël, ou de la dîme due aux lévites ou encore de Dieu lui-même qui est la part et l'héritage d'Aaron et de ses descendants. Ailleurs, le terme a le sens concret d'héritage familial (cf. Si 9,6 ; 42,3 ; 44,11).

Ps 107,27 où il signifie « se laisser confondre »¹⁷⁸ ou « être englouti, anéanti ». À Qumrân, il est attesté trois fois et toujours dans des citations du Ps 107,27 (1QH^a XI 14 ; 4Q418b 1 4 ; 4Q432 5 2). Le verbe existe également en araméen¹⁷⁹ et en hébreu mishnique¹⁸⁰ dans le sens « d'être englouti, de disparaître ». Il faudrait donc traduire : « ne te laisse pas engloutir par lui (ton héritage) » et comprendre « ne laisse pas ton héritage te détruire ».

L'expression « déplacer la limite » se trouve en hébreu biblique et à Qumrân¹⁸¹ soit dans un sens littéral (modifier une frontière)¹⁸², soit dans un sens métaphorique pour signifier « aller au-delà de ce qui est permis »¹⁸³. L'expression est reprise en 4Q416 2 iv 6 « Celui qui dominerait sur elle, à part toi, déplacerait la frontière de sa vie »¹⁸⁴. L'auteur veut donc signifier deux choses : tout d'abord qu'il ne faut pas désirer posséder davantage que ce qui est imparté à chacun (« ne convoite pas autre chose que ton héritage ») et ensuite qu'il ne faut pas se laisser dévorer par son propre héritage (« ne te laisse pas engloutir par lui ») au risque de déplacer sa limite, c'est-à-dire d'aller au-delà de ce qui est imparté.

La proposition conditionnelle *וְאִם יִשִׁיבְכָה לְכַבֵּד בְּהַתְהַלֵּךְ*, « et s'il te rend honneur, marche en lui », et le texte qui suit posent une difficulté d'interprétation. Le sujet de *יִשִׁיבְכָה* et l'antécédent des pronoms suffixes de la troisième personne du masculin singulier ne sont pas explicites. S'agit-il de Dieu ou d'un créancier¹⁸⁵ ? Il paraît cohérent de voir Dieu comme sujet et comme antécédent des pronoms suffixes dans la mesure où il est mentionné à la ligne suivante (« Car Dieu fera resplendir sa *sp[lend]eur* dans toutes tes voies »). Cependant de quel honneur est-il question ? S'agit-il d'une « restauration » présente ou eschatologique ? Le texte n'est pas clair sur cette question.

¹⁷⁸ Cf. KBL³, p. 129.

¹⁷⁹ Cf. M. Sokoloff, ²2002a, p. 105.

¹⁸⁰ M. Jastrow, 1950, p. 174.

¹⁸¹ Cf. Dt 19,14 ; 27,17 ; Os 5,10.16 ; Jb 24,2 ; Pr 22,28 ; 23,10 ; CD V 20 ; XIX 16 ; 4QD^a 1 4 ; 4Q416 2 iii 8-9 ; 4Q424 3 9.

¹⁸² Dt 19,14 ; 27,17 ; Pr 22,28 ; 23,10 ; *Instruction d'Amenemope* 7,12.

¹⁸³ CD V 20 (// 4Q266 3 ii 7 // 4Q267 2 4 // 6Q15 3 3) ; CD XIX 15-16 ; 4Q424 3 9.

¹⁸⁴ Cf. supra le chapitre sur la femme.

¹⁸⁵ Le *Hiph'il* de *שׁוּב* pourrait signifier « faire revenir, rembourser (cf. l. 4), restaurer ». Il pourrait donc s'agir d'une restauration sociale ou d'une remise de dette.

Dans la proposition suivante, « Et dans¹⁸⁶ le mystère de l'existence étudie ses origines¹⁸⁷ », l'antécédent du pronom suffixe de « ses origines » n'est pas clair. S'agit-il de Dieu, du mystère de l'existence ou de l'héritage ? Enfin, quel sens faut-il donner au terme מולד¹⁸⁸ ? Nous l'avons traduit par « origine », « naissance », selon son sens en hébreu mishnique et en araméen. Le sens de « astrological sign under which one is born » proposé par les éditeurs¹⁸⁹, et suivi par E. Puech¹⁹⁰, bien qu'il convienne en 4Q186, ne nous semble pas approprié dans ce contexte¹⁹¹.

La proposition introduite par וְאָ, « et alors », annonce la conséquence de cette restauration :

« et alors tu connaîtras¹⁰ son héritage
et tu te conduiras dans la justice,
car Dieu fera resplendir sa *sp[lend]eur* dans toutes tes voies¹⁹². »

Une fois de plus l'antécédent du pronom suffixe « d'héritage » est énigmatique. Cependant, l'apparition du nom divin à la ligne 10 donne un éclairage à l'ensemble de la péricope. Il s'agirait de l'héritage divin confié aux hommes. Cette annonce, exprimée à l'imparfait, renvoie vraisemblablement à la béatitude eschatologique.

La suite du texte est pourtant étonnante, car l'auteur énonce les merveilles que Dieu a faites pour le disciple au parfait, dans un sens passé. L'auteur ferait alors référence à l'intervention positive de Dieu dans la vie du disciple :

À celui(ceux) qui te glorifie(nt), rends honneur¹¹
et loue sans cesse son nom.
Car de la pauvreté il a élevé ta tête¹⁹³
et avec les princes il t'a fait siéger
et dans un héritage¹² de gloire il t'a donné pouvoir.
Recherche sans cesse sa faveur.

On notera le même jeu de mots qu'à la ligne 6 entre les termes רָאָה et רָאָוּ¹⁹⁴. L'expression « relever la tête » revient à plusieurs reprises en

¹⁸⁶ וְדָרַשׁ + בּ- peut se traduire par « étudie à la lumière de... », cf. DJD, p. 117.

¹⁸⁷ Ou « son origine » en 4Q418 9 8.

¹⁸⁸ Cf. encore 4Q415 2 ii 9, 11 11 et en 4Q417 2 i 10.

¹⁸⁹ DJD, p. 117.

¹⁹⁰ Cf. É. Puech, 2006, p. 88.

¹⁹¹ Cf. note du lexique, p. 35.

¹⁹² Cf. Jb 22,28.

¹⁹³ Ps 3,4 ; 110,7 ; Si 38,3. À Qumrân 4Q389 2 2 ; 4Q525 14 ii 3 ; 4Q418 126 ii 7.

¹⁹⁴ A. Caquot, 1996, p. 13, vocalise le texte différemment et traduit : « car <il a élevé> ta tête plus haut que celle des montagnes ». Il suppose une haplographie de הָרִים.

hébreu biblique (Ps 3,4 ; 110,7) et à Qumrân 4Q389 2 2 ; 4Q525 14 ii 3 ; 4Q418 126 ii 7. L'expression se retrouve également en Si 38,3^[B] où elle est aussi associée à נדיבים (Si 38,3^[B])¹⁹⁵. Cependant en Siracide, ce n'est pas Dieu qui élève, mais la science du médecin. Il faut aussi comparer ce texte à Si 11,1^[A,B] où c'est la sagesse du pauvre qui l'élève au milieu des princes :

Si 11,1[A,B]	4Q416 2 iii 11
חכמת דל תשא ראשו	כי מראש הרים ראושכה
ובין נדיבים תשיבנו	ועם נדיבים הושיבכה
La sagesse du pauvre relève sa tête	Car de ta pauvreté, il a relevé ta tête
et au milieu des princes, elle le fera	et il t'a fait siéger avec les princes
siéger	

Un peu plus loin, en Si 11,13^[A], c'est Dieu qui relève le pauvre נשא בראשו « il relève sa tête et le redresse »¹⁹⁶. En raisons des similitudes entre Si 11,1^[A,B] et 4Q416 2 iii 11, il paraît légitime de supposer une dépendance littéraire de l'un par rapport à l'autre.

B. G. Wold et M. J. Goff¹⁹⁷ voient dans le terme נדיבים une désignation des anges. Mais comme ils le remarquent eux-mêmes, une telle attestation n'a pas de parallèle. Ils se fondent donc sur un seul argument d'ordre herméneutique : si Dieu a relevé le disciple de sa pauvreté et qu'il l'a fait siéger parmi les princes (נדיבים), il n'en reste pas moins que dans la suite du texte, le disciple demeure un pauvre. B. G. Wold explique alors l'ambiguïté de la façon suivante : « *Musar leMevin* conceives of the addressee as sharing an inheritance with angels even though in this world he is materially poor »¹⁹⁸. Mais ce seul argument ne nous semble pas suffisant pour conclure que le terme נדיבים est une désignation des anges

¹⁹⁵ « La connaissance du médecin relève sa tête et devant les princes il se tient ». Le scribe corrige en marge נדיבים par מלכים « devant les rois ». LXX : ἐπιστήμη ἰατροῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἔναντι μεγιστάνων θαυμασθήσεται. Cf. aussi Si 33,26b^[E].

¹⁹⁶ Il faut aussi considérer la suite du texte :

« Bien et mal, vie et mort,
pauvreté et richesse viennent de YHWH.
Sagesse et raison et intelligence ces choses viennent de YHWH,
péché et voies droites viennent de YHWH,
Folie et ténèbre ont été créées pour les pécheurs,
et le malheur reste avec les méchants
Ce qui est donné au juste [pour tou]jours [tien]dra,
et son désir s'accomplira pour toujours. » (Si 11,14–17^[A])

¹⁹⁷ B. G. Wold, 2005b, p. 156 ; M. J. Goff, 2003a, p. 209.

¹⁹⁸ B. G. Wold, 2005b, p. 156.

alors qu'une telle représentation ne trouve pas d'équivalent dans la littérature hébraïque antérieure ou contemporaine. Un argument de poids, contre l'interprétation de B. G. Wold et de M. J. Goff, est le parallélisme entre Si 11,1^[A,B] et 4Q416 2 iii 11 dans un contexte similaire (voir également Ps 113,8). En Si 11,1^[A,B] une interprétation angélique ne présente aucun sens cohérent. Le terme נדיב apparaît à 6 reprises en Ben Sira¹⁹⁹. Or en Si 7,6^[A] le terme est parallèle à מוּשֵׁל et en Si 8,2d^[A] il est parallèle à אִישׁ גָּדוֹל et à אִישׁ לֹא הוּן²⁰⁰. Il désigne donc, pour Ben Sira, un homme de position sociale élevée, probablement quelqu'un d'influent et qui dispose d'un pouvoir politique²⁰¹, mais il n'est pas possible d'y voir une désignation des anges. Aussi, il est peu probable qu'en 4QInstruction, alors que l'image revient dans un contexte similaire, le même terme y désigne les anges.

La métaphore de Dieu qui relève le pauvre est fréquente dans l'Ancien Testament²⁰² et elle ne signifie pas nécessairement que Dieu rend matériellement le pauvre riche. Le texte ne parle pas d'une transformation par Dieu de la pauvreté en richesse, mais d'une situation existentielle (יָשׁוּב). Le pauvre reste pauvre, mais Dieu le place avec les princes, c'est-à-dire à leur même niveau, ontologiquement. L'auteur veut signifier par là que la vie du pauvre a autant de valeur que celle du prince et qu'il n'y a aucune prééminence de l'un par rapport à l'autre.

La suite du texte confirme cette interprétation. Dieu a donné pouvoir au disciple sur un « héritage de gloire ». Il ne s'agit pas d'un héritage économique, une richesse sociale qui viendrait de Dieu, mais d'un héritage d'ordre spirituel et théologique. La forme verbale au parfait et l'impératif qui suit, « cherche sans cesse son bon plaisir », nous empêchent d'y voir un don eschatologique. Il s'agit d'un don que Dieu a déjà réalisé, ou qu'il réalise, dans la vie du disciple. Le pauvre reçoit déjà, sur terre, l'honneur de siéger parmi les princes, et de gouverner sur l'héritage de gloire qui lui est promis.

¹⁹⁹ Si 7,6c^[A] ; 8,2d^[A] ; 8,4^[A] ; 11,1^[A,B] ; 13,9^[A] ; 38,3^[B].

²⁰⁰ Une note en marge donne לָל comme *gere* pour לָל, qui ne présente pas de sens dans le contexte.

²⁰¹ Cf. V. M. Asensio, 1998, p. 155.

²⁰² 1 S 2,8 et Ps 113,7 : « Il relève le faible de la poussière, il tire le pauvre du tas d'ordures »

3.5.4 Rechercher l'instruction (ll. 12–15)

Une nouvelle péripécie commence à partir du *vacat* et du vocatif, « tu es pauvre », de la ligne 12. La fin de la péripécie, à la ligne 15, est marquée par le changement de thématique et par le *vacat* de 4Q418 9 16.

L'unité est organisée en une série d'impératifs suivie d'une conclusion introduite par וְאַתָּה :

vacat Tu es pauvre.

Ne dis pas : « je suis indigent

et je ne ¹³chercherai [pas] la connaissance ».

Soumets ton épaule sous toute instruction.

Et par chaque [*instructio*]n **purifie** ton cœur
et avec beaucoup de discernement ¹⁴tes pensées.

Étudie le mystère de l'existence,

et **discerne** toutes les voies de vérité

et ¹³**observe** ¹⁴toutes les racines de l'iniquité.

וְאַתָּה ¹³**Et alors** tu connaîtras ce qui est amer pour un humain
et ce qui est doux pour un homme.

Par le premier impératif, l'auteur invite son disciple à ne pas prendre la pauvreté comme un prétexte pour ne pas étudier et rechercher la sagesse. L'auteur prend, d'une certaine manière, le contre-pied de l'enseignement de Ben Sira. Pour ce dernier, la sagesse et l'étude sont réservées à une certaine classe sociale, à une élite intellectuelle²⁰³. L'agriculteur, le graveur, le forgeron font, certes, une oeuvre utile et nécessaire, mais délaissent la sagesse et l'instruction divine à cause de leur labeur. Faute d'une culture suffisante, ils n'ont pas leurs places dans les assemblées ou sur le siège du juge (Si 38,34^[LXX]). Pour l'auteur de 4QInstruction, tout homme, quel qu'il soit, doit rechercher la connaissance, suivre l'instruction et étudier le mystère de l'existence.

La suite du texte invite à placer son épaule sous toute instruction et à purifier son coeur et ses pensées. L'expression הַבָּא שְׂכַמְכָה בְּכֹל מוֹסֵר « soumets ton épaule sous toute instruction » est fréquente dans la littérature de sagesse²⁰⁴. On trouve notamment une même invitation en Si 6,25^[LXX,A] et dans le poème qui conclut le livre du Siracide (Si 51,13–30) partiellement retrouvé à Qumrân (11QPs^a XXI 11–17 et XXII 1 = Sir

²⁰³ Cf. Si 38,24–34^[LXX] (38,24–27^[B]).

²⁰⁴ Ps 90,12 ; Pr 23,12 ; Si 51,26^[B] et Mt 11,29. Elle se retrouve en Jr 27,12 avec un vocabulaire légèrement différent (« cou » à la place « d'épaule » et « joug » à la place « d'instruction »).

51,13–20 ; 51,30b). En Si 6,25, Ben Sira invite son disciple à incliner (נטה) son épaule et à porter l'instruction (המוסר) :

Si 6,25^[A] : הַת שִׁמְכָךְ וְשֵׂאָהּ וְאַל תִּקַּץ בְּתַחבּוּלֹתֶיהָ :
Incline ton épaule et porte-la et ne rejette pas ses conseils²⁰⁵.

En Si 51,23–30, Ben Sira invite les ignorants (סכלים) à venir à son école afin d'acquérir la sagesse :

Si 51,26^[B] : וְצוֹאֲרֵיכֶם בַּעֲלָהּ הִבְיֵאוּ וּמִשָּׂאָהּ תִּשָּׂא נַפְשְׁכֶם
Et faites entrer votre cou sous son joug,
et que votre âme porte son fardeau.
LXX : τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν
καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν
Placez votre cou sous le joug
et que votre âme reçoive l'instruction.

Dans l'expression « purifie ton cœur » (l. 13), l'association de צרף et de לב ne se retrouve qu'en Ps 26,2 : צְרוּפָה כְּלִי־יָדַי וְלִבִּי « passe au feu mes reins et mon cœur ». צרף désigne littéralement la purification (du métal) par le feu mais l'emploi métaphorique est bien attesté en hébreu biblique (cf. Ps 17,3 ; 26,2 ; 66,10).

Aux lignes 14 et 15, on retrouve une triade d'impératifs liée à la connaissance (cf. 4Q417 2 i 10–11) : étudie, discerne, observe. L'objet de cet examen est le mystère de l'existence et le binôme vérité – iniquité. Ces deux éléments constituent la base de l'enseignement de l'auteur. Le mystère de l'existence concerne le mystère de la création depuis son origine jusqu'à son accomplissement dans l'eschatologie. Quant au discernement entre vérité et iniquité, il constitue le fondement de la sagesse : le sage doit examiner les voies de la vérité et les racines de l'iniquité afin de choisir dans quelle voie il doit marcher. Le jugement eschatologique se fera sur la base de ce discernement. La première expression, « les voies de vérité », si elle est bien attestée à Qumrân²⁰⁶, trouve certainement son origine dans l'Ancien Testament²⁰⁷. La seconde expression, « les racines de l'iniquité », est unique²⁰⁸. Enfin, il faut noter

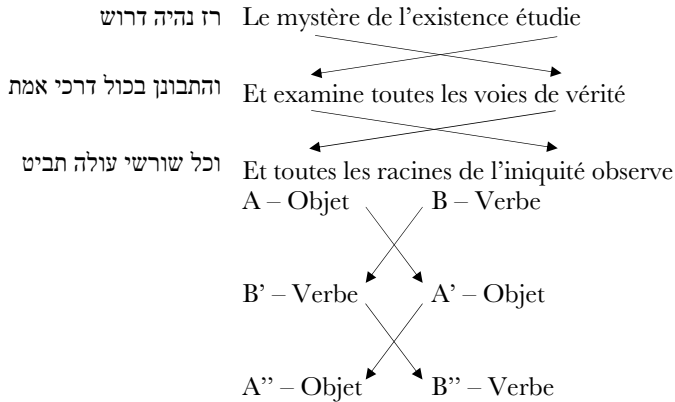
²⁰⁵ Selon P. Skehan et A. A. Di Lella, 1987, p. 192, il faut lire בחבלתיה « ses liens » en accord avec le grec δεσμοῖς à la place de בתחבולתיה « ses conseils ».

²⁰⁶ CD III 15 ; 1QS IV 2.17 ; 1QSB I 2 ; 4Q259 III 4.5 ; 4Q416 2 iii 14 // 4Q418 9a–c 15 ; 4Q428 2 2.

²⁰⁷ Gn 24,48 et Si 51,15^[B, 11QPsa] (Si 51,15^[B] דרכה דרכה רגלי, Si 51,15^[11QPsa] דרכה רגלי במישור).

²⁰⁸ L'emploi métaphorique de שורש est rare en hébreu biblique (Jb 13,27 et Jb 36,30). À Qumrân il n'est attesté qu'en 4QInstruction שורשי עולה 4Q416 2 iii 14 // 4Q418 9a–c 15 ; שורשי בינה 4Q418 55 9) et dans le *Livre des mystères* (4Q300 [Myst^b] 1 ii 3 ;

la construction poétique soignée qui met en valeur cette triade. Elle est constituée d'un double chiasme où le second élément du premier chiasme constitue le premier du second :



La proposition de la ligne 15, introduite par וזא, donne la conclusion de cette unité. Si le disciple « étudie », « discerne », « observe » l'instruction, alors il connaîtra ce qui est « amer pour un humain » et « ce qui est doux pour un homme »²⁰⁹. C'est-à-dire ce qui fait du mal et ce qui fait du bien. Ces deux expressions désignent la connaissance du bien et du mal qui est la finalité de toute sagesse pour l'auteur de l'instruction. En effet, on retrouve cette idée à plusieurs reprises :

4Q416 1 15 (// 4Q418 2, 2a,b,c 7) : « pour donner au juste le discernement entre bien et mal ».

4Q417 1 i 6–8 : « [Jour et nuit médite sur le mystère de l'ex]istence. {Et} Cherche sans cesse et alors tu connaîtras la vérité et la perversité, la sagesse [et la foli]e [... leurs] œuvre[s] dans toutes leurs voies avec leur visite pour tous les temps éternels et la visite définitive. Et alors tu discerneras entre le [bi]en et le m[al selon leurs] œuvres ».

4Q417 1 i 17–18 : « Mais il n'a pas donné la vision à un esprit charnel, car il ne discerne pas entre [le bi]en et le mal selon le jugement de son [es]prit ».

4Q423 5 6 : « [mé]dite sur ta récolte et [po]rte attention à ton travail [et alors tu distingueras le] bien du mal ».

4Q301 [Myst^c] 1 2). Il faut comprendre l'image dans le sens « d'origine », « de source ».

²⁰⁹ Il ne faut pas voir de nuance de sens entre איש et גבר qui sont construits en parallélisme (cf. également Jr 22,30 ; 23,9).

L'ensemble de ces attestations montre que, pour l'auteur de l'*Instruction*, le discernement est la clé et l'aboutissement de la sagesse.

3.6 Conclusion

Nous avons vu que cette colonne pouvait se diviser en six unités thématiques. Les deux dernières, consacrées à l'honneur envers les parents et au mariage, n'entrent pas dans le cadre de notre étude sur la pauvreté et seront analysés dans les chapitres suivants.

Le contenu de la première partie (ll. 1–5) s'est révélé être très hypothétique. Il pourrait concerner le gage d'un prêt ou une dot de mariage. Dans tous les cas, on reste dans une thématique financière.

La deuxième partie (ll. 5–8), introduite par $\alpha\lambda$, poursuit le motif de l'emprunt largement évoqué dans les colonnes précédentes. On retrouve toujours la même argumentation en deux temps : l'auteur commence à déconseiller à son disciple d'emprunter à un inconnu puis il envisage le cas où il aurait, malgré tout, emprunté. L'inconnu risquerait alors de le menacer de mort pour qu'il rembourse. Il faut alors que le disciple rembourse au plus vite et surtout qu'il ne donne pas son esprit en gage de sa dette, c'est-à-dire, qu'il ne devienne pas esclave de son créancier. On retrouve la même problématique que dans la colonne précédente. L'auteur ajoute une perspective de salut pour celui qui aura acquitté sa dette : « tu reposeras avec la vérité » et « tes descendants hériteront de joie ».

Dans la troisième partie (ll. 8–12), introduite par un *vacat* et par le vocatif « tu es pauvre », l'auteur traite du thème de l'héritage qui était annoncé dans la péricope précédente par la mention des descendants qui hériteront de joie. L'analyse a montré que l'auteur opérait un glissement de sens entre l'héritage financier, terrestre, et l'héritage divin que Dieu confie aux hommes. L'héritage est un motif important de l'*Instruction*. Le terme revient à plusieurs reprises, il y est associé à des thèmes théologiques forts comme la vérité ou la gloire et il trouve son origine en Dieu. Ce dernier le confie aux hommes. Il désigne à la fois une réalité présente et une réalité future : la vie éternelle. Le motif de la pauvreté reste bien présent dans cette partie. L'auteur annonce une restauration du pauvre qui se joue sur deux plans : dans la sphère du futur, il s'agirait alors d'une restauration post-mortem (« tu marcheras dans la justice, car Dieu fera resplendir sa beauté dans toutes tes voies ») ; et dans la sphère du passé ou du présent (« car de la pauvreté il a élevé ta tête et il t'a fait siéger avec

les princes et sur un héritage de gloire il t'a donné pouvoir»). Cette restauration présente veut signifier que le pauvre n'a pas moins de valeur humaine qu'un prince ou qu'un grand de ce monde.

La quatrième partie (ll. 12–15) met l'accent sur le thème de la sagesse désignée par « la connaissance » (l. 13), « l'instruction » (l. 13), « le discernement » (l. 13), « le mystère de l'existence » (l. 14), « les voies de vérité » (l. 14), « les racines de l'iniquité » (l. 14). Le pauvre ne doit pas prendre son indigence comme prétexte pour ne pas étudier la sagesse. L'auteur prend ainsi le contre-pied de Ben Sira pour qui l'étude de la sagesse est réservée à une élite intellectuelle de la société. Pour l'auteur de *4QInstruction*, c'est tout homme, quel qu'il soit, qui doit « étudier », « discerner », « observer ». C'est ainsi qu'il obtiendra la sagesse et qu'il connaîtra « ce qui est amer pour un humain » et « ce qui est doux pour un homme », c'est-à-dire ce qui est bien et ce qui est mal.

L'auteur poursuit son enseignement par un développement sur l'honneur envers les parents (ll. 15–19). Le lien entre la péricope sur l'acquisition de la sagesse et sur les parents se justifie par le rôle que les parents ont dans la transmission de la sagesse « car ils sont le creuset qui t'a instruit »²¹⁰.

Enfin, la colonne se termine par un enseignement sur le mariage qui se poursuit à la colonne suivante.

Le thème de la pauvreté est continuellement présent, même dans les péricopes consacrées aux parents ou au mariage. Il ne quitte jamais la perspective de l'auteur. Une telle insistance a nécessairement une signification forte. L'auteur s'adresse bien à un pauvre financièrement. Mais sa pauvreté ne se limite pas au domaine financier, elle englobe toute son existence : dans sa relation à Dieu (« tu es pauvre. Ne dis pas : “je suis indigent et je ne chercherai pas la connaissance” », ll. 12–13), dans sa relation à ses parents (« honore ton père dans ta pauvreté », l. 15), et enfin dans sa relation à sa femme (« tu as pris femme dans ta pauvreté », l. 20)

²¹⁰ Ce lien est renforcé par l'utilisation dans les deux péricopes du couple גבר וְאִשׁ. Cf. infra.

4. LES MENTIONS AGRICOLES (4Q418 103 ii ET 4Q423 5)

4.1 4Q418 103 ii

4.1.1 *Transcription*

[]	°°°[]	1
[]	°°[אכרים עד כול א	2
[]	°[דש הבא בטנאיכה ובאסמיכה כים	3
[]	°[ישוה עת בעת דורשם ואל תדם ב	4
[]	°[ים כולם ידרשו לעתם ואיש כפי חפצו	5
[]	°[מסחורכה אל תערוב אשר לרעפה	6
[]	°[למה יהיה כלאים ככפרד והייתה כלוב ש שטטטו	7
[]	°[בשור ובח מו ר חדו וגם תבואתכה תה ית לכה כ זורע כלאים אשר הזרע והמלאה ותבוא	8
[]	°[ה ברם יקל ש יחדו הונכה עם בשרכה הייכה יתמו יחד ובהייכה לוא תמצא	9

bottom margin

4.1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 2 א. À la cassure du fragment, le ²aleph est certain (trace de la corne droite et de la base de l'oblique).

L. 3 ים. À la cassure du fragment on peut lire כיא ou כול. Les éditeurs notent cependant qu'un ²aleph est plus probable qu'un lamed²¹¹.

L. 4 La trace de lettre, identifiée comme un sade par les éditeurs et visible sur la PAM 42.758, est en réalité une trace d'ombre (cf. PAM 40.594 ou 41.907). Les traces préservées laissent supposer un bet (trace d'une partie de la tête, de l'horizontale supérieure et du départ de la hampe).

L. 5 ים. Les éditeurs proposent également de lire הכילים mais la distance de la marge et les traces préservées ne permettent pas une telle lecture.

L. 5 חפצו. La trace du départ de la corne du sade est visible sur la PAM 40.594.

L. 5 י. À la fin de la ligne après le waw ou le yod, hampe de lettre avec départ d'une base coudée.

L. 6 א. La trace de haste, visible à la cassure du fragment, est très probablement celle d'un waw.

²¹¹ Cf. DJD, p. 330.

L. 7 כחור[ש]. Le *het* de כחור[ש] est incertain. Trace du premier, et éventuellement, du deuxième jambage.

L. 8 גגם. Le *gimel* est bien visible sur la PAM 41.907.

L. 9 Les éditeurs lisent גאם avant הונכה, mais aucune trace de *mem* n'est visible sur les PAM et l'espace semble insuffisant pour une telle restitution.

4.1.3 Traduction

¹[...] ²[...] cultivateurs jusqu'à ce que *tout* [...] ³[ce qui est con]sacré porte (le) dans tes paniers et dans tes greniers²¹² *car*[...] ⁴il sera semblable d'âge en âge celui qui les recherche. Et ne *ressemble pas* à (/ ne cesse pas de) [...] à son [ser]vice et tu ne [...] pas[...] ⁵car eux tous, ils chercheront en leur temps et chacun selon [son] désir[...]ton[...] et il trouvera les chemins de [...] ⁶Comme une source d'eaux vives qui contient ses res[sou]rces [...] *ton commerce ne le mélange pas avec ce qui* [est à ton prochain] ⁷de peur qu'il ne devienne hybride comme une mule. Et tu deviendrais comme celui qui s'habil[le d'une étoffe mélangée] de laine et de lin. Et ton travail (serait) semblable à celui qui labou[re] ⁸avec un bœuf et un â[n]e [en]semb[le] et aussi ta récolte *se[r]ait pour toi semblable à* celui qui sèmerait des mélanges et qui ⁹consac[erait en même temps] ⁸la semence, le (fruit) mûre, puis la récolte de ⁹la [vigne. Et aussi] ta richesse avec ta chair [et la... de] ta vie s'achèveront ensemble. Et dans ta vie, tu n'auras pas trouvé

4.1.4 Commentaire de la traduction

L. 2 אכרים. Selon H. Gese²¹³ le אכר serait un agriculteur non propriétaire, un travailleur immigré.

L. 3 Avec les éditeurs, on peut restaurer קדש « ce qui est consacré », à partir de Lv 27,16–30 ou חדש « la nouvelle récolte », à partir de Lv 26,10.

L. 3 כים. On peut lire soit כים, dans ce cas, « dans tes paniers et dans tes greniers » doivent être lu ensemble, soit כול, dans ce cas, « et dans tes greniers » débute une nouvelle proposition²¹⁴.

L. 4 ישה. Le sens, le sujet et la forme de שיה restent énigmatiques faute de contexte.

L. 4 עת בעת. La construction עת בעת ne se retrouve qu'en 1QS VIII 15 (// 4Q258 VI 8) et IX 13 (// 4Q259 III 8) où elle forme une expression

²¹² Cf. Dt 26,2,4 ; 28,5,8,17.

²¹³ H. Gese, 1962, p. 433.

²¹⁴ Ainsi, DSSSE², pp. 872–873, restaure כולן פרי אדמתכה « et dans tes greniers (porte) tous les fruits de ton pays ».

globale signifiant « temps par temps »²¹⁵, ou « d'âge en âge »²¹⁶.

L. 4 תדם תדם peut provenir de דמה « ressembler », « être semblable à », « cesser », « arrêter » ou de דמם « se taire », « garder le silence ». Le sens de דמה nous paraît plus probable dans le contexte. תדם אל peut avoir le même sens que אל דומי לכה en 4Q417 2 i 22 : « ne cesse pas » c'est-à-dire « n'aie pas de repos ». Le verbe se construit habituellement avec *lamed* mais, en hébreu tardif, on le trouve parfois avec *bet* :

Est 4,13 : אַל־תִּדְמֵי בְנִפְשָׁךְ « ne t' imagine pas »

Si 13,8^[A] : אֵל תְּדַמָּה בְּחִסְרֵי מַדַּע

4Q418a 4 2 : אֵל תְּדַמָּה בַּע

4Q427 7 i 7 : [יְדַמָּה בִּי... תְּדַמָּה בְּהַר] יְתִי // 4Q431 1 2-3 // 4Q471 1a-d 3-4 //

4Q491 11 i 16

4Q471 1 a-d 6 : וְיִדְמָה בְּמִשְׁפָּטֵי // 4Q491 11 i 17

L. 5 ידרשו. L'objet de דרש est souvent introduit par la préposition *lamed*.

L. 5 ואיש כפי. Pour la construction איש כפי dans le sens de « chacun selon son... » voir Ex 16,21 ; Nb 7,5 ; 35,8 ; 2 Ch 31,2 ; So 2,4.

L. 5 הליכי. Cf. l'*hapax legomenon* en Job 29,6.

L. 6 כמקור מים חיים. L'image de la source revient à plusieurs reprises en 4QInstruction (4Q418 81 1 [2x] ; 4Q418 127 1). En 4Q418 81 son emploi est clairement métaphorique. Il s'agit d'une source pour bénir. L'expression « source d'eau vive » n'est attestée qu'en Jr 2,13 ; 17,13 et en 4Q504 1 2r v 2.

L. 6 La deuxième moitié de la ligne pose une difficulté d'interprétation importante puisqu'elle conditionne la compréhension de la suite du texte. Le terme מסחורכה est soit une erreur de scribe pour מסחורכה « ton indigence », terme particulièrement fréquent en 4QInstruction, soit une graphie particulière de l'*hapax legomenon* de 1 R 10,15 מסחר « trafic commercial ». Il faudrait alors traduire « dans ton commerce » ou « dans ton trafic ». L'erreur de scribe מסחורכה nous paraît peu probable dans la mesure où la forme מסחורכה est attestée quatre fois en 4QInstruction (et nulle part ailleurs à Qumrân)²¹⁷. Cela supposerait donc que le scribe aurait commis l'erreur quatre fois :

²¹⁵ Ainsi A. Dupont-Sommer, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.

²¹⁶ Ainsi *DSSSE*², p. 873.

²¹⁷ Si l'on considère qu'il faut corriger la forme en מסחר, bien que cela nous paraisse improbable, alors : (a) soit מסחר clos la proposition qui se trouve dans la lacune qui précède et אל תערוב אל commence une nouvelle proposition (« J'a pauvreté. Ne donne pas en gage[...] ») ; (b) soit מסחר fait partie de la même proposition que אל תערוב. Il s'agit alors,

4Q418 107 4 :] אוֹשִׁים מסחורכה ופעולתכה בחפציי [

4Q418 122 i 5 :]ה הבן במסחורכה ואל [

4Q418 122 i 7 : []^{oo}]^o לכה^{oo} וכן מסחורכה וכן [

Dans ces trois attestations, le contexte lacunaire ne permet pas de saisir le sens du terme avec précision. En 4Q418 107 4 il est parallèle à פעולתכה « ton œuvre, ton travail ». Le verbe סחר connaît en hébreu biblique différentes formes nominales dérivées dont la plupart sont hypothétiques : סָחַר (Is 23,3 ; 45,14 ; 1QIs^a) ; סָחָרָה (Is 23,18 ; Pr 3,14 ; 31,18) ; סָחָרִים (Gn 37,28 ; Ez 27,36) ; מְסָחָר (cor. מְסָחָר 1 R 10,15) ; סָחָרָה (Ez 27,15). L'hébreu mishnique²¹⁸ a un substantif סחורה et l'araméen judéo-palésinien connaît les substantifs סחור « marchand ? » et סחורה « marchandise »²¹⁹. Le nombre de ces attestations et la fluctuation dans la vocalisation montre qu'il n'est pas improbable que nous ayons ici une graphie particulière d'un substantif formé sur le verbe סחר et signifiant « marchandise, commerce, trafic ».

La suite du texte « de peur qu'il ne devienne hybride comme une mule » nous invite à traduire ערב par « mélanger ». Ce sens est attesté en hébreu tardif (Ps 106,35 et Esd 9,2), en mishnique²²⁰ ainsi qu'en araméen²²¹. On peut alors traduire de la façon suivante « ne mélange pas à ton commerce ce qui [est à ton prochain] » (cf. 1QS VI 22 ; IX 8). La restauration לרעכה proposée par les éditeurs est hypothétique et est juste donnée à titre d'exemple.

L. 7 כלאים. Ce terme désigne l'association de deux éléments « hétérogènes », « hybrides »²²². À Qumrân, le terme apparaît trois fois²²³, toujours en référence à Dt 22,9–11. Il se comprend aisément en association avec la mule qui est issue d'une hybridation entre un âne et un cheval. Cette association entre כלאים et la mule se retrouve en TJ Ber 60a :

soit de l'objet de ערב, soit d'un complément circonstanciel (« Dans ta pauvreté, ne donne pas en gage[...] »).

²¹⁸ M. Jastrow, 970.

²¹⁹ M. Sokoloff, ²2002a, p. 372.

²²⁰ M. Jastrow, 1109.

²²¹ M. Sokoloff, ²2002a, p. 417.

²²² KBL³ ; M. Jastrow, p. 638.

²²³ 4Q269 9 2 (= 4QD^a // 4Q270 5 16 // 4Q270 3 10), en 4QMMT 77 (= 4Q396 1–2 iv 6–7) et en 4Q397 6–13 13–14. En araméen, le terme apparaît également en 4Q542 1 6 (= 4QTestament de Qahat ar), et en *Testament de Lévi* ar. Cambr. f 9–10 où il est mis en parallèle à נר « étranger » pour désigner des « bâtards, hybrides, assimilés ». Voir E. Puech, 1991, p. 39 et DJD 31, 2001, pp. 273–4.

האש והכלאים אף על פי שלא נבראו מששת ימי בראשית אבל עלו במחשבה מששת ימי בראשית הכלאים ובני צבעון איה ואנה הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר מהו ימים רבי יהודה בן סימון אומר המיונס ורבנן אמרין הימים חציו סוס וחציו חמור

« Le feu et les (animaux) hybrides bien que n'ayant pas été créés les six premiers jours étaient dans son intention dès les six premiers jours. Les (animaux) hybrides : "les fils de Çibéôn étaient Ayya et Ana. Ana était celle qui avait trouvé les ימים dans le désert" (Gn 36,24). De ce ימים rabbi Yehoudah, fils de Simon, dit : « c'est une mule » et les rabbins disent : "le ימים est le croisement entre un cheval et un âne" » *Tj Berakhot* 60a.

L. 7 כלוב[ש שעטנו] [שעטנו]. La lacune peut être restaurée à partir de Dt 22,11 : « Tu ne t'habilleras pas avec une étoffe mélangée de laine et de lin ensemble ».

Ll. 7–8 Comparer avec Dt 22,10 : « Tu ne laboureras pas avec boeuf et âne ensemble »

L. 8 Le texte fait allusion à Dt 22,9 : « Tu ne sèmeras pas autre chose dans ta vigne, de peur que le tout ne soit consacré : et le produit de la semence que tu as semé, et le fruit de la vigne ».

L. 9 En 4Q418 103 ii 8–9, comme en Dt 22,9, il faut comprendre le verbe קדש « consacrer » dans le sens de « mettre à part », « interdire » comme en Jr 12,3²²⁴. Ainsi, il faut probablement restaurer un *Hiph'il* ou un *Piel* dans la lacune qui a pour sujet זורע, plutôt qu'un *Qal* ou un *Niph'al* qui aurait pour sujet « la semence, le (fruit) mûre, et la récolte de la [vigne] ».

La suite du texte ne semble pas avoir de lien avec ce qui précède. Les éditeurs proposent de traduire בשרכה par « troupeau ». Mais ce dernier sens nécessite habituellement la construction כול בשר (Gn 6,19 ; 7,21 ; 8,17). Aussi il nous paraît préférable de le traduire par son sens habituel de « chair », le terme בשרכה « ta chair » étant, ici, en lien avec le terme חייכה « ta vie » qui suit. Il n'y a place que pour un mot dans la lacune entre בשרכה et חייכה, probablement un *nomen regens* de חייכה. L'auteur veut certainement signifier que tout disparaît dans la mort, la richesse en même temps que la chair. La sagesse de cette sentence n'est pas sans lien avec Lc 12,16–21 : « Mais Dieu lui dit : "Insensé, cette nuit même on te redemande ta vie, et ce que tu as préparé, qui donc l'aura ?" »

²²⁴ C. M. Carmichael, 1982, p. 398.

4.1.5 *Structure et commentaire*

L'emploi des pronoms personnels et suffixes nous permet de distinguer trois unités littéraires :

1. ll. 2–3 : emploi de l'impératif deuxième pers. masc. sing. (הבא « porte ») et de pronoms suffixes deuxième pers. masc. sing. (« tes paniers », « tes greniers »). Le narrateur s'adresse au lecteur (*maven*).
2. ll. 4–6 : emploi de la troisième pers. masc. sing. (יורה « il sera semblable »), de la troisième pers. masc. plur. (יורשו « tous, ils chercheront ») et de pronoms suffixes à la troisième pers. masc. plur. (« celui qui les recherche », « leur temps »). Cette section suppose l'apparition de deux nouveaux personnages : un intervenant (Dieu ?) et un groupe distinct du lecteur (« eux »).
3. ll. 6–9 : reprise du volitif à la deuxième pers. masc. sing. (אל תערוב « ne mélange pas ») et des pronoms suffixes à la deuxième pers. masc. sing. (« ton commerce », « ton travail »). Dans cette section, l'auteur met en place une comparaison qui met en scène : la mule, celui qui s'habille d'étoffe mélangée, et celui qui sème ensemble deux plantes différentes.

Le contexte lacunaire des deux premières unités ne nous permet pas d'en interpréter le sens. L'auteur mentionne des agriculteurs (immigrés ?). Le pluriel nous empêche de les identifier avec le *maven*. En revanche, les paniers et les greniers sont bien ceux du *maven*. Mais cette mention pourrait être une allusion à Dt 26,2.4 ou à Dt 28,5.8.17 sans que cela fasse nécessairement du *maven* un agriculteur.

La troisième unité littéraire nous permet en revanche de proposer une interprétation. La sentence de départ : « ne mélange pas ton commerce avec... » est suivie d'une proposition finale négative « de peur que ». La conséquence négative est tirée d'une comparaison clairement inspirée de Dt 22,9–11 bien que l'ordre des sentences soit inversé :

⁷De peur qu'il (ton commerce) ne devienne hybride comme une mule.
Et tu deviendrais comme celui qui s'habil[le d'une étoffe mélangée] de laine et de lin.
Et ton travail (serait) semblable à celui qui labou[re] ⁸avec bœuf et â[n]e [en]semb[le]
et aussi ta récolte se[r]ait pour toi semblable à] celui qui sèmerait des mélanges
et qui ⁹consac[rerait en même temps] ⁸la semence, le (fruit) mûre, puis la récolte de ⁹la [vigne].

Le texte du Deutéronome a :

Tu ne sèmeras pas dans ta vigne une deuxième sorte de plante
sinon tout deviendrait sacré à la fois, ce que tu aurais semé et le produit de
ta vigne.

¹⁰Tu ne laboureras pas avec un bœuf et un âne ensemble.

¹¹Tu ne t'habilleras pas avec une étoffe hybride de laine et de lin.

Une mise en synopse des deux textes permet d'en observer les similitudes
(souligné dans le texte) et les différences :

4Q418 103 ii 7–9

[...] הדייתה כלוב[ש שעטנו] בצמר ובפשתים ⁷
ועבודתכה כחור[ש] בשר ובח[מ]ן[ח]דון ⁸
וגם תבואתה תה[יה] לכה כ[ז]ורע כלאים
אשר הזרע והמלאה
ותבואת[ת] ⁹ה[כרם] יקד[ש] יחדו

Dt 22,9–11

לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדו (Dt 22,11)
לא תחרש פשור ובחמר יחדו (Dt 22,10)
לא תזרע פרמך פלאים
פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע (Dt 22,9)
יתבואת הפרם

On constate que hormis l'ordre des sentences, la reprise est quasi parfaite, notamment dans les deux premiers éléments, l'auteur a simplement modifié les formules « לא תקטל... » en des formules « tu serais comme celui qui... ». S'il disposait d'un texte inversé ou s'il l'a volontairement inversé demeure une question irrésolue. On notera qu'une même triade apparaît également en Lv 19,19 dans un ordre encore différent :

Gardez mes lois :

n'accouple pas deux espèces différentes de ton bétail ;

ne sème pas dans ton champ deux semences différentes ;

ne porte pas de vêtement en étoffe hybride, tissée de deux fibres différentes.

En 4QInstruction, la mention de celui qui laboure avec un bœuf et un âne ensemble, et de celui qui sème deux semences différentes, vient illustrer l'interdiction de mélanger son commerce avec celui de son prochain. Ces deux mentions, bien que faisant appel au vocabulaire agricole, ne font pas du *maven* un agriculteur²²⁵. Le texte sur le mélange des semences de Dt 22,9–11 et de Lv 19,10 est également utilisé de façon métaphorique en 4QMMT B 72–82 (4Q396 1–2 iv 1–11)²²⁶. La mention de מסחורכה

²²⁵ Contre M. J. Goff qui note : « The intended audience of 4QInstruction includes farmers. 4Q418 103 ii is designed explicitly for farmers, who, in keeping with Deuteronomy 22 and Leviticus 19, are warned to obey the ban against mixing crops of diverse kinds », M. J. Goff, 2003a, p. 147.

²²⁶ Cf. DJD, p. 330 et M. J. Goff, 2003a, p. 147, note 82.

« ton commerce » en ferait plutôt un commerçant. Mais le sens du terme מסחר est trop hypothétique pour que l'on fonde sur lui seul des conclusions concernant l'identité du destinataire.

4.2 4Q423 5

Comme le note avec justesse E.J.C. Tigchelaar, la PAM 43.535 présente un fragment supplémentaire, qui offre un joint parfait aux lignes 3 et 4. Ce dernier est encore en place sur la planche du musée, mais l'éditeur, pour une raison qui nous échappe, n'en a pas tenu compte. 4Q423 5 pourrait se recouper avec 4Q418a 3 (souligné)²²⁷.

4.2.1 Transcription

[והשמר לכה פן תשיב ללוי כוה] []	1a
[ה את משפט קורח ואשר גלה אוזנכה	1
2 [ברז נהיה] [הקו] [וג' קבוץ] [ר] וש אבות] [פ] [ד] ונשיא עמכה	2
3 [ה] א פלג [נ] חלת כל מושלים ויצר כל מעשה בידו והוא פעולת	3
4 [מעשימה ידע וישפן] ט כולם באמת יפקוד לאבות ובנים [גר] עם כל אזרחים ידבר	4
5 [א] יש אדמה פקוד מועדי הקיץ ואסוף תבואתכה בעתה ותקופת	5
6 [ה] תבונן בכל תבואתכה ובעבודתכה השכ[ל למען תדע ה] טוב עם הרע	6
7 [א] יש שכל את בעל אולת ה[ל] [ש] שים כן איש	7
8 [שכל] [טו כול ה] [ק יאמר] [וב שכלו] []	8
9 [י] היה בכל [דד] כו אשר בטל[] ללא []	9
10 [ל] [ע בכמה ואף]	10

4.2.2 Commentaire de la transcription

L. 1a Cette ligne supralinéaire est transcrite en deux écritures différentes du reste du fragment.

L. 1a והשמר. Le *šm* est semi-cursif.

L. 1a כוה. Ces dernières lettres sont dans la même écriture que le והשמר du début de la ligne.

L. 1 À la cassure du fragment lire très probablement un *he* : trace de l'horizontale et du deuxième jambage.

²²⁷ Cf. DJD, p. 480 et E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 142.

L. 2 הֶקוּי. À la place du *he*, *reš* ou *dalet* seraient également possibles. Ensuite, trace d'une lettre à base coudée puis trace d'une hampe finale *kaph* ou *šade* en raison de la finesse du tracé, *pe* ou *qoph* ne sont pas exclus, un *noun* serait peu probable. On pourrait restaurer הֶקִימך (mais une écriture défective du pronom masculin est peu probable) ou הֶקִיבך.

L. 2 יֵי. À la cassure, trace de jambage, *waw* ou *zaiin* sont possibles, un *he* ne serait pas exclu. Puis, l'inclinaison des traces rend un *gimel* largement préférable à un *he*²²⁸ (cf. le *gimel* de à la ligne suivante). Les traces sont trop proches du *waw* qui précède pour être un *aleph*. Ensuite, l'absence de trace pourrait indiquer un *lamed*.

L. 2 וְיָוֹי. T. Elgvin lit וְיָוֹי. Mais un *bet* ou un *pe* sont préférables à un *kaph* (cf. les ligatures entre *bet* et *waw*, alors que *kaph* et *waw* ne sont jamais liés dans l'écriture de ce scribe). Ensuite, lire probablement un *waw*, puis trace d'une hampe de lettre finale semblable à la précédente : *kaph* ou *šade*.

L. 2 וְיָוֹי. La restauration וְיָוֹי[ר] proposée par T. Elgvin n'est pas possible. Des traces de la hampe du *lamed* auraient dû être préservées sur le cuir qui ne semble pas être abrasé.

L. 2 וְיָוֹי. L'éditeur lit וְיָוֹי. Mais les traces de lettres préservées sur le fragment ne correspondent pas pour un *he*. Il est possible de lire un *pe* suivi d'une haste verticale.

L. 3 וְיָוֹי. T. Elgvin restaure וְיָוֹי. Mais la PAM 43.535 a un fragment supplémentaire qui comporte la lecture complète²²⁹.

L. 4 וְיָוֹי. Le *lamed* est présent sur le fragment de la PAM 43.535

L. 5 וְיָוֹי. Le *pe* final n'est pas préservé intégralement, mais la tête est caractéristique.

L. 8 וְיָוֹי. Trace d'une hampe à la cassure du fragment.

L. 9 וְיָוֹי. Trace de lettre dans l'angle inférieur droit.

4.2.3 Traduction

^{1a}[...] *Et garde-toi*, de peur que tu ne *rendes à Lévi le prêt[re]* ¹[...] le jugement de Koré et qu'il a révélé à ton oreille ²[le mystère de l'existence...] *il rassemblera [la tē]te de [tes] pères [...]* et le chef de ton peuple ³[... i]l a réparti l'[hé]ritage de tous ceux qui gouvernent et il a formé chaque œuvre de sa main. Lui, [⁴il connaît] ³l'ouvrage ⁴[de leurs œuvres. Il]ju[gerā] chacun d'eux dans la vérité. Il visitera les pères et les fils, les[*étranger*]s ainsi que tous les autochtones. Il dira ⁵[... *Comme* l'ag]riculteur, observe les périodes

²²⁸ Avec T. Elgvin contre E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 142.

²²⁹ Cf. E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 143.

de l'été et ramasse ta récolte en son temps et au retour⁶ [... mé]dite sur ta récolte et [po]rte attention à ton travail [et alors tu distingueras le] bien d'avec le mal⁷ [... un ho]mme avisé avec un fou [...] ainsi un homme⁸ [avisé...] tout [...] il dira[...] sa connaissance [...] ⁹[... il s]era dans toutes ses [vo]ies qu'il [...] ¹⁰[...] parmi vous et alors[...]

4.2.4 Commentaire de la traduction

L. 1a L'expression *לכה השמר* revient à plusieurs reprises en 4Q*Instruction* (4Q416 2 ii 8–9 ; 4Q418 88 ii 3 ; [4Q418 122 i 8] ; 4Q423 4 1). Le sens de cette proposition nous échappe, d'autant que, si 4Q418a 3 est un fragment parallèle à 4Q423 5, les traces ne s'accordent pas avec ce fragment.

L. 1 La mention du jugement de Koré fait référence à l'épisode de Nb 16. 4Q418 290 pourrait faire référence au même épisode en évoquant Datân. Ailleurs à Qumrân, Koré n'est cité qu'en 4Q491 (4QM^a) 1–3 1 dans un contexte de jugement eschatologique. Siracide en fait mention dans l'éloge des pères, dans la section consacrée à Aaron (Si 45,18^[B]).

Ll. 1–2 *ואשר גלה אוננה [ברז נהיה]* l'expression est caractéristique de 4Q*Instruction*, cf. 1Q26 1 4 ; 4Q416 2 iii 17–18 (// 4Q418 10 1) ; 4Q418 123 ii 4 ; 184 2 ; 190 2.

L. 2 La ligne est difficile à restaurer. L'éditeur propose *ר[יש אבות]יכה* « le chef de tes pères ». Cette restauration pourrait se justifier par l'expression parallèle *נשיא עמכה* qui suit et le terme *משלים* de la ligne 3. Cependant, l'expression n'est pas connue en hébreu biblique et à Qumrân uniquement sous la forme plurielle *ראשי אבות* « les chefs de clans » et jamais sous la forme singulière « le chef de tes clans ».

L. 3 Le verbe *פלג* signifie « diviser, partager, répartir ». Il est rare en hébreu biblique²³⁰ et n'est attesté que 13 fois à Qumrân (dont trois fois en 4Q*Instruction*). Seuls cinq cas, en dehors de 4Q*Instruction*, possèdent un contexte suffisant pour se faire une idée de son champ de signification. Il apparaît deux fois dans un contexte cosmologique en lien avec la création. Dieu répartit les éléments de la création en 1QH^a V 30 (= xiii 19) : « Dans les mystères de ton intelligence, [tu as] réparti toutes ces choses pour faire connaître ta gloire »²³¹. En 1QH^a IX 8 (= i 16) il répartit,

²³⁰ Gn 10,25 ; 1 Ch 1,19 ; Jb 38,25 ; Ps 55,10.

²³¹ 1QH^a V 27–30 :

« Car Toi, tu les as établis dès l'antiquité éternelle,

divise, l'œuvre de l'homme : « Tu as réparti leur œuvre dans toutes leurs générations et le jugement en ses temps ». Ailleurs, Dieu répartit l'intelligence (4Q299 8 2), l'héritage (4Q369 1 ii 1), la connaissance (4Q402 4 2). Le contexte, dans lequel le verbe פלג apparaît, se rapproche des idées de prédestination ou de prédétermination. Dieu répartit selon les hommes l'intelligence, la connaissance, l'héritage. En 4QInstruction, le verbe apparaît trois fois, toujours associé au thème de « l'héritage ». En 4Q418 55 6 l'objet de פלג est dans la lacune, il est possible qu'il s'agisse de l'intelligence (בינה) distribuée à ceux qui héritent de la vérité²³². En 4Q418 81+81a 20, le verbe apparaît encore dans un contexte fragmentaire : כִּי]השכלוֹן] אל פלג נחלת[ם בכוֹן] לְחַי [וְכֹל חֲכָמִי לֵב הַשְּׁכֵלֹן] « car Dieu a distribué [leur/son/Son] héritage [à tou]t [vivant/homme] et à tous les sages de cœur il l'a rendu intelligible ».

L. 3 מוֹשְׁלִים. « Ceux qui gouvernent », « les dirigeants ». Il est légitime de se demander quelle catégorie sociale désigne ce terme. Le participe apparaît surtout dans les textes tardifs de l'Ancien Testament, six fois dans le livre des Proverbes et huit fois en Siracide. Le terme ne semble pas renvoyer à une catégorie sociale clairement définie à l'époque de la traduction de la Septante. Le participe est diversement rendu par : δεσπότης (Pr 6,7), βασιλεύς (Pr 29,12), ἡγούμενος (Pr 29,26 ; Si 9,17b), ἐξουσιάζοντος (Qo 9,17 ; 10,4), κριτής (Si 7,6 ; 10,24), δυνάστης (Pr 23,1 ; Si 10,24). Le terme ne semble donc pas renvoyer à un groupe particulier (par exemple aux Séleucides), il désignerait plutôt, de façon générale, les puissants, ceux qui ont du pouvoir dans la société : les hauts fonctionnaires, les officiers, les grands propriétaires, etc.

Ll. 3–4 T. Elgvin à la suite de J. M. Scott propose de restaurer וְהוּא יֵדע [מעשיהמה ידע] פְּעוּלָתָא à partir de 1QS IV 15–16.25.

L. 4 La restauration ׀לגרי׀ proposée par T. Elgvin nous paraît probante en raison de son association avec le terme אֲזָרָה. En effet, les deux vocables sont étroitement liés dans l'Ancien Testament, en parti-

et l'œuvre de [l'homme (?)], tu l'as [exal]tée (?) par eux pour²⁸ qu'ils racontent ta gloire dans tout ton empire, car tu leur as montré ce qu'ils n'avaient pas v[u], en faisant disparaître] ce qui est ancien et en créant²⁹ des nouveautés, en détruisant les 'réalités' anciennes et en [(res)sus]citant des êtres éternels. Car Toi, [tu] les as éta[blis] et Toi, tu existeras³⁰ pour les éternités perpétuelles.

Dans les secrets de ta sagacité, [tu as] réparti toutes « ces choses » pour faire connaître ta gloire. » (Trad. E. Puech, 1993, p. 410).

²³² 4Q418 55 6 : להכין כולן דרכיהם על ב[ינה הוא פלג לנוחלי אמת :

culier dans le Pentateuque²³³. Le גר y désigne l'étranger résidant en opposition à אזרה qui représente l'autochtone²³⁴. Comme l'auteur de 4QInstruction reprend l'association biblique de גר et אזרה, il ne semble pas juste de traduire le terme par « prosélyte » comme le fait T. Elgvin qui précise : « In Qumran usage, גר means 'proselyte', not 'stranger' »²³⁵. L'affirmation est trop catégorique. Les textes de Qumrân ne datent pas tous de la même époque et ne sont guère unifiés dans leur vocabulaire et dans leurs conceptions théologiques ou sociales²³⁶. Katell Berthelot est plus nuancée. Dans son étude du terme גר à Qumrân, elle note :

« La conception du *ger* dans les textes de Qumrân qui le mentionnent est largement tributaire des textes bibliques relatifs au *ger*, auxquels ils ajoutent peu. Le *ger* est encore caractérisé comme une catégorie sociale (cf. p.Nahum), et une catégorie sociale souvent défavorisée (cf. CD VI 21). Il faut probablement considérer que le *ger* dont il est question dans la plupart des textes de Qumrân (en tout cas dans CD) correspond à une catégorie socio-tribale d'Israël (la qualité de *ger* se transmettant surtout généalogiquement), et non à un 'prosélyte', sauf peut-être dans le cas de 4QMidrEschal' et dans le cas du *peshet Nahum*. »²³⁷

L. 5 La restauration א'יש אדמה est fort probante, l'expression est un idiolecte pour désigner l'agriculteur (Noé en Gn 9,20 ; Za 13,5)²³⁸. En revanche, la proposition conditionnelle, אם אתה א'יש אדמה, restaurée par T. Elgvin ne s'impose nullement. Il nous paraît bien plus probant de restaurer une comparaison : « comme l'agriculteur (כא'יש אדמה), observe la saison de l'été... ». La métaphore agricole est souvent usitée pour illustrer la quête de la sagesse dans les textes sapientiaux. On trouve une métaphore similaire en Si 6,19^[A,C] :

²³³ Ex 12,19.48.49 ; Lv 16,29 ; 17,15 ; 18,26 ; 19,34 ; 24,16.22 ; Nb 9,14 ; 15,29.30 ; Jos 8,33 ; Ez 47,22.

²³⁴ K. Berthelot propose une périphrase : « étranger résident intégré religieusement au peuple d'Israël », « étranger intégré à Israël » ou encore « étranger associé à Israël » (K. Berthelot, 1999, p. 177).

²³⁵ DJD, p. 521.

²³⁶ En témoigne l'opposition entre 4Q174 1 + 21 + 2 i 4 et CD XIV 4.6 sur la place du גר à Qumrân.

²³⁷ K. Berthelot, 1999, p. 214.

²³⁸ T. Elgvin suppose que l'auteur fait référence à Noé. Il trouve une autre attestation de Noé en 4QInstruction en 4Q416 1 2 (// 4Q418 201 1) ואשר נהיה הדיה אל הן. Cependant, aucune trace de ce texte n'apparaît en 4Q416 et la traduction de Noé en 4Q418 201 est fort douteuse dans la *scriptio plena* du scribe. Il vaut certainement mieux restaurer ברין נהיה « par le mystère » de l'existence Dieu a fait connaître [son] héri[lage]. Cf. les notes et remarques de J. Strugnell et D. J. Harrington, DJD, pp. 422–423.

בני בנעורייך קח מוסר	[Mon fils, dans ta jeunesse, reçois l'instruction
ועד שיבה] תשיג חכמה	et jusque dans ta vieillesse] tu acquerras la sagesse ²³⁹
כהורש וכקוצר קרב אליה	et comme le laboureur et le moissonneur, approche
וקה לרוב תבואתה	et espère en l'abondance de ses fruits. [d'elle
כי בעבודתה מעט תעבוד	Car dans sa culture il y a peu de laboureurs,
ולמחר תאכל פריה	et dès le lendemain tu mangeras ses fruits.

Si le Siracide emploie la métaphore agricole, cela n'implique nullement que son destinataire est un agriculteur. Il en est de même en 4QInstruction. La conditionnelle de T. Elgvin étant dans la lacune, on ne peut pas se fonder dessus pour conclure que le *maven* était un « rural farmer »²⁴⁰. L'emploi du vocabulaire agricole ne permet pas non plus d'aboutir à une telle conclusion, comme le montre la métaphore de Si 6,19^[A,C]. Il est donc préférable d'abandonner cette conclusion, retenue par l'ensemble des commentateurs de 4QInstruction qui se basent sur la restauration de T. Elgvin sans la discuter²⁴¹.

L. 5 מועדי הקיץ. Cette expression désigne-t-elle « la saison de l'été » ou « les fêtes de l'été » ? Dans l'Ancien Testament et à Qumrân²⁴², le terme désigne le temps de façon générale (Nb 9,13) ou le temps sanctifié, c'est-à-dire les fêtes religieuses (Nb 10,10). Cependant, la suite du texte « ramasse ta récolte en son temps » appuie le sens « la saison de l'été » sans référence nécessairement aux fêtes liturgiques.

Ll. 5–6 T. Elgvin restaure [הקציר למועדו] ותקופת qu'il justifie à partir de 1QS X 7 מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא. Mais là aussi, la restauration est douteuse. Comme on peut le constater, l'expression ותקופת הקציר ne se retrouve pas littéralement en 1QS X 7 et n'est attesté nulle part. On s'étonne donc d'une telle reconstruction. La taille de la lacune étant difficile à estimer, il nous semble préférable de ne pas proposer de solution trop hasardeuse.

L. 6 La restauration הרע עם ה טוב [ה] בדעת השכל] ובעבודתה השכל] proposée par T. Elgvin nous pose également difficulté. En effet, selon la construction de la proposition qui précède, בעבודתה devrait être l'objet du verbe שכל

²³⁹ Les deux premiers stiques manquent dans le ms. A.

²⁴⁰ T. Elgvin cité par M. J. Goff, 2003a, p. 128.

²⁴¹ Ainsi, par exemple, M. J. Goff : « The addressee is also understood to be a farmer in 4Q423 5 5–6 : « [If you are a farmer (lit. "man of the soil"), observe the appointed times of the summer... », M. J. Goff, 2003a, p. 147.

²⁴² Pour le terme dans l'Ancien Testament cf. K. Koch, 1984, pp. 744–750. Pour l'emploi du terme à Qumrân, cf. G. Brin, 2001, pp. 253–263 et en particulier p. 258 pour 4Q423 5 5–7.

plutôt qu'un complément de moyen : « mé]dite sur ta récolte et [po]rte attention à ton travail ». Aussi, à la place du substantif דעת, il serait préférable de restaurer un verbe למען תדע. On trouve des formules similaires en 4QInstruction :

- 4Q416 2 iii 15 (// 4Q418 9a–c 16) : ואז תדע מה מר לאיש ומה מתוק לגבר
 « Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme »
 4Q417 1 i 6 (// 4Q418 43–45 i 4) : ואז תדע אמת ועול
 « Et alors tu connaîtras la vérité et la perversité »
 4Q417 1 i 8 (// 4Q418 43–45 i 5–6) : ואז תדע בין [טן]ב ל[רע]ע
 « Et alors tu discerneras entre le [bi]en et le m[al] »

Le mérisme « bien et mal » est bien connu de l'Ancien Testament. On trouve les formules הדעת טוב ורע (Gn 2,17), להבין בין טוב לרע (1 R 3,9), ou encore בין טוב ובין רע (Lv 27,12.14) mais jamais la construction טוב עם רע. Comment comprendre cette préposition ? Faut-il lire une alternative ou une conjonction des deux éléments ?

L. 7 Le אא peut signifier, soit la particule introduisant le complément d'objet direct dans ce cas, אא[יש שכל] serait sujet d'un verbe ayant בעל אולת comme sujet, par exemple : « [l'ho]mme avisé [*ne fréquente pas*] le fou » ; soit la préposition signifiant « avec » et il faudrait alors restaurer un verbe qui aurait pour objet l'homme avisé et le fou, par exemple : « [*il jugera*] l'ho]mme avisé avec le fou » ou encore, dans la continuité de ce qui précède : « [*tu distingueras*] l'ho]mme avisé du (litt. d'avec le) fou »

Ll. 8–10 Les trois lignes qui suivent sont trop fragmentaires pour avancer quelques restaurations ou pour proposer des hypothèses sur la signification de leur contenu.

4.3 Conclusion

Le fragment présente un développement théologique qui évoque le jugement de Koré de Nb 16, la révélation du mystère de l'existence (ll. 1–2), la répartition de l'[hé]ritage (l. 3), la création (« il a formé chaque œuvre de sa main » l. 3) et enfin, le jugement eschatologique (« Il]ju[gera] chacun d'eux dans la vérité. Il visitera les pères et les fils les[étranger]s ainsi que tous les autochtones » l. 4).

L'emploi du vocabulaire agricole, dans la suite du texte, ne suffit pas pour montrer que le *maven* était un « rural farmer »²⁴³ comme le propose T. Elgvin. L'auteur pourrait plutôt introduire une comparaison sur l'acquisition de la connaissance du bien et du mal : « [comme l'ag]riculteur, observe les périodes de l'été (...) [*et alors tu distingueras le*] bien et le mal » (ll. 5–6). On trouve un comparaison similaire en Si 6,19^[A,C].

²⁴³ T. Elgvin cité par M. J. Goff, 2003a, p. 128.

5. CONCLUSION

L'état fragmentaire de l'ensemble du rouleau nous empêche d'en saisir sa macrostructure. Il est impossible de saisir dans quel contexte s'insèrent les colonnes i à iv de 4Q416. Néanmoins, il est possible de dégager la structure d'ensemble de ces quatre colonnes telle que nous avons pu la reconstituer :

[4Q417 2 i 7–16 (// 4Q416 2 i 4–8) <i>L'éthique du pauvre</i>	
	4Q417 2 i 7–8	Prudence envers les méchants
	4Q417 2 i 9–10	La générosité en dépit de la pauvreté
	4Q417 2 i 11–12	L'observation des mystères divins
	4Q417 2 i 12–15	L'ascèse
	4Q417 2 i 15–16	Conclusion théologique (si tu suis tout cela alors « Dieu verra et sa colère se détournera »)
[4Q417 2 i 17 (// 4Q416 2 i 16)–4Q416 2 iii 8 <i>Les questions financières</i>	
	4Q417 2 i 17–18	Entre besoin et abondance
	4Q417 2 i 19–22	L'emprunt
	4Q416 2 i 20–2 ii 3	Dieu dispensateur de tous biens.
	4Q416 2 ii 3–6	Prêt et cautionnement
	4Q416 2 ii 6–18	L'esclavage pour dette
	4Q416 2 ii 18–21	Les ordres de priorités
	4Q416 2 ii 21–2 iii 5	Femme ou gage ?
	4Q416 2 iii 5–8	L'emprunt à un inconnu
[4Q416 2 iii 8–15 <i>L'héritage divin et la quête de l'instruction</i>	
	4Q416 2 iii 8–12	L'héritage divin
	4Q416 2 iii 12–15	Rechercher l'instruction
[4Q416 2 iii 15–4Q416 2 iv <i>Les relations familiales</i>	
	4Q416 2 iii 15–19	L'honneur envers les parents
	4Q416 2 iii 20–2 iv	L'épouse

Ces quatre colonnes rassemblent des éléments assez disparates, mais qui sont tous reliés entre eux par un fil conducteur : le thème de la pauvreté. On peut délimiter trois grands ensembles : l'éthique du pauvre (4Q417 2 i 7–16), les questions financières (4Q417 2 i 17 à 4Q416 2 iii 8) et une

conclusion sur l'héritage divin et la quête de l'instruction (4Q416 2 iii 8–12) qui fait office de transition pour les deux péricopes consacrées aux relations familiales.

En conclusion, on rassemblera les données révélées par l'analyse de ce grand ensemble. Dans un premier temps, on présentera le vocabulaire de la pauvreté employé par l'auteur et la forme stylistique de son argumentation. Dans un deuxième temps, on examinera un des points majeurs du rouleau, l'adresse « tu es pauvre » où les compléments circonstanciels « dans ta pauvreté » qui rythment l'ensemble du rouleau. Dans un troisième temps, on résumera les données relatives aux emprunts et aux cautionnements qui constituent la partie la plus importante de ces quatre colonnes. Enfin, on évaluera les sections théologiques et leurs liens avec le thème de la pauvreté.

5.1 *Le vocabulaire*

Les termes pour désigner le pauvre et la pauvreté sont assez variés : אביון, ריש / רש / ראש / מהסור, עני et דל n'apparaissent qu'une seule fois en 4Q417 2 i 14 (// 4Q418a 22 3) et en 4Q418 126 ii 7. En 4Q417 2 i 14, עני désigne davantage l'humble condition que le pauvre d'un point de vue financier. Il en va de même pour דל en 4Q418 126 ii 7 qui est employé dans un contexte eschatologique où Dieu relève la tête du pauvre. La quasi-absence de ces deux termes est étonnante dans la mesure où ils sont particulièrement fréquents dans les autres textes sapientiaux²⁴⁴. Inversement, מהסור est caractéristique de 4QInstruction. Il y est attesté 29 fois alors qu'il n'apparaît que trois fois ailleurs à Qumrân²⁴⁵. Dans l'Ancien Testament, il est attesté 14 fois dont huit fois dans le livre des Proverbes et une seule fois en Siracide²⁴⁶. Le terme semble être rare en hébreu mishnique. Il désigne l'« indigence », le « manque », c'est-à-dire l'état de nécessité du pauvre. En 4Q416 1 6, il est employé dans un contexte cosmologique : לפי מהסור צבאם « selon le besoin de leur armée ». Il désigne un manque parmi l'armée céleste, mais ne semble pas avoir de lien avec une pauvreté

²⁴⁴ Pour עני/עניו/עניוה Ps 50 fois ; Pr 12 fois ; Jb 12 fois ; Si 16 fois et 97 fois à Qumrân ; pour דל Ps 6 fois ; Pr 14 fois ; Jb 6 fois ; Si 15 fois et 13 fois à Qumrân.

²⁴⁵ 1QH^v VII 29 (= xv 16) ; 4Q299 65 3 ; 4Q424 1 8.

²⁴⁶ Si 40,26.

d'ordre matériel. Enfin, l'auteur a une prédilection pour les termes אביון et ריש qui semblent être pratiquement synonymes.

Le seul terme employé pour désigner la richesse en 4Q*Instruction* est הון. Le terme עשר, fréquemment employé dans les autres textes sapientiaux et en particulier chez Ben Sira, n'y apparaît jamais. La raison de cette absence est que l'auteur de 4Q*Instruction* ne prête aucune attention au riche en tant que tel. Le riche n'existe que dans sa relation au pauvre comme un maître ou un créancier. On ne trouve pas non plus de discours de condamnation envers les riches, ni de sentences sur le danger des richesses. Le destinataire ne semble pas être concerné par ce genre de préoccupation.

5.2 *L'argumentation de l'auteur*

L'auteur utilise à plusieurs reprises un même modèle d'argumentation. Il commence par déconseiller une action, puis dans un second temps, envisage la situation où le disciple l'accomplirait malgré tout. Dans ce cas, loin de condamner le disciple, il lui donne alors des conseils pour sortir de la crise. Cette argumentation est utilisée à quatre reprises, toujours dans les péripécies financières relatives à l'emprunt :

4Q417 2 i 19–22 : « si tu es dans le besoin, emprunte sans argent ce qui te manque... » et, plus loin, « si tu empruntes l'argent des hommes... »

4Q416 2 ii 3–6 : « Ne *pre[nds]* pas [*la caution de ton prochain*]... » et, plus loin, « [si le créancier lui *prête* de l'argent alors rapidement qu'il] ait remboursé... »

4Q416 2 ii 6–9 : « Contre aucun prix n'échange ton esprit saint, car aucun prix ne [*l'*]égale... » et, plus loin, « S'il te confie son service qu'il n'y ait pas de repos pour ton âme ni de sommeil à tes yeux... »

4Q416 2 iii 5–8 : « De tout homme que tu ne connais pas, ne prends pas d'argent de peur que... » et, plus loin, « s'il l'a placé (ta dette) sur ta tête en menace de mort, rends-la (/lui) ... ».

Nous avons constaté que l'auteur des proverbes d'Aḥiqar utilisait lui aussi un même modèle d'argumentation :

« ¹³⁰ *N'emprunte pas* l'emprunt trop lourd et n'emprunte pas à un homme pervers. En outre, si tu empruntes l'emprunt, ne laisse pas de repos à ton

âme (= ta personne), jusqu'à ce que ¹³¹ *tu rembourses* l'emprunt » Aḥiqar 130–131²⁴⁷.

On retrouve également ce type d'argumentation dans le Siracide, mais de façon nettement moins développée que dans l'*Instruction* :

Si 8,12 : אל תלוה איש חזק ממך ואם הלויית כמאבד
N'emprunte pas à un homme plus fort que toi,
et si tu as emprunté (*considère-le*) comme étant perdu.

Si 8,13 : אל תערב יתר ממך ואם ערבת כמשלם
Ne te porte pas garant à qui a plus que toi
et si tu t'es porté garant (*considère-toi*) comme étant payé.

Si 9,13 : רחק מאיש [שלי]ט להרויג] ואל תפחד פחדי מות
ואם קרבת לא תאשם פן יקה נשמתך
Éloigne-toi de l'homme puissant pour tuer,
et tu n'auras pas peur de peurs mortelles,
et si tu t'es approché, ne te rends pas coupable,
de peur qu'il saisisse ton souffle.

L'argumentation laisse une ouverture au disciple. Le maître donne un conseil, mais ne l'impose pas. Il envisage avec sérénité le cas où son disciple ne le suivrait pas ou ne pourrait pas le suivre. Il continue alors à le conseiller même si ce dernier s'est engagé dans une voie délicate. Ainsi, si l'auteur déconseille vivement les emprunts et qu'il recommande de se fier à la bonté de Dieu, il envisage longuement les situations où le disciple se serait endetté, où il se serait porté garant et même où, au comble du déficit, il serait devenu l'esclave de son créancier.

5.3 *L'adresse « tu es pauvre » et le statut social du maven*

L'auteur établit un lien direct entre le *maven* et la pauvreté tout au long du rouleau. L'adresse « Tu es pauvre »²⁴⁸ et le complément circonstanciel « dans ta pauvreté »²⁴⁹ ou « dans ton indigence »²⁵⁰ reviennent comme un *leitmotiv*. Il convient donc maintenant de se demander à qui s'adresse ce texte.

²⁴⁷ Trad. P. Grelot, 2001, p. 521. Texte araméen dans TAD C.1.1 130–131.

²⁴⁸ 4Q415 6 2 ; 4Q416 2 iii 12 ; 4Q416 2 iii 2 ; 4Q418 177 5.

²⁴⁹ 4Q416 2 i 4 ; 4Q416 2 iii 6.15.20.

²⁵⁰ 4Q416 2 ii 20 ; 4Q417 2 i 24 ; 4Q417 2 ii + 23 5 ; 4Q418 7b 7.

En se fondant sur 4Q416 2 iii 19, Eibert Tigchelaar essaie de montrer que l'expression *אתה אביון* doit être comprise et traduite par une conditionnelle : « et si tu es pauvre ». Il remarque :

« Thus one should not translate: 'You are poor. Do not...' , but 'If you are poor do not...' The section as a whole should be read as an instruction on how to behave *if*, or *when*, one is poor, but the resumption of the theme of poverty in the next section is somewhat strange »²⁵¹.

Selon lui, le texte n'insisterait pas tant sur la pauvreté réelle du *maven* que sur la possibilité qu'il puisse être ou devenir pauvre²⁵². Cependant, une telle interprétation se heurte à certaines données du texte :

- toutes les références à la pauvreté sont liées au *maven*. Inversement, la richesse n'est jamais évoquée en lien avec le *maven*. L'auteur de 4QInstruction n'envisage jamais la situation où son lecteur pourrait appartenir à une classe sociale fortunée²⁵³. Cette situation marque un contraste avec Ben Sira qui, au contraire s'adresse à un public d'une certaine classe sociale²⁵⁴.
- L'interprétation de E. J. C. Tigchelaar pourrait fonctionner dans les adresses du type *אתה ריש* « tu es pauvre » mais pas dans les nombreux compléments circonstanciels qui renvoient à une situation présente : cf. 4Q416 2 ii 20 *במחסורכה* ; 4Q416 2 iii 6.15.20 *ברישכה, ברישכה, רישכה* ; 4Q417 2 i 17.21 *מחסורכה, למחסורכה* ; 4Q418 126 ii 13 *למחסורכה*. En 4Q416 2 iii 5-6, il apparaît clairement que le *maven* est réellement pauvre puisque s'il emprunte à un inconnu il risque « d'augmenter encore sa pauvreté ».
- En 4Q418 81+81a 15, il faudrait supposer deux conditionnelles successives ce qui est très improbable : *ואתה מבין אם בחכמה ידים המשילכה* : « Et toi qui es intelligent, s'il t'a donné pouvoir dans l'habileté manuelle ».

On peut encore ajouter que la préoccupation quasi obsessionnelle de l'auteur vis-à-vis des emprunts et du cautionnement reflète nécessairement une situation sociale précaire. Le motif revient à trois reprises dans trois colonnes successives du rouleau (4Q417 2 i et 4Q416 2 ii et iii). Le cas de l'esclavage pour dette renvoie, nous l'avons montré, à une

²⁵¹ E. J. C. Tigchelaar, 2000, p. 71.

²⁵² E. J. C. Tigchelaar, 2000, p. 71.

²⁵³ 4Q417 2 i 18 serait une exception : « Et ce que tu as abondamment [m]ène-le [dans la communauté, s]i tu es dans l'abondance,

²⁵⁴ Cf. B. G. Wright, 2001, p. 160-161.

situation de pauvreté extrême. Il est difficile, dans ces conditions, de conclure que le *maven* n'est pas pauvre socialement ou de soutenir que la pauvreté renvoie uniquement à une pauvreté spirituelle. On est contraint, par le texte, d'accepter un destinataire qui se situe dans une situation de précarité (ce qui n'exclut pas que cette pauvreté puisse également avoir une dimension spirituelle).

Il est probable que, en dépit de sa pauvreté, le destinataire ne soit pas totalement sans ressource. En effet, En 4Q416 2 ii 3–6, l'auteur déconseille au *maven* de se porter caution envers son prochain de peur de se retrouver dans une situation pire. Cela suppose qu'il possède de quoi cautionner. Le garant d'un prêt doit être reconnu publiquement comme solvable, cela suppose donc un certain niveau économique. Le pauvre de 4QInstruction doit donc être distingué de l'indigent sans aucune ressource²⁵⁵.

Nous avons vu que l'ensemble des commentateurs, à la suite de T. Elgvin, envisageait le *maven* comme un « rural farmer »²⁵⁶. L'analyse de 4Q418 103 ii et de 4Q423 5 nous a montré que rien ne permettait de le prouver avec certitude. Ces fragments emploient certes un vocabulaire agricole, mais soit en référence au jardin de la création, soit de façon métaphorique ou par analogie.

Nous avons également constaté que si la pauvreté renvoyait à une réalité sociale, il est probable qu'elle renvoie également à une pauvreté spirituelle. Ceci transparaît en 4Q417 2 ii 20–21 : « Ne te glorifie pas dans ton indigence alors que tu es pauvre, De peur que tu ne méprises ta propre vie ». Il y a donc moyen de trouver de la gloire dans son indigence. Cette idée peut également être appuyée par la mention de la pauvreté dans des contextes non financiers, par exemple, à propos de l'honneur envers les parents ou du mariage.

Cependant, il est clair que ce texte ne s'adresse pas à une personne en particulier. Le nombre de copies retrouvées à Qumrân atteste de sa popularité. De nombreux lecteurs ont donc été concernés par l'adresse « tu es pauvre ». Tous les lecteurs de ce texte étaient-ils pauvres financiè-

²⁵⁵ B. G. Wright remarque que le pauvre a un statut similaire chez Ben Sira. Il n'est pas l'indigent sans aucune ressource. Cf. Si 29,21–22 : « Les premiers besoins de la vie sont l'eau, le pain, le vêtement, et une maison pour protéger son intimité. Mieux vaut une existence de pauvre à l'abri de son propre toit, qu'une brillante chère dans la maison d'autrui ». Ce texte suppose que le pauvre a de l'eau, du pain, un vêtement et une maison.

²⁵⁶ T. Elgvin cité par M. J. Goff, 2003a, p. 128.

rement ? Il faut également supposer un public de lettrés suffisamment cultivés. Comment concilier une certaine érudition et la pauvreté financière de façon collective ? La réponse la plus simple et la plus cohérente est de voir la communauté essénienne comme destinataire de l'ouvrage. L'expression de 4Q417 2 i 17 « Et ce que tu as abondamment [m]ène-le [dans la communauté] » pourrait fournir un argument dans ce sens. On sait par Philon²⁵⁷ et Flavius Josèphe²⁵⁸ que les esséniens renonçaient aux richesses. De telles notices pourraient justifier l'adresse « tu es pauvre » à tous les membres du mouvement.

5.4 *L'éthique du pauvre*

En 4Q417 2 i 7–17, l'auteur définit l'éthique du pauvre : comment il doit se comporter dans son état : se montrer prudent envers les méchants (ll. 7–8), se montrer généreux (ll. 9–10) et observer le « mystère de l'existence » (ll. 11–12). Il doit mener une vie d'ascèse en luttant contre son propre désir, sans indulgence sur ses propres fautes (ll. 12–15). C'est à cette condition qu'il obtiendra le salut eschatologique. Aussi, pour l'auteur de l'*Instruction*, la pratique de la sagesse n'apporte pas seulement un bonheur terrestre, mais une béatitude *post-mortem*. On reste dans le registre de la rétribution, mais d'une rétribution eschatologique.

5.5 *Les emprunts et le cautionnement*

Le thème de l'emprunt réapparaît dans trois péricopes des trois premières colonnes de ce fragment. Dès la première mention, en 4Q417 2 i 19–22, l'auteur se montre très réticent. Mieux vaut selon lui se confier à la bienveillance divine : « le grenier [de Dieu] ne manquera de rien [et sur] son ordre tout adviendra » (4Q417 2 i 19–20). Si le disciple emprunte malgré tout, qu'il n'ait pas de cesse jusqu'à ce qu'il ait tout

²⁵⁷ *Quod omnis probus liber sit*, XII–XIII.

²⁵⁸ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II § 122 : « Personne chez eux qui surpasse les autres par la fortune ; car leur loi prescrit à ceux qui adhèrent à leur secte de faire abandon de leurs biens à la corporation, en sorte qu'on ne rencontre nulle part chez eux ni la détresse de la pauvreté ni la vanité de la richesse, mais la mise en commun des biens de chacun donne à tous, comme s'ils étaient frères, un patrimoine unique » (trad. de René Harmand).

remboursé. Le thème est ensuite repris en 4Q416 2 ii 3–18, mais agrémenté de la question des sûretés personnelles : gage et cautionnement. Comme l’auteur du livre des Proverbes, et à la différence du Siracide, notre auteur déconseille vivement le cautionnement. Les contrats de prêts du Proche Orient ancien éclairent notre texte et donnent une assise solide à notre interprétation. L’auteur fait référence, suivant le manuscrit que l’on suit (4Q416 ou 4Q418) à deux formes de gage : dans un premier cas, le gage serait confié au créancier dès la signature du contrat de prêt et restitué lors du remboursement intégral de la dette ; dans le second cas, le gage resterait en possession du débiteur ou de son garant et serait saisi en cas de non-paiement de la dette ou des intérêts. Cette mention nous fournit une indication historique intéressante. Si l’esclavage pour dette était interdit par les législations hellénistique et romaine. Il semble bien qu’il ait été pratiqué en Palestine au moment de la rédaction du texte. Enfin, dans la troisième mention du thème, en 4Q416 2 iii 5–8, l’auteur réaffirme ses mises en garde vis-à-vis de l’emprunt, en particulier envers un inconnu.

L’insistance de l’auteur sur la question de l’emprunt ne doit pas être négligée lorsque l’on tente de se faire une idée de l’identité du destinataire ou du milieu social qui a donné naissance à ce texte.

5.6 *Pauvreté, sagesse et salut eschatologique*

L’auteur ponctue son enseignement sur la pauvreté par des conclusions théologiques relatives à l’acquisition de la connaissance ou au jugement eschatologique.

Deux fois, l’auteur utilise une triade d’impératifs pour inviter son disciple à acquérir la connaissance des mystères divins en 4Q417 2 i 11–12 et en 4Q416 2 iii 14–15 :

« [Observe le mystère]¹¹ de l’existence
 et saisis les origines du salut
 et sache qui héritera de la gloire et de l’élévation.
 N’y a-t-il pas [pour les esprits abattus]¹² et pour leurs afflictions, une joie
 éternelle ? » 4Q417 2 i 11–12

« Étudie le mystère de l’existence,
 et discerne toutes les voies de vérité
 et¹³ observe¹⁴ toutes les racines de l’iniquité.

¹⁵Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain

et ce qui est doux pour un homme. » 4Q416 2 iii 14–15

Ces deux textes débutent par l'observance, ou l'étude, du « mystère de l'existence ». Cette expression renvoie aux mystères divins depuis la création jusqu'à son achèvement eschatologique²⁵⁹. Dans la première triade (4Q417 2 i 11–12), l'auteur invite son disciple à connaître les origines du salut, c'est-à-dire à savoir qui héritera de la gloire et de l'élévation. La réponse à cette question sera donnée quelques lignes plus loin : héritera de la gloire celui qui met en pratique l'enseignement puisé à la source du mystère de l'existence :

¹⁵Et alors Dieu verra et sa colère se détournera
et il passera sur tes péchés [ca]r devant [sa colère] ¹⁶nul ne tiendra.
Et qui sera juste dans son jugement²⁶⁰ ?
et comment, sans pardon, [chaque] ¹⁷pauvre ¹⁶[serait-il justifié] ?
4Q417 2 i 15–17

Au jour du jugement, nul ne sera considéré comme juste si Dieu ne pardonne pas. Et Dieu pardonnera à celui qui aura pratiqué « l'éthique du pauvre ».

Dans la seconde triade (4Q416 2 iii 14–15), l'auteur invite son disciple à découvrir les voies de vérité et les racines de l'iniquité, ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme, ce qui est profitable et ce qui ne l'est pas. Pour l'auteur, l'aboutissement de la sagesse est la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. Nous avons vu que cette recherche revenait à plusieurs reprises dans l'*Instruction* (4Q416 1 15 ; 4Q417 1 i 6–8 ; 4Q417 1 i 17–18 ; 4Q423 5 6).

Enfin, l'auteur propose un développement sur le thème de l'héritage en 4Q416 2 iii 8–12. Dans cette péricope il parle d'une restauration du pauvre qui est à la fois présente (« car de la pauvreté il a élevé ta tête et il t'a fait siéger avec les princes et dans un héritage de gloire il t'a donné pouvoir » ll. 11–12) et à venir (« et alors tu connaîtras son héritage et tu te conduiras dans la justice, car Dieu fera resplendir sa *sp[en]deur* dans toutes tes voies »). Cette restauration, ce don de l'héritage, est offerte au pauvre en particulier. Dans ce cas, la pauvreté constituerait pour l'auteur une forme d'élection.

²⁵⁹ Pour le sens de l'expression, voir infra chapitre huit, p. 284s.

²⁶⁰ « Dans ses jugements » en 4Q418.

CHAPITRE CINQ

ÉPOUSES ET MARIS

La question de la femme a été l'objet de nombreux débats parmi les qumranologues, tant dans l'interprétation des documents que dans l'interprétation de l'archéologie. E. Schuller a publié un état de la recherche synthétique présentant les enjeux et les débats d'une telle question¹. En 1992, L. H. Schiffman s'est intéressé à cette thématique dans le Rouleau du Temple². En 2000, le congrès de la *Society of Biblical Literature* y a consacré une session. Moshe Bernstein y a présenté les passages relatifs à la femme dans les textes législatifs et liturgiques, alors que Benjamin G. Wright y a étudié le sujet dans les textes de Sagesse³. En 2005, la publication de deux thèses de doctorat vient alimenter le débat : Cecilia Wassen étudie avec précision l'ensemble des textes relatifs à la femme dans le *Document de Damas*⁴ et Benjamin G. Wold en *4QInstruction*⁵. Ce dernier s'intéresse essentiellement à l'utilisation du récit de la création dans ces textes. Enfin, de nombreuses études ont été menées sur des sujets plus spécifiques comme le divorce⁶, les lois concernant le mariage, la polygamie, les lois de pureté et d'impureté, la place des femmes dans la hiérarchie de la communauté⁷, etc.

¹ Cf. E. Schuller, 1994 ; 1996 ; 1998. On peut également consulter L. Candsdale, 1994. Voir également les deux articles de M. I. Gruber consacrés au statut de la femme dans le judaïsme ancien et dans le système religieux de Qumrân (M. I. Gruber, 1999 ; 2001). Pour une étude plus large sur la femme dans le monde gréco-romain, voir T. Ilan, 1995. Pour la question plus spécifique du mariage, voir A. Tosato, 1982.

² L. H. Schiffman, 1992.

³ M. Bernstein, 2004 ; B. G. Wright, 2004.

⁴ C. Wassen, 2005. De même, sur le *Document de Damas*, on peut consulter la thèse de M. Grossman, 2002, qui consacre un chapitre à la femme : « Gender in the Damascus Document ».

⁵ B. G. Wold, 2005.

⁶ J. Kampen, 1994 ; G. Brin, 1997 ; T. Holmén, 1998 ; D. Instone Brewer, 1998 ; V. Noam, 2005.

⁷ S. W. Crawford, 2003.

Nous analyserons l'ensemble des fragments relatifs à la femme en 4QInstruction pour tenter de tirer quelques conclusions sur sa place dans cette œuvre et sur le milieu social que ce texte présuppose.

1. 4Q415 2 ii

4Q415 2 ii est composé de deux fragments qui peuvent être positionnés avec certitude grâce au texte du verso, 4Q414 2⁸. Le contenu de la première colonne est difficile à déterminer en raison de son état fragmentaire. On y trouve le motif de la semence (זרע) mais le contexte ne permet pas de préciser s'il s'agit de la semence sexuelle de l'homme ou de sa descendance. La deuxième colonne, transcrite ci-dessous, s'adresse en toute vraisemblance à une femme. L'écriture défective du suffixe de la deuxième personne du singulier ne peut pas correspondre à un masculin dans l'écriture *plene* de ce scribe⁹. Ceci est également confirmé par la forme féminine du verbe פרע à la ligne 4¹⁰.

1.1 Transcription

[כאב כבדי ח[ת]נ[ד]	1
[אל תמישי מלבבך ¹¹ זע]	2
[כול היום זבחיִקו בר]	3
[פן תפרעי ברית קוד' ש	4
[ואויבת לנפשך זמ]	5
[א[]שה עד לע[]תלם	6
[בבית מכו[]רוחיקך []ובבריתך ת	7
[תהלה []בפי כול אנשים]	8
[[]ל[]מבית מולדים]	9

⁸ Cf. E. Eshel, DJD 35, 1999 et PAM 43.482.

⁹ Cf. DJD, p. 42. Voir les autres occurrences de pronoms suffixes de la deuxième personne du masculin en 4Q415 : []סוייכה : 4Q415 1 ii 2 ; 4Q415 1 ii 3 ; []סוייכה ; 4Q415 6 3 ; רישכה בצחכה ; 4Q415 2i+1 ii 5 ; קודשכה (...) זרעכה ; 4Q415 2 i+1 ii 4 ; זרעכה ; 4Q415 11 11 ; בהריתכה ; 4Q415 9 2 ; בטנכה לכן] ; 4Q415 7 2 ; 4Q415 11 12 ; התהלכה ; 4Q415 15 1 ; נ[]הלתכה ; 4Q415 12 2 ; 4Q415 18 2. []רו[]חכה

¹⁰ Les impératifs des lignes 1 et 2 pourraient également être féminins mais avec moins de certitude, cf. commentaire de la traduction infra.

1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 1 כבדי. Sur la PAM 43.549, on distingue nettement le *bet*, le *dalet* et le *yod* de כבדי.

L. 1 ה[ות]נ[ן]. Trace de deux jambages (*he* ou *het*), un espace pour deux lettres, trace de lettre, et hampe d'une lettre finale, *kaph*¹¹.

L. 2 מלבבך. La première lettre est un *mem* et non un *bet*¹². Bien que le coude soit anguleux, il n'est pas tracé en deux mouvements et la tête du *mem* est caractéristique. Comme la PAM 42.561 en témoigne, le fragment est cassé à cet endroit. Or on voit bien le prolongement de l'oblique gauche sur l'autre partie du fragment. Cette dernière empiète largement sous le *lamed* (cf. PAM 42.561).

L. 2 מלבבך¹³. Les traces de lettres au-dessus du *kaph* final ne peuvent pas correspondre au *ain* proposé par les éditeurs. Il est préférable de lire un *waw* ou un *yod* suivi d'une lettre (hampe de *res* ou de *dalet* ?)

L. 4 קודש. *Yod* ou *waw* certains puis *dalet* incertain.

L. 5 אה. *Yod* ou *waw* certains, puis un *mem* est préférable à un *bet*.

L. 6 א[י]שה. Après le *aleph*, il y a la place pour une lettre.

L. 6 א[.]. Trace de lettre pouvant correspondre à un *aleph* sur le haut du fragment b.

L. 8 זפ. Trace de lettre à la cassure du fragment visible sur la PAM 42.561. Puis trace d'une base légèrement incurvée qui convient pour un *pe*.

L. 9 מביה. Le *mem* et le *bet* bien qu'incomplets, sont certains.

1.3 *Traduction*

¹ comme un père, honore ton b[eau-pe]re[]
² Ne supprime pas ¹ [...] ² de ton cœur ³ et []
³ tout le jour et dans son sein [est ton] all[iance]
⁴ de peur que tu ne délies une alliance sai[n]te]
⁵ et celle qui hait ta vie et []
⁶ une é[p]ouse pour l'ét[ernité	reste fidèle]
⁷ dans la maison de [tes] or[igines] et dans ton alliance tu [demeureras...tu seras]]
⁸ une louange [] dans la bouche de tous les hommes []
⁹ [] de la maison des origines []

¹¹ DJD, p. 48 ; E. J. C. Tigchelaar, p. 33.

¹² Contre DJD, p. 42, E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 33, et B. G. Wold, 2005b, p. 85, 199.

1.4 *Commentaire de la traduction*

L. 1 On peut lire כבודי ou כבודו, c'est-à-dire, soit un impératif féminin, « comme un père, honore (fém.) *ton b[eau-pè]re[...]* », soit un impératif masculin avec suffixe de la 3^{ème} pers., « comme un père, honore (masc.) le [...] ». En raison des suffixes féminins des lignes suivantes et de la conjugaison féminine de la ligne 4, il est raisonnable de traduire la forme par un impératif féminin¹³.

L. 2 אל תמישי מלבבך¹⁴ ou אל תמישי אל תמישי peut être féminin (« ne supprime pas ») ou masculin avec un pronom suffixe (« ne le supprime pas »). En raison des mêmes arguments qu'à la ligne 1, nous optons pour la forme féminine. On trouve une expression similaire en 4Q417 2 i 9 avec l'objet du verbe מוש placé avant la négation¹⁴. De manière similaire, l'objet du verbe מוש devrait donc se situer dans la lacune de la ligne 1.

L. 3 Il est possible de lire : בחיקו « dans son sein », בחוקו « dans son décret » ou encore בחוקי « dans les décrets de... ». En fonction du contexte matrimonial, la lecture חיק est probable. On trouve ainsi, dans un contexte similaire, l'expression אשת חיקכה pour désigner l'épouse : « la femme de ton sein » (cf. 4Q416 2 iv 5.13 ; Si 9,1 et Dt 13,7 ; 28,56). À partir des traces restantes, on peut proposer de restaurer le substantif ברתיתך¹⁵, le verbe ברך¹⁶, ou בראך¹⁷.

¹³ B. G. Wold (2005b, p. 200) propose de restaurer « comme un père, honore ton mari ». Il fonde cette restauration sur une expression similaire chez Philon dans *Quaestiones et Solutiones in Genesim* (1 27) : « Pourquoi la femme n'a-t-elle pas aussi, à l'exemple des autres vivants et de l'homme, été constituée à partir de la terre, mais à partir d'une côte de l'homme ? (Gn 2,22). D'abord pour que la femme ne soit pas l'égale de l'homme en dignité. Deuxièmement, pour qu'elle ne l'égale pas en âge, mais soit plus jeune ; aussi, ceux qui épousent des femmes d'un âge avancé sont à blâmer, parce qu'ils détruisent la loi de la nature. Troisièmement, (Dieu) veut que l'homme prenne soin de la femme comme de sa partie la plus nécessaire, mais que la femme, en retour, le serve comme le tout de la partie. Quatrièmement, (Dieu) donne à l'homme, sous forme imagée, le conseil de prendre soin de la femme comme d'une fille, et à la femme celui d'honorer l'homme comme un père, et à juste titre ; en effet, la femme change de demeure, (en passant) de ses parents à son mari. » (Trad. Charles Mercier, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie : 34A Quaestiones et Solutiones in Genesim*, Paris, Cerf, 1979, p. 93).

¹⁴ 4Q417 2 i 9 : צדקה אל תמוש מלבבה, « *La justice* » ne la supprime pas de ton cœur ».

¹⁵ F. García Martínez et E. J. C. Tigchelaar proposent de lire ובהוקי ברתיתך et de traduire « in the regulations of the cov[enant] », *DSSSE*², p. 845 et *DJD*, p. 48. Cf. Ps 50,16 ; 2 R 17,15.

¹⁶ Mais habituellement le verbe ברך ne se construit pas avec la préposition *bet*.

¹⁷ Ainsi B. G. Wold, 2005b, p. 201, qui propose de restaurer בראך « dans son sein il [t'a cr]éé[] ».

L. 4 פרע peut signifier « détacher » ou « rejeter »¹⁸. Associé à ברית, le terme pourrait faire référence au divorce. Le פן qui précède montre que l'auteur porte sur cette séparation un regard négatif.

L. 5 Comme le remarquent les éditeurs, la phrase peut être comprise soit dans un sens réfléchi : « haïssant ta propre vie », soit en mettant en scène deux femmes : « celle qui hait ta vie »¹⁹. Dans ce dernier cas, le texte traiterait d'un conflit entre deux femmes au sein d'un mariage polygame ou du moins bigame, ou encore dans une situation de divorce (voir ligne précédente) ou d'adultère²⁰.

L'expression עד ל... signifie « jusqu'à une date, un lieu, ou une action »²¹. Les traces de lettre permettraient de restaurer עד לען[ולם] « une é[p]ouse pour toujours / pour l'éternité » en référence à Os 2,21²². On peut reconnaître dans cette formulation, la réticence de l'auteur face au divorce comme à la l. 4.

Ll. 6–7 Il faut restaurer dans la lacune un verbe à la deuxième personne du singulier qui a pour objet « la maison de [tes] or[igines] ». En raison du contexte, il serait possible de restaurer תאמן « tu seras fidèle », « sois fidèle » ou תחזק « tu affermiras ».

L. 7 La deuxième proposition de la ligne 7 est probablement parallèle à la première « et dans ton alliance, tu... ». Il faut restaurer un verbe à la deuxième personne du singulier. On peut proposer תחזק « tu demeureras fermement » (cf. Is 56,4,6). En toute vraisemblance, dans ce texte, le terme ברית désigne le mariage (comme en Mi 2,14 ; Ez 16,8 ; Pr 2,17).

L. 8 La femme recevant les louanges des hommes est un lieu commun de la littérature biblique (Gn 12,15 ; Pr 31,28.31 ; Ct 6,9).

L. 9 בית מולדים « la maison des origines » ou « les horoscopes » comme en 4Q186 1 ii 8 ; 2 ii 3 (cf. M. Morgenstern, 2000 et lexique, p. 35).

¹⁸ Cf. KBL³, pp. 912–913. Le verbe est attesté 16 fois dans l'Ancien Testament dont six fois dans le livre des Proverbes, huit fois dans le Siracide et seulement dix fois à Qumrân.

¹⁹ Litt. « celle qui a de la haine pour ta vie ». איב se construit souvent avec *lamed* (Jb 13,24 ; 33,10 ; Ps 25,2 ; 27,2 ; 30,2 ; 71,10 ; Mi 7,8). Aussi il ne semble pas juste de traduire « one hated by thy own soul », DJD, p. 48 ; B. G. Wold, 2005b, p. 199.

²⁰ Il est vrai que dans ce cas on aurait préféré le verbe שנא plutôt que איב.

²¹ KBL³, p. 744.

²² La construction עד לעולם est rare. Elle n'apparaît que deux fois ailleurs à Qumrân en 4Q524 2 2 et en 11Q20 14 17. En Osée 2,21, on a juste ארש suivi de לעולם sans עד.

1.5 Conclusion

Ce texte très fragmentaire présente de fortes originalités. La plus marquante est l'emploi de la deuxième personne du féminin singulier. L'auteur s'adresse à une femme. Cet usage est un cas unique de la littérature sapientielle et tranche avec le reste de la composition à la deuxième personne du masculin.

Bien que s'appuyant sur une restauration partielle, on remarquera la mention de l'honneur que la femme doit à son beau-père, comme à son propre père (l. 1).

On notera également que le mariage est désigné en terme d'alliance (comme en Mt 2,14 ; Ez 16,8 ; Pr 2,17). Le terme revient à trois ou quatre reprises dans ce petit fragment (l. [3].4.7(2x))²³. En lien avec la métaphore de l'alliance, l'auteur semble développer une argumentation contre le divorce. J. M. Baumgarten a montré que la justification de la monogamie et les critiques contre le divorce étaient fondées sur la compréhension du mariage en terme d'alliance et sur l'accomplissement de Gn 1,27 : « mâle et femelle il les créa »²⁴. Un élément qui pourrait confirmer cette hypothèse est la citation de Gn 2,18.23 en 4Q416 2 iii 20 – iv 1 : « Lorsque tu seras uni, ensemble, marche avec l'aide de ta chair (cf. Gn 2,18.23) [*car il est écrit, "ainsi l'homme quittera*] son père et sa mère et s'att[achera à sa femme et ils deviendront une seule chair".] » Le même texte de la Genèse est cité en Mt 19,5 comme argument contre la pratique du divorce. La question du divorce à Qumrân est débattue. On sait qu'il était pratiqué en Palestine à l'époque gréco-romaine, des papyri en témoignent (cf. *P. Se'elim* 13²⁵, *P. Mur.* 19). Mais les auteurs du judaïsme ancien sont partagés sur la question. Mt 2,16²⁶ et Mt 19,3–12 le proscrivent²⁷. À Qumrân, les deux opinions coexistent. CD IV 20–21 l'interdit, mais G. Brin a montré que certains textes en supposaient la pratique²⁸. Ben Sira est lui-même ambigu sur la question. En Si 7,26^[A] il le déconseille, alors qu'en Si 25,25–26^[LXX], il le recommande si la femme n'est pas obéissante. Plusieurs arguments permettent de supposer que

²³ Pour la notion du mariage en terme d'alliance, on peut se reporter à la monographie de G. P. Hugenberg, 1994.

²⁴ Cf. Mt 19,4 ; J. M. Baumgarten, 1990.

²⁵ Pour l'interprétation de ce papyrus, cf. T. Ilan, 1996 et D. Instone-Brewer, 1999.

²⁶ Pour une histoire de l'exégèse de Mt 2,16 cf. G. P. Hugenberg, 1994, ch. 3 et 4.

²⁷ Sauf en cas de πορνεία en Mt 19,9.

²⁸ G. Brin, 1997, pp. 231–244.

l'auteur de 4Q*Instruction* le déconseille : l'utilisation à trois ou quatre reprises de la notion d'alliance pour désigner le mariage, la formule de la ligne 4 : « de peur que tu délies une alliance sai[n]te », la citation de Gn 2,18.23 pour illustrer le mariage en 4Q416 2 iii 20–iv 1. On peut y ajouter les lignes 6 et 7, mais uniquement à titre indicatif car leur interprétation dépend des restaurations retenues : « une é[p]ouse pour l'ét[er]mité (...) reste fidèle] dans la maison de [tes] or[igines] et [demeure] dans ton alliance [(...) alors tu seras] une louange [] dans la bouche de tous les hommes ».

Enfin, on notera la mention d'une hostilité à la ligne 5. Il est difficile de connaître l'origine exacte de cette rivalité (mariage polygame, adultère).

2. 4Q415 9

Seule la partie droite de la colonne est préservée. Le fragment porte la trace d'une couture dans la marge droite. On distingue également les traces des réglures.

2.1 *Transcription*

- | | | |
|---|---|-----------------------------|
| [|] | 1. תתמהמה []° |
| [|] | 2. להורות בטנכה לכ[לרא |
| [|] | 3. טומ[א] תרב[] |
| [|] | 4. אנשים vacat] |
| [|] | 5. עם אולת לוא תשוה לריש[] |
| [|] | 6. בה הכינה כיא היאה תכו[] |
| [|] | 7. יחד ממשל זכר את נ[קבה |
| [|] | 8. רוחה המשל בה כ[] |
| [|] | 9. ומחסורמה זה מז[ה] |
| [|] | 10. ולפי זה נ[] מכה ה° |
| [|] | 11. נקבה וכמוזני[] |

2.2 *Commentaire de la transcription*

L. 2 לַכֶּן. À la cassure on peut lire *kaph* ou *mem*.

L. 3 טוּמָן. *tet* est préférable à *sin* pour la première lettre (hampe verticale et longue, base horizontale). Pour la troisième lettre, *mem* est préférable à *bet* (angle aigu supérieur droit, hampe concave, forme de la corne).

L. 10 נִסְמָכָהּ. Dans la lacune il y a place pour une ou deux lettres. Après le *kaph*, trace de jambage, un *he* est possible.

2.3 *Traduction*

¹ ° []tu tarderas []
² pour instruire ton ventre à [réfréner]
³ une imp[ureté] tu multip[lies]
⁴ des hommes. <i>vacat</i> []
⁵ Avec folie ne compare pas ta pauvreté[]
⁶ Il l'a établi en elle car elle tient ferme[]
⁷ ensemble. L'homme domine sur la fe[mme]
⁸ son esprit. Domine sur elle comme[]
⁹ et leur (masc. plur.) indigence est ceci plus que ce[la]
¹⁰ et d'après cela a été [su]pporté la[]
¹¹ une femme. Et selon des balances[<i>justes</i>]

2.4 *Commentaire de la traduction*

L. 1 תתמהמה *Hitpalpel* de מהה « tarder ». Il s'agit d'un hapax de 4QInstruction²⁹.

L. 2 Les éditeurs rattachent להורות à la racine הרה « concevoir, être enceinte » soit dans un sens actif (infinitif *Qal* ou *Po^cel*), soit dans un sens passif (*Pou^cal* ou *Hoph^cal*). Ils remarquent aussi que בטנכה peut désigner « ta femme », « le sein de ta femme » ou encore « ta mère » sous-entendue « le sein qui t'a enfanté ». Ils ont ainsi traduit : « So that thy (masc.) womb (i.e. wife) should conceive for th[ee] ».

Cependant, il est également possible de lire להורות comme un infinitif construit de ירה « enseigner, instruire »³⁰. Dans ce cas, בטנכה doit être

²⁹ On le retrouve quatre fois à Qumrân et neuf fois en hébreu biblique.

³⁰ Cf. Gn 46,28 ; Ex 24,12 ; 35,34 ; Lv 10,11 ; 14,57 ; 1QpHab X 11 ; 1QSb III 23 ; 1QH^a VI 9 (= xiv 12) ; 4Q216 I 7 ; 4Q266 5 ii 9 ; 4Q364 14 4 ; 4Q400 1 i 17.

compris, soit au sens propre « pour instruire ton ventre », soit au sens figuré « pour instruire le fond de ton être » (cf. Pr 22,18). Nous aurions alors, non pas une recommandation relative à la femme, mais les restes d'une instruction sur la tempérance dans la nourriture bien connue de la littérature sapientielle³¹. Cette section prendrait fin avec le *vacat* de la ligne 4.

L. 5 La ligne 5 présente plusieurs difficultés que nous pouvons inventorier de la façon suivante :

- עַם : faut-il lire « avec » ou « peuple » ? Auquel cas, l'expression תְּשׁוּה אֹלֶלֶת serait sujet ou objet du verbe תְּשׁוּה.
- שׁוּה : faut-il traduire par le sens I. « ressembler » ou le sens II. « placer » ?
- תְּשׁוּה : faut-il traduire par une deuxième pers. masc. sing. ou par une troisième pers. fém. sing. (la femme du *maven*) ?
- Faut-il lire רוּשׁ « tête, chef »³² ou רִישׁ « pauvreté »³³ ?
- Il n'est pas certain que le *vacat* de la ligne 4 continue jusqu'à la fin de la ligne. Aussi, l'expression עַם אֹלֶלֶת peut appartenir à une phrase précédente : « ... avec folie. Ne compare pas la pauvreté... »

En conséquence, il existe un grand nombre de traductions possibles et légitimes : « Tu ne ressembleras pas à un peuple fou pour... », « Tu ne compareras pas un peuple fou à un chef... », « ... un peuple fou. Tu ne ressembleras pas à un chef... », « Tu ne placeras pas un peuple fou comme chef... » ou « avec folie ne compare pas ta pauvreté... »³⁴.

L. 6 Les antécédents féminins des suffixes de בַּהּ et de הַכִּינָה ainsi que le sujet masculin de כֹּן nous sont inconnus. Il en va de même de l'antécédent féminin de הַיָּאָה ou masculin de הַוָּאָה.

L. 7 Il faut certainement rattacher יָהּ à la proposition qui précède dans la lacune de la ligne 6. « L'homme domine sur la fe[m]me ». L'association de « mâle » et de « femelle » fait référence au premier récit de la création en Gn 1,27 et en Gn 5,2. Alors que la domination de l'homme sur la femme renvoie au second récit en Gn 3,16. מַמְשַׁל est plutôt un participe *Pi'el* qu'un substantif (connu seulement en hébreu tardif cf. Dn 11,3.5 et à Qumrân). Comme l'ont noté les éditeurs, on aurait attendu un *bet*, comme à la ligne 8, plutôt que la particule de l'accusatif אֵהּ.

³¹ Cf. Si 29,21–28 ; 31,12–32,13 ; 37,27–31.

³² Cette graphie est commune à Qumrân. Cf. 1QS VII 7 ; 1QS X 8 ; 1QSa I 16 ; 1Qsb IV 23 ; 1QH^a XII 15 (= iv 14), etc. Voir E. Qimron, 1986, § 100.5, p. 20.

³³ Ainsi, B. G. Wold, 2005b, p. 231.

³⁴ Ainsi, B. G. Wold, 2005b, p. 231.

L. 8 Le motif de la domination réapparaît par l'utilisation du verbe משל à l'impératif *Hiph'il*. « [...] son esprit. Domine sur elle », les deux pronoms suffixes féminins renvoient en toute vraisemblance à un même antécédent. Il s'agit probablement du même qu'à la ligne 6 et certainement de la femme dont il est question aux lignes 7 et 11.

L. 10 זנ[ס]מכה. Dans la lacune, on peut restaurer le verbe סמך « soutenir, affermir » ou le verbe תמך « saisir, tenir, soutenir ».

L. 11 Nous suivons les éditeurs (p. 56) pour la restauration « des balances[*justes* ». L'expression revient à plusieurs reprises en 4QInstruction (4Q415 11 1 // 4Q418 167 1 ; 4Q418 127 6) et une seule fois ailleurs à Qumrân (4Q511 30 5).

2.5 Conclusion

Ce texte extrêmement fragmentaire ne nous fournit que peu d'informations. La traduction de la plupart des lignes reste incertaine. On notera cependant l'affirmation forte de la domination de l'homme sur la femme en référence, paradoxalement, à la fois au premier récit de la création (qui met en valeur l'égalité de l'homme et de la femme) et à la fois au second récit de la création (qui met en valeur la domination de l'homme sur la femme).

3. 4Q415 11 (// 4Q418 167A+B)

Le fragment 11 présente le bas de la partie centrale d'une colonne. La marge inférieure est visible. Il se recoupe partiellement avec 4Q418 167a+b (souligné) qui est composé de deux fragments (a et b) mais dont la distance est incertaine (cf. planche VIII).

3.1 Transcription

- | | | | |
|---|--------------------|------------------------|----------------------------------|
| [| ה בם כי כמוזני צדק | מתכונתה בכ]ול] |] .1 |
| [| אשר לוא | כיא זאת תעלה זאת תשפלה |] כן] לוא יהיו ב]מה] .2 |
| [| | רוחמה ליפי מראה |] לאיפה] איפה לעומר ועומר] .3 |
| [| | תכנתה ביחד רוחמה |] אשר לוא ביחד] .4 |
| [| | |] מבינים כי לפיא רוחות ית]כצו .5 |

- [6. [ב]ול מוֹמִיָּה סִפֵּר לוֹ וּבִגְיֹתֶיהָ הִבִּינָהּ[ו]
- [7. בְּאוֹל[תָּהּ הָ]תְהִיָּה לוֹ כְּמִכְשׁוֹל לִפְנֵי[ו]° פִּי אֵ נִגַּפּ בְּאַפְלָה וְהָ
- [8. [כֵּ]שְׁלוֹ[ו] נִגְפוּ וְחָרָה אִפּוֹ בְּסִ[]
- [9. עִם מִשְׁקַל תְּכִינָה רוּחַם בִּי[ו]ם
- [10. לְ[ו] אֵ יִכְשׁוֹל בָּהּ וְאִם יִנְגַּף בְּ[הָ]
- [11. וְאִם נִפְרְדָּה בְּהִרְיֹתָהּ קַח מִוִּ[לְדֵיהָ]
- [12. הַתְּהִלָּה הַתְּבוֹנֵן מוֹאדָה אִם נִפְרְדָּה[ו]
- [13. מִכּוֹנִיָּה לֹא תִמְצָא בְּאַלָּה בַּחֲנֻהָ[ו] אִזֵּ[]

3.2 *Commentaire de la transcription*

L. 1 וּל[. Le *waw* et le *lamed* n'apparaissent pas sur les photos, mais le fragment a pu s'altérer depuis les premières lectures des éditeurs.

L. 2 [זָן]. Lire זָן avec Tigchelaar³⁵ plutôt que מִי avec les éditeurs (cf. PAM 42.561).

L. 4 [ר]וחמה. Les éditeurs notent : « In terms of what is paleographically possible, one could read רוחמה or, better, רוחמה... (the context rule out רוחמה) »³⁶. Mais *mem* est absolument certain, *bet* et *kaph* sont exclus.

L. 7 וְאוֹל[תָּהּ]. Les éditeurs lisent [תָּהּ]אֵוֹל, mais il n'y a pas de place entre le *waw* (ou le *zain*) et le *lamed* pour un *pe*. On peut lire וְאוֹל[תָּהּ] ou בְּאוֹל[תָּהּ].

L. 8 כֵּשְׁלוֹ[. Lire un *waw* et non un *het* comme le proposent les éditeurs (la cambrure bombée de la hampe ne correspond pas pour le jambage d'un *het*). La tête triangulaire du *waw* est visible sur la PAM 41.860.

L. 9 בִּישָׁן[. Les éditeurs lisent בִּישָׁן. Mais le *šin* doit être rejeté. Lire un *waw* (tête triangulaire et hampe qui vient toucher la base du *bet*, cf. PAM 42.561³⁷). La lettre suivante présente également une tête triangulaire.

L. 10 בְּ[הָ]. À la cassure lire un *bet* ou un *mem*.

L. 11 אִם גַּם. est également possible³⁸.

L. 11 וְנִפְרְדָּה. est également possible.

L. 12 נִפְרְדָּה[. En fonction des traces, nous préférons, avec Tigchelaar³⁹, la lecture נִפְרְדָּה[proposée en note par les éditeurs plutôt que la lecture וְנִפְרְדָּה. La fin du tracé du *nun* est visible (la trace d'encre est trop proche de la lettre suivante pour être un *zain* comme le proposent les éditeurs). La tête de la lettre suivante

³⁵ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 37.

³⁶ DJD, p. 60.

³⁷ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 38.

³⁸ DJD, p. 62.

³⁹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 38.

convient mieux pour un *pe* que pour un *kaph*. Ensuite lire *dalet* ou *reš*, puis trace d'un départ de hampe.

L. 13]וִיִּח. À la fin de la ligne, trace de l'oblique et de la deuxième patte d'un *'aleph*, puis trace de lettre légèrement oblique qui pourrait correspondre à un *zain* ou à un *yod*.

3.3 Traduction

- ¹[*sa* (fém.) pesée en t]out[*vacat* ? elle ... en eux car comme des balances justes...]
²[...]Ainsi[ils ne seront pas en] elles (= les balances ?) [... car celle-ci monte ^{et} celle-là descend... qui n'a pas...]
³[pour un *'ephah* et un *'ephah*, pour un *'omer* et un *'omer* [... *vacat* ?...]
⁴[...]. qui n'est pas ensemble [... leur esprit pour la beauté de son (fém.) apparence...]
⁵[...] ceux qui comprennent car selon les esprits ils seront pe[sés... tu as pesé ensemble leur esprit...]
⁶énumère lui [to]utes ses (fém.) tares et fais [lui] connaître les défauts de son corps [...]
⁷dans [sa] fol[ie et] elle serait pour lui comme une pierre d'achoppement devant lui. [... car il a trébuché dans l'obscurité et il... tous deux]
⁸chancelloront et trébucheront et sa colère s'enflammera contre[...]
⁹avec un poids est/sera mesuré leur esprit aux jou[rs...]
¹⁰Il [ne] chancellera pas à cause d'elle mais s'il tombe à cause d'[elle...]
¹¹et si elle se sépare (= elle accouche) alors qu'elle est enceinte de toi, prends [sa] descen[dance...]
¹²elle se conduit. Observe attentivement si elle se sépa[re... la demeure de]
¹³ses (fém.) résidences/fondations tu (masc.) ne trouveras pas. En ces choses, éprouve-la[...]

3.4 Commentaire de la traduction

L. 1 On peut lire le substantif מְדוּמָה « mesure, quantité » qui n'apparaît qu'une seule fois ailleurs à Qumrân (en 4Q365 10 1, citation d'Ex 30,37). Le terme est connu en hébreu biblique (Ex 5,8 ; 30,32.37 ; 2 Ch 24,13 ; Ez 45,11) et de Ben Sira (Si 31,27). En fonction du contexte qui suit, le terme pourrait désigner la mesure du poids, la pesée⁴⁰.

⁴⁰ On pourrait également lire le substantif מְדוּמָה précédé de la préposition מִן : « de sa demeure » (cf. Jb 23,3).

L. 1 « Les balances justes », l'expression revient en 4Q418 127 6 dans un contexte eschatologique. On retrouve l'image de la « balance juste » et de l' « *'ephah* juste » en Si 42,4 avec un vocabulaire légèrement différent et dans un sens littéral⁴¹ : il faut que les pesées soient justes.

L. 2 Il n'est pas possible de restaurer כִּי־אֵת תְּעִלָּה [כִּי־אֵת זֶה תְּעִלָּה] comme le proposent les éditeurs. Il faut placer כִּי־אֵת זֶה תְּעִלָּה plus loin sur la ligne, sinon nous devrions avoir des restes de לֹא־יִיֶּהוּ ב[] sur la ligne 2 du fragment 167a (cf. planche VIII).

L. 3 Pour la construction לְעוֹמֵר וְעוֹמֵר cf. Dt 25,14, Pr 20,10 et 4Q416 1 4–5. On pourrait traduire « chaque *'ephah*, chaque *'omer* » ou « qu'il n'y ait pas deux *'ephah* et deux *'omer* » c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de mesures faussées. Ces unités de mesure viennent se joindre au champ sémantique des deux lignes précédentes avec la « mesure » et « les balances justes » à la ligne 1, et le motif de l'élévation et de l'abaissement de la ligne 2 (le mouvement de la balance ?).

L. 4 La « beauté de son apparence », l'expression est connue de l'hébreu biblique pour qualifier la beauté d'une femme (cf. Saraï en Gn 12,11, Rachel en Gn 29,17...) ou d'un homme. Les deux termes sont attestés en Ben Sira et l'expression se retrouve à plusieurs reprises à Qumrân. En toute vraisemblance le suffixe féminin concerne ici une femme, alors que le suffixe masculin pluriel doit désigner les hommes dont l'esprit est tourné vers la beauté de la femme. Cette beauté est diversement perçue dans les textes de sagesse : soit positivement (Si 26,61), soit négativement (Pr 11,12).

L. 5 מְבִינִים « ceux qui comprennent ». Le participe pluriel n'apparaît qu'une seule fois ailleurs en 4Q*Instruction* (4Q418 123 ii 4). On le trouve 3 fois ailleurs à Qumrân (1QH^a II 18 (= x 20) ; 4Q303 1 1 ; 4Q372 8 4). Le singulier est beaucoup plus fréquent et désigne le destinataire du texte. Qui est désigné par ce pluriel ? Une communauté de sages ? Les disciples d'une école de sagesse ? Selon 4Q418 123, le רִז נְהִיָּה a été révélé aux

⁴¹ Si 42,4^[B] : [תְּמִוֵּרֵי אֵפֶה וְאֵפֶה] [תְּמִוֵּרֵי אֵפֶה וְאֵפֶה] « Mais voici de quoi tu ne dois pas avoir honte : (...) de l'exactitude des balances et de la bascule et de la perfection de chaque *'ephah* ». Si 42,4^[M] : [עַל שְׁחָקֵי מִזְנֵים וְפִלְס וְ] [עַל תְּמִוֵּרֵי אֵפֶה וְאֵפֶה] « des poussières des balances et de la bascule et du dépoussiérage de l'*'ephah* et du poids ». (cf. Y. Yadin, 1965, p. 22). On peut consulter à ce propos Lv 19,35–36 ; Pr 11,1 ; 16,11 ; 20,10.23 ; Am 8,5 ; Os 12,8 ; Mi 6,11. *Mishna Baba Batra* recommande : « Le grossiste doit nettoyer ses mesures une fois tous les trente jours, le détaillant une fois tous les douze mois. R. Siméon ben Gamliel dit : c'est le contraire, le petit boutiquier doit nettoyer ses mesures deux fois par semaine, il doit laver ses poids une fois par semaine, et nettoyer ses balances avant chaque pesée... » (Trad. C. Mopsik, 2003, p. 251).

מבינים : מבינים ברו נהיה : « Dieu a révélé à l'oreille des intelligents le mystère de l'existence ».

L. 5 L'expression לפי רוחות est fréquente à Qumrân. Cf. 1QH^a VI 22s (= xiv 11 s) « כי לפי רוחות תפילם⁴² בין טוב לרשע » « car à proportion des esprits tu les assignes dans le bien ou le mal »⁴³.

L. 5 תכנתה ביחד רוחמה. L'expression « peser les esprits » se retrouve littéralement en Pr 16,2⁴⁴ et en Is 40,13 :

Pr 16,2 : כָּל־דַּרְכֵי־אִישׁ יֶדְרֹךְ בְּעֵינָיו וְתָכֵן רֹחוֹת יְהוָה
« Tous les chemins de l'homme sont purs à ses yeux, mais c'est le Seigneur qui pèse les esprits⁴⁵. »

Is 40,13 : מִי־תָכֵן אֶת־רוּחַ יְהוָה וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֵנוּ ?
« Qui a pesé l'esprit de Yhwh et lui a indiqué l'homme de son dessein ? »

L'expression se retrouve en 1QS IX 14 (// 4Q259 III 10) avec le verbe שקל à la place du verbe תכן⁴⁶.

L. 6 Les deux verbes ספר et הבינהו peuvent être soit des impératifs, soit des parfaits troisième personne. Nous avons opté pour la première solution. Pour la traduction de גויית par « défauts corporels », nous suivons les éditeurs qui renvoient au dictionnaire de Jastrow⁴⁷.

Ll. 6–7 Les éditeurs repèrent un recouplement avec 4Q418 167 7 et proposent de restaurer en conséquence : נגף באפלה ותהיה לו כמכשול. Mais ce joint présente trois difficultés : (1) La lecture באופלה est difficile en 4Q415 11 7. Il n'y a pas de place pour un *pe* entre le *waw* et le *lamed*. (2) Il faudrait supposer l'inversion de deux hémistiches (4Q418 167 7 lit : « elle serait pour lui] comme une pierre d'achoppement devant [lui (...)] car il a trébuché dans l'obscurité et... » alors que 4Q415 11 7 lirait : « [il serait] dans l'obscurité et elle serait pour lui comme une pierre d'achoppement... ». (3) Enfin, il faudrait supposer une variante : 4Q415 11 lit תהיה [ו] alors que 4Q418 167 lit וה[יתה]⁴⁸. En raison de ces difficultés, il est préférable de placer plus loin le texte de 4Q418 167 7.

⁴² Pour la lecture תפילם cf. É. Puech, 1988b, pp. 53–55 et É. Puech, 1993, p. 414 note 352.

⁴³ Trad. É. Puech, 1993, p. 414.

⁴⁴ Dans le livre des Proverbes on trouve également la formule parallèle « peser les cœurs » (Pr 21,2 : הנה : ותכן לבות יהוה : « Toutes les voies de l'homme sont droites à ses yeux, mais c'est Yhwh qui pèse les cœurs » ; Pr 24,12 : הלאיתכן לבות : « N'y a-t-il pas quelqu'un qui pèse les cœurs ? Lui, il comprend. »

⁴⁵ La TOB a traduit : « mais c'est le Seigneur qui pèse les cœurs ».

⁴⁶ Cf. également CD VIII 13 et XIX 25.

⁴⁷ M. Jastrow, pp. 220–221.

⁴⁸ « a classicizing correction » selon les éditeurs, DJD, p. 61.

L. 8 La lecture du début de la ligne demeure incertaine. Tigchelaar lit et restaure *לִנְגַפּוּ* [כ]שִׁלּוֹן וְנִגְנָפוּ⁴⁹. Cette solution présente le moins de difficultés quant au sens. Il faudrait alors lire deux verbes à la troisième personne du pluriel, le sujet se situant dans la lacune des lignes 7 et 8. À partir du contexte, ce sujet pourrait être la femme et son mari, l'un entraînant l'autre dans sa chute. Le sujet de l'hémistiche suivant pourrait être Dieu, dont la colère s'enflammera contre le *maven*.

L. 9 *תכנה* Les éditeurs lisent un adjectif *qatîl* ou *qatîl* formé sur la racine *תכן* « mesurer ». Cet adjectif n'est attesté ni en hébreu biblique ni en hébreu mishnique. Mais ils remarquent que la formation de ce type d'adjectif aramaisant est fréquente en hébreu mishnique.

L. 10 Nous demeurons toujours dans le même champ sémantique de la chute en relation avec une femme.

L. 11 Le verbe *פרד* au *Niph'al* signifie « se séparer ». Cette image, dans notre contexte, pourrait désigner l'accouchement comme en Gn 25,23⁵⁰. Le terme *בהריתכה* peut provenir du substantif *הרייה* attesté en Os 14,1 et signifier « ta femme enceinte » (cf. 2 R 8,12)⁵¹.

L. 11 *קח מן־לדיה* « accepte ses origines » ou « prends sa descendance ». L'expression revient en 4Q416 2 iii 20. Elle pourrait faire référence à la nécessité pour le père de reconnaître ses enfants comme légitimes afin que ceux-ci disposent de leurs droits et devoirs légaux (en particulier en ce qui concerne l'héritage)⁵².

Ll. 12–13 Pour la restauration *בית מכוניה*, cf. 4Q418 178 3⁵³. *מכון* peut signifier « fondation » ou « lieu, emplacement ». Le terme est employé, par exemple, pour désigner le lieu où Dieu réside (cf. Ex 15,17 *לְשִׁבְתָּךְ* « le lieu de ta résidence »⁵⁴). L'expression désigne probablement la résidence de la femme du *maven*.

⁴⁹ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 38. Bien qu'on attendrait des traces du *kaph* sur le fragment.

⁵⁰ שְׁנֵי גַיִּים בְּבֶטְנֶךָ וְשְׁנֵי לְאָמִים מִמְעֶיךָ יִפְרְדוּ « Deux nations sont dans ton sein, deux peuples se détacheront de tes entrailles ».

⁵¹ Cf. DJD, p. 62. B. G. Wold, 2005b, p. 229 propose de lire une forme de *הוריה* et traduit « and when she is separated in your *instruction* (?), understand [her] origins ».

⁵² Ceci est affirmé par A. Tosato, mais on ne dispose pas de texte attestant une telle législation (cf. A. Tosato, 1982, p. 167 et R. de Vaux, 1958, p. 89–91).

⁵³ Ainsi *DSSSE*², pp. 846–847.

⁵⁴ Cf. également Si 36,13^[B].

3.5 *Structure*

Les éditeurs délimitent quatre sous-sections : ll. 1–3, sur les poids et les mesures ; ll. 4–5, une adresse à la deuxième personne du singulier sur les esprits et divers sujets ; ll. 6–10, sur la pierre d’achoppement et ll. 11–13, une adresse au *maven* sur la façon de traiter sa femme lorsqu’elle met au monde un enfant.

Cependant, différents indices textuels nous amènent à proposer une structuration du texte différente. Les champs sémantiques permettent de délimiter trois ensembles :

- lignes 1–5 : le champ sémantique des cinq premières lignes est clairement unifié. Il est question de « sa pesée » (l. 1), « des balances justes » (l. 1), de l’« *’ephah* » et de l’« *’omer* » (l. 3), de « peser » (l. 5), de « peser leurs esprits » (l. 5) ;
- lignes 6–10 : le vocabulaire s’unifie autour du thème de la chute dans l’obscurité : « obscurité », « pierre d’achoppement », « trébucher » (3x), « chanceler » (2x) ;
- Lignes 11–13 : nouvelle thématique autour de la naissance : « accoucher (litt. “se séparer”) » (2x), « être enceinte », « descendance ».

Les pronoms personnels et leurs antécédents souvent lacunaires nous apportent aussi quelques informations sur la structure du texte :

- dès les premières lignes, un antécédent féminin au singulier laisse supposer la présence d’une femme (l. 1, l. 2, l. 4). Cette constatation permet d’établir un lien entre les lignes 1–5 et les lignes 6–10 ;
- les pronoms suffixes masculins à la troisième personne sont au pluriel dans les cinq premières lignes, alors qu’ils sont au singulier dans les lignes 6 à 10 ;
- à la fin de la ligne 5, passage à la deuxième personne du singulier : l’auteur s’adresse au *maven* pour lui prodiguer des conseils.

Ces constatations permettent de délimiter la structure suivante :

- ll. 1?–5 : choix du mari ;
- ll. 6–10 : consignes pour le mariage de la fille ;
- ll. 11–13(?) : consignes concernant la descendance du *maven*.

3.6 *Commentaire*3.6.1 *Le choix du mari (ll. 1?–5)*

Les cinq premières lignes mettent en scène une femme, plusieurs hommes et le *maven* à qui s'adresse le texte. Ce dernier est amené à mesurer, à peser les esprits de ces hommes avec justesse (avec des balances exactes et des poids précis). La deuxième partie du texte, en vertu de son parallèle avec 4Q271 3 8, nous informe qu'il est question du mariage de la fille du *maven*. On peut donc supposer que, dans la première partie, l'auteur donne une série de conseils sur la façon dont un père doit choisir son futur gendre. C'est selon son esprit qu'il le sélectionnera ; il faudra l'estimer, le mesurer, le peser avec des balances justes. Nous avons vu que l'expression était déjà utilisée dans le livre des Proverbes. Elle était alors équivalente à l'expression « peser les cœurs ». Il s'agirait donc de connaître l'homme dans sa profondeur, d'estimer sa sagesse. Cette « pesée des esprits » trouve un très bon parallèle en 1QS IX 12–16 :

« ¹² Voici les préceptes pour l'homme intelligent, afin qu'il marche en eux en compagnie de tout vivant selon la norme propre à chaque temps et selon le poids de chaque homme.

¹³ Il fera la volonté de Dieu selon tout ce qui a été révélé temps par temps ; et il enseignera toute intelligence qui a été trouvée suivant le temps, ainsi que ¹⁴ le Décret du Temps.

Il séparera et pèsera les fils de justice selon leurs esprits ; et il s'attachera aux élus du temps d'après la décision ¹⁵ de sa volonté, selon ce qu'il a prescrit. Et chacun selon son esprit : c'est ainsi qu'il les jugera et chacun selon la pureté de ses mains, il les fera s'approcher ; et (chacun) selon son intelligence, ¹⁶ il les fera avancer. Et tel sera son amour, telle aussi sera sa haine. » (Trad. A. Dupont-Sommer)

C'est donc le père qui choisit le mari pour sa fille et c'est sa conduite morale, sa sagesse, le poids de son esprit qui sont les critères de sélection.

Le texte parallèle du *Document de Damas* joint également une notice concernant le choix du mari par le père :

4Q271 3 9–10 :

9 וגם אל יתנהה לאשר לוא הוכן לה
 כי 10 [הוא כלאים ש]ור וחמור ולבוש צמר {ו} ופשתים יחדיו
 « Et aussi, il ne lui donnera pas quelqu'un qui n'est pas établi pour elle,
 car il serait comme celui qui (laboure avec) bœuf et âne et qui porte laine
 et lin ensemble »

C. Wassen explique ce texte de la façon suivante :

« I therefore propose that 4Q271 3 9–10 commands a father to find a man for his daughter who is from her close kin-group. Accordingly, *kal'ayim* in this context denotes marital unions between members of unrelated families. »⁵⁵

Le texte de l'*Instruction* n'emploie pas la même image puisqu'il parle de peser les esprits comme en 1QS IX 12–16. Il s'agirait davantage de sonder le cœur des prétendants que de choisir quelqu'un de son clan. La notion d'esprit pourrait renvoyer à une identité communautaire comme en 1QS, mais le texte n'est pas clair sur cette question.

3.6.2 Consignes pour le mariage (ll. 6–10)

Les lignes 6–7 trouvent un parallèle frappant, déjà relevé par les éditeurs, avec le *Document de Damas* (4Q267 7 12–14 // 4Q269 9 1–8 // 4Q270 5 14–15 // 4Q271 3 8–9) :

8 [את בתו יתן איש לאי]ש⁵⁶ את כול מומיה יספר לו למה
יביא עליו את משפט 9 [הארור אשר אמ]י משגה עור בדרך
« [Si un homme donne sa fille à un hom]me, il lui énumérera tous ses défauts de peur qu'il fasse venir sur lui le jugement de la malédiction qui est dit à propos de celui qui égare un aveugle en chemin (cf. Dt 27, 18) » 4Q271 3 8–9.

Ce parallèle vient éclairer le sens de 4Q415 11 6. Il nous informe qu'il y est question du mariage de la fille du *maven*. Le père, après avoir mesuré les esprits des différents prétendants, doit révéler à son futur gendre tous les défauts de sa fille. Afin que le mari ne trébuche pas à cause de sa femme. Le terme מום, « défaut », en hébreu biblique, désigne toute tare physique quelle qu'elle soit. Lv 21, 17–23 en donne une longue liste : « aveugle, boiteux, nez aplati, membres difformes ou fracturés, bossus, gringalets, etc. ». On trouve des listes similaires à Qumrân en 1QSa II 5b–9a et en 1QM VII 4–5.

Le principe qui consiste à révéler tous les défauts de la femme à son futur mari trouve des échos dans la littérature rabbinique :

המקדש את האישה [...] על מנת שאין בה מומין ונמצאו בה מומין אינה מקודשת כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה: שכל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים

⁵⁵ C. Wassen, 2005, p. 79.

⁵⁶ Restauration de J. M. Baumgarten, DJD XVIII, p. 175 et p. 177, il renvoie à Dt 22, 16.

« Si (un homme) se fiance à une femme à condition qu'elle n'ait pas de défauts. Et si on trouve en elle des défauts. Elle ne sera pas fiancée. S'il l'épouse sans condition et si on trouve des défauts en elle, elle sera renvoyée sans la *ketubah*. Tous les défauts qui disqualifient les prêtres, disqualifient les femmes. » *Mishna Qiddushim* 2,5⁵⁷

Dans le *Document de Damas*, les lignes qui précèdent ce conseil (4Q271 3 4–5) paraphrasent le commandement biblique concernant les fraudes dans les transactions commerciales de Lv 25,14. L'explication du commandement (זה פרוניש) est lacunaire dans le fragment. Mais il signifie que le vendeur est tenu de révéler les vices et les défauts de l'objet ou de l'animal vendu⁵⁸. Le parallélisme entre les deux péricopes n'est pas sans rappeler les principes valables dans le commerce : si la femme porte une infirmité physique, elle est alors perçue comme un bien défectueux. Comme le note C. Wassen avec justesse :

« It is not the woman who is responsible for disclosing any blemishes, but her father, and he is subject to the punishment of a curse. The non-liability on the woman's part makes clear that she is not treated as a legal person, but as someone fully dependant on her father. This does not necessarily mean that she is a minor. Instead, it seems that a woman simply passed from living in "her father's house" to living with her husband, moving from being under the authority of the father to being under the authority of the husband »⁵⁹

Dans l'*Instruction*, l'image de l'obscurité doit être notée. Les éditeurs remarquent que אפל a souvent un usage métaphorique tant à Qumrân que dans l'hébreu biblique. Cependant, dans notre texte, l'image de l'obscurité qui fait trébucher le mari, pourrait faire référence au texte de Dt 27,18 cité explicitement dans le *Document de Damas* : « Maudit celui qui égare un aveugle en chemin ». Il est intéressant de noter que nos deux textes établissent un lien entre, le fait de dévoiler les défauts de la fille et la figure de celui qui égare un aveugle (Dt 27,18) ou qui trébuché dans l'obscurité. Il est indéniable qu'il y a entre ces deux textes un lien de parenté : soit qu'ils dépendent littérairement l'un de l'autre, soit qu'ils puisent à une source commune (une collection de matériels halakhiques).

⁵⁷ G. Brin, mentionné par C. Wassen, 2005, p. 75, cite également *Mishna Ketuboth* 7,7–10 ; *TB Ketuboth* 7,7–10 ; *TB Baba Bathra* 4,5–7.

⁵⁸ Cf. C. Wassen, 2005, p. 74.

⁵⁹ C. Wassen, 2005, p. 76. Dans un même ordre d'idée, T. Ilan remarque que l'acquisition d'une femme, d'un esclave, d'un troupeau ou la signature d'un contrat de prêt sont décrits dans des formules similaires (T. Ilan, 1995, p. 88).

3.6.3 *Consignes concernant la descendance du maven*

La troisième partie du texte ouvre une nouvelle thématique : l'accueil de la descendance de la femme enceinte. La mention « prends sa descendance » n'est pas unique en 4Q*Instruction* (cf. 4Q416 2 iii 20) et il est étonnant de trouver une telle insistance pour une consigne qui paraît être évidente.

3.7 *Conclusion*

L'analyse de ce texte fragmentaire et de son parallèle dans le *Document de Damas* nous a permis d'en éclairer le sens. Le texte se diviserait en trois parties.

Dans la première (ll. 1[?]–5), l'auteur donnerait des conseils au *maven* sur la manière dont il doit choisir un mari pour sa fille. Le père doit peser l'esprit des prétendants et de sa fille, pour que les deux se correspondent. L'expression « peser l'esprit » se retrouve en Pr 16,2 et signifie « sonder le cœur de la personne », « mesurer sa sagesse ». Il est possible qu'elle renvoie également à un choix communautariste, une communauté d'esprit comme en 1QS, mais le texte n'est pas clair à ce sujet.

La deuxième partie (ll. 6–10) énonce un commandement d'ordre commercial que l'on retrouve dans le *Document de Damas* et dans la littérature rabbinique ultérieure. Le père doit révéler tous les défauts physiques de sa fille à son futur gendre. Cette recommandation a pour but d'éviter la malédiction sur le père dans le *Document de Damas*, ou la chute dans l'obscurité du mari dans l'*Instruction*. Il semblerait que mari et femme chutent ensemble, mais l'état fragmentaire ne nous permet pas d'en dire davantage. La femme est considérée comme une valeur marchande et il est peu fait cas de sa propre personne, seuls le père et le mari sont en cause dans cette transaction.

La troisième péricope (ll. 11–13?) laisse le motif du mariage de la fille du *maven* pour considérer sa propre femme et sa descendance à venir. Le texte est très fragmentaire et ne permet aucune interprétation certaine. Il semblerait qu'il traite de l'accueil de la descendance.

4. 4Q416 2 ii 21 – 2 iii 5
(//4Q417 2 ii 26 ; 4Q418 9 2–3)

Le texte qui suit est issu d'un grand fragment dont on peut restituer quatre colonnes. Il est attesté sur deux autres copies, 4Q417 2 ii 26 (souligné) et 4Q418 9 2–3 (doubles soulignements). J. Strugnell⁶⁰ l'a interprété comme ordonnant les relations entre l'homme et la femme. L'expression אל תקל כלי [ה]יקכה a suscité de nombreux débats⁶¹. Le parallèle avec 1 Th 4,4 noté par les éditeurs, à la suite d'une remarque de P. Benoît, a attiré l'attention des chercheurs. Après avoir donné le texte et sa traduction, nous présenterons les différentes interprétations déjà proposées ; nous étudierons ensuite quelques attestations significatives de כלי et de son équivalent grec σακευος dans la littérature postérieure ; enfin, nous resituerons cette proposition ambiguë dans le contexte plus large des quatre colonnes de ce fragment.

4.1 Transcription

4Q416 2 ii 18–21

אל תמכור כבודכה ואל תערבהו ^a בנחלתכה פן יוריש גויתכה אל תשביע להם		18
ואין כסות אל תשת יין ואין אכל אל תדרוש תענוג ואתה	<i>vacat</i>	19
חסר לחם אל תתכבד במחסורכה ^a ואתה רזיש פן	<i>vacat</i>	20
תבזו לחייכה וגם אל תקל כלי [ה]יקכה	<i>vacat</i>	21

bottom margin

4Q416 2 iii 1–5

[כה	[זכול]	1
וזכור כי ראש אתה]		2
◦[ומחסורכה	◦[לא תמצא ובמעלכה ת	3
◦[ים פוקד ^a לכה		
אל תשלח ידכה בו פן תכוה [ו]באשו תבער גויתכה כא[שר לקח]תו כן השיבהו		4
ושמ <i>vacat</i> חה לכה אם תנקה ממנו וגם מכל איש אשר ל ^a ידעתה אל תקח הנו		5

18^a 4Q417 2 ii 23 תערב הון • 20^a 4Q417 2 ii 25 במחסוריכה • 3^a 4Q418 9 2 פקדו

⁶⁰ J. Strugnell, 1996 ; DJD, pp. 108–109.

⁶¹ J. Strugnell, 1996, pp. 537–547 et DJD, pp. 108–109 ; T. Elgvin, 1997a, pp. 604–619 ; J. E. Smith, pp. 499–506 ; M. Kister, 2003, pp. 365–370 ; B. G. Wold, 2005a, pp. 205–211 ; B. G. Wold, 2005b, pp. 192–199. À ces articles concernant 4Q416 2 ii, il faut ajouter les commentaires récents de 1 Th 4,4 : S. Légasse, 1997, pp. 106–116 ; S. Légasse, 1999, p. 209–222 ; M. Konradt, 2001, pp. 128–135.

4.2 *Commentaire de la transcription*

L. 21 כלי. Les éditeurs lisent un *kaph* sans aucun point diacritique. M. Kister propose de lire כלי ou כלי : « While in 4Q416 the traces of the first letter look more like *bet* than *kaph*, the traces of *bet* are clear in 4Q417 »⁶². Cependant, paléographiquement le *kaph* est certain en 4Q416 : la tête est courte, la base est légèrement descendante et le coude est souple (le *bet* a une tête plus allongée, une base horizontale et un coude anguleux, généralement la base est tracée dans un deuxième geste, cf. PAM 40.613)⁶³. En 4Q417, seule la tête de la lettre est préservée. *Bet* ou *kaph* pourraient convenir, bien que la tête du *bet* soit souvent plus allongée.

4.3 *Traduction*

Ne te gave pas de pain
¹⁹alors qu'il n'y a pas de vêtement.
 Ne bois pas de vin
 alors qu'il n'y a pas de nourriture.
 Ne recherche pas de délice
²⁰alors que tu manques de pain.
 Ne te glorifie pas dans ton indigence
 alors que tu es pauvre,
²¹De peur que tu ne dépouilles ta propre vie.
 Et aussi⁶⁴, ne méprise pas le vase de ton [s]ein.
¹[Et tout...]ton[...]
²Et souviens-toi que tu es indigent [...] et ton besoin, ³tu ne (le) trouveras pas et par ton infidélité tu [...] qu'il t'a confié.
⁴Ne porte pas la main sur cela/lui de peur que tu ne sois brûlé et que dans son feu ton corps ne s'embrase.
 Co[m]me tu l'as p]ris, ainsi, rends-le.
⁵C'est une jo(*vaca*)ie pour toi si tu es quitte envers cela.

⁶² M. Kister, 2003, p. 366.

⁶³ On peut également se reporter à la démonstration de F. García Martínez, 2006, pp. 24–37. F. García Martínez montre que le fragment s'est détérioré depuis les premières photos.

⁶⁴ La particule כן peut introduire souvent un nouvelle péricope en 4Q*Instruction* (cf. lexique, p. 34).

4.4 *Commentaire de la traduction*4.4.1 *Les hypothèses en présence*

Trois hypothèses ont été proposées pour l'interprétation de la ligne 21.

John Strugnell⁶⁵ considère כלי היקבה comme une métonymie pour désigner la femme. Son principal argument est l'expression parallèle אשת היקבה « la femme de ton sein » que l'on retrouve en 4Q^{Instruction}, dans Ben Sira⁶⁶ et dans l'hébreu biblique⁶⁷. Il traduit alors le texte de la façon suivante : « Moreover do not treat with dishonour the 'vessel' (or 'wife') of thy bosom ». L'accent est alors mis sur l'honneur que l'homme doit porter à sa femme. Il est suivi par B. G. Wold⁶⁸.

T. Elgvin⁶⁹ interprète כלי היקבה comme un euphémisme pour désigner les parties génitales. Il s'appuie pour cela sur deux arguments : (1) si l'auteur voulait parler de la femme, pourquoi n'aurait-il pas utilisé l'expression אשת היקבה qu'il emploie ailleurs ; (2) כלי n'est jamais employé pour désigner la femme, alors qu'en 1 S 21,6, il est employé pour désigner l'organe sexuel. Il est suivi par Jay E. Smith⁷⁰ qui reprend en tout point son argumentation.

Enfin, récemment, M. Kister a proposé de lire כלי חוקבה⁷¹ ou בלו היקבה à la place de כלי היקבה, et de lire un *Niph'al* de תקל (תקל) plutôt qu'un *Hiph'il* (תקל). Il traduit alors la sentence par « ne sois pas déshonoré en ne (vivant) pas selon la part qui t'a été prescrite »⁷². Avec cette lecture la sentence n'a plus aucune connotation sexuelle et le rapprochement avec 1 Th 4,4 devient caduc. Toute son argumentation repose sur la lecture de *bet* au lieu de *kaph*, mais cette lecture est impossible paléographiquement (voir le commentaire de la transcription) et sa démonstration ne peut donc être retenue.

⁶⁵ J. Strugnell, 1996, pp. 537–547 et DJD, pp. 108–109.

⁶⁶ Si 9,1.

⁶⁷ Dt 13,7 ; 28,54 ; cf. également 11QT LIV 20 ; 11Q20 16 2.

⁶⁸ B. G. Wold, 2005a, pp. 205–211 et 2005b, p. 192–197.

⁶⁹ T. Elgvin, 1997a, pp. 604–619.

⁷⁰ J. E. Smith, 2001, 499–506.

⁷¹ Pour l'orthographe, il renvoie à 4Q417 5 2 (cf. // 4Q418 69 ii 5) ainsi qu'à 4Q416 2 ii 10.

⁷² « And do not be disgraced by (living) not according to your prescribed portion ». M. Kister, 2003, p. 366.

4.4.2 Les attestations de כלי et de σκεῦος

Le terme a habituellement le sens de « vaisselle », « ustensile », « vase », « réceptacle », « arme ». C'est dans ce sens qu'on le rencontre 324 fois dans la bible hébraïque et 7 fois en Siracide. Les attestations de כלי dans le sens de « femme » ou « d'organe génital »⁷³ sont donc extrêmement rares.

En 1 S 21,6, le terme כלי a été interprété diversement soit par « corps »⁷⁴, par « organe génital »⁷⁵, par « arme »⁷⁶ ou encore par « sac »⁷⁷ :

וַיַּעַן דָּוִד אֶת־הַכֹּהֵן וַיֹּאמֶר לוֹ כִּי אִם־אִשָּׁה עֲצָרָה־לָּנוּ כַּתְּמוּל שְׁלֹשׁ בְּצִאֲתַי וַיְהִי כְלִי־הַנְּעָרִים קֹדֶשׁ
וְהוּא דְרָבָּה חַל וְאִף כִּי הַיּוֹם יִקְדָּשׁ בְּכָל־יְ:

« David répondit au prêtre : “Bien sûr, les femmes nous ont été interdites, comme précédemment, quand je partais en campagne : les affaires des garçons étaient en état de sainteté. Ce voyage-ci est profane, mais vraiment, aujourd'hui, il sera sanctifié par les affaires.” » (Trad. de la TOB)

La LXX a lu כל à la place du premier כלי et a traduit le second par « arme »⁷⁸. Cette lecture est également attestée en 4QSam^b 3-4 4 que F. M. Cross date de la deuxième moitié du III^{ème} siècle av. J.-C.⁷⁹. כלי devrait cependant être retenue comme *lectio difficilior*. Le sens de « corps » ou de « parties génitales » pourrait convenir. Le sens de « femme » en revanche est exclu.

Le sens de « femme » pour כלי est attesté dans la littérature rabbi-

⁷³ K.-M. Beyse, 1982, p. 179 note : « Die Verwendung von *kli* als Euphemismus für die Frau, wie sich im spätjüd. Sprachraum findet (vgl. Maurer), gibt es jedoch im AT nicht ». Il ne mentionne pas l'acception « d'organe génitaux ». J. A. Clines, 1998, p. 424, donne le sens de « corps » en 1 S 21,6 et 4Q416 2 ii 21.

⁷⁴ M. Weippert, 1972, p. 485, note 119.

⁷⁵ L'hypothèse remonterait à K. Budde, 1902, pp. 148-149 ; cf. également H. W. Hertzberg, 1965, p. 143, note 2.

⁷⁶ G. von Rad, 1965, p. 7.

⁷⁷ A. Caquot, Ph. De Robert, 1994, p. 259.

⁷⁸ LXX : καὶ ἀπεκρίθη Δαυὶδ τῷ ἱερεὶ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀλλὰ ἀπὸ γυναικὸς ἀπεσχίμεθα ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν ἐν τῷ ἐξελθεῖν με εἰς ὁδὸν γέγονε πάντα τὰ παιδάρια ἠγνισμένα καὶ αὐτὴ ἡ ὁδὸς βέβηλος διότι ἁγιασθήσεται σήμερον διὰ τὰ σκεῦή μου « Et David répondit au prêtre et lui dit : “nous nous sommes abstenus de la femme, hier et le troisième jour ; mais quand je suis sorti sur le chemin, tous les jeunes gens sont devenus sanctifiés et le chemin lui-même est profane ; c'est pourquoi il a été sanctifié aujourd'hui par mes armes” ».

⁷⁹ F. M. Cross, 1955, pp. 164-165.

nique⁸⁰. En *TB Megillah* 12b, l'auteur raconte que certains païens vantaient la beauté des femmes de Médie, d'autres de celles de Perses, ce à quoi Assuérus répondit :

אמר להם אחשורוש כלי משתמש בו אינו לא מדיי ולא פרסי אלא כשדיי רצונכם לראותה אמרו
לו אין ובלבד שתהא ערומה

« Le vase dont je me sers n'est ni Mède, ni Perse, mais Chaldéen. Voulez-vous la voir ? Ils lui dirent : non, sauf si elle est nue. »⁸¹

On trouve encore un exemple en *TB Baba Mešia* 84b. Il s'agit de la réponse que fit la veuve de R. Éléazar ben Simon quand elle refusa d'épouser Juda ha-Nasi :

כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול
« Comment un vase qui a été utilisé pour le sacré servirait-il pour le profane ? »⁸²

On peut encore mentionner *TB Sanhedrin* 22b :

אמר רב שמואל בר אונאי משמיה דרב אשה גולם היא ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי
שנאמר כי בו עליך עושיך ה' צבאות שמו

« R. Samuel ben Unya dit au nom de Rab : “Une femme [avant le mariage] est une masse informe et ne conclut une alliance qu'avec celui qui en fait un vase, comme il est dit : ‘Car celui qui te fait est ton mari : YHWH Sabaot est son nom’ (Is 54,5a)” »⁸³.

Ces attestations montrent que le terme כלי, « vase », « réceptacle », est bien attesté dans la littérature rabbinique comme métaphore de la femme.

Le terme כלי est traduit par *σκεῦος* dans la LXX où il reçoit les mêmes acceptions : « outils, arme, vase, réceptacle »⁸⁴. Dans la littérature patristique, on le retrouve comme métaphore de la femme dans les exemples suivants⁸⁵ :

⁸⁰ On trouvera l'ensemble de ces citations dans H. L. Strack et P. Billerbeck, vol. III, 1926, pp. 632–633. Elles sont reprises par la plupart des auteurs, cf. C. Maurer, 1964, pp. 361–362 ; S. Légasse, 1999, pp. 211–212.

⁸¹ Parallèle dans *Midrash Esther*, 1, 11 (89b).

⁸² Parallèles dans *Pesiqta rabbati*, 94b ; *Midrash Qohelet*, 11, 2 (51b) ; *Tj Shabbat*, X, 12c, 46.

⁸³ Voir également *TB Sanhedrin* 99b.

⁸⁴ A. Bailly, p. 1758.

⁸⁵ C. Maurer, 1964, p. 366, donne encore un certain nombre d'auteurs latins qui attestent ce sens : Augustin, *De nuptiis*, I,8,9 : « vase uti alieno », « utiliser la femme d'autrui » ; C. Pelag., 4,10 (56) (PL 44, 765) : « ut sciret unusquisque eorum vas possidere, hoc est uxorem suam [...] », « afin que chacun d'eux sache être maître de son vase, c'est-à-dire son épouse » ; *Sermo* 51,21 ; Jérôme, *In Mich.*, II,7,5–7 (PL 25,1220), s'inspirant de 1 P 3,7 :

THÉODORE DE MOPSUESTE *In Epistolam Priorem Pauli ad Thessalonicenses Commentarii Fragmenta* (PG 66,932) : Σκευος τὴν ἰδίαν ἐκάστου γαμετὴν ὀνομάξει.

« Il appelle “vase” la propre épouse de chacun »⁸⁶.

JEAN DAMASCÈNE *Contra Manichaeos* 60,6–9 (PG 94,1553) : Ἡ μὲν γὰρ πορνεία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ σωφροσύνης στέρησις καὶ κακὴ χρῆσις· ἀντὶ γὰρ τοῦ ἀγαπήσαι καὶ μιγῆναι τὸ ἴδιον σκευος, τουτέστι τὴν ἰδίαν γυναῖκα, ἀγαπᾷ καὶ μίγνυται τῇ ἄλλοτρίᾳ.

« Car, la *porneia* n'est pas autre chose que le manque de modération dans les désirs et les rapports sexuels corrompus : car au lieu d'aimer et de s'unir à son propre vase, c'est-à-dire sa propre femme, il aime et s'unit à quelqu'un d'autre »⁸⁷.

Contra Manichaeos 84,4–7 (PG 94,1581) : οἶον βρώσις καὶ πόσις, ὅσον πρὸς τὸ ζῆν καὶ σύστασιν τοῦ σώματος, καλὰ· ὁμοίως καὶ ὁ ὕπνος καὶ ἡ τῆς γυναικὸς χρῆσις, τὸ εἰδέναι τὸ ἴδιον σκευος, καλόν·

« Tout comme le manger et le boire, tant que c'est pour vivre et sustenter le corps, c'est bon. De même, le sommeil et le commerce intime avec la femme, pour connaître son propre « vase », c'est bien »⁸⁸.

ORIGÈNE, *Fragmenta ex commentariis in epistolam ad Ephesios (in catenis)*, 18,36–47 : ἀκαθαρσίαν δὲ ἐν πλεονεξία τὴν μοιχείαν οἶομαι εἶναι· ἀλλαχοῦ γὰρ τοῦτό φησιν ἐν τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρᾳ, ἐν ἣ ταῦτα· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας· εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκευος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν Θεόν, τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἕκδικος ὁ Κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς προεῖπομεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα· οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ. τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. παρατήρει δὲ ὅτι προτρεπόμενος ἐπὶ τὴν ἀγνεῖαν ἡμᾶς πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφόν φησιν εἴ τις τὴν ἀδελφοῦ λαμβάνοι γυναῖκα· πλὴν ἕκδικος Κύριος περὶ πάντων τούτων τῶν πεπλεονεκτημένων, εἴτε ἀδελφῶν εἴτε καὶ ἀπίστων.

« Je pense que l'adultère constitue une impureté dans la convoitise. Car c'est ce que Paul déclare, dans la première épître aux Thessaloniens, où

« *Unde et apostolus mulieres vas infirmum vocat [...]* », « C'est pourquoi, l'apôtre nomme les femmes “vase” médiocre ». On trouvera une analyse complète de l'interprétation de 1 Th 4,4 dans la tradition latine dans J. Doignon, 1982, pp. 163–177.

⁸⁶ Je remercie chaleureusement C. Rico qui a bien voulu vérifier et corriger mes traductions.

⁸⁷ Texte grec dans B. Kotter, 1981, p. 379.

⁸⁸ Texte grec dans B. Kotter, 1981, pp. 397. On remarquera que Théodore de Mopsueste comme Jean Damascène prennent soin d'expliquer le sens de σκευος comme métaphore de la femme.

on peut lire ce qui suit : *voici qu'elle est la volonté de Dieu : que vous vous absteniez de la fornication, que chacun d'entre vous sache posséder son propre « vase » dans la sainteté et l'honneur, sans se laisser emporter par le désir, comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu, que nul n'enfreigne les droits de son frère ni ne l'opprime en cette affaire, car le Seigneur tire vengeance de tout cela, comme nous vous l'avons déjà dit et attesté. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification et l'honneur. Ainsi donc, celui qui rejette cet enseignement, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui-même qui vous donne son Esprit Saint*⁸⁹. Et, prenez garde qu'en nous exhortant sur la sainteté, il affirme que *nous opprimons notre frère dans cette affaire*⁹⁰, si l'on venait à prendre la femme d'un frère ; *mais le seigneur vengera tous ceux qui ont été opprimés*⁹¹, frères ou même incroyants »⁹².

D'autres auteurs attestent le sens de « corps ». Mais, dans ce dernier cas, C. Maurer et S. Légasse citent essentiellement des auteurs latins⁹³. Parmi les auteurs grecs, on peut mentionner Théodoret :

THÉODORET *Interpretatio in XIV epistulas Sancti Pauli* (PG 82 644,34–39) : Εἰδέναί ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ. Τινὲς τὸ, ἑαυτοῦ σκεῦος, τὴν ὁμόζυγα ἠρμήνευσαν· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ ἕκαστου σῶμα οὕτως αὐτὸν κεκληθέναι. Οὐ γὰρ τοῖς γεγαμηκόσι μόνους τὴν νομοθεσίαν προσφέρει.

« “Que chacun de vous sache posséder son propre vase avec sainteté et respect”. Certains ont compris que “son propre vase” signifiait “l'épouse (litt. la conjointe)”. Mais moi j'estime que c'est le corps de chacun d'entre

⁸⁹ 1 Th 4,3–8.

⁹⁰ 1 Th 4,5.

⁹¹ 1 Th 4,6.

⁹² Texte grec dans J. A. F. Gregg, 1902, pp. 234–244, 398–420, 554–576.

⁹³ Tertullien, *De Resurrectione mortuorum*, 16,11s (CCh 2,940) ; Jérôme, *Commentarius in epist. I ad Thess.* (PL 30,867), commente : « Que chacun sanctifie et honore son corps en le gardant chaste » ; Ambroise, *Epist.* 2,8 (PL 16,881) : « Qu'il possède son *vas*, l'ayant soumis, qu'il attende pour ainsi dire comme d'un sol les fruits appropriés de son corps » ; Ambrosiaster (PL 17,449) : « sachant que c'est là plaire à Dieu que de garder son corps sans souillure ». Augustin, *De nuptiis*, II, 5,14 : « car la diversité des sexes se rapporte aux organes de ceux qui engendrent (*vasa gignentium*) ». On trouvera l'ensemble de ces références dans J. Doignon, 1982, pp. 163–177. A. Blaise, 1954, pp. 836–837, note un usage métaphorique pour désigner les personnes (en l'occurrence la femme, l'épouse) et un usage métaphorique pour désigner le corps (en l'occurrence les organes génitaux) : « — 2. (métaph., en parl. de pers.) *vasa irae*, Rom. 9,22 (les hommes en qui Dieu verse sa colère, destinés à la perdition) ; (opp. à *vasa misericordiae*, 9,23, objet de sa miséricorde ; (en parl. de St. Paul) *vasa electionis*, Act. 9,15, vase d'élection (choisi par Dieu) [...] (en parl. des épouses) *vas suum possidere in sanctificatione et honore*, 1 Thess. 4,4 (σκεῦος) (hébr. *keli*, vase, instrument, organe sexuel masc. ou fém.) ; *suum vas in morbo concupiscentiae... possidentium*, Aug. *Nupt.* 2,8,19 ; *vase uit alieno*, *Nupt.* 1,8,9, prendre la femme d'un autre ; *qui vas tenerum ditione gubernat (vir)*, Prvd. *Ham.* 281 ; *vasa infirmiora*, Hier. *Reg. Pachom.* 51, le sexe faible. — 3. (métaph. en parl. du corps) vase, enveloppe (Cic., Sen.) : *v. solutum ac fictile*, PRUD. *Peri.* 5,163 ; *lutea vasa portantes (nos)*, Avg. *Serm.* 69,1 – | (pl.) organes génitaux : *vasa gignentium*, *Nupt.* 2,5,14. ».

nous que Paul a appelé de la sorte. Car il ne formule pas cette loi seulement pour les gens mariés. »

En conclusion de cette analyse, nous pouvons constater que כלי et son équivalent grec σκευος peuvent désigner la femme mais seulement par métaphore. C'est le « vase », le « réceptacle » qui, métaphoriquement, désigne la femme. On trouve également quelques auteurs, en particulier dans la littérature latine, qui l'interprètent dans le sens de « corps » et en l'occurrence « d'organe génital ». On remarquera, en particulier, qu'Augustin et Jérôme emploient le terme *vas* à la fois dans le sens de « femme » et à la fois dans le sens « d'organe génital »⁹⁴. Le nombre, non exhaustif, de textes fournis montre que les termes כלי, σκευος et *vas* ont eu, en plus de leur emploi littéral de « vase », « instrument », un emploi métaphorique pour désigner la personne en tant que réceptacle (de la miséricorde, ou de la colère par exemple), l'épouse, le corps et notamment les organes génitaux. On pourra objecter que l'ensemble de ces attestations renvoie à des textes tardifs. Certes, mais elles prouvent, néanmoins, que cette image a été attestée à une certaine époque et qu'il n'y a donc pas de vraie raison pour qu'elle ne soit pas apparue quelques siècles auparavant.

4.4.3 *Le contexte*

Un dernier élément, dont il est indispensable de tenir compte dans notre analyse, est le contexte dans lequel cette sentence s'insère. On examinera d'abord le contexte proche, antérieur et postérieur, puis le contexte plus large.

4.4.3.1 Le contexte antérieur

Le contexte antérieur est intégralement préservé. Dans la péricope qui précède, l'auteur énonce les ordres de priorités économiques (ll. 18–21)⁹⁵ : le vêtement avant la glotonnerie, la nourriture avant le vin et les plaisirs. Cette unité se conclut par une mise en garde sur la condition du

⁹⁴ Comparer Jérôme, *Commentarius in epist. I ad Thess.* (PL 30,867) : « Que chacun sanctifie et honore son corps en le gardant chaste » et *In Mich.*, II,7,5–7 (PL, 25,1220) : « Unde et apostolus mulieres vas infirmum vocat [...] », « C'est pourquoi, l'apôtre nomme les femmes "vase" médiocre ». Et comparer Augustin, *De nuptiis*, I,8,9 : « vase uti alieno », « prendre la femme d'autrui » et plus loin dans la même oeuvre *De nuptiis*, II,5,14 : « car la diversité des sexes se rapporte aux organes de ceux qui engendrent (*vasa gignentium*) ».

⁹⁵ Voir l'analyse de cette péricope supra, p. 89s.

pauvre : « Ne te glorifie pas dans ton indigence alors que tu es pauvre, de peur que tu ne dépouilles ta propre vie ». Le מג de la ligne 21 pourrait annoncer le début d'une nouvelle péricope.

4.4.3.2 Le contexte postérieur

Les lignes qui suivent directement notre texte sont extrêmement lacunaires. Une nouvelle péricope semble débiter avec le מג de 4Q416 2 iii 5. On pourrait donc avoir une unité littéraire qui irait de 4Q416 2 ii 21 à 4Q416 2 iii 5. Nous ne pouvons formuler que des hypothèses quant au contenu de cette péricope :

¹[Et tout...]ton[...]

²Et souviens-toi que tu es pauvre [...]

et ce qui te manque, ³tu ne l'obtiendras pas
et dans ton infidélité tu [...] qu'il t'a confié.

⁴Ne porte pas la main sur cela de peur que tu ne sois brûlé
et que dans son feu ton corps ne s'embrase.

Comme tu l'as pris, ainsi, rends-le.

⁵C'est une jo(*vacat*)ie pour toi si tu es innocent envers cela.

L'analyse a montré que cette péricope faisait probablement référence à un gage matériel confié comme caution d'un prêt, ou, comme le propose C. Murphy⁹⁶, comme dot de mariage⁹⁷. Il semblerait donc qu'elle concerne la pauvreté et les questions financières.

4.4.3.3 Le contexte large : les colonnes i à iv

Dans ces quatre colonnes, l'analyse de la structure menée précédemment a montré que, jusqu'à 4Q416 2 iii 15, l'auteur traite des questions financières en lien avec la pauvreté du disciple⁹⁸. Le thème principal étant le motif des emprunts. Il en est de même des péricopes qui suivent notre texte (4Q416 2 iii 5–8). La sentence se situe au cœur d'un développement consacré à la pauvreté et aux problèmes financiers dans des situations concrètes. Aussi, un développement consacré à l'honneur que l'homme doit porter à ses « parties génitales » nous semble pour le moins incongru. Une telle hypothèse ne s'accorde, ni avec le contexte immédiat, ni avec la structure d'ensemble des colonnes. En revanche, l'interprétation d' « épouse » n'est pas à exclure si la péricope qui suit

⁹⁶ C. Murphy, 2002, p. 189–190.

⁹⁷ Voir supra, chapitre trois, p. 97s.

⁹⁸ Voir la structure, p. 127.

traite effectivement de l'argent de la dot que le *maven* doit garder en dépôt. Cette interprétation appuierait l'analyse que C. Murphy fait de cette péricope⁹⁹.

4.4.4 *Interprétation proposée*

Nous avons montré, que la lecture כלי devait être retenue contre la lecture כלי proposée par M. Kister. Après avoir donné un bref aperçu des différentes interprétations du texte, nous avons examiné l'utilisation des correspondants grec et latin de כלי dans la littérature postérieure. Nous avons vu que les sens de « femme, épouse », de « corps » ou « d'organe génitaux » étaient bien représentés comme un emploi métaphorique du « vase » ou du « réceptacle ». En conséquence, il est plausible que le terme כלי ait été usité de façon similaire en hébreu tardif. Nous avons ensuite resitué l'expression dans son contexte. Or il apparaît très clairement qu'elle se situe au cœur d'un développement consacré à la pauvreté et aux questions financières. Il faut tenir compte de ce contexte dans l'interprétation¹⁰⁰. La traduction par « organes génitaux » proposée par T. Elgvin nous paraît exclue dans le contexte alors que le sens de « femme, épouse » est concevable. L'auteur pourrait traiter de la dot remise en dépôt au mari. Mais il faut bien considérer que l'état fragmentaire de la péricope dans laquelle notre sentence s'insère nous invite à la plus grande prudence quant à l'interprétation proposée. Il est certainement préférable de ne pas fonder, sur un tel verset, des conclusions trop hypothétiques.

5. 4Q416 2 iii 20 – iv (// 4Q418 10 5–10)

Ce texte recoupe partiellement 4Q418 10 5–10 (souligné). E. J. C. Tigchelaar joint également le fragment 4Q418a 18¹⁰¹. Ce joint est assez difficile à estimer dans la mesure où le fragment est maintenant totalement détérioré¹⁰² et qu'il n'apparaît plus que sur la PAM 41.909¹⁰³.

⁹⁹ C. Murphy, 2002, p. 189–190.

¹⁰⁰ Il n'est pas convaincant d'affirmer, comme le fait B. G. Wold, 2005b, p. 193, que si l'on parle de la femme à la colonne iv alors on peut également en parler à la colonne ii.

¹⁰¹ Ce rapprochement avait déjà été soulevé par les éditeurs, cf. DJD, p. 491.

¹⁰² Les éditeurs notent : « This layer is now almost completely decomposed ; the above transcription reflects the earliest decipherment to be made », DJD, p. 491.

Enfin, pour établir le joint il faut adopter des lectures qui diffèrent légèrement de celle des éditeurs sur la seule base de la PAM 41.909 qui, apparemment, offre une mauvaise vue du fragment¹⁰⁴. À partir de ces éléments douteux, il est préférable de ne pas retenir ce joint trop hypothétique.

5.1 *Transcription*

[20 בלוא חוק *vacat* אשה לקחתה ברישכה קח מולדי]
 21 מרז נהיה בהתחברכה יחד התהלך עם עזר בשרכה] כפחות על כן יעזב איש]
bottom margin

1 את אביו [1] את אמו אדב[ק באשתו זהיו לבשר אחד]
 2 אותכה^a המשיל בה ותש[מע בקולכה אביו]
 3 לא המשיל בה מאמה הפרידה ואליכה [תשוקתה ותהיה]
 4 לך לבשר אחד בתכה לאחור יפריד ובניכה]
 5 ואתה ליחד עם אשת חיקכה כי^a היא שאר ער[ותכה]
 6 ואשר ימשול בה זולתכה הסיג גבול חייהו ב[רוחה]
 7 המשילך להתהלך ברצונכה ולא להוסיף נדר ונדב[ה]
 8 השב רוחכה לרצונכה וכל שבועת אסרה לנדך נדך]
 9 הפר על מוצא פיכה וברצונכה הניא[ה] ל[]
 10 שפתיכה סלה לה למענכה אל תרב]
 11 כבודכה בנחלתכה]
 12 בנחלתכה פן *vacat*]
 13 אשת חיקכה וחרפ[]
 14 [] ל[]^o

כיא 7 4Q418 10 5 • 2^a 4Q418 10 5 ואותכה

¹⁰³ Les éditeurs mentionnent également les PAM 41.997 et 43.687 mais le fragment n'est pas présent sur ces PAM.

¹⁰⁴ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 133–134 lit à la ligne 1, א[לבבו ה] à la place de]לבבו[, les éditeurs notent, de fait, que « A division between two words must have occurred here – but where ? » (p. 491). Cependant, le contexte imposerait לבבה plutôt que לבבו qui ne présente pas un sens cohérent ; à la ligne 2, il lit]ל[בנות רעיכה] à la place de]פיות רעיכה[mais le *noun* est ici impossible, un *kaph* est nettement préférable ; enfin, à la ligne 3 il lit]ואשר[à la place de]אשר[. Il fonde ses lectures sur le fait que le fragment serait en réalité en trois morceaux. Le fragment supérieur droit devrait être placé plus bas à droite et le fragment de gauche recouvrirait partiellement le fragment central.

5.2 *Commentaire de la transcription*

L. 3 בַּה. Les éditeurs placent un *circellus* sur le *bet* mais ce dernier est certain, un *kaph* est exclu.

L. 7 בְּרִצּוֹנָה. La lecture ברצונָה est certaine.

L. 8 זָדָר. Le *dalet* est incertain. Seule la hampe est préservée.

5.3 *Traduction*

²⁰Tu as pris une femme dans ta pauvreté,
prends ses (les/tes) descendants
[de peur que tu ne t'écartes] ²¹du mystère de l'existence.
Lorsque tu seras uni, ensemble (cf. Gn 2,24),
marche avec l'aide de ta chair (Gn 2,18)
[selon qu'il est écrit :
« ainsi l'homme quittera]¹son père et sa mère et s'atta[chera à sa femme
et ils deviendront une seule chair ».] (Gn 2,24)
²Il t'a donné de dominer sur elle (Gn 3,16)
et elle ob[éira à ta voix...
À son père] ³il n'a pas donné de dominer sur elle.
De sa mère il l'a séparée (Gn 2,24)
et vers toi [se portera son désir (Gn 3,16)
et elle deviendra] ⁴pour toi une seule chair (Gn 2,24).
Il séparera ta fille pour un autre (Gn 2,24)
et tes fils [domineront sur leurs femmes (?)]
⁵Et toi, tu seras un avec la femme de ton sein (cf. Gn 2,24 ; Dt 13,7)
car elle est la chair de [ta] nu[dité] (Gn 2,21-25).
⁶Et celui qui dominerait sur elle, à part toi (Gn 3,16),
déplacerait la frontière de sa vie.
Sur [son esprit] ⁷il t'a donné de dominer
pour marcher selon ta volonté.
Pour ne pas la laisser continuer à faire des vœux et des offrandes
volontai[res,]
⁸ramène son esprit selon ta volonté
Et tout serment de son engagement qu'elle a voué,
⁹annule-(le) par ce qui sort de ta bouche
et selon ta volonté, désavoue-[la.
...] ¹⁰tes lèvres,
pardonne-lui à cause te toi-même.
Ne la laisse pas augmenter [...]
¹¹ta gloire et ton héritage [...]
¹²dans ton héritage de peur que vacat [...]
¹³la femme de ton sein et honte[...]

5.4 *Commentaire de la traduction*

L. 20 ברישכה, « dans ta pauvreté », l'expression fait écho aux lignes 15 et 16 qui précèdent ainsi qu'aux colonnes précédentes relatives à la pauvreté et aux emprunts. Pour le terme ריש, cf. lexicque, p. 37.

Le dernier terme peut être lu de différentes façons : מולדיה, מולדה, « prends sa descendance », ou « accueille sa famille » (cf. lexicque, p. 35). L'expression était déjà présente en 4Q415 11 11. Nous avons vu que cette formule pouvait faire référence à la reconnaissance, par le père, de la légitimité des enfants¹⁰⁵.

Ll. 20–21 En fonction du מן de la ligne 21, on peut proposer de restaurer « de peur que tu ne t'écartes (פן תסור) du mystère de l'existence » (cf. Dt 17,11 ; 28,14 ; Jos 1,7). De même que l'honneur dû aux parents était lié au mystère de l'existence en 4Q416 2 iii 17–18, ici, c'est la relation à la descendance (מולד) qui maintient le lien avec ce même mystère. Il est un élément constitutif de la vie quotidienne.

Ll. 21–1 Le passage de la deuxième personne à la troisième personne du singulier impose de restaurer dans la lacune une formule de citation du type ככתוב ou כאשר אמר.

L. 2 « Il t'a donné de dominer sur elle ». On s'accorde avec les éditeurs pour restaurer ensuite והשמע בקולכה « et elle obéira à ta voix ».

Ll. 2–3 La restauration de « son père » par les éditeurs a été suivie par la plupart des commentateurs¹⁰⁶ bien qu'elle ne soit attestée nulle part ailleurs. Elle offre néanmoins un parallèle cohérent avec le stique suivant.

L. 5 L'expression אשת חיקכה « la femme de ton sein » est attestée dans le Deutéronome (Dt 13,7 ; 28,54.56) et dans le livre de Ben Sira (Si 9,1^[A]).

L. 10 סלה. Il s'agit d'une erreur de scribe pour סלה sous l'influence du לה qui fait suite (cf. Nb 30,13).

5.5 *Commentaire*

Ce texte, qui traite des relations entre l'homme et la femme, s'insère directement après une section consacrée à l'honneur dû aux parents en référence à Ex 20,12 et Dt 5,16 (4Q416 2 iii 15–20). L'auteur appuie son

¹⁰⁵ cf. A. Tosato, 1982, p. 167 et R. de Vaux, 1958, p. 89–91.

¹⁰⁶ cf. E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 48 ; B. G. Wold, 2005b, p. 95.

discours sur trois textes du Pentateuque : deux tirés du second récit de la création (Gn 2,18.24 et Gn 3,16) et un tiré de Nb 30,7–9. Ces trois textes constituent la charpente de son argumentation. Les lignes 21 à 7 multiplient les références au second récit de la création tandis que les lignes 7 à 9 commentent le texte de Nb 30,7–9. Ces deux péripécopes (ll. 21–7 et 7–9) sont reliées par le mot crochet רח.

5.5.1 *Un commentaire de Gn 2,18–25 et de Gn 3,16*

Pour montrer les relations que l'homme et la femme doivent entretenir, l'auteur prend appui sur le récit de la création de la femme à partir d'une côte de l'homme. Il retient trois idées majeures : l'unité entre l'homme et la femme, la séparation d'avec les parents et la domination de l'homme sur son épouse.

5.5.1.1 Le motif de l'unité

L'auteur insiste fortement sur l'unité du couple. L'idée revient à quatre reprises dans le texte : « lorsque tu seras uni, ensemble (בהתחברכה יחד) » (l. 21) ; « ils deviendront une seule chair ([והיו לבשר אחד]), (l. 1) » ; « *et elle deviendra*] pour toi une seule chair (אתה יהיה לך לבשר אחד) », (ll. 3–4) ; « Et toi, tu seras un avec la femme de ton sein car elle est la chair de [ta] nu[dité] » (l. 5).

La formule « lorsque tu seras uni, ensemble (בהתחברכה יחד) » à la ligne 21 nécessite un commentaire. Les éditeurs pensent que l'expression doit avoir une connotation sexuelle¹⁰⁷. On ne s'accorde pas avec une telle interprétation. En effet, le *Hitpa'el* de חבר peut signifier « faire une alliance » ou « s'associer à quelqu'un »¹⁰⁸, mais n'est jamais employé pour désigner l'union charnelle. Il serait plus cohérent de conclure que l'auteur se représente le mariage en terme d'association (בהתחברכה) : « lorsque tu seras uni, ensemble, marche avec l'aide de ta chair ». Ce sens est bien attesté en Ben Sira et en Malachie :

Si 7,25^[A] : הוצא בת ויצא עסק ואל נבון גבר חברה :
« Fais partir ta fille et le souci partira, et associe-la à un homme intelligent »¹⁰⁹

¹⁰⁷ DJD, p. 123.

¹⁰⁸ KBL³, p. 276.

¹⁰⁹ Si 7,25^[C] porte une leçon légèrement différente : « et donne-là à un homme intelligent ». Le ms. C s'accorde ici avec le grec (καὶ ἀνδρὶ συνετῷ δώρησαι αὐτήν

MI 2,14 : *וְהָיָה חֵבֶרְתְּךָ וְאִשְׁתְּ בְרִיתְךָ* :

« Elle est ta compagne et la femme de ton alliance »¹¹⁰.

L'interprétation sexuelle est exclue tant dans le texte du Siracide¹¹¹ que dans Malachie (on trouve encore une même utilisation de *חבר* en Pr 21,9 // 25,24).

La formule *יחד בהתחברכה* trouve également un parallèle frappant dans les éditions araméenne et hébraïque médiévales du livre de Tobie¹¹² 8,7. Nous savons que ce livre était connu à Qumrân, en araméen et en hébreu, puisque cinq copies en ont été retrouvées (4Q196 ; 4Q197 ; 4Q198 ; 4Q199 ; 4Q200)¹¹³. Malheureusement, Tb 8,7 fait défaut dans ces fragments. Voici le texte médiéval :

Araméen : *וְהָב לְנָא חֶסֶדְךָ לְאַתְחַבְרָא אֲךָ חָדָא בְּשַׁלְמָא וְהָב לְנָא בְּנִין בְּנִין טְבִין* :

« Donne-nous ta miséricorde que nous soyons unis ensemble dans la paix et donne-nous de bons enfants ».

« mais donne-la à un homme intelligent ») et le syriaque (*« mais donne-la à un homme sage »*).

¹¹⁰ G. P. Hugenbergner note à ce propos : « While *חבר / חברת* can be rather general designation for “companion”, deriving from its root meaning “to unite, to join together”, *חבר* (verbal or nominal forms) frequently designates persons who have come into association by an agreement or contract », G. P. Hugenbergner, 1994, p. 28.

¹¹¹ H. Cazelles note que *חבר* en Si 7,25^[3] signifie « to marry », cf. H. Cazelles, art. *חבר*, *TDOT* 4, 1980, p. 196. M. O'Connor, 1986, pp. 73–80.

¹¹² Il s'agit d'un manuscrit du XV^{ème} siècle de la *Bodleian Library* (Hebrew MS. 2339) publié en 1878 par A. Neubauer. L'authenticité de ce manuscrit est discutée. Les textes hébreu et araméen divergent considérablement de ceux retrouvés à Qumrân. Selon A. Neubauer, ce texte ne serait pas une rétroversion à partir du grec ou du latin : « The Chaldee text has sentences which are to be found sometimes in one, sometimes in another of the above-mentioned texts (grecs, latins) ; other are peculiar to the Chaldee text or the Hebrew translation. This fact alone would be sufficient to show that the Chaldee text is not a translation from one of the Greek or the Latin texts ; and moreover the pure Semitic idiom of the Chaldee text does not admit for a moment the possibility of its being a translation from a non-Semitic text » (A. Neubauer, 1878, p. xi). J. Fitzmyer constate cependant que l'orthographe de certains noms prouve que ce texte médiéval est une traduction d'un original grec (ex. *אֲחִיקָר* correspond au grec *Acicaron* alors qu'à Qumrân et à Éléphantine on trouve l'orthographe *אֲחִיקָר*) : « Other examples of this usage could be added, but, in my opinion, they show that the medieval Aramaic form of Tobit that Neubauer published was certainly a translation from Greek » (J. Fitzmyer, 2003, p. 12–13). Nous n'avons pas pu consulter la publication récente de l'ensemble des témoins médiévaux publié par Stuart Weeks, Simon Gathercole et Loren Stuckenbruck en 2004 (édition critiquée par A. Lange dans *DSD*, vol. 13, 2006, pp. 256–262). Une étude critique de ces témoins tardifs reste à faire.

¹¹³ Édition par J. Fitzmyer dans *DJD* XIX en 1995.

Hébreu : אתה יי חננו ורחם עלינו והחבירו יהו בשלום ותן לנו בנים לברכה :
 « Et toi Seigneur, fais-nous grâce et fais-nous miséricorde et unis-nous ensemble dans la paix. Et donne-nous des enfants pour te bénir. »¹¹⁴

Dans ce texte le verbe **חבר** ne désigne pas l'union charnelle, mais la communauté de vie, tant en araméen qu'en hébreu. Il en va de même de **יהו** qui vient mettre en valeur l'unité du couple dans un sens global en référence au **אחד** de Gn 2,24. L'ensemble de ces attestations montre que le verbe **חבר** a bien le sens de « joindre, unir » sans aucune connotation sexuelle. L'auteur, en associant **חבר** et **יהו** veut mettre en valeur l'unité du couple : ils sont « un ».

À deux reprises, l'auteur reprend la formule « devenir une seule chair » (l. 1 et 4). Le verset de Gn 2,24 n'est jamais cité, ni dans l'Ancien Testament, ni dans la littérature qumrânienne. Cependant, certains auteurs tardifs y font allusion : *Ml* 2,14–15 ; *Tb* 8,7 ; *Si* 25,26^[LXX, Syr]. L'expression a été diversement interprétée par les chercheurs. Certains, comme Rashi, repris plus tard par G. von Rad¹¹⁵, y ont vu une allusion à la capacité du couple à enfanter une descendance ; d'autres l'ont interprétée dans le sens d'une union charnelle¹¹⁶ ; Maurice Gilbert a montré qu'il fallait la comprendre dans le sens de « l'union conjugale dans toute son ampleur, c'est-à-dire l'engagement, fondé sur la fidélité et l'amour, de l'homme et de la femme »¹¹⁷. C'est en tout cas dans ce sens que l'ont compris Malachie, Tobie et le Siracide. C'est également dans ce sens que l'auteur de *4QInstruction* a relu la formule de Gn 2,24. L'interprétation

¹¹⁴ Le grec et le syriaque mettent l'accent sur la communauté de vie (LXX : ἐπίταξον ἐλεῆσαι με καὶ ταύτη συγκαταγαγῶσαι « Ordonne qu'il nous soit fait miséricorde, à elle et à moi, et que nous parvenions ensemble à la vieillesse » ; Syr : ܐܘܢܝܢ ܕܢܘܨܟܝܢ ܒܫܠܘܡ ܕܡܝܢ ܕܝܗܘܐ « Donne-nous de vieillir ensemble dans la paix »).

¹¹⁵ Rashi : « Le nouveau-né a été formé par les deux. C'est là que leur chair est devenue une » ; O. Procksch, 1924, p. 29 ; G. von Rad, 1972, p. 85. Les anciens auteurs chrétiens connaissaient déjà cette interprétation. Cf. Procope de Gasa : « en même temps pour la communion de la substance et pour l'association des deux en vue de la génération des enfants » (PG 87,117A) ; Iso-Dad de *Mlerv* : « D'abord, parce que la côte et le corps sont une seule chair. En second lieu, parce que ce qui naît d'eux provient de la semence des deux » (CSCO 156, p. 77, trad. C. van den Eynde). Textes cités par M. Gilbert, 1978, p. 75.

¹¹⁶ H. Gunkel, ³1969, p. 13 ; P. Heinisch, 1930, p. 119 ; P. Grelot, 1962, p. 33 ; N. M. Sarna, 1989, p. 23.

¹¹⁷ M. Gilbert, 1978, p. 88. Parmi les auteurs qui optent pour cette interprétation, on peut mentionner F. Delitzsch, ⁴1872, p. 133, cité et suivi par C. Westerman, 1970, p. 318 qui comprend l'expression comme « l'unité la plus profonde, non seulement l'union spirituelle, mais l'union à la fois de l'esprit et du corps, la communauté de personne la plus totale ».

sexuelle apparaîtrait beaucoup plus tardivement dans le judaïsme rabbinique et éventuellement dans la littérature deutéro-paulinienne¹¹⁸. Nous avons montré que l'expression *יהד בהתחברכה* faisait référence à l'unité de la vie commune, il en va de même de l'expression qui fait suite : *התהלך עם עזר* « marche avec l'aide de ta chair »¹¹⁹. En associant « l'aide »¹²⁰ et « la chair », l'auteur établit un lien entre Gn 2,18, qui ouvre la péripécie de la création de la femme (« Je veux lui faire une aide qui lui soit assortie »), et Gn 2,24, qui clôt cette même péripécie (« une seule chair »). *עזר בשרכה* « l'aide de ta chair » veut donc signifier « l'aide qui a été tirée de ta chair » ou « l'aide de celle qui est comme ta propre chair ». Le *Hitpa'el* de *הלך* qui dirige cette expression a une connotation éthique : « marche, agit, vit, avec l'aide de ta chair ». Là aussi, l'auteur ne met pas en valeur l'union charnelle de l'homme et de la femme, mais le cheminement qu'ils ont à faire ensemble.

La dernière formule « et toi, tu seras un avec la femme de ton sein, car elle est la chair de [ta] nu[dité] » (Gn 2,21–25) est intéressante. La construction *ליחד* est difficile à interpréter. Elle n'est attestée qu'en hébreu tardif : une seule fois dans le corpus biblique (1 Ch 12,18¹²¹) et 32 fois à Qumrân (essentiellement en 1QS et par.). Comme le notent les éditeurs¹²², il est possible de lire : (a) soit un nom, *לְיַחַד עִם* (s.e. *וְאָתָה תְהִיָּה*) « et tu (formeras) une communauté avec... » ; (b) soit un adverbe, « tu seras

¹¹⁸ Cf. *TgOnq* Gn 2,24 : « C'est pourquoi l'homme quittera la maison du lit de son père... » ; *TgPsJon* Gn 2,24 : « C'est pourquoi l'homme quittera et se séparera de la maison du lit de son père... » ; *TgNeofI* Gn 2,24 : « C'est pourquoi l'homme séparera sa couche de celle de son père... » ; M. Gilbert note : « L'expression ajoutée : “la maison du lit” ou “sa couche de celle” tend manifestement à lire Gn 2,24 dans la perspectives des relations sexuelles. Cette interprétation s'explique par le fait qu'on a voulu voir en Gn 2,24 le fondement des interdits sexuels entre parents tels qu'ils sont exposés en Lv 18 » (M. Gilbert, 1978, p. 83). *TB Yebamoth* 63a : « les rapports sexuels échouèrent entre Adam et les animaux, mais réussirent lorsqu'il cohabita avec Ève » ; *TB Sanhedrin* 57b–58b ; *TJ Qiddushim* I,1 ; *Midrash Genèse Rabbah* 18,6 ; Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi* 151–152 ; *Quaestiones in Genesim*, I,29 ; cf. Cependant *Jubilés* 3,6–7. Le Nouveau Testament cite également Gn 2,24 à plusieurs reprises (Mt 19,5 // Mc 10,7 ; 1 Co 6,16 ; Ep 5,31). 1 Co 6,16 interprète le texte dans le sens de l'union charnelle des époux.

¹¹⁹ L'expression *עם עזר בשרכה* se retrouve également en 4Q418a 16b + 17. Le texte est très fragmentaire et le contexte trop lacunaire pour saisir dans quel sens la citation de Gn 2,18 est employée. On peut néanmoins en conclure que l'auteur de 4QInstruction fait allusion au moins deux fois à ce texte de la Genèse.

¹²⁰ Le terme *עזר* « aide », en lien avec la femme, se retrouve également en Si 36,24^[B] et en 4Q303 I 10 (ce texte est très proche de 4QInstruction par son vocabulaire *מבינים, ישכל טוב, רוע*, etc.).

¹²¹ *יִהְיֶה לִי עֲלֵיכֶם לֵבָב לְיַחַד* « j'aurai cœur à m'unir à vous ».

¹²² DJD, p. 128.

ensemble avec... » (cf. 1QM XII 4, 1QH^a XIV 16 (= vi 13), mais dans ce cas, on explique difficilement la préposition *lamed* ; (c) soit, et c'est le plus probable, un infinitif *Niph'al* du verbe לִיחַ ¹²³ écrit phonétiquement (לִיחַ à la place de לִיחַ) ou un infinitif *Piel*, plus rare. On trouve une graphie similaire en 1QS III 7 (// 4Q257 III 10) et peut-être en 4Q418 172 3. Il faudrait alors traduire : « et toi, tu as été uni avec... ». En hébreu tardif, l'infinitif avec *lamed* peut avoir une nuance modale d'impératif¹²⁴ : « et toi, tu dois être uni avec... ». La clause justificative qui suit (« car elle est la chair de [ta] nu[dité] ») pourrait appuyer cette nuance.

Malgré la forme ambiguë לִיחַ , le sens de la proposition est clair : l'homme doit être uni ou former une communauté avec son épouse. La justification de cette unité est l'unité originelle, « elle est la femme de ton sein » et « elle est la chair de [ta] nu[dité] », c'est-à-dire elle est issue de ta propre chair et elle doit être comme ta propre chair.

5.5.1.2 Le motif de la séparation

Outre le motif de l'unité, l'auteur met également l'accent sur la séparation du milieu d'origine : « *l'homme quittera*] son père et sa mère » (ll. 20–1) ; « il l'a séparé de sa mère » (l. 3) ; « il séparera ta fille pour un autre » (l.4).

La première mention, partiellement restaurée, est une citation littérale de Gn 2,24. Les deux suivantes reprennent le même motif, mais avec un vocabulaire légèrement différent : פָּרַד à la place de עָזַב . Le *Hiph'il* de פָּרַד est suffisamment rare pour être souligné. Il est attesté sept fois dans l'Ancien Testament¹²⁵ et six fois à Qumrân¹²⁶, dont trois fois dans *l'Instruction*.

Alors que dans le texte de la Genèse, c'est l'homme qui quitte père et mère, en 4Q*Instruction*, c'est la fille qui est séparée de sa mère¹²⁷. Cette situation est sociologiquement plus plausible : la fille quitte la maison paternelle pour rejoindre celle de son mari. On notera que, si la relation entre la mère et la fille s'exprime en terme de séparation, la relation entre

¹²³ Comme en 1QS I 8 ; V 20 ; IX 6 ; 1QH^a XIX 14 (= xi 11).

¹²⁴ Cf. E. Qimron, 1986, §400.02, pp. 71–72 et Joüon, § 124l.

¹²⁵ Gn 30,40 ; Dt 32,8 ; Rt 1,17 ; 2 R 2,11 ; Pr 16,28 ; 17,9 ; 18,18.

¹²⁶ 1QH^a XXV 4 (= 5 2) ; 2Q20 2 1 ; 4Q525 2ii+3 10.

¹²⁷ L'idée du mariage comme séparation d'avec la mère est également attestée en Rt 1,8. À la suite du décès de leurs maris, Noémie invite ses brus à retourner dans la maison de leurs mères (et non de leurs pères).

le père et la fille s'exprime en terme de « non-domination » : « [à son père], il n'a pas donné de dominer sur elle ».

Les deux motifs de l'union et de la séparation sont étroitement liés sémantiquement. La femme doit se séparer de son origine familiale pour être réunie à son origine essentielle, l'homme, dont elle est issue.

5.5.1.3 Le motif de la domination

La domination de l'homme sur la femme, en référence à Gn 3,16, est exprimée à quatre reprises dans notre péricope : « Il t'a donné de dominer sur elle » (l. 1) ; « à son père, il n'a pas donné de dominer sur elle » (l. 2) ; « et celui qui dominerait sur elle à part toi, déplacerait la frontière de sa vie » (l. 6) ; « Sur [son esprit] il t'a donné de dominer » (ll. 6-7). Ce motif de la domination de l'homme sur la femme était déjà clairement exprimé en 4Q415 9. L'insistance de l'auteur est frappante.

Le *Hiph'il* de פָּרַד revient quatre fois de suite alors que la forme est plutôt rare. Il n'est attesté que quatre fois en hébreu biblique (Jb 25,2 ; Ps 8,7 ; Is 46,5 ; Dn 11,39) et quatre fois en Siracide (Si 30,11a^[B] ; 30,28b^[E] ; 45,17b^[B] ; 47,19b^[B]). À Qumrân, il apparaît 32 fois dont 18 fois en 4Q*Instruction*. On peut le considérer comme une caractéristique linguistique de notre auteur. Il exprime le pouvoir que Dieu confère à l'homme sur quelque chose ou sur quelqu'un :

- 4Q416 2 iii 12 : « sur un héritage de gloire il t'a donné pouvoir »
- 4Q416 2 iii 17 : « il leur (les parents) a donné de dominer sur toi »
- 4Q418 81+81a 3 : « et [dans] son [hé]ritage il t'a donné pouvoir »
- 4Q418 81+81a 9 : « et il t'a donné pouvoir sur son trésor »
- 4Q418 81+81a 15 : « et s'il t'a donné pouvoir dans l'habileté manuelle »

Dans la péricope précédente, l'auteur affirmait que les parents dominaient sur leurs enfants (4Q416 2 iii 17). Ici, il affirme, au contraire, que le père ne domine pas sur sa fille, ou plutôt, qu'il ne domine plus. Lors du mariage, la fille passe de l'autorité paternelle à l'autorité du mari.

La proposition de la ligne 6, « et celui qui dominerait sur elle à part toi, déplacerait la frontière de sa vie », pourrait laisser supposer une situation d'adultère, auquel cas, la « domination » aurait une connotation sexuelle et la « non-domination » du père pourrait rappeler l'interdiction de l'inceste. Mais la suite du texte « sur [son esprit] il t'a donné de dominer », et la domination des parents sur les enfants (4Q416 2 iii 17) contredit cette hypothèse. L'expression « déplacer la frontière » a ici un

sens métaphorique. Elle est attestée en hébreu biblique et à Qumrân¹²⁸. Elle est également employée en 4Q416 2 iii 8–9 : « Tu es pauvre, ne convoites pas autre chose que ton héritage et ne te laisses pas engloutir par lui de peur que tu ne déplaces ta frontière ». Elle désigne une action qui outrepassa les limites permises¹²⁹. Parler d'un « péché mortel », comme le suggèrent les éditeurs¹³⁰, ne paraît pas s'imposer.

5.5.2 *Un commentaire de Nb 30*

L'auteur donne une série de conseils sur la manière dont l'homme doit se comporter avec les vœux de sa femme en référence à un commandement du livre des Nombres. La consigne y est formulée deux fois avec un vocabulaire légèrement différent en Nb 30,7–9 et en Nb 30,11–16 :

Nb 30,7–9 :

וְאִם־הָיָה יוֹם־הַדְּבָרִים לְאִשׁוֹ וַיִּדְבְּרֶיהָ עֲלֶיהָ אוֹ מִבְּטָא שְׂפִתֶיהָ, אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נִפְשָׁהּ: 8 וְשָׁמַע אִשְׁהָ בְּיוֹם שָׁמְעוּ וְהִתְרִישׁ לָהּ: 9 וְקָמוּ בְּדִבְרֶיהָ וְנֹאסְרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נִפְשָׁהּ יָקוּמוּ: 9 וְאִם בְּיוֹם שָׁמַע אִשְׁהָ יָגִיד אוֹתָהּ וְהִפְרָ אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְּטָא שְׂפִתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נִפְשָׁהּ וַיִּהְיֶה יִסְלַח לָהּ:

« Et si elle vient à se marier, étant tenue par ses vœux ou par un engagement échappé de ses lèvres,⁸ et que son mari, en l'apprenant, ne lui dise rien le jour même, ses vœux resteront valides, les engagements qu'elle aura pris pour elle-même resteront valides.⁹ Mais si son mari, le jour où il l'apprend, la désavoue, il annule le vœu qui la tenait et l'engagement, échappé de ses lèvres, qu'elle avait pris pour elle-même ; et le SEIGNEUR la tiendra quitte. » (Trad. TOB).

Nb 30,11–16 :

אוֹ אִם בֵּית אִשְׁהָ נִדְרָה אוֹ אָסְרָה אֶסֶר עַל נִפְשָׁהּ בְּשִׁבְעָהּ: יב וְשָׁמַע אִשְׁהָ וְהִתְרַשׁ לָהּ לֹא הִנִּיא אֶתָּה וְקָמוּ כָּל בְּדִבְרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נִפְשָׁהּ יָקוּמוּ: יג וְאִם הִפְרָ יָפְרָ אֶתָּם אִשְׁהָ בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל מוֹצָא שְׂפִתֶיהָ לְבִדְרֶיהָ וְלֹאֶסֶר נִפְשָׁהּ לֹא יָקוּמוּ: אִשְׁהָ הִפְרָם וַיִּהְיֶה יִסְלַח לָהּ: יד כִּלְ־בִדְרָה וְכִלְ־שִׁבְעַת אֶסֶר לְעֵצַת נִפְשָׁהּ יִקְיָמוּ וְאִשְׁהָ יִפְרְנוּ: טו וְאִם הִתְרַשׁ יִתְרִישׁ לָהּ אִשְׁהָ מִיּוֹם אֵל יוֹם וְהָקִים אֶת כָּל

¹²⁸ Cf. Dt 19,14 ; 27,17 ; Os 5,10 ; Pr 22,28 ; 23,10 ; CD I 16 ; V 20 ; XIX 16 (cit. d'Os 5,10) ; 4QD^a 1 4 ; 4Q416 2 iii 8–9 ; 4Q424 3 9.

¹²⁹ Ce sens métaphorique est également attesté en CD I 16 : « L'homme de raillerie fit couler sur Israël des eaux de mensonge et les égara dans un désert sans chemin (...) et déplaçant la limite que les ancêtres avaient fixée dans leur héritage, afin d'attacher à eux les malédictions de son alliance ». Voir aussi CD V 20 « Et au temps de la désolation du pays, se sont levés, les déplaceurs de limite, et ils ont égaré Israël » et 4QD^a 1 4. Selon Philon d'Alexandrie, l'interdiction de ne pas déplacer les frontières signifie qu'il faut observer les coutumes anciennes qui ne sont pas transcrites dans les lois (*De Spec. Leg.* 4,149–150). M. Kister, 1992, p. 576 explique l'expression ainsi : « the status quo and “ancestral traditions” must be preserved, whether in the concrete field, or metaphorically in the field of religious observance. »

¹³⁰ DJD, p. 129.

בְּדָרְיָה אִזְ אֵת כָּל אֲסֻרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַקּוּם אֲתֶם כִּי הִתְרַשׁ לָהּ בַּיּוֹם שְׁמֵעוּ: טז וְאִם הִפֵּר יִפֵּר אֲתֶם, אֲתֶרֶי שְׁמֵעוּ וְנָשָׂא, אֵת עֲוֹנָהּ.

« Mais si c'est dans la maison de son mari qu'elle a fait un vœu ou pris sous serment un engagement pour elle-même,¹² et que son mari, en l'apprenant ne lui dise rien, il ne la désavoue pas : tous ses vœux restent valides, tout engagement qu'elle aura pris pour elle-même reste valide.¹³ Mais si son mari décide de les annuler, le jour même où il l'apprend, tout ce qu'elle aura formulé en fait de vœux et d'engagements sera nul. Son mari les ayant annulés, le SEIGNEUR la tiendra quitte.¹⁴ Quel que soit le vœu ou le serment par lequel elle s'est engagée à jeûner, c'est son mari qui le valide ou qui l'annule.¹⁵ Et si son mari ne lui dit rien jusqu'au lendemain, il valide tous les vœux ou engagements qui la tenaient : il les valide du fait qu'il ne lui a rien dit le jour où il l'a appris.¹⁶ Mais s'il décide de les annuler après le jour où il l'a appris, c'est lui qui répondra de la faute de sa femme. » (Trad. TOB).

Ces deux péripécies du livre des Nombres s'insèrent dans un ensemble plus vaste où différents cas de figure sont évalués : lorsqu'un homme fait un vœu (Nb 30,3), lorsqu'une femme non mariée fait un vœu (Nb 30,4–6), lorsqu'une veuve fait un vœu (Nb 30,10), etc. Deux autres textes de Qumrân reprennent ces considérations du livre des Nombres (CD XVI 6–13 et 11QT LIII 9 – LIV 7)¹³¹. Ils présentent des différences considérables avec 4QInstruction. Le *Document de Damas* et le *Rouleau du Temple* réexaminent l'ensemble des prescriptions concernant les vœux alors que l'auteur de 4QInstruction ne retient que la loi concernant la femme mariée. Il ne propose pas un enseignement sur les vœux (comme en Nb 30 ; CD XVI et 11QT LIII–LIV) mais un enseignement sur le mariage et sur la manière concrète dont l'homme doit se conduire envers sa femme.

Le *Document de Damas* et le *Rouleau du Temple* mettent en valeur les conditions de validation ou d'annulation des vœux de la femme :

CD XVI 10–12 :

10 [ע] ל שבועת האשה אשר אמר [ל] אישה להניא את שבועתה אל
11 יניא איש שבועה אשר לא [י]דענה הם להקים היא vacat ואם להניא
12 אם לעבור ברית הוא יניאה ואל יקימנה vacat וכן המשפט לאביה

«¹⁰ Au sujet du serment de la femme. Quant à ce qu'il a dit [t : C'est à] son mari d'annuler son serment – que¹¹ le mari n'annule pas un serment (de sa femme) sans savoir s'il doit être exécuté ou s'il doit être annulé.¹² Si ce serment est de nature à violer l'Alliance, que le mari l'annule et qu'il ne l'exécute pas. Et pareil est le cas pour le père de la femme. » (trad. A. Dupont-Sommer)

¹³¹ L. H. Schiffman, 1991.

11QT LIV 2–3 :

כול נדר] או כול שבועת א] סר לענות נפש]
 אישה יק[מנן] ואישה [י] פֶּרְנוּ ביום שומעו ואנוכי אֶלֶה [ל]ה
 « [Quel que soit le vœu] ou le serment [qui afflige l'âme], c'est son mari
 qui [le va]lvide ou qui l'[an]nule le jour où il l'a appris et moi je [l]a tiendrai
 quitte. »

L'auteur du *Rouleau du Temple*, suit de près le texte du livre des Nombres à l'exception du fait que Dieu parle à la première personne. Il met l'accent sur la date de l'annulation. Le mari peut annuler ou valider le vœu ou le serment de sa femme le jour où il l'apprend. S'il attend le lendemain, le vœu est validé. Le *Document de Damas* ajoute une condition : le mari ne doit annuler le serment que si ce dernier « est de nature à violer l'Alliance »¹³².

L'auteur de l'*Instruction* s'écarte considérablement de ces deux textes et de son modèle en Nb 30. Il ne met aucune condition. Le mari doit annuler les vœux de sa femme quels qu'ils soient. Il n'a pas la possibilité de les valider comme dans le livre des Nombres ou dans le *Rouleau du Temple* :

Pour ne pas la laisser continuer à faire des vœux et des offrandes volontai[res.]
⁸Ramène son esprit selon ta volonté
 et tout serment de son engagement qu'elle a voué
⁹annule (le) par ce qui sort de ta bouche
 et selon ta volonté, désavoue-[la.

La mention de l' « offrande volontaire » n'est pas dans le texte de Nb 30. L'auteur associe Nb 30 et Dt 23,22–24. Ce dernier établit un lien entre le vœu et l' « offrande volontaire » : « ce qui sort de tes lèvres, tu l'observeras et l'exécuteras, selon ce que tu auras voué au SEIGNEUR, ton Dieu, comme offrande volontaire que tu auras énoncée de ta bouche » (Trad. TOB, Dt 23,24). Il faut donc considérer l'offrande volontaire, non comme un sacrifice (cf. Nb 15,3) mais comme l'offrande volontaire d'un vœu.

Enfin, l'auteur relit Nb 30 en transformant une loi casuistique à la troisième personne du singulier en un commandement apodictique à la deuxième personne du singulier. La présence de ce matériel légal dans un contexte sapientiel est étonnante, mais confirme l'idée selon laquelle ce texte sapientiel est aussi proche d'un texte halakhique.

¹³² On trouvera un commentaire de ces deux textes dans L. H. Schiffman, 1991, pp. 199–214 et *ibidem*, 2004, pp. 90–94.

6. CONCLUSION

L'ensemble des fragments que nous venons d'étudier montre, de par leur fréquence, le grand intérêt que l'auteur porte aux relations entre l'homme et la femme. L'étude a mis en valeur un certain nombre d'éléments dont il convient maintenant d'établir la synthèse.

4Q415 2 ii est un fragment particulièrement intéressant dans la mesure où l'auteur s'adresse à une femme¹³³. Cela dénote un intérêt de l'auteur pour la femme elle-même et pas seulement de la femme en dépendance à l'homme, comme c'est le cas dans les autres fragments et de façon plus générale dans la littérature judéo-hellénistique¹³⁴. L'auteur parle du mariage en termes d'alliance. Cette utilisation de ברית pour désigner le mariage était déjà attestée dans les textes tardifs de l'Ancien Testament (Ml 2,14 ; Ez 16,8 ; Pr 2,17 ; Si 11,33-34 ; 41,19 ?). La densité théologique de ce terme montre que l'auteur percevait un lien étroit entre le mariage et le sacré, et par extension concevait le mariage entre l'homme et la femme en lien avec l'alliance établie entre Dieu et son peuple. La polygamie, ou du moins la bigamie, pourrait être une réalité pour l'auteur du texte qui semble promulguer des conseils à la femme pour gérer un conflit entre deux femmes rivales (4Q415 2 ii 5). Enfin, l'auteur est, en toute vraisemblance, hostile au divorce puisqu'il invite la femme à être fidèle à son « alliance sainte ».

En 4Q415 9, l'auteur accentue fortement le thème de la domination de l'homme sur la femme en référence à Gn 3,16 (cf. 4Q415 9 7.8), idée plusieurs fois reprise en 4Q416 2 iv.

En 4Q415 11, l'auteur conseille son disciple sur la manière de marier sa fille. Il est possible que, dans la péricope qui précède notre fragment, l'auteur donnait des conseils sur la manière de marier son fils. Les premières lignes du fragment pourraient être des restes de conseils concernant le choix de la future épouse (en « pesant son esprit dans des balances justes », 4Q415 11 1). L'auteur précise qu'il faut surtout juger les personnes selon l'esprit (plutôt que selon la beauté de l'apparence ?) en des termes proches de ceux de 1QS IX 12-16. Il conseille à son disciple de dévoiler, à son futur beau-fils, les défauts (moraux ou physi-

¹³³ Ceci peut être affirmé avec une grande probabilité mais non avec une totale certitude ; aussi, on évitera de construire sur cette hypothèse une extrapolation trop conséquente sur la place des femmes à Qumrân ou dans le judaïsme ancien.

¹³⁴ M. Gilbert, 1976, p. 442.

ques) de sa fille avant tout mariage. Cette instruction de type halakhique se retrouve également dans le *Document de Damas*. Elle a pour but d'éviter la chute du beau-fils dans le péché. Dans la perspective de l'auteur, le beau-fils reçoit alors plus d'importance que la fille. Enfin, dans les lignes 11 et suivantes de ce même fragment, l'auteur invite son disciple à accueillir sa descendance à la suite de l'accouchement de sa femme. Cette mention, reprise en 4Q416 2 iii 20, pourrait faire référence à la reconnaissance légitime des enfants par le père après la naissance.

4Q416 2 ii 21 a suscité de nombreuses controverses parmi les chercheurs. L'analyse paléographique a montré que la lecture לְבַר proposée par M. Kister était exclue. L'interprétation de T. Elgvin qui propose de voir dans לְבַר un euphémisme pour désigner les « parties génitales » de l'homme serait possible sémantiquement. Néanmoins, l'analyse du contexte dans lequel s'insère cette sentence ne permet pas de retenir une telle interprétation. En définitive, seule l'interprétation de « femme », proposée par les éditeurs, offre un sens cohérent. Il faut alors resituer l'honneur que l'homme doit « au vase de son sein » dans le contexte financier de notre texte qui pourrait se rapporter à la dot de mariage.

Enfin, le dernier fragment étudié, 4Q416 2 iii 20 – iv s'appuie sur le récit de la création de la femme pour la situer dans une dépendance ontologique vis-à-vis de l'homme. L'auteur met l'accent sur l'unité du couple. Cette unité dépasse certainement le seul aspect de la vie commune : la femme doit retourner vers celui dont elle est issue. Cette unité ontologique est bien exprimée dans la formule : « Et toi, tu seras un avec la femme de ton sein car elle est la chair de [ta] nu[dité] ». Cette union se fait d'abord par une séparation avec les origines familiales de la femme. Son père n'a plus autorité sur elle et elle est séparée de sa mère. Elle passe de la tutelle paternelle (« [à son père] il n'a pas donné de dominer sur elle », l. 3) à la tutelle conjugale (« il t'a donné de dominer sur elle », l. 2). Le caractère pratique de cette domination trouve son illustration dans la péricope halakhique qui fait suite : l'homme doit annuler tous les vœux de sa femme quels qu'ils soient. L'auteur radicalise une loi du Pentateuque qui était plus nuancée dans le livre des Nombres.

Comme Ben Sira, s'il s'intéresse à la femme, ce n'est pas pour elle-même, mais en vue de l'homme qu'il enseigne (exception faite de 4Q415 2 ii). Même dans le mariage, si la fille du *maven* a quelques défauts, c'est l'honneur du gendre qui prime (4Q415 11). Il n'y a pas lieu de se deman-

der si notre auteur fut misogynne ou pas. La polémique a souvent alimenté le débat à propos de Ben Sira¹³⁵. Il ne nous semble pas opportun de comparer le discours de 4Q*Instruction* avec des catégories sociologiques résolument modernes. Comme le note M. Gilbert : « C'est au fond un ensemble de faits de civilisation et de raison sociologiques qui expliquent qu'un homme parle ainsi à de jeunes hommes. Dans la culture de ce temps, la femme, pour responsable de ses actes qu'elle soit (Si 23,22–23) tout autant que l'homme, n'a pourtant pas les mêmes droits dans la société ni dans la famille, où l'époux demeure le *baal*, le maître »¹³⁶.

Il n'y a pas lieu, non plus, d'utiliser ce texte pour tenter de justifier la présence et la condition des femmes chez les qumrâniens. Le milieu sociologique dans lequel ce texte a émergé ne s'accorde en aucun cas avec celui de la *Règle de la communauté*. Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucun lien entre ces deux textes notamment sur le plan lexical ou théologique. L'auteur s'adresse à un homme marié qui est le maître de sa maisonnée et qui doit veiller sur sa femme et sur ses enfants.

¹³⁵ Cf. W. C. Trenchard, 1982 et la recension critique d'A. A. Di Lella, *CBQ* 46 (1984), pp. 332s. ; M. Gilbert, 1976.

¹³⁶ M. Gilbert, 1976, p. 442.

CHAPITRE SIX

L'HONNEUR ENVERS LES PARENTS

4Q416 2 iii 15–19 présente un développement sur l'honneur envers les parents. Ce motif est un thème commun de la littérature ancienne¹ et des textes bibliques. Cependant, si les allusions au cinquième commandement ne manquent pas dans l'Ancien Testament, en particulier dans le Pentateuque, les citations explicites sont extrêmement rares. Il faut mentionner : Mt 1,6 ; Tb 4,3–4 et Si 3,1–16. Le thème est mieux représenté dans la littérature péritestamentaire, mais souvent très brièvement et par allusion. On le trouve notamment dans le Pseudo-Phocylide², à Qumrân³, chez Flavius Josèphe⁴ et surtout chez Philon d'Alexandrie⁵.

Parmi ces textes, deux se démarquent nettement : 4Q416 2 iii 15–19 et Si 3,1–16⁶. Non seulement, ils se réfèrent explicitement au cinquième commandement, mais ils en proposent un commentaire. Ces deux textes étant plus ou moins contemporains, il est opportun de les analyser ensemble.

Dans un premier temps, nous présenterons le texte de 4Q*Instruction*.

¹ On trouve de nombreux exemples dans la littérature grecque, égyptienne et mésopotamienne (cf. H. Jungbauer, 2002). Les *Proverbes d'Ahiqar* en font également mention : « ¹³⁸ Un homme qui n'est pas fier du nom de son père et du nom de sa mère : que Shamash ne se lève pas sur lui, car c'est un homme pervers » (Trad. P. Grelot, 2001, p. 522). Texte araméen dans TAD C1.1.138.

² *Pseudo-Phocylide* 3–8.

³ Souvent dans des allusions au Pentateuque (4Q158 7–8 1 ; 4Q364 13a–b 3 ; 4Q367 2a–b 5 ; 11QT XVI 5 ; 11QT LXIV 2–3 // 4Q524 14 5).

⁴ *Contre Apion* 2,190–219.

⁵ *De Decalogo* § 106–120 ; *Quod deterius potiori insidari soleat* § 52–56 ; *De Specialibus Legibus II* § 224–242.

⁶ Ben Sira aborde également la question dans le catalogue des devoirs en Si 7,18–36 (voir en particulier les vv. 27–28). On trouve également quelques mentions dispersées dans l'ensemble de l'ouvrage : Si 8,9 fait allusion à la responsabilité des parents de transmettre l'instruction à leurs enfants ; Si 23,14 rappelle qu'il faut se souvenir de ses parents lorsque l'on siège parmi les grands ; enfin, Si 41,5–9, négativement, affirme que le péché se transmet des pères sur les fils ; inversement Si 44,7–12 affirme que la gloire retombe sur les enfants. On notera aussi Si 41,16–24 ; Si 42,9–14 ; Si 48,10.

Après avoir donné la transcription et la traduction du texte, nous chercherons à résoudre les questions syntaxiques et philologiques qu'il soulève. Dans un deuxième temps, nous étudierons Si 3,1–16. Ce dernier présente un certain nombre de difficultés d'ordre textuel : l'hébreu n'est disponible qu'à partir du v. 6 et à partir du v. 14 nous disposons de deux témoins (H^A et H^C), il faudra donc avoir recours aux versions grecques, syriaques et latines. Enfin, dans un troisième temps, nous comparerons l'interprétation de ces deux textes à partir des thématiques communes.

1. 4Q416 2 iii 15–19
(// 4Q418 9a–c 17–18 + 4Q418 10a–b 1–2)

4Q*Instruction* consacre cinq lignes à l'honneur envers les parents sur l'un des fragments les mieux préservés du rouleau. La fin de la péricope se délimite aisément par le *vacat* et la formule d'introduction « et si tu es pauvre » de la ligne 19. Le début de la péricope est marqué par la sentence « honore ton père dans ta pauvreté ». La particule וְאִזּוֹ de la ligne 15 pourrait indiquer la conclusion de la péricope précédente (« et alors, tu connaîtras ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme »). Cette division est confirmée par le *vacat* entre מתוק לגבר et כבד אביכה dans le fragment parallèle 4Q418 9 16. L'unité qui précède, consacrée au « mystère de l'existence », et la péricope consacrée aux parents sont néanmoins liées par leur vocabulaire : les deux termes, mis en parallèle à la ligne 15, גבר et איש sont repris, également en parallèle, dans la péricope sur les parents à la ligne suivante ; l'expression רַז נְהִיָּה revient également dans les deux péricopes.

Le texte nous a été préservé en deux copies 4Q416 2 iii 15–19 et 4Q418 9 + 9a–c 17–18 + 4Q418 10a–b 1–2 (souligné).

1.1 Transcription

15 תְּבִישׁ וְאִזּוֹ תִדַּע מֵה מֵר לְאִישׁ וּמֵה מֵתוֹק לְגִבֹּר^a כְּבוֹד^b אֲבִיכָה בְּרִישׁכָּה
16 וְאִמְכָה בְּמִצְעָרִיכָה כִּי כֹאבִי לְאִישׁ כֵּן אֲבִיָּהּ וְכֹאדָנִים לְגִבֹּר כֵּן אִמּוֹ כִּי
17 הֵמָּה כֹּזֵר הוֹרִיכָה וְכֹאשֶׁר הַמְשִׁילְמָה^a בְּכֹה וַיִּצֹּף עַל הָרוּחַ כֵּן עוֹבְדֵם וְכֹאשֶׁר
18 גִּלְהָ אֲזוֹנְכָה בְּרוֹז נְהִיָּה כְּבֹדֵם לְמַעַן כְּבוֹדְכָה וְבִ[הָדָר פְּנִיָּהמָה
19 לְמַעַן חַיִּיכָה וְאֲרוּךְ יְמִיכָה *vacat* וְאִם רֵשׁ אֶתְהָ כִּשְׁהָֽ] [

• כאל 4Q418 9 17 ^a 16 • כבד 4Q418 9 17 ^b | *vacat* 4Q418 9 16 ^a 15 • המשיל (כה) 4Q418 9 18 ^a 17

1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 16 במצעריכה. Les éditeurs lisent un *dalet* (במצעריכה) mais un *reš* est paléographiquement possible (comparer avec אשר en 4Q416 2 ii 5, מהיר en 4Q416 2 ii 7) et s'accorde avec le texte parallèle de 4Q418 9 17.

L. 17 ויצו. Les éditeurs lisent ויצו. Seule la hampe est visible. *Reš* ou *dalet* ne peuvent convenir en raison de l'espace disponible (la tête du *reš* toucherait le *ain*). Il faut donc lire ויצו (cf. planche V).

L. 17 על. Le *ʿain* est certain (trait concave de droite)⁷.

1.3 *Traduction*⁸

¹⁵ (...) Honore ton père dans ta pauvreté

¹⁶ et ta mère dans ton indigence.

Car comme Dieu est pour un humain, ainsi est son père
et comme le Seigneur est pour un homme, ainsi est sa mère.

Car ¹⁷ils sont le creuset qui t'a instruit.

Selon qu'il leur a donné domination sur toi

et qu'il a ordonné à l'esprit, ainsi sers-les.

Et selon qu'¹⁸il a révélé à ton oreille le mystère de l'existence,
honore-les en vue de ta gloire et de [...]

Vénère leurs visages ¹⁹en vue de ta vie et la longueur de tes jours.

1.4 *Commentaire de la traduction*

L. 15 4Q418 9 17 lit כבד comme un impératif *Piʿel* alors que 4Q416 semble lire un impératif *Qal*. La lecture de 4Q418 est préférable pour deux raisons : d'une part, les textes parallèles auxquels l'auteur fait allusion (Ex 20,12 // Dt 5,16 ; Si 3,8) emploient le *Piʿel* ; d'autre part, l'impératif *Qal* de כבד n'est jamais attesté.

Ll. 15–16 Le terme מצער apparaît dans l'Ancien Testament pour exprimer le « peu » dans un sens quantitatif (Jb 8,24 ; Si 30,32) ou temporel, « peu de temps » (Is 63,18 ; Si 36,10^{mg} ; 1QH^a XIV 11 (= vi 8),

⁷ Contre les éditeurs qui notent que *šin*, *šade* ou encore *nun* seraient également possibles.

⁸ Notre traduction suit parfois les leçons de 4Q418 9, préférables à celles de 4Q416 2 iii, voir le commentaire de la traduction.

4Q385 4 6)⁹. La construction en parallélisme invite à le comprendre comme un synonyme de ברישכה, le « peu » désignerait alors « l'indigence » : « Honore ton père dans ta pauvreté et ta mère dans ton indigence »¹⁰.

L. 16 4Q418 9a–c 17 lit כאל à la place de כאב. La lecture כאל qui doit être préférée¹¹ pour trois raisons : a) La lecture כאב pose une difficulté de sens à moins d'y voir une épithète divine. Mais, comme le notent les éditeurs une telle désignation de Dieu, sans pronom possessif, n'a aucun parallèle ni en hébreu biblique, ni dans la littérature du Second Temple jusqu'à l'époque du Nouveau Testament¹². b) La lecture כאל fait sens et כאב peut se justifier comme une erreur de scribe sous l'influence du אביוהו qui suit. c) Enfin, la lecture כאל met en valeur la structure parallèle du passage (כאל étant parallèle à אדנים, כאדנים, איש, אביוהו et גבר, אביוהו) :

Comme Dieu est pour un humain, ainsi est son père,
Comme le Seigneur est pour un homme, ainsi est sa mère.

B. G. Wold propose de voir dans la forme plurielle de אדנים une désignation des anges¹³. Cette lecture ne s'impose nullement et ne respecte pas la structure parallèle du texte. Le pluriel est un pluriel de majesté qui est bien attesté en hébreu biblique (cf. la forme plurielle de אלהים ou de אדני¹⁴). Il est vrai que la forme plurielle est rare et qu'elle désigne généra-

⁹ En exprimant le « peu de temps », le terme peut désigner l'imminence eschatologique.

¹⁰ Pour la forme plurielle, DJD renvoie à Joüon §136g. Le terme מצער est synonyme de מזער qui reçoit les deux mêmes significations. A. Caquot, 1996, p. 13–14, lit במצעדיה et traduit : « Que l'honneur de ton père soit sur ta tête et l'honneur de ta mère sur tes pas ».

¹¹ Avec DJD, pp. 120–121, mais contre B. G. Wold, 2004, p. 151, qui ne justifie pas son choix : « כאל is not accepted as the better reading ». Il propose de traduire : « as the Father is to a man so is his father and as אדנים (“lords” literally) are to a man thus a mother » (p. 152).

¹² La désignation de Dieu comme père est attestée dans les textes tardifs de l'AT (Is 63,16 ; 64,7 ; Si 23,4 ; Tb 13,4 ; Sg 2,16) mais jamais de façon absolue (il est toujours associé à un pronom possessif « notre père » sauf en Si 23,4 et en Sg 2,16 où il est associé à θεός « Dieu et père » ou « Dieu pour père »).

¹³ B. G. Wold, 2004, pp. 149–160. Nous aurions attendu אדונים, plutôt que אדנים, dans la *scriptio plena* de ce scribe. A. Caquot, 1996, p. 14, propose de traduire : « Car un père est comme un dieu pour un homme et une mère est comme des piliers pour un être humain ». Il note : « “piliers” traduit d'après 'du(y)m, d'après 'eden. On pourrait aussi penser à une graphie défective de 'dwn ('adôn), car ce nom désigne une personne en charge d'une femme dans les appendices araméens de deux papyrus de Babatha (15,37 et 17,40, voir N. Lewis, Y. Yadin & J. Greenfield, *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jérusalem, 1989, p. 60 et 73) ».

¹⁴ Voir en particulier les remarques de Joüon §136d à propos de אדנים. Il donne aussi comme exemples de pluriels de majestés : בְּעֵלֵי, בְּעֵלֵיהָ, בְּעֵלֵי, בְּעֵלֵיהָ « mon créateur » (Job

lement « les maîtres »¹⁵. On la trouve cependant en MI 1,6 et dans la formule *אדני האדנים* en Dt 10,17, en Ps 136,3 et en 1Q19bis 2 5. B. G. Wold s'appuie sur le *Targum du Pseudo-Jonathan* de MI 1,6 pour montrer que *אדונים* désignent les anges. Le Targum change effectivement le pluriel en singulier. Mais ce changement peut aisément se comprendre comme une correction et n'implique pas que le pluriel désigne la cour céleste¹⁶. Aussi nous le retiendrons bien comme un terme synonyme (et parallèle) de *אל*.

La désignation de Dieu comme père a été utilisée à plusieurs reprises par l'auteur de *4QInstruction*. Nous en trouvons des restes dans deux autres fragments : 4Q418 86 1¹⁷ et 4Q423 7 3¹⁸. L'ensemble de ces textes s'inspire certainement de la métaphore du Ps 103,13 en la modifiant cependant :

כְּרַחֵם אָב עַל-בְּנָיִם רַחֵם יְהוָה עַל-יְרֵאָיו

« Comme un père est tendre pour ses enfants

YHWH est tendre pour ceux qui le craignent »

Cette image du psalmiste diverge cependant de notre texte. Pour le psalmiste, c'est l'amour du père pour ses enfants qui vient illustrer l'amour de Dieu pour l'homme. Il veut montrer à quel point Dieu est tendre pour les hommes. En *4QInstruction*, l'auteur met l'accent sur la similitude entre la relation que l'homme a avec Dieu et celle qu'il doit entretenir envers ses parents. Il veut signifier que l'homme doit avoir la même relation avec son père ou sa mère qu'avec Dieu. Il doit honorer ses

35,10), עָשָׂיו (Ps 149,2), עֲשֵׂהוּ (Is 54,5), שֶׁלְּהָיו « celui qui l'a envoyé » (Pr 10,26 ; 25,13 en parallèle à *אֲדָנָיו*), etc.

¹⁵ 1 R 22,7 ; 2 Ch 18,16 ; Is 19,4 ; 26,13. cf. MI 1,6 et Dt 10,17 ; Ps 136,3.

¹⁶ B. G. Wold, 2004, p. 156. B. G. Wold s'appuie aussi sur l'autre occurrence du pluriel *אדונים* à Qumrân (1Q19bis 2 5) mais dans ce dernier texte l'expression *אדון אדונים*, attestée en hébreu biblique (Dt 10,17 ; Ps 136,3), n'implique pas qu'*אדונים* désigne les anges.

¹⁷ En 4Q418 86 1, lire : *אֶל לְעַבְדוֹ וְכַאֵל [ב]נְיָן[וֹ]* (*aleph* probable à la cassure du fragment, trace de l'oblique et de la deuxième patte, cf. PAM 41.909 ; ensuite pour *לְעַבְדוֹ* lire *dalet* plutôt que *res*). «] pour son service et comme un père sur [*ses fil[il]es* ». Les éditeurs pensent cependant que ce fragment devrait être retiré du corpus de 4Q418 (« The crumbled surface is not dissimilar materially from that of some of the other fragments, but other features (e.g. the *he* and the final *mem*) are quite distinct », DJD, p. 314). E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 96, s'accorde avec DJD.

¹⁸ « אב and *רחמים* are associated also in CD XIII 9 *וירחם עליהם כאב לבניו* 9. In this text, these words must refer to God, and so also *מעשיו* (l. 4) », DJD, p. 524.

parents comme il honore Dieu parce que ces derniers sont comme Dieu pour lui.

Il n'est pas nécessaire de voir une nuance de sens entre איש et גבר en raison du parallélisme du texte. On trouve la même alternance aux lignes 14–15 qui précèdent. Les deux termes sont également parallèles en Jr 22,30 et Jr 23,9 sans qu'il n'y ait de nuance particulière.

Ll. 16–17 La proposition כי המה כור הוריכה a posé des difficultés aux éditeurs qui lui consacrent un long développement¹⁹. En hébreu biblique, כור désigne « une fournaise », « un creuset ». C'est aussi dans ce sens qu'on le retrouve en Ben Sira (Si 31,26 ; 43,4) et à Qumrân (CD XX 3 ; 1QM V 11 ; 1QH^a IX 24 (= i 22) ; XIII 18 (= v 16) ; 4Q215a 1 ii 2 ; 4Q424 1 5 ; 4Q428 4 1 ; 4Q525 23 4). Les éditeurs proposent de le traduire par « womb », « entrailles », pourtant ce sens n'est pas attesté ailleurs. Le texte de 1QH^a XI 9.11.13 (= iii 8.10.12) pourrait se rapprocher de notre péricope en associant כור et הרה :

8 (...) זאהיה בצוקה כמו אשת לדה מבכריה היא נהפכו ציריה 8
 9 וחבל נמרץ על משבריה להחיל בכור הריה היא באו בנים עד משברי מות
 10 והרית גבר הצרה בחבליה היא במשברי מות תמליט זכר ובהבלי שאול יגיה
 11 מכור הריה פלא יועץ עם גבורתו ויפלט גבר ממשברים בהריתו החישו כול
 12 משברים וחבלי מרץ במולדיהם ופלצות להורותם ובמולדיו יפכו כול צירים
 13 בכור הריה (...)

8. (...) J'ai été dans la détresse comme une femme qui met au monde son fils premier-né, car ses contractions²⁰ l'ont anéantie²¹

9. et la souffrance (*de l'enfantement*)²² l'a rendue malade²³ à cause²⁴ des déchirures (de son corps)²⁵ pour se tordre de douleur²⁶, dans le creuset²⁷ de

¹⁹ Cf. DJD, p. 121.

²⁰ זיר désigne les souffrances caractéristiques de la femme enceinte (cf. Is 13,8 et Is 21,3). Le terme est souvent traduit par crampes, spasmes, il désigne selon toute vraisemblance les contractions de l'accouchement.

²¹ Le *Niph'al* de הפך désigne un bouleversement profond proche de l'anéantissement, cf. Jon 3,4. En lien avec l'image du feu, cf. Jb 28,5 : « La terre, elle d'où sort le pain, fut ravagée en ses entrailles comme par un feu » (TOB). הפך est associé à ציר en 1 S 4,19 et en Dn 10,16.

²² Le terme חבל, comme le terme ציר, désigne les douleurs de la femme qui enfante (cf. Is 13,8 où il est associé à ציר ; Is 26,17 ; 66,7 ; Jr 13,21 ; 49,24 ; Os 13,13).

²³ Le verbe מרץ est rare en hébreu biblique (1 R 2,8 ; Jb 6,25 ; 16,3 ; Mi 2,10 où il est associé à חבל). Il n'est pas attesté en Siracide et il ne revient que quatre fois à Qumrân, deux fois dans notre texte (1QH^a XI 9.13 (= iii 8.12)), dans son parallèle en 4Q428 4 1 et dans une citation de Mi 2,10 en 4Q177 I 10 ; pour le sens nous renvoyons à Jb 6,25. M. Jastrow, p. 846, donne comme sens du *Niph'al* « to be made rapid, to flow rapidly ».

²⁴ Litt. « sur ».

²⁵ Litt. « ses déchirures ». משבר est aussi un terme lié au champ sémantique de l'accouchement. Il est attesté trois fois en hébreu biblique dans ce sens (2 R 19,3 //

(la femme) enceinte. Car les enfants sont venus jusqu'aux déchirures/vagues²⁸ de la mort

10. et (la femme) enceinte d'un homme a été enserrée²⁹ par ses douleurs, car à travers les vagues/déchirures de la mort elle donnera naissance à un (enfant) mâle et à travers les souffrances du shéol jaillira³⁰,

11. du creuset de la (femme) enceinte, un merveilleux conseiller³¹, avec sa puissance et il libérera l'homme des déchirures. Sur celle qui l'a enfanté, s'est précipité, toutes

12. les déchirures et (toutes) les souffrances (jusqu'à) la maladie par leurs naissances et (toutes) les terreurs des gestations. Et par sa naissance s'abatront toutes les contractions

13. à travers le creuset de (la femme) enceinte. [...]

Ce texte des hymnes met fortement l'accent sur les souffrances de la femme enceinte à travers un vocabulaire et des métaphores riches : ציר « contraction », חבל « douleurs de l'enfantement », משבר « la déchirure de l'accouchement », חיל « se torde de douleur », צרר « l'oppression de l'accouchement ». En plus de ce vocabulaire spécifiquement lié aux douleurs de l'enfantement, l'auteur emploie des métaphores pour exprimer ces souffrances. Il parle des « déchirures ou des vagues de la mort » (ll. 9 et 10), « des souffrances du shéol » (l. 10), « des déchirures ou des

Is 37,3 ; Os 13,13). En fonction du contexte de ces textes il est assez aisé de constater qu'il désigne le col de l'utérus ou le vagin (cf. 2 R 19,3 : « Des fils se tiennent à la sortie du sein maternel mais il n'y a pas de force pour enfanter ». Comme le note J. Carmignac, 1961, p. 193, n. 22 : « tout au long de cette strophe, l'auteur va développer un curieux jeu de mots : profitant de ce que deux dérivés semblables de la racine « briser » ou « déchirer » désignent l'un, les flots de la mer (qui se brisent sur le rivage), et l'autre, l'orifice de la matrice (qui se déchire lors de l'enfantement), il emploie six fois de suite des formules complexes qui associent plus ou moins ces deux notions ; selon la composante principale, on traduira les quatre premières fois par « déchirures » (en sous entendant du « corps de la mère ») et ensuite par « flots », mais en priant le lecteur de remédier par la pensée à cet inévitable appauvrissement ». Nous suivons J. Carmignac dans sa proposition.

²⁶ Pour ce sens de חיל, cf. Mi 4,10.

²⁷ Il est possible de lire *bet* suivi de כר « dans la fournaise » en lien avec מכר à la l. 10, ou le substantif בכר « du premier né » ; noter cependant l'écriture défective de ce dernier terme à la ligne 7.

²⁸ On préfère traduire ici « les vagues de la mort » comme en 2 S 22,5 plutôt que « les déchirures de la mort » avec J. Carmignac, 1961, p. 194. Mais il faut entendre ici les deux sens : à la fois « les vagues de la mort » et à la fois « les portes de la mort » comme métaphore du « passage » de l'accouchement. Comme le remarque J. Carmignac, *ibid.*, l'auteur combine ici 2 R 19,3 (// Is 37,3) et 2 S 22,5.

²⁹ Avec J. Carmignac, 1961, p. 194. En Jr 48,41 et 49,22, le participe *Hiph'il* désigne la femme qui accouche. Ailleurs, le verbe signifie « opprimer, assiéger, serrer ». Ce sont ces deux images qu'il faut comprendre derrière notre traduction.

³⁰ Pour l'emploi du verbe גיה dans le contexte de l'accouchement, cf. Jb 38,8 et Ps 22,10.

³¹ Is 9,5.

vagues de la fosse » comparant ainsi la naissance aux souffrances de la mort. Dans ce contexte, כור, dans le sens de « creuset » ou de « fournaise », se comprend aisément comme une métaphore du passage par la souffrance qu'implique l'accouchement. « Du creuset de la (femme) enceinte jaillira un merveilleux conseiller » (l. 10) : il est clair que le terme désigne de façon métaphorique le ventre, ou le sein, de la femme. Mais il n'y a pas lieu de briser la métaphore en traduisant כור par « ventre » ou « sein », comme le proposent les éditeurs de 4Q416, même si cela pourrait faire sens dans le contexte. Il nous paraît donc préférable de conserver la métaphore du « creuset ».

Le terme הוריכה ou הורוכה, suivant que l'on lit un *waw* ou un *yod*, peut être vocalisé de différentes manières et peut provenir de deux racines différentes : הרה « enfanter » ou ירה « instruire ». Diverses interprétations sont donc possibles :

- (a) La vocalisation הוריכה offre deux possibilités :
- un participe *Qal* masc. plur. de הרה avec un suffixe deuxième pers. masc. sing. Dans ce cas, הרה se rapporte à המה et il faut traduire : « car eux sont le creuset, ils t'ont enfanté ».
 - un *Hiph'il* troisième pers. masc. sing. de ירה avec un suffixe deuxième pers. masc. sing. Dans ce cas, כור est sujet et il faut traduire : « car, eux sont le creuset qui t'a instruit ».
- (b) La vocalisation הורוכה correspond à un *Hiph'il* troisième pers. masc. plur. de ירה avec un suffixe deuxième pers. masc. sing. Auquel cas, il faut traduire : « car, eux sont le creuset, ils t'ont instruit ».

Deux interprétations sont donc possibles :

- « car eux sont le creuset, ils t'ont enfanté » (*Qal* participe de הרה) ;
- « car eux sont le creuset qui t'a instruit » (*Hiph'il* troisième pers. masc. sing. de ירה) ou « car, eux sont le creuset, ils t'ont instruit » (*Hiph'il* troisième pers. masc. plur. de ירה).

La première interprétation a posé des difficultés aux éditeurs : comment père et mère auraient-ils pu enfanter ensemble ? De fait, le verbe הרה désigne habituellement l'enfantement de la femme ; pour l'engendrement de l'homme, on aurait attendu le verbe ילד. Cependant, le verbe הרה peut, bien que rarement, avoir un sujet masculin (cf. Is 33,11). On trouve également une même expression dans Ben Sira à deux reprises (Si 3,7^{LXX} τοῖς γεννηῖσασιν αὐτόν et Si 7,28^{LXX} δὲ αὐτῶν ἐγεννήθης). L'auteur a pu vouloir jouer sur les deux significations d'instruction et d'enfantement.

L. 17 ויצו על הרוח Les éditeurs lisent ויצו et traduisent « And *fashioned* (*thee*) according to the spirit ». Mais trois arguments s'opposent à une telle

lecture : (1) un *res* est matériellement trop long et toucherait le *ʿaïn* de על (cf. planche V) ; (2) le pronom (« thee ») est rarement omis ; (3) enfin, le verbe יצר ne se construit jamais avec la préposition על³². Aussi, nous proposons de lire וַיִּצַו qui correspond aux traces et à l'espace et qui se construit régulièrement avec la préposition על (dans le sens « d'ordonner à quelqu'un ou au sujet de quelqu'un »). Il est alors possible de traduire : « et selon qu'il a ordonné à l'esprit » ou « et selon qu'il a ordonné au sujet de l'esprit »³³. Cette traduction respecte davantage le texte et est meilleure paléographiquement. Le sens de היה dans ce contexte n'est pas totalement clair, d'autant que sa construction avec l'article est rare (en 4QInstruction seulement 4Q418 34 2 ; 4Q418 172 2).

L. 18 L'expression גלה אוננה ברו נהיה se retrouve à plusieurs reprises dans l'Instruction (1Q26 1 4 ; 4Q416 2 iii 18 // 4Q418 10a-b 1 ; 4Q418 184 2 ; 4Q418 190 2). On remarquera l'utilisation de la préposition *bet* pour introduire l'objet de גלה. Ce cas n'est jamais attesté en hébreu biblique, mais on le retrouve en CD II 2 // 4Q266 2 ii 2 ; 4Q266 2 i 5 // 4Q268 1 7.

La lacune de la ligne 18 est suffisamment large pour y restaurer deux mots. La restauration proposée par les éditeurs (« and *with [reverence] venerate their persons* ») paraît trop brève à moins qu'il y ait un *vacat*. Il serait aussi possible de restaurer un deuxième substantif qui commencerait par *bet* (« Honore-les en vue de ta gloire et de ta [...] et] vénère leur visage en vue de ta vie ». Mais, dans ce cas, la restauration serait encore un peu courte à moins de trouver un substantif suffisamment long.

1.5 Structure et contexte

L'analyse qui précède a mis en valeur un texte très structuré poétiquement et agencé sous forme de sentences parallèles. On peut dégager la structure stichométrique suivante :

¹⁵ (...) Honore ton père dans ta pauvreté

¹⁶ et ta mère dans ton indigence.

Car comme Dieu est pour un humain, ainsi est son père

et comme le Seigneur est pour un homme, ainsi est sa mère.

³² En Is 54,17 et Jr 18,11 on trouve יצר suivi de l'accusatif puis de על dans le sens de « créer quelque chose pour ou sur quelqu'un ».

³³ Jb 37,12 ; CD XV 14 (// 4Q266 8 i 5 ; 4Q270 6 ii 7).

Car ¹⁷ils sont le creuset qui t'a instruit.
 Selon qu'il leur a donné domination sur toi
 et qu'il a *ordonné* à l'esprit, ainsi sers-les.
 Et selon qu'¹⁸il a révélé à ton oreille le mystère de l'existence,
 honore-les en vue de ta gloire et de[...]
 Vénère leurs visages ¹⁹en vue de ta vie et la longueur de tes jours.

On constatera que l'ensemble de la section est encadré par deux allusions précises au cinquième commandement du décalogue (Ex 20,12 ; Dt 5,16) formant ainsi une inclusion. Le centre se présente comme un ornement, un développement, du verset d'Exode 20 ou de Deutéronome 5.

Le texte est structuré en trois éléments. Un premier donne la sentence principale : « honore ton père dans ta pauvreté et ta mère dans ton indigence ». L'auteur ajoute la mention de la pauvreté et de l'indigence qui ne fait pas partie du texte du décalogue, mais qui est caractéristique de 4Q*Instruction*.

Le second élément présente deux sentences introduites par נִיִּי justifiant le commandement d'honorer père et mère. Deux idées sont ainsi mises en valeur : (1) les parents sont pour les enfants comme Dieu est pour l'homme. On reconnaît derrière, l'idée que ces derniers sont créateurs à l'image du créateur³⁴. (2) Les parents ont apporté l'instruction de la Torah aux enfants³⁵.

Enfin, le troisième élément rappelle que les parents dominent sur leurs enfants et que les enfants ont le devoir de les servir. Le troisième stique rappelle le cinquième commandement formant ainsi une inclusion avec le premier stique.

On prendra soin de relier ce texte au contexte dans lequel il s'insère. Deux éléments retiendront notre attention. Au niveau du contexte pro-

³⁴ Cette idée n'est pas isolée dans la pensée du judaïsme ancien, cf. Philon, *De Specialibus Legibus* II § 224–225 : « J'en arrive au cinquième article, qui traite de l'honneur dû aux parents et qui, comme je l'ai montré dans un commentaire que je lui ai consacré spécialement, est à la frontière entre les choses humaines et les choses divines. [225] Les parents sont, en effet, à mi-chemin de la nature humaine et de la nature divine, et ils participent des deux : de la nature humaine, c'est une évidence, parce qu'ils sont nés et qu'ils doivent mourir ; de la nature divine, parce qu'ils ont procréé et amené à l'être le non-être. Les parents sont à leurs enfants, je crois, ce que Dieu est au monde ; comme Dieu a donné l'existence au non-existant, eux de même, imitant la puissance divine autant que faire se peut, donnent l'immortalité à notre espèce » (Trad. S. Daniel, Paris, Cerf, 1975). Voir également *De Decalogo* 50–51.

³⁵ Cette idée revient aussi à différentes reprises dans le judaïsme ancien (Philon, Ep 6,2, etc.).

che, cette instruction suit immédiatement un développement sur la connaissance, l'instruction, le discernement et surtout le רז נהיה :

vocat Tu es pauvre.
 Ne dis pas : « je suis indigent
 et je ne ¹³ chercherai pas la connaissance ».
 Soumets ton épaule sous toute instruction.
 Et par chaque [*instructio*]n purifie ton cœur
 et avec beaucoup de discernement ¹⁴ tes pensées.
 Étudie le mystère de l'existence,
 et discerne toutes les voies de vérité
 et ¹⁵ observe ¹⁴ toutes les racines de l'iniquité.
¹⁵Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain
 et ce qui est doux pour un homme³⁶ (4Q416 2 iii 12–14)

Le commentaire du commandement sur l'honneur envers les parents se situe dans le prolongement de cette instruction. Les parents sont présentés comme ceux qui ont révélé à leur enfant le mystère de l'existence, ceux qui lui ont transmis toutes instructions. Ils sont donc un chaînon fondamental dans la transmission de la connaissance et de la foi. À ce titre, ils sont plus proches de l'acte créateur par cette communication de la foi que par l'engendrement proprement dit.

Enfin, dans un contexte plus large, notre instruction fait suite à un long développement sur le thème de la pauvreté (colonnes i à iii). Cette pauvreté est rappelée par deux fois, dans notre texte, aux lignes 15 et 16.

2. SI 3,1–16

Il convient maintenant de confronter la lecture du cinquième commandement en 4Q*Instruction* avec celle proposée par Ben Sira au chapitre trois de son livre. Ce texte n'a pas été préservé intégralement en hébreu. Il est donc nécessaire de le compléter par les versions grecque, syriaque et latine. Les derniers versets sont attestés à la fois dans le manuscrit A et dans le manuscrit C. Les différences, entre les deux recensions de l'hébreu d'une part, et entre les différentes versions d'autre part, rendent souvent difficile, voire impossible, l'accès à la leçon la plus ancienne. Nous donnerons le texte et la traduction des versions hébraïques,

³⁶ Noter la même alternance entre les deux termes איש et גבר qui vient appuyer notre hypothèse.

grecque³⁷ et syriaque³⁸. Nous présenterons ensuite un commentaire en cherchant à justifier et à expliciter les différentes versions.

2.1 Textes et traductions

2.1.1 Les manuscrits hébreux

	Manuscrit A (H ^A)
	6 [] מכבד אמו
	8 בני במאמר ובמעשה כבוד אביך עבור ישיגוך ³⁹ כל ברכות
	9 ברכת אב תיסד שרש וקללת אם תנתש נטע
	10 אל תתכבד בקלון אביך כי לא כבוד הוא לך
	11 כבוד איש כבוד אביו ומרבה חטא מקלל אמו
	12 בני התחזק בכבוד אביך ואל תעזבהו כל ימי חיך
Manuscrit C (H ^C)	13 וגם אם יחסר מדעו עזוב לו ואל תכלים אותו כל ימי חייו
צדקת אב אל תשכח ותחת ענותו תתנצ	14 צדקת אב לא תמחה ותמור חטאת היא תנתע (תנטע)
ביום יזכר לך	15 ביום צרה תזכר לך
וכחורב על קרה נמס חטאתיך כמגדף העוזב אביו וזועם אל יסחוב אמו	16 כהם על כפור להשבית עוניך כי מזיד בזה אביו ומכעיס בוראו מקלל אמו

Traduction du Manuscrit A

- 6 [] celui qui honore sa mère.
 8 Mon fils, en parole et en acte honore ton père
pour que t'atteignent toutes bénédictions.
 9 La bénédiction d'un père fonde une racine
et la malédiction d'une mère déracine un jeune plant.
 10 Ne t'honore pas *du déshonneur (de la honte ?)* de ton père,
car ce n'est pas un honneur pour toi.
 11 L'honneur d'un homme c'est l'honneur de son père

³⁷ Pour le texte grec, nous suivons l'édition de Ziegler.

³⁸ Pour le texte syriaque, nous suivons l'édition du *codex ambrosianus* édité par N. Calduch-Bénages, J. Ferrer, J. Liesen, 2003.

³⁹ Paléographiquement un *nun* serait meilleur qu'un *gimel* mais cela ne procure pas de véritable sens.

- et il multiplie (le) péché celui qui maudit sa mère.
 12 Mon fils, fortifie-toi dans la gloire de ton père
 et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie.
 13 De même, si sa raison vient à manquer, *secours-le*
 et ne l'outrage pas tous les jours de sa vie.
 14 (La) justice d'un père ne sera pas effacée
 et à la place du péché elle sera brisée [mg : plantée].
 15 Au jour de la détresse, elle sera rappelée en ta faveur,
 comme la chaleur sur (le) givre, pour faire disparaître tes péchés.
 16 Car il est insolent celui qui dédaigne son père
 et il offense son créateur celui qui maudit (/outrage) sa mère.

Traduction du manuscrit C

- 14 (La) justice d'un père ne sera pas oubliée,
 et à la place de son humilité elle sera érigée.
 15 Au jour (*de la détresse*) il fera mémoire de toi
 et comme la chaleur sur la glace il fait fondre tes péchés.
 16 Il est comme un blasphémateur celui qui abandonne son père
 et il maudit Dieu celui qui meurtrit sa mère

2.1.2 *Le texte grec (édition de Ziegler)*

- 1 ἐλεγμὸν πατρός ἀκούσατε, τέκνα,
 καὶ οὕτως ποιήσατε, ἵνα σωθῆτε
 2 ὁ γὰρ κύριος ἐδόξασεν πατέρα ἐπὶ τέκνοις
 καὶ κρίσιν μητρὸς ἐστερέωσεν ἐφ' υἱοῖς.
 3 ὁ τιμῶν πατέρα ἐξιλάσκειται ἁμαρτίας,
 4 καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ
 5 ὁ τιμῶν πατέρα εὐφρανθήσεται ὑπὸ τέκνων
 καὶ ἐν ἡμέρᾳ προσευχῆς αὐτοῦ εἰσακουσθήσεται.
 6 ὁ δοξάζων πατέρα μακροημερεύσει,
 καὶ ὁ εἰσακούων κυρίου ἀναπαύσει μητέρα αὐτοῦ
 7 ὁ φοβούμενος κύριον τιμῆσει πατέρα,
 καὶ ὡς δεσπότης δουλεύσει ἐν τοῖς γεννήσασιν αὐτόν
 8 ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ τίμα τὸν πατέρα σου
 ἵνα ἐπέλθῃ σοι εὐλογία παρ' αὐτοῦ
 9 εὐλογία γὰρ πατρός στηρίζει οἶκους τέκνων,
 κατάρρα δὲ μητρὸς ἐκριζοῖ θεμέλια
 10 μὴ δοξάζου ἐν ἀτιμίᾳ πατρός σου,
 οὐ γάρ ἐστίν σοι δόξα πατρός ἀτιμία·
 11 ἢ γὰρ δόξα ἀνθρώπου ἐκ τιμῆς πατρός αὐτοῦ,
 καὶ ὄνειδος τέκνοις μήτηρ ἐν ἀδοξίᾳ.
 12 τέκνον, ἀντιλαβοῦ ἐν γήρᾳ πατρός σου
 καὶ μὴ λυπήσῃς αὐτὸν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·
 13 καὶ ἐὰν ἀπολείπῃ σύνεσιν, συγγνώμην ἔχει

καὶ μὴ ἀτιμίας αὐτὸν ἐν πάσῃ ἰσχύϊ σου.
 14 ἔλεημοσύνη γὰρ πατρὸς οὐκ ἐπιλησθήσεται
 καὶ ἀντὶ ἁμαρτιῶν προσανοικοδομηθήσεται σοι.
 15 ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως ἀναμνησθήσεται σου·
 ὡς εὐδία ἐπὶ παγετῷ οὕτως ἀναλυθήσονται σου αἱ ἁμαρτίαι
 16 ὡς βλάσφημος ὁ ἐγκαταλιπὼν πατέρα,
 καὶ κεκατηραμένος ὑπὸ κυρίου ὁ παροργίζων μητέρα αὐτοῦ.

- 1 Écoutez la réprimande d'un père, enfants,
et agissez en fonction, afin que vous soyez sauvés.
- 2 Car le Seigneur a glorifié le père sur ses enfants,
et le droit de la mère, il l'a raffermi sur les fils.
- 3 Celui qui honore un père efface⁴⁰ les fautes,
et il est comme celui qui thésaurise celui qui glorifie sa mère.
- 5 Celui qui honore un père, se réjouira par des enfants,
et au jour de sa prière il sera écouté.
- 6 Celui qui glorifie (son) père vivra de longs jours⁴¹,
et celui qui obéit au Seigneur donnera du repos à sa mère.
- 7 Celui qui craint le Seigneur honorera son père
et comme des maîtres, il servira chez ceux qui lui ont donné naissance.
- 8 En œuvre et en parole, honore ton père
afin que vienne sur toi *sa*⁴² bénédiction.
- 9 Car la bénédiction du père affermit les maisons des enfants,
mais la malédiction d'une mère déracine les fondations.
- 10 Ne te glorifie pas du déshonneur de ton père,
car ce n'est pas une gloire pour toi (que le) déshonneur de ton père.
- 11 Car la gloire d'un homme (vient) de l'honneur de son père
et c'est une honte pour les enfants qu'une mère déshonorée.
- 12 Fils, aide ton père dans sa vieillesse,
et ne le chagrine pas durant sa vie.
- 13 Et si l'intelligence vient à manquer, sois indulgent,
et ne le méprise pas, toi qui es en pleine force.
- 14 Car une compassion (pour) un père ne sera pas oubliée,
et, pour des péchés, elle sera rebâtie pour toi.
- 15 Au jour de l'épreuve, il sera fait mémoire de toi,
comme le beau temps sur la glace, ainsi seront dissous tes péchés.
- 16 (Il est) comme un blasphémateur, celui qui abandonne un père,
et il est maudit du Seigneur, celui qui offense sa mère.

⁴⁰ ἐξίλασκομαι traduit habituellement l'hébreu כפר. Il s'éloigne ainsi légèrement de son sens classique de « se rendre propice (...) d'où apaiser par des sacrifices ou par une expiation » (A. Bailly, 2000, p. 707).

⁴¹ Cf. la note de R. Bohlen, 1991, p. 46, surtout en ce qui concerne les antécédents hébreux de l'expression.

⁴² παρ' αὐτοῦ, litt. « une bénédiction (qui vient) d'auprès de lui ».

2.1.3 *Le texte syriaque (codex Ambrosianus)*

1 ܩܬܝܢܐ ܕܦܝ ܠܩܘܪܝܢܐ ܥܒܕܐ ܘܥܒܕܐ
 ܩܬܝܢܐ ܕܗܘܐ ܩܬܝܢܐ ܘܠܠܝܒܐ ܥܠܡܝܢ
 2 ܩܬܝܢܐ ܕܝܥܒܕܐ ܠܩܘܪܝܢܐ ܥܠ ܩܬܝܢܐ
 ܘܕܩܘܪܝܢܐ ܥܠ ܠܝܒܐ ܘܝܝܥܝܢܐ
 3 ܘܩܘܪܝܢܐ ܠܩܘܪܝܢܐ ܘܥܒܕܝܗ ܘܩܘܪܝܢܐ
 4 ܘܥܒܕܝܗ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ
 5 ܘܩܘܪܝܢܐ ܠܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ
 6 ܘܩܘܪܝܢܐ ܠܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ
 ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܥܠ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 8 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 9 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 10 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 11 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 12 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 13 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 14 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 15 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 16 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ
 ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܘܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ

- 1 Fils, donc, écoutez les parents et agissez
 Afin que vous viviez la vie qui est pour l'éternité de l'éternité.
- 2 Car le Seigneur a glorifié le père sur les fils
 et il a affermi le jugement de la mère sur ses enfants.
- 3 Celui qui honore son père, ses péchés sont pardonnés
- 4 et il thésaurise des trésors celui qui honore sa mère.
- 5 Celui qui honore son père, se réjouira de son fils,
 et lorsqu'il prie, il sera écouté et on lui répondra.
- 6 Celui qui honore son père, ses jours seront nombreux
 Et il ajoutera de bonnes rétributions de Dieu celui qui honore sa mère.
- 8 Mon fils, par l'œuvre et par la parole, honore ton père,
 afin que viennent sur toi toutes bénédictions.
- 9 Et la bénédiction du père fait tenir les maisonnées,
 et la malédiction d'une mère déracine la racine.

- 10 Ne t'honore de la honte de ton père,
car ce n'est pas un honneur pour toi.
- 11 L'honneur d'un homme c'est l'honneur de son père
et il accroît grandement ses péchés celui qui rend honteux sa mère.
- 12 Mon fils, fortifie-toi dans la gloire de ton père⁴³,
et ne délaisse pas son honneur tous les jours de ta vie
- 13 Même si son intelligence fait défaut, pardonne-lui,
et n'aie pas honte de lui tous les jours de sa vie.
- 14 l'aumône du père ne sera pas oubliée
et à la place des péchés, celle-ci sera plantée.
- 15 Au jour de détresse, celle-ci sera rappelée pour toi.
Comme la chaleur sur la glace pour abolir tes péchés.
- 16 Car il blasphème, celui qui méprise son père
et il est maudit devant son créateur celui qui méprise sa mère.

2.2 Analyse comparée des différentes versions

Cette analyse doit beaucoup aux commentaires de H. P. Rüger⁴⁴ et de R. Bohlen⁴⁵.

V. 1a ἔλεγμόν πατρός est une correction proposée par Ziegler⁴⁶ à la place de ἔμοῦ τοῦ πατρός ἀκούσατε (cf. A. Rahlfs) qui s'accorde avec le latin (*iudicium patri*), O (κριμα του π.) et le cod. 768 (κρισιν του π.) ainsi qu'avec le syriaque moyennant une petite correction (lire ܐܘܪܘܢܐ ܐܘܪܘܢܐ ܘܘܪܘܢܐ ܐܘܪܘܢܐ⁴⁷ à la place de ܐܘܪܘܢܐ ܐܘܪܘܢܐ⁴⁸). On peut se demander pourquoi Ziegler n'a pas restitué κρίμα τοῦ πατρός ou κρίσιν τοῦ πατρός comme le suggère la recension origénienne ou le cod. 768 ainsi que le syriaque⁴⁹. κρίμα rend chez Ben Sira l'hébreu קח (Si 38,22 ; 41,2,3 ; 43,10) ou plus fréquemment משפ (Si 30,20 ; Si 32,16 ; 42,2 ; 43,13 ; 45,5 ; 45,17 ;

⁴³ On pourrait également traduire « fortifie l'honneur de ton père ». Mais on aurait préféré un *Aph'el* plutôt qu'un *Etpé'el* ou qu'un *Etpa'el* (cf. M. Jastrow, p. 1126). Nous retrouvons la même ambiguïté dans le texte hébreu.

⁴⁴ H. P. Rüger, 1970.

⁴⁵ R. Bohlen, 1991.

⁴⁶ La leçon de la plupart des manuscrits retenue par Rahlfs est ἔμοῦ τοῦ πατρός ἀκούσατε τέκνα mais comme le remarque L. Hartman, 1961, p. 448 : « But it is clear from the context that Ben Sirach is not speaking about himself here, but about fathers in general ».

⁴⁷ L'état construit de ܐܘܪܘܢܐ n'est jamais employé par le traducteur syriaque de *Ben Sira* qui emploie plutôt la construction ...ܐܘܪܘܢܐ (cf. v. 2b, cf. T. Nöldeke, 2001, § 205).

⁴⁸ N. Peters, 1901, p. 29 ; R. Smend, 1906, p. 23 ; R. Bohlen, 1991, p. 41.

⁴⁹ Au v. 2b, le syriaque ܐܘܪܘܢܐ ܐܘܪܘܢܐ correspond au grec καὶ κρίσιν μητρόσ.

48,7)⁵⁰ ; κρίσις rend habituellement משפט sauf en Si 35,25 où il traduit ריב. Ainsi, la *Vorlage* comportait certainement משפט ou éventuellement חק.

Le vocatif en première position, attesté par le syriaque (ܡܢܬܗ), correspond à une construction syntaxique caractéristique de l'hébreu de Ben Sira⁵¹. Ce vocatif structure le texte hébreu aux vv. 8 et 12 et conviendrait donc parfaitement au v. 1.

Le syriaque joint à ce stique مَحَدِه « et agissez » qui se trouve dans le stique suivant en grec.

V. 1b Le syriaque, à la place de ἵνα σωθῆτε « afin que vous soyez sauvés », a مَحَلَّ دِالْمَسِي تَنَه دِلْحَلْم حَلْم, « afin que vous viviez la vie qui est pour l'éternité de l'éternité ». Selon Skehan et Di Lella, il s'agirait d'une interpolation chrétienne : « a Christian interpolation in favor of the doctrine of retribution in the afterlife »⁵². Cette affirmation n'est nullement argumentée et la doctrine de la rétribution en la vie future n'est pas une particularité chrétienne. Elle est bien attestée au deuxième siècle avant J.-C.⁵³ Il est fort probable que le verbe vivre سَم (en hébreu חיה) faisait partie de l'original hébreu. En effet, חיה est rendu par σῶζω à plusieurs reprises dans la Septante (Est 4,11 ; Pr 15,27 ; Ez 33,12). On pourrait donc, légitimement, supposer un original du type « afin que vous viviez » (למען תחיה) en référence à Ex 20,12 et Dt 5,16.

V. 2b Le grec κρίσις rend généralement l'hébreu משפט « jugement » (cf. les remarques du v. 1a). Il est probable que ce soit ce même terme qui se trouvait au v. 1a dans l'original hébreu puisque nous trouvons ici دَم كما comme équivalent syriaque (comme au v. 1a).

V. 3 Le syriaque ajoute le pronom personnel « son père » comme aux vv. 5 et 6, ce qui s'accorde bien avec le μητέρα αὐτοῦ du v. 4. Le

⁵⁰ Il rend une fois חק en Si 41,4.

⁵¹ S. E. Fassberg, 1999, p. 131, a montré que Ben Sira avait une prédilection pour placer le vocatif en tête de proposition, alors que l'auteur du livre des Proverbes, et de façon générale, l'hébreu biblique ancien le plaçait plutôt après le verbe.

⁵² P. W. Skehan, A. A. Di Lella, 1987, p. 155. Pour la question de l'identité religieuse du traducteur de la Peshitta, cf. W. van Peursen, 2004 qui conclut : « Our conclusion agree much with what Smend wrote at the beginning of the twentieth century, namely that the translator's knowledge of Hebrew indicates that he was probably born as a Jew, but that his translation reflects an anti-judaistic tendency. We can say more about the translation, especially concerning his attitude towards poverty, but that does not assist us in identifying the community in which S originated with any known religious group from the second or third century CE. The attempts that have been made to do so are unconvincing », W. van Peursen, 2004, p. 262.

⁵³ Cf. Ps 30,4 ; Si 1,12 ; cf. É. Puech, 1993, notamment le volume 1.

passif divin ܡܚܠܝܦܝܢ (part. *Etpe^{el}* plur.) doit certainement être préféré pour le sens à l'actif du grec.

V. 4 Le grec a une richesse de vocabulaire entre « celui qui honore » (τιμῶν) (v.3) et « celui qui glorifie » (δοξάζων) (v. 4) qui est absente du syriaque qui utilise deux fois le verbe ܡܚܠܝܦܝܢ . On retrouve une même alternance entre ܕܕܘܟܟܐ et ܕܕܘܟܟܐ , au v. 11a alors que l'hébreu utilise deux fois כבוד et le syriaque deux fois ܡܚܠܝܦܝܢ ⁵⁴. Les stiques des vv. 3 et 4 du syriaque sont construits en chiasme :

ܡܚܠܝܦܝܢ ܕܕܘܟܟܐ	Celui qui honore son père,
ܡܚܠܝܦܝܢ ܕܕܘܟܟܐ	ses péchés sont pardonnés
ܡܚܠܝܦܝܢ ܕܕܘܟܟܐ	il thésaurise des trésors
ܡܚܠܝܦܝܢ ܕܕܘܟܟܐ	celui qui honore sa mère

Le grec a conservé la structure chiasmique de la proposition, mais brise la figure poétique en variant le verbe τιμάω en δοξάζω et en supprimant le pronom personnel de πατήρ . Le jeu de mots entre ܡܚܠܝܦܝܢ (« placer ») et ܡܚܠܝܦܝܢ (« trésors ») porte une forte coloration sémitique et R. Smend⁵⁵ suppose une *Vorlage* du type אָרַם אָרַם ⁵⁶.

V. 5a Le latin suit le grec avec le pluriel « in filiis » alors que le syriaque a le singulier avec un pronom suffixe « son fils ».

V. 5b Le syriaque ajoute « et il lui sera répondu » (*Etpe^{el}* de ܡܚܠܝܦܝܢ).

V. 6a Comme dans les versets précédents, le syriaque ajoute le pronom personnel. Dans le grec, on retrouve l'alternance entre τιμάω et δοξάζω comme au v. 4 et au v. 11a alors que le syriaque conserve toujours le même verbe ܡܚܠܝܦܝܢ .

V. 6b R. Bohlen, à la suite de N. Peters, considère la leçon du syriaque comme la plus ancienne⁵⁷. De fait, la partie préservée de l'hébreu (ܡܚܠܝܦܝܢ) s'accorde avec le syriaque contre le grec et la structure chiasmique des deux stiques du v. 6 appuie une telle proposition. Cependant, la longueur du stique syriaque s'accorde mal avec l'ensemble du poème. N. Peters propose de restituer, à partir de Pr 11,7, le texte hébreu ainsi ܡܚܠܝܦܝܢ ܡܚܠܝܦܝܢ ⁵⁸. Le latin qui a « *et qui obaudit patrem refrigerabit matri* », s'accorde avec le grec.

⁵⁴ On retrouve une même alternance entre ܕܕܘܟܟܐ et ܕܕܘܟܟܐ en 4Q416 2 iii 18.

⁵⁵ R. Smend, 1906, p. 23.

⁵⁶ M. Ségol a traduit ܡܚܠܝܦܝܢ en suivant le grec (M. Ségol, 1953, p. 12).

⁵⁷ N. Peters, 1913, p. 30 ; R. Bohlen, 1991, p. 47.

⁵⁸ De même M. Ségol, 1953, p. 12.

V. 7 Le verset 7b ne se trouve ni dans l'hébreu ni dans le syriaque et le verset 7a n'apparaît que dans le Grec II. Pourtant, la plupart des auteurs considèrent ce distique comme original⁵⁹. Ils s'appuient sur la démonstration de J. Haspecker. Pourtant, l'argument de J. Haspecker est d'ordre stylistique :

« 3,1–16 ist ein dreistrophiges Lehrgedicht, das ganz aus Einheiten von je zwei Distichen aufgebaut ist. Nur 3,16 als Schluss des Ganzen ist seinem emphatischen Charakter entsprechend kürzer gehalten. So ist 3,7 im stilistischen Aufbau des Ganzen nicht zu entbehren, ebenso wenig für das Gleichgewicht der auf die Gesamteinleitung folgenden dreiteiligen Ausführung 3,3–15. »⁶⁰

Cependant, un argument d'ordre stylistique ne tient pas face à un argument textuel et ce, pour plusieurs raisons : comment justifier l'absence du stique 7a dans toutes les versions hormis le grec II et l'absence du stique 7b dans l'hébreu et dans le syriaque ? De plus, l'argument stylistique comporte une faiblesse. Il se fonde sur la structure poétique de la péripcope (3,1–16) du grec II (puisqu'il inclut le stique 7a) et non pas du texte hébreu, ni du texte syriaque, ni même du grec I. Rien ne permet donc d'affirmer que l'original hébreu comportait la même structure que le grec II⁶¹. Il est plus probable de supposer que le traducteur grec a ajouté un verset pour mettre en valeur une structure poétique absente de l'hébreu, que de supposer la perte d'un stique à la fois dans l'hébreu, le syriaque et le grec I. On gardera donc une extrême prudence quant à l'authenticité de ce verset.

V. 8a Contrairement à l'hébreu et au syriaque, le grec et le latin n'ont pas le vocatif « mon fils ». Le terme מַאמַר « parole » est tardif (Est 1,15 ; 2,20 ; 9,32 ; Si 37,16^[Bmg, D] ; 4Q200 2 4 ; 4Q269 9 8 ; 4Q270 5 21 ; 4Q271 3 14)⁶². Le grec, le latin et le syriaque s'accordent pour lire « en acte et en parole » plutôt que « en parole et en acte » (H^B). Mais cette inversion ne modifie en rien le sens de la proposition.

V. 8b Le terme עָבֹר « afin que, pour que » n'apparaît que très

⁵⁹ R. Bohlen, 1991, p. 48, s'appuie sur l'étude de J. Haspecker, 1967, pp. 59ss. De même P. W. Skehan et A. A. Di Lella, 1987, p. 154 : « Structure of 3:1–16 favors authenticity of GII+G in 7ab ».

⁶⁰ J. Haspecker, 1967, p. 59.

⁶¹ Noter les vocatifs « mon fils » au v. [1].8.12 qui pourraient justifier une structure différente de l'original hébreu que celle fournie par le traducteur grec.

⁶² Pour le sens du terme, nous renvoyons à R. Bohlen, 1991, p. 50.

tardivement dans l'histoire de la langue hébraïque⁶³. Le Syriaque « vient sur toi » s'accorde ici avec le grec contre l'hébreu « que t'atteigne ». Cependant, les trois versions grecques, syriaques et hébraïques s'inspirent de Dt 28,2 :

וְבָאוּ עֲלֶיךָ כָּל־הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהַשִּׁיגְךָ

« Toutes les bénédictions que voici viendront sur toi (Gr, Syr) et t'atteindront (H^b) ».

Le grec et le syriaque ont retenu la première partie du verset (Syr : למען ; Grec : למען יבואו עליך ברכות) alors que l'hébreu utilise le verbe ישיגוך qui appartient à la seconde partie du verset de Dt 28,2 כל ברכות. On a donc deux traditions textuelles qui s'inspirent toutes deux de Dt 28,2.

H^A et Syr s'accordent sur « toutes bénédictions » contre le grec qui a « sa bénédiction ».

V. 9a Les versions ne s'accordent pas sur la leçon du v. 9. Le grec relie ce verset au stique précédent en ajoutant la conjonction γάρ. Le grec lit « les maisons des enfants » (οἶκουσ τέκνων) et le syriaque « les maisonnées » (בֵּיתֵי) ⁶⁴. Ils s'accordent donc au moins sur le terme de « maisons ». L'hébreu a le substantif שרש « racine ». T. Péнар argue pour lire שרש dans le sens de « descendance » et traduit « la bénédiction d'un père fonde la descendance » ⁶⁵. La question est de savoir comment on a pu passer de שרש « racine, ou descendance » à οἶκος « maison » par une erreur de scribe ⁶⁶. Il faut, selon nous, préférer la leçon de l'hébreu ⁶⁷ malgré l'accord du grec et du syriaque en raison de la métaphore agricole qui revient au stique suivant et qui est attestée, cette fois-ci, en hébreu, en grec et en syriaque.

⁶³ Il appartiendrait à la langue des Païtanim selon I. Lévi, 1901, p. 3 et M. Ségol, ⁴1997, p. 14).

⁶⁴ בֵּיתֵי peut aussi désigner les habitants (cf. R. Payne Smith, 1998, p. 91)

⁶⁵ T. Péнар, 1975, p. 5.

⁶⁶ L. Hartman, 1961, p. 449, suivi par R. Bohlen, 1991, p. 52, l'explique de la façon suivante : « By giving a free rendition of the verse, the Greek translator moved the family from its Palestinian farm into an Alexandrian tenement house ». Mais nous restons assez sceptiques face à une telle explication dans la mesure où le traducteur se permet rarement une actualisation sociologique de sa source en hébreu. Il se peut cependant qu'il y ait eu un glissement sémantique de שרש « racine, descendance » à « maisonnée » puis à « maison ».

⁶⁷ Contre I. Lévi, 1901, p. 3.

V. 9b L'hébreu et le syriaque s'accordent avec la métaphore de la racine. La construction antithétique des stiques a et b de l'hébreu atteste de leur originalité :

« La bénédiction d'un père fonde la racine
Mais la malédiction d'une mère déracine un jeune plant ».

Le grec, tout en utilisant ἐκρίζω qui rejoint le champ sémantique de l'hébreu, poursuit le motif de l'habitation établi au stique précédent.

V. 10b Le grec clarifie l'hébreu en remplaçant le pronom par son antécédent : πατρός ἀτιμία.

V. 11a Le grec suit fidèlement la proposition nominale de l'hébreu, cependant il lui ajoute la conjonction γάρ et enrichit le vocabulaire en employant les deux substantifs δόξα et τιμή alors que l'hébreu utilise uniquement כבוד et le syriaque כבוד.

V. 11b Le grec diverge de l'hébreu et du syriaque et forme un parallélisme antithétique avec le v. 11a. L'hébreu et le syriaque s'accordent globalement. La plupart des commentateurs⁶⁸ corrigent l'hébreu מְקַלֵּל par מְקַלֵּל en accord avec le syriaque ܡܫܝܒܝܢ. Cependant, N. Peters préfère la lecture מְקַלֵּל qui se retrouve aux vv. 9a.16 et qui a l'appui d'Ex 21,17⁶⁹ ; Pr 20,20 et 30,11. Il convient de ne pas exclure trop vite cette leçon d'autant que la leçon du syriaque n'a pas réellement l'appui du grec.

V. 12a Le pronom possessif « mon fils » manque en grec. Selon R. Bohlen⁷⁰, la leçon du grec serait à préférer à l'hébreu et au syriaque qui s'accordent pourtant pour lire « Mon fils, fortifie-toi dans la gloire de ton père ». Le grec (= La) serait plus cohérent avec le contexte et aurait eu comme texte source בְּשִׁיבַת אָבִיךָ⁷¹ ou בכבוד אביך⁷² à la place de בכבוד אביך (H^A). Dans la Septante, ἄντιλαμβάνεσθαι est parfois rendu par ἄντιλαμβάνεσθαι mais toujours à partir du *Piel* (2 Ch 29,34 ; Jr 23,14) ou du *Hiph'il* (1 R 9,9 ; 2 Ch 7,22 ; 28,15 ; Is 41,9 ; 51,18 ; 64,7 ; Ez 16,49), jamais du *Hitpa'el*.

V. 12b La leçon de l'hébreu et du syriaque diverge du grec et du latin. Le grec a lu ἄντιλαμβάνεσθαι « ne l'afflige pas durant sa vie » à la

⁶⁸ R. Smend, 1906, p. 25 ; G. H. Box, W. O. E. Oesterley, 1913, p. 324 ; M. Segal, 1953, p. 15 ; P. W. Skehan, A. A. Di Lella, 1987, p. 154.

⁶⁹ N. Peters, 1913, p. 30.

⁷⁰ R. Bohlen, 1991, pp. 55–56.

⁷¹ H. P. Rüger, 1970, p. 98 ; I. Lévi, 1901, p. 4 ; R. Smend, 1906, p. 25s ; M. S. Ségol, 1997, p. 15 ; R. Bohlen, 1991, pp. 55–56 ; cf. Si 46,9^[B] = Gr γήρας.

⁷² N. Peters, 1913, p. 30, cf. Jb 15,10.

place de *וי ימי חיך ואל תעזבה כל ימי חיך* (H^A)⁷³ « et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie ». L'expression *וי ימי חיך* est rendue quasi systématiquement par *πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου* dans la Septante⁷⁴. L'expression hébraïque est un stéréotype et doit donc être originale d'autant qu'elle est attestée par le syriaque. Le texte hébreu est confirmé par un texte parallèle en Tb 4,3. Ce dernier n'a pas été retrouvé intégralement dans les fragments de Tobie découvert à Qumrân, mais nous savons qu'il en faisait partie puisque la fin du verset est bien attestée en 4Q200 2 2. Le texte grec du *Sinaiticus* a :

τίμα τὴν μητέρα σου καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῆς καὶ ποιεῖ τὸ ἀρεστόν ἐνώπιον αὐτῆς καὶ μὴ λυπήσῃς τὸ πνεῦμα αὐτῆς ἐν παντὶ πράγματι.⁷⁵

« Honore ta mère et ne l'abandonne pas en aucun jour de sa vie et fais ce qui est agréable devant elle et ne contriste pas son esprit en toutes choses »

V. 13a Le terme *עזב* pose ici une difficulté de sens. L'ensemble des commentateurs s'accorde pour lui donner le sens de « secourir »⁷⁶. Pourtant, son sens traditionnel est « laisser, délaisser, abandonner » et, de fait, c'est dans ce sens qu'on le trouve au verset précédent (« et ne l'abandonne pas (*ואל תעזבה*) tous les jours de sa vie », l. 12b). Le grec l'a traduit par *συγγνώμη* qui n'apparaît que dans le prologue grec du Siracide (l. 18) et en 2 M 14,20⁷⁷. A. Bailly⁷⁸ lui donne le sens de « pardon » (*συγγνώμην ἔχει τινί* « accorder le pardon à quelqu'un ») ou encore d'« indulgence », de « concession », de « permission » (cf. 1 Co 7,6) ce qui correspondrait mieux au sens II de *עזב* et s'accorderait mieux avec le contexte. La version syriaque n'est guère plus claire en employant le verbe *ܥܘܒ* qui est l'équivalent araméen de l'hébreu *עזב* et qui peut signifier aussi bien « laisser, abandonner » que « pardonner »⁷⁹. Faut-il donc traduire : « Et aussi,

⁷³ H. P. Rüger, 1970, p. 98 ; R. Smend, 1906, p. 26 ; N. Peters, 1913, p. 30 ; M. S. Segal, ¹1997, p. 15 ; R. Bohlen, 1991, p. 56 cf. Si 36,25^[B] *ܢܥܘܒ* = Gr *λύπη*.

⁷⁴ Cf. cependant Pr 31,12.

⁷⁵ L'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* donnent : καὶ μὴ ὑπερίδῃς τὴν μητέρα σου τίμα αὐτήν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου καὶ ποιεῖ τὸ ἀρεστόν αὐτῆ καὶ μὴ λυπήσῃς αὐτήν « Honore ta mère et ne l'abandonne pas en aucun jour de sa vie, fais ce qui lui est agréable et ne la contriste pas. »

⁷⁶ Sens attesté chez M. Jastrow, 1950, pp. 1060–1061 et comme deuxième sens dans BDB, p. 738. KBL³, p. 763, classe l'occurrence dans l'entrée *עזב* I. Il traduit par « Nachsicht üben », « être indulgent ».

⁷⁷ Selon l'édition de R. Hanhart (Göttingen, 1959), le codex *Vaticanus* et la recension lucianique ont lu *γνώμη*.

⁷⁸ A. Bailly, 2000, p. 1807.

⁷⁹ R. Payne Smith, 1998, p. 557.

si la raison vient à manquer, abandonne-le »⁸⁰ ? Cette traduction est possible en hébreu et en syriaque, mais s'accorde difficilement avec le contexte. Ou alors, faut-il traduire : « Et aussi, si la raison vient à manquer secours-le (H^A) ou pardonne-lui (Gr et Syr) » ? La difficulté d'une telle traduction est l'emploi de עזב dans le sens contraire de celui qu'il a dans le stique précédent. Cependant, une telle traduction pourrait se justifier dans la mesure où l'on trouve une construction absolument similaire en Ex 23,5 où le verbe עזב est employé à deux reprises, une fois dans le sens négatif d'« abandonner » et une autre fois, dans le sens positif de « secourir » :

כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱדָר רִבִּץ תַּחַת מִשְׂאוֹ וְהִדְלַתָּ מֵעֹזֵב לוֹ עֹזֵב תֵּעֹזֵב עִמּוֹ
 « Si tu vois l'âne de celui qui te hait tomber sous son fardeau,
 cesse de l'abandonner et secours-le. » Ex 23,5

Le contexte, la Septante⁸¹ et le texte parallèle Dt 22,4⁸² attestent que les deux emplois de עזב en Ex 23,5 supposent deux significations antithétiques : l'une d'« abandonner » et l'autre de « secourir »⁸³. Ce double emploi de la racine עזב est la seule attestation de l'Ancien Testament. Aussi, il est possible que Ben Sira ait eu en tête ce texte et qu'il l'utilise comme modèle de sa construction. Dans ce cas, la leçon de l'hébreu au stique précédent serait à préférer à celle du grec.

V. 13b Une fois de plus la recension H^A, Syr diverge de la recension Gr, La. R. Bohlen⁸⁴ préfère le grec et considère l'hébreu comme un doublet du v. 12b. Il suppose une *Vorlage* du type בכל חוקר ou בכל עצמתך⁸⁵. Néanmoins, il faut être prudent avant de corriger

⁸⁰ Ainsî E. S. Hartom et A. Kahana, cité par R. Bohlen, 1991, p. 57, gardent à עזב son sens d'« abandonner ».

⁸¹ Ex 23,5 LXX : οὐ παρελεύσῃ αὐτὸ ἀλλὰ συνεγερεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ. Ce qui pourrait laisser supposer une *Vorlage* du type וְאֵל תֵּעֹזְבוּהוּ וְתִקְמֵהוּ עִמּוֹ, mais il s'agit plus probablement d'une traduction libre. Cf. A. Le Boulluc, P. Sandevöir, *La Bible d'Alexandrie*, 2. *L'exode*, 1989, p. 233–234.

⁸² Dt 22,4 : לֹא־תִרְאֶה אֶת־חֲמֹר אֲחִידֹ או שׁוֹרֹ וְכָלִים בְּדַרְכָּךְ וְהִתְעַלְמַתָּ מֵהֵם הֵקֵם תִּקֵּים עִמּוֹ :

⁸³ U. Cassuto, 1959, p. 207, propose de voir deux racines. Il est suivi et cité par B. S. Childs, 1974, p. 450, qui suppose l'existence de deux racines homonymes, l'une signifiant « let loose, or free » (BDB, p. 737) et l'autre attestée par l'arabe. Il est aussi suivi par J. I. Durham, 1987, p. 314. Cf. aussi G. R. Driver, 1937, p. 126. E. Gerstenberger, 1999, p. 588, propose de voir une même racine avec deux significations différentes.

⁸⁴ R. Bohlen, 1991, p. 58 avec R. Smend, 1906, p. 26 et G. H. Box, W. O. E. Oesterley, 1913, p. 325, contre N. Peters, 1913, p. 51 et M. S. Ségol, 1997, p. 15.

⁸⁵ Pour les deux dernières propositions, cf. R. Smend, 1906, p. 26. Si l'on suit cette idée, il serait alors meilleur de proposer בכל חוקר qui ferait écho au v. 12 et offrirait une construction chiasique.

l'hébreu puisque ce dernier s'accorde avec le syriaque. D'autant qu'il présente une construction concentrique cohérente :

Et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie
De même, si la raison vient à manquer, secours-le
Et ne l'outrage pas tous les jours de sa vie

V. 14a La première partie du verset s'accorde entre H^{Ac}, Gr⁸⁶, Syr. Pour la suite du stique, il faut préférer la leçon de H^C qui s'accorde avec Gr et Syr contre H^A. Pour l'expression « la justice d'un père », R. Bohlen⁸⁷, avec raison, propose d'y voir un génitif objectif (« la justice que l'on doit à un père ») et non un génitif subjectif⁸⁸. Quant au verbe שבה de H^C, « oublier », il s'accorde avec le grec et le syriaque.

V. 14b Selon H. P. Rüger⁸⁹, suivi par R. Bohlen⁹⁰, H^C porte la leçon la plus ancienne sous réserve de deux modifications : (a) Restituer עוונות, « les péchés », à partir du grec, à la place de ענוותו, « son humilité », qui s'explique aisément comme une erreur de scribe. (b) Restaurer [בתחנצ] à la fin du stique. Il est certain que תחה de H^C doit être préféré à תמור de H^A qui est de l'hébreu tardif⁹¹. La formulation passive attestée par l'ensemble des versions est un passif divin. Par contre, la leçon marginale de H^A הונטע semble être meilleure que [בתחנצ] de H^C. Elle correspond davantage au grec προσανουκοδομέω et au syriaque ܥܒܕ ; la leçon de H^C lui serait postérieure⁹². Aussi, mis à part le premier terme תמור, grec et syriaque s'accordent davantage avec H^A qu'avec H^C.

V. 15a Il faut corriger H^C en ajoutant צרה après ביום avec H^A, Gr, Syr et La.

V. 15b La *Vorlage* du grec est ici difficile à retracer. Εὐδία est un *hapax legomenon* et ἀναλύειν apparaît 18 fois mais seulement dans les deutérocanoniques. Παγετός, en revanche, traduit l'hébreu חרב (Gn 31,40 ; Jr 43,30) ce qui correspond à H^C. כפור, que l'on trouve en H^A, est diversement traduit dans la LXX (πάγος en Ex 16,14, πάχνη en Jb 38,29 et σποδός en Ps 147,16). Quant à ἁμαρτία, il traduit plus fréquemment חטא que עון, mais עון n'est pas exclu comme *Vorlage*. Ces remarques nous

⁸⁶ ἐλεημοσύνη traduit à plusieurs reprises l'hébreu צדקה (cf. Dt 6,25 ; 24,13 ; Ps 23(24),5 ; 32(33),5 ; 102(103),6 ; Is 1,27 ; 28,17 ; 59,16 ; Dn θ' 9,16).

⁸⁷ R. Bohlen, 1991, p. 58.

⁸⁸ Malgré L. Alonso Schökel, 1968, p. 153.

⁸⁹ H. P. Rüger, 1970, pp. 27-28.

⁹⁰ R. Bohlen, 1991, p. 59.

⁹¹ De la langue des Païtanim selon I. Lévi, 1901, p. 4-5 ; M. S. Ségal, ³1997, p. 16.

⁹² H. P. Rüger, 1970, p. 27 et R. Bohlen, 1991, p. 59.

permettent de conclure que le texte de H^C se rapproche davantage du grec que H^A.

V. 16a Le texte de H^C correspond au grec et au syriaque alors que H^A s'en écarte sensiblement. 𐐪𐐩𐐪 correspond littéralement à ܦܘܦ en syriaque. Il est parfois rendu par le verbe βλασφημεῖν dans la LXX (2 R 19,6.22), mais rarement par le substantif βλάσφημος. Enfin, le verbe ἐγκαταλείπω traduit habituellement ܦܘܦ⁹³ mais ne traduit jamais ܒܘܗ. Le texte de H^C doit donc être préféré⁹⁴.

V. 16b Les versions divergent considérablement pour ce stique. Selon H. P. Rüger suivi par R. Bohlen⁹⁵, ܦܘܦ de H^C pourrait correspondre au grec καταρᾶσθαι. Cependant, cette conclusion est critiquable dans la mesure où ܦܘܦ est traduit seulement deux fois par καταρᾶσθαι (Nb 28,3 (2x)) alors que καταρᾶσθαι traduit 36 fois l'hébreu קלל. En revanche, καταρᾶσθαι peut correspondre à l'hébreu מקלל dans la deuxième partie du stique de H^A. 𐤀 de H^C s'accorde mieux avec κυρίος de Gr que ܒܘܪܘܐ de H^A qui, lui, s'accorde avec le Syr ܒܘܪܘܐ. Enfin, παροργίζειν traduit habituellement l'hébreu כעס (34 équivalences dans la LXX) ce qui correspond à la première partie du stique de H^A.

On peut conclure de ces constatations que H^A s'accorde avec le syriaque. Le grec concorde avec H^A mais en inversant les verbes des deux propositions et en insérant une formulation passive. Le texte de H^C s'éloigne du grec, de H^A et du syriaque bien que l'utilisation de 𐤀 s'accorde avec le Gr⁹⁶.

⁹³ Hatch-Redpath, 1897, pp. 365a–366b.

⁹⁴ Selon H. J. Fabry, la lecture ܒܘܗ de H^A serait une erreur de lecture pour ܦܘܦ, attesté en H^C et en grec, lue en sens inverse (de gauche à droite ; cependant le syriaque atteste la leçon de H^A) : « es handelt sich um Revers-Lesungen, um Total-Metathesen, bei denen des Übersetzer hebräische Lexeme in der Vorlage offensichtlich gegen die übliche Leserichtung, also von links nach rechts gelesen hat. » H. J. Fabry, 2005, p. 146.

⁹⁵ H. P. Rüger, 1970, p. 29 ; R. Bohlen, 1991, p. 62.

⁹⁶ Malgré H. P. Rüger, 1970, p. 28, ܦܘܦ H^C n'est pas nécessairement une traduction secondaire en hébreu mishnique puisque, bien que rare, le terme est attesté en hébreu biblique et signifie « traîner quelque chose, ou quelqu'un » (2 S 17,13 ; Jr 15, 3 ; 22,19 ; 49,20 ; 50,45) alors qu'on ne le trouve pas tel quel en hébreu mishnique où l'on trouve son homophone ܦܘܦ (voir Lévy, 1883, vol. 3, p. 497 et M. Jastrow, p. 971).

2.3 Conclusions sur l'analyse des versions

2.3.1 Valeur des manuscrits hébreux

L'analyse que nous avons menée ne fournit pas d'argument suffisant pour préférer un texte par rapport à l'autre. En effet, si H^C s'accorde avec les versions grecques et syriaques contre H^A, aux vv. 14a et 16a, en revanche, H^A s'accorde avec les versions grecques et syriaques contre H^C, aux vv. 14b, 15a et 16b (les vv. 14b et 16b doivent être retenus avec prudence)⁹⁷.

Au v. 15a, H^A s'accorde avec le syriaque alors que H^C s'accorde avec le grec. Mais ce seul exemple n'est pas suffisant pour affirmer que le syriaque serait une traduction de H^A et que le grec serait une traduction de H^C.

La recension H^A présente parfois un vocabulaire tardif (עבור au v. 8b et תמור au v. 14b qui serait, selon I. Lévi, de l'hébreu poétique du Moyen-âge) mais on en trouve aussi quelques traces en H^C.

2.3.2 Valeur des versions grecques et syriaques

Les versions anciennes traduisent assez fidèlement le texte hébreu dont nous disposons dans l'une ou l'autre de ses recensions et ne présentent pas de divergences majeures.

En ce qui concerne la version syriaque, il est parfaitement clair qu'elle a été établie sur la base d'un texte hébreu. L'absence du v. 7 en hébreu et en syriaque contre le grec en témoigne. Mais aussi, le texte syriaque est souvent plus proche de l'hébreu que ne l'est le grec. Ainsi, on peut noter que le syriaque s'accorde avec l'hébreu contre le grec :

- au v. 6b ;
- au v. 8a et au v. 12a, avec le vocatif **בו** ;
- au v. 10b, le grec ajoute **πατρός ἀτιμία** contre l'hébreu et le syriaque qui s'accordent ;
- au v. 11a, alors que le grec utilise les deux substantifs **δόξα** et **τιμή**, l'hébreu emploie deux fois **כבוד** et le syriaque deux fois **ܟܒܘܕܐ**. On retrouve une même alternance dans le grec aux vv. 3–6 avec les

⁹⁷ Pour Si 3,1–16, il n'y a pas lieu de qualifier le manuscrit H^C de « phantasievoll » comme le propose H.J. Fabry, 2005, p. 147.

verbes τιμάω et δοξάζω alors que le syriaque utilise quatre fois le verbe ܡܢܥ ;

- au v. 11b, l'hébreu et le syriaque s'accordent moyennant une petite correction de l'hébreu ;
- au v. 13b.

À partir de ces indices, on peut supposer que le syriaque reflète mieux l'original hébreu dans les six premiers versets. On peut ainsi avancer des hypothèses sur l'original perdu :

- v. 1a : le vocatif ܡܢܥ faisait probablement partie de la *Vorlage* comme c'est le cas en hébreu aux vv. 8.12 ;
- v. 1b : il en est de même pour le verbe ܡܢܥ ;
- v. 4 : le passif ܡܢܥܢܐ faisait aussi probablement partie de l'original hébreu.

Le seul écart que se permet le traducteur syriaque se trouve au v. 12b où il remplace le pronom suffixe de l'hébreu par son antécédent. Il faut donc en conclure que la traduction syriaque a bien été établie à partir de l'hébreu et qu'elle lui est fidèle.

La version grecque présente une traduction plus libre qui s'écarte souvent de l'hébreu dont nous disposons.

2.4 Structure

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | [G]
[G] | Écoutez la réprimande d'un père, enfants,
et agissez en fonction, afin que vous soyez sauvés. |
| 2 | [G]
[G] | Car le Seigneur a glorifié le père sur ses enfants,
et le droit de la mère il l'a raffermi sur les fils. |
| 3 | [G] | Celui qui honore un père efface les fautes, |
| 4 | [G] | et il est comme quelqu'un qui thésaurise celui qui glorifie sa
[mère. |
| 5 | [G]
[G] | Celui qui honore un père, sera joyeux par des enfants,
et au jour de sa prière, il sera écouté. |
| 6 | [G]
[G]
[H ^A] | Celui qui glorifie un père vivra de longs jours,
celui qui obéit au Seigneur donne le repos à sa mère.
[...] celui qui honore sa mère |
| 7 | [G]
[G] | Celui qui craint le Seigneur honorera son père
et comme des maîtres, il servira ceux qui lui ont donné nai
[sance. |
| 8 | [H ^A]
[H ^A] | Mon fils, en parole et en acte honore ton père
pour que t'atteignent toutes bénédictions. |
| 9 | [H ^A]
[H ^A] | La bénédiction d'un père fonde une racine
et la malédiction d'une mère déracine un jeune plant. |

- 10 ^[H^A] Ne t'honore pas *du déshonneur (de la honte ?)* de ton père
^[H^A] car ce n'est pas un honneur pour toi.
- 11 ^[H^A] L'honneur d'un homme c'est l'honneur de son père
^[H^A] et il multiplie (le) péché celui qui maudit sa mère.
- 12 ^[H^A] Mon fils, fortifie-toi dans la gloire de ton père
^[H^A] et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie.
- 13 ^[H^A] De même, si sa raison vient à manquer, *secours-le*
^[H^A] et ne l'outrage pas tous les jours de sa vie.
- 14 ^[H^A] (La) justice d'un père ne sera pas effacée
^[H^A] et à la place du péché elle sera brisée [mg : plantée].
- 15 ^[H^A] Au jour de la détresse, elle sera rappelée en ta faveur,
^[H^A] comme (la) chaleur sur (le) givre pour faire disparaître tes péchés.
- 16 ^[H^A] Car il est insolent celui qui dédaigne son père
^[H^A] et il offense son créateur celui qui maudit sa mère.
- 14 ^[H^C] (La) justice d'un père ne sera pas oubliée
^[H^C] et à la place de son humilité elle sera érigée.
- 15 ^[H^C] Au jour (*de la détresse*) il fera mémoire de toi
^[H^C] et comme la chaleur sur la glace, il fait fondre tes péchés.
- 16 ^[H^C] Il est comme un blasphémateur, celui qui abandonne son père
^[H^C] et il maudit Dieu celui qui meurtrit sa mère

Pour la structure du texte, nous suivons R. Bohlen. Il distingue trois parties de quatre distiques chacune (vv. 3–7 ; vv. 8–11 et vv. 12–15) encadrées par une introduction (vv. 1–2) et une conclusion (v. 16). Cette structure se fonde sur le texte fourni par le grec I et II (v. 7a). Il est possible que l'original hébreu ait disposé d'une structure différente.

2.4.1 L'introduction (vv. 1–2)

Ben Sira y avance deux idées : (v. 1) il invite d'abord son disciple à écouter et à agir selon l'instruction d'un père en vue du salut, selon le texte grec, ou en vue de la vie éternelle, selon le texte syriaque. Ensuite, (v. 2), il affirme que Dieu fait retomber l'honneur des parents sur ses enfants (on trouve la même idée en Si 41,5–9 et en Si 44,7–12). Il indique par là que, si l'homme honore son père, cet honneur retombera sur ses enfants.

2.4.2 Première partie (vv. 3–7)

Elle est délimitée par une série de propositions participiales : « celui qui honore » (vv. 3.5a), « celui qui glorifie » (vv. 4.6a), « celui qui obéit » (v. 6b), « celui qui craint » (v. 7a), « ceux qui lui ont donné naissance »

(v. 7b). Ce type de construction faisait certainement partie de la *Vorlage* du grec. Nous la retrouvons dans le syriaque et on en trouve des restes au v. 6b de H^A. Par une série de sentences, Ben Sira mentionne les retombées positives qui incombent à celui qui honore père et mère : « ses péchés sont pardonnés » (v. 3, Syr.), « il amasse des trésors » (v. 4), « il se réjouit de ses enfants » (v. 5a), « sa prière sera écoutée » (v. 5b), « il vivra de longs jours » (v. 6a) et « donne le repos à sa mère » (v. 6b).

2.4.3 *Deuxième partie (vv. 8–11)*

La deuxième partie est introduite par le vocatif « mon fils ». Elle est structurée par deux commandements aux structures similaires. Le premier (v. 8a) est positif (« honore ton père »). Il est suivi d'un complément de but (« pour que t'atteignent toutes bénédictions » v. 8b). Le sens de cette bénédiction est expliqué dans les deux stiques qui suivent par une construction antithétique : positivement, la bénédiction affermit la descendance (exprimée à travers l'image de la racine), négativement, la malédiction déracine la descendance. Le second commandement (v. 10a) formulé négativement prend le contre-pied du précédent (« ne t'honore pas »). Il est suivi d'un « car » explicatif. Les trois stiques qui suivent montrent que l'honneur d'un homme est lié à celui de ses parents. On peut schématiser la construction de cette deuxième partie de la façon suivante :

⁸	Mon fils, en parole et en acte honore ton père pour que t'atteignent toutes bénédictions.	Père
⁹	La bénédiction d'un père fonde une racine et la malédiction d'une mère déracine un jeune plant.	Père Mère
¹⁰	Ne t'honore pas du déshonneur (de la honte ?) de ton père car ce n'est pas un honneur pour toi.	Père
¹¹	L'honneur d'un homme c'est l'honneur de son père et il multiplie (le) péché celui qui maudit sa mère.	Père Mère

2.4.4 *Troisième partie (vv. 12–15)*

Elle est également introduite par le vocatif « mon fils ». Elle est construite en deux sous-sections de deux distiques chacune. Dans les vv. 12–13, Ben Sira invite son disciple à honorer son père quoiqu'il arrive, dans les bons moments (v. 12a) comme dans sa vieillesse, lorsqu'il perd la raison (v. 13). Dans les vv. 14–15, Ben Sira informe son disciple sur les conséquences

bénéfiques de cette attention. En écho aux vv. 3–4, le secours porté à un père sera retenu en faveur du fils pour l'avenir. Ces deux sous-sections sont construites sous forme de parallélisme (AB, A'B') :

Manuscrit A

- A 12 Mon fils, fortifie-toi dans la gloire de ton père.
 B et ne l'abandonne **pas tous les jours de ta vie.**
 A' 13 De même, si sa raison vient à manquer, secours-le.
 B' et ne l'outrage **pas tous les jours de sa vie.**
 A 14 (La) justice d'un père ne sera pas effacée,
 B et à la place du **péché**, elle sera brisée [mg : plantée].
 A' 15 Au jour de la détresse, elle sera rappelée en ta faveur,
 B' comme (la) chaleur sur (le) givre
 pour faire disparaître tes **péchés.**

Manuscrit C

- 14 (La) justice d'un père ne sera pas oubliée,
 et à la place de son humilité elle sera érigée.
 15 Au jour (de la détresse) il fera mémoire de toi
 et comme la chaleur sur la glace
 il fait fondre tes péchés.

2.4.5 Conclusion (v. 16)

Enfin, le v. 16, construit sous forme de parallélisme, conclut le poème. Il rassemble dans un même mouvement l'honneur envers Dieu et l'honneur envers les parents signifiant ainsi que celui qui n'honore pas Dieu, n'honore pas non plus ses parents.

Manuscrit A

Car il est insensé celui qui dédaigne son père,
 et il offense son créateur celui qui maudit sa mère.

Manuscrit C

Il est comme un blasphémateur celui qui abandonne son père,
 et il maudit Dieu celui qui meurtrit sa mère.

2.5 Conclusion

La structure de Si 3,1–16 révèle un texte poétique soigneusement construit. L'auteur s'appuie sur le cinquième commandement du décalogue pour développer une instruction relative aux parents. Ben Sira avance différentes thématiques :

- écouter et agir selon les conseils des parents afin d'être sauvé (ou de vivre éternellement selon le syriaque) ;
- honorer ses parents apporte de grands bienfaits dans la vie : le pardon des péchés, la joie dans ses propres enfants, de longs jours, etc. ;
- l'honneur envers les parents ne doit pas diminuer, même si ces derniers deviennent séniles ;
- l'honneur envers les parents et l'honneur envers Dieu sont deux valeurs étroitement liées qui dépendent l'une de l'autre.

L'idée principale de Ben Sira est qu'il faut honorer ses parents pour acquérir le bonheur dans sa vie. En effet, l'honneur que l'homme porte à ses parents reviendra sur lui et sur ses enfants. Inversement, si l'homme oublie, ou néglige ses parents même lorsqu'ils sont séniles, le malheur et la malédiction retomberont sur sa vie.

3. COMPARAISON DE 4Q*INSTRUCTION* ET DE BEN SIRA

4Q*Instruction* et Si 3,1–16 développent une thématique commune qu'il convient maintenant d'analyser et de comparer.

- a) En premier lieu, on constatera que les deux textes prennent comme base de leur instruction le cinquième commandement⁹⁸ du Décalogue. En conséquence, on évaluera comment chaque auteur comprend et interprète ce commandement.
- b) Il apparaît clairement que les deux textes établissent un lien étroit entre l'honneur envers les parents et l'honneur envers Dieu. On s'intéressera aux implications d'un tel rapprochement.
- c) Ex 20,12 donne comme finalité au cinquième commandement « afin que se prolongent tes jours sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu », le Dt 5,16 ajoute « afin que tu sois heureux ». Qu'en est-il chez Ben Sira et en 4Q*Instruction* ?
- d) Quelle est la motivation de cette invitation au respect des parents ? Pourquoi cette insistance sur l'honneur qu'il faut porter à ses proches ?
- e) Enfin, les deux textes ajoutent au commandement d'honorer les parents celui de les servir. Quelle est la portée d'une telle ordonnance ?

⁹⁸ Pour les différentes numérotations du Décalogue, nous renvoyons à la synthèse de I. Himbaza, 2004, pp. 93–115.

3.1 Deux commentaires du cinquième commandement (Ex 20,12 ; Dt 5,16)

Une observation du vocabulaire et des expressions d'Ex 20,12 et de Dt 5,16 montre que 4Q*Instruction* et Ben Sira appuient leur développement sur le cinquième commandement. Le texte biblique est préservé en deux versions. Ex 20,12 offre un texte plus court que Dt 5,16 qui ajoute la formule « selon que te l'a ordonné le Seigneur ton Dieu » et une promesse de bonheur « afin que tu sois heureux »⁹⁹.

Ex 20,12	Dt 5,16
כָּבֵד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ	כָּבֵד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ
לְמַעַן יֵאָרְכֶיךָ וְיִשְׁׁרְרֶיךָ	כְּפִי אֲלֹהֶיךָ לְמַעַן יֵאָרְכֶיךָ וְיִשְׁׁרְרֶיךָ וְיִלְמְעוּ יְיָטִב לְךָ
עַל הַצִּוְיָהֶם אֲלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ	עַל הַצִּוְיָהֶם אֲשֶׁר־יְהוָה אֲלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα	τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου
ἵνα εὖ σοι γένηται	ὄν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου
καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη	ἵνα εὖ σοι γένηται
ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς ἧς κύριος	καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη
ὁ θεός σου δίδωσίν σοι	ἐπὶ τῆς γῆς ἧς κύριος
	ὁ θεός σου δίδωσίν σοι

Dans une thèse de doctorat publiée récemment, Harry Jungbauer retrace l'interprétation de ce commandement dans la tradition biblique¹⁰⁰. Il passe en revue l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi que la littérature péritestamentaire. À partir de ses recherches, on peut constater que, si les allusions ne manquent pas dans l'Ancien Testament¹⁰¹, les citations explicites sont relativement rares en dehors du Pentateuque¹⁰². Il faut mentionner Ml 1,6 qui utilise Ex 20,12 pour ouvrir sur une métaphore divine. Le livre des Proverbes y fait allusion à plusieurs reprises¹⁰³, mais ne propose pas une réflexion sur le commandement lui-même. Le livre de

⁹⁹ Le texte grec de la LXX harmonise légèrement le texte de l'Exode sur celui du Deutéronome en y ajoutant la promesse du bonheur.

¹⁰⁰ H. Jungbauer, 2004.

¹⁰¹ J. Gamberoni, 1964, montre que le cinquième commandement est sous entendu dans un nombre considérable de textes de l'Ancien Testament qui ne le mentionne pas explicitement.

¹⁰² Dans le Pentateuque : Ex 21,15,17 ; Lv 18,7 ; 19,3 ; 20,9 ; Dt 21,18–21 ; 27,16.

¹⁰³ Il met en valeur deux motifs : (1) les parents enseignent la sagesse et il faut écouter leur instruction (Pr 1,8 ; 4,1–9 ; 6,20–24 ; 13,1 ; 15,5 ; 23,22–25) ; (2) un fils sage réjouit ses parents, un fils sot les désole (Pr 10,1 ; 15,20 ; 17,6 ; 17,21 ; 17,25 ; 19,13 ; 19,26 ; 20,20 ; 28,24 ; 29,3 ; 30,11 ; 30,17).

Tobie y fait également allusion¹⁰⁴. Dans la littérature péritestamentaire, Jungbauer¹⁰⁵ mentionne le *Livre des Jubilés*¹⁰⁶, les *Oracles Sibyllins*¹⁰⁷, le *Livre des Antiquités bibliques*¹⁰⁸, la *Lettre d'Aristée*¹⁰⁹, *Joseph et Aseneth*¹¹⁰, le *Pseudo-Phocylide*¹¹¹ et le *Contre Apion* de Flavius Josèphe¹¹². Philon d'Alexandrie tient une place privilégiée en présentant plusieurs commentaires du Décalogue¹¹³. À Qumrân, en dehors de *4QInstruction*, le thème est surtout représenté par des allusions au Pentateuque (4Q158 7–8 1 ; 4Q364 13a–b 3 ; 4Q367 2a–b 5) et dans le *Rouleau du Temple* (11QT XVI 5 ; LXIV 2–3 // 4Q524 14 5). Enfin, dans le Nouveau Testament, le motif est évoquée à deux reprises dans les synoptiques (Mt 15,1–9 // Mc 7,1–13 et Mt 19,16–22 // Mc 10,17–31 // Lc 18,18–30) et en Ep 6,2 en des termes proches de *4QInstruction*.

Mais, dans l'ensemble de ces références, Ben Sira et *4QInstruction* ont la particularité, au même titre que Philon d'Alexandrie et qu'Ep 6,2, d'offrir une réflexion sur le cinquième commandement. Ils ne le mentionnent pas simplement, mais s'y arrêtent et proposent une interprétation. Cette originalité commune doit être soulignée.

3.2 *L'honneur envers les parents et l'honneur envers Dieu*

Les deux textes mettent explicitement en relation l'honneur envers Dieu et l'honneur envers les parents. *4QInstruction* l'affirme avec une grande clarté, « un père est comme Dieu pour l'homme » :

¹⁰⁴ Nous avons déjà mentionné le texte de Tb 4,3 et montré que son lien avec le livre de Ben Sira était fort probable.

¹⁰⁵ Nous n'avons retenu que les textes les plus explicites. Pour une liste exhaustive, nous renvoyons à la thèse de H. Jungbauer.

¹⁰⁶ *Jubilés*, 7,20.

¹⁰⁷ *Oracles Sibyllins* 3,278–279 ; 3,591–596.

¹⁰⁸ *Livre des Antiquités bibliques* 11,9 ; 44,4.6.7.

¹⁰⁹ *Aristée* 228 ; 238.

¹¹⁰ *Joseph et Aseneth* 11,5 ; 12,12.

¹¹¹ *Pseudo Phocylide* 3–8.

¹¹² *Contre Apion*, II 206 : « Le respect des parents vient en second rang, après le respect de Dieu, dans les prescriptions de la loi ; et si on ne répond pas à leurs bienfaits, si l'on y manque le moins du monde, elle (= la loi) livre le coupable à la lapidation. Elle veut que tout vieillard soit respecté des jeunes gens, car Dieu est la vieillesse suprême » (Trad. R. Harmand, 1911) ; cf. aussi *ibidem*, II 217.

¹¹³ *De Decalogo* § 106–120 ; *Quod deterius potiori insidari soleat* § 52–56 ; *De Specialibus Legibus II* § 224–242.

כי כאל לאיש כן אביהו וכאדנים לגבר כן אמו
 « Car comme Dieu est pour un humain, ainsi est son père
 et comme le Seigneur est pour un homme, ainsi est sa mère. »
 4Q416 2 iii 15–16

L'analogie de Dieu comme père est bien connue de l'Ancien Testament¹¹⁴. Mais habituellement, les auteurs bibliques utilisent l'image du père pour exprimer l'attitude de Dieu envers les hommes¹¹⁵. Ici, c'est la similitude de la relation qui est visée. L'auteur ne donne pas une instruction sur Dieu, mais sur la figure du père qui est « comme Dieu pour les hommes ».

Le texte de Ben Sira présente les choses différemment. Pourtant, les deux textes ne manquent pas d'affinités textuelles :

καὶ ὁ εἰσακούων κυρίου ἀναπαύσει μητέρα αὐτοῦ
 ὁ φοβούμενος κύριον τιμήσει πατέρα,
 καὶ ὡς δεσπότηαις δουλεύσει ἐν τοῖς γεννήσασιν αὐτόν
 Celui qui obéit au Seigneur donnera le repos à sa mère.
 Celui qui craint le Seigneur honorera son père
 et comme des maîtres, il servira ceux qui lui ont donné naissance.

La succession de κύριος et de ὡς δεσπότηαις, au v. 7, laisse difficilement indifférent. Elle correspond littéralement à la succession de אל et כאדנים en 4Q416 2 iii 16. Nous avons vu, lors du commentaire de 4QInstruction, que le pluriel אדנים était rare, mais qu'en raison de sa construction parallèle avec אל, il s'agissait d'un pluriel de majesté désignant Dieu. Or la Vorlage du grec est certainement כאדנים comme en 4Q416 2 iii 16¹¹⁶. Dans ce cas, le grec a traduit littéralement une Vorlage dont le sens était « et comme 'adonîm, il servira ceux qui lui ont donné naissance », soit « et comme "Dieu", il servira ceux qui lui ont donné naissance ». C'est-à-dire que le disciple est invité à servir ses parents comme il sert Dieu. Ce sens est bien plus cohérent avec le contexte que celui donné par le grec qui invite à servir ses parents comme « des maîtres ». Cela signifierait que, pour le disciple, les parents tiennent une place équivalente à celle de

¹¹⁴ Voir entre autres Ex 4,22–23 ; Dt 1,31 ; 8,5 ; Mt 1,6 ; 3,17 ; Ps 103,13 ; Pr 3,12. La désignation de Dieu comme Père est attestée chez les sémites de l'ouest : 'il'ib ou 'il'ab à Ugarit, DINGIR a-bi en akkadien (Mari), cf. Karel van der Toorn, 1993 ; É. Puech, 1986, pp. 13–25 ; É. Puech, 2001, p. 289.

¹¹⁵ Voir par exemple Ps 103,13 déjà cité : « comme un père est tendre pour ses enfants, YHWH est tendre pour ceux qui le craignent ».

¹¹⁶ δεσπότηης traduit habituellement ידן dans la LXX. On peut aussi consulter Si 23,1 κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου « Seigneur, père et maître de ma vie ».

Dieu. Il rejoint en ce sens le texte de 4Q416 2 iii 16 qui affirme clairement que père et mère sont comme Dieu pour l'homme. Si cette interprétation est exacte, 4Q416 2 iii 16 et Si 3,7 présenteraient, avec MI 1,6, un parallèle étonnant.

Ces deux textes doivent aussi être mis en parallèle avec Tb 13,4c qui leur est contemporain¹¹⁷ :

Gr I (AB)	Gr II (S)	Gr III (106)	Peshitta (SyII)
καθότι αὐτὸς	καθότι αὐτὸς	διότι αὐτὸς κύριος	ܕܝܘܢܘܨܐ ܕܝܘܢܘܨܐ
κύριος ἡμῶν	ἡμῶν κύριός ἐστιν		
καὶ ὁ θεός	καὶ αὐτὸς θεός ἡμῶν	καὶ θεὸς ἡμῶν	ܕܝܘܢܘܨܐ
αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν	καὶ αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν	καὶ πατὴρ ἡμῶν	ܕܝܘܢܘܨܐ
	καὶ αὐτὸς θεός	καὶ αὐτὸς θεός	
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας	ܕܝܘܢܘܨܐ ܕܝܘܢܘܨܐ

Ce texte a été préservé en hébreu (4Q200 6 9–10) et partiellement en araméen (4Q196 17 i 14).

4Q200 6 9–10¹¹⁸

כִּי־אֱלֹהִים הוּא אֱלֹהֵינוּ
 [כִּי־אֱלֹהִים הוּא אֱלֹהֵינוּ לְכֹרֵן] [עוֹלָמִים]
 « Car c'est lui [re] Maître
 et c'est lui [votre] Dieu
 [et c'est lui votre père
 et c'est lui votre Dieu
 pour tous les siècles »

4Q196 17 i 14

דִּי הוּא מְרַאכֵן וְהוּא [...]

On remarquera que l'hébreu et l'araméen ont le pronom à la deuxième personne du pluriel alors que l'ensemble des versions corrige en une première personne du pluriel. On retrouve l'image du père associée à Dieu et les deux vocables אָדוֹן (au pluriel) et אֱלֹהִים. Ce texte appuie notre interprétation de אֱלֹהִים comme une désignation de Dieu.

Revenons au texte du Siracide, les deux stiques 6b et 7a sont construits en parallélisme : d'abord la mère et ensuite le père. Le stique 7b constituerait une sorte de synthèse sur les parents. Les formes futures

¹¹⁷ Les textes grecs et syriaques sont cités d'après l'édition synoptique de Christian J. Wagner, 2004.

¹¹⁸ Pour les textes cf. J. Fitzmyer, DJD XIX et pour les restaurations cf. É. Puech, 2001, p. 291. Le texte hébreu, d'écriture hérodiennne ancienne, date de la deuxième moitié du I^{er} s. av. J.-C. ; le texte araméen d'écriture hasmonéenne date de la moitié du I^{er} s. av. J.-C.

ἀναπαύσει et δουλεύσει des vv. 6b.7a pourraient correspondre à un jussif en hébreu ; il faudrait alors comprendre les deux stiques en ce sens :

« Celui qui obéit au Seigneur qu'il donne le repos à sa mère,
et celui qui craint le Seigneur qu'il honore son père »

L'autre possibilité est de comprendre le futur comme l'expression d'une conséquence. Celui qui obéit au Seigneur, par son obéissance, donnera le repos à sa mère. De même, celui qui craint le Seigneur, par sa crainte, honorera son père. Cela signifierait que le juste, par sa propre justice, amènerait l'honneur sur ses parents.

Ben Sira reprend la thématique en conclusion de son développement :

H ^A	H ^C	Gr
כי מזיד בווה אביו ומכעיס בוראו מקלל אמו	כמגדף העוזב אביו וזועם אל יסחוב אמו	ὡς βλάσφημος ὁ ἐγκαταλιπὼν πατέρα, καὶ κεκατηραμένος ὑπὸ κυρίου ὁ παροργίζων μητέρα αὐτοῦ
Car il est insolent celui qui dédaigne son père, et il offense son créateur celui qui maudit sa mère	Il est comme un blasphémateur celui qui abandonne son père, et il maudit Dieu celui qui meurtrit sa mère	Il est comme un blasphémateur, celui qui abandonne un père, Il est maudit du Seigneur, celui qui offense sa mère.

L'analogie est ici bien claire : celui qui offense père et mère, blasphème contre Dieu. La relation de cause à effet, établie par Ben Sira entre le déshonneur des parents et le blasphème contre Dieu, suppose que ces derniers se situent sur un même plan. Les parents sont les représentants de Dieu.

Cette analogie est forte, mais n'est pas inopinée. La plupart des commentateurs du Décalogue ont déjà noté que le terme כבד dans le sens d'« honorer » s'emploie d'abord pour Dieu ou ses représentants¹¹⁹. C'est particulièrement clair en Lv 19,3 où le commandement est repris, mais l'impératif *Piel* de כבד est remplacé par l'imparfait *Qal* de ירא qui est habituellement réservé à Dieu¹²⁰. Implicitement, l'auteur met sur un même plan l'honneur (ou la crainte) envers Dieu et envers les parents. C'est dire qu'il faut honorer ses parents comme on honore Dieu¹²¹.

¹¹⁹ P. Stenmans, *TDOT* VII, 1995. D. J. A. Clines, t. IV, 1998, p. 351.

¹²⁰ « In almost 80 percent of the passages the object of fear is God ». H. F. Fuhs, *TDOT* VI, 1990, p. 296.

¹²¹ Ce lien étroit entre l'honneur des parents et l'honneur de Dieu justifie certainement la sévérité de la loi pour quiconque transgresse ce commandement : « Qui traite avec mépris son père et sa mère devra être mis à mort » (Ex 21,17) ; « Maudit soit celui qui traite avec mépris son père et sa mère » (Dt 27,16) ; ou encore « qui frappe son père et sa mère : il devra être mis à mort » (Ex 21,15) ; et enfin, « quiconque maudira son père

La position du cinquième commandement au sein du Décalogue invite, elle aussi, à une telle interprétation. Cette ordonnance se situe, d'une part, comme le premier des commandements qui vise les relations interpersonnelles, et d'autre part, elle se rattache aux quatre premiers commandements qui traitent des relations entre Dieu et l'homme. Une telle observation n'a pas échappé à la lecture attentive de Philon d'Alexandrie :

« J'en arrive au cinquième article, qui traite de l'honneur dû aux parents et qui, comme je l'ai montré dans un commentaire que je lui ai consacré spécialement, est à la frontière entre les choses humaines et les choses divines. [225] Les parents sont, en effet, à mi-chemin de la nature humaine et de la nature divine, et ils participent des deux : de la nature humaine, c'est une évidence, parce qu'ils sont nés et qu'ils doivent mourir ; de la nature divine, parce qu'ils ont procréé et amené à l'être le non-être. Les parents sont à leurs enfants, je crois, ce que Dieu est au monde ; comme Dieu a donné l'existence au non-existant, eux de même, imitant la puissance divine autant que faire se peut, donnent l'immortalité à notre espèce. »
(Trad. S. Daniel, *De Specialibus Legibus* II § 224–242)¹²²

Cette interprétation rejoint, celle du même Philon qui distingue dans les deux tables de la loi deux catégories de commandements. La première table serait consacrée aux relations entre l'homme et Dieu alors que la seconde serait dédiée aux relations interpersonnelles. De fait, le cinquième commandement (selon la numérotation de Philon) se situe sur la table concernant les relations entre l'homme et Dieu. 4QInstruction et Ben Sira pourraient avoir en arrière fond de leur commentaire une telle interprétation¹²³.

3.3 *La finalité : longue vie et bonheur*

3.3.1 *Afin que se prolongent tes jours*

Dans le Pentateuque, le cinquième commandement est associé à une promesse : « afin que se prolongent tes jours ». Cette promesse est habituel-

et sa mère devra mourir. Puisqu'il a maudit son père et sa mère, son sang retombera sur lui-même » (Lv 20,9).

¹²² Cf. aussi *De Decalogo* 50–51.

¹²³ Cf. en ce sens, J. L. Kugel, 2001, pp. 166–168.

lement liée à l'observance des commandements¹²⁴. Elle est parfois complétée par « sur la terre » (Dt 6,2) ou « sur la terre que YHWH te donne » (Dt 4,40 ; 5,16 ; 25,15). L'association du bonheur et de la longue vie apparaît à deux autres reprises : en Dt 4,40, où ils sont associés de façon générale à l'observance de la loi¹²⁵ et en Dt 22,7, où la promesse d'une longue vie et du bonheur est aussi liée à la paternité :

« S'il se trouve devant toi sur ton chemin, n'importe où sur un arbre ou par terre, un nid avec des oisillons ou des œufs, et la mère couchée sur les oisillons ou sur les œufs, tu ne prendras pas la mère avec ses petits : ⁷ tu devras laisser aller la mère, et ce sont les petits que tu prendras pour toi. Ainsi, tu seras heureux et tu prolongeras tes jours » (TOB).

Le rapprochement établi par l'auteur entre cette ordonnance et le cinquième commandement n'est certainement pas innocent ; il n'a pas échappé aux anciens commentateurs juifs¹²⁶. Comment comprendre que laisser libre la mère de la nidation apporte la même rétribution qu'honorer ses parents ? Peut-être parce que la famille est la première cellule de toute société¹²⁷.

Le concept qui est derrière ces promesses est la traditionnelle rétribution terrestre. Si quelqu'un vit dans la justice, il vivra vieux et riche (cf. 1 Ch 29,28 ; Jb 42,16–17). Cette promesse de vie est reprise par 4Q*Instruction* et par Ben Sira :

4Q416 2 iii 15–19 :

« Honore ton père dans ta pauvreté (Ex 20,12 ; Dt 5,16)
et ta mère dans ton indigence (...)

Et [...], vénère leurs visages

en vue de ta vie et la longueur de tes jours. »

Si 3,1.6 :

«Écoutez la réprimande d'un père, Enfants,

et agissez en fonction, afin que vous soyez sauvés.

[...] Celui qui glorifie un père vivra de longs jours,

celui qui obéit au Seigneur donne le repos à sa mère. »

¹²⁴ La formule apparaît essentiellement dans le Deutéronome (11 attestations), ailleurs on la rencontre en Ex 20,12 ; Jos 24,31 ; Jg 2,7 ; Pr 28,16 ; Qo 8,13 ; Is 53,10.

¹²⁵ « Garde ses lois et ses commandements que je te donne aujourd'hui pour ton bonheur et celui de tes fils après toi, afin que tu prolonges tes jours sur la terre que le SEIGNEUR ton Dieu te donne, tous les jours » (TOB).

¹²⁶ Dt R 6,2.

¹²⁷ Cf. M. Gilbert, 1998a, p. 137.

Nous avons vu, lors du commentaire de la traduction de Si 3,1, que l'expression « afin que vous soyez sauvés » provenait probablement d'une *Vorlage* « afin que vous viviez ». Le syriaque ajoute le motif de l'éternité. Cette interprétation n'est pas une interpolation chrétienne comme l'affirme P. W. Skehan et A. A. Di Lella ; elle n'est pas non plus nécessairement une extrapolation tardive puisqu'elle est déjà attestée chez Philon à propos de la promesse de vie du cinquième commandement¹²⁸.

La foi en la résurrection est bien attestée par l'auteur de 4Q*Instruction*¹²⁹. Pourtant, dans le cas du cinquième commandement, l'auteur ne semble pas suivre l'interprétation de Philon ou du traducteur syriaque de Si 3,1. Il n'ajoute aucun élément au texte d'Ex 20,12 ou de Dt 5,16. Il en va de même de Ben Sira 3,16. C'est la longueur de la vie terrestre qui est visée.

Siracide et 4Q*Instruction* n'établissent plus de lien avec la terre comme dans le texte d'Ex 20,12 ou de Dt 5,16 (« sur la terre que YHWH te donne »). Ces deux auteurs n'écrivent pas pour des juifs de Diaspora, mais bien pour des juifs de Judée. Pour eux, la vie que Dieu donne n'est donc plus liée à la terre.

3.3.2 *Afin que tu sois heureux*

Dt 5,16 et la version grecque d'Ex 20,12 ajoutent « afin que tu sois heureux ». Cette promesse de bonheur est reprise par Ben Sira dans la succession des formules participiales des vv. 3–7. Elle y est considérablement développée. Le disciple voit ses péchés pardonnés (v. 3a), il amasse des trésors (v. 4a), il verra ses enfants heureux (v. 5a), ses prières seront écoutées (v. 5b). Inversement, le refus d'honorer ses parents affaiblit la maisonnée (v. 9b) et apporte la honte sur les enfants (11b). Comment, du simple commandement d'honorer les parents, Ben Sira aboutit-il à de telles promesses ? En quoi l'honneur envers les parents garantit un tel bonheur ? Ces questions trouvent probablement leur réponse dans le fait, déjà remarqué, que les parents sont mis sur le même plan que Dieu.

¹²⁸ « “Honore ton père et ta mère afin que tu aies le bien-être et que tu prolonges tes jours.” Elle (= la loi) attribue donc deux récompenses : l'une est la possession de la vertu, car le “bien être”, c'est la vertu ou ce qui ne peut se passer d'elle ; l'autre, c'est, à dire vrai, la victoire sur la mort, grâce à une vie prolongée, une existence durable que tu pourras mener, même avec ton corps, si tu vis avec une âme purifiée par de parfaites lustrations » (*De specialibus legibus*, II, 261–262, trad. S. Daniel).

¹²⁹ Cf. infra troisième partie et É. Puech, 2003a ; 2003b ; 2004a ; 2005.

Aussi, honorer ses parents amène les mêmes bénédictions qu'honorer Dieu.

L'auteur de 4Q*Instruction* est beaucoup plus réservé sur la question du bonheur :

« Honore-les en vue de ta gloire, (...)
Vénère leurs visages en vue de ta vie et la longueur de tes jours »

Il promet deux choses : la gloire et la vie. L'expression « en vue de ta vie » peut sous-entendre une promesse de bonheur : afin que ta vie soit heureuse. L'expression se retrouve en Dt 30,6 : « YHWH, ton Dieu, circonscira ton cœur et le cœur de ta descendance, pour que tu aimes YHWH, ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, afin que tu vives ». Cette promesse de vie revient à de nombreuses reprises dans le langage du deutéronomiste (cf. 4,1 ; 30,16.19). La perspective d'un bonheur terrestre est moins explicite pour l'auteur de 4Q*Instruction* que dans Ben Sira. Pour l'auteur de l'*Instruction*, la finalité de la sagesse est le salut eschatologique. L'honneur envers les parents est au service d'un enseignement sur le « mystère de l'existence ». Il faut les honorer, non pas pour être heureux, mais parce qu'ils ont enseigné le « mystère de l'existence » à leurs enfants.

3.4 *La motivation : Ils t'ont donné la vie, ils t'ont instruit la Torah*

L'observance du cinquième commandement reçoit deux motivations : il faut honorer ses parents parce que c'est eux qui ont donné la vie et il faut honorer ses parents parce que c'est eux qui ont transmis la Torah aux enfants. Comme le remarque M. Gilbert :

« Quelle que soit la structure de la société, tribale, démocratique ou autre, le cinquième commandement, selon la Bible, ne s'applique, strictement parlant, qu'au père et à la mère. On ne s'étonnera donc pas de voir la Bible citer toujours ou presque la mère au côté du père (Lv 19,3 nomme même d'abord la mère) et, par contre, ne pas requérir, dans le cinquième commandement, l'honneur pour les autorités de la société. Car ce commandement envisage l'ordre de la vie au sens strict. Honorer son père et sa mère, c'est donc reconnaître la primauté sur soi de ceux à qui chacun doit d'être une personne vivante. Et le don de la vie prime tous les autres, puisqu'il les conditionne. »¹³⁰

¹³⁰ M. Gilbert, 1998a, p. 137.

Ben Sira le dit clairement au chapitre 7 :

ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου δόξασον τὸν πατέρα σου
καὶ μητρὸς ὠδίννας μὴ ἐπιλάθῃ
μνήσθητι ὅτι δι' αὐτῶν ἐγεννήθης
καὶ τί ἀνταποδώσεις αὐτοῖς καθὼς αὐτοὶ σοί
« De tout ton cœur, honore ton père
et n'oublie pas les souffrances d'une mère.
Souviens-toi qu'ils t'ont donné le jour ;
Que leur offriras-tu en échange ? » (Si 7,27–28)¹³¹

Il faut aussi honorer ses parents parce que c'est eux qui doivent transmettre la loi et les coutumes révélées par Dieu au Sinaï (Cf. Dt 4,9–10 ; 11,19–21 ; 32,46)¹³². Cet aspect apparaît discrètement en Si 3,1 :

Écoutez la réprimande d'un père, Enfants,
et agissez en fonction, afin que vous soyez sauvés.

Le texte a reçu une correction de Ziegler, que nous avons critiquée. Nous préférons lire avec la recension origénienne et le syriaque : « écoutez le jugement (ou le précepte)¹³³ d'un père... ».

4Q*Instruction*, à travers une expression ambiguë, pourrait également jouer sur ces deux aspects :

כבוד אביכה ברישכה 16 ואמכה במצעריכה (...) כי 17 המה לֹר הוריקה וכאשר המשילמה בכה
« Honore ton père dans ta pauvreté
et ta mère dans ton indigence.
(...) Car ils sont le creuset qui t'a instruit
selon qu'il leur a donné domination sur toi. »

Nous avons vu que ce verset pouvait être traduit de deux façons différentes. Soit honore-les « car ils sont le creuset qui t'a instruit », soit honore-les « car ils sont le creuset qui t'a enfanté (ou ils t'ont enfanté) ». L'auteur joue sur la polysémie du syntagme הוריקה, les deux interprétations étant grammaticalement possibles. Il rassemble ainsi, en une seule expression, les deux motivations traditionnelles : honorer ses parents parce qu'ils donnent la vie et parce qu'ils donnent l'instruction.

L'image du creuset ajoute l'idée de la souffrance. Il faut d'autant plus les honorer que la mère a souffert pour donner la vie et que l'instruction

¹³¹ Ces versets manquent dans le texte hébreu (H^s) probablement par *homioarchon*.

¹³² Cet aspect est bien mis en lumière par J. Briend, 1984, pp. 203–216.

¹³³ Suivant que l'on a קח ou משפט dans la *Vorlage*. Cf. *Supra*.

ne s'est pas faite sans difficulté. Cette idée se retrouve également en Tb 4,3–4, cité précédemment :

« Honore ta mère (...) souviens-toi, mon enfant, qu'elle a couru pour toi de nombreux dangers quand tu étais dans son sein ».

3.5 *Le service dû aux parents*

Le commandement qui demande aux enfants de servir les parents ne se retrouve ni dans le Décalogue, ni dans le reste du Pentateuque. Pourtant, les deux textes mentionnent que les enfants doivent « servir » leurs parents.

« Celui qui craint le Seigneur honorera son père
et comme des maîtres, il servira ceux qui lui ont donné naissance. » Si 3,7
« Et selon qu'il leur a donné domination sur toi
et qu'il a ordonné à l'esprit, ainsi sers-les.
Et selon qu'il a révélé à ton oreille le mystère de l'existence,
honore-les en vue de ta gloire » 4Q416 2 iii 17

Le verbe δουλεύω « servir » traduit habituellement le verbe עבד que l'on retrouve en 4Q*Instruction*. Ce terme pourrait nous inviter à le comprendre dans le sens du service d'un esclave. Comme le notent Box-Oesterley¹³⁴, cette loi a été interprétée par certains rabbins ainsi : les enfants tiennent la position d'un esclave devant leurs parents (cf. Ex 21,7 ; Ne 5,5). À tel point que certains, sur la base de Gn 22,2–10 ; Jg 11,39 ; 2 R 23,10, estiment qu'un père a droit de vie et de mort sur ses enfants.

Mais le terme עבד peut aussi signifier « servir » dans le sens d'honorer¹³⁵. La structure parallèle des propositions en 4Q*Instruction* inviterait à aller dans ce sens. La troisième partie (vv. 12–15) de Si 3,1–16 appuie aussi cette interprétation. Ben Sira invite son disciple à prendre soin de

¹³⁴ G. H. Box ; W. O. E. Oesterley, 1913, p. 324 ; voir également P. W. Skehan ; A. A. Di Lella, 1987, p. 154.

¹³⁵ « In v. 7b, the Gr verb *douleuein*, 'to serve', seems to imply the service of a slave. The law has been interpreted by some rabbis to mean that children were in the position of slaves to their father; cf. Ex 21,7; Neh 5,5. Some rabbis even taught on the basis of Gn 22,2–10, Jg 11,39, and 2 R 23,10 that a father had the right of life and death over his children (Box-Oesterley, p. 324). Ben Sira, however, never says anything of this sort; in fact, the responsibilities to parents he speaks of here and in 7,27–28 are the services of love, honor, and care. Lip service alone will not do; children are to honor their parents also in deed (v. 8a). Cf. Ps 78,36–37; Is 29,13; Jr 12,2; Mt 14,8; 21,28–31; Mc 7,6. » P. W. Skehan, A. A. Di Lella, 1987, p. 155.

son père dans sa vieillesse, à le secourir et à ne pas l'abandonner même si sa raison venait à manquer. Le v. 8a rappelle qu'il ne suffit pas d'honorer ses parents en paroles, il faut aussi agir en leur faveur.

Cette dimension sociale du service est sous-entendue dans le texte de Mc 7,6–13 (// Mt 15,1–9)

«⁶ Il leur dit : “Esaïe a bien prophétisé à votre sujet, hypocrites, car il est écrit : Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi ;⁷ c'est en vain qu'ils me rendent un culte car les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes d'hommes.⁸ Vous laissez de côté le commandement de Dieu et vous vous attachez à la tradition des hommes.”⁹ Il leur disait : “Vous repoussez bel et bien le commandement de Dieu pour garder votre tradition.¹⁰ Car Moïse a dit : ‘Honore ton père et ta mère’, et encore : ‘Celui qui insulte père ou mère, qu'il soit puni de mort.’¹¹ Mais vous, vous dites : ‘Si quelqu'un dit à son père ou à sa mère : le secours que tu devais recevoir de moi est qorbân, c'est-à-dire offrande sacrée...’¹² vous lui permettez de ne plus rien faire pour son père ou pour sa mère :¹³ vous annulez ainsi la parole de Dieu par la tradition que vous transmettez. Et vous faites beaucoup de choses du même genre.” » (Trad. TOB)

En opposant le cinquième commandement au qorbân, Jésus sous-entend que ce dernier suppose un service réel envers ses propres parents, en tout cas un soutien financier et matériel¹³⁶. La citation d'Is 29,13 rejoint l'affirmation de Si 3,8a. Ce texte de Mc (// Mt) atteste donc une obligation, en vertu du cinquième commandement, pour les enfants d'honorer leurs parents non pas seulement en parole, mais également en acte, en leur prodiguant un soutien financier et matériel (cf. v. 11 : « le secours que tu devais recevoir de moi est *qorbân* »).

4. CONCLUSION

Notre étude des deux péripécies consacrées à l'honneur envers les parents dans 4Q*Instruction* et dans le livre de Ben Sira ainsi que l'analyse comparative qui s'en est suivie ont permis de mettre en valeur certains éléments :

En premier lieu, nous avons pu constater que ces deux textes appuient leur développement sur le cinquième commandement du décalogue (Ex 20,12 ; Dt 5,16). Nous avons noté que les commentaires du décalogue et,

¹³⁶ C'est particulièrement clair en *Jubilés* 29,15.16.

en particulier, du cinquième commandement étaient assez rares dans la littérature biblique. On en trouve cependant quelques traces dans la littérature plus tardive comme chez Philon d'Alexandrie ou dans le Nouveau Testament.

Leurs lignes d'interprétation se retrouvent, en plusieurs points, chez les commentateurs ultérieurs. Ainsi, tous deux établissent un lien indissociable entre l'honneur envers les parents et l'honneur envers Dieu, plaçant l'un vis-à-vis de l'autre dans une relation de dépendance. Tous deux associent à ce commandement la promesse d'une longue vie. Ben Sira insiste sur la promesse d'un bonheur terrestre en des termes qui dépassent largement ceux de Dt 5,16 : il verra ses péchés pardonnés, il amassera des trésors, il verra ses enfants heureux, ses prières seront exaucées, etc. Enfin, tous deux justifient ce commandement par deux éléments : en premier lieu parce que ce sont les parents qui, à l'image de Dieu, ont donné la vie ; en second lieu, parce que ce sont ces derniers qui ont transmis à leurs enfants une connaissance relative à Dieu. Ce dernier point, clair en *4QInstruction*, est plus discret chez Ben Sira. Enfin, tous deux ajoutent au cinquième commandement une consigne qui lui est associée : servir ses parents. Ce service prend certainement la forme d'une aide financière et matérielle notamment au moment de la vieillesse. Cette interprétation du cinquième commandement est intéressante puisqu'on en retrouve des traces en Mt 15,1-9 (// Mc 7,1-13).

En ce qui concerne les différences entre ces deux textes, on relèvera que Ben Sira met fortement l'accent sur la promesse du bonheur terrestre, alors que *4QInstruction* ne la mentionne que par allusion. De son côté, l'auteur de *4QInstruction*, en insérant sa péricope après un long développement sur le « mystère de l'existence », met l'accent sur le rôle des parents dans la transmission des connaissances liées à Dieu. On reconnaît dans ces différences, deux approches sapientielles particulières : l'une centrée sur le bonheur terrestre, l'autre orientée vers l'eschatologie. On aura soin de constater que la longueur des deux développements est très inégale et que chacun comporte des éléments qui leur sont propres. Ainsi, Ben Sira consacre un développement important (vv. 11-13) sur la vieillesse des parents. *4QInstruction* introduit la notion de pauvreté, mentionnée deux fois en lien avec le commandement (« Honore ton père dans ta pauvreté et ta mère dans ton indigence »).

Enfin, Ben Sira et *4QInstruction* suppriment la mention de la terre présente en Ex 20,12 et Dt 5,16 : « afin que tes jours se multiplient sur la terre que te donne YHWH ton Dieu ». La portée de la promesse en est

universalisée, elle ne se limite plus à une longue vie en terre d'Israël, mais en tous lieux. La perspective de l'auteur n'est plus liée à l'importance de la terre.

TROISIÈME PARTIE

LES FRAGMENTS
ESCHATOLOGIQUES

CHAPITRE SEPT

COSMOLOGIE ET ESCHATOLOGIE

Parmi les fragments eschatologiques de 4Q*Instruction*, trois présentent une structure particulière. Au cœur des sentences sapientielles, l'auteur insère des séquences eschatologiques construites en deux volets : une description cosmologique et un jugement. Quels liens l'auteur établit-il entre sagesse et eschatologie et entre cosmologie et eschatologie ?

Dans un premier temps, nous présenterons ces trois fragments en proposant une transcription, une traduction et un commentaire. Dans le commentaire nous mettrons en valeur d'une part les structures bipartites de ces textes et, d'autre part, les catégories antithétiques établies par l'auteur. Dans un second temps, nous examinerons cette construction bipartite dans le contexte plus large de la littérature vétero- et péricestamentaire. Nous essaierons ainsi de préciser dans quelle tradition littéraire ces textes ont pu trouver leur source.

1. 4Q416 1 (// 4Q418 1-2)

La description physique du fragment est fournie par les éditeurs¹. Ces derniers ont interprété la largeur de la marge droite comme étant le début de la composition². Il est peu probable que le manuscrit débute par כול רוחן. Les colonnes de 4Q416 comportant 21 ou 22 lignes, il doit manquer trois ou quatre lignes en tête du fragment³.

Le texte est très fragmentaire, mais la partie préservée est clairement lisible. Notre transcription se base sur le fragment 4Q416 1 complétée

¹ DJD, p. 73.

² Cette hypothèse est également celle d'A. Steudel et B. Lucassen, mais elle est contestée par T. Elgvin, 1995a, pp. 559-580 et 1997b, pp. 11-35. Pour un état de la question, on peut se reporter à E. J. C. Tigchelaar, 2001, pp. 175-193 et 2002, p. 99-126.

³ Cf. É. Puech, 2005, p. 92. E. J. C. Tigchelaar, 2001, pp. 162-163 propose de placer 4Q418 238 en tête du rouleau, mais voir l'argumentation contraire dans É. Puech, 2005, p. 92.

par ses parallèles en 4Q418 1–2, 2a, b et c (texte souligné). E. J. C. Tigchelaar joint deux autres fragments 4Q418 229 (texte souligné en pointillés)⁴ et 4Q418 212⁵ (texte souligné en double). Nous retenons cette proposition avec certaines réserves pour le fragment 212.

1.1 Texte et traduction

1.1.1 Transcription

1	כל רוח	פּוֹכְבֵי אוֹר
2	ולתכן חפצו	ירוצו מעת ועלם
3	מועד במועד ון	ואין להנמות בכול עת ילכו
4	לפי צבאם למשור במשורה ול °	לממלכה
5	וממלכה למד ^א ומהדינה לאיש ואיש	[
6	לפי מחסור צבאם ומשפט כולם לו	[
7	וצבא השמים הכין מן עת עולם	ומאורות
8	למופתימה ואתות מו ^א עדיהמה	יגידו
9	זה לזה וכל פקודתמה ין ו ^א ספרו	[
10	בשמים ישפוט על עבודת רשעה וכל ^א בני אמתו ירצו ל ^א פניו ותבוא רשעה עד	[
11	קצה ויפחדו וירועו כל ^א אשר התגללו בה כי שמים יראו ת ^א רעש ממקומה ארץ	[
12	ימים ותהמות ^א פחדו ויתערערו ^ב כל רוח בשר ובני השמים ° ג ^א ילו וישמחה ביום	[
13	משפטה וכל ^א עולה תתם עוד ושלם ^ב קץ האמ ^א ת לעולם תהל ^א	[
14	בכל קצי עד כיי אל אמת הוא ומקדם שנין עולם	ל
15	להבין צדק ^א בין טוב לרע ל ^א כל משפ ^א	א
16	י ^א צר בשר הואה ומבינו ^א ת	ל ל
18	בראתיו ליה °	[
19	וד °	[

| ותהום 12^a 4Q418 2 3 • כול 11^a 4Q418a 2 2 • וכול 10^a 4Q418 2 1 • ויתר^b 4Q418 2 3 • וכול 13^a 4Q418 2 4 • ובני שמים^c 4Q418 2 3 • עד ישלם 4 צדיק 15^a 4Q418 2 6 • כיא 14^a 4Q418 2 5 •

⁴ Ce fragment n'a que trois lettres en commun avec 4Q416 1. Il faut, en l'occurrence lire ולתכן en 4Q418 229 1 (// 4Q416 1 1) plutôt que]ת ° avec les éditeurs (p. 442). Cf. E. J. C. Tigchelaar, 2001, pp. 42–43 et 118.

⁵ Fragment déjà ajouté par T. Elgvin, 1996, p. 151. La position de ce dernier est possible, mais doit être retenue avec certaines réserves. En effet, la restauration de קצי dans 4Q418 212 3 [עד קצי]בכל] est trop large pour l'espace.

1.1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 4 לַמֶּשׁ. *Mem* certain, ensuite trace de lettre qui correspond au début du tracé du *šin*.

L. 7 לַ. Lire un *mem* plutôt qu'un *ʿain* proposé par les éditeurs⁶.

L. 10 לַשְׁמִים. Lire un *bet* et non un *mem* comme le proposent les éditeurs. La base du *bet* dépasse sur la droite par rapport à la hampe verticale. Il est donc tracé en deux gestes alors que le *mem* est tracé en un seul geste avec un coude arrondi. La barre oblique qu'É. Puech identifie avec l'oblique du *mem* correspond au départ du tracé du *šin*⁷ (cf. PAM 41.783).

L. 11 יִרְאוּ אֶת הַיְיִ. É. Puech propose de lire יִרְאוּ אֶת הַיְיִ. Mais cette lecture est trop longue par rapport aux traces préservées. Après le *yod*, trace de lettre avec une épaule arrondie qui convient mieux à un *reš* qu'à un *yod*. Ensuite traces de trois jambages, le premier correspond au jambage gauche du *ʿaleph*, le deuxième à celui du *waw* et le troisième à celui du *taw*.

L. 12 Après הַשְׁמִימִים trace de l'angle supérieur droit d'une lettre à l'extrémité du parchemin, dans la déchirure.

L. 13 Pour הַשְׁמִימִים, le *mem* est certain (coude arrondi et départ de l'oblique).

L. 13 לַעֲוֹלִים אֶת הַלֵּה. Sur le fragment 4Q418 2a 3 on peut lire אֶת הַלֵּה, cf. PAM 42.823⁸.

L. 15 La lecture לַהֲבִינִים proposée par les éditeurs n'est pas certaine. *Bet-yod* sont aussi probables paléographiquement et 4Q418 2 7 lit clairement לַהֲבִינִים. Après le *lamed* trace de lettre en haut à droite, puis place pour une lettre.

L. 16 וּמִבְּיַנִּי. Il est également possible de lire וּמִבְּיַנִּי.

L. 17 Avant le *reš* trace de lettre, *bet* probable.

1.1.3 *Traduction*

¹Tout esprit [... des étoiles de lumière.]

²Et selon la mesure de sa volonté [...

ils courent depuis l'éternité,]

³fête après fête et [...

et nul ne reste immobile.

En tout temps ils avancent] ⁴selon leur armée⁹

pour se diri[ger dans la mesure

et pour...

⁶ Ainsi É. Puech, 2005, p. 94.

⁷ É. Puech, 2005, p. 95.

⁸ Ainsi É. Puech, 2005, p. 90.

⁹ Cf. Gn 2,1.

pour chaque] ⁵royaume, pour chaque pro[vince, pour chaque homme...]
⁶selon le besoin de leur armée.

[Et toute leur ordonnance lui appartient...]

⁷Et il a établi l'armée des cieux¹⁰ depuis [*les temps éternels...*

et les luminaires] ⁸pour leurs prodiges et les signes de leurs fê[tes¹¹

... ils *proclameront*] ⁹l'un à l'autre.

Et toutes leurs visites [...]

Et] ils raconter[ont...]

¹⁰Dans les Cieux il jugera l'œuvre d'iniquité

et tous ses fils véritables trouveront grâce *de*[vant lui.

Et l'iniquité arrivera à] ¹¹sa fin.

Et ils trembleront et ils pousseront des cris,

tous ceux qui se sont vautrés en elle,

car les cieux craindront,

[*la terre*] tre[mblera sur ses bases¹²,]

¹²la [m]er et les abîmes¹³ seront effrayés.

Et ils seront détruits tous les esprits de chair

et les fils des cieu[x *exultent*] *ronent et se réjouiront* au jour de] ¹³son (= l'iniquité)

[ju]gement.

Et toute iniquité sera terminée désormais.

Et le moment de la véri[té] sera accompli [*pour é]oujours.*

[*Lā*] *louan*[ge...] ¹⁴dans tous les moments perpétuels.

Car il est le Dieu vrai.

Et depuis l'origine, les années [*éternelles*¹⁴...]

[... ¹⁵pour que le juste discerne entre bien et mal

pour *di*[r]e tout jugem[ent...]

¹⁶il est une [cré]ature de chair.

Et les compréhension[s...]

¹⁷ses créatures car [...]

¹⁸[...] »

1.1.4 *Commentaire de la traduction*

L. 2 « Et selon la mesure de sa volonté », תכן et מִפְּנֵי¹⁵, les deux termes hébreux sont difficiles à interpréter dans le contexte cosmologique des lignes 1–9. Les éditeurs ont traduit « And to order His (?) good pleasure ». Nous avons considéré תכן comme un substantif signifiant « mesure

¹⁰ Cf. Gn 2,1.

¹¹ Cf. Gn 1,14.

¹² Cf. Is 13,13.

¹³ Pour l'expression cf. Dt 8,7 ; Ps 135,6 ; 1QH^a IX 16 (= i 14) et 1QH^a V 26 (= xiii 9).

¹⁴ Cf. Ps 77,6.

¹⁵ Pour le sens de מִפְּנֵי en 4QInstruction, cf. lexique.

fixée, quantité »¹⁶. Il faudrait alors comprendre, dans le contexte, que tout le cosmos se meut selon l'organisation de sa volonté.

L. 3 מועד במועד, pour l'expression cf. 4Q381 1 8.

L. 3 ואין להדמות, « et aucun ne reste immobile ». Infinitif *Niph'al* ou *Hiph'il* de דמה (cf. Jos 10,12–13).

L. 4 En raison du contexte, צבא désigne probablement ici l'armée céleste, les astres, plutôt que les anges, cf. ligne 7 et Gn 2,1.

L. 4 « Pour se diriger dans la mesure » ou « pour mesurer avec mesure », le sens de cette proposition est obscur. Nous avons lu למשור comme un infinitif de שור, « se diriger, voir, considérer », et משורה comme un substantif, « mesure » (cf. Lv 19,35 ; 1 Ch 23,29 ; Ez 4,11.16). Il faut probablement comprendre que les astres ne se dirigent pas dans n'importe quelle direction, mais précisément là où ils doivent aller. Le texte ferait ainsi référence à l'ordre cosmique qui préside au mouvement des astres et à la création entière. Pour une discussion sur les différentes possibilités, nous renvoyons à DJD, p. 84.

L. 5 « Pour chaque royaume, pour chaque province, pour chaque homme ». Expression similaire en Est 1,22 ; 3,12.14 ; 4,3 ; 8,9.13.17 ; 9,28. Il s'agit ici de la description du mouvement des astres, lesquels offrent leurs prodiges à toute la création (cf. ll. 7–8). La description se fait du plus général au plus particulier : royaume, province, homme.

L. 6 משפט pourrait désigner, ici, « l'ordonnance », les lois qui régissent les trajectoires des astres comme en 1 En 80,7.

L. 7 Pour la restauration מְעַת עוֹלָם, cf. É. Puech, 2005, p. 94.

L. 8 L'idée que les fêtes sont déterminées par les signes des luminaires a sa source en Gn 1,14. Voir également Si 43,1–10 ; 1QS X 2–4 et 1QH^a XX 8–14 (= xii 5–11).

Ll. 10–11 On peut restaurer avec É. Puech¹⁷ : וְכָל בְּנֵי אֱמֶתוֹ יִרְצוּ לְפָנָיו : « Et tous ses fils véritables seront accueillis de [vant lui et l'iniquité arrivera à] sa fin ».

L. 11 « En elle ». בה renvoie certainement à « l'iniquité » restaurée dans la lacune, à la fin de la ligne 10, ou à עֲבוֹדַת רִשְׁעָה « l'œuvre d'iniquité » (l. 10).

¹⁶ KBL³, p. 1734. É. Puech, 2005, p. 91, traduit « et pour déterminer [leurs(?)] besoins[] ». Il restaure, pour le sens, la fin de la ligne de la façon suivante : וְרָאָה צְבָא הַשָּׁמַיִם יוֹרֵחַ « *Vois l'armée des cieux : le soleil, la lune et les étoiles, tous, ils courent depuis l'éternité* ».

¹⁷ É. Puech, 2003b, p. 136.

L. 11 « tous ceux qui se sont vautrés en elle » ; l'expression גלל suivie de -ב se retrouve pour exprimer une même idée en 1QS IV 19 « elle s'était vautrée dans les voies de l'impiété », 1QH^a XIV 25 (= vi 22) « ils se vautrent dans l'offense », CD III 17 « ils s'étaient vautrés dans le(s) faute(s) humaine(s) », 4Q525 21 6 « vautrés dans la souillure », 4Q525 22 4 « [dans des chemins d'impie]té, ils se vautreront ».

L. 11–12 « Les cieux craindront, la terre tremblera sur ses bases, les mers et les abîmes seront effrayés ». Pour la restauration nous suivons E. J. C. Tigchelaar¹⁸ qui se base sur Is 13,13.

L. 12 « Ils ont été détruits », il s'agit d'une forme rare qui pourrait être un *Hithpalpel* de la racine ערר « ils seront détruits » (cf. Jr 51,58). On notera que le fragment parallèle en 4Q418 2 4 a : ויתרן. On pourrait alors restituer יתרועעו un *Hithpolel* de רוע « ils crieront », en parallèle avec la ligne précédente (pour la forme cf. Ps 65,14).

L. 12 « Esprits de chair ». L'expression est au singulier dans le texte mais le verbe יתערעו est au pluriel. Le כל qui précède permet de comprendre « esprit charnel » comme une catégorie collective.

L. 12–13 Dans la lacune de la fin de la ligne, il y a de la place pour restaurer deux mots. Il est nécessaire de restituer le verbe qui a pour sujet les « fils des cieux ». É. Puech propose יגילו וישמחו qui convient pour l'espace, le sens et la construction syntaxique de la proposition¹⁹.

Ll. 12–13 « [au jour de] son [ju]gement », pour l'expression, cf. 1QpHab XII 14 ; 1 En 10,6 ; 104,5 : « Le jour du grand jugement ». Le pronom suffixe de [מש]פטה renvoie probablement à רשעה « l'iniquité » de la ligne 10.

L. 13 « Et le moment de la vérité sera accompli ». 4Q418 2 5 lit : עד [קץ האמת] ישלם que l'on pourrait traduire par : « et toute iniquité sera terminée jusqu'à ce que s'accomplisse le moment de la vérité ».

Ll. 14–15 À partir de 1QH^a V 26–27 (= xiii 9–10), 1QS III 13–15, É. Puech restaure : « depuis les années [d'éternité, il a disposé toute chose et a instruit l'oreille du sage] pour expliquer... »²⁰. La restauration משכיל est appuyée par le *lamed* restauré grâce à 4Q418 et par une formulation identique en 1QS III 13.

¹⁸ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 180.

¹⁹ É. Puech, 2005, p. 90 et 97.

²⁰ É. Puech, 2003b, p. 136.

L. 15 « Pour que le juste discerne entre bien et mal » avec 4Q418 2 6 ou « pour discerner le juste entre bien et mal » avec 4Q416 1 15. Dans la lacune, après le troisième *lamed*, on peut restaurer avec É. Puech²¹ ל[ב]ר.

L. 16 « une créature de chair ». On pourrait également traduire « lui, il a formé la chair » ou « l'inclination de la chair ».

L. 16 « Ceux qui comprennent ». On peut lire מבינין] ou מבינין] ce dernier terme étant plus fréquent²².

1.2 *Commentaire*

Ce premier texte est structuré en deux volets : l'organisation du monde céleste aux lignes 1 à 9 et un jugement opposant l'anéantissement des impies à la joie éternelle des justes aux lignes 10 à 18.

1.2.1 *L'ordre du cosmos (ll. 1–9)*

Cette première partie étant très fragmentaire, il est difficile d'en restituer le contenu et la structure avec précision. Elle est cependant unifiée par le champ sémantique des éléments célestes.

Le vocabulaire utilisé fait référence au récit de la création de Gn 1,1–2,4a :

4Q416 1	Gn 1,1–2,4a
אור - « Les étoiles de lumière » (l. 1)	Gn 1,16
צבא השמים - « l'armée des cieux » (ll. 4.7)	Gn 2,1
מאורות - « les luminaires » (l. 7)	Gn 1,16
אותות מן[עדימה] - « les signes de leurs fêtes » (l. 8)	Gn 1,14

Le texte se présente comme une paraphrase du récit de Gn 1,1–2,4a dans une perspective particulière : montrer l'obéissance du cosmos aux ordonnances divines.

- Les astres se meuvent sans jamais s'arrêter (l. 3).
- Ils illuminent l'ensemble de la création dans une perspective universelle (« chaque royaume, chaque province, chaque homme », ll. 4–5).
- Ils définissent le calendrier (l. 8) organisant ainsi la vie culturelle et saisonnière.

²¹ É. Puech, 2003b, p. 136. Dans son article de 2005, p. 97, É. Puech restaure לה[כ]ר] mais l'espace est insuffisant.

²² La lecture מבינין] est aussi possible en 4Q418 2 8.

Tout s'organise et se déroule selon la « volonté »²³ de Dieu (l. 3) et selon son ordonnance (l. 6). On retrouve des considérations similaires dans le Siracide (43,1–10), le livre d'Énoch (cf. 1 En 72–73 ; 79–80 ; 82,4–9) et dans la *Règle de la communauté* (1QS X).

À la ligne 9, la formule ויִסְפְּרוּן, « il raconteront », pourrait introduire une expression proche de celle du Ps 19,2 : « ils raconteront la gloire et les merveilles de Dieu ».

1.2.2 *Le jugement (ll. 10–18)*

Un jugement eschatologique est juxtaposé à cette première partie cosmologique. Ce dernier présente vraisemblablement deux sections. La première (ll. 10–13) est organisée autour du thème du jugement. Il est plus difficile d'interpréter le contenu de la seconde section, car elle est plus fragmentaire. Le jugement n'y est plus évoqué, mais l'auteur décrit l'établissement de la vérité et les conditions de la vie dans l'éternité.

La première section (ll. 10–13) est construite de façon concentrique. Elle met en évidence :

- d'une part, l'opposition entre le jugement des impies (ll. 10.12) et l'accueil des « fils de vérité » (ll. 10.12–13) ;
- et, d'autre part, le jugement lui-même, au centre de la construction, qui implique le hurlement des impies et la réaction de la nature.

Pour mettre en valeur les oppositions, on peut présenter le texte de la façon suivante :

<i>A – Jugement des impies</i>	Des Cieux il jugera (l')œuvre d'iniquité
<i>B – Accueil des justes</i>	et tous ses fils véritables trouveront grâce de[vant lui.
<i>C – Fin de l'iniquité</i>	Et l'iniquité arrivera à] sa fin.
<i>Réaction des impies</i>	Et ils trembleront et ils pousseront des cris, tous ceux qui se sont vautrés en elle,
<i>Réaction des cieux</i>	car les cieux craindront,
<i>Réaction de la terre</i>	[(la) terre tremblera sur ses bases,]
<i>Réaction des abîmes</i>	(les) [m]ers et (les) abîmes seront effrayés.
<i>A' – Destruction des impies</i>	Et ils seront détruits tous (les) esprits de chair
<i>B' – Réjouissance des justes</i>	et les fils des cieux[x se réjouiront au jour de] son [ju]gement.
<i>C' – Fin de l'iniquité</i>	Et toute iniquité sera terminée désormais.

²³ Le terme הַפָּקָה a une importance particulière en 4QInstruction : on note 22 occurrences pour 32 dans l'ensemble du corpus qumrânien.

L'ensemble de la composition, à l'imparfait, renvoie vers un futur indéterminé. Les deux extrémités annoncent un jugement qui reflète la doctrine traditionnelle de la rétribution aux temps eschatologiques : les impies seront jugés et punis alors que les justes se réjouiront. L'auteur mentionne deux fois que l'iniquité sera définitivement terminée (éléments C-C'). Il précise aussi que tous les « esprits de chair » seront détruits (élément A'). La destruction totale et définitive du mal apparaît à diverses reprises dans les textes eschatologiques de Qumrân : cf. 1QS IV 14 où l'impie sera dans les calamités de ténèbres « jusqu'à l'anéantissement sans aucun reste ni rescapé » ; de même en 1QH^a XI 37 (= iii 36) : « La guerre des héros célestes consumera le monde et elle ne cessera pas jusqu'à l'extermination fatale, définitive et sans pareille »²⁴.

L'élément central est unifié par le vocabulaire de la crainte : « ils trembleront », « ils pousseront des cris », « ils craindront », « elle tremblera », « ils seront effrayés ». La totalité du cosmos (cieux, terre, mers et abîmes) se joint à la frayeur des impies. La nature qui était prise à témoin comme modèle d'obéissance (ll. 1–9), est littéralement bouleversée par le jugement des impies. Le thème de la nature ébranlée au jour du jugement est un thème commun de la littérature juive ancienne²⁵. Il trouve probablement son origine dans les récits de théophanie biblique.

La seconde section du texte est très fragmentaire. Le temps de la vérité sera établi (l. 13). C'est dire que toute vérité sera faite sur les actions des hommes, ce qui est inévitable puisque Dieu lui-même est le Dieu de vérité (l. 14). La reprise, trois fois, du terme קק peut laisser percevoir un monde structuré en trois périodes : le « *moment de l'iniquité* » (קק רשה)²⁶,

²⁴ Trad. É. Puech, 1993, p. 368.

²⁵ Voir, par exemple, à Qumrân, 1QH^a XI 33–35 (= iii 32–34). Voir également AssMo 10,4 : « Et la terre tremblera, jusqu'à ses extrémités elle sera ébranlée ; et les hautes montagnes seront abaissées ; elles seront ébranlées et s'écrouleront [dans] les vallées. Le soleil cessera de donner sa lumière ; les ténèbres deviendront les cornes de la lune : celles-là seront brisées, et tout entière en sang celle-ci se changera ; bouleversée sera l'orbite des étoiles. La mer jusqu'en l'abîme régressera, et les sources d'eaux tariront, et les fleuves se dessècheront entièrement. » (Trad. Ernest-Marie Laperrousaz). Cf. aussi OrSyb 3,675–681 : « La terre, mère de toutes choses, sera en ces jours ébranlée par la main de l'Immortel. Tous les poissons de la mer, toutes les bêtes de la terre, les innombrables familles des oiseaux, toutes les créatures humaines et toutes les mers frissonneront devant la face de l'Immortel, et la terreur régnera. Il brisera les cimes inaccessibles des montagnes et les collines énormes, le noir Erèbe apparaîtra à tous. » (Trad. Valentin Nikiprowetzky).

²⁶ L'expression est utilisée plusieurs fois dans le *Document de Damas* où elle désigne la période où sévit Bélial jusqu'à la guerre libératrice (cf. CD VI 10,14 ; XII 23 ; XIV 19 ;

l'époque présente qui prendra fin lors du jugement (ll. 10–11) ; le « *moment de la vérité* » (קִץ הָאֵמֶת)²⁷ qui semble correspondre au temps du jugement où toute vérité apparaîtra (l. 13) ; et enfin « *tous les moments éternels* » (כָּל קִצֵי עֵד)²⁸ où le juste jouira d'une paix perpétuelle (l. 14).

Les quatre dernières lignes sont plus difficiles à saisir. Le texte mentionne la capacité du juste à discerner entre bien et mal. Cette idée fait référence au récit de la chute en Gn 2–3 : « Vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal (יִדְעֵי טוֹב וְרָע) » (Gn 3,5). L'homme a goûté au fruit de la connaissance du bien et du mal mais ironiquement le texte de 4Q416 1 laisse supposer que ce discernement sera le fruit des justes dans les temps eschatologiques. La littérature sapientielle a mis l'accent sur la connaissance du bien et du mal comme vertu du sage. L'idée est reprise plusieurs fois en 4QInstruction. Ce discernement est présenté comme la caractéristique du sage. En 4Q417 1 i 8 (// 4Q418 43–45 i 5–6), la méditation du מִדְּבַר נְהִיָּה apporte à l'homme ce discernement (« Médite sur le mystère de l'existence [...] et alors tu connaîtras entre [bi]en et m[al] ») ; inversement, en 4Q417 1 i 18, l'esprit charnel ne sait pas discerner le bien du mal. En 4Q423 5 6, l'observation du rythme de la nature apporte la connaissance du bien et du mal. Ces affirmations rappellent celle de 1QS IV 26 : « il a réparti les (deux esprits) entre les fils d'homme pour la connaissance du bien [et du mal] ». Enfin, on trouve, en 4QInstruction, d'autres expressions très proches avec un vocabulaire légèrement différent :

4Q416 2 iii 15 (// 4Q418 9a–c 16) : וְאֵז תִּדְעַ מַה מֵר לְאִישׁ וּמַה מִּתּוֹק לְגַבֵּר :
« Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme »

4Q417 1 i 6 (// 4Q418 43–45 i 4) : וְאֵז תִּדְעַ אֵמֶת וְעוֹל :
« Et alors tu connaîtras la vérité et la perversité »

À la ligne 16, l'auteur utilise l'expression הוּאָה בִּשְׂר בָּשָׂר [י]. Cette dernière peut être traduite de façons très diverses : « il est une créature de chair »

XV 7,10). Elle est aussi appelée « temps d'aveuglement » (CD XVI 2) ou « temps du déchaînement de Bélial » (CD IV 13). Cf. aussi 1QpHab V 7–8 et 4Q301 3 8.

²⁷ Contrairement aux deux autres, cette expression est unique dans le corpus qumrânien. Elle pourrait être identique « au moment du jugement » de 1QH^a VI 29 (= xiv 18).

²⁸ L'expression apparaît en 1QsB v 18 : וְעַתָּה כֹּל קִצֵי עֵד. On peut la rapprocher du syntagme plus fréquent עוֹלָם עוֹלָם. En 11QMelk II 20, le messie viendra instruire tous les hommes sur tous « les moments éternels » (קִצֵי הָעוֹלָמִים) ; voir également 1QS IV 16, לְכֹל קִצֵי עוֹלָמִים ; 1QM I 8–9 ; X 15–16 ; 1QH^a IX 26 (= i 24) et en 4QInstruction 4Q417 1 i 7.

ou « il est une inclination charnelle ». Elle ne revient qu'une seule fois en 4QInstruction et le contexte, trop lacunaire, ne permet pas d'en préciser le sens.

1.3 Les catégories en présence

4Q416 1 met en situation différentes catégories : « l'œuvre d'iniquité », « ses fils véritables », « les esprits de chair » et « les fils des cieux ». Si la structure concentrique que nous avons relevée s'avère exacte, alors le texte établit un parallèle entre ces différentes catégories : les « esprits de chair » sont parallèles à « l'œuvre d'iniquité » et les « fils véritables » aux « fils des cieux ».

1.3.1 « Œuvre d'iniquité » et « esprit charnel »

L'expression « œuvre d'iniquité » (עבודת רשעה) n'est pas très fréquente²⁹. Elle semble désigner ici une catégorie humaine, c'est-à-dire ceux qui font l'œuvre d'iniquité ou qui « pratiquent » l'iniquité (la racine עבד ayant la connotation d'un travail servile). En effet, l'expression « œuvre d'iniquité » est parallèle à « esprit charnel ». Cette dernière expression revient en 4Q417 1 i 17 où elle désigne celui qui ne sait pas distinguer le bien du mal et en 4Q418 81+81a 2 où elle désigne celui qui a été séparé de l'intelligent.³⁰

1.3.2 « Fils véritables » et « fils des cieux »

Ces deux syntagmes ont reçu une interprétation controversée. Certains auteurs ont pensé qu'il s'agissait des anges plutôt que des hommes.

L'expression « ses fils véritables » (בני אמתו) est fréquente à Qumrân. Elle désigne habituellement les justes en opposition aux impies. C'est ainsi que dans l'Instruction sur les deux esprits, les « fils de lumière » sont aussi appelés « fils de vérité » (1QS IV 5–6). On retrouve l'expression en 1QH^a XIV 32–33 (= vi 29–30) dans un même contexte eschatologique ; « ses fils véritables se réveilleront » pour anéantir les « fils de l'impiété ».

²⁹ On la retrouve en 4Q511 18 ii 6 et en 4Q418 121 2. Voir également l'expression עבודת העוין en 1QH^a IX 29 (= i 27).

³⁰ Pour une étude détaillée de cette expression, cf. infra, p. 299 à propos de 4Q417 2 i.

« Alors se précipitera l'épée de Dieu à l'époque du jugement, tous ses fils fidèles se réveilleront, pour retrancher [(tous ?) les fils de] l'impunité, et tous les fils de culpabilité n'existeront plus »³¹. En 1QH^a XV 32–33 (= vii 29–30), l'expression désigne clairement un groupe humain : « Mais tu fais accéder tous tes fils fidèles aux pardons devant toi, tu les [pur]ifies de leurs fautes dans l'abondance de ta bonté et dans la foule de tes tendresses »³². Cf. encore 1QH^a XVII 35 (= ix 35) ; XVIII 29 (= x 27) ; XIX 14 (= xi 11) ; 1QM XVII 8 ; 1QpHab VII 10 ; 4Q298 3–4 ii 6–7 ; 4Q548 1 8. L'expression se trouve aussi en TextXIIJu XXIV,3, « Vous deviendrez des fils en vérité (εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ) », cf. aussi TestXIIIÉ XVIII,8 et 1 En 105,2. Il ressort de ces constatations que « ses fils véritables » désignent les justes fidèles. Dieu les appelle ses fils en opposition aux injustes qui font l'iniquité³³.

L'expression « fils des cieus » fait davantage difficulté³⁴. Elle apparaît à deux reprises dans l'*Instruction* en 4Q416 1 12 (// 4Q418 2c 4) et en 4Q418 69 ii 12–13. É. Puech propose d'y voir une désignation des hommes³⁵. Cette hypothèse a été vivement critiquée par F. García Martínez qui préfère y voir une désignation des anges à la suite des éditeurs et de la plupart des chercheurs³⁶.

L'argument majeur de l'interprétation angélique est le suivant : à Qumrân, le syntagme désigne toujours les anges, tant en hébreu (1QS IV 22, XI 8, 1QH^a XI 23 (= iii 22), 1QH^a XXIII 31 (= frg. 2 i 10), 4Q181 1 ii 2), qu'en araméen (1QapGen II 5.16 ; V 3–4 ; VI 11 ; 4Q202 1 ii 3 ; 4Q204 1 vi 5.12). Dans le livre d'Énoch (1 En 6,2 ; 14,3), « les fils des

³¹ É. Puech, 1993, p. 354.

³² Trad. J. Carmignac, 1961, pp. 233–234.

³³ E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 180, comprend pourtant le syntagme comme une désignation des anges.

³⁴ Voir l'état de la question établi par F. García Martínez, 2006, pp. 31–34.

³⁵ É. Puech, 2005, p. 96. É. Puech avait d'abord compris l'expression comme une désignation des anges (cf., 2003b, p. 434 : « l'expression רבין שמים [בני] doit désigner les anges, non les hommes »). Nous avons proposé d'y voir les hommes dans J.-S. Rey, *Les fragments eschatologiques de 4QInstruction*, mémoire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, 2004, p. 17.

³⁶ F. García Martínez, 2006, p. 36–37 ; T. Elgvin, 1996, p. 152 et 1997b, p. 101 ; E. J. C. Tigchelaar, 2001, p. 215. J. Frey rassemble en un groupe les anges, « fils des cieus », et les hommes, « fils véritables », J. Frey, 2000, pp. 216–217. Pour C. Fletcher-Louis, 2002, p. 120, l'expression ferait référence à une catégorie qu'il appelle « heavenly sonship » qui inclut à la fois les humains et les anges : « This understanding of the “sons of heaven” as a broad category including both the transformed righteous and the angels proper is in accord with the use of the expression elsewhere (e.g. 1 En 101:1 ; 1QH^a 11:22 ; 2 Macc. 7:34). »

cieux » désignent les anges déchus en référence à Gn 6,2. En 1QS IV 22, les justes recevront « l'intelligence de la sagesse des fils des cieux ». En 1QS XI 8 comme dans les *Hymnes*, après le jugement, les justes seront réunis aux fils des cieux pour l'éternité.

On trouve cependant un contre-exemple en 1 En 101,1. L'ensemble des versions éthiopiennes recensées par R. H. Charles et M. A. Knibb utilisent l'expression « fils des cieux » pour désigner les justes en opposition aux impies, les « fils de la terre » (cf. 1 En 100,6 ; 102,3)³⁷. Dans ce cas-là, les « fils des cieux » désignent une catégorie humaine et non céleste : les justes en opposition aux impies. Le texte grec a, à la place de « fils des cieux », *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*, « fils des hommes », alors qu'il conserve l'expression *υἱοὶ τῆς γῆς*, « fils de la terre » pour désigner les impies. Le texte grec ne respecte pas l'opposition du texte éthiopien entre ciel et terre. La plupart des critiques s'accordent pour dire que le texte éthiopien est une traduction du grec³⁸, cependant certains ont émis l'hypothèse que le traducteur disposait à la fois du grec et de l'araméen³⁹. On peut supposer que l'éthiopien est ici plus proche de l'original araméen que ne l'est le grec. En effet, on comprend mal comment le traducteur aurait pu traduire *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* par « fils des cieux » s'il ne l'avait pas dans sa source. En revanche, la version grecque pourrait s'expliquer comme une correction théologique tardive⁴⁰. Les éditeurs avaient déjà noté les nombreux parallèles entre le livre d'Énoch et 4QInstruction⁴¹.

L'interprétation angélique pourrait convenir en 4Q416 1 12 : les anges assistent au jugement des impies. Mais, en 4Q418 69 ii 12–13, l'interprétation se heurte à quelques contradictions⁴² :

¹⁰ Et vous, les élus de vérité,
et qui poursuivez [*l'intelligence,*
et] qui recherchez [*la sagesse*
et] qui guett[ez]¹¹ au sujet de toute connaissance,

³⁷ « Les enfants de la terre (ⲁⲏⲗⲓ ⲛⲉⲛⲉⲥⲓ) comprendront toutes les paroles de ce livre et ils reconnaîtront que leur richesse ne peut pas les sauver dans la ruine de leur péché. Malheur à vous, pécheurs (...). Enfants du ciel (ⲁⲏⲗⲓ ⲁⲛⲁⲛⲉⲥⲓ), considérez le ciel et toute l'œuvre du Très-Haut, et tremblez devant lui et ne faites pas de mal en sa présence » 1 En 100,6–101,1 (Trad. F. Martin, 1906, pp. 264–267).

³⁸ J. T. Milik, 1976, p. 88 ; G. W. E. Nickelsburg, 2001, p. 15.

³⁹ Ainsi, M. A. Knibb, 1978, vol. 2, pp. 37–46, qui fournit une argumentation convaincante. Voir aussi E. Ullendorff 1960, pp. 259–267 ; 1968, pp. 61–62.

⁴⁰ Pour ce genre de corrections théologiques, on peut consulter D. Barthélémy, 1963, pp. 285–304 et la correction en Dt 32,8 ou le TM porte בני ישראל là où Qumrân lit אלים בני.

⁴¹ Cf. DJD, p. 35 et aussi récemment L. T. Stuckenbruck, 2002.

⁴² Cf. infra pour l'analyse de ce fragment.

comment pourriez-vous dire :
 « nous nous sommes épuisés dans l'intelligence
 et nous avons guetté pour poursuivre la connaissance en [*tout temps*] ou en
 tout [*lieu*] » ?

¹²Mais on ne se fatigue pas pour toutes les années d'éternité.
 N'aura-t-on pas plaisir dans la vérité pour toujours ?
 Et la connaissance, [*continuellement*], ne nous servira-t-elle pas ?
 Et [les f]ils ¹³des cieus dont l'héritage (est) la vie éternelle,
 pourront-ils vraiment dire :
 « nous nous sommes épuisés dans les œuvres de vérité,
 et [nous nous] sommes fatigués ¹⁴à tous moments » ?
 Ne marcheront-[ils] pas dans la lumière éternelle [...]

Le texte est construit en parallélisme : les « élus de vérité » sont interpellés à la deuxième personne du singulier et les « fils des cieus » sont décrits en des termes similaires à la troisième personne du singulier. Si on comprend le syntagme « fils des cieus » comme une désignation des anges, on peut se demander comment ces derniers pourraient-ils reprendre à leur compte les paroles des justes : « nous nous sommes épuisés dans les œuvres de vérité » ? Les anges célestes s'épuisent-ils dans les œuvres de vérité et se fatiguent-ils à tout moment ? Il serait légitime d'en douter.

F. García Martínez note que le changement de personne (les « élus de vérité » sont interpellés à la deuxième personne, alors que les « fils des cieus » sont décrits à la troisième personne) implique un changement de destinataire. Mais cet argument est contestable. En effet, on retrouve une structure similaire aux lignes précédentes dans la description du sort des impies⁴³. Ces derniers sont d'abord interpellés à la deuxième personne (« vous (les insensés), vous avez été formés pour le [shé]ol », l. 6) et ensuite décrit à la troisième personne (« [et alors] tous les insensés seront dévastés et les fils d'iniquité ne seront plus trouvés », ll. 7–8). Il y a bien un changement de personne, mais il n'y a pas de changement de catégorie. La description du sort des justes est construite en parallèle avec la description du sort des impies et, donc, le syntagme « fils d'iniquité » trouverait son parallèle dans l'expression « fils des cieus ».

En définitive, l'interprétation de l'expression « fils des cieus » pour désigner une catégorie humaine est soutenue par plusieurs arguments objectifs :

⁴³ Voir, infra, la structure de 4Q418 69 ii, p. 247.

- le parallélisme entre l'expression « fils des cieux » et « fils véritables » en 4Q416 1 et entre « fils des cieux » et « fils d'iniquité » en 4Q418 69 ii.
- La structure parallèle entre la description des impies et la description des justes en 4Q418 69 ii (passage de la deuxième à la troisième personne dans les deux sections).
- La structure parallèle des lignes 11 et 13–14 dans ce même fragment.
- Et enfin, l'attestation de ce syntagme pour désigner une catégorie humaine en 1 En 101,1 éthiopien qui reflète certainement l'original araméen, le grec étant une correction théologique.

Néanmoins, ce n'est pas le nombre d'arguments qui compte, mais leur valeur. Les nombreuses attestations de l'expression comme une désignation des anges à Qumrân ne doivent pas être négligées. On aura donc la prudence de laisser la question ouverte.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que ces catégories sont des catégories éthiques. En effet, les expressions « œuvre d'iniquité » et « ses fils véritables » renvoient à un champ sémantique éthique. Les expressions « esprits de chair » et « fils des cieux » renvoient à un vocabulaire davantage métaphysique. L'opposition ciel–chair met en valeur l'opposition entre l'impérissable qui est éternel (le ciel) et le périssable qui sera détruit (la chair). Le ciel renvoie aussi symboliquement au lieu de la justice divine alors que la chair renvoie à l'injustice⁴⁴.

1.4 Conclusion

Nous avons vu que 4Q416 1 était structuré en deux volets : (1) un motif cosmologique, qui met en valeur l'ordre avec lequel le cosmos s'organise et (2) un jugement pour détruire l'impiété et accueillir les justes dans la gloire. Ce jugement rejoint les représentations bibliques de la doctrine traditionnelle d'une rétribution au jour du Jugement eschatologique : les impies recevront leurs punitions alors que les justes seront exaltés (cf. Is 26,20s. ; Jl 4,1–17 ; Mt 3,19–21 ; Dn 7,9–14 ; Sg 5).

Les catégories établies par l'auteur, « œuvre d'iniquité », « esprit charnel » et « fils véritables » ou « fils des cieux », renvoient à un vocabulaire

⁴⁴ Pour la notion négative de la chair dans l'Ancien Testament et à Qumrân, cf. J. Frey, 2000 et 2002.

caractéristique des principales compositions qumrâniennes. Elles désignent ici davantage des catégories éthiques que des frontières communautaristes. L'auteur met l'accent sur la fin définitive de l'iniquité et la victoire du juste. Les expressions « fils des cieus » ou « fils véritables » pourraient préfigurer l'expression « fils de lumière ». On se souviendra que l'expression « fils des cieus » revient en 1QS IV 22 et que les « fils de lumière » sont aussi appelés « fils de vérité » en 1QS IV 5–6.

2. 4Q418 69 ii + 60

Ce deuxième fragment contient 15 lignes. Seule la partie gauche des trois premières lignes est préservée. La partie droite des lignes suivantes du fragment est conservée. E. J. C. Tigchelaar joint à ce fragment le fragment 60 qui éclaire le sens du début des lignes 4 et 5. Nous disposons d'une copie partielle du texte en 4Q417 5 1–5 (souligné dans le texte).

2.1 *Texte et traduction*

2.1.1 *Transcription*

[פְּחֻכָּה]] 1
[וְתִשְׁכִּיל] [בְּעֵינֵי תְהוֹ] מוֹת עִם] 2
[בְּ] [ע] [בְּ] [דָתָם הֲלוֹא בְּאִמַּת יִתְהַלְכוּ] 3
כֹּל] [מִשְׁבָּרִי] הֵם וּבְדַעָה כֹּל גְּלִיָּהֶם <i>vacat</i> וְעַתָּה אוֹיְלֵי לֵב מָה טוֹב לְלוֹא	4
נֹצֵר] [וּמָה] הַשְׁקֵט לְלוֹא הִיָּה וּמָה מִשְׁפֵּט לְלוֹא ^a נֹסֵד וּמָה יֵאָחֲזוּ מִתִּים עַל כֵּן [וְלִ יוֹמ] עִם	5
אֲתָם לְ] [שָׂא] וְלֹ נֹצֵרְתֶם וְלִשְׁחַת עוֹלָם תִּשׁוּבְתְכֶם כִּי תִקְיֹץ וְתִ] [רָאָה בְּ] הֲטֹאכְמָה] [וִישְׁבִי	6
מִחֲשָׁכִיָּה יִצְרָחוּ עַל רִיבְכֶם ^a וְכֹל נָהִיָּה עוֹלָם דּוֹרְשֵׁי אִמַּת יְעוֹרֹר לְמִשְׁפֵּט כֵּן] [וְאֵן]	7
יִשְׁמְדוּ כֹל אוֹיְלֵי לֵב וּבְנֵי עוֹלָה לֹא יִמְצְאוּ עוֹד] [וְכִ] וְלִ מַחְזִיקֵי רִשְׁעָה יִבְשׁוּ] [וְאֵן]	8
בְּמִשְׁפֵּטְכֶם יִרְיעוּ מוֹסְדֵי] [הַ] רִקִּיעַ וִירְעֵמוּ כֹּל צִ] [לְ] [לְ] אַהֲבוּ] [9
<i>vacat</i> וְאַתֶּם בְּחִירֵי אִמַּת וְרוֹדְפֵי] [בִּינָה וְ] [מִשְׁחָ] [וְיִ חוֹכְמָה וְ] [שׁוֹקֵד] [יִם]	10
עַל כֹּל דַּעַת אִיכָה תֵּאֱמָרוּ יִגְעֵנוּ בְּבִינָה וְשִׁקְדָנוּ לְרִדּוֹף דַּעַת בְּ] [כֹּל עַת] [אֵן] בְּכֹל מְ] [קוֹם]	11
12] [הַ] וְלֹא עֵיף בְּכֹל {נ} שְׁנֵי עוֹלָם הֲלוֹא בְּאִמַּת יִשְׁעִשַׁע לְעַד וְדַעָה] [לְנִצָּחַת] תִּשְׁרַתְנוּ וְכֵן] [נִ]	12
13 שְׁמִים אֲשֶׁר חַיִּים עוֹלָם נִחַלְתֶם הָאֱמֹר יֵאֱמָרוּ יִגְעֵנוּ בְּפַעֲלוֹת אִמַּת וְיַעֲפִ] [וְ]	13
14 בְּכֹל קְצִים הֲלוֹא בְּאוֹר עוֹלָם יִתְהַלְ] [וְ] [כֵן] בְּזוֹךְ וְרוֹב הַדָּר אֲתֶם] [14
15 בְּרִקִּיעֵי] [בְּסוֹד אֵילִים כֹּל] [] <i>vac[at]</i> וְאַתָּה בֶן] [מִבְּיָן]	15

רבכמה 4Q417 5 4 • ללו 4Q417 5 2 ^a 5

2.1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 1 פֹּחַכָּה[. Avec É. Puech⁴⁵, un *pe* est préférable à un *bet*. Le *mem* proposé par les éditeurs (p. 281) est exclu.

L. 3 Pour la lecture בְּ[ע]בְּ[ו]דָתָם, cf. É. Puech, 2003b, p. 139.

L. 5 יֶאֱמָרוּ. Le *yod* est certain ; la lecture בְּאֵמָרוּ, proposée par les éditeurs⁴⁶, n'est donc pas possible.

L. 6 וְלֵ [אָתָּם] אֵל. Après le *mem* de אָתָּם, légères traces d'un pied de *lamed*. La trace de lettre avant le deuxième *lamed* pourrait être une tête de *waw* ou de *yod*.

L. 6 תְּקִיץ. Les éditeurs notent que l'on peut lire aussi : תְּקִיץ ou תְּקִיץ ; Mais la trace de lettre est trop haute pour correspondre à un *res* et l'espace est insuffisant pour restaurer plus d'une lettre. Ensuite, traces de deux lettres : en raison de la position de la première par rapport à la ligne d'écriture un *waw* ou un *yod* sont possibles, puis trace de jambage pour la seconde.

L. 7 Entre מִהַשְׁכִּיחַ et יִצְרָחוּ, il n'y a sûrement pas de place pour une lettre.

L. 9 Après אָהָב, *waw* ou *yod* très probables.

L. 11 Après le deuxième דַעַת, base de lettre coudée, probablement un *bet*. Avant בְּכֹל, deux traces de lettre qui pourraient être אוּ ou תּוּ. Dans tous les cas, le *waw* est très probable. Après בְּכֹל lire probablement *mem*.

L. 14 Les éditeurs notent qu'un *vacat* de largeur inconnue semble précéder כְּבוֹד (cf. la surface non inscrite sous le יֶאֱמָרוּ de la ligne 13).

2.1.3 *Traduction*

²[...] et tu comprendras[les sources des abîmes
avec ³[...] dans leur [œ]u[v]re.

N'est-ce pas avec fidélité que circulent ⁴tous leurs[courants]
et, avec connaissance, toutes leurs vagues ? *vacat*

Et maintenant, insensés :

qu'est-ce qui est bon pour qui n'a pas ⁵été formé ?

[Et qu']est-ce que le repos pour qui n'a pas existé ?

Et qu'est-ce qu'un jugement pour qui n'a pas été fondé ?

Et qu'est-ce que les morts pourraient gémir à propos de t[ous] leurs [jours] ?

⁶Vous, vous avez été formés pour le [shé]ol,

et pour la fosse éternelle est votre retour,

car elle / il se réveillera et [expose]ra votre péché.

[Et les habitants] ⁷de ses ténèbres hurleront au sujet de votre procès
et tous ceux qui existeront éternellement, les chercheurs de vérité,

⁴⁵ É. Puech, 2003b, p. 139.

⁴⁶ DJD, p. 282.

se réveilleront pour vo[tre] jugement.
 [Et alors]⁸ tous les insensés seront dévastés
 et les fils d'iniquité ne seront plus trouvés
 [et t]ous ceux qui sont forts de méchancetés se dessécher[ont].
 Et alors]⁹ au moment de votre jugement,
 les fondations du firmament crieront,
 et tonneront tous les [...] pour [...] ils ont aimé [...].

¹⁰ *vacat* Et vous, les élus de vérité,
 et qui poursuivez [l'intelligence,
 et] qui recherchez [la sagesse
 et] qui guett[ez]¹¹ au sujet de toute connaissance,
 comment pourriez-vous dire :
 « nous nous sommes épuisés dans l'intelligence
 et nous avons guetté pour poursuivre la connaissance en [tout temps] ou en
 tout [lieu] » ?

¹² Mais on ne se fatigue pas pour toutes les années d'éternité.
 N'aura-t-on pas plaisir dans la vérité pour toujours ?
 Et la connaissance, [continuellement], ne nous servira-t-elle pas ?
 Et [les f]ils¹³ des cieus dont l'héritage est la vie éternelle,
 pourront-ils vraiment dire :
 « nous nous sommes épuisés dans les œuvres de vérité,
 et [nous nous] sommes fatigués¹⁴ à tous moments » ?
 Ne marcheront-[ils] pas dans la lumière éternelle
 [... g]loire
 et une abondance de splendeur avec eux [...]
¹⁵ dans les firmaments [...]
 dans le conseil divin tout [...] *vacat*.

2.1.4 Commentaire de la traduction

L. 2 Pour la reconstruction de מות [תהו] ביעינות תהו] : cf. 4Q286 5 9 ; 4Q252 1 i 5 ; Gn 7, 11b et Pr 8, 28. En 4QInstruction, תהו] est également attesté en 4Q416 1 12 (// 4Q418 2+2a-c 4), 4Q418b 1 3, 4Q418c 1 1.

L. 4 La restitution כול] מימי]הם proposée par les éditeurs est trop courte pour la taille de la lacune. La restitution כול] משברי]הם est préférable⁴⁷.

L. 6 אלהם [ל]שא]ול ווצרתם « vous pour [le shé]ol vous êtes formés ». Restauration proposée par T. Elgvin⁴⁸ et par É. Puech⁴⁹.

⁴⁷ Cf. É. Puech, 2003b, p. 139.

⁴⁸ T. Elgvin, 1996, p. 156.

⁴⁹ É. Puech, 2003b, p. 139.

L. 6 תשובתכם. Le terme désigne ici la mort comme en 1QH^a XIX 23 (= xi 20) et XX 29 (= xii 26)

L. 6 תקיץ. Le *Hiph'il* de קיץ peut signifier « tu te réveilleras » ou « elle se réveillera »⁵⁰. « Fosse » et « shéol » étant tous deux féminins en hébreu, ils peuvent tous les deux être sujets de תקיץ.

L. 6 Nous restituons ות[ראה ב]חטאכמה à la suite d'É. Puech⁵¹.

Ll. 6–7 La troisième personne du pluriel masculin, « ils hurleront », suppose un antécédent qui est probablement mentionné dans la lacune de la fin de la ligne 6. On peut proposer de restaurer, avec É. Puech⁵², [יושבי] מחשכיה « Les habitants de ce lieu de ténèbres ».

L. 7 מחשכיה. Cf. Ps 88,7 ; 143,3 ; Lm 3,6. On notera le lien entre shéol et ténèbres : le shéol est décrit comme un lieu de ténèbres.

L. 7 יצרהו. Le verbe צרה n'apparaît que deux autres fois dans le corpus qumrânien, en 1QM XII 15 et 1QH^a XI 34 (= iii 33).

L. 7 וכול נהיה עולם. La forme נהיה pose un problème complexe de traduction. Elle est habituellement comprise comme un participe singulier *Niph'al* de היה dont la valeur temporelle est déterminée par le contexte (cf. infra le commentaire de 4Q417 1 i, p. 278s). Mais, si on lit l'expression en apposition avec « les chercheurs fidèles » דורשי אמת, il faut la comprendre comme un pluriel (cf. כול) : « tous ceux qui seront éternellement », à savoir, « les chercheurs fidèles »⁵³. Les éditeurs traduisent par « those who will endure forever » (p. 283), É. Puech par « les destinés-à-l'éternité »⁵⁴.

L. 8 יבשון. Pour la traduction « ils seront desséchés », cf. DJD, p. 287. A. Caquot a traduit par : « tous les adeptes du vice seront couverts de ho[nte] »⁵⁵.

L. 9 Pour la restauration de la fin de la ligne, nous renvoyons aux différentes propositions des éditeurs, pp. 287–288. É. Puech propose de restaurer [צ]בא עו[ל]ם ויהיו כו[ל] אהבון אמת « et tonneront toutes les ar[mées éter]n[elles et (re)vivront tou]s ceux qui ont aimé [la vérité] »⁵⁶. Mais si cette

⁵⁰ Pour la lecture, cf. É. Puech, 2004. Pour le sens « se réveiller » de קיץ, cf. M. Jastrow, p. 1339.

⁵¹ É. Puech, 2005, p. 100.

⁵² É. Puech, 2003b, p. 139.

⁵³ Comprise dans ce sens, l'expression serait une attestation claire de la croyance des esséniens en la vie future (cf. É. Puech, 1993).

⁵⁴ É. Puech, 2003b, p. 140.

⁵⁵ A. Caquot, p. 1996.

⁵⁶ É. Puech, 2004a, p. 433 ; 2005, p. 103.

restauration correspond à l'espace et aux traces, elle est cependant trop hypothétique pour être retenue.

L. 10 Pour la restauration des lacunes, nous renvoyons à É. Puech⁵⁷.

L. 11 La valeur temporelle des *yiqtol* du discours pose difficulté. Comme pour les ll. 13–14 (cf. infra), nous avons opté pour un sens passé, avec la nuance d'une action répétée ou continue. Nous suivons la restauration d'É. Puech pour la fin du fragment.

L. 12 Les éditeurs notent la difficulté posée par le changement de personne (de la deuxième et de la première personne du pluriel à la troisième personne du singulier). Ils proposent de voir Dieu comme sujet plutôt qu'un ange. Mais cette proposition s'accorde assez mal avec la première personne du pluriel qui réapparaît par le suffixe de *השרתנו* dans la même ligne. É. Puech traduit par une forme impersonnelle⁵⁸. Cette solution nous semble être plus judicieuse et résout les difficultés majeures des lignes 11–13 repérées par les éditeurs⁵⁹.

Ll. 13–14 Les quatre imparfaits de ces deux lignes posent difficulté. Nous avons gardé le sens futur pour les parties narratives et le sens passé pour le discours, avec la nuance d'une action répétée ou continue. Cette interprétation est possible selon A. Niccacci : « In rare case the indicative form (YIQTOL) does not express the simple future as it normally does, but a repeated or continued action in the past, in much the same way as in narrative. See 2 Sam. 15.34 and Exod 3.14 »⁶⁰.

2.2 *Commentaire*

Le texte est structuré en trois parties (ll. (1)–4 ; 4–9 ; 10–15) délimitées par des *vacat* et par le vocatif des lignes 4 (« Et maintenant insensés »), 10 (« Et vous, les élus de vérité ») et 15 (« Et toi, fils [...] »)⁶¹. On peut ainsi dégager la structure suivante :

⁵⁷ É. Puech, 2003b, p. 140.

⁵⁸ Pour le sens impersonnel de la troisième personne du singulier, cf. Jouön-Muraoka § 155 d.

⁵⁹ Cf. DJD, pp. 289–290.

⁶⁰ A. Niccacci, 1990, p. 181.

⁶¹ Nous ne retenons pas l'hypothèse des éditeurs qui considèrent les ll. 4–15, à la deuxième personne du pluriel, comme une insertion plus tardive dans une section primitive à la deuxième personne du singulier (cf. DJD, p. 14). Ce changement de personne dans le texte est fréquent dans la littérature biblique et n'implique pas nécessairement différentes couches littéraires : cf. par exemple Ha 3 ; Si 51^[61].

- (1) partie cosmologique dont il ne nous reste que quelques bribes (ll. (1)–4) ;
- (2) le sort des insensés au jour du jugement (ll. 4–9) ;
- (3) le sort des élus de vérité (ll. 10–15).

Le sort des insensés et le sort des élus présentent une structure parallèle :

<i>Sort des insensés</i>	<i>Sort des élus</i>
- Description des insensés (ll. 4–5).	- Description des élus (ll. 10–11).
- Interpellation des insensés à la deuxième personne du pluriel (ll. 6–7).	- Interpellation des élus à la deuxième personne du pluriel (ll. 11–12).
- Narration à la troisième personne du pluriel (ll. 8–9).	- Narration à la troisième personne du pluriel (ll. 13–15).

2.2.1 *La cosmologie (ll. (1)–4)*

Seules les dernières lignes ont été préservées. Cependant, il reste suffisamment d'éléments pour supposer qu'il s'agissait d'un développement cosmologique comparable à celui de 4Q416 1 1–9. Néanmoins, alors que 4Q416 1 1–9 développait, en tête du manuscrit, une cosmologie céleste, la partie préservée de 4Q418 69 ii 1–4 concerne davantage le monde marin. L'expression « dans les sources des abîmes » peut être restaurée à la ligne 2 et les lignes 3 et 4 mettent l'accent sur la fidélité et la connaissance avec laquelle les eaux circulent. L'expression « marcher dans la fidélité » (l. 3) se retrouve appliquée aux hommes en 4Q418 126 ii 11. Comme en 4Q416 1, l'auteur met l'accent sur l'obéissance des éléments cosmiques aux ordonnances divines.

2.2.2 *Le sort des insensés (ll. 4–9)*

Comme en 4Q416 1, l'auteur juxtapose à cet élément cosmologique le jugement des impies ; ces derniers, en opposition, ne suivent pas les ordonnances divines. Cette partie consacrée aux insensés se divise en trois éléments :

- une série de questions rhétoriques (ll. 4–5) pour décrire les insensés ;
- une interpellation à la deuxième personne du pluriel (ll. 6–7) ;
- et une narration à la troisième personne du pluriel (ll. 8–9).

2.2.2.1 Description des insensés

Les questions rhétoriques suggèrent ironiquement que les impies n'ont jamais « été formés », qu'ils n'ont pas même « existé » et qu'ils n'ont jamais « été fondés ». L'auteur exprime par là leur existence vide et futile.

On retrouve une idée similaire dans le Psaume 1 qui décrit les méchants « comme la bale que le vent emporte » (Ps 1,4). La même image sera reprise et développée en Sg 5,14–15 qui établit clairement le lien entre la symbolique du Psaume 1 et les questions rhétoriques de 4Q418 69 :

« Oui, l'espoir de l'impie est comme la bale emportée par le vent,
comme l'écume légère chassée par l'ouragan ;
il se dissipe comme fumée au vent,
il passe comme le souvenir de l'hôte d'un jour » Sg 5,14–15⁶².

2.2.2.2 L'interpellation des insensés

La suite du texte présente un premier volet (ll. 6–7) où l'auteur interpelle les insensés à la seconde personne du pluriel pour leur annoncer leur sort. On retrouvera la même interpellation (אתם) à la ligne 10 pour les « élus de vérité ». L'auteur mentionne que les insensés ont été formés pour le shéol et la fosse éternelle. שחת⁶³, « fosse », est ici synonyme de shéol comme en 1QH^a XI 20 (= iii 19), XVI 29–30 (= viii 28–29) ainsi qu'en Si 51,2⁶⁴. Deux conceptions du Shéol sont ici entremêlées : la position biblique traditionnelle selon laquelle tous les morts descendent au shéol, justes (Gn 37,35) comme impies (Nb 16,33) ; et la conception d'un shéol comme lieu de souffrance pour les impies⁶⁵. Cette deuxième conception trouve probablement sa source en 1 En 22 où le shéol est compartimenté en lieu de ténèbres pour les impies et en lieu de lumière pour les justes⁶⁶. Cependant, contrairement à 1 En 22, il est probable que ces deux conceptions, lieu pour tous et lieu de perdition pour les impies, se succèdent ici⁶⁷. Le texte met l'accent sur le « réveil » (עור ; קוץ) au jour du jugement : il est dit que le shéol (ou la fosse) « se réveille » (l. 6). Les chercheurs fidèles, c'est-

⁶² Trad. E. Osty.

⁶³ Pour le sens de *śahat* à Qumrân, cf. l'article de R. E. Murphy, 1958a. L'expression שחת se retrouve en 1QS IV 12 à propos du jugement de l'esprit de perversité.

⁶⁴ חשכת בשרי משחת ומיד שאול הצלת רגלי, « Tu as sauvé ma chair de la fosse et de la main du Shéol tu as délivré mon pied ».

⁶⁵ En 4Q491 8–10 i 15 : אש בן עֶרְתַּת בְּמַחְשְׁכֵי אֲבִי־נִים בְּאֲבָדֵר שְׂאוֹל תּוֹקֵן לְשֵׁרֶפֶת עוֹלָמִים פְּוֹשְׁעִים : « [...] feu brûlant dans les recoins des {pierres} <lieux de perdition>, dans {le monde souterrain} <les lieux de perdition> du shéol qu'il brûle en *incendie éternel / pour incendier à jamais... pécheurs* ». Trad. M. Baillet, DJD VII, pp. 21–23. Cf. aussi 1QM XIII 11 : וְאַתָּה : עֲשִׂיתָהּ בְּלִיעַל לְשַׁחַת מְלֹאךְ מִשְׁטֵמָה וּבְחֹשֶׁךְ מִמְשַׁלְתוֹ אֶתְּ ד'הֶוְיָלִיתָ, et dans les ténè[bres] est sa [domina]tion. ». Trad. É. Puech, 1993, p. 456.

⁶⁶ La parabole du pauvre Lazare (Lc 16,19–31) suppose une telle conception.

⁶⁷ Voir la remarque d'É. Puech, 1993, p. 371, à propos de 1QH^a XI 20–37 (= iii 19–36) : « Les termes “fosse” et “shéol de perdition” désignent le royaume de la mort, Pr 15,11 et 27,20, [...] mais aussi l'état de perdition éternelle à laquelle l'homme était voué en Adam ».

à-dire « ceux qui existeront éternellement », aussi « se réveillent » pour le jugement des insensés (l. 7). Cela signifie que tous dormaient dans le shéol. Après le jugement, les impies seront anéantis et les justes, qui se sont réveillés, seront conduits dans la lumière éternelle (l. 14) et dans une abondance de splendeur (l. 14)⁶⁸.

On trouve une conception très proche de ce texte dans la colonne XI des Hymnes, 1QH^a XI 20–37 (= iii 19–36). Comme en 4Q418 69, l'auteur associe la fosse au shéol et déclare en avoir été enlevé :

« Je te rends grâces, Seigneur,
car tu as sauvé mon âme de la Fosse,
et du shéol d'Abaddôn tu m'as fait monter à la Hauteur éternelle » (ll. 20–21).

É. Puech a relevé la structure concentrique de cet hymne où le salut du juste est opposé à la destruction de l'impie. L'hymne débute par le juste sauvé du shéol d'Abaddôn et de la fosse, et, au centre de la composition, se trouve le jour du jugement. Comme en 4Q418 69, il est caractérisé par le réveil de la Fosse :

« Quand s'ouvriront tous les pièges de la Fosse,
et que se déploieront tous les filets d'impiété » (l. 27)

Enfin, à l'autre extrémité de l'hymne, l'auteur décrit la destruction unilatérale de l'impie et la réaction de la nature bouleversée par ce jugement violent :

« Alors les torrents de Bélial s'engouffreront dans l'Abaddôn,
les fissures de l'Abîme mugiront dans un grondement d'éruption de boue.
La terre hurlera au sujet de la Calamité survenant au monde,
toutes ses fissures crieront :
tout ce qui est sur elle s'affolera
et chancellera à cause de la grande Calamité.

Car Dieu tonnera par le grondement de sa force
et sa demeure sainte mugira de sa gloire inaltérable,
l'armée des Cieux donnera de sa voix
et seront déstabilisées et ébranlées les fondations éternelles ;
la guerre des héros célestes consumera le monde
et elle ne cessera pas jusqu'à l'extermination fatale,
définitive et sans pareille. » (ll. 33–37)⁶⁹

⁶⁸ Cette idée que le juste sera tiré du shéol et que le méchant y restera a déjà quelques prémices dans l'A.T., cf. Ps 103,4 ; Lm 3,58.

⁶⁹ Trad. É. Puech, 1993, p. 368.

Ce même motif se retrouve aussi en 1QH^a XIV 32–39 (= vi 29–35) où il est mentionné que les justes se réveilleront pour supprimer l'impiété : « Et alors se précipitera l'épée de Dieu au temps du jugement et tous ses fils fidèles se réveilleront pour retrancher [tous les fils de] l'impiété, et tous les fils de culpabilité n'existeront plus ».

2.2.2.3 Le destin des insensés

Dans le second volet (ll. 8–9), l'auteur décrit le destin des insensés à la troisième personne du pluriel. L'auteur annonce leur destruction par trois stiques en parallélismes synonymiques : « ils seront dévastés », « ils ne seront plus trouvés », « ils se dessècheront » (l. 8). Cette succession d'expressions laisse supposer que les insensés seront totalement détruits au jour du jugement et qu'ils n'existeront plus. Le texte n'évoque pas de souffrance éternelle pour l'insensé comme c'est le cas en 1 En 22 ou en Dn 12,2. L'idée d'une destruction totale de l'impie est évoquée à diverses reprises à Qumrân, cf. 1QS IV 14 où l'impie sera dans les calamités des ténèbres « jusqu'à l'anéantissement sans aucun reste ni rescapé » ; de même en 1QH^a XI 37 (= iii 36) : « La guerre des héros célestes consumera le monde et elle ne cessera pas jusqu'à l'extermination fatale, définitive et sans pareille ».

La dernière ligne décrit la participation violente du monde céleste au jugement (l. 9) comme c'était déjà le cas en 4Q416 1 11. Le vocabulaire est proche des théophanies de l'Ancien Testament (cf. aussi les expressions similaires en 1 En 61,10).

2.2.3 *Le sort des élus de vérité (ll. 10–15)*

Comme pour la section consacrée aux insensés (ll. 4–9) cette partie peut se diviser en trois éléments :

- trois stiques en parallélismes synonymiques pour décrire les élus de vérité (ll. 10–11) ;
- une interpellation des élus à la deuxième personne du pluriel (ll. 11–12) : « comment direz-vous... » ;
- et une narration à la troisième personne du pluriel (ll. 13–15). Cette séquence est construite en parallèle à la précédente (ll. 11–12) : « Et les fils des cieux... diront-ils vraiment... ».

2.2.3.1 Description des élus de vérité

L'expression « élus de vérité (בְּחִירֵי אֱמֶת) » est unique à Qumrân. On trouve l'expression « élus de Dieu (בְּחִירֵי אֵל) » en 4Q171 1 iv 14 et l'expression les « élus de justice » en 1QH^a VI 13 (= xiv 2) ; X 15 (= ii 13) et en 4Q215a 1 ii 3.

Les élus de vérité sont caractérisés par trois expressions parallèles : ils poursuivent l'intelligence, recherchent la sagesse et guettent toute connaissance. Il est intéressant de noter qu'ils sont définis par leur quête de l'intelligence et de la connaissance, c'est-à-dire de la sagesse. Cette idée est commune à la littérature sapientielle de l'Ancien Testament et de façon particulière en Sg 6,13–22 où il est précisé que la quête de la sagesse donne la garantie de l'incorruptibilité et de la royauté : « honorez la Sagesse, afin de régner à jamais » (Sg 6,22). On la retrouvera aussi en 4Q417 1 i et en 4Q418 55.

2.2.3.2 L'interpellation des élus de vérité

L'interpellation des élus est une exhortation à persévérer dans la quête de l'intelligence et de la connaissance sans jamais se décourager. Or cette invitation à la persévérance montre qu'il n'y a pas, dans ce texte, de prédestination des élus de vérité. La situation est paradoxale : être élu de fidélité est un travail qui demande labeur et qui implique fatigue.

Cependant, l'auteur cherche à rassurer ceux qui s'épuisent à poursuivre la connaissance : il n'y aura plus de fatigue dans les années d'éternité. D'après ce texte, les justes bénéficieront d'un repos éternel. Les élus ne se fatigueront plus, ils auront plaisir pour toujours dans la vérité et la connaissance (ici personnifiée) les servira.

On trouve une même exhortation dans le livre d'Énoch en 1 En 103,9–11 : « Justes, et vous qui avez saintement vécu, ne dites pas : "(...) Nous avons peiné sur notre travail et nous n'avons pas disposé de (ses) fruits." »

2.2.3.3 Le destin des élus de vérité

Le second volet, à la troisième personne, désigne le sort des « fils des cieux ». Nous avons vu que l'expression désignait habituellement les anges. Mais, comme en 4Q416 1 12, il est plus vraisemblable ici d'y voir les hommes. En effet, d'une part, on comprend mal comment des anges se seraient fatigués et épuisés à tout moment dans des œuvres de fidélité. Et d'autre part, la construction du texte invite à lire les ll. 13–15 en

parallélisme avec les ll. 8–9 et donc à comprendre l'expression « les fils des cieus » (l. 13) en opposition avec les « fils d'iniquité » (l. 8).

Cependant, si l'on retient l'interprétation angélique pour l'expression « fils des cieus », l'auteur donnerait alors en exemple les anges qui jouissent de la gloire de Dieu comme modèle à son disciple⁷⁰. Dans les *Hymnes*, il est plusieurs fois mentionné que les hommes seront associés aux anges dans l'éternité (cf. 1QH^a XI 23 (= iii 22) et 1QH^a 2 10). É. Puech a retenu cette option et commente : « À l'appui de son exhortation, le sage invoque l'exemple des anges fidèles dont la part est la vie éternelle et qui, eux, ne se lassent jamais. Comme le destin du juste est de cheminer un jour dans la lumière et la gloire, éternellement, en se tenant dans les firmaments de sainteté et dans le conseil divin, il doit dès maintenant les prendre pour modèle en cherchant à les imiter dans leur fidélité dans le service divin, en observant la Parole de sagesse »⁷¹.

La dernière ligne, très fragmentaire, mentionne « les firmaments ». On peut supposer une participation positive des cieus opposée aux « cris du firmament » de la section précédente, destinée aux insensés (l. 9).

2.3 *Les catégories en présence*

Comme dans le texte précédent, l'auteur met en place deux catégories antinomiques. D'un côté, les « insensés » (littéralement « les fous de cœur »), également appelés « fils d'iniquité » ou « forts de méchanceté », sont caractérisés par le vide de leur existence en des termes proches de ceux du Psaume 1. De l'autre côté, les « élus de vérité », également appelés « ceux qui seront éternellement »⁷², les « chercheurs de vérité » ou les « fils des cieus », sont caractérisés par le labeur et la fatigue qu'ils ont mis en œuvre pour acquérir l'intelligence et la connaissance. C'est leur persévérance dans la quête de la sagesse qui fait d'eux des « élus de vérité ». Cette mention des justes caractérisés par la quête de la connaissance et de l'intelligence établit un lien direct entre le discours eschato-

⁷⁰ On peut aussi comprendre le texte comme une argumentation par l'absurde : « les fils des cieus (...) pourraient-ils vraiment dire... ? ». La réponse à la question rhétorique étant nécessairement négative.

⁷¹ É. Puech, 2003b, p. 141. É. Puech a revu sa position et considère que l'expression « fils des cieus » peut désigner les justes (cf. É. Puech, 2005).

⁷² Il est intéressant de noter que les justes sont désignés par leur destinée eschatologique : « ceux qui seront éternellement », c'est-à-dire, « ceux qui ressusciteront ».

logique et le discours sapientiel. Ceux qui seront reconnus justes, au jour du jugement, sont ceux qui auront observé et pratiqué la sagesse. Les sections eschatologiques sont là pour encourager le disciple à persévérer dans le chemin de la sagesse. La quête de la sagesse donne au disciple l'espérance du salut eschatologique.

On constatera que les catégories établies par l'auteur sont des catégories éthiques : les justes et les pécheurs, ou encore ceux qui observent la sagesse et ceux qui ne l'observent pas. Le ton exhortatif du texte montre que ces catégories n'ont rien d'ontologique : le découragement guette « les élus de vérité » et ils sont encouragés par le destin heureux qui les attend dans l'au-delà. Ces catégories s'insèrent dans la droite ligne des oppositions vétérotestamentaires entre justes et pécheurs telles que nous les trouvons, par exemple, dans le Ps 1 ou dans Pr 1,10–19 ; 4,14–19.

2.4 Conclusion

En conclusion, nous pouvons affirmer qu'en ce qui concerne la structure, 4Q418 69 suit le même schéma que 4Q416 1. Le texte s'articule en deux volets :

- une description cosmologique mettant en valeur l'ordonnance du cosmos qui ne s'écarte jamais des commandements divins⁷³ ;
- un jugement eschatologique, lui-même articulé en deux parties antithétiques : (a) la destruction des impies et (b) l'accueil des justes dans la vie éternelle.

La description du jugement est très développée : la fosse et les justes se réveillent pour le jugement des impies qui seront condamnés et intégralement détruits. Inversement, les justes, qui se sont fatigués pour acquérir l'intelligence et la connaissance, seront accueillis dans la vie éternelle.

La structure du texte et son vocabulaire sont organisés pour mettre en valeur l'opposition entre les impies et les justes. Les uns sont caractérisés par le vide de leur existence, les autres par le labeur qu'ils ont fourni à acquérir l'intelligence et la connaissance sans se décourager. L'opposition entre ces deux catégories est d'ordre éthique. Ceci est mis en valeur par le ton exhortatif du texte : l'auteur encourage ses disciples à persévérer dans la quête de l'intelligence, de la sagesse et de toute connaissance sans

⁷³ La partie cosmologique est trop fragmentaire pour que l'on puisse en estimer l'étendue originelle.

jamais se décourager. Il nous semble qu'il n'y a pas lieu de voir dans ce texte le thème d'une communauté d'élus prédestinés au salut.

3. 4Q418 126 ii 1–10 + 122 ii

Seule la partie droite de ce troisième fragment est préservée. Il est donc difficile de déterminer avec exactitude la largeur initiale de la colonne et d'estimer précisément la dimension des lacunes. E. J. C. Tigchelaar joint à ce fragment la seconde colonne du fragment 122 aux ll. 3 et 4. Nous retenons cette proposition en notant cependant que, matériellement, le joint n'est pas clair.

Le fragment contient 16 lignes. Nous n'avons retenu que les dix premières. Une nouvelle section commence à partir de la ligne 11 marquée par la formule *וְאַתָּה בְּאֵמַת* précédée d'un *vacat*. Cette nouvelle section (ll. 11–16) quitte le motif eschatologique pour se centrer sur le thème de la suffisance, de l'excès et du manque.

3.1 *Texte et traduction*

3.1.1 *Transcription*

[]	לְ] אִישׁ יִשְׁבוּת אֶחָד מְכוּל צְבֹאִים הַ	1
[וְאִ]	וְאִתָּה מְבִי'] בְּאֵמַת מוֹד כּוֹל אוֹט אַנְשִׁים אַ	2
[כִּי]	בְּאֵי] תְּ אֵמַת וּמִשְׁקֶל צְדָק תִּכְנֶן אֵל כּוֹל מִן] וְנִשְׁיָהֶם	3
[פְּרָשָׁם	בְּאֵמַת הוּא שְׁמִם וְלִחְפְּצֵיהֶם יִדְרֹשׁ] 1	4
[יִסְתֵּר	כּוֹל וְגַם לּוֹא נִהְיֹו בְּלוֹא רְצוֹנוֹ וּמְחֹכְ] מִתּוֹ	5
[מִשְׁפָּט	לְהִשִּׁיב נֶקֶם לְפַעֲלֵי אוֹן וּפְקוּדַת שֵׁן]	6
[וְלִסְגוֹר	בְּעַד רְשָׁעִים וְלִהְרִים רְאוּשׁ דְּלִים]	7
[בְּכַבוֹד	עוֹלָם וְשִׁלּוּם עַד רוּחַ חַיִּים לְהַבְדִּיל] לְ	8
[כּוֹל בְּנֵי	חַוָּה וּבְכוּחַ אֵל וְרוֹב כְּבוֹדוֹ עִם טוֹבוֹ]	9
[וּבִאֲמוֹנָתוֹ	יִשְׁיַחֲו כּוֹל הַיּוֹם תְּמִיד יִהְלִלוּ שְׁמוֹ וְהַ]	10

3.1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 2 וְאִ] אַה. Si l'on suit le texte du fragment 122, il faut lire וְאִ sur le fragment 122 et non אַ comme le proposent les éditeurs.

L. 2 מבין]. Trace de la fin d'une haste et du départ de la tête d'un *nun* final ou d'un *qoph*.

L. 3 מן. Lire un *mem* avec les éditeurs (cf. PAM 41.909).

L. 6 לפעלי. Lire *pe* avec É. Puech, plutôt que *bet* avec les éditeurs. Pour l'expression לפעלי און, cf. Jb 31,3 ; Pr 10,29 ; 21,15. La trace de lettre au-dessus du *ʿain* est la fin de la hampe du *lamed* séparée du reste du tracé par la déchirure du parchemin plutôt qu'un *waw* suscrit (cf. DJD, p. 351).

L. 6 ש. À la cassure, le *šin* n'est pas certain, *šade* ou *ʿain* sont également possibles.

3.1.3 Traduction

¹[...p]as une de toute leur armée ne restera en repos [...] ²Et t[oi qui a l'intelligen]ce dans la vérité, *mesure* toutes les *ressources* des hommes [...] ³Car dans une me[su]re vraie et une pesée juste⁷⁴ Dieu a établi toutes [leurs] *au*[vres...] ⁴Il les a dispersés, les a établis dans la vérité, et selon leurs désirs, ils rechercheront⁷⁵ [la connaissance / la vérité...] ⁵ tout sera caché et aussi, ils n'existeront pas en dehors de sa volonté. Et de sa sages[se...]

[Il rendra] ⁶ un jugement pour faire retomber la vengeance⁷⁶ contre les faiseurs d'iniquité et une visite de ré[tribution...] ⁷ et pour enfermer⁷⁷ les méchants et pour élever la tête⁷⁸ des faibles⁷⁹ [... et pour les faire entrer] ⁸ dans une gloire éternelle et une paix perpétuelle et l'esprit de vie pour sépa[rer...] ⁹ tous les fils d'Ève. Et dans la force de Dieu et l'abondance de sa gloire avec sa bonté [...] ¹⁰ et dans sa fidélité ils chanteront tout le jour, sans cesse ils loueront son nom⁸⁰, et [...]

3.1.4 Commentaire de la traduction

L. 1 D'autres traductions sont possibles si l'on restitue אה[ה] plutôt que אה[ל] et si l'on lit ישובה plutôt que ישובת. Voir à ce sujet les différentes propositions des éditeurs (p. 352). Il faut placer l'accusatif du verbe ישובת dans la première lacune.

⁷⁴ אִיפֹת צֹדֵק, cf. Lv 19,36 ; Ez 45,10.

⁷⁵ Cf. Ps 111,2.

⁷⁶ Cf. Dt 32,41.43.

⁷⁷ Pour l'expression סגור בעד, cf. Gn 7,16 ; Jg 3,22 ; Jg 9,51 ; 1 S 1,6 ; 2 R 4,4.5.21.33 ; Is 26,20.

⁷⁸ Cf. Ps 3,4 ; 110,7 ; Si 38,3.

⁷⁹ Cf. Am 2,7.

⁸⁰ Cf. Si 17,10.

L. 2 Nous restituons וּאֵ[תה מְבִיֵן] avec É. Puech. Il est possible de lire מוֹד « mesure » (impératif de מוֹד) ou מִיד « du côté de ». Pour le sens difficile de אֹדוּ, cf. DJD pp. 31–32 et lexique p. 33.

L. 3 Nous proposons de restaurer מְעַשִּׂיהֶם dans la lacune comme en Ps 90,17 : « affermis sur nous l'œuvre de nos mains »⁸¹. Il faut probablement lire un complément avec un pronom suffixe pluriel puisque nous avons des pronoms pluriels à la ligne 4 : « il les a dispersés et les a établis dans la vérité ». Enfin le verbe יִדְרְשׁוּ, « ils rechercheront », à la fin de la ligne 4 suppose un sujet humain et renvoie probablement aux hommes de la ligne 2.

L. 4 En 4QInstruction, le verbe דְּרַשׁ « rechercher » a souvent pour complément « la connaissance » (דַּעַת, cf. 4Q416 2 iii 3 // 4Q418 9,9a–c 13), « la vérité » (אֱמֶת, cf. 4Q417 1 ii 13 ; 4Q418 69 ii 7) ou encore la volonté de Dieu (הַפְּזִי, cf. 4Q418 81+81a 7.18 ; 4Q418 102a+b 4 ; 4Q418 126 ii 12 ; 4Q418 127 4).

L. 5 Nous lisons יִסְתַּר au *Niph'al* avec les éditeurs (p. 353). Le sens futur de נִהְיֶה est demandé par le *Niph'al* imparfait יִסְתַּר qui précède.

Ll. 5–6 Il faut restituer dans la lacune le sujet et le verbe qui a pour objet « un jugement » et « une visite de... ». Nous proposons « il rendra » comme en 1QpHab V 4 mais un autre synonyme pourrait convenir.

Ll. 7–8 On peut restaurer וְלִהְבִּיאֵם, « et pour les faire entrer », dans la lacune.

L. 8 רַוַּח הַיָּיִם. Expression rare que l'on ne retrouve qu'en 4Q266 6 i 12 et 4Q272 1 i 7 ; 1 ii 1.

3.2 *Commentaire*

3.2.1 *Le motif cosmologique (ll. 1–5)*

Le texte est très lacunaire. Nous disposons juste de quelques éléments pour en percevoir le contenu. Dans les deux premières lignes, le texte mentionne les « armées » qui ne restent jamais en repos. Il s'agit probablement des armées célestes, comme en 4Q416 1, qui mentionnait aussi le mouvement perpétuel des astres :

⁸¹ L'expression « Dieu a fixé toute... » pourrait aussi être une allusion cosmologique proche de celle du Ps 8,4 : « Lorsque je vois tes cieus, l'œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées », ou encore Pr 8,27 : « Quand tu fixais les cieus, j'étais là » (cf. aussi Ps 119,90).

« Ils courent depuis un temps éternel,
³fête après fête et [...]]
 et aucun ne reste immobile.
 En tout temps ils avancent ⁴selon leur armée » (4Q416 1 2–4).

Aux lignes 3–4, les verbes au passé semblent renvoyer à la création de l’homme par Dieu : « il a affermi toute [*leurs*] œu[*vres*...] il les a dispersés et les a établis... ». L’antécédent des pronoms personnels suffixés est vraisemblablement l’homme. Cette hypothèse est confirmée par le verbe qui suit : « ils rechercheront [*la connaissance*] ». Dieu a créé l’homme pour qu’il recherche la connaissance ou la sagesse. L’auteur conclut cette section en précisant que les hommes n’existeront pas en dehors de la volonté et de la sagesse de Dieu (l. 5). Cette précision, à l’imparfait, pourrait signifier qu’ils n’existeront que s’ils vivent selon la volonté et la sagesse de Dieu, et rejoindrait l’idée que les impies n’ont pas d’existence réelle, ils ne sont que du vide (cf. 4Q418 69 ii 5 : « Qu’est ce que le repos pour qui n’a pas existé ? »).

Cette première section possédait probablement une partie cosmologique, dont il nous reste quelques bribes aux lignes 1–3, proche de celle de 4Q416 1 1–9 et de 4Q418 69 ii 2–4. Cette partie est suivie par un développement sur la création de l’homme par la seule volonté de Dieu (ll. 3–5).

3.2.2 *Le jugement eschatologique (ll. 6–10)*

Comme dans les deux textes précédents, 4Q416 1 et 4Q418 69 ii, la section cosmologique est suivie d’un jugement (ll. 6–10). Les lignes 6–7 décrivent le sort des « faiseurs d’iniquités ». Ces derniers recevront une rétribution pour toutes leurs fautes et seront enfermés. Inversement, la « tête des faibles » sera relevée. La suite du texte décrit, de façon assez développée, la vie céleste des faibles : ils entreront dans une « gloire éternelle », « une paix perpétuelle » ; ils seront « dans la force de Dieu » et « dans l’abondance de sa gloire ». Accompagnés « de sa bonté », ils chanteront tout le jour et loueront sans cesse son nom. Cette description évoque une existence quasi angélique. Il est possible que, comme dans les *Hymnes*, les justes soient réunis aux anges.

Le temps du jugement n’est pas évoqué, mais les imparfaits de la dernière ligne (l. 10) situent vraisemblablement la scène dans les temps eschatologiques plutôt que dans les temps présents.

3.3 Les catégories du texte

Les catégories mises en place par l'auteur restent, comme pour les deux textes précédents, dans le domaine éthique. Les impies sont appelés « faiseurs d'iniquité » et « méchants ». En revanche, la catégorie des sauvés reçoit une coloration nouvelle. Ils sont appelés les « faibles » (דלים) : Dieu exaltera « la tête des faibles ». À Qumrân⁸², comme dans l'Ancien Testament⁸³, l'adjectif désigne une condition sociale : la faiblesse du pauvre, en opposition à la puissance du riche. Le peuple d'Israël a été parfois identifié comme étant « le faible » que YHWH protège (cf. Is 25,4 ; 26,5 ; So 3,11). Pour le Psalmiste, le faible sera celui que YHWH sauvera : « Il aura compassion du faible et du pauvre, il sauvera la vie des pauvres [...] leur sang aura du prix à ses yeux » (Ps 72,12–14, cf. aussi Ps 41,2 ; 113,7). Il est intéressant de constater que l'usage du terme disparaît presque totalement dans la littérature post-exilique et réapparaît massivement dans le livre de Ben Sira (11 fois) où il est utilisé positivement en opposition au riche (עשיר), cf. 10,30a ; 13,2e ; 13,3b ; 13,19b ; 13,22c ; 13,23c. Le « pauvre » tient d'une certaine façon la place de celui qui détient la sagesse (cf. 11,1a). C'est certainement cette image du « faible » qu'il faut retenir en 4Q418 126. Cela signifie que la communauté, à qui s'adresse 4QInstruction se reconnaît, ou espère se reconnaître, parmi ces faibles qui recherchent la sagesse et que Dieu sauvera.

Enfin, l'auteur présente encore deux nouvelles catégories. Il dit que Dieu « [rendra] ⁶ un jugement [...] l'esprit de vie pour sépa[rer] [...] ⁹ tous les fils d'Ève ». L'expression « esprit de vie » (ורוח חיים) ne se retrouve qu'en 4Q266 6 i 12 et 4Q272 1 i 7 ; ii 1 (*Document de Damas*) où il désigne la vie qui circule dans les artères des hommes : « Si [...] les artères sont pleines de sang et que l'esprit de vie monte et descend en lui, il sera guéri ». En raison du contexte eschatologique de notre texte, l'expression y a vraisemblablement un autre sens. Il faut sans doute la rapprocher des expressions du type רוח בשר (4Q416 1 12 ; 4Q417 1 i 17 ; 417 2 ii + 23,4 ; 4Q418 81+81a 2), רוח בינה (4Q418 58 2 ; 73,1), עם רוח (4Q417 1 i 16), רוח קדושה (4Q416 2 ii 6 ; 4Q418 8 6 ; 4Q418 76,3) qui sont caractéristiques

⁸² Cf. 4Q382 25 5 ; 4Q434 1 i 2 (2x) // 4Q437 1 2 ; 4Q436 1 i 1 ; 4Q511 17 2 ; 4Q521 2 ii 13 ; 11Q6 4–5 2.

⁸³ 48 fois dans l'Ancien Testament : Ex 23,3 ; Lv 19,15 ; Pr 10,15 ; 14,31 ; 19,4 ; etc. Cf. H.-J. Fabry, art. דל, *TDOT*, pp. 208–230.

de 4Q*Instruction*. L'expression désigne vraisemblablement la catégorie des justes en opposition aux impies.

L'expression « fils d'Ève » est, elle aussi, unique. Elle n'a, à notre connaissance, aucun parallèle, ni dans l'Ancien Testament, ni dans la littérature péritestamentaire. A. Caquot la rapproche de l'expression « fils de la mère des vivants » dans les *Paraboles d'Énoch*⁸⁴. Le terme הוה est très rare, à part les deux attestations de la Genèse (Gn 3,20 ; 4,1), on le retrouve uniquement en grec en Tb 8,6. 4Q418 126 est la seule mention d'Ève dans la littérature qumrânienne. L'auteur du Siracide semble faire allusion à Ève comme responsable du péché et de la mort de tous les hommes : « c'est par la femme qu'a commencé le péché et c'est à cause d'elle que nous mourons tous » (Si 25,24)⁸⁵. Saint Paul souligne lui aussi la culpabilité d'Ève, cf. 1 Tm 2,14, mais habituellement la culpabilité revient plutôt à Adam qu'à Ève (cf. Rm 5,12–13 ; 1 Co 15,21–22). Aussi, en raison de la lacune qui précède, il est difficile de savoir si l'auteur présente une catégorie opposée ou associée à « l'esprit de vie ». Ce qui est clair, c'est que l'auteur joue sur le terme vie : « esprit de vie » et « fils de la vivante ». D'un point de vue généalogique, les « fils d'Ève », comme les « fils d'Adam », devraient désigner l'humanité entière. Les lacunes du texte ne nous permettent pas de préciser davantage le sens de cette expression⁸⁶.

3.4 Conclusion

L'intérêt de ce texte, comme des deux précédents, réside dans sa structure. La juxtaposition d'un récit cosmologique qui met en valeur l'ordre de la création (ici les armées célestes ne connaîtront jamais de repos) et

⁸⁴ A. Caquot, 1996, p. 27. Cf. 1 En 62,7 « fils de la mère des vivants » ወልደ፡ እግለ፡ እመክያወ፡ : Sabino Chialà, 1997, p. 259, note : « Titolo oscuro che ricorre qui per la prima volta ma che sarà molto frequente nel seguito del testo, in sostituzione di "Figlio dell'uomo". Secondo la maggior parte dei commentatori si tratta di una variante di Figlio dell'uomo senza significato particolare e probabilmente dovuta al traduttore etiopico. » On peut hésiter sur la mention « sans signification particulière » de Sabino Chialà et se demander pourquoi le traducteur éthiopien aurait ici introduit ce titre « obscur » si ce n'était justement pour lui fournir une signification particulière ?

⁸⁵ J. Levison a suggéré que la femme de Si 25,24 ne renverrait pas à Ève mais à la femme mauvaise comme en 4Q184. Cf. J. Levison, 1985, pp. 617–623.

⁸⁶ Pour la tradition des « enfants d'Ève » dans le Targum, cf. F. García Martínez, 2003b, pp. 27–45.

un jugement qui décrit la rétribution des méchants et la gloire conférée aux justes.

Ce texte présente aussi un intérêt par le vocabulaire qu'il met en œuvre : « le faible », « l'esprit de vie », « les fils d'Ève », autant d'expressions rares qui ne trouvent pas de parallèle dans le corpus littéraire de Qumrân.

Les trois textes de 4Q*Instruction* que nous avons étudiés présentent une structure similaire : un récit cosmologique, qui prend différentes colorations selon les textes. Mais il a toujours une même visée : montrer, à partir du récit de la création, que les éléments cosmiques obéissent aux ordonnances du créateur sans jamais s'en écarter. Cette première partie est suivie par la description d'un jugement qui aura lieu aux temps eschatologiques. Le jugement oppose deux catégories, les justes et les injustes. Ces derniers reçoivent différentes appellations : « œuvres d'iniquité », « esprits de chair », « fous de cœur », « fils d'iniquité », « forts de méchanceté », « faiseurs d'iniquité », « méchants ». Les justes sont appelés « fils véritables », « fils des cieux » (2x), « élus de vérité », « ceux qui seront éternellement », « chercheurs fidèles », « faibles », « esprits de vie ». On est impressionné par la diversité du vocabulaire employé pour désigner ces deux catégories. Les premiers seront destinés à la destruction (4Q416 1 12 ; 4Q418 69 ii 8) ou seront définitivement enfermés (4Q418 126 ii 8). Alors que les seconds recevront la vie éternelle et vivront dans « une gloire éternelle et une paix perpétuelle » (4Q418 126), ils ne connaîtront plus de fatigue et la vérité les servira (4Q418 69 ii 12).

4. COSMOLOGIE ET ESCHATOLOGIE

La structure bipartite de ces trois passages nous invite à chercher le lien que l'auteur établit entre l'œuvre créatrice de Dieu et son œuvre de jugement eschatologique. Pourquoi faire précéder le jugement par une description cosmologique ? Nous présenterons, dans cette partie, des textes de la littérature judéo-hellénistique qui offrent une structure similaire. Nous constaterons que cette dernière n'est pas un cas isolé, mais qu'elle s'insère dans une tradition qui trouve sa source dans la littérature vétérotestamentaire. On sera alors à même de mieux saisir le sens de l'insertion de ces sections eschatologiques au cœur du discours sapientiel.

4.1 *La littérature vétérotestamentaire*

L'articulation entre la prise à témoin de la nature et l'accusation des impies trouve certainement son origine dans l'Ancien Testament. Julien Harvey a montré, dans sa thèse de doctorat consacrée au genre littéraire du *rib* dans l'Ancien Testament, que la convocation des témoins cosmiques pour le jugement était une partie constitutive de la plupart de ces textes (cf. Dt 32,1–2 ; Is 1,2a ; Jr 2,4 ; Mi 6,2 ; Ps 50,4–6)⁸⁷.

4.1.1 *Le Cantique de Moïse (Dt 32,1–25)*

Le Cantique de Moïse (Dt 32,1–25) en est probablement le meilleur exemple. Avant de prononcer l'accusation et la condamnation de ceux qui n'ont pas gardé l'alliance⁸⁸, Moïse commence par prendre à témoin le ciel et la terre : « Prêtez l'oreille, ô cieux, je vais parler, et que la terre entende les paroles de ma bouche ! » (Dt 32,1). Les interprétations rabbiniques de Dt 32,1–2 comprennent le texte de la façon suivante⁸⁹ : le ciel et la terre sont pris à témoin contre la désobéissance des hommes parce que, eux, ils ne se détournent jamais des ordonnances de Dieu. On peut citer dans ce sens le *Targum du pseudo Jonathan*⁹⁰, *Midrash Rabbah*⁹¹ et *Sifré Deutéronome*⁹².

⁸⁷ J. Harvey, 1962, p. 178, structure les *rib* de condamnation de l'Ancien Testament de la façon suivante :

I. *Introduction* (appel à l'attention, interpellation du ciel et de la terre), cf. Dt 32,1–2 ; Jr 2,12 ; Ps 50,1–7b.

II. *Interrogatoire* (et première accusation implicite), cf. Dt 32,6 ; Jr 2,5–6 ; Ps 50,16b.

III. *Réquisitoire* (déclaration de la faute, qui a rompu l'alliance ?), cf. Dt 32,7–14.15–18 ; Jr 2,7–13.14–19.20–28.29–30 ; Ps 50,17–20.21.

IV. Référence à la vanité des compensations rituelles, cf. Dt 32,16–17 ; Jr 2,26–28.

⁸⁸ « Ils se sont pervertis, eux que sans tare il avait engendrés (...) À moi la vengeance et la rétribution, au temps où leur pied chancellera car il est proche le jour de leur infortune... » (Dt 32,5.35).

⁸⁹ Il est assez difficile de dater avec précision les traditions mises par écrit dans les textes de l'époque rabbinique.

⁹⁰ TgPsJon Dt 32,1 : « Or <Quand> arriva pour Moïse, le prophète, le temps fixé d'être retiré du milieu du monde, il se dit en son cœur : "Je ne vais pas prendre à témoin contre ce peuple des témoins qui goûtent la mort en ce monde. Voici que je prends à témoin contre eux des témoins qui ne goûtent pas la mort en ce monde, mais dont la fin est d'être rénovés dans le monde à venir". (...) En effet, ainsi est-il écrit : "Cieux, prêtez l'oreille et je parlerai et que la terre écoute le discours de ma bouche ! Que ma doctrine frappe les rebelles comme la pluie diluvienne, mais qu'elle soit accueillie avec plaisir comme la rosée sur ceux qui accueillent la doctrine (...)". » (Trad. R. Le Déaut, 1980, pp. 261–263).

4.1.2 *Jérémie 5*

Plus explicite que Dt 32,1, le chapitre 5 de Jérémie présente l'ordre du cosmos comme un exemple pour dénoncer les méfaits des hommes. Cet oracle poétique commence par une adresse au peuple qui est invité à écouter la parole divine (Jr 5,20–21). La mer est ensuite donnée comme exemple d'obéissance au peuple : jamais elle ne sort des limites de sables que le Seigneur lui a établies (Jr 5,22). Enfin en opposition, le peuple est

⁹¹ Dt R X,4 : “Give ear, ye heavens (...) another explanation: Why upon the heavens and the earth? For the Torah was given only through the agency of them both, as it is said, *Out of heaven He made thee to hear His voice, that he might instruct thee; and upon earth He made thee to see His great fire* (Deut. IV, 36) (...) Another explanation: Why unto the heavens and the earth? Because they are the witnesses of Israel, for it is written, *I call heaven and earth to witness against you this day* (Deut IV, 26). (...) all the miracles which God wrought for Israel, He performed through the agency of heaven and earth; so when Israel were about to enter Palestine, they sang a song through the agency of them both, because they serve as witness between Him and them. Whence this? For it is said, *Hear, O heavens, and give ear, O earth, for the Lord hath spoken* (Is I,2). What follows immediately on this? *Children I have reared, and brought up* (ib.). This is the force of, Give ear, ye heavens.” J. Rabbinowitz, 1961, pp. 168–169.

⁹² Sifré Dt 306,19 : « Another teaching concerning the verse, “Give ear, O heavens, let me speak”: Said the Holy One, blessed be He, to Moses, “Say to Israel, ‘Now look to the heavens, which I have created to serve you. Have they ever changed in quality or character? Has the orb of the sun announced, ‘I shall not rise in the east and give light to the entire world?’ But this is how matters are: The sun also rises and the sun goes down’ (Qoh. 1,5). Now only so, but the sun enjoys doing what I want it to, as it is said, ‘The sun, which is as a bridegroom coming out of his chamber and rejoices as a strong man to run his course’ (Ps 19,5–6). ‘And let the earth hear the words I utter!’ Look at the earth, which I have created to serve you. Has it ever changed in quality or character? Have you ever sowed it, and it has not sprouted? Or have you ever sown wheat and had the earth produced barley? Or has a cow ever announced, ‘I am not going to thresh, I am not going to pull the plough this morning?’ Or has an ass ever said, ‘I am not going to bear any burdens, and I am not going to move?’ So too with respect to the sea, Scripture says, ‘Do you not fear me? Says the Lord. Will you not tremble at my presence? Who has placed the sand for the boundary of the sea?’ (Jer 5,22). For from the moment at which I made a decree concerning it [that the sea withdraws to its place.] has it ever changed in quality or character? Has it ever said, ‘I am going to go up and cover the world?’ But this is how matters are: ‘And prescribe for it my decree, and set bars and doors and said, Thus far you shall come but no further, and here shall your proud waves stand still’ (Job 38,10). And not only so, but the sea is troubled and does not know what to do, as it is said, ‘And though the waves toss themselves, yet they cannot prevail’ (Jer 5,22). Now does this not yield an argument a fortiori: Now if these, who are not subject either to gain or loss, for if they acquire merit, they get no reward, and if they sin, they get no punishment, and there is none to take pity for their sons and daughters [who will inherit merit they acquire], have never changed their quality or character, you, who, if you acquire merit, get a reward, and if you sin, get punished, and you do have pity for your sons and daughters, now much the more so that you have to avoid changing your quality and character! » (Trad. J. Neusner, 1987, pp. 302–303)

décrit comme s'écartant de l'alliance que le Seigneur a scellée avec lui en ne suivant pas ses ordonnances (Jr 5,23–24) :

« ²²Ne craignez-vous pas ? — oracle de Yahvé.

Ne frémissiez-vous pas devant moi,
qui ai mis le sable pour borne à la mer,
limite éternelle, infranchissable ?
Ses flots s'agitent, mais ils sont impuissants,
ils grondent, mais ils ne la franchissent pas.

²³Or ce peuple a un cœur rebelle et indocile,
ils se sont écartés, sont partis ;

²⁴et ils n'ont pas dit en leur cœur :
« craignons Yahvé, notre Dieu,
qui donne la pluie, la pluie d'automne
et la pluie de printemps en sa saison,
qui nous garde
les semaines fixées pour la moisson. »

²⁵Vos fautes ont dérangé cela,
vos péchés vous ont privés de vos biens. » (Trad. E. Osty)⁹³.

4.1.3 *Ben Sira 16,24–17,14*

Ben Sira 16,24–17,14 est un hymne qui met en parallèle les œuvres célestes et les œuvres humaines. Une introduction sapientielle⁹⁴ ouvre un long développement (Si 16,24–18,14)⁹⁵ sur la place de l'homme dans la création. Le corps de l'hymne est divisé en deux sections décrivant la création du cosmos (16,26–30) et la création de l'homme (17,1–14).

La première section (Si 16,26–30) est un poème de six vers résumant la création selon l'écrit sacerdotal (Gn 1) : œuvres de séparation (Gn 1,2–9), création des astres (Gn 1,14–19), création des êtres vivants (Gn 1,11–13.20–25). Ce texte présente de nombreuses affinités avec les sections cosmologiques de 4Q*Instruction* :

« Par arrêt du Seigneur ses œuvres sont dès l'origine,
et dès leur création il en a séparé les parties.
Il a parfaitement ordonné ses œuvres pour toujours
et leur gouvernement pour les générations.
Elles n'éprouvent ni faim ni fatigue

⁹³ Selon G. W. E. Nickelsburg ce texte serait à la base de 1 En 2–5 que nous analyserons plus tard.

⁹⁴ Si 16,24–25 est une introduction typique des instructions de sagesse (cf. Pr 1,8 ; 4,10.20 ; 5,1 ; 6,20 ; 7,1).

⁹⁵ Ensemble délimité par les deux « appels au disciple » des versets : 16,24 et 18,15.

et jamais n'interrompent leur tâche ;
aucune ne heurte sa voisine,
jamais elles ne désobéissent à sa parole.
Après cela, le Seigneur a regardé la terre,
et il l'a remplie de ses biens ;
de vivants de toute sorte il a couvert sa face,
et c'est en elle qu'ils retournent. » Si 16,26–30 (Trad. E. Osty)⁹⁶

La deuxième section (Si 17,1–14) décrit la création de l'homme et se conclut sur une instruction didactique (Si 17,11–14) : « Méfiez-vous de toute injustice ». R. A. Argall⁹⁷ a bien montré que les deux sections étaient étroitement liées :

- en Si 17,7–8, Ben Sira note que Dieu a rempli les hommes « de savoir et d'intelligence et leur a indiqué le bien et le mal. Il a mis son œil dans leur cœur pour leur montrer la grandeur de ses œuvres ». « La grandeur de ses œuvres » est une allusion à la section cosmologique qui précède⁹⁸.
- De même au dernier verset : « et il leur a donné à chacun des ordres à l'égard du prochain » (Si 17,14b) fait référence à l'étoile qui « jamais ne heurte sa voisine » (Si 16,28a).

Ainsi, Ben Sira présente le cosmos pour exhorter l'homme à suivre la Torah, et à marcher fidèlement à l'image des luminaires célestes. Cependant, dans Ben Sira, si la nature est donnée à l'homme comme un exemple d'obéissance aux ordonnances divines, ce n'est pas pour introduire un jugement et une condamnation des impies, mais pour exhorter l'homme à marcher dans la droiture, à l'image du cosmos qui l'entoure. Il s'agit d'une exhortation, d'une invitation, non d'une prise à témoin pour une condamnation. L'exhortation n'est pas absente de 4Q*Instruction*, mais elle est orientée vers le jugement eschatologique.

L'image du cosmos qui suit fidèlement les ordonnances du créateur sans jamais s'en écarter se retrouve aussi en Si 42,15–43,33 dans un hymne à la louange du créateur. Et de façon caractéristique en Si 33, la distinction de l'humanité en deux catégories opposées se fonde sur l'observation du cosmos.

⁹⁶ Traduction à partir du grec. Seul le premier stique du v. 26 est préservé en hébreu dans le Ms A : כְּבָרָא אֵל מַעֲשֵׂי מֵרָאשׁ עַל הַיְיָהֶם, « Lorsque Dieu créa ses œuvres au commencement, sur leur vie... »

⁹⁷ R. D. Argall, 1995a, pp. 136–137.

⁹⁸ R. D. Argall, 1995a, p. 137, note : « The parallelism between 17,7 and 17,8 indicates that the opposites of good and evil have been projected unto the heavens. It is good that the luminaries obey God; evil when they do not ».

4.2 *La littérature péritestamentaire*4.2.1 *1 En 2–5*

L'ouverture du livre d'Énoch (1 En 2–5) est probablement le texte le plus proche de 4Q*Instruction* tant par sa structure, son vocabulaire, et l'eschatologie qu'il développe.

Le texte a été retrouvé partiellement parmi les fragments araméens de la grotte 4 (4QEn^a 1 ii et 4QEn^c 1 i). J. T. Milik date la copie de 4QEn^a de la première moitié du deuxième siècle et la copie de 4QEn^c du dernier tiers du premier siècle avant J.-C.⁹⁹. Le texte était donc bien connu à Qumrân. La traduction du texte qui suit est celle d'A. Caquot basée sur l'araméen de 4QEn^a 1 ii (texte en italique), les lacunes du texte ont été restaurées à partir du texte grec (pour les remarques critiques nous renvoyons à l'édition de J. T. Milik).

« II 1 Considérez tous les corps célestes : ils ne modifient pas leur parcours ; et les luminaires célestes : ils se lèvent et se couchent chacun au moment fixé, ils apparaissent en leurs saisons et ne s'écartent pas de la règle fixée à chacun d'eux. 2 *Voyez la terre et pensez aux travaux qui s'y font, du commencement jusqu'à la fin* : tout passe, rien ne change de ce qui est sur la terre, mais tout vous apparaît comme l'œuvre de Dieu. 3 *Voyez les signes de l'été* < > et les *signes de l'hiver* [*É* : toute la terre regorge d'eau, la nuée, la rosée et la pluie se déversent au-dessus d'elle]. III 1 Considérez et *voyez tous les arbres* [*É* : ils apparaissent desséchés et dépouillés de leurs feuilles – *sauf les quatorze arbres dont le feuillage persiste* –, mais ils attendent que de l'ancien sorte le nouveau au bout de *deux ou trois ans*. IV 1 *Considérez aussi les signes de l'été* : le soleil *y est ardent et brûlant, et vous, vous recherchez l'ombre et les lieux couverts pour lui échapper*. La terre *est ardente, et vous ne pouvez pas fouler la poussière* ni le roc tant elle est ardente. V 1 Considérez encore *tous les arbres*] : *sur tous, les feuilles vertes poussent et couvrent les arbres, et tout leur fruit (leur) fait honneur et gloire*. Réfléchissez bien à *toutes ces œuvres* et reconnaissez que c'est un Dieu vivant à *tout jamais qui a fait toutes ces œuvres*. 2 *D'année en année, à jamais, toutes Ses œuvres se produisent de la sorte, ainsi que toutes les œuvres qu'elles accomplissent pour Lui* : elles ne changent pas, mais tout paraît s'accomplir selon un ordre. 3 *Voyez comment la mer et les fleuves accomplissent leurs œuvres de manière uniforme, et leurs œuvres ne changent pas(, ne s'écartent pas) de Sa parole*.

4 *Or vous, vous avez changé vos œuvres*. Vous n'avez pas agi selon Ses commandements, mais vous avez fait défection et vous avez tenu des

⁹⁹J. T. Milik, 1976, pp. 140 et 178.

propos *insolents et hautains, de votre bouche impure*, contre Sa majesté. Cœurs endurcis ! il n'y aura point de paix pour vous. 5 *Alors vous maudirez* vous-même *vos jours, les années* de votre vie seront interrompues, et les années *de votre perte se multiplieront* dans une malédiction éternelle. Il n'y aura pour vous ni pitié ni paix. 6 Alors vos noms seront (voués) à *l'éternelle malédiction* de tous les justes. Par vous maudiront tous ceux qui maudissent, et tous les pécheurs, les impies, jureront par vous.

Tous les [] se réjouiront, ils auront la délivrance de leurs péchés, toute miséricorde, paix et clémence. Ils auront le salut, une bonne lumière et ce sont eux qui hériteront la terre.

Pour vous, tous, pécheurs, il n'y aura pas de salut, mais sur vous tous il déchaînera la malédiction.

7 Mais les élus auront la lumière, la grâce et la paix. Ce sont eux qui hériteront la terre.

Et à vous, impies, la malédiction.

8 Alors seront données aux élus la lumière et la grâce, et ce sont eux qui hériteront la terre. Alors la sagesse sera donnée à tous les élus, et tous vivront sans risque de péché contre la vérité ou par orgueil, mais il y aura dans l'homme éclairé une lumière et dans l'homme instruit une intelligence. [*var. É*: mais ayant la sagesse, ils seront humbles]. 9 Ils ne risqueront plus de commettre de faute ni de pécher, tous les jours de leur vie, ni de succomber sous la colère, mais ils accompliront le nombre de leurs jours, leur vie se prolongera dans la paix, et leurs années se multiplieront, joyeuses, dans une allégresse et une paix perpétuelle, tous les jours de leur vie. »

4.2.1.1 La structure

Le texte, à la deuxième personne du pluriel, est adressé aux impies. Il est structuré en deux parties¹⁰⁰. Dans une première partie, l'auteur invite à observer l'ensemble du cosmos et à considérer comment le ciel, la terre et la mer suivent fidèlement les ordonnances du créateur sans jamais s'en écarter¹⁰¹. À cet ordre cosmique, il oppose, dans une deuxième partie, ses

¹⁰⁰ A. Caquot divise le texte en trois parties intitulées : « L'ordre de l'univers atteste l'existence de Dieu » (II,1–V,3) ; « Le désordre des hommes appelle le jugement : destin des pécheurs » (V,4–V,6) ; « Destin des justes » (V,7 ; V,9). G. W. E. Nickelsburg ne fait qu'une seule partie des deux dernières d'A. Caquot en montrant que les destins des pécheurs et des justes s'entrecroisent à plusieurs reprises. Cette construction rend davantage compte de la complexité de la structure de la seconde partie du texte (cf. G. W. E. Nickelsburg, 2001, p. 160).

¹⁰¹ « Réfléchissez bien à toutes ces œuvres et reconnaissez que c'est un Dieu vivant à tout jamais qui a fait toutes ces œuvres d'année en année, à jamais, toutes Ses œuvres se

auditeurs qui, eux, n'ont pas suivi les commandements du créateur (« Or vous, vous avez changé vos œuvres... » 1 En 5,4). L'auteur prend ainsi la nature à témoin pour accuser les impies et accueillir les justes. Pour les impies, « il n'y aura pas de salut, mais sur vous il déchaînera la malédiction » (1 En 5,6). L'auteur oppose au destin des impies le destin des élus qui recevront le bonheur : « ils accompliront le nombre de leurs jours, leur vie se prolongera dans la paix, et leurs années se multiplieront, joyeuses, dans une allégresse et une paix perpétuelle, tous les jours de leur vie » (1 En 5,9).

Les auteurs de 4Q416 1 1–18 et de 1 En 2–5 commencent tous les deux leur œuvre par un récit de jugement articulé en deux volets : d'une part, une section cosmologique présentant l'ordonnance du cosmos, et d'autre part, un jugement présentant la condamnation des impies et le salut des justes. Cette structure se retrouve encore en 1 En 100–102¹⁰² où la nature est prise à témoin contre les pécheurs pour les condamner¹⁰³.

4.2.1.2 La section cosmologique

Si les deux textes se correspondent sur le plan de la structure, ils présentent aussi de nombreuses correspondances littéraires dans la section cosmologique.

produisent de la sorte, ainsi que toutes les œuvres qu'elles accomplissent pour Lui : elles ne changent pas, mais tout paraît s'accomplir selon un ordre. » (1 En 5,1–2).

¹⁰² L'« Épître d'Énoch » (1 En 91–101) a été retrouvé partiellement à Qumrân en araméen, 4QEn^c et 4QEn^g, et en grec 7QEnGr (cf. É. Puech, 1997).

¹⁰³ 1 En 100,10–11 : « (10) Sachez maintenant qu'Il s'informerait de vos œuvres auprès des anges dans le ciel, et de votre péché auprès du soleil, de la lune et des étoiles, car sur la terre vous rendez le jugement contre les justes. (11) Il fera témoigner contre vous] toutes les nuées, les brumes, la rosée et la pluie. [É Elles seront retenues loin de vous] à cause de vos péchés. ».

1 En 101,6–102,3 : « (6) La mer toute entière, avec toutes ses eaux, n'est-elle pas l'œuvre du Très-Haut ? Lui-même en a établi les limites, l'a contenue et enclose dans le sable. (7) A son grondement, [É (les flots) ont peur] et se dessèchent, et les poissons [É périssent, ainsi que tout ce qui est (dans la mer)]. Et vous, coupables, qui êtes sur la terre, vous ne le craignez pas ! (8) N'est-ce pas Lui qui a fait le ciel et la terre et tous ceux qui s'y trouvent ? Qui a donné la connaissance à tous ceux qui se déplacent [É sur terre et sur] mer ? Les pilotes redoutent la mer, [É et les coupables ne redouteraient pas le Très-Haut !]

CII (1) Quand Il déchaînera sur vous l'ouragan de feu qui vous brûlera, où fuirez-vous pour vous sauver ? Quand Il donnera de la voix contre vous, ne serez-vous pas ébranlés et terrifiés par ce grand fracas ? (2) [É Tous les luminaires tremblent de terreur], et la terre toute entière sera agitée, tremblante, bouleversée. (3) Les anges accomplissant leur tâche, le ciel et les luminaires seront agités et tremblants, et tous les enfants de la terre, et vous-mêmes, pécheurs, vous serez éternellement maudits. Il n'y a pas de salut pour vous. ».

C'est ainsi que la cosmologie céleste de 4Q416 1 1–9 trouve des échos thématiques en 1 En 2,1 :

4Q416 1 1–9

1 En 2,1

Les éléments célestes

« des étoiles de lumière » (l. 1)
« l'armée des cieus » (l. 7)

« les corps célestes »
« les luminaires célestes »

Permanence du mouvement et régularité du parcours

« ils courent depuis un temps éternel, fête après fête et [...] et aucun ne reste immobile. En tout temps ils avancent selon leur armée pour se diriger dans la mesure et pour [...] de royaume en royaume, de province en province, d'homme à homme...] selon (le) besoin de leur armée. » (ll. 2–6)¹⁰⁴

« ils ne modifient pas leur parcours »
« ils se lèvent et se couchent chacun au moment fixé »

Organisation du calendrier

« Et il a établi (l')armée des cieus pour [ur... et (les) luminaires] pour leurs prodiges et les signes de leurs fêtes » (ll. 7–8)

« ils apparaissent en leurs saisons »

Obéissance aux ordonnances du créateur

« son bon plaisir » (ou selon l'ordonnance de son bon plaisir) (l. 2)
« [Et (l')ordonnance de leur totalité (est) à lui...] » (l. 6)

« et ne s'écartent pas de la règle fixée à chacun d'eux »
ולא מעב[רין] בסרכן

De la même manière la cosmologie marine de 4Q418 69 ii trouve des échos en 1 En 5,3¹⁰⁵ :

4Q418 69 ii 3–4

1 En 5,3

« N'est ce pas avec fidélité que circulent tous leurs [courants] et avec connaissance (que circulent) toutes leurs vagues ? »

« Voyez comment la mer et les fleuves accomplissent leurs œuvres de manière uniforme, et leurs œuvres ne changent pas (ne s'écartent pas) de Sa parole. »

4Q416 1 1–9, 4Q418 69 ii 2–4, 4Q418 126 ii 1 et 1 En 2,1–5,3 expriment une même idée : l'ensemble du cosmos suit avec fidélité les

¹⁰⁴ La même idée est aussi exprimée en 4Q418 126 ii 1 : « [...]as une de toute leur armée ne restera en repos ».

¹⁰⁵ Ce verset ne nous a été préservé que par le grec. Il manque en 4QEn^a 1 ii 12 ; certains auteurs pensent qu'il s'agirait d'un ajout ultérieur (cf. G. W. E. Nickelsburg, 2001, p. 157).

ordonnances de leur créateur, sans jamais s'en détourner. À cette obéissance de la nature est opposée la désobéissance des hommes. Dieu les jugera en prenant la nature à témoin.

4.2.1.3 La section eschatologique

Les parties consacrées au jugement de 1 En 2–5 suivent la même doctrine de la rétribution que 4QInstruction avec cependant une différence considérable : en 1 En 2–5, le jugement est pour l'époque présente ; l'auteur mentionne deux fois que la bénédiction des justes sera « pour tous les jours de leur vie » : « et leurs années se multiplieront, joyeuses, dans une allégresse et une paix éternelles, tous les jours de leur vie » (ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς αὐτῶν) v. 9 ; inversement pour les impies l'auteur mentionne : « les années de votre perdition se multiplieront dans une malédiction éternelle » v. 5. Alors qu'en 4QInstruction le jugement est clairement pour les temps eschatologiques et la béatitude des justes sera pour toute l'éternité.

Les deux textes suivent néanmoins une même doctrine de la rétribution avec des expressions appartenant au même champ sémantique :

4QInstruction

Les catégories

« fous de cœur » (4Q418 69 ii 4).
« élus de vérité » (4Q418 69 ii 10).

Les justes jugeront les impies

« (les) chercheurs fidèles se réveilleront pour votre jugement » (4Q418 69 ii 7).

Grâce, lumière, paix et joie pour les justes

« ses fils véritables trouveront *grâce* » (4Q416 1 10)
« Ne marcheront-ils pas dans la *lumière* éternelle » (4Q418 69 ii 14)
« une gloire éternelle et une *paix* perpétuelle » (4Q418 126 ii 8)
« les fils des cieux se réjouiront] » (4Q416 1 12).

Sagesse et intelligence

« Vous les élus de vérité qui poursuivez [l'intelligence] et qui recherchez [la sagesse] » (4Q418 69 ii 10).

1 En 5

« cœurs endurcis » (v. 4)
« les élus » (vv. 7.8 (2x))

« vos noms seront (voués) à l'éternelle malédiction de tous les justes » (v. 6)

« les élus auront (...) *grâce* et *paix* » (vv. 7.8)
« ils auront (...) une bonne *lumière* » (vv. 6.7.8 (2x))
« une allégresse et une *paix* éternelles » (vv. 9.6.7)
« Tous les [] se réjouiront » (v. 6).

« la sagesse sera donnée à tous les élus (...) et il y aura dans l'homme instruit une intelligence » (v. 8)

On peut constater qu'il y a des affinités entre 4QInstruction et 1 En 2–5, tant sur le plan de la structure que du vocabulaire employé ou de la pensée eschatologique qui s'y développe¹⁰⁶.

L. Hartman a émis l'hypothèse que la structure de 1 En 2–5 trouvait son origine dans les *rib* de l'Ancien Testament¹⁰⁷. Cette hypothèse nous semble bien rendre compte de l'évolution d'un genre littéraire au cours de l'histoire. De fait, nous avons vu que les interprétations rabbiniques de Dt 32,1 allaient dans le même sens que 1 En 2–5 et 4QInstruction. Il est ainsi possible que ce genre littéraire, qui articule la prise à témoin du cosmos pour un jugement, trouve son origine dans les *rib* de l'Ancien Testament.

4.2.2 Testament de Nephtali III,2–4

Un texte du *Testament de Nephtali* présente un condensé de cette doctrine qui mérite d'être cité pour sa clarté et sa concision. L'histoire de la rédaction du *Testament de Nephtali* comporte des difficultés particulières. Outre le texte grec¹⁰⁸, des restes ont été retrouvés en hébreu à Qumrân¹⁰⁹ et une version en hébreu datant du moyen âge¹¹⁰. La date de la rédaction du texte pose de sérieux problèmes. Pour un état de la question et une comparaison des différentes versions, nous renvoyons à la thèse d'A. Hultgård¹¹¹. Le texte a probablement eu une histoire littéraire mouvementée qui prend sa source entre la rédaction du livre d'Énoch (qu'il cite à plusieurs reprises) et ses attestations textuelles à Qumrân (M. Stone date la copie de 4Q215 entre la fin de l'époque hasmonéenne et le début de l'époque hérodienne), avant d'être recueillie et adaptée par les chrétiens.

TestXII Ne III,2–4 n'a été préservé que par les versions grecques. L'auteur utilise l'obéissance du cosmos aux ordonnances du créateur pour inviter les hommes à suivre la Loi de Dieu et à ne pas suivre les

¹⁰⁶ Il faut ajouter aux éléments cités ci-dessus l'expression « ce sont eux qui hériteront la terre » de 1 En 5,7 qui se retrouve en 4Q418 81 14 « ceux qui ont hérité de la terre ». Cf. L. Stuckenbruck, 2002, pp. 247–249.

¹⁰⁷ Cf. L. Hartman, 1979, p. 49ss.

¹⁰⁸ Édition critique par M. De Jonge, 1978.

¹⁰⁹ 4Q215 édité par M. Stone, DJD XXII.

¹¹⁰ Cf. M. Gaster, 1893, p. 41, R. Charles, 1908a, p. 237, et plus récemment A. Hultgård, 1981, p. 288.

¹¹¹ A. Hultgård, 1981, pp. 128–136.

nations égarées. Ces dernières n'ont pas suivi l'ordre que Dieu leur avait confié lors de la création.

« Le soleil, la lune et les étoiles ne changent pas leur ordre, de même vous non plus, ne changez pas la Loi de Dieu par le désordre de vos actions. Les nations égarées ont abandonné le Seigneur, changé leur ordre propre et obéi à des idoles de pierre et de bois, à des esprits d'égarement¹¹². Mais vous, mes enfants, n'agissez pas de la sorte ; reconnaissez dans le firmament, la terre, la mer, et dans toutes ses œuvres, le Seigneur qui a fait l'univers, pour ne pas devenir comme Sodome, qui a changé son ordre naturel. » (Trad. M. Philonenko).

Ce texte a une visée exhortative. Il cherche à inviter les hommes à suivre l'exemple du cosmos et à obéir aux commandements divins.

4.2.3 *Vie latine d'Adam et Ève*

Nous mentionnons un dernier texte de la littérature péritestamentaire, car il a fait l'objet d'une étude récente par M. Philonenko¹¹³ qui a suscité un débat avec J. Tromp¹¹⁴.

Le texte de VAE 29 présente une thématique qui s'insère dans la tradition des textes cités précédemment. Le cosmos, qui obéit aux commandements sans jamais s'en détourner, est opposé aux hommes qui sans cesse changent et abandonnent la loi du Seigneur.

Caelum et terra	« Le ciel et la terre,
Noctes et dies	les nuits et les jours,
Et omnes creaturae	et toutes les créatures
Obedient ei	lui obéiront
Et non praeteribunt praeceptum	et ne transgresseront pas son
[eius	[commandement
Nec mutabunt opera sua,	ni ne changeront ses œuvres.
Et homines mutabuntur	mais les hommes changeront,
Derelinquentes legem Domini	en abandonnant la loi du Seigneur. »
	(VAE 29)

M. Philonenko situe la source de ce texte à l'époque hellénistique. Il cherche à montrer qu'il constitue la source littéraire de 4Q521 2 ii 1–2. Il constate en effet que ces deux textes commentent Dt 32,1 et Is 1,2. Il affirme que « nulle attestation de cette exégèse de *Deutéronome* 32,1 et

¹¹² « Les esprits d'égarement » est une expression typique des *Testaments*, cf. *Test. Rub.* 2,1.

¹¹³ M. Philonenko, 2002.

¹¹⁴ J. Tromp, 2003.

d'Ésaïe 1,2 n'avait été relevée jusqu'à présent, or c'est précisément celle que retient la *Vie latine d'Adam et Ève* »¹¹⁵. Or l'ensemble des textes que nous avons cités plus haut contredit cette affirmation (en particulier le *Targum du Pseudo-Jonathan* et le *Sifré Deutéronome* qui sont précisément des exégèses de Dt 32,1). Plutôt qu'une réelle dépendance littéraire, il faut certainement y voir un lieu commun de la pensée judéo-hellénistique.

D'autre part, les ch. 25–29 de la VAE posent de sérieuses difficultés textuelles. Le texte ne nous était connu que par un seul manuscrit latin. Or récemment J. P. Pettorelli a découvert deux nouveaux témoins¹¹⁶ qui s'accordent avec les versions arménienne et géorgienne et qui ne contiennent pas les ch. 25–29. Cette constatation remet en cause l'authenticité judéo-hellénistique de ces chapitres. J. Tromp les considère comme une addition du IX^e s.¹¹⁷ Il a aussi montré, que le motif de l'ordre du cosmos opposé au désordre des hommes se retrouvait aussi à l'époque médiévale¹¹⁸. Il faudra attendre la nouvelle édition critique de la VAE en cours de préparation par J.-P. Pettorelli pour étudier attentivement l'histoire du texte latin de la VAE et les origines des ch. 25–29¹¹⁹.

4.3 *Qumrân*

Il est important de constater que ce genre littéraire se retrouve à Qumrân dans d'autres rouleaux.

4.3.1 *1Q34bis 3 ii 1–7*

1Q34bis 3 ii 1–7 présente une structure très proche de 4Q*Instruction*. Le texte est structuré en trois parties. Une première partie (ll. 1–3) est une paraphrase de Gn 1,16–18. La création est prise à témoin pour condamner les impies : les luminaires « ne transgressent jamais leurs ordonnances (ואין לעבור חוקיהם) ». Une deuxième partie (ll. 3–5) décrit le sort des impies : « car tu n'aimes pas l'i[niqui]té, et l'impie ne subsistera pas devant toi ».

¹¹⁵ M. Philonenko, 2002, p. 119.

¹¹⁶ Pr = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3832, pp. 181–192 (XII^e s.) et Ma = Milano, Biblioteca ambrosiana, ms. O 35 sup., 95r–99v (XIV^e s.). Cf. J.-P. Pettorelli, 2002.

¹¹⁷ J. Tromp, 2003, p. 109.

¹¹⁸ J. Tromp, 2003, pp. 112–114.

¹¹⁹ Cf. J.-P. Pettorelli, 2003.

Enfin, une troisième partie décrit le sort du peuple que Dieu s'est choisi (וּתְבַחֵר לְךָ עַם) pour lui faire connaître « les ascensions d'éternité » (מַעְלֵי עוֹלָם)¹²⁰.

« (1) [...] Le grand luminaire pour le temps du j[our et un petit luminaire pour le temps de la nuit...] et ils ne transgressent pas leurs ordonnances et tous leurs [...] (3) [...] et leur domination sur toute la terre.

Mais la progéniture de l'homme ne fait pas attention à tout ce dont tu l'as fait hériter et ils ne te reconnaissent pas (4) [en tou]tes tes paroles, et ils agissent de façon impie envers chacune (d'entre elles) ; aussi ils ne font pas attention à ta grande puissance. Alors, tu les rejetteras, car tu n'aimes pas (5) l'i[n]iquité, et l'impie ne subsistera pas devant toi.

Mais tu t'es choisi un peuple à l'époque de ta bienveillance, car tu t'es souvenu de ton alliance (6) et tu les [as établis] en te séparant de tous les peuples comme une chose sainte et tu as renouvelé ton alliance pour eux par la vision de Gloire et par les Paroles (7) de ton [Esprit] Saint (transmises) par les œuvres de tes mains. Et ta droite a écrit pour leur faire connaître les règles de gloire et les 'ascensions' d'éternité (8) [...] à eux un pasteur fidèle [...] »¹²¹

4.3.2 *L'Instruction sur les deux esprits (1QS III 13–IV 26)*

La longue section de *l'Instruction sur les deux esprits* est préfacée par une brève description de la création du monde :

« III (15) Du Dieu des connaissances (vient) tout ce qui est et qui sera : dès avant leur existence il a fixé tout leur plan (16) et pendant leur existence, en fonction de leurs statuts, conformément à son plan de gloire, ils remplissent leur tâche sans changer quoi que ce soit. »¹²²

Cette mention de l'obéissance de la nature est suivie par la description des deux voies offertes à l'homme et à leur jugement respectif. Le lien entre l'obéissance de la nature et la désobéissance des hommes n'est pas aussi explicite que dans 1 Énoch ou dans le *Testament de Nephtali* mais se range plutôt avec des textes tel que Si 16,24–17,14. L'opposition est

¹²⁰ Pour les planches, cf. J. C. Trever, 1965, p. 340, planche IV. Cf. aussi le texte parallèle en 4Q509 97–98 i publié par M. Baillet dans DJD, VII. À la ligne 1, nous lisons [וּמַאֲוֵר קֶשֶׁן לְמַעַד הַלַּיְלָה] « et un petit luminaire pour le temps de la nuit » d'après Gn 1,16 avec J. Carmignac, 1963, p. 276. Nous avons modifié la traduction de la ligne 2 en conséquence.

¹²¹ Trad. J. T. Milik, DJD, I, p. 154.

¹²² Trad. É. Puech, 1993, p. 426.

cependant manifeste dans la formule : « ils remplissent leur tâche *sans changer quoi que ce soit* » (1QS III 16).

La description des deux esprits en termes de « vérité » et de « perversité » évoque le vocabulaire de 4Q*Instruction* et de 1 En 2–5. Il exprime aussi un choix éthique de l'homme : suivre la voie de la vérité ou la voie de la perversité. La visée du texte serait alors une exhortation éthique plutôt que la description d'une dualité ontologique des hommes.

5. CONCLUSION

La liste des textes que nous avons fournie ne se veut pas exhaustive,¹²³ mais elle est suffisante pour montrer que nous avons là un lieu commun de la pensée judéo-hellénistique qui prend sa source dans la littérature vétérotestamentaire. Tous ces textes présentent une structure commune qui s'articule en deux volets : d'un côté la description du cosmos qui suit fidèlement les ordonnances divines ; de l'autre côté, en opposition, on trouve le jugement des impies et la récompense des justes. L'association de la description cosmologique à l'eschatologie s'insère dans une réflexion sapientielle. Le texte se présente alors comme une exhortation à suivre fidèlement les ordonnances divines à l'exemple du cosmos.

En conclusion de cette première partie, nous pouvons souligner les points suivants :

- l'étude comparative qui vient d'être menée, nous renseigne tout d'abord sur le milieu d'origine de 4Q*Instruction*. Ce texte s'insère dans la droite ligne de la pensée juive issue et imprégnée de la tradition vétérotestamentaire (Si 16–17, 1 En 2–5). La structure parallèle de 1QS III 13–IV 26 pourrait apporter des données nouvelles sur l'enracinement de ce texte dans la pensée du judaïsme ancien, notamment en ce qui concerne les dualités. On rappellera à ce propos la proximité du vocabulaire employé pour désigner les différentes catégories : « fils de vérité » 4Q416 1 10 // 1QS IV 5–6 et « fils des cieux » 4Q416 1 12 // 1QS IV 22, XI 8.
- Le texte de 4Q*Instruction* évoque un jugement des impies et une récompense des justes pour les temps eschatologiques (« les années de l'éternité » 4Q416 1 16 ; 4Q418 69 ii 12 ; « une gloire éternelle et

¹²³ On aurait pu citer également : *P_sSal* 18,10–12 ; Philon d'Alexandrie, *De providentia*, I, 70 ; 2 Ba 54,17ss qui présentent des caractéristiques similaires.

une paix perpétuelle » 4Q418 126 ii 8). 4Q*Instruction* résout la question du juste souffrant en lui promettant un bonheur futur sans commune mesure avec celui du temps présent (cf. 4Q418 69 ii 11 : « Nous nous sommes épuisés dans l'intelligence et nous avons guetté pour poursuivre la connaissance en [tout temps] ou en tout [lieu] »). La visée de l'exhortation est tendue vers l'acquisition des biens eschatologiques, ce qui présuppose une espérance en la vie éternelle.

- L'opposition entre l'ordre du cosmos et l'impiété de l'homme montre que le mal est contraire à la création. L'auteur n'évoque jamais l'existence d'une puissance adverse. Le contexte exhortatif montre qu'il est le fruit de la responsabilité éthique de l'homme qui choisit la voie dans laquelle il veut marcher.
- L'image de l'obéissance du cosmos pour exhorter les hommes à suivre les ordonnances du créateur leur donne un caractère universel : tous les hommes sont invités à suivre la loi que Dieu leur a donnée, de la même manière que tout le cosmos obéit à son créateur.
- Les dualités évoquées lors du jugement sont toujours exprimées en termes de nature éthique : « œuvre d'impiété », « fils d'iniquité », « forts de méchanceté », « fils véritables », « élus fidèles », « chercheurs fidèles ». On ne trouve aucune dualité communautariste du type « juif » versus « non juif » ou « qumrânien » versus « non qumrânien » comme dans 1QM. L'opposition entre iniquité et vérité établit un lien étroit avec l'opposition entre juste et pécheur qui parcourt l'Ancien Testament et avec l'opposition entre esprit de vérité et esprit d'iniquité de 1QS III-IV.

Ces textes se situent dans un contexte exhortatif : une invitation à suivre l'exemple du cosmos dans son obéissance aux ordonnances du créateur. Cette structure tient une place particulière en 4Q*Instruction* puisqu'on la retrouve au moins trois fois dans les fragments préservés et qu'elle ouvre le rouleau en 4Q416 1. Ces fragments, nous l'avons vu, s'insèrent au cœur de sentences sapientielles. Sagesse et eschatologie entretiennent ainsi une dialectique fondamentale en 4Q*Instruction*. L'espérance eschatologique y est à la fois le moteur et l'aboutissement de la sagesse. D'une part, l'eschatologie encourage l'homme à rechercher, sans se lasser, la sagesse et à marcher ainsi dans la justice. D'autre part, la quête de la sagesse donne à l'homme l'espérance de son salut eschatologique.

CHAPITRE HUIT

LES CATÉGORIES DE 4Q INSTRUCTION

Les trois fragments étudiés dans le chapitre précédent (4Q416 1 ; 4Q418 69 ii ; 4Q418 126 ii) mettent en scène deux catégories opposées. Nous avons constaté la diversité du vocabulaire employé pour mettre en valeur cette opposition. Nous avons montré que ces catégories s'inséraient dans une exhortation à rechercher la sagesse et à marcher selon ses voies, et qu'elles marquaient une distinction éthique entre juste et pécheur selon une construction proche de celle du Psaume 1. Enfin, nous avons noté la proximité de certaines expressions avec l'*Instruction sur les deux esprits* de la *Règle de la communauté*.

Deux fragments (4Q417 1 i et 4Q418 81) mettent également en scène ces catégories dans un contexte souvent moins clair. John J. Collins¹ a vu en 4Q417 1 i les traces d'une double création : un « peuple spirituel » créé à l'image et à la ressemblance de Dieu selon le premier récit de la création (Gn 1) et un « esprit charnel », créé selon le second récit de la création (Gn 2-3) qui ne distingue pas le bien et le mal.

De même en 4Q418 81 l'auteur déclare que Dieu a séparé le disciple de « tout esprit charnel ». Faut-il lire dans cette affirmation les traces d'un dualisme ontologique entre deux humanités, l'une bonne, l'autre mauvaise ? Faut-il y voir, avec T. Elgvin, un texte issu de la « remnant community » qui affirme le pouvoir de son élection ?

Dans cette seconde partie, nous essaierons de comprendre comment l'auteur met en place ces deux catégories et comment celles-ci s'articulent. Nous chercherons aussi les liens que ces dualités entretiennent avec le reste de la littérature qumrânienne, en particulier avec les *Hymnes* et la *Règle de la communauté*.

¹J. J. Collins, 1999.

1. 4Q417 1 i (// 4Q418 43–44–45)

Dans ce premier fragment, l'auteur, après un développement sur le « mystère de l'existence » (רז נהיה), établit une opposition entre « un peuple spirituel » et « un esprit charnel ». Comment comprendre cette dualité et qu'est-ce qui distingue fondamentalement le « peuple spirituel » de l'« esprit charnel » ?

Le haut du fragment est très altéré. L'encre est en grande partie effacée. Elle a aussi disparu sur une bande verticale de 1,5 cm au milieu du fragment. Cela rend le texte très difficilement lisible par endroits. De fait, les différentes transcriptions publiées à ce jour diffèrent considérablement².

On possède deux autres copies partielles de 4Q417 1 i en 4Q418 43–44–45 (souligné) et en 4Q418a 11 (double soulignement). Ces quatre fragments sont bien conservés et sont parfaitement lisibles.

1.1 *Texte et traduction*1.1.1 *Transcription*

[אתה מבן]	1
[°הבט] ברזי פל אל הנוראים תשכיל ראש °	2
[לו בפ °] כה ° ° והבט ברז נהיה מעשי קדם למה נהיה ומה]	3
[נהיה במה נהיה] ל ° ° לם לתש]	4
[ולמה נהיה במה נהיה] ש כול]	5
[וימם ולילה הגה ברז נהיה] {ז} דורש תמיד ואז תדע אמת ועול חכמה	6
[ואול]ת]ת] ° ° מעש]יהם] בכול דרכיהם ° עם פקודתם לכול קצי עולם ופקודת	7
[עד ואז תדע בין [ש]ב לר [ע פ] מעשי]הם] כזיא אל הדעות סוד אמת וברז נהיה	8
[פרש כול אושה ועשה ע]שה בחפ]מה ולכל] בער]מה יצרה וממשלת מעשיה	9
[לכ]ו]ל] ° ° למה וכול [ת כ] ° ° ל ° בא] פ] רש למ]ב]ינתם לכול מ]עשי]ה להתהלך	10
[ביצור] מבינתם ופרש לא] ° ° [° °] [° ° ריה ובכושר מבינות נוד]עו]נס]תרי	11
[מחשבתו עם התהלכן] ת]מי]ם כפול מ]עשיו אלה שחר תמיד והתבונן] בפור]ל	12
[תוצאותמה ואז תדע בכבוד ע]חו ע]ם רזי פלאן וגבורות מעשיו ואתה	13
[מבין רוש פעלתכה בזכרון הק]ץ כי] בא חרות חוק]כה] {תחקך כול הפקודה	14
[כי חרות מחוקק לאל על כול ע]נ]נ]ת בני שית וספר זכרון כתוב לפנין	15

² J.J. Collins, 1999, donne un exemple de quatre textes très différents de 4Q417 1 i 15–18, pp. 609–610.

- 16 לשמרי דברו והואה חזון ההגות ספר זכרון וינחילהו לאנוש עם ^ע רוח [א] א
- 17 כתבנית קדושים יצרו ועוד לוא נתן החזון [] לרוח בשר כי לא ידע בין
- 18 [טו] ב לרע כמשפט [ו] וחו vacat ואתה בן מביין הבט vac. ברז נהיה ודע
- 19 [נתיבו] ת כול חי והתהלכו הפקוד על מעש [ז] [ל] [ועו] [ל] []
- 20 [הב] ינ בין רובי למעט ובסודכמה []
- 21 [] ציכה ברז נהיה [] [ל]
- 22 [] [] י כול חזון דע ובכול []
- 23 ות [ת] חזק תמיד אל תוגע בעולה [] כיא כול הנוגע
- 24 בה לא ינקה כפי נחלתו בה יר [] ואתה
- 25 בן משכיל התבונן ברזיכה ובאוש []
- 26 [] [] וסדו בכה כל [] [] יהן עם פעולת []
- 27 לוא תתרו אחר [] לבבכם [ה] ואחרי [] עי [] יכמה []

Marge

20 • וממשל 7 4Q418 43 5 • 9 פקודות [5 43 418 4Q4] | דרכימה 5 43 418 4Q4 ^a 7
 רב 15 43 418 4Q4 ^a

1.1.2 *Commentaire de la transcription*

L. 2 Les éditeurs lisent [ח]בתי. Mais entre הבט et ברזי, il y a la place pour plusieurs lettres.

L. 7 מעש[יהם] בכול. Pour cette lecture, les éditeurs s'appuient sur un fragment qui n'apparaît déjà plus sur la PAM 41.942.

L. 8 לר[ע]. Traces de la haste du *res*.

L. 9 Les éditeurs proposent de lire : פרוש את אושה ומעשיה. Mais cette lecture présente de nombreuses difficultés : le טא est difficile, le *mem* et le *waw* de מעשיה aussi. É. Puech propose de lire : כול plutôt que את et ועשה plutôt que מעשיה. La trace de lettre après ועשה pourrait être le départ de l'oblique d'un *ain*. Nous suivons cette proposition.

L. 10 Après ל[ח]ל, trou laissant la place pour une lettre, puis deux traces de lettres.

L. 11 []°. Les éditeurs notent seulement des traces. Mais le *kaph* supralinéaire est certain, ensuite, lire *yod* ou *waw*.

L. 12 Après התהלכו, il y aurait place pour plus d'une lettre.

L. 14 Nous lisons [כי בא]הק[ץ כי] avec É. Puech³, plutôt que le בא[כי]הש[לום כי] proposé par les éditeurs. Le *goph* est plus probable que le *šin* et la restauration des éditeurs paraît un peu longue.

³ É. Puech, 2004b.

L. 16 הַהֲגוֹת סָפֵר. La trace de lettre, lue comme un *yod* par les éditeurs, pourrait être l'angle supérieur droit d'un *taw*⁴.

L. 16 וַיִּנְחַלְהוּ וְנֹו. Les éditeurs lisent וַיִּנְחַלְהוּ, cependant la courbure de la lettre qui suit le *lamed* pourrait correspondre à un *noun*. Ensuite, lire un *waw* ou un *yod*. Il est aussi possible que les deux traces de lettres après le *lamed* correspondent aux deux jambages d'un *he*. On pourrait donc lire, soit וַיִּנְחַלְהוּ, soit וַיִּנְחַלְהָ.

L. 17 הַחֲזוֹן. Les éditeurs lisent הַגִּי, mais un *het* à la place du *gimel* est également possible⁵.

L. 18 [ט]ב. Fin du tracé et partie de la haste du *bet* visible.

L. 18 [ר]חור. Aucune trace de lettre ni de déchirure après [ר]חור donc le *vacat* suit directement.

L. 18 הַבֵּט vac. הַבֵּט. Il y a un espace vierge après הַבֵּט.

L. 26 [ו]ל [יהו]. Après בכה trace de lettre et trou de 10 mm. Avant le *yod* de יהו tracé de lettre verticale qui pourrait être le début de la haste d'un *noun* ou d'un *zain*, ou la fin du tracé d'un *sin*.

L. 27 Il n'y a pas la place pour le *yod* après אהר. Il est probablement corrigé au-dessus de la ligne comme pour le וְאַהֲרִי suivant.

1.1.3 Traduction

¹[...] Toi qui es intel[li]gent, ²[...] regarde [...] dans les mystères des merveil[les redoutables de Dieu, tu comprendras l'origine...] ³[...] et observe [le mystère de l'existence, les œuvres d'autrefois, pourquoi il a été, et ce ⁴qui a été, en quoi il a été... Pourquoi il est ⁵et pourquoi il a été, en quoi il a été...] œuvre après œu[vre.]

⁶[jour et nuit, médite le mystère de l'ex]istence. {Et} cherche sans cesse et alors tu connaîtras la vérité et la perversité, la sagesse ⁷[et la foli]e [... leurs] œuvre[s] dans toutes leurs voies avec leur visite pour tous les temps éternels et la visite ⁸définitive. Et alors tu discerneras entre le [bi]en et le m[al selon leurs] œuvres. Car le Dieu des connaissances est le fondement de la vérité. Et dans le mystère de l'existence ⁹il a expliqué / étendu tout son fondement et il [l']a faite [vraiment avec sag]esse et, pour chacun, [avec ast]uce, il l'a formée. Et le pouvoir de ses œuvres ¹⁰pour chacun [...] et tout [...] t[ou]t [...] Il a expliqué clairement par toutes ses œ[uvres] pour qu'ils comprennent afin de se conduire ¹¹selon l'inclination de leur intelligence et il a expliqué [...] ^{car}[...]. Et dans une abondance de compréhensions ont été con[nus les se]crets de ¹²son dessein tant qu'il se conduit [par]faite[ment selon toutes] ses œuvres.

⁴ É. Puech, 2003b, p. 137, note 10. La forme הַגִּי est attestée en 1QH^a XIX 24 (= xi 21) // 4Q427 1 i 4.

⁵ É. Puech, 2003b, p. 137, note 10.

Cherche sans cesse ces choses-là et réfléchis [à toutes] ¹³ leurs issues et alors tu connaîtras la gloire de [sa] fo[rce av]ec ses mystères merveilleux et les grandeurs de ses œuvres.

Et toi ¹⁴ qui es intelligent, hérite de ton salaire dans le mémorial de la fi[n car] ¹⁵ {ton} destin vient, gravé, et la totalité de la rétribution est inscrite, ¹⁵ car est gravé ce qui est décrété par Dieu au sujet de toutes les f[a]u[t]es des fils de Seth. Et un livre mémorial est écrit devant lui ¹⁶ pour ceux qui gardent sa parole. Et voici une vision de la méditation du livre mémorial : il l'a donnée en héritage à l'homme comme ^{peuple} spirituel. [Ca]r ¹⁷ selon le modèle des saints il l'a formé. Mais il n'a pas donné la vision à un esprit charnel, car il ne discerne pas entre ¹⁸ [le bi]en et le mal selon le jugement de son [es]prit (*vacat*).

Et toi, fils intelligent, examine *vacat* le mystère de l'existence et connais ¹⁹ [les chemin]s de tout vivant. Sa conduite sera jugée sur [ses] œuvre[s ...] ²⁰ [Dis]cerne entre abondance et peu. Et dans votre conseil [...] ²¹ [...] le mystère de l'existence [...] ²² [...] connais toute vision et dans tout [...] ²³ [Sois fort] sans cesse. N'aie pas de contact avec la perversité [... *car tous ceux qui sont en contact*] ²⁴ avec elle, il n'est pas d'innocence, selon son héritage, en elle [... Mais toi,] ²⁵ fils sage, comprends tes mystères [...] ²⁶ sont [fo]ndées en toi tou[tes] leurs [...] avec des œuvres de [...] ²⁷ vous ne vous laisserez pas entraîner en suivant vos cœur[s] ^{et en suivant} vos y[e]ux.

1.1.4 *Commentaire de la traduction*

L. 3 Nous restituons קדם מעשי קדם ברז נהיה מעשי קדם avec les éditeurs⁶.

Ll. 4–5 Nous restituons במנהגיה [נהיה] comme étant la suite logique de למה נהיה ומה נהיה.

L. 6 Selon les éditeurs, p. 157, דורש serait une métathèse pour דרוש (cf. 4Q416 2 iii 14).

L. 7 Nous restituons מעש[יהם] plutôt que מעש[ה] en fonction des suffixes à la troisième personne du pluriel qui suivent דרכיהם et פקודתם et du même מעש[יהם] de la ligne suivante⁸.

L. 9 Le verbe פרש revient à trois reprises successivement dans ce texte (l. 9.10.11). Faut-il lire פרש « diviser, séparer, étendre » ? C'est l'option choisie par les éditeurs qui traduisent « He has laid out its foundation »⁹ et par É. Puech qui traduit « dans le mystère à venir Il a *étendu* toute sa

⁶ DJD, p. 151.

⁷ Cf. DJD, p. 151.

⁸ Les traces de lettres avant ככול étaient sur un fragment aujourd'hui perdu (cf. DJD, p. 153).

⁹ DJD, p. 155.

fondation »¹⁰. Mais comment le comprendre à la ligne 10 : « il a étendu pour qu'ils comprennent »¹¹ ? Il serait possible de lire le verbe פָּרַשׁ, plus rare, mais attesté en hébreu tardif. Ce dernier a le sens « d'expliquer, d'exposer clairement une chose »¹². On pourrait alors traduire, à la ligne 9, « il a expliqué son fondement » et, à la ligne 10, « il a expliqué clairement pour qu'ils comprennent ».

La suite du texte pose des difficultés textuelles et littéraires. Les éditeurs restaurent le texte ainsi : « He has *laid* out its *foundation*, and its deeds [He has *prepared with all wis*]dom ». Cette restauration, suivie par la plupart des chercheurs, n'est matériellement pas possible. Il n'y a pas la place pour restaurer le « he has prepared ». É. Puech a proposé de lire et de restaurer : פָּרַשׁ כּוֹל אוֹשֶׁה וְעֵשֶׂה עֲשֵׂה בַחֲכָמָה. Nous avons retenu cette proposition qui convient pour les traces de lettres préservées, pour l'espace et pour le sens¹³.

Les suffixes féminins de « ses œuvres » (deux fois) et « il l'a formée » pourraient renvoyer à la « vérité » de la fin de la ligne 8.

L. 10 « il a exposé clairement (ou il a étendu) pour qu'ils comprennent ». Litt. « il a exposé clairement pour leur compréhension ».

L. 11 Nous avons traduit מְבִינֹת בְּכֹשֶׁר מְבִינֹת par « dans une abondance de compréhensions » à la suite des éditeurs¹⁴.

L. 14 Nous avons lu רוּשׁ comme un impératif de יָרַשׁ. Bien que seule la forme רַשׁ soit attestée en hébreu biblique, les éditeurs notent que la forme רוּשׁ n'est pas inconcevable¹⁵.

L. 19 Nous restituons [בְּתִיבֵי] comme le suggèrent les éditeurs¹⁶.

L. 27 Citation littérale de Nb 15,39.

1.2 *Commentaire*

Ce texte est d'une importance considérable et fait déjà l'objet d'une bibliographie abondante¹⁷. On s'intéressera essentiellement, dans cette

¹⁰ É. Puech, 2003b, p. 137ss. En 4Q418 126 ii 4 פָּרַשׁ a certainement le sens de « disperser, étendre ».

¹¹ Ainsi traduit É. Puech, 2003b, p. 137.

¹² KBL³, p. 918 ; M. Jastrow, p. 1242.

¹³ A. Caquot (1996, p. 17) a traduit : « il a séparé la femme, œuvre [...] et pour tout [...]... il l'a formée ».

¹⁴ Cf. DJD p. 159 et É. Puech, 2003b, p. 137.

¹⁵ DJD, pp. 161–162.

¹⁶ DJD, p. 166.

étude, à l'opposition établie entre les deux catégories : « peuple spirituel » et « esprit charnel ». Pour cela, nous dégagerons, dans un premier temps, la structure du texte afin de comprendre la logique de l'auteur et le contexte dans lequel s'insère cette distinction. Nous commenterons ensuite le long développement des lignes 6–13 consacré au רז נהיה. Enfin, nous analyserons la section consacrée à la distinction établie entre « peuple spirituel » et « esprit charnel » dans les lignes 13–18.

1.2.1 Structure de 4Q417 1 i

Le texte de 4Q417 1 i est structuré par la triple reprise de l'interpellation רז אתה מבין¹⁸ (ll. 1–13 ; ll. 13–18 ; ll. 18–[?]19). La première et la troisième section reprennent le thème du רז נהיה formant ainsi une inclusion.

La première section (ll. 1–13) :

Les cinq premières lignes sont très fragmentaires et il paraît difficile d'en saisir le contenu et la cohérence. On peut cependant y lire six questions rhétoriques (deux fois trois questions) sur le mystère de l'être (√היה), ll. 3 à 5.

Les lignes 6 à 13 forment une unité délimitée :

- par l'inclusion formée par l'expression דורש תמיד à la ligne 6 et par l'expression שחר תמיד à la ligne 12 ;
- par le champ sémantique de la connaissance : ואז תדע « et alors, tu connaîtras » (ll. 6.8.13) ; אל הדעות « Dieu des connaissances » (l. 8) ; נוֹדְעוּ « feront connaître » (l. 11) ; פרש « il a expliqué » (ll. 9.10.11).

La deuxième section (ll. 13–18)

La deuxième partie du texte est la mieux conservée. Elle est unifiée autour du champ sémantique de l'écrit (חרות, l. 14 ; {הוֹק}כה, l. 14 ; וחוק, l. 14 ; חרות, l. 15 ; מחוקק, l. 15 ; ספר, ll. 15.16 ; כתוב, l. 15), du motif du livre mémorial (ספר זכרון ll. 14.15.16) et de la distinction entre « peuple spirituel » (עם רוח, l. 16) et « esprit charnel » (רוח בשר, l. 17).

¹⁷ Par ordre alphabétique : J. J. Collins, 1999, 2003 ; T. Elgvin, 1995b, 1998, 2000 ; C. H. T. Fletcher-Louis, 2002 ; M. J. Goff, 2003 ; D. J. Harrington, 1996a ; A. Lange, 1995a, 2000 ; É. Puech 2003b ; E. J. C. Tigchelaar, 2000.

¹⁸ La troisième fois אתה בן מבין (l. 18).

¹⁹ En raison de l'état fragmentaire, nous ne savons pas où se termine la dernière section : dans les lignes préservées ou plus loin ?

La troisième section (ll. 18–22)

Cette section est très fragmentaire et est donc difficile à interpréter. On peut cependant noter la reprise de la contemplation du mystère de l'existence (הבט ברז נהיה, ll. 18.21) en vue de la connaissance (טע, ll. 18.22) comme dans la première section.

Nous pouvons schématiser l'organisation du texte de la façon suivante :

A. « *Toi qui es intelligent* » (ll. 1–13)

1. Questions rhétoriques sur le « mystère de l'existence » (ll. 1–6)
2. La méditation du רז נהיה apporte la connaissance du bien et du mal (ll. 6–13)

B. « *Et toi qui es intelligent* » (ll. 13–18)

1. Le motif de l'écrit (ll. 13–15)
2. Le motif du livre mémorial (l. 15–18) :
 - a. la méditation du livre a été donnée à un « peuple spirituel »
 - b. la méditation n'a pas été donnée à un « esprit charnel »

A'. *Et toi, fils intelligent* (ll. 18–22)

1. L'étude du רז נהיה apporte la connaissance, (ll. 18–22)

Cette structure montre que la distinction établie par l'auteur entre « peuple spirituel » et « esprit charnel » est encadrée par une invitation à étudier le רז נהיה en vue de la connaissance du bien et du mal. La structure du texte montre donc que la distinction entre « peuple spirituel » et « esprit charnel » est étroitement liée à la question du רז נהיה.

1.2.2 *Le mystère de l'existence (ll. 6–13)*

Les lignes 6 à 13 sont organisées autour de l'expression רז נהיה. Elles s'ouvrent sur une invitation à méditer jour et nuit le רז נהיה. Le reste de la section découle de cette première exhortation. L'expression רז נהיה est à chaque fois suivie d'une structure commune :

- mention du רז נהיה (ll. 6 et 8) ;
- invitation à « chercher sans cesse » (ll. 6 et 12) ;
- conséquence de cette quête : « tu connaîtras » (ll. 6, 8 et 13).

On peut alors représenter la structure de cette péripécie de la façon suivante :

A [(6) *Jour et nuit*, médite le **mystère de l'ex]istence.**

B [{Et} **cherche sans cesse**

- C [et alors tu connaîtras
la vérité et la perversité,
la sagesse (7) [et la fol]ie
[... leurs] œuvre[s] dans toutes leurs voies
avec leur visite pour tous les temps éternels
et la visite (8) définitive.
Et alors tu discerneras entre le [bi]en et le m[al selon leurs] œuvres
- A' [Car le Dieu des connaissances est le fondement de la vérité
et dans le **mystère de l'existence**
(9) il a expliqué / étendu tout son fondement,
et il [l']a faite [*vraiment avec sag*]esse
et, pour chacun, [avec ast]uce, il l'a formée.
Et le pouvoir de ses œuvres
(10) pour chacun [...] et tout [...] t[ou]t [...]
Il a expliqué par toutes ses œ[uvres]
pour qu'ils comprennent
afin de se conduire (11) selon l'inclination de leur intelligence
et il a expliqué [...] ^{ca}[...].
Et dans une abondance de compréhensions
ont été con[nus les se]crets de (12) son dessein
tant qu'il se conduit [*par faite*]^{ment selon toutes} ses œuvres.
- B' [**Cherche sans cesse** ces choses-là
et réfléchis [à toutes] (13) leurs issues
- C' [et alors tu connaîtras la gloire de [sa] fo[rce
av]ec ses mystères merveilleux et les grandeurs de ses œuvres.

L'invitation à méditer, jour et nuit, le רז נהיה (l. 6 : יומם וליילה הגה ברזו נהיה : l. 6) est une allusion au Ps 1,2 où le juste « médite sa loi jour et nuit (וּבְתוֹרַתוֹ יְהִיָּה) (יוֹמָם וְלַיְלָה) ». Cette référence au Ps 1,2 permettrait d'établir un lien étroit entre le רז נהיה et la Torah.

La méditation du רז נהיה apporte à l'homme une connaissance qui se situe à différents niveaux. En tout premier lieu, elle apporte le discernement. Le disciple saura distinguer entre vérité et perversité (l. 6), entre sagesse et folie (ll. 6–7), entre bien et mal (l. 8). Outre le discernement, la méditation du רז נהיה apporte la connaissance de Dieu. Le disciple connaîtra la « gloire de la force » de Dieu, « ses mystères merveilleux » et « les hauts faits de ses œuvres » (l. 13). Enfin, elle apporte la connaissance de l'eschatologie. Le disciple connaîtra « la visite définitive » (ll. 7–8)²⁰. Le

²⁰ L'expression se retrouve seulement en 1QH^a V 26–27 (= xiii 15–16).

terme פְּקוּדָה, particulièrement fréquent à Qumrân²¹, est synonyme du jour de YHWH dans la Bible. Il s'agit de la visite eschatologique où Dieu jugera toutes choses et établira la vérité sur les actions des hommes. La méditation du הַיּוֹם הַהוּא apporte ainsi une connaissance particulière de l'eschatologie et du jour du jugement²².

Le contenu du הַיּוֹם הַהוּא est développé dans la partie A' (ll. 8–9) : dans le הַיּוֹם הַהוּא, le Dieu des connaissances a expliqué le fondement de la vérité. Il l'a expliqué pour que les hommes connaissent les secrets de son dessein et qu'ils se conduisent parfaitement. Le הַיּוֹם הַהוּא est ainsi étroitement lié au mystère de Dieu et la méditation de ce mystère doit permettre à l'homme de marcher dans la perfection.

Quelle réalité est reflétée par l'expression הַיּוֹם הַהוּא et comment la traduire ? Son sens a déjà été fort débattu²³. La valeur temporelle de הַיּוֹם הַהוּא pose des difficultés. Voici, à titre d'exemple, les différentes traductions déjà proposées :

- R. de Vaux, en se fondant sur les différentes attestations du *Niph'al* de הַיּוֹם הַהוּא dans l'Ancien Testament, a traduit l'expression par « le mystère passé »²⁴.
- Peu de temps après, I. Rabinowitz, en fonction du contexte de 1Q27, propose de la traduire par « a mystery to be »²⁵.
- Dans l'édition officielle de 1Q27, J. T. Milik l'a traduite par « le mystère futur »²⁶. Par la suite, ce sens futur a été le plus souvent suivi : ainsi J. Carmignac (« le secret de l'avenir »), A. Dupont-Sommer, É. Puech (« le mystère à venir »²⁷). Les éditeurs proposent de traduire par « the mystery that is to come »²⁸.
- A. Lange l'a traduite par « Geheimnis des Werdens » cherchant à exprimer par là que le הַיּוֹם הַהוּא « bezeichnet somit ein Phänomen, das

²¹ Le substantif est recensé 42 fois.

²² Cette idée est clairement exprimée dans la colonne suivante 4Q417 2 i 10–12 : « [Scrute le mystère] de l'existence et considère l'enfantement du salut et sache qui doit hériter la gloire ou l'affliction ».

²³ A. Lange, 1995a, pp. 57–61 ; D. J. Harrington, 1996, pp. 443–453 ; J. J. Collins, 1997, pp. 265–281 ; 2003, pp. 288–290 ; T. Elgvin, 1998, pp. 113–150 ; M. J. Goff, 2003, pp. 165–170.

²⁴ R. de Vaux, 1949, p. 605.

²⁵ I. Rabinowitz, 1952, p. 22.

²⁶ D. Barthélémy, J. T. Milik, DJD I, pp. 102, 104.

²⁷ É. Puech, 2003b, p. 137.

²⁸ DJD, p. 32.

ethische, historische, nomistische, eschatologische und urzeitliche Komponenten in sich vereinigt »²⁹.

- T. Elgvin, de son côté, propose de le rendre par « the mystery of being ».
- Enfin, Florentino García Martínez se libère de la dimension temporelle de נהיה en traduisant par « the mystery of existence ».

On constatera que toutes les variantes ont été proposées : le passé, le présent, le futur, le participe présent (« étant »), l'infinitif (« être ») et l'infinitif substantivé (« existence »). Si la littérature sur le sujet est abondante, en revanche, peu on fait une étude systématique des occurrences de l'expression³⁰. Nous en proposons ici une ébauche.

La forme נהיה est un *Niph'al* de היה soit au participe, soit au parfait de la troisième personne du masculin singulier³¹. Elle apparaît huit fois dans l'Ancien Testament et, d'après le contexte, a toujours un sens passé³². La forme est attestée au moins 16 fois à Qumrân³³ indépendamment de l'expression רז נהיה. Une analyse de chacune des occurrences de נהיה montre que seul le contexte permet d'informer sa valeur temporelle. On remarquera qu'il est souvent placé en relation avec הריא pour exprimer une succession temporelle : le passé ou le futur et le présent (1QS XI 11 ; 1QM XVII 5 ; 4Q180 1 i 2). L'expression est souvent mise en relation avec la création de Dieu : ce qu'il a fait, ou ce qu'il fera (עשה 1QS XI 11 ; 4Q180 1 i 2). En 4Q418 69 ii 7, le verbe נהיה a clairement un sens futur וכול נהיה עולם « et tous ceux qui existeront éternellement » (cf. supra).

L'expression רז נהיה revient 30 fois en 4QInstruction³⁴ (elle apparaît deux fois sans préposition, une fois avec la préposition -מ et le reste du temps avec la préposition -ב). Ailleurs, elle n'apparaît qu'en 1Q27 1 i 3-4 (//

²⁹ A. Lange, 1995a, p. 60.

³⁰ Cf. cependant D. J. Harrington, 1996.

³¹ נהיה pourrait également être un *Qal* imparfait première personne pluriel « nous serons » ce qui ne conviendrait pas dans ce contexte. Cf. H. Ringgren, art. היה dans *ThWAT*, vol. II, col. 401-402.

³² Cf. 1 R 1,27 ; 1 R 12,24 // 2 Ch 11,4 ; Pr 13,19 ; Ne 6,8 ; Jl 2,2 ; Mi 2,4 ; Za 8,10.

³³ 1QS X 5 ; 1QS XI 4.9.11.18 ; 1QM XVII 5 ; 1QH^a XI 34 (= iii 33) ; XVIII 3 (= x 1) ; XIX 17 (= xi 14) ; 4Q177 1-4,3 ; 4Q180 1,2 ; 4Q256 XIX 3 ; 4Q258 5 i 2 ; 4Q260 1 ii 5 ; 4Q300 3,3.4.

³⁴ Ce chiffre varie suivant les auteurs en fonction des restaurations des lacunes de 4QInstruction. Nous nous basons sur la concordance fournie dans le DJD : 1Q26 1 1 ; 1 4 ; 4Q415 6 4 ; 24 1 ; 4Q416 2 i 5 ; 2 iii 9 ; 2 iii 14 ; 2 iii 18 ; 2 iii 21 ; 17 3 ; 4Q417 1 i 6 ; 1 i 8 ; 1 i 21 ; 1 ii 3 ; 2 i 10-11 ; 4Q418 10 1 ; 43 4.14.16 ; 77 2 .4 ; 123 ii 4 ; 172 1 ; 179 5 ; 184 2 ; 190 2. Trois occurrences sont des reconstructions des éditeurs. On note que les occurrences suivantes manquent dans la concordance fournie à la fin du DJD à l'entrée רז : 4Q417 2 i 10-11 ; 4Q423 3 2 ; 4Q423 5 2 ; (4Q423 7 7) ; 1Q26 1 1.4.

4Q300 3 3–4) et 1QS XI 3–4. Commençons par examiner ces deux dernières attestations :

1Q27 1 i 3–4 :

רו נהיה	ולוא ידעו	Et ils n'ont pas connu	le רו נהיה
לוא התבוננו	ובקדמוניות	et les choses anciennes	ils n'ont pas compris,
ולוא ידעו מה אשר יבוא עליהמה	ונפשמה לוא מלטו מרו נהיה	et ils n'ont pas connu ce qui adviendra sur eux	et ils n'ont pas sauvé leur âme du רו נהיה.

La structure temporelle du texte doit être soulignée. J. T. Milik a traduit l'expression רו נהיה par « le mystère futur »³⁵. Cependant, le texte est constitué de deux couples de propositions en parallélismes synonymiques. Les deux premières forment un chiasme, comme le montre le schéma ci-dessus : « ils n'ont pas connu » est parallèle à « ils n'ont pas compris » et רו נהיה est parallèle aux « choses anciennes ». En conséquence, le sens de רו נהיה devrait être passé : « le mystère de ce qui a été ». Dans les deux dernières propositions, רו נהיה est parallèle à « ce qui adviendra sur eux ». Son sens devrait alors être futur : « le mystère futur (ou à venir) » comme l'a proposé J. T. Milik. Dès lors, on constate que l'expression a ici, à la fois, le sens de mystère passé et le sens de mystère futur.

L'hymne final de la règle de la communauté (1QS XI 2–3) mentionne également le רו נהיה :

כיא אני לאל משפטי	ובידו תום דרכי	עם ישור לבבי	ובצדקותו ימח פשעי	Car, moi, à Dieu est mon jugement, et dans sa main la perfection de ma voie, ainsi que la droiture de mon cœur ³ et dans ses justices il effacera ma faute.
כיא ממקור דעתו פתח אורי	ובנפלאותיו הביטה עיני	ואורת לבבי ברו נהיה		Car de la source de sa connaissance il a ouvert ma lumière ³⁶ . Et mon œil a contemplé ses merveilles, et l'illumination de mon cœur, le רו נהיה

Le texte, structuré par la reprise de כיא, est organisé en deux éléments. Dans le premier, l'auteur annonce que Dieu jugera et pardonnera au juste sa faute. Dans le second, l'auteur décrit la source de sa connaissance : il a contemplé les merveilles divines et le רו נהיה. Le רו נהיה lui permet donc de connaître l'issue du jugement : Dieu pardonnera au juste. On pourrait alors le rendre par un sens futur : « le mystère à

³⁵ J. T. Milik, DJD I, pp. 103–104.

³⁶ Certains ont lu אורי, « sa lumière ».

venir ». Cette idée que la contemplation du רז נהיה donne à l'homme la connaissance du jugement réapparaît à plusieurs reprises en *4QInstruction*.

En *4QInstruction*, nous avons retenu les occurrences de רז נהיה où le contexte est suffisamment clair pour en préciser le sens :

4Q416 2 iii 9–10

⁹ וברזו [נ]היה דרוש מולדיו
ואז תדע ¹⁰ נחלתו ובצדק תתהלך

Et dans le רז נהיה cherche ses origines
et alors tu connaîtras son héritage
et tu te conduiras dans la justice.

4Q416 2 iii 14–15

¹⁴ רז נהיה דרוש
והתבונך בכל דרכי אמת
וכל שורשי עולה ¹⁵ תביט
ואז תדע מה מר לאיש
ומה מתוק לגבר

Étudie le רז נהיה ,
et discernes toutes les voies de vérité
et observe toutes les racines de l'iniquité.
Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain
et ce qui est doux pour un homme.

4Q416 2 iii 17–18

וכאשר ¹⁸ גלה אונכה ברז נהיה
כבדם למען כבודכה

Et selon qu'il a révélé à ton oreille le רז נהיה ,
honore-les (tes parents) en vue de ta gloire.

4Q417 2 i 10–11

[הבט ברזו] ¹¹ נהיה וקח מולדיו ישע ודע מי נוהל כבוד ועל

[Observe le רז נהיה]
et saisis les origines du salut
et sache qui hérite³⁷ de la gloire et de l'élévation.

4Q418 77 2–4

² [הבט ב]רזו נהיה וקח תולדות [א]דם וראה בכישרון [ר...]
³ [...] ופקודת מ]עשהו ואז תבין במשפט אנוש ומשקל [...]
4 [מזל שפתיו לפי] רוחו וקח ברז נהיה על [מ]שקל קצים ומלת [...]]

[Contemple le] רז נהיה ³⁸

³⁷ נהיה est au participe et a donc une valeur présente et non future malgré F. García Martínez qui traduit « who will inherit glory and toil » (p. 855). Les éditeurs ont traduit : « who is to inherit glory ».

³⁸ Nous proposons de restituer רז נהיה [הבט ב]. La suite du texte est restituée à partir de 4Q416 7.

et saisis les générations de [l'ho]mme
 et regarde la prospéri[té...
 ... et la visite de] son œuvre
 alors tu comprendras le jugement de l'homme et le poids[...]
 ce qui coule de ses lèvres selon son esprit
 et saisis-le נהיה רז au sujet du poids des temps et la mesure [...]

4Q418 123 ii 2-8

למבוא שנים ומוצא קצים] [...]²
 כול הנהיה בה למה היה ומה יהיה בה] [...]³
 קצו אשר גלה אל אוון מבינים ברז נהיה] [...]⁴
 [ן]אתה מבין בהביטכה בכול אלה ..] [...]⁵
 [] זה שקול מעשיכה עם קצ] [...]⁶
 [] פוקד לכה השמר מאד מי] [...]⁷
 [שפ]וט לוון] [...]⁸

Pour la venue des années et la sortie des temps [...]
 Tout ce qui est³⁹ en elle, pourquoi cela a été
 et ce qui sera en elle⁴⁰ [...]
 son temps que Dieu a révélé à l'oreille des intelligents
 au sujet du נהיה רז [...]
 Et toi qui es intelligent, lorsque tu regardes⁴¹ tout cela [...]
 [...] pèse tes œuvres avec *le temps* [...]
⁷[...] te visitant. Garde-toi surtout de [...]
⁸[... *ju*]ger l'iniquité [...]

4Q418 184 2

א]שר גלה אזנכה ברז נהיה ביום]
 il a révélé à ton oreille le נהיה רז au jour [...]

Cet inventaire des occurrences de נהיה רז en 4QInstruction montre une certaine unité de sens. On peut relever les éléments suivants :

- le נהיה רז doit être observé (נבט 417 2 i 10 ; 418 77 2 ; 418 123 ii 4), étudié (דרש 416 2 iii 9.14), saisi (לקח 418 77 4) ;
- l'étude du נהיה רז permet à l'homme de connaître (ידע 416 2 iii 9.14 ; 417 2 i 11), de comprendre (בין 416 2 iii 14 ; 418 77 2), de saisir (לקח 417 2 i 11 ; 418 77 2.4), de regarder (נבט 416 2 iii 14 ; 418 77 2), de marcher (הלך 416 2 iii 9) ;
- la connaissance du mystère de l'existence apporte le discernement entre « ce qui est doux et ce qui est amer pour l'homme », entre « les

³⁹ La valeur temporelle de נהיה est ici difficile à déterminer mais son association avec היה et יהיה nous invite à la rendre par un présent.

⁴⁰ Les éditeurs lisent בן] mais un *he* est aussi possible et s'accorde mieux avec le בה qui précède. Cependant la cassure ne permet pas de savoir s'il s'agit de la préposition *bet* avec un pronom suffixe (« en elle ») ou si elle préfixe un substantif (« dans... »).

⁴¹ Pour l'infinitif *hiph'il* de נבט avec la préposition -ב, cf. 1QH^a XVIII 22 (= x 20).

voies de vérité et les racines de l'iniquité » (416 2 iii 14). Elle permet de connaître la justice (416 2 iii 9).

On ajoutera à ces remarques que, trois fois, l'auteur affirme que le רז נהיה est révélé à l'oreille (416 2 iii 18 ; 418 123 ii 4 ; 418 184 2). La révélation du mystère suppose-t-elle un groupe d'élus ? Dieu a-t-il révélé le רז נהיה à tous les hommes ou seulement à certains ?

On remarque que l'expression רז נהיה n'est pas utilisée seulement en contexte eschatologique, mais également dans les sentences sapientielles. Le רז נהיה est, par exemple, la motivation première de l'honneur dû aux parents (4Q416 2 iii 17–18)⁴².

En ce qui concerne la valeur temporelle de נהיה, nous pouvons constater que le sens passé, « mystère de ce qui a été », peut se justifier dans certains cas. Il est fait mention, trois fois, que l'expression רז נהיה permet de saisir l'origine des choses (יילד) : « Et dans le רז נהיה étudie ses origines » ; « et saisis les origines du salut » ; « et saisis les générations de l'homme ».

Dans d'autres cas, le sens futur, « mystère à venir », s'impose. L'auteur nous dit que le רז נהיה permet de connaître « la visite définitive » (4Q417 1 i 7–8), « qui hérite de la gloire et du malheur » (4Q417 2 i 11), « le jugement de l'homme » (4Q418 77 3) et « les secrets de son dessein » (4Q417 1 i 11–12). Cette connaissance des temps eschatologiques semble bien être la finalité de la méditation du רז נהיה, comme le montre la structure du texte de 4Q417 1 i 6–13 : « jour et nuit, médite le רז נהיה {et} cherche sans cesse, et alors tu connaîtras... ».

Il est possible que l'auteur joue sur la polyvalence du participe *Niph'al* נהיה exprimant ainsi à la fois le passé, le présent et le futur. Il faut observer l'origine des choses, l'ordre cosmique du monde pour connaître l'issue des choses c'est-à-dire l'eschatologie. Pour l'auteur de 4QInstruction, protologie et eschatologie sont intimement liées et la première conditionne la seconde.

Nous pouvons maintenant avancer quelques conclusions et proposer une traduction. La valeur temporelle de l'expression רז נהיה est ambiguë et les multiples traductions proposées par les chercheurs en témoignent. Le sens passé et le sens futur sont tous les deux possibles et seul le contexte permet de proposer une solution⁴³. La traduction par « mystère de l'exis-

⁴² Voir également 4Q416 2 iii 20–21 (à propos d'une épouse).

⁴³ Voir en particulier 1Q27 qui combine le sens passé et le sens futur dans un même texte.

tence » nous paraît être la meilleure voie pour rendre le caractère polysémique de l'expression⁴⁴. En effet, à travers le *רו נהיה*, c'est bien la totalité de l'existence qui est visée : existence passée, présente et à venir. Cependant, il ne désigne pas l'existence humaine dans un sens purement anthropologique, mais aussi et surtout, dans un sens théologique : l'existence telle que Dieu l'a conçue depuis la création jusqu'à l'eschatologie. L'auteur vise l'ensemble du mystère divin, son implication dans l'histoire et dans la vie. On s'accorde volontiers avec la remarque d'A. Lange : « *רו נהיה* bezeichnet somit ein Phänomen, das ethische, historische, nomistische, eschatologische und urzeitliche Komponenten in sich vereinigt »⁴⁵.

Il faut noter que ce mystère se révèle, se transmet, s'étudie, se médite et se murmure jour et nuit. Le *רו נהיה* et la Torah ne devraient pas être des réalités trop éloignées. Le *רו נהיה* serait néanmoins plus vaste, il engloberait la Torah, la création, le monde présent et l'eschatologie.

1.2.3 « *Peuple spirituel* » et « *esprit charnel* » (ll. 13–18)

La partie centrale du texte peut se diviser en deux parties délimitées par deux champs sémantiques différents. Les ll. 13–15 s'organisent autour du motif de l'écriture (racines *הקק* et *חרת*). Les ll. 15–18 opposent deux catégories, « *peuple spirituel* » et « *esprit charnel* », et gravitent autour du motif du livre mémorial.

« Et toi ¹⁴ qui es intelligent, hérite de ton salaire dans le mémorial de la fi[n car] ¹⁵ {ton} destin vient, gravé, et la totalité de la rétribution est inscrite, (15) car est gravé ce qui est décrété par Dieu au sujet de toutes les f[a]u[t]es des fils de Seth.

Et un livre mémorial est écrit devant lui (16) pour ceux qui gardent sa parole. Et voici la vision de la méditation du livre mémorial : Il l'a donnée en héritage à l'homme comme ^{peuple} spirituel. [Ca]r (17) selon le modèle des saints il l'a formé. Mais il n'a pas donné la vision à un esprit charnel, car il ne discerne pas entre (18) [bien] et mal selon le jugement de son [es]prit (*vacat*). »

⁴⁴ J. J. Collins objecte la traduction d'une forme verbale par un substantif. Mais si *נהיה* est un participe *Niph'al* ce dernier peut avoir valeur de substantif.

⁴⁵ A. Lange, 1995a, p. 60.

1.2.3.1 Le motif de l'écriture

Dans les deux premières lignes, l'auteur joue habilement sur les deux racines חקק et חרת. Le terme חרת apparaît une seule fois dans la bible hébraïque⁴⁶ en Ex 32,16⁴⁷ à propos des tables de la loi et il est probable que l'auteur y fasse allusion. Le sens du verbe חקק est assez large : il peut signifier « graver, tailler, écrire » mais aussi « ordonner, décréter, décider »⁴⁸. Les deux termes, חקק et חרת apparaissent ensemble à plusieurs reprises à Qumrân⁴⁹. En 1QS l'expression חוק חרות, « inscription gravée », désigne la loi des temps qui régit le calendrier⁵⁰ (1QS X 6.8) mais aussi le lieu où les péchés sont inscrits (1QS X 11) : « Je conclurai que son jugement est conforme à ma perversion : ma faute est devant mes yeux comme une prescription gravée (כחוק חרות) »⁵¹. Le contexte législatif de 1QS X 6–11 se retrouve en 4Q400 1 i 5 (« Il a gravé ses prescriptions concernant toutes les œuvres spirituelles et tous les ordonnances de [...] ») et éventuellement en 4Q511 63–64 ii 2–3 (« Je raconterai tes merveilles et je les graverai (comme) règles (ואחורתם חוקי) des louanges de ta gloire »⁵²). 1QH^a IX 25–27 (= i 23–25) présente un passage dont le contexte se rapproche étroitement de 4Q417 1 i :

«⁽²¹⁾ Voilà (ce que) j'ai su grâce à Ton intelligence,
car *Tu as révélé (à) mes oreilles*⁵³ Tes secrets merveilleux⁵⁴.
Moi, le modelage d'argile et la pétrissure d'eau,
⁽²²⁾ le concert d'ignominie et la fontaine de souillure,
le creuset de perversion et la bâtisse de péché,
l'esprit de divagation, perverti sans ⁽²³⁾ intelligence,

⁴⁶ On trouve encore une attestation en Si 45,11 qui ne manque pas d'intérêt puisque l'inscription gravée (חרות) est aussi liée au thème du mémorial (זכרון) : כל אבן יקרה לזכרון בכתב : חרתה, « Chaque pierre précieuse, en mémorial, avec une inscription gravée ».

⁴⁷ והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על-הלחת, « Les tables étaient l'œuvre de Dieu et l'écriture était celle de Dieu, gravée sur les tables ».

⁴⁸ KBL³, pp. 333–334.

⁴⁹ 1QS X 6.8.11 ; 1QH^a IX 25–27 (= i 23–25) ; 4Q400 1 i 5.[15] ; 4Q511 63–64 ii 3 ; חרת seul en 1QM XII 3 ; 4Q180 1 3 ; 4Q405 23 ii 3.

⁵⁰ « Si l'on compare cette expression à celle des *Jubilés* 50,13, cette prescription gravée (*lex insculpta*) est la loi des temps qui régit le calendrier et qui est écrites sur les tablettes célestes : cette loi des temps est suivie par les anges et la fidélité au calendrier de la secte permet aux membres de la communauté de louer Dieu en synchronisme avec l'assemblée des anges. Voir XI,8 et W. Nauck, *Lex insculpta* (HWQ HRWT) in der *Sektschrift*, *ZNTW*, XLVI, 1955, pp. 138–140. Idées analogues en Si 45,11 ; CD VI, 18–19 ; XVI, 3. », P. Guilbert, 1961, p. 69.

⁵¹ Trad. P. Guilbert, 1961.

⁵² Trad. M. Baillet, DJD VII, pp. 247–248.

⁵³ Dix fois à Qumrân dont une fois en 4Q416 2 iii 17–18.

⁵⁴ Cf. 4Q417 1 i 2.

et effrayé par *les jugements de justice*,
 que dirai-je qui ne soit connu ?
 (qu')annoncerai-je qui ne soit raconté ?
 Chaque (chose)⁽²⁴⁾ (est) gravée devant toi dans l'inscription du *mémorial* (הכול
 חקוק לפניכה בחרת זכרון),
 pour toutes les époques (à) perpétuité (לכול קצי נצח).
Les déroulements du nombre *des années* de l'*éternité* à travers tous leurs instants
⁽²⁵⁾ ne sont ni cachés ni absents devant Toi » 1QH^a IX 25–27 (= i 23–25)⁵⁵

Le texte met l'accent sur l'omniscience de Dieu : rien n'est caché devant lui et les péchés des hommes sont inscrits dans un mémorial gravé. L'ensemble du vocabulaire de 4Q*Instruction* s'y retrouve : חקוק, חרת, זכרון. Il faut aussi noter que cet *Hymne* rejoint à nouveau 4Q*Instruction* aux ll. 28–29 (26–27) : « (C'est) bien à toi, le Dieu des connaissances (אל הדעות), (qu'appartient) toutes les œuvres de la justice et le fondement de vérité (סוד האמת) »⁵⁶.

1QH^a IX 25–27 (= i 23–25) établit un lien direct entre l'inscription gravée et le livre mémorial. C'est, selon toute vraisemblance, cette même idée que l'on retrouve en 4Q417 1 i. Les lignes 14–15 y sont soigneusement construites :

{כה}	[כי]	בא חרות החוק	[car] ^{le}	{ton}	destin vient, gravé,
החוק	כול	הפקודה			et la totalité de la rétribution est inscrite,
לא	כי	חרות מחוקק	car	est gravé	ce qui est décrété par Dieu ⁵⁷

Le stique central, « la totalité de la rétribution est inscrite », est encadré par deux propositions parallèles formant ainsi une inclusion. L'auteur met ainsi en valeur l'idée que la rétribution (litt. « la visite ») finale va être inscrite et qu'elle sera conditionnée par les actions des hommes (« hérite de ton salaire dans le mémorial »), c'est-à-dire que toutes les actions des hommes seront gravées et témoigneront pour ou contre eux au jour du jugement.

Le thème du mémorial revient trois fois, dont deux fois dans l'expression « livre mémorial » (ספר זכרון). Ce livre a été identifié par certains au livre d'Hago ou d'Hagi qui est mentionné dans d'autres textes de Qumrân (1QSa I 6ss, CD X 6, XIV 6–8)⁵⁸. Cependant, la traduction « livre d'Hagi », en 1QSa I 6ss, CD X 6, XIV 6–8, ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs : si *hgy* désigne, pour certains, un nom propre,

⁵⁵ Trad. J. Carmignac, 1961, p. 180.

⁵⁶ Trad. J. Carmignac adaptée, 1961, p. 180.

⁵⁷ Nous avons gardé dans la traduction, aux dépens du français, l'ordre des mots hébreux.

⁵⁸ Ainsi T. Elgvin et J. Frey, 2000, p. 218.

pour d'autres, il signifie « méditation, récitation, lecture ». Le livre d'*hgy* pourrait alors désigner le livre de méditation c'est-à-dire, selon le Psaume 1,2, le livre de la loi. Mais ces deux interprétations s'accordent mal avec le contexte eschatologique de 4Q417 1 i. Plus fondamentalement, le texte de 4Q417 1 i ne parle pas d'un « livre d'*hgy* » mais d'un « livre mémorial » ou d'un « livre aide-mémoire⁵⁹ ». La syntaxe est différente et la traduction « livre d'Hagi » est impossible.

En revanche, il est tout à fait clair que le texte cite Ml 3,16⁶⁰ :

Ml 3,16

4Q417 1 i 15–16

וַיִּכְתֹּב סֵפֶר זִכְרוֹן לְפָנָיו
לְיִרְאֵי יְהוָה וְלִחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ

וספר זכרון כתוב לפניו
לשמרי דברו

Un livre mémorial a été écrit devant lui pour ceux qui craignent YHWH et respectent son nom.

Un livre mémorial a été écrit devant lui pour ceux qui gardent sa parole.

Le sens du « livre mémorial » en 4Q417 doit être proche de celui de Ml 3,16. L'expression est unique dans l'Ancien Testament. Le contexte de Ml 3,13–21 est eschatologique et l'expression fait référence à un livre céleste dans lequel toutes les actions de ceux qui craignent YHWH⁶¹ sont écrites. Cette idée évoque l'image des tablettes célestes bien connue dans la littérature ancienne, depuis le monde mésopotamien jusqu'au monde grec⁶². Les activités des hommes sont écrites et consignées sur des

⁵⁹ C'est ainsi qu'E. Osty et la BJ traduisent סֵפֶר זִכְרוֹן en Ml 3,16, de même É. Puech, 2003b, p. 137.

⁶⁰ La même citation de Ml 3,16 est reprise en 1QH^a IX 25–27 (= i 23–25) ainsi que dans le document de Damas (CD XX 19) : « Mais les convertis de la faute (venus) de Jacob ont gardé l'alliance de Dieu ; ils parleront alors chacun à son compagnon, pour conduire chacun son frère à la justice, en soutenant leurs pas dans la voie de Dieu. Dieu fera attention à leurs paroles et entendra : on écrira [devant] lui un livre mémorial pour ceux qui craignent Dieu et révèrent Son nom (וַיִּכְתֹּב סֵפֶר זִכְרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי אֱלֹהִים וְלֹחֲשְׁבֵי שְׁמוֹ), jusqu'à la révélation du salut et de la justice pour ceux qui craignent [Dieu]. [Vous discernerez] à nouveau entre le juste et l'impie, entre qui sert [Dieu] et qui ne le sert pas. Et il fera miséricorde envers les [milliers], envers ceux qui L'aiment et Lui restent fidèles jusqu'à mille générations. » (CD XX 17–21, trad. De E. Cothenet, 1963). La citation de Ml 3,16 est conforme au texte massorétique à l'exception du nom divin, אֱלֹהִים, dans le TM.

⁶¹ L'expression est aussi présente dans le *Targum de Job* 14,17 : « Mon péché est consigné dans un livre des mémoires, הַחַיִּים בְּסֵפֶר דְּכַרְנֵיָא מְרֹדִי ». Dans un autre contexte, nous trouvons la mention d'un livre Mémorial dans les livres d'Esdras 4,15 (בְּסֵפֶר דְּכַרְנֵיָא) « Dans le livre des mémoires » et d'Esther 2,23 ; 6,1 ; 10,2 (סֵפֶר הַזְּכָרֹת) « le livre des mémoires ». Ces expressions désignent les archives historiques. Pour l'étude de ce thème nous renvoyons à *l'exkursus* de R. Le Déaut, 1963, pp. 66–71, sur « le « livre des mémoriaux » ».

⁶² Cf. A. Lange, 1995a, qui rassemble la documentation concernant les tablettes célestes dans les littératures mésopotamienne, grecque, vétérotestamentaire et péritestamentaire.

tablettes célestes, soit par les anges, soit par Énoch (cf. 1 En 81,1–4, 2 En 50,1 ; 53,2, ...). Cette interprétation est confirmée par le texte de 1QH^a IX 25–27 (= i 23–24) cité plus haut qui présente un sens similaire et qui cite le même texte de MI 3,16.

1.2.3.2 Les catégories du texte

Le texte met en place un vocabulaire rare pour désigner différentes catégories anthropologiques : « fils de Seth », « Enosh », « peuple spirituel » et « esprit charnel ». Une analyse de ces différentes catégories devrait permettre de mieux saisir la visée de l'auteur.

Fils de Seth

Le texte mentionne « ce qui est décrété par Dieu au sujet de toutes les [fautes] des fils de Seth ». Les éditeurs ont noté la difficulté à identifier les « fils de Seth ». Ils ont opté pour la lecture בני שית et ne l'ont pas traduite (« fils de שית »). On trouve les « fils de Seth » dans l'oracle de Balaam en Nb 24,17 : « D'Israël surgit un sceptre qui brise les tempes de Moab et décime tous les fils de Seth (כְּלִי-בְנֵי-שֵׁת) ». Ce texte est cité à plusieurs reprises à Qumrân : en 4Q175 13, en 1QM XI 6 orthographié בני שית⁶³, et en CD VII 21 orthographié בני שת.

Qui est désigné par l'expression « fils de Seth » ? L'identification de Seth avec le fils d'Adam⁶⁴ est difficile dans une perspective négative⁶⁵.

⁶³ En 4Q175 13, il faut lire avec certitude שית et non pas שות comme le proposent les éditeurs, p. 163.

⁶⁴ Gn 3,25–26 ; 5,3–4.6–8. Caïn et Abel ne sont pas connus de la source P, laquelle mentionne Seth comme étant le seul fils d'Adam (Gn 5,3–8 ; 1 Ch 1,1–4 ; Lc 3,38). Selon cette tradition, l'image et la ressemblance d'Adam sont transmises à ses descendants et Seth est le premier à les recevoir (Gn 5,3). Dans ce même courant, on ne trouve aucune allusion à la chute d'Adam (cf. A. F. J. Klijn, 1977, p. 1).

⁶⁵ A. Lange, 1995a, p. 87, lie la mention du péché des fils de Seth aux anciennes traditions rabbiniques. Cf. par exemple *Midrash de Genèse Rabba* 23,6 : « “A Seth, lui aussi, il naquit un fils qu'il appela du nom d'Énoch”. On demanda à Abba Cohen Bardela : [Pourquoi ce chapitre énumère-t-il] Adam, Seth et Énoch sans aller au-delà ? Réponse : Jusque-là [l'homme] était à l'image et à la ressemblance. Après quoi les générations se dégradèrent et les centaures furent créés. » Mais J. D. Turner, 1998, pp. 34–38, a montré que dans la plus grande partie des traditions rabbiniques, Seth est le père d'une génération de justes. Selon certains passages du même *Midrash de Genèse Rabba*, Caïn et Abel sont les fils du mauvais alors que Seth est le seul fils véritable d'Adam (cf. Gn R 24,6 ; TgPsJon Gn 5,1–3 ; la même idée est reprise dans *PRE* 21–22 : « Rabbi Simeon said : From Seth arose and were descended all the generations of the righteous. From Cain arose and were descended all the generations of the wicked. »). Seth est présenté, non seulement comme le père des justes, mais aussi comme l'ancêtre du messie (Gn R 12,5 ; 1 En 85–90 et Lc 3,23–38).

Ben Sira parle de Seth, fils d'Adam, comme un des héros antédiluviens glorifiés par Dieu : « Sem et Set (שׁת) ⁶⁶ parmi les hommes ont été glorifiés, mais au-dessus de tout vivant dans la création est Adam » (Si 49,16). Cependant, en Nb 24,17, 4Q175, 1QM et CD, les « fils de Seth » désignent une catégorie négative opposée à Dieu. Aussi, en Nb 24,17, « les fils de Seth » pourraient évoquer un groupe conquis par les israélites au temps de l'entrée en Canaan ⁶⁷. De fait, « les fils de Seth » y sont cités en parallèle avec les « tempes de Moab ». Cette interprétation paraît la plus appropriée dans notre contexte.

Enosh

Dans un contexte différent, le terme אנוש n'aurait pas posé de difficultés, mais sa position à proximité de l'expression « fils de Seth » (l. 15) a créé une ambiguïté. Ainsi, pour A. Lange et J. Frey, Enosh désigne ici le fils de Seth ⁶⁸. La figure d'Enosh, fils de Seth, est connue à Qumrân (cf. 4Q369) et dans l'ensemble de la littérature judéo-hellénistique. Dans une monographie consacrée à Enosh, Steven Fraade résume ainsi l'impact du personnage antédiluvien : « From these pre-Rabbinic Jewish sources it is clear that Enosh was viewed as an important antediluvian figure in Jewish circles, at least as far as the second century B.C.E. In most of these sources, however, his name is only cited as part of a “chain” of such righteous antediluvians » ⁶⁹. Néanmoins, l'identification d'Enosh comme étant le fils de Seth n'offre pas un sens cohérent dans le contexte : d'une part, la description positive d'Enosh ne s'accorde pas avec la vision négative des fils de Seth de la ligne 15 ; d'autre part, comme nous l'avons vu, l'expression « fils de Seth » désignerait plutôt une tribu conquise que les descendants d'Adam.

Le terme אנוש est bien attesté à Qumrân et en particulier en 4QInstruction (4Q416 2 ii 12 ; 4Q418 77 3) pour désigner l'homme en tant qu'humain. Ce sens commun nous semble le plus approprié ici.

⁶⁶ Le syriaque a transcrit אנוש en *scriptio plena* comme dans 4Q175 et 1QM.

⁶⁷ Cf. B. A. Levine, 2000, p. 202 : « The ethnographic designation *benê Set* is unique to this verse, and it is uncertain whom it identifies, specifically. This uncertainty may at least partially account for the tendentious change to *benê ša'ôn* “sons of tumult” in the paraphrase of Jeremiah 48,45 (...). One assumes a tradition whereby the descendants of Seth, Adam's son (Gen 4,25–26, 5,3–4), inhabited part of Transjordan. » ; cf. aussi D. J. Harrington, 1996b, p. 55.

⁶⁸ Cf. Gn 4,26 ; 5,6 ; 9–11 ; 1 Ch 1,1 et Si 49,16. Enosh fut, selon le livre des *Jubilés* 4,12, le premier homme à invoquer le nom de Dieu.

⁶⁹ S. D. Fraade, 1984, p. 27.

L'homme (אנוש) est ici associé au « peuple spirituel ». Cette deuxième expression présente davantage de difficultés.

Peuple Spirituel

L'expression עם רוח de 4Q417 1 i 16 ne trouve aucun parallèle dans l'ensemble de la littérature dont nous disposons actuellement. A. Lange⁷⁰, suivi par J. Frey, la comprend comme une désignation des anges. Le texte ferait référence à une tradition selon laquelle un livre céleste aurait été donné à Enosh en vertu de sa piété ainsi qu'aux anges. Cette interprétation soulève cependant quelques difficultés :

1. A. Lange appuie son interprétation en évoquant un parallèle en 4Q400 1 i 4-6 : « Il a inscrit ses décrets pour toutes les créatures spirituelles ». Mais la traduction de מעשי רוח par « créatures spirituelles » est possible dans ce texte (cf. 4Q403 1 i 35-36 où מעשי renvoie aux anges) mais pas certaine. La traduction « œuvres spirituelles » (« spiritual matters ») proposée par C. Newsom⁷¹ paraît tout aussi probable.

2. le « peuple spirituel » est décrit comme étant façonné⁷² « à l'image des saints ». Dans cette dernière expression, « les saints » désignent très certainement les anges. Le texte est une paraphrase de Gn 1,27 où אלהים est compris dans le sens de קדשים, à savoir les anges. Dès lors, comment comprendre que les anges (עם רוח) aient été créés à l'image des anges (קדשים) ?

3. S'il arrive que le terme רוח soit utilisé pour désigner les anges⁷³, en revanche, ce n'est jamais le cas du terme עם⁷⁴.

Il paraît donc plus plausible de comprendre les deux expressions « peuple spirituel » et « esprit charnel » comme une désignation de deux catégories humaines opposées. La structure du texte, soigneusement construite, met en valeur cette opposition.

A - Il l'a donnée (= la vision) en héritage

B - à l'homme comme ^{peuple} spirituel.

C - [Ca]r selon le modèle des saints il l'a formé.

⁷⁰ A. Lange, 1995a, p. 88.

⁷¹ C. Newsom, DJD XI, 1998, pp. 178 et 180.

⁷² Le terme יצר peut être compris comme un verbe, « il l'a créé », ou comme un substantif, « son inclination ». J. J. Collins, 1999, cite à l'appui de cette seconde possibilité le *Midrash de Genèse rabba* 14 sur les deux יצר de l'homme.

⁷³ Cf. 1QH^a V 25 (= xiii 8) ; IX 13 (= i 11) ; XI 23 (= iii 22) ; XVI 13 (= viii 12) ; XVIII 10 (= x 8) ; XIX 16 (= xi 13) ; 1QM X 12 ; XII 9 ; XIII 10 ; XIX 1 ; 4Q511 1 3.

⁷⁴ Cf. E. Lipinski, art. עם, dans *TDOT*, vol. XI, 2001, p. 177.

- A' - Mais il n'a pas donné la vision
 B' - à un esprit charnel
 C' - car il ne discerne pas entre [le bi]en et le mal
 selon le jugement de son [es]prit (*vocat*).

L'opposition entre spirituel et charnel est fréquente dans l'Ancien Testament⁷⁵. Inévitablement, cette opposition évoque l'*Instruction sur les deux Esprits* de 1QS III–IV qui oppose l'esprit de vérité et l'esprit de perversité. On notera également, comme l'a remarqué J. J. Collins, que l'élément C renvoie au premier récit de la création (Gn 1,27) tandis que l'élément C' renvoie au second récit (Gn 2–3).

Esprit Charnel

L'expression רוח בשר apparaît trois fois en 4QInstruction (4Q416 1 12 ; 4Q417 1 i 17 ; 4Q418 81 2) et trois fois dans les *Hymnes* (1QH^a IV 37 (= xvii 25) ; V 15.30 (= xiii 4.19)).

a. L'expression רוח בשר dans les Hymnes

Dans les trois occurrences des *Hymnes*, l'expression רוח בשר est utilisée pour désigner l'humanité dans ce qu'elle a de fragile et de faible. En 1QH^a IV 37 (= xvii 25), un esprit charnel habite dans le serviteur de Dieu qui lutte pour se diriger vers tout ce que Dieu aime :

חוק מש[פטי]ך על רוחות [יחזקהו לה]תחלך בכול אשר אהבתה ולמאוס בכול אשר שנאתה
 ולעשות הטוב בעיניך [ולהשיבו ולהשיר ממ]שלתם בתכמו כי רוח בשר[ר] בעבדך
 Le décret de t[es juge]ments sur les esprits ³⁶[le fortifie (?) pour] qu'il se
 dirige dans tout ce que tu aimes, pour qu'il repousse tout ce que tu hais,
 [pour qu'il fasse] le bien à tes yeux, ³⁷[et qu'il détourne (?)] leur domination
 dans ses membres, car un esprit charnel habite ton serviteur.⁷⁶

1QH^a V (= xiii) emploie deux fois l'expression רוח בשר. En 1QH^a V 15 (= xiii 4), l'auteur parle de l'esprit charnel pour désigner l'humanité, sauvée par miséricorde : « [Béni sois-]tu, Seigneur qu[i] as [déliv]ré l'esprit charnel par tes miséri[cordes et (qui) as fortifié l'esprit de l'homme] »⁷⁷. H. Lichtenberger a montré que l'humanité était ici désignée comme un tout, sans qu'il y ait de séparation entre רוח et בשר⁷⁸. À la ligne

⁷⁵ Cf. J. Frey, 1997, 2000, 2002.

⁷⁶ 1QH^a IV 35–37 (= xvii 23–25), restauration et traduction d'É. Puech, 1993, p. 393.

⁷⁷ Restauration et traduction du texte hébreu dans É. Puech, 1988a, pp. 63–66, revues et corrigées en 1993, p. 409.

⁷⁸ Cf. H. Lichtenberger, 1980, p. 91.

30, l'esprit charnel désigne l'humanité avec une mise en valeur de la faiblesse et de la fragilité de l'humanité.

וּבְרִיזֵי שְׂכֻלָּהּ פִּלְגַּתְּ כֹּל אֱלֹהֵי הַיְּהוּדִיעַ כְּבוֹדָךְ
 וּמָה אֶת [א] הוּא רוּחַ בֶּשֶׁר
 לַהֲבִין ³¹ בְּכֹל אֱלֹהֵי
 וְלֹהֲשָׁכִיל בְּסוּד [פִּלְאֲךָ הַ] גְּדוּל
 וּמָה יִלּוֹד אִשָּׁה בְּכֹל מַעֲשֵׂיךָ הַנּוֹרָאִים
 וְהוּא ³² מְבַנֶּה עֵפֶר וּמַגְבֵּל מַיִם
 אֶשׁ [מֵת חַטָּ] אֵה סוּדוֹ
 עֲרוֹת קָלוֹן וּמִקְוֹר גְּדָה
 וְרוּחַ נְעוּהַ מִשְׁלָה ³³ בּוֹ

« ⁽³⁰⁾ Dans les secrets de ta sagacité,
 [tu as] réparti toutes « ces choses » pour faire connaître ta gloire.
 Mais qu'est-il, lui-mê[me], l'esprit charnel
 pour comprendre ⁽³¹⁾ toutes « ces choses »
 et pour avoir l'intelligence du grand conseil de [ton agir merveilleux] ?
 Qu'est le rejeton de la femme parmi toutes tes œuvres stupéfiantes ?
 Lui, ⁽³²⁾ c'est une bâtisse de poussière et une pétrissage d'eau,
 dont l'offe[nse du péc]hé est le conseil,
 une honte ignominieuse et une fontaine de souillure
 que domine un esprit de perversion. »⁷⁹

Le texte est structuré par deux questions introduites par וּמָה. L'« esprit charnel » de la ligne 30 est mis en parallèle avec le « rejeton de la femme » (יִלּוֹד אִשָּׁה) de la ligne 31. Il est décrit comme « une bâtisse de poussière et une pétrissage d'eau ». Cette dernière expression revient comme un *leitmotiv* dans les *Hymnes* pour désigner l'humanité dans sa fragilité. Dans cette perspective, tout homme est considéré comme étant « un esprit charnel » c'est-à-dire appartenant à l'humanité pécheresse : « l'offense du péché » est son conseil, il est dominé par un « esprit de perversion », il est « une honte ignominieuse et une fontaine de souillure ». L'esprit charnel, dit l'auteur, n'a pas la capacité de comprendre la gloire divine, pour « avoir l'intelligence du grand conseil de [ton agir merveilleux] ». Cependant, le texte présente un revirement aux ll. 35–36 :

« Et moi, ton serviteur, j'ai su
 par l'esprit que tu as mis en moi,
 [que ta bouche est vérité]
 et justice toutes tes œuvres... »

⁷⁹ Pour la reconstruction du texte, les notes de lecture et le commentaire, cf. É. Puech, 1988a, p. 60–81 et pour les rectifications de la ligne 15 cf. É. Puech, 1993, pp. 408–410.

Cette conclusion montre que, si l'homme est investi de l'esprit de Dieu, il peut, dans sa chair, connaître une part du mystère divin. L'esprit charnel désigne alors l'ensemble de l'humanité. Tous sont « esprits charnels » mais seul celui que Dieu a investi de son esprit peut savoir que sa « bouche est vérité et que toutes ses œuvres sont justice » (l. 36).

b. L'expression רוח בשר dans 4QInstruction

Le sens de רוח בשר dans 4QInstruction est sensiblement différent de celui des *Hymnes*. L'expression s'y retrouve trois fois. Contrairement aux *Hymnes*, où le syntagme désignait l'humanité en général, l'expression a ici un caractère fortement négatif et désigne une catégorie opposée à Dieu. Ainsi, en 4Q418 81 1–2, le disciple est séparé par Dieu de tout « esprit charnel » :

[כי]א הבדילכה מכול רוח בשר
ואתה הבדל מכול אשר שנא
והנור מכול תעבות נפש]

« [ca]r il t'a séparé de tout esprit charnel
et toi, sépare-(toi) de tout ce qu'il hait
et tiens-(toi) à l'écart de toutes les abominations de (l')âme.

Dans ce texte, כול רוח בשר est mis en relation avec « tout ce qu'il (Dieu) hait » et « toutes les abominations de (l')âme ».

4Q416 1 présente une même dualité où les esprits charnels sont opposés à « ses fils véritables » lors du jugement eschatologique :

« (10) Des Cieux il jugera (l')œuvre d'iniquité et tous ses fils véritables trouveront grâce *de[vant lui. Et l'iniquité arrivera à]* (11) sa fin. Et ils trembleront et ils pousseront des cris, tous ceux qui se sont vautrés en elle, car les cieux craindront, [(la terre) tre[mblera sur ses bases,] (12) (les) [m]ers et (les) abîmes seront effrayés. Et ils seront détruits tous (les) esprits charnels et les fils des cieux *[se réjouiront au jour de]* (13) son (= l'iniquité) [ju]gement. Et toute iniquité sera terminée désormais. »

La structure antithétique du passage est claire. Deux groupes sont opposés lors du jugement eschatologique : l'un, caractérisé par l'iniquité, sera détruit ; l'autre, caractérisé par la vérité, trouvera grâce devant Dieu. Dieu délimite l'« esprit charnel » des « fils véritables » par une distinction d'ordre éthique exprimée en termes d'iniquité et de vérité. Les esprits charnels pratiquent l'iniquité alors que les autres marchent dans la vérité. Cette opposition établit un lien étroit entre le binôme juste – pécheur qui parcourt tout l'Ancien Testament et le binôme esprit de vérité – esprit de

perversité de 1QS III–IV. Comme en 4Q418 81, en 4Q416 1, ריה בשר désigne une catégorie d'hommes qui s'opposent à Dieu.

En 4Q417 1 i, l'esprit charnel est décrit comme celui qui ne sait pas distinguer « entre le bien et le mal » :

« Mais il n'a pas donné la vision à l'esprit charnel car il ne discerne pas entre (18) [le bien] et le mal selon le jugement de son [es]prit *vacat*. »

Ce discernement est présenté, par l'auteur de 4Q*Instruction*, comme une caractéristique du sage. Il est le fruit de l'étude, de la méditation et de l'observation du mystère de l'existence. L'auteur l'affirme à plusieurs reprises :

4Q417 1 i 6 (// 4Q418 43–45 i 4) : « ⁶[*jour et nuit*, médite le mystère de l'ex]istence. (...) et alors tu connaîtras la vérité et la perversité, la sagesse ⁷[et la foli]e (...) Et alors tu discerneras entre le [b]ien et le m[al selon leurs] œuvres. »

4Q416 2 iii 13–15 (// 4Q418 9a–c 16) : « Étudie le mystère de l'existence (...) ¹⁵Et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme. »⁸⁰

En conséquence, l'esprit charnel, ne discernant pas entre bien et mal, est celui qui n'a pas étudié, médité et observé le mystère de l'existence⁸¹. Ce qui distingue fondamentalement l'esprit charnel du peuple spirituel c'est donc l'observance du mystère de l'existence. Cette idée était déjà présente en 4Q418 69 ii où les « élus de vérité » (l. 10) étaient décrits comme ceux qui ont poursuivi l'intelligence, la sagesse et la connaissance (4Q418 69 ii 10–11) :

Et vous, les élus de vérité,
qui poursuivez [l'intelligence],

⁸⁰ Cf. aussi 4Q423 1–2 i 7 qui paraphrase Gn 2–3. L'idée de la connaissance du bien et du mal comme don de Dieu équivalant au don de la sagesse se retrouve aussi en Ben Sira 17,17 : « Du savoir d'intelligence il les remplit, le bien et le mal il leur enseignera » (Si 17,17).

⁸¹ Cette interprétation ne s'accorde pas avec celle de J. J. Collins, 1999, qui voit dans ce texte une double création. Le « peuple spirituel », créé à l'image des saints, appartiendrait à une première création qui n'a pas connu le péché originel (Gn 1). Et l'esprit charnel appartiendrait à une seconde création qui ne distinguerait plus entre bien et mal (Gn 2–3). Ce modèle d'interprétation se retrouve chez Philon. Mais, si l'on suit cette interprétation, on comprend mal le sens de la première partie qui est une exhortation à méditer le ריה בשר afin de connaître la différence entre bien et mal. S'il y a deux créations, et donc deux humanités ontologiquement différentes, l'une destinée au salut, l'autre à la perdition, toute exhortation à persévérer dans la méditation du mystère de Dieu, dans la fidélité, n'a plus aucun sens.

qui recherchez [la sagesse]
[et] qui guett[ez] au sujet de toute connaissance.

L'idée est également attestée en 4Q418 55 où, inversement, c'est l'insensé qui est décrit comme celui qui ne recherche pas la sagesse en des termes opposés⁸² :

⁽⁵⁾ [Mais les insensés
n'ont pas poursuivis] la connaissance
et n'ont pas recherché l'intel[ligence
et la volonté de Dieu, ils]ne (l)'ont pas choisie.

Ces trois exemples, 4Q417 1 i, 4Q418 69 ii et 4Q418 55, montrent que pour l'auteur de l'instruction, ce qui distingue fondamentalement le juste du méchant c'est la quête de la sagesse exprimée à travers les termes d'intelligence, de connaissance et de mystère de l'existence.

L'*Instruction sur les deux esprits* de 1QS III–IV offre un développement assez similaire. Il présente une même dualité, avec une représentation symbolique légèrement différente. On retrouve des liens terminologiques : « Dieu des connaissances », le couple « vérité – perversité »⁸³, l'esprit donné à l'homme pour « discerner entre bien et mal »⁸⁴. L'étude que nous avons proposée sur les dualités en 4Q*Instruction* confirme la suggestion d'A. Lange, pour qui ces deux textes émaneraient d'un même cercle⁸⁵.

1.3 Conclusion

En conclusion de l'étude de 4Q417 1 i, nous pouvons faire les constatations suivantes :

⁸² Pour le texte et la traduction de 4Q418 55, cf. l'exkursus infra.

⁸³ Le couple « vérité – perversité » est mieux représenté en 1QS que le couple lumière-ténèbres.

⁸⁴ « Et il les (=esprits) a répartis aux fils d'homme pour la connaissance du bien [et du mal] » 1QS IV 26.

⁸⁵ A. Lange, 1995a, p. 130. Voir également J. Frey, 1997, pp. 298s et J. Frey, 2002, p. 392 : « Therefore, the anthropological teaching of 1Q/4Q*Instruction* is characterized by a kind of cosmic and eschatological dualism which has at least some similarities with the dualistic teaching in the doctrine of the two spirits in 1QS III 13–IV 26 » ; de même D. J. Harrington, 1997, p. 35 : « The world view of Sapiential Work A seems midway between Ben Sira's timid doctrine of the pairs and the fully fleshed out dualistic schema of 1QS 3–4 ».

- en ce qui concerne la structure du texte, la distinction entre « peuple spirituel » et « esprit charnel » est encadrée par une invitation à méditer le mystère de l'existence afin d'obtenir la connaissance du bien et du mal. Cette structure montre que la distinction de ces deux catégories a un lien étroit avec le רז נהיה.
- L'analyse de l'expression רז נהיה a montré qu'elle désignait le mystère de l'existence dans sa globalité : existence passée, présente et à venir. L'expression a une forte connotation théologique. Il s'agit du « mystère de l'existence » tel que Dieu l'a créé et tel que Dieu le destine. La méditation de ce mystère apporte à l'homme la connaissance du bien et du mal, celle des mystères merveilleux de Dieu, de la visite définitive ; cette méditation lui permet de marcher dans la perfection.
- L'« esprit charnel » ne discerne pas le bien du mal (ll. 17–18). Or l'auteur du texte a indiqué que c'est la méditation du mystère de l'existence qui donne à l'homme de discerner entre le bien et le mal (ll. 6–8). Par conséquent, c'est l'observance du mystère de l'existence qui permet de distinguer les deux catégories humaines désignées par les expressions « peuple spirituel » et « esprit charnel ». L'observance du mystère de l'existence permet donc à l'homme d'appartenir à la catégorie des justes, lesquels seront sauvés lors du jugement.
- Nous avons noté les liens étroits qui unissent ce texte non seulement avec les *Hymnes* (notamment 1QH^a IX et 1QH^a V–VI) mais également avec l'*Instruction sur les deux esprits*.

1.4 Excursus : Texte et traduction de 4Q418 55

Seule la partie gauche de la colonne est préservée. Il est difficile de déterminer avec exactitude sa largeur et, donc, d'estimer avec précision la taille des lacunes.

1.4.1 Transcription

[ה' ונפ'] לה'] 1
[] <i>vacat</i> ° [] 2
[] ° בעמל נכרה דרכיה <i>vac.</i> נרגיע] 3
[<i>vacat</i>] ושקד יהיה בלבבנו [בכול קציעם] ובטוח בכול דרכינו] 4
[] {ת} דעה ולא שחרו בינ'ה וברצון אל לה' א' בחרו <i>vac.</i> הלוא אל [ה] דעות] 5
[] על אמת להכין כול [דרכיהם על ב] ינה הוא פלג לנוחלי אמת] 6 הארה

[]	שקד בא]	7
[]	מְעֵשׂ] הַלּוֹא שְׁלוֹם וְהַשְׁקֵט []	8
[]	עֵתָם אִם לֹא שִׁמְעַתְמָה כִּי־א מְלֹאכֵי קוֹדֵשׁ] לֹא בְשִׁמִּים	9
[]	אִמְת וִירְדָפו אַחַר כּוֹל שׁוֹרְשֵׁי בִינָה וְיִשְׁקְדוּ עַל	10
[]	דַּעְתָּם יִכְבְּדוּ אִישׁ מִרְעֵהוּ וְלִפִּי שְׁכֵלוּ יִרְבֶּה הַדְּרוּ	11
[]	לְ] הַלְּאָנוּשׁ הֵם כִּי יַעֲצֵל וּבֶן אָדָם כִּי יִדְמָה הַלּוֹא	12
[]	עֹד וְהֵם אַחֲזַת עוֹלָם יִנְחָלוּ הַלּוֹא רְאִיתָם	

1.4.2 *Commentaire de la transcription*

L. 5 {ה}]. En début de ligne, le *taw* est certain. Il est probable qu'il ait été effacé comme le remarquent les éditeurs, p. 269.

L. 8 יל]. Trace de lettre après le *lamed*. En raison de la distance de la trace par rapport au *lamed* il ne peut s'agir que de la tête d'un *waw* ou d'un *yod*. Celui-ci n'est donc pas à placer dans la lacune.

1.4.3 *Traduction*

³[...] dans la peine nous *creuserons* ses voies. Nous *nous reposerons* ⁴[dans...] et la vigilance sera dans notre cœur [en tous temps] et la confiance dans toutes nos voies. *vacat*

⁵[Mais les insensés n'ont pas poursuivis] la connaissance et n'ont pas recherché l'intel[ligence et la volonté de Dieu ils ne] l'ont pas choisie. *vacat*

N'est-il pas le Dieu [des] connaissances⁸⁶ ? ⁶[N'a-t-il pas fondé ses élus] sur la vérité pour établir toutes[leur voies sur l'in]telligence. Il a distribué aux héritiers véritables ⁷[... il] a veillé dans [...] l'œuvre. N'est-ce pas paix et tranquillité⁸⁷ ⁸[qu'il vous a données ? N'avez-vous pas] connu ou n'avez-vous pas entendu que les anges saints⁸⁸ dans les cieus le ⁹[glorifieront et que sur terre les hommes feront tous] la vérité ? Ils poursuivront toutes les racines de l'intelligence et ils seront vigilants sur ¹⁰[... et selon] leur connaissance ils seront glorifiés, un homme plus que son compagnon⁸⁹ et selon son habileté⁹⁰ son honneur sera augmenté ¹¹[...] sont-ils, eux, comme un homme, car il est paresseux, et (comme) un fils d'homme, car il est passager. N'est-ce pas ¹²[...] perpétuel et eux, ils hériteront une possession éternelle. N'avez-vous pas vu [...] ?

⁸⁶ Cf. 1 S 2,3 et 4Q417 1 i 8.

⁸⁷ Cf. Is 32,17 ; 1 Ch 22,9.

⁸⁸ מְלֹאכֵי קוֹדֵשׁ, cf. 1QM VII 6 ; X 11 ; 1QSa II 8 ; 1Qsb III 6 ; 1QH^a IX 13 (= i 11) ; 4Q225 2 ii 5 ; 4Q226 7 6.

⁸⁹ Cf. 1QH^a XVIII 29–30 (= x 27–28).

⁹⁰ לפי שכלו, cf. 1QS V 21, 23, 24 ; VI 18 ; IX 15 ; 1Qsa I 17.

1.4.4 *Commentaire de la traduction*

L. 3 נכרה. Nous lisons, avec les éditeurs, une première personne du pluriel *Qal* imparfait de כרה « creuser »⁹¹. À Qumrân, ce verbe est toujours utilisé dans le sens figuré d'« approfondir quelque chose ». Voir par exemple en CD VI 3.9 à propos du puits de la Loi, ou en 4Q424 3 6 לכרות מחשבות, « pour creuser ses pensées... », ou surtout en 4Q525 5 12 ערומים יכרו דרכיה « les prudents creusent ses voies... ».

L. 3 נרגיע. On peut traduire : « nous nous reposerons [*dans* » ou « nous donnerons du repos [*à* ».

L. 4 שקד peut être un substantif formé sur la racine שקד⁹².

L. 4 Selon les éditeurs, la structure parallèle de la ligne 4 doit être en réalité un tristique qui débiterait à la ligne 3 : « nous *nous reposerons* [*dans...*] et la vigilance sera dans notre cœur [*en tout temps*] et la confiance dans toutes nos voies ».

L. 5 Les éditeurs restituent {דע[ת] לוא דרשו} dans la lacune. L'emploi exact des termes restitués est une hypothèse donnée à titre d'exemple.

L. 5 La restitution de וברצון est fondée sur CD III 2, il s'agit là encore d'une proposition en vue d'éclairer le sens du texte.

L. 5 « N'est-il pas le Dieu des connaissances ? ». La fin de la phrase est dans la lacune. Il peut s'agir d'une proposition nominale. Ou bien אל [ה]לעות peut être le sujet d'un verbe qui suit : « Le Dieu des connaissances n'est-il pas... ? »

L. 6 La restitution de « ses élus » par les éditeurs est là aussi une hypothèse. Il faut certainement restituer un groupe opposé au premier, « insensés ». L'important est de noter l'opposition des deux catégories.

L. 6 פלג nécessite un complément d'objet direct qui doit se trouver dans la lacune.

Ll. 7–8 « *qu'il vous a données* ». Les éditeurs restituent le texte à partir de 1 Ch 22,9.

L. 8 (a) שמעתמה. La deuxième personne du singulier (avec le suffixe ם- ou -מה) ou la deuxième personne du pluriel sont ici grammaticalement possibles. (b) Le sens de אם לא s'explique difficilement ici par une conditionnelle. Les éditeurs proposent de le lire comme un pronom interrogatif disjonctif⁹³.

⁹¹ Cf. DJD, p. 268. Les éditeurs traduisent « we will *contemplate* its ways ».

⁹² Cf. DJD, pp. 268–269.

⁹³ Cf. KBL³ § 5b, pp. 60–61.

Ll. 8–9 Pour la restauration *לֹא בַשְׁמַיִם יִכְבְּדוּ וּבְאָרֶץ אַנְשִׁים יַעֲשׂוּ אִמַּת*, nous suivons les éditeurs (p. 271).

L. 10 Noter le passage de la troisième personne du pluriel à la troisième personne du singulier.

L. 11 L'antécédent du pronom personnel *הֵם* « eux » ne peut pas être « l'homme » qui est mentionné au singulier dans la même proposition. Cet antécédent doit se trouver dans la lacune du début de la ligne 11. Les verbes *יַעֲצֵל* et *יִדְמֶה* sont au singulier ; ils ont donc nécessairement l'homme pour sujet.

L. 12 L'antécédent du pronom personnel *הֵם* « eux » n'est pas clair. S'agit-il du même groupe qu'à la ligne 11 ?

2. 4Q418 81 1–14 + 81A

Dans ce fragment, l'auteur décrit la relation du disciple à Dieu en des termes souvent paradoxaux : Dieu a séparé le disciple de tout « esprit charnel », pourtant, ce dernier doit encore se séparer de tout ce que Dieu hait. Comment l'auteur comprend-il alors cette séparation ? Comment conçoit-il l'élection du disciple par Dieu ?

Le texte est préservé en deux fragments (81 et 81a). La distance qui les sépare nous est connue grâce au fragment parallèle 4Q423 8 (souligné). E. J. C. Tigchelaar joint également le fragment 4Q423 23 (double soulignement)

Nous présentons les 14 premières lignes. Une nouvelle section commence à partir de la ligne 15 marquée par la formule *וְאַתָּה מְבִין* « et toi qui as l'intelligence ».

2.1 *Texte et traduction*

2.1.1 *Transcription*

[כִּיָּא בַמְזֹל]

] 0

Début de colonne

- 1 שְׁפִתִּיכָה פֶּתַח מְקוֹר לְבָרֶךְ קְדוּשִׁים וְאַתָּה כְּמְקוֹר עוֹלָם הַלֵּל שׁ [מֹ פִי] אֲהַבְדִּילְכָה מִכּוֹל
- 2 רוּחַ בָּשָׂר וְאַתָּה הַבְּדֵל מִכּוֹל אֲשֶׁר שָׁנָא וְהִנּוּר מִכּוֹל תַּעֲבוֹת נִפְשׁ [כִּי] הוּא עֲשֵׂה כּוֹל
- 3 וְיִוְרִישׁ^a אִישׁ נַחֲלָתוֹ וְהוּא חֶלְקָה וְנַחֲלָתָהּ בְּתוֹךְ בְּנֵי אָדָם [וּבְנֵי] הַחֲלָתוֹ הַמְשִׁילְכָה וְאַתָּה
- 4 בּוֹהַ כְּבִדְהוּ בְּהַתְּקַדְשָׁה לּוֹ כֹּאֲשֶׁר שְׂמַכָּה לְקְדוּשֵׁי קְדוּשִׁים [לְכִי לְבִי] אֲהַבְל וּבְכוֹל [מִ] לְ[אֲחֵימ]

- 5 הפיל גורלכה וכבודכה הרבה מואדה וישמכה לו בכורה ב[]ל[כי אמר אברכה
 6 וטובתי לכה אתן ואתה {ל}הלוא לכה טובו ובאמונתו הלך תמיד[]
 7 מעשיכה ואתה דרוש משפטיו מיד כול יריבכה בכל מו[]עשה בטוב על
 8 אהבה ובחסד {עולם} וברחמים על כול שומרי דברו וקנאתו[]
 9 ואתה שכל[פ]תח לכה ובאוצרו המשילכה ואיפת אמת פוקד[ה]לכה משפט וצדק
 10 אתכה המה ובידכה להשיב אף מאנשי רצון ולפקוד על[]
 11 עמכה בטלם תקח נחלתכה מידו כבד קדושו ובט[ר]ם
 12 פתח[פ]קור כול קדושים וכול הנקרא לשמו קודשי[ה]ם
 13 עם כול קצים הדרו פארתו למטעת עו[ל]ם
 14 []ה תבל בו יתהלכו כול נוחלי ארץ כי בשמ[ה]ם

• לכל 4Q423 8 3 | לקו[דש 3 8 4Q423 8 3 • ויוריש]מה 1 23 4Q423 3^a
 • כבכור 5 8 4Q423 5^a

2.1.2 Commentaire de la transcription

L. 1 ע[מו] La trace de lettre après הלל pourrait correspondre au début du tracé d'un *šîn*.

L. 1 כ[י]א. À la cassure du fragment b, les éditeurs lisent *zain*, mais un *'aleph* est également possible (cf. *'aleph* de ארץ l. 14)⁹⁴.

L. 1 מכול. Les éditeurs lisent בכול, le *mem* est cependant certain (corne et coude souple tracé en un seul geste) et le *bet* impossible⁹⁵.

L. 3 המשילכה. Les éditeurs notent « המשילמה is written over or is a bad correction to it ». Cependant, comme le montre la PAM 41.909, le fragment est cassé à cet endroit et il ne semble pas qu'il y ait la moindre correction. Un *kaph* est préférable à un *mem*.

L. 6 {ל}הלוא. Il est possible que le *lamed* inachevé de להלוא soit un faut départ pour le לכה qui fait suite.

L. 7 [בכול מו]. Lecture attestée sur la PAM 40.618.

L. 8 וקנאתו. Lecture attestée sur la PAM 40.618.

L. 10 על. Lecture attestée sur la PAM 40.618.

L. 12 פתח[מ]קיר. Les éditeurs lisent פתח[שיר]. Mais la lecture du *šîn* n'est pas certaine. Il y des traces de hampe légèrement oblique. Un *goph* est également possible et il y a la place pour une ou deux lettres auparavant. Si bien que la lecture פתח[מ]קור, comme à la ligne 1, convient mieux à l'espace.

⁹⁴ É. Puech, 2005, p. 110.

⁹⁵ É. Puech, 2005, p. 110.

L. 12 ם]שׁוּׁיִן. La haste à la cassure du fragment conviendrait pour *waw* ou *yod*. Malgré les éditeurs, p. 308, elle ne peut convenir pour un *qoph* ou pour le *waw* ou le *yod* d'un mot suivant⁹⁶.

L. 14 []הֵׁ. La trace de lettre avant le *he* conviendrait pour *waw*, *yod*, *samek* ou *pe*. Auparavant, il y a la place pour deux ou trois lettres.

2.1.3 Traduction

- 1 [a *Parce que par le flot de*¹ tes lèvres il a ouvert une source pour bénir les saints,
b **alors, toi**, comme une source éternelle, loue [son] n[om].
- 2 [a *Parce*] qu'il t'a séparé de tout² esprit charnel
b **alors toi**, sépare-(toi) de tout ce qu'il hait
et tiens-(toi) à l'écart de toutes les abominations de l'âme.
- 3 a [Parce] que lui, il a fait chacun³
et qu'il a fait hériter à chacun son héritage,
et que lui, il est ta part et ton héritage au milieu des fils d'Adam
et que [dans] son [hé]ritage il t'a donné pouvoir,
b **alors toi**⁴ en cela, honore-le en te sanctifiant pour lui
selon qu'il t'a établi saint des saints pour toute la terre
et parmi tous [les a]ng[es].
- 4 a ⁵Il a fait tomber ton lot (sort ?)
et il a augmenté ta gloire en abondance
et il t'a établi pour lui comme premier-né parmi [... *et il a dit : « je te bénirai*]
⁶Et je te donnerai ma bonté ». **Et toi**, ses biens ne sont-ils pas pour toi ?
Et dans sa fidélité, marche sans cesse,
[...] ⁷tes œuvres ».
- b **Et toi**, cherche ses jugements du côté de chacun de tes accusateurs
dans tout [...] ⁸celui qui l'aime
et avec un amour {éternel}
et avec une miséricorde envers tous ceux qui gardent sa parole
et sois zélé pour lui [...]
- 5 a ⁹**Et toi**, il a ouvert pour toi l'intelligence
et il t'a donné pouvoir sur son trésor
et une mesure vraie [t']a été confié[e].

⁹⁶ É. Puech, 2005, p. 110.

[Jugement et justice] ¹⁰ sont avec toi
 et (il est) dans ton pouvoir de détourner la colère des hommes de faveur
 et de visiter sur [...] ¹¹ avec toi / ton peuple.
 b Avant que tu reçoives ton héritage de sa main,
 glorifie ses saints
 et avant [que tu...]
¹² ouvre une source (de paroles pour) tous les saints.

[Et quiconque se réclame de son nom,
 sera appelé saint [...]
 [...] ¹³ durant tous les temps son éclat,
 sa splendeur pour la plantation éternelle⁹⁷ [...]
 ¹⁴ [...] (le) monde,
 en lui marcheront tous ceux qui héritent de la terre,
 car dans le ci[el...]

2.1.4 Commentaire de la traduction

Ll. 0–1 Nous proposons de restaurer avec É. Puech [כִּיָּא בַּמִּזְלָה]. La construction de מִזְלָה suivi de שִׁפְתָּה se retrouve trois fois en 4QInstruction (4Q416 7 3 ; 4Q418 77a–b 4 ; 4Q418 222 2) et souvent à Qumrân (1QH^a XIX 8 (= xi 5), 1QSb III 27, 4Q471b 1a–d 5, 4Q491 11 i 17, 4Q511 22 3, 4Q511 63–64 ii 4 et 4Q525 8 2).

L. 1 מִקְוֵה. L'image de la source revient deux ou trois fois dans le texte (en lisant מִקְוֵה[מ] פֶּתַח comme nous le proposons à la ligne 12) pour illustrer métaphoriquement la louange. Cette image est fréquente à Qumrân. On recense 60 attestations (pour la forme פֶּתַח מִקְוֵה, cf. 1QS XI 3, 1QH^a X 20 (= ii 18) ; XVI 22 (= viii 21) ; XVIII 33 (= x 31) ; XIX 22 (= xi 19) ; XXIII 11 (= xviii 10) ; 4QH^a 7 ii 3 ; voir également 4Q511 63 iii 1 : « Quant à moi, ma langue acclamera ta justice, car tu l'as déliée. Sur mes lèvres, tu as placé une source de louange (כִּיָּא פֶּתַח חַתָּה וּבִשְׁפִתַי שְׁמַתָּה מִקְוֵה תְהִלָּה) et dans mon cœur le secret du principe de toutes les actions humaines »). On trouve six attestations sous la forme de מִקְוֵה עוֹלָם (1QSb I 3.6 ; III 19 ; 1QH^a XIV 20 (// 4Q429 4 i 4) ; XVI 9 ; XVIII 33). Pour A. Lange, la source éternelle serait une allusion au temple⁹⁸.

L. 1 הִלֵּל שְׁמִי. Pour cette restauration, voir 4Q416 2 iii 11 ; 416 3 5 ; 418 9a–c 11 ; 418 126 ii 10⁹⁹.

⁹⁷ P. Tiller, 1997, pp. 312–335.

⁹⁸ A. Lange, 1995a, p. 40.

⁹⁹ DJD, p. 304.

L. 1 כִּי־אָ הַבְדִּילָה מִכּוֹל. Cette restauration se déduit de la construction récurrente dans notre passage : כִּי־אָ suivi d'un verbe au parfait à la troisième personne du singulier puis de וַאֲתָה suivi d'un impératif (ll. 0–1 ; ll. 2–3).

L. 2 « De toutes les abominations de l'âme ». Les éditeurs (p. 304) proposent de traduire « from all that *His* soul abominates ».

L. 2 « Ca]r lui, il a fait chacun ». Les éditeurs notent « It is uncertain then whether the sentence עֲשֵׂה כּוֹל refers to the creation of all men or to that of evil in the abstract, or even to God's universal creative activity ? »¹⁰⁰. Cependant, si כּוֹל se réfère à tout homme, plutôt qu'à une notion abstraite, on comprend mieux l'antécédent de וַיִּרְשֵׁם, « il les a fait hériter », à la ligne suivante.

L. 3 « Il les a fait hériter ». Nous avons lu וַיִּרְשֵׁם comme un *wayiqtol* donc avec un sens passé. Cette proposition s'appuie sur la fin de la ligne 3, « Et [dans] son [hé]ritage il t'a donné pouvoir » qui implique que l'héritage a déjà été donné ; il ne s'agit donc pas de l'héritage eschatologique. On retrouve un même *wayiqtol* à la ligne 5 : וַיִּרְשֵׁמָהּ.

L. 3 « Et [dans] son [hé]ritage il t'a donné pouvoir ». Pour la traduction du *Hiph'il* de מִשַׁל construit avec *bet* cf. Ps 8,7 et Dn 11,39.

L. 4 לְקָדוֹשׁ. La leçon לְקָדוֹשׁ de 4Q423 8 3 est préférable à la leçon לְקָדוֹשׁ de 4Q418 81. En effet, l'expression קָדוֹשׁ קָדוֹשִׁים est très fréquente dans l'Ancien Testament (23 fois sous la forme déficiente קָדְשִׁים קָדְשִׁים) et à Qumrân (cf. 1QS VIII 8 ; IX 6 ; X 4 ; 1QSb IV 28 ; et au moins 26 attestations dans 4Q*Songs of the Sabbath Sacrifice*), alors que la forme קָדוֹשׁ n'est attestée nulle part ailleurs.

L. 4 La restauration תְּבַל [לְכוֹל] a été critiquée par É. Puech qui propose תְּבַל [בְּנֵי] ¹⁰¹. En fin de ligne, on peut proposer מְלֵאכִים (cf. 4Q418 55 8 et 4Q418 164 2) soit אֱלֵים (cf. 4Q418 69 ii 15).

L. 5 גּוֹרְלָהּ. Pour l'image du « lot », voir 1QS IV 26 ; 1QH^a XI 23 (= iii 22) ; 1QSb IV 26.

Ll. 5–6 É. Puech¹⁰² propose de restaurer en fin de ligne בְּנֵי בְּכוֹר, qui convient pour l'espace, comme en Nb 3,40–42.45–46 ; 8,16–18. Nous hésitons, cependant, face à une telle restauration dans la mesure où le terme יִשְׂרָאֵל n'apparaît jamais dans l'*Instruction*. L'auteur l'a évité à la ligne précédente en remplaçant le syntagme בְּנֵי יִשְׂרָאֵל par בְּנֵי אָדָם.

¹⁰⁰ DJD, p. 304.

¹⁰¹ É. Puech, 2005, p. 112.

¹⁰² É. Puech, 2005, p. 112.

En ce qui concerne la fin de la ligne, il faudrait restaurer une formule introduisant le discours direct (passage d'une narration à la troisième personne du singulier au discours à la première personne du singulier) et un verbe coordonné à יטובתי. Une formule comme כי אמר אברככה (cf. Nb 6,24) conviendrait pour le sens et l'espace¹⁰³.

L. 6 ואתה ללהוא לכה טובו. Le ואתה marque la fin du discours direct. Il est alors préférable de lire טובו « sa bonté » et אמונתו « sa fidélité » avec É. Puech, plutôt que טובי « ma bonté » et אמונתי « ma fidélité » avec les éditeurs¹⁰⁴.

Ll. 6–7 É. Puech¹⁰⁵ propose de restaurer, dans la lacune, l'introduction d'une proposition causale (...כיא) en raison du ואתה de la ligne 7. Mais la structure ...כיא... ואתה... n'est pas nécessairement systématique. On trouve nombre de ואתה dans l'*Instruction* qui ne sont pas précédés par כיא. Cette remarque vaut également pour la restauration d'É. Puech aux ll. 7–8.

L. 7 « De chacun de tes accusateurs ». « Accusateur » est au singulier dans le texte, mais doit probablement être compris dans un sens collectif.

Ll. 7–8 Le verbe de la proposition « avec un amour {éternel} et une miséricorde pour tous ceux qui gardent sa parole » se trouve dans la lacune de la ligne 7. Ce verbe doit également diriger le participe אהבהו¹⁰⁶ parallèle à שומרי דברו. On peut proposer à titre d'exemple על עשה בטוב על « [*il agit avec bonté envers*] »⁸ celui qui l'aime et avec amour et miséricorde pour tous ceux qui gardent sa parole »¹⁰⁷.

L. 8 וקנאהו. La forme peut être un substantif « son zèle » ou un impératif « sois zélé pour lui »

L. 9 ואיפת אמת. « Une mesure vraie », cf. Lv 19,36 ; Ez 45,10. L'image de l'*ephah* pour exprimer la justesse de la mesure est employée à plusieurs reprises par l'auteur de l'*Instruction* (cf. 4Q415 11 3 ; 4Q418 126 ii 3 כִּן [Car dans une me[su]re vraie et une pesée juste » ; 4Q418 127 6).

Ll. 9–10 La lacune de la fin de la ligne doit contenir l'antécédent pluriel de המה (ligne 10). Les éditeurs proposent משפט וצדק.

L. 10 La deuxième personne du singulier désigne toujours le disciple. Il serait pourtant plus aisé d'y voir Dieu qui a la capacité de détourner sa

¹⁰³ T. Elgvin restaure « and said : “My riches... »

¹⁰⁴ É. Puech, 2005, p. 108.

¹⁰⁵ É. Puech, 2005, p. 113.

¹⁰⁶ אהבהו peut être un parfait, un participe défectif ou un impératif.

¹⁰⁷ É. Puech, 2005, p. 113, propose על כול בטוב על כול mais le כול nécessiterait ensuite un verbe au pluriel.

colère des hommes de faveur et de punir les autres. Mais le contexte ne permet pas une telle lecture (les lignes 9 et 11 s'adressent au disciple). Le pouvoir de détourner la colère appartient également au prêtre-lévite (cf. Nb 10,8–9). Les allusions sacerdotales sont nombreuses dans ce texte.

L. 10 « Détourner la colère de... » pour l'expression cf. Pr 24,18.

L. 10 L'expression אַנְשֵׁי רִצּוֹן, « Les hommes de bonne volonté », correspond à celle de Lc 2,14 (ἀνθρώποι εὐδοκίας). Voir également 4Q298 1–2 i 3–4 אַנְשֵׁי רִצּוֹן, 4Q545 4 18 באַנְשֵׁי רִעוּתָא et 1QH^a XII 33–34 (= iv 32–33) כּוֹל בְּנֵי רִצּוֹן, 1QH^a XIX 12 (= xi 9) כּוֹל בְּנֵי רִצּוֹנָה, 1QS VIII 6 כּוֹל בְּנֵי רִצּוֹן, 4Q171 1–2 ii 5 עֵדוּת בְּחִירוֹ עוֹשֵׂי רִצּוֹן. Il n'est pas nécessaire que ce titre soit une désignation des membres de la communauté comme le propose T. Elgvin.

L. 10 פָּקֵד עַל. Le verbe peut avoir un sens positif (« et pour confier à... ») ou négatif (« et pour punir... »).

L. 12 « Tous ceux qui se réclament de son nom », cf. Is 43,7.

L. 12 « ouvre une source (de paroles) » en parallèle avec l'impératif de la ligne précédente ou en lien avec la ligne 1 : « Il a ouvert une source (de paroles pour) tous les saints ».

L. 13 Le sens de cette ligne est obscur. Il faut restituer un verbe dans la lacune qui a הִדְרִי comme complément d'objet direct « [*augmente ou contemple*] en tout temps son éclat ». פִּאֲרֵהוּ peut alors être, soit un substantif apposé, « [*augmente*] en tout temps son éclat, sa splendeur pour la plantation éternelle », soit un verbe suffixé qui commence une nouvelle proposition asyndétique, « tu l'as glorifié pour la plantation éternelle ». É. Puech propose de lire הִדְרִי comme *nomen regens*, à la place de הִדְרִי, et traduit : « *Parce que sont* ¹³ pour tous les temps les éclats de Sa splendeur pour la plantation éter[nelle] »¹⁰⁸.

L. 14 Le début de la ligne est incertain (cf. commentaire de la transcription).

¹⁰⁸ É. Puech, 2005, p. 110 et 115.

2.2 *Commentaire*2.2.1 *Structure*

Le texte se divise en deux sections : une première partie de style direct (ll. (1)–12) : le rédacteur s'adresse au מְבִיין (?)¹⁰⁹ ; et une seconde partie, plus brève, de style indirect (ll. 12–14) : le rédacteur parle d'un groupe plus général : « la plantation éternelle » (l. 13), « ceux qui hériteront de la terre » (l. 14).

Notre étude se limitera à l'analyse de la première partie (ll. (1)–12) qui décrit la relation du lecteur à Dieu en des termes souvent paradoxaux. Cette première partie est organisée par la reprise, cinq fois, d'une structure similaire que l'on pourrait schématiser de la façon suivante :

- une protase, éventuellement introduite par la préposition כִּי (cf. ll. 0,1,2), suivie d'un verbe (ou plusieurs) de forme *qatal* (troisième personne du singulier) ayant Dieu pour sujet¹¹⁰. Cette protase décrit ce que Dieu a fait pour le disciple.
- une apodose, וְאַתָּה, « et toi », suivi d'un impératif (ou plusieurs) à la deuxième personne du singulier¹¹¹. Cette apodose décrit ce que le disciple doit faire.

Le texte est ainsi construit sous la forme d'un balancier qui oscille entre ce que Dieu a fait pour l'homme et ce que l'homme doit faire en retour : « puisqu'il t'a séparé de tout esprit charnel, alors toi, sépare-toi de tout ce qu'il hait ».

Nous avons vu qu'en 4Q417 l i, l'auteur distinguait deux catégories : « le peuple spirituel » et « l'esprit charnel ». La méditation du mystère de l'existence, c'est-à-dire la sagesse, distinguait l'une de l'autre. En 4Q418 81, l'auteur maintient cette dualité. Néanmoins, cette dernière n'est plus organisée autour du mystère de l'existence, mais, comme le montre la structure, sur ce que Dieu fait pour l'homme et sur la responsabilité qui en découle : « Il t'a séparé de tout esprit charnel et toi, sépare-toi de tout ce qu'il hait ».

¹⁰⁹ On peut supposer, comme la plupart des textes de 4Q*Instruction*, et comme c'est le cas à la ligne 15, que le texte débutait par l'interpellation : אַתָּה מְבִיין.

¹¹⁰ Les trois premières fois, cette proposition est introduite par כִּי.

¹¹¹ La structure de l'élément cinq se démarque légèrement des quatre précédents en plaçant le וְאַתָּה avant l'élément (a).

Trois idées sont mises en valeur par l'auteur : le motif de la séparation (élément 2), les motifs de l'héritage et de la sanctification (élément 3) et enfin le motif du « sort » ou du « lot » (גורל, élément 4)

2.2.2 *Le motif de la séparation (élément 2)*

L'élément 2 est habilement construit par un parallélisme parfait de trois stiques :

	מכול רוח בשר	[כי]א הבדילכה
	מכול אשר שנא	ואתה הבדל
	מכול תעבות נפש	והנזר
« [Parce] qu'il t'a séparé alors toi, sépare-(toi) et tiens-(toi) à l'écart	de tout ² esprit charnel de tout ce qu'il hait de toutes les abominations de (l')âme. »	

Pour exprimer la séparation du disciple avec le mal, l'auteur utilise deux termes : **בדל** et **נזר**. Le premier renvoie au premier récit de la création, où Dieu sépare (**בדל**) « la lumière des ténèbres » (1,4) ; le second fait référence à la dimension sacerdotale de la séparation (**נזר**) entre le sacré et le profane¹¹². Création et sacerdoce sont associés à plusieurs reprises dans ce fragment.

L'auteur précise l'objet de cette séparation : « de tout (**מכול**) esprit charnel », « de tout ce qu'il hait », « de toutes les abominations de l'âme ». Nous avons déjà rencontré l'expression « esprit charnel » à plusieurs reprises dans les fragments eschatologiques de *4QInstruction*¹¹³. En 4Q416 1 12, elle désigne les impies qui seront anéantis lors du jugement. En 4Q417 1 i 17, l'esprit charnel est décrit comme celui qui ne sait pas discerner entre bien et mal. Il est opposé au peuple spirituel qui jour et

¹¹² Les deux termes **בדל** et **נזר** sont étroitement liés à la sphère religieuse et plus particulièrement au vocabulaire sacerdotal. Le verbe **בדל** au *hiph'il* appartient au vocabulaire de la création et « désigne l'action de séparer en vertu d'un critère à peu près toujours religieux » (Cf. P. Beauchamp, 1969, p. 235). Dans la littérature postexilique, il est surtout utilisé pour marquer la séparation entre le sacré et le profane et par extension pour marquer l'élection (Lv 20,24,26 ; 1 Ch 8,53) et la séparation entre Israël et les nations (Ne 9,2 ; 10,29). Cf. B. Otzen, art. **בדל**, dans *TDOT*, vol. II, pp. 1–3. B. Otzen note que, si un écrivain veut décrire une séparation dans un contexte purement séculier, il utilise le synonyme **ברד**. Le verbe **בדל** est utilisé deux fois chez Ben Sira, en Si 6,12 où il a un sens profane (« écarte-toi (**הבדל**) de tes ennemis ») et en Si 33,11. Il en va de même du verbe **נזר**. Il est employé dix fois dans l'Ancien Testament pour signifier, soit la consécration à Dieu, soit l'éloignement, l'abstention pour des raisons de pureté ou d'impureté (Cf. G. Mayer, art. **נזר**, dans *TDOT*, vol. IX, pp. 306–311).

¹¹³ 4Q416 1 12 ; 4Q417 1 i 17 ; Cf. 1QH^a V 30 (= xiii 13) ; IV 37 (= xvii 25).

nuit médite sur le mystère de l'existence (רז נהיה). En 4Q418 81, l'« esprit charnel » est mis en parallèle avec « ce que Dieu hait » et « toutes les abominations de l'âme ». Il renvoie à une réalité opposée à Dieu dont le disciple a été séparé. Cette séparation est présentée comme étant quasiment ontologique ou, du moins, elle témoigne d'une forme particulière d'élection qui protégerait le disciple de tout contact avec « l'esprit charnel ». Les deuxième et troisième stiques prennent pourtant le contre-pied de cette première affirmation. Le *waw* de ואתה pourrait alors être adversatif. Le disciple doit encore se séparer de ce que Dieu hait. L'homme séparé de l'« esprit charnel » n'est pas à l'abri du mal, puisqu'il doit encore se séparer de « ce que Dieu hait »¹¹⁴. À travers cette apparente contradiction, l'auteur exprime une réalité complexe, contradictoire : le particularisme de l'élection et l'universalité du mal. Il cherche à concilier deux réalités théologiques contradictoires : d'une part la théologie de l'élection, « Dieu t'a séparé », qui est une forme de particularisme ; et d'autre part l'universalisme du mal qui guette tout homme et dont personne n'est ontologiquement séparé.

2.2.3 Les motifs de l'héritage et de la sainteté (élément 3)

L'élément trois s'organise en deux sous-ensembles : l'un centré sur le motif de l'héritage (ll. 2–3) et l'autre sur le motif de la sainteté (l. 4) :

[Parce] que lui, il a fait chacun
³ et qu'il a fait hériter à chacun son héritage,
 et que lui, il est ta part et ton héritage au milieu des fils d'Adam
 et que [dans] son [hé]ritage il t'a donné pouvoir,
alors toi ⁴ en cela, honore-le en te sanctifiant pour lui
 selon qu'il t'a établi saint des saints pour toute (la) terre
 et parmi tous [les a]ng[es].

Ces deux éléments sont eux-mêmes organisés par couple :

a. L'héritage :

- (1) Dieu a donné à chaque homme son héritage (l. 3).
- (2) Mais pour « toi », il est lui-même ta part et ton héritage (l. 3).

b. La sainteté :

- (1) Tu dois te sanctifier (l. 4).
- (2) Mais il t'a déjà établi saint des saints (l. 4).

¹¹⁴ Cf. TestXIII^a 4,2 : « Toutefois, le Seigneur a exaucé ta prière de te séparer de l'injustice et d'être pour lui un fils, un serviteur et un ministre de Sa Face. ».

2.2.3.1 L'héritage

[Parce] que lui, il a fait chacun
 et qu'il a fait hériter à chacun son héritage.

[כי]א הוא עשה כול. Il faut certainement comprendre « il a fait tout homme » plutôt que « il a fait toutes choses ». En effet, le suffixe de ויורישם (l. 3) « il les a fait hériter » ainsi que איש, « chacun », implique la traduction de כול par « tous » et non pas par « tout ». Il faut donc comprendre il a fait « tout homme ».

Le texte est suffisamment clair. Les hommes ne peuvent revendiquer la moindre prééminence les uns par rapport aux autres, puisque Dieu les a *tous* faits et qu'à *chacun* il a confié son héritage¹¹⁵. Cette expression d'une création universelle est une conséquence du monothéisme. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, il a nécessairement fait tous les hommes et, comme il a fait tous les hommes, il leur a donné à chacun son héritage.

Le terme נחלה est particulièrement fréquent en 4QInstruction comparé aux autres textes de Qumrân¹¹⁶. Ici, il faut probablement le comprendre dans le contexte de la citation de Nb 18,20 qui suit. Il désignerait alors l'héritage de la terre donné par Dieu à tous les fils d'Israël et, de façon plus universelle, en 4Q418 81, à tous les hommes. L'héritage de la terre de Canaan pour les tribus d'Israël est décrit en Nb 26,52–56 (cf. aussi Nb 34,13 ; 36,2 ; Jos 14–21). Les différentes « parts » (חלק) de l'héritage (נחלה) sont dites être partagées par le « sort » (בגורל)¹¹⁷ : tout un vocabulaire que l'on retrouve en 4Q418 81.

La citation de Nb 18,20 qui suit apporte une nuance à cette création universelle :

4Q418 81 3 : והוא חלקכה ונחלתכה בתוך בני אדם :
 « Et il est ta part et ton héritage au milieu des fils d'Adam »

Nb 18,20 : אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל :
 « Moi je suis ta part et ton héritage au milieu des fils d'Israël ».

¹¹⁵ Contrairement aux éditeurs, et à partir de la citation de Nb 18,20 : « c'est lui ta part et ton héritage », il est préférable de comprendre les deux suffixes de נחלתו comme se rapportant à Dieu et non à l'homme. Il s'agit de l'héritage que Dieu a donné aux hommes, c'est-à-dire la terre, et non pas l'héritage eschatologique que chaque homme reçoit en fonction de ses mérites.

¹¹⁶ Voir J.-S. Rey, 2008b, pp. 121–128.

¹¹⁷ « על-פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט » C'est par le sort que sera partagé l'héritage entre le plus nombreux et le plus restreint », Nb 26,56.

Dieu a donné son héritage à chacun, c'est-à-dire à tous les hommes, mais pour toi, il sera lui-même ta part (חלקה) et ton héritage (נחלתה). Initialement, le texte de Nb 18,20 est adressé à Aaron et à ses descendants pour justifier que les lévites¹¹⁸ n'ont pas reçu une portion de terre en héritage comme les autres tribus. C'est Dieu qui sera leur part et leur héritage. Il est important de noter que le texte de 4Q418 81 universalise la maxime de Nb 18,20 en remplaçant l'expression « fils d'Israël (בני ישראל) » par « fils d'Adam » (בני אדם) ». Ce qui exprimait en Nb 18,20 l'élection particulière du lévite par rapport à l'élection plus globale d'Israël devient en 4QInstruction l'élection particulière du sage par rapport à toute l'humanité. Ce n'est plus « l' élu » au milieu d'Israël, mais « l' élu » au milieu de l'humanité. Le texte déplace la frontière de l'élection qui était jusqu'alors entre les fils d'Israël et les lévites vers une frontière qui se situe désormais entre tous les fils d'Adam et un « tu » qui est le lecteur¹¹⁹.

2.2.3.2 Le thème de la sanctification

On retrouve dans le motif de la sanctification la même contradiction que dans le motif de la séparation (cf. élément 2) avec la reprise d'un vocabulaire étroitement lié à la tradition sacerdotale.

alors toi ⁴ en cela, honore-le en te sanctifiant pour lui
selon qu'il t'a établi saint des saints pour toute la terre
et parmi tous [les a]ng[es].

Cette séquence est articulée en deux temps : dans un premier temps, l'auteur demande au lecteur d'honorer Dieu en se sanctifiant et, dans un second temps, il affirme que Dieu l'a établi saint des saints. Cette expression ne se réfère probablement pas au temple. E. J. C. Tigchelaar et M. J. Goff préfèrent la lire comme un superlatif, « le plus saint »¹²⁰. L'expression est présente en 1QS VIII 5–6 pour désigner le conseil de la communauté : « Le conseil de la communauté est établi pour être dans la vérité une plantation éternelle, un temple saint pour Israël et une fondation très sainte pour Aaron (וְסוּד קוֹדֵשׁ קוֹדֵשִׁים), des témoins authentiques pour le droit et des élus de la faveur pour expier pour le pays et

¹¹⁸ Selon B. A. Levine, 1993, p. 449, le texte de Nb 18,20 s'adresse à tous les lévites plutôt qu'aux seuls aaronides.

¹¹⁹ Il n'y a pas lieu de parler ici d'une « remnant community » comme le fait T. Elgvin. Le texte ne parle ni de communauté, ni de « reste ». L'ébauche d'une vision communautaire pourrait apparaître à partir des ll. 13–14 mais de façon très floue.

¹²⁰ E. J. C. Tigchelaar, 2001, pp. 231–232 ; M. J. Goff, 2003a, pp. 104–106.

rendre aux impies leur rétribution ». On le retrouve en 1QSb IV 27–28. Il faut certainement la comprendre comme un superlatif : il a établi le disciple comme étant le plus saint de toute la terre.

Si Dieu l'a déjà établi saint des saints, pourquoi doit-il encore se sanctifier ? Là encore, à travers le paradoxe, l'auteur cherche à concilier la théologie de l'élection, exprimée par la formule « il t'a établi saint des saints », et la responsabilité de l'homme face à l'universalité du mal, « sanctifie-toi ». On retrouve ce même conflit entre le particularisme de l'élection et le constat de l'universalité du mal. À travers les contradictions du texte, l'auteur cherche à concilier la théologie de l'élection avec la réalité du mal et l'issue du jugement eschatologique. Il montre par là qu'il ne suffit pas d'être élu pour être sauvé. L'élection divine exige une réponse appropriée de l'élu. La sanctification est un travail qui demande labeur et fatigue (cf. 4Q418 69 ii 11 : « nous nous sommes épuisés dans l'intelligence et nous avons guetté pour poursuivre la connaissance en [tout temps] ou en tout [lieu] » ?). Il ne faut certainement pas voir dans ce texte une théorie dualiste. L'auteur s'oppose à un dualisme ontologique qui impliquerait une séparation complète du disciple avec le mal. Il n'est pas question de deux humanités opposées, mais d'une humanité élue qui est exhortée à se séparer du mal et à se sanctifier.

Les références sacerdotales sont nombreuses dans ce texte : le motif de la séparation (נור et בדר), le motif de la sanctification (« il t'a établi saint des saints ») et la citation de Nb 18,20 qui s'adresse aux lévites. Comment comprendre ces éléments ? L'auteur s'adresse-t-il à des prêtres-lévites ou à un peuple qui se considère comme sacerdotal ? Il faut rester prudent quant à l'identité religieuse du destinataire.

2.2.4 *Le motif du sort (élément 4)*

A. Lange a consacré un article à l'expression נפל גורל. Selon lui « God use the oracle of the lot to determine the fate of human beings ». Il est vrai que l'expression a, dans l'Ancien Testament, le sens de « tirer au sort » (cf. 1 Ch 24,31 ; 25,8 ; 26,13 ; Ne 10,35 ; 11,1 ; Est 3,7 ; 9,24 ; Ps 22,19 ; Pro 1,14 ; Ez 24,6 ; Jon 1,7) et que de nombreux exemples à Qumrân confirment l'hypothèse de A. Lange (cf. 1QS IV 26 ; 1QH^a XV 37 (= vii 34) ; 1QM XIII 9 ; 4Q176 16–18,22–23,33–51 ; 4Q181 1 ii 5). Cependant, le contexte de 4Q418 est étroitement lié à la notion d'héritage de la terre :

- l. 3, mention de l'héritage que Dieu a donné à tous les hommes.
- l. 3, citation de Nb 18,20.
- l. 14, mention de « ceux qui héritent de la terre ».

Nous pourrions donc légitimement penser que le terme גורל a le sens de « lot » en relation avec la part de terre donnée à l'homme comme en Jos 15,1 ; 16,1 ; 17,1, etc.¹²¹ Dans le même sens, la structure du texte invite également à y voir un don de Dieu à l'homme. Le premier stique de la ligne cinq est mis en parallèle avec les deux suivants qui décrivent les dons de Dieu : « et il a augmenté ta gloire en abondance et il t'a établi pour lui comme premier-né parmi [...] ». Enfin, l'allocution de Dieu à la ligne six évoque, elle aussi, les biens que Dieu a donnés à l'homme : « “Et je donnerai ma bonté pour toi”, toi, ses biens ne sont-ils pas pour toi ? ». Le sens « Dieu a tiré ton sort » n'est pas évident dans ce contexte. Néanmoins, comme il est attesté à Qumrân, on ne peut pas l'exclure. L'auteur peut jouer sur les deux acceptions du terme et désigner ainsi à la fois l'élection (« il a tiré ton sort ») et le don de la terre (« il a fait tomber ton lot »).

2.2.5 Conclusion

L'analyse du passage a révélé une situation paradoxale qui manifeste une réflexion profonde de l'auteur sur la question de la création, de l'élection et du mal. Nous avons mis en valeur les éléments suivants :

- Dieu a créé tous les hommes et il a donné à chacun (כול) son héritage symbolisé métaphoriquement par le don de la terre.
- Mais face à ce don universel, Dieu s'adresse à un « tu » dont il sera lui-même la part et l'héritage, en référence à Nb 18,20. L'auteur établit une frontière qui se situe désormais entre ce « tu » et l'ensemble de l'humanité. Chaque lecteur peut ainsi se sentir concerné par cette élection. Il n'est à aucun moment fait mention, en 4QInstruction, de l'élection d'Israël.
- Cet « élu », Dieu l'a séparé de l'« esprit charnel », pourtant il doit encore se séparer du mal. Cet « élu », Dieu l'a établi « Saint des Saints » et pourtant il doit encore se sanctifier. Ces affirmations paradoxales veulent signifier que l'élu n'appartient pas à une humanité ontologiquement « séparée » du mal. En ce sens, le texte s'oppose à un dualisme ontologique au sein de l'humanité. Il déplace une

¹²¹ Chez Ben Sira, le terme גורל a le sens de part, portion (14,15 ; 11,20 ; 25,18).

conception dualiste entre deux types d'humanités vers une dualité éthique qui habite chaque homme : la responsabilité du bien et du mal. Cette dualité est comme un fil conducteur de l'ensemble de *4QInstruction*.

Ainsi, s'il y a une dualité en *4QInstruction*, elle est en chaque homme qui, élu, doit choisir entre le bien et le mal.

2.3 *4Q418 81 et Ben Sira 33,7–15*

Ben Sira 33,7–15 présente une argumentation similaire à celle de *4Q418 81* qui mérite d'être relevée. Nous retrouvons dans ce texte une même tentative de concilier l'universalité de la création et le particularisme de l'élection à travers le même motif de la séparation : Dieu a fait tous les hommes à partir de l'argile et, pourtant, parmi ceux-là il en a « séparé » certains.

L'argumentation de Ben Sira est développée en deux volets, vv. 7–9 et vv. 10–13, suivis d'une conclusion, vv. 14–15. Le premier volet est introduit par une question initiale sur l'inégalité des jours qui reçoivent pourtant tous la lumière d'un même soleil : « pourquoi un jour l'emporte-t-il sur un autre jour, alors que toute la lumière des jours de l'année vient du soleil ? » (Si 33,7). Cette question introduit un raisonnement fondé sur l'analogie dont la clé est donnée au v. 10 : de même que tous les jours reçoivent leur lumière d'un même soleil, de même, tous les hommes sont tirés d'un même sol. Nous retrouvons ici la même comparaison entre la réalité cosmique et la réalité humaine que nous avons remarquée plus haut.

Nous présentons une traduction du texte hébreu¹²² de Si 33,10–15 suivie d'un bref commentaire afin de mettre en valeur les liens thématiques qui unissent ce texte à *4Q418 81*.

¹²² Nous suivons la transcription et les restaurations de J. Marcus, 1931.

<p> [וכל איש כ]לי חמר ומן עפר נוצר אדם [חכמ]ת יי תבדילם וישם אותם דרי הא[דמה] וישנ[ה] את דרכיהם </p>	<p> ¹⁰[Et tout homme est un va]se d'argile et de poussière l'homme est formé. ¹¹[La sages]se de YHWH les a séparés, il en a fait les habitants de la te[rre] et il a différen[cié] leurs voies. </p>
<p> [מהם ברך והרי]ם מה [וי]מהם הקדיש וא[ליו הקריבם] [מהם קלל ו]השפילם ודחפם ממעבד[יה]ם </p>	<p> ¹²[Il en a béni et exalté] certains (?) et il en a sanctifié et pr[ès de lui les a fait approcher.] [Il en a maudit et] les a abaissés et il les a renversés de leurs pla[ces]¹²³. </p>
<p> [כחמר ביד ה]יוצר לאחוזו כרצון [כן האדם ביד] עושהו להתיצב מפניו חלק </p>	<p> ¹³[Comme l'argile dans la main du] potier à <i>prendre selon (sa) volonté</i>¹²⁴, [ainsi l'homme dans la main] de celui qui le fait <i>attendant</i> de lui une part¹²⁵. </p>
<p> [נוכה רע] טוב ונוכה חיים מות נוכה איש טוב רשע ונוכה האור ח[שך] </p>	<p> ¹⁴[Opposé au mal], le bien, opposée à la vie, la mort, opposé à un homme bon, un mauvais opposée à la lumière, la tén[èbre]. </p>
<p> הבט אל כל מעשה אל כולם שנים שנים זה לעומת [זה] </p>	<p> ¹⁵Observe toutes les œuvres de Dieu, toutes sont deux par deux, celle-ci vis-à-vis de [celle-là]. </p>

Le second volet de l'analogie traduit ci-dessus (vv. 10–13) est construit sur une inclusion formée par les vv. 10 et 13 dans lesquels nous retrouvons le même motif de l'homme (איש, vv. 10.13) formé (נוצר, v. 10 et יוצר, v. 13) à partir de l'argile (חמר, vv. 10.13). C'est au centre de cette inclusion qu'apparaît le motif de la séparation.

2.3.1 *L'égalité des hommes, v. 10*

« ¹⁰[Et tout homme est un va]se d'argile
et de poussière l'homme est formé. »

Ben Sira commence par affirmer que tous les hommes proviennent de l'argile et de la poussière du sol¹²⁶. Ils ont donc tous une même origine et

¹²³ J. Marcus, 1931, p. 16, propose de corriger ממעבד[יה]ם en ממעמד[יה]ם qui est attesté par le syriaque et le grec. Le terme מעמד est très fréquent à Qumrân.

¹²⁴ On pourrait aussi traduire « se tenant selon (sa) volonté ». Pour le sens de « se tenir » au *Qal* de אהז, cf. Jb 17,9.

¹²⁵ Sens obscur. La construction מן + יצב est rare et signifie habituellement « se tenir à l'écart » (cf. Ex 2,4 ; 2 S 18,13).

¹²⁶ Cf. aussi Si 17,1 : « Le Seigneur a créé l'homme de la terre, et de nouveau il l'y fait retourner ». Ce motif revient comme un *leitmotiv* dans les *Hymnes* de Qumrân.

appartiennent tous à une même et unique humanité. Aucun homme ne peut prétendre à une prééminence par rapport à un autre. On retrouve ainsi cette même conséquence du monothéisme : s'il n'y a qu'un seul Dieu qui a fait tous les hommes de la même façon, alors tous les hommes sont nécessairement égaux. Comment dès lors concevoir une théologie de l'élection ? L'auteur de 4Q418 81 2–3 développe cette même problématique lorsqu'il affirme :

[Parce] que lui, il a fait chacun
⁵et qu'il les a fait hériter à chacun son héritage,

2.3.2 *Dieu sépare les hommes, vv. 11–12*

« ¹¹« [La sages]se de YHWH les a séparés,
 il en a fait les habitants de la te[rre]
 et il a différen[cié] leurs voies.

¹²[Il en a béni et exalté] certains (?)
 et il en a sanctifié et pr[ès de lui les a fait approcher.]
 [Il en a maudit et] les a abaissés
 et il les a renversés de leurs pla[ces]. »

Ces versets sont calqués sur les vv. 8–9 qui traitent de la séparation des jours avec un vocabulaire similaire. Comme en 4Q418 81 2, nous retrouvons le terme לָבַד, en lien avec la création, pour exprimer une séparation au sein de l'humanité : « Dieu t'a séparé de tout esprit charnel » (4Q418 81 + 81a 2).

Le v. 12 explicite la teneur de cette séparation. Dieu a séparé l'humanité en deux groupes. Les termes utilisés renvoient au vocabulaire de l'alliance pour les uns (« bénir » ; « exalter ») et au vocabulaire sacerdotal pour les autres (« sanctifier » ; « approcher »¹²⁷). Comme le note Spicq, le vocabulaire « se réfère donc à Israël en tant qu'il entre en relation avec Dieu par l'intermédiaire du sacerdoce authentique »¹²⁸. Or nous retrouvons de façon très claire ces mêmes allusions sacerdotales en 4Q418 81.

Le tableau contrasté du sort des « bons » et des « impies » a été interprété par l'ensemble des exégètes, à la suite d'Oesterley, comme le diptyque du « peuple saint » et des nations païennes. J. Hadot note cependant que le terme d'Israël n'apparaît jamais dans le texte. Il en

¹²⁷ Le terme s'emploie en particulier à propos des ministres du culte (cf. Ex 19,21.22 ; 24,2 ; Lv 10,3, etc., Ez 40,46 ; 42,13, etc.)

¹²⁸ S. Spicq, 1946, p. 730.

conclut que la frontière ne se situe pas entre Israël et les nations, mais au sein même d'Israël, voire au sein même de chaque homme : « tout reste sur le plan universel de l'homme en face de Dieu »¹²⁹. Or en 4Q418 81, nous avons remarqué que l'auteur a volontairement changé l'expression *בני ישראל* de Nb 18,20 en *בני אדם* déplaçant, de la même manière, la frontière de l'élection entre l'ensemble de l'humanité et un individu.

2.3.3 *Le motif de la « part », v. 13*

«¹³[Comme l'argile dans la main du] potier
pour prendre selon (sa) volonté,
[ainsi l'homme dans la main] de celui qui le fait
attendant de lui une part. »

Le dernier stique pose un certain nombre de problèmes exégétiques¹³⁰. Nous nous contenterons de noter la notion de « part » (*חלק*) présente en 4Q418 81 sous les deux formes de *חלק* et de *גורל*¹³¹. Jean Hadot explique le texte ainsi : « L'hébreu présente donc les choses comme le résultat d'un partage établi par Dieu dans sa souveraine sagesse, partage qui n'est d'ailleurs que l'application aux hommes de l'œuvre de “séparation” réalisée par Dieu dans toute la nature »¹³². Plus loin, il conclut : « Dieu fixe à chacun sa “part” et cette répartition est l'œuvre de la sagesse créatrice, qui “sépare” toute chose pour “ordonner” le monde »¹³³.

2.3.4 *Les dualités, v. 14–15*

«¹⁴[Opposé au mal], le bien,
opposée à la vie, la mort,

¹²⁹ J. Hadot, 1970, p. 159

¹³⁰ Le texte hébreu pose des difficultés. Les versions l'ont traduit librement. Le grec a *ἀποδοῦναι αὐτοῖς κατὰ τὴν κρίσιν αὐτοῦ* « (pour) leur rendre selon sa décision », et le syriaque *ܠܚܒܘܬܗܘܢ ܥܠܘܢ ܕܥܘܢܘܬܗܘܢ* « pour l'établir dans toutes ses actions ». J. Marcus a traduit l'hébreu par : « He apportioned him to stand before Him (?) » (J. Marcus, 1931, p. 23) ; J. Hadot par « Pour fixer devant lui la part » (J. Hadot, 1970, p. 161). Mais cette dernière traduction ne respecte pas le sens réfléchi du *Hitpa'el* de *יצב*. Selon M. Segal (1953, p. 211), *יצב להתיצב* doit être lu en référence à la création de l'homme, cf. Jb 38,14. Comparer avec *Sanhedrin* 38a : « Le Saint, béni soit-il, façonna tous les hommes dans le moule du premier homme, et pas un ne ressemble à un autre : “Alors elle la change en argile de sceau et la teint (וּיְתִיצֵב) comme un vêtement” (Jb 38,14) ». Et *חלק* devrait, selon lui, être compris dans le sens de « créature ». Mais ce sens est mal attesté.

¹³¹ Ces deux termes sont souvent synonymes. Cf. J. Hadot, 1970, p. 161.

¹³² Cf. J. Hadot, 1970, p. 161.

¹³³ J. Hadot, 1970, p. 163.

opposé à un homme bon, un mauvais
opposée à la lumière, la tén[èbre].

¹⁵Observe toutes les œuvres de Dieu,
toutes (sont) deux par deux,
celle-ci vis-à-vis de [celle-là.] »

L'idée de séparation entraîne l'idée de dualité maintenant clairement exprimée. L'ensemble des paires est une allusion claire au texte de Dt 30,15 : « J'ai placé devant toi la vie et le bien, la mort et le mal ». Nous retrouvons les mêmes paires qu'en Dt 30,15 mais dans un ordre différent, puisque les quatre termes sont placés par couples antinomiques. J. Hadot conclut l'étude de ce texte de façon très juste :

« De toutes ces analyses, il ressort avec évidence que la « dualité » mise en relief par Ben Sira est une dualité d'ordre moral. Ce sont toujours les mêmes termes qui reviennent : bien et mal, vie et mort. On ne voit guère apparaître d'autres couples antinomiques, sinon « le feu et l'eau », qui manifestement sont l'équivalent inversé du bien et du mal. Au fond la seule véritable antinomie, c'est celle qui oppose « l'homme bon et le pécheur ». On peut ici encore se demander s'il s'agit du juif et du païen, comme le pensent certains commentateurs. En réalité la réponse est donnée par tout le contexte et spécialement par les versets 11-12 : l'homme bon, c'est l'humble ; le pécheur, c'est l'orgueilleux. La ligne de démarcation passe à l'intérieur même d'Israël. »¹³⁴

2.4 Conclusion

Le lien remarqué entre Ben Sira et 4Q418 81 éclaire le sens de ce dernier. L'auteur offre une réflexion sur deux contradictions de la foi d'Israël. D'une part, l'opposition entre la création universelle de tous les hommes par un Dieu unique et le particularisme de l'élection d'un petit nombre. D'autre part, l'opposition entre le particularisme de l'élection décrite en terme de séparation (« Dieu t'a séparé de tout esprit charnel », « il t'a établi saint des saints ») et l'universalité du mal qui frappe tout homme (« sépare-toi de tout ce qu'il hait », « sanctifie-toi pour lui »).

Universalisme et élection sont ainsi mis en tension. C'est pourtant sur la richesse de cette ambivalence que se fonde la religion d'Israël. C'est cette même ambivalence qui est mise en valeur par l'auteur du Siracide et de 4Q418 81.

¹³⁴J. Hadot, 1970, p. 166.

Le caractère purement moral des catégories telles que nous les avons perçues dans les fragments précédents présente un nouveau visage dans ce texte, puisqu'il se réfère à une élection, à une séparation opérée par Dieu. Mais cette dernière, loin de séparer définitivement l'homme du mal, l'invite à une responsabilité plus grande face au mal : « Dieu t'a séparé, donc sépare-toi ».

CONCLUSION

Nous avons consacré le troisième chapitre de cette étude à l'analyse des fragments eschatologiques de 4QInstruction. Nous avons dégagé la structure de ces textes et les catégories qu'ils mettent en scène dans les descriptions du jugement.

Cosmologie et eschatologie en 4QInstruction

Dans une première partie, nous avons analysé trois fragments présentant une structure similaire (4Q416 1, 4Q418 69 ii, 4Q418 126 ii). Ils donnent une description du jugement eschatologique construite en deux volets. Une première partie décrit l'organisation du cosmos et son obéissance aux ordonnances du créateur. Une seconde section dépeint le jugement des hommes selon la doctrine traditionnelle de la rétribution aux temps eschatologiques : les impies seront anéantis alors que les justes trouveront grâce devant Dieu. Ces deux sections mettent en opposition l'obéissance du cosmos et le désordre des impies. Toute la création assiste au jugement et témoigne pour ou contre les hommes. Cette structure trouve certainement sa source dans le genre littéraire du *rib* attesté dans l'Ancien Testament (cf. Dt 32,1–25 et ses interprétations rabbiniques ; Jr 5,23–24). On retrouve une même structure dans le livre de Ben Sira (Si 16,24–17,14), en 1 En 2–5, en 1Q34bis 3 ii 1–7, et en 1QS III 13–IV 26.

Les catégories de 4QInstruction

4Q416 1, 4Q418 69 ii et 4Q418 126 décrivent un jugement qui met en scène deux groupes antagonistes : ceux qui seront sauvés et ceux qui seront anéantis. Ces deux catégories sont désignées par un vocabulaire varié qui renvoie à une opposition éthique entre le juste et l'injuste. Les justes sont appelés : « fils fidèles », « fils des cieux » (deux fois), « élus fidèles », « ceux qui seront éternellement », « chercheurs fidèles », « humbles », « esprits de vie », « peuple spirituel ». En opposition, les impies sont désignés comme « œuvre d'iniquité », « esprits charnels », « insensés », « fils d'iniquité », « forts de méchanceté », « faiseurs d'iniquité », « méchants ».

4Q417 1 i et 4Q418 81, étudiés dans la seconde partie, précisent le sens de cette dualité.

4Q417 1 i oppose « un peuple spirituel » formé selon le modèle des saints à « un esprit charnel » qui ne distingue pas entre le bien et le mal. L'analyse de la structure et du contexte de ce fragment a montré que ce qui distinguait le « peuple spirituel » de l'« esprit charnel » c'était la méditation du « mystère de l'existence ». Cette expression désigne l'ensemble du mystère de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui sera, selon la volonté de Dieu. La distinction des deux catégories antagonistes est définie par la quête ou le refus de la sagesse. Cette constatation est confirmée par le fragment 4Q418 69 ii 10–11 où l'élu de fidélité est décrit en ces termes : « Et vous, les élus de vérité, qui poursuivez [l'intelligence], qui recherchez [la sagesse] et qui guettez au sujet de toute connaissance comment pourriez-vous dire : “nous nous sommes épuisés dans l'intelligence et nous avons guetté pour poursuivre la connaissance en [tout temps] ou en tout [lieu]” ? ». L'idée revient également en 4Q418 55 5 où l'insensé est décrit en termes opposés : « [Mais les insensés n'ont pas poursuivi] la connaissance et n'ont pas recherché l'intelligence et la volonté de Dieu, ils] ne l'ont pas choisie ».

4Q418 81 présente une perspective légèrement différente, riche en contrastes. L'analyse a révélé une situation paradoxale qui manifeste une réflexion profonde sur la question de la création, de l'élection et du mal. Nous avons mis en valeur les points suivants :

- Dieu a créé tous les hommes et il a donné à chacun son héritage symbolisé métaphoriquement par le don de la terre.
- Face à ce don universel, Dieu a séparé le disciple. L'auteur s'adresse à un « tu » qui recevra Dieu comme part et comme héritage, en référence à Nb 18,20. L'auteur établit une frontière qui se situe désormais entre ce « tu » et l'ensemble de l'humanité. C'est le lecteur du texte qui est concerné par cette élection.
- Dieu a séparé le disciple de l'« esprit charnel » pourtant, ce dernier doit encore se séparer du mal. Dieu l'a établi « Saint des Saints » et, cependant, il doit encore se sanctifier. Ces paradoxes veulent montrer que le disciple n'appartient pas à une humanité ontologiquement « séparée » du mal. L'auteur s'oppose à un dualisme ontologique au sein de l'humanité. Il déplace une conception dualiste entre deux types d'humanités vers une dualité éthique qui habite chaque homme : la responsabilité du bien et du mal. Cette dualité éthique constitue le fil conducteur de l'ensemble de 4Q*Instruction*.

Ainsi, s'il y a une dualité en 4Q*Instruction*, elle est en chaque homme qui, élu, doit choisir entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste. Cette

dimension est confirmée par le caractère exhortatif que ces textes mettent en valeur :

- par des invitations à la persévérance dans la quête de la sagesse (4Q418 69 ii) ou le rejet du mal (4Q418 81) ;
- par la structure bipartite cosmologie – eschatologie (4Q416 1, 4Q418 69 ii, 4Q418 126 ii) où le cosmos est donné comme un exemple d'obéissance à suivre ;
- et enfin, par l'insertion du discours eschatologique au cœur du discours sapientiel. Nous l'avons vu, l'espérance (ou la crainte) eschatologique est, pour l'auteur de *4QInstruction*, le moteur et l'aboutissement de la sagesse.

CONCLUSION

Dans la présente recherche, nous avons vérifié les transcriptions des éditeurs et apporté, ci et là, des améliorations dans la lecture des fragments ou dans leurs restaurations. Nous avons fourni une traduction française des textes les plus importants du rouleau. Ce travail vient combler une lacune dans la recherche francophone. La traduction publiée par A. Caquot en 1996 nécessitait une complète révision suite à la publication officielle des fragments. En outre, dans le commentaire, nous avons présenté les difficultés du texte hébreu, soit en raison du vocabulaire ou de la syntaxe, soit en raison des lacunes. Nous avons élaboré des solutions qui parfois divergent de celles des éditeurs. Cette lecture attentive du manuscrit nous a permis de préciser certaines interprétations et d'en écarter d'autres.

Au terme du parcours, il convient de donner une synthèse des résultats obtenus. Nous relèverons trois points : le milieu d'origine du texte, le lien entre le discours sapientiel et les descriptions eschatologiques et enfin, la dimension universelle du texte.

1. LE MILIEU D'ORIGINE DE 4Q*INSTRUCTION*

Le texte de 4Q*Instruction* est profondément enraciné dans la tradition biblique. Les citations explicites et les allusions à des textes de l'Ancien Testament sont nombreuses. Comme l'a montré B. G. Wold, le texte exploite largement le récit de la création, en particulier dans la description des relations entre l'homme et la femme en 4Q416 2 iv et en 4Q415 9 mais aussi dans les descriptions cosmologiques (4Q416 1). L'auteur commente également le cinquième commandement du Décalogue en 4Q416 2 iii. Il cite le livre des Nombres à trois reprises : Nb 18,20 en 4Q418 81 + 81a 3 ; Nb 30,7–9.11–16 en 4Q416 2 iv 7–9 et le jugement de Koré de Nb 16 en 4Q423 5 1. Dt 22,9–11 est évoqué en 4Q418 103 ii 7–8 et sert de fondement à l'argumentation de l'auteur. Enfin, le livre des Psaumes et les textes prophétiques sont également représentés : 4Q416 2 ii 2–3 s'inspire de Ps 104,27–30 et de Jb 12,10 ; 4Q417 2 i 18 de Ps 107,30 et 4Q416 2 iii 12 de Jr 17,9.

Nous avons mis en valeur, tout au long de cette étude, les liens qui rapprochent 4Q*Instruction* et Ben Sira¹. L'analyse linguistique a montré

¹ Cf. D. J. Harrington, 1994, pp. 146–152 ; 1997. Voir également É. Puech, 2004b.

que ces deux textes comportaient des caractéristiques communes tant sur le plan syntaxique que sur le plan lexical. Nous en avons conclu qu'il s'agissait de textes vraisemblablement contemporains et que ces deux auteurs auraient pu suivre une formation commune. Ils développent également des thèmes sapientiaux similaires. Les relations entre l'homme et la femme tiennent une place importante chez chacun d'eux. On y retrouve le motif de la domination de l'homme (Si 33,20^[E]; Si 47,19^[B]; Si 9,1–9^[A]), les conseils relatifs au mariage de la fille (Si 7,23–26^[A]; 42,9–14^[B]) et les références aux récits de la création (Si 25,8.24^[C]).

4Q416 2 iii 15–19 et Si 3,1–16 sont les deux commentaires les plus anciens du commandement sur l'honneur envers les parents. Tous deux suivent une même ligne d'interprétation. Néanmoins leurs perspectives sont différentes : Ben Sira met l'accent sur le bonheur terrestre tandis que l'auteur de 4Q*Instruction* met l'accent sur la révélation du « mystère de l'existence ».

En ce qui concerne les questions financières, les rapprochements ne manquent pas. Cependant, les deux auteurs les envisagent de façons diamétralement opposées. L'auteur de 4Q*Instruction* déconseille vivement les emprunts, invitant plutôt son disciple à faire confiance en la bienveillance divine qui donne la nourriture à tout vivant. Ben Sira ne semble pas concerné et évoque à peine la question en Si 8,12. Les deux auteurs traitent du cautionnement, mais, alors que 4Q*Instruction* le déconseille, le Siracide le recommande, certes avec prudence, pour venir en aide à son prochain (Cf. Si 8,13 et Si 29,14–20). Ben Sira parle de la pauvreté avec condescendance : il faut prendre soin du pauvre selon le commandement divin. 4Q*Instruction* s'adresse à un pauvre. Ben Sira met en garde contre les dangers des richesses. L'auteur de 4Q*Instruction* n'en parle jamais, la richesse n'étant pas pour lui une éventualité concevable. Les deux auteurs ne s'adressent pas à un même destinataire. 4Q*Instruction* s'adresse à un pauvre dont la fortune ne concerne que les crédettes. Ben Sira enseigne à de jeunes gens, riches et instruits, qui seront susceptibles d'occuper des postes à responsabilités dans la société.

Ces constatations montrent que les deux auteurs sont très proches l'un de l'autre et qu'ils entrent en dialogue, notamment sur les questions financières et probablement à propos de l'eschatologie. Si l'on considère également l'argument linguistique, il apparaît clairement qu'ils doivent être plus ou moins contemporains.

En ce qui concerne les liens avec les autres textes découverts à Qumrân, nous avons montré que 4Q*Instruction*, le rouleau des *Hymnes* et la *Règle de la communauté* présentaient des affinités linguistiques et théologiques. Le texte de sagesse est cité à trois reprises dans les *Hymnes*². Dans l'analyse linguistique, nous avons pu constater que 4Q*Instruction* avait eu une influence notable sur la pensée qumrânienne. Néanmoins, on ne retrouve pas, dans l'*Instruction*, le vocabulaire caractéristique de la communauté. Il reste donc un texte indépendant, qui doit être antérieur à la rédaction de 1QH et 1QS. Enfin, certaines parties halakhiques de 4Q*Instruction* présentent des parallèles intéressants avec le *Document de Damas* et le *Rouleau du Temple*. La recommandation de dévoiler au futur gendre les défauts physiques et moraux de la fille en 4Q415 11 6 ne se retrouve que dans le *Document de Damas*³ et la section consacrée à l'annulation des vœux de la femme se retrouve en CD XVI 6–13 et en 11QT LIII 9 – LIV 7.

Plusieurs arguments nous invitent à considérer 4Q*Instruction* comme un texte sapientiel d'origine essénienne, mais non qumrânienne. Les sections relatives à la pauvreté nous renseignent sur le statut social du destinataire. C'est un « pauvre » financièrement (אתה ריש, אתה אביון). Et cette pauvreté n'est pas seulement spirituelle, elle est bien réelle. L'esclavage pour dette ne frappait que les plus démunis. Le créancier commençait par saisir l'ensemble des biens matériels du débiteur avant de le prendre comme esclave. Paradoxalement, ce pauvre est cultivé, il est appelé « intelligent » (אתה בן מבין ou אתה מבין). Pour Ben Sira, les pauvres étaient trop accaparés par le travail manuel pour s'adonner à l'étude de la sagesse. Il n'en est pas ainsi pour le disciple de l'*Instruction*. Il est sans cesse invité à méditer, à étudier, à observer le « mystère de l'existence ». Il s'agit donc d'un pauvre qui dispose d'une éducation et qui est sage. Ces deux éléments concordent avec la description des esséniens que rapportent Philon d'Alexandrie⁴ et Flavius Josèphe⁵. Ils décrivent ces

² 4Q418 55 10 cf. 1QH^a XVIII 30–31 (= x 27–28) ; 4Q417 1 i 8 cf. 1QH^a IX 28–29 (= i 26–27) et 4Q417 1 i 7–8 cité en 1QH^a V 26–27 (= xiii 9).

³ 4Q267 7 12–14 // 4Q269 9 1–8 // 4Q270 5 14–15 ; 4Q271 3 8–9. Cette recommandation se retrouve dans la littérature rabbinique ultérieure (*Mishnah Qiddushim* 2,5).

⁴ *Quod omnis probus liber sit*, XII–XIII.

⁵ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II § 122 : « Personne chez eux qui surpasse les autres par la fortune ; car leur loi prescrit à ceux qui adhèrent à leur secte de faire abandon de leurs biens à la corporation, en sorte qu'on ne rencontre nulle part chez eux ni la détresse de la pauvreté ni la vanité de la richesse, mais la mise en commun des biens de chacun

derniers comme des disciples qui renoncent aux richesses et mettent tous leurs biens en commun. L'expression *הבא ביהד* que nous avons traduit par « porte-le (= ton surplus) dans la communauté »⁶, s'accorde avec ces notices. Les consignes halakhiques qui ne sont attestées qu'en *4QInstruction* et dans le *Document de Damas* confirment cette hypothèse. Il pourrait s'agir de coutumes issues du mouvement essénien. Enfin, il faut ajouter les affinités théologiques entre *4QInstruction*, *1QH* et *1QS*. Le vocabulaire employé, en particulier pour la désignation des groupes antagonistes dans les descriptions du jugement, rejoint les catégories qumrâniennes.

Comme nous l'avons noté, *4QInstruction* précède chronologiquement la rédaction des *Hymnes* et de la *Règle de la Communauté*. Il a certainement influencé la pensée de la communauté et constitue un maillon indispensable pour comprendre le dualisme de *1QS* III–IV. Une étude de cette influence mériterait d'être prolongée dans une recherche ultérieure. Les liens étroits qui unissent ces deux textes apporteront un éclairage nouveau sur l'enracinement de *1QS* et en particulier de ses dualités.

2. SAGESSE ET ESCHATOLOGIE

Le terme *הכמה* est bien attesté dans l'*Instruction*, mais ce sont surtout les verbes liés à la connaissance (*ידע*), au discernement (*בין*), à l'observation (*בטט*), à l'étude (*דרש*), au saisissement intellectuel (*לקח*) qui sont caractéristiques du rouleau. Que ce soit dans les péripeties sapientielles ou dans les descriptions du jugement, le texte est ponctué d'excursus théologiques liés à l'acquisition de la connaissance. On trouve à plusieurs reprises des « triades cognitives », construites en parallélismes synonymiques :

4Q417 2 i 10–11 :
 [Observe le mystère] de l'existence
 et saisis les origines du salut
 et sache qui héritera de la gloire et de l'élévation ».

donne à tous, comme s'ils étaient frères, un patrimoine unique » (trad. de René Harmand).

⁶ Contre les éditeurs et E. J. C. Tigchelaar.

4Q416 2 iii 14–15 (// 4Q418 9a–c 16) :
 Étudie le mystère de l'existence,
 et discerne toutes les voies de vérité,
 et observe toutes les racines de l'iniquité.

Le « mystère de l'existence » est l'objet principal de cette quête de connaissance. L'aboutissement en est le discernement entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste. La formule revient comme un leitmotiv dans l'*Instruction* souvent comme une conséquence introduite par וְאֵל , « et alors ».

4Q416 1 15 (// 4Q418 2,2a,b,c 7) : « [...]pour donner au juste le discernement entre bien et mal ».

4Q416 2 iii 15 : « et alors tu connaîtras ce qui est amer pour un humain et ce qui est doux pour un homme ».

4Q417 1 i 6 (// 4Q418 43–45 i 4) : « Et alors tu connaîtras la vérité et la perversité, la sagesse [et la foli]e ».

4Q417 1 i 8 (// 4Q418 43–45 i 5–6) : « Et alors tu discerneras entre le [bi]en et le m[al selon leurs] œuvres ».

4Q417 1 i 17–18 : « Mais il n'a pas donné la vision à un esprit charnel, car il ne discerne pas entre [le bi]en et le mal selon le jugement de son [es]prit ».

4Q418 221 5 : « pour connaître le bien [et le mal] ».

4Q423 1–2 i 7 : « [...rejetant] le mal et connaissant le bien ».

4Q423 5 6 : « mé]dite sur ta récolte et [po]rte attention à ton travail [et alors tu distingueras le] bien du mal ».

Ces notices sont réparties tout au long de l'œuvre et sont souvent liées à la connaissance de l'issue du jugement. Elles établissent un lien étroit entre la pratique de la sagesse, la méditation du « mystère de l'existence », la connaissance du bien et du mal et l'issue du jugement. En introduction, nous nous interrogeons sur la finalité de la sagesse pour l'auteur de 4Q*Instruction*. Nous pouvons maintenant proposer une réponse. La méditation du mystère de l'existence donne à l'homme la sagesse dont l'aboutissement est le discernement entre le bien et le mal. Cette connaissance, qui permet de poser les bases du comportement juste, est la clé du salut eschatologique. En effet, le jugement divin est un jugement éthique entre le juste et l'injuste, entre ceux qui discernent le bien du mal, entre ceux qui étudient le « mystère de l'existence » et les autres. Aussi, pour l'auteur de 4Q*Instruction*, le but premier de la sagesse

n'est pas le bonheur terrestre, mais le salut eschatologique c'est-à-dire la résurrection des justes.

3. UNE SAGESSE UNIVERSELLE

Cette conception du jugement implique un certain universalisme. Le salut n'est pas offert aux membres d'une communauté particulière, mais à ceux qui pratiquent la sagesse, c'est-à-dire qui observent le « mystère de l'existence » et qui distinguent le bien du mal. Nous l'avons vu, dans l'analyse linguistique, l'auteur évite les termes caractéristiques du judaïsme. Nous ne trouvons ni le nom de YHWH, ni le nom d'Israël, aucune mention de la Torah ni de l'alliance. Le caractère fragmentaire ne nous permet pas d'exclure que ces termes puissent apparaître dans les parties lacunaires. Il demeure, qu'ils sont visiblement rares et qu'ils sont absents des développements théologiques préservés. Le seul terme qui se rattache à une transcendance est l'expression רַי הַמִּסְתֵּר , que nous avons traduite par « mystère de l'existence ». Cette expression désigne l'ensemble du mystère de ce qui a été, qui est et qui sera, selon la volonté de Dieu. Elle englobe l'ensemble de la création et inclut certainement la Torah, puisque le « mystère de l'existence » se médite jour et nuit (4Q417 1 i 6, cf. Ps 1,2). Mais l'expression se rattache davantage à un concept de philosophie ontologique universel, le mystère de l'être, qu'à un concept lié à une communauté religieuse clairement identifiée. Il est clair que le texte est écrit par un juif profondément imprégné de littérature biblique. Il est également probable que le texte s'adresse à une communauté juive. Mais cela n'explique pas l'absence de ces termes caractéristiques, fréquents dans la littérature contemporaine. L'auteur innove en rédigeant une œuvre sapientielle universelle, pour tout homme. La sagesse et, par voie de conséquence, le salut s'organisent autour du « mystère de l'existence » et de la connaissance du bien et du mal.

Le fragment 4Q418 81 est un bon exemple de cette quête d'universalisme. L'auteur cherche à résoudre deux ambiguïtés de la théologie d'Israël : le particularisme de l'élection qui entre en conflit avec l'universalité de la création et avec l'universalité du mal qui frappe tout homme. Pour l'auteur, l'élection ne sépare pas l'homme du mal, mais elle l'invite à une responsabilité plus grande : « Dieu t'a séparé, donc sépare-toi ». Cette conception vient nuancer certains textes esséniens plus marqués par leur particularisme. L'analyse que nous avons menée donne une

vision plus large de la pensée essénienne et présente de nouvelles perspectives.

Au II^e siècle av. J.-C., l'auteur de *4QInstruction* envisage le salut eschatologique en des termes d'une surprenante modernité. Laissant de côté tout vocabulaire identitaire, il emploie une terminologie nouvelle qui n'est pas liée à un concept théologique de la tradition d'Israël. Il propose un salut ouvert à celui qui étudie, médite, observe le « mystère de l'existence » et qui pratique les œuvres de sagesse.

BIBLIOGRAPHIE

- Abegg, M. G. ; Bowley, J. E. ; Cook, E. M.
2003 *Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden, Brill.
- Abranim, A.
1927–1928 הערות (Notes), *Leš* 1, 206–210.
- Aitken, J. K.
1999 « Apocalyptic, Revelation and Early Jewish Wisdom Literature », dans P. J. Harland, C.T.R. Hayward, éd., *New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, Leiden, Brill, VT.S 77, 181–193.
2000 « Biblical Interpretation as Political Manifesto: Ben Sira in his Seleucid Setting », *JJS* 51, 191–208.
- Albani, M.
1999 « Horoscopes in the Qumran Scrolls », dans Peter W. Flint ; James C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, A comprehensive Assessment, vol. 2*, Leiden, Brill, 279–330.
- Alfrink, B. J.
1959 « L'idée de résurrection d'après Dan 12,2 », *Bib* 40, 355–371.
- Argall, R. A.
1995a *1 Enoch and Sirach. A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgement*, Atlanta, Scholars Press, SBL Early Judaism and Its Literature, 8.
1995b « Reflections on 1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment », *SBL.SP* 34, 337–351.
- Asensio, V. M.
1998 « Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions » dans Renate Egger-Wenzel et Ingrid Krammer (éd.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Berlin, Walter de Gruyter, BZAW 270, 151–177.
- Auwers, J.-M.
2005 *Concordance du Siracide (Grec II et Sacra Parallela)*, avec la collaboration d'Eglantine Proksch-Strajtmann, Paris, Gabalda, Cahiers de la Revue Biblique 58.
- Bailly, A.
2000 *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine*, Paris, Hachette.
- Barthélemy, D.
2005 *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4. Psaumes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, OBO 50/4.
- Barthélemy, D. ; Rickenbacher, O.
1973 *Konkordanz zum hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem index*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Baumann, A.
1974 art. אָבֵל, *TDOT*, 44–48.
- Baumgarten, J. M.
1990 « The Qumran Essene Restraint on Mariage » dans L. H. Schiffman, *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls : The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSP.S 8, 13–24.
2003 « Some Astrological and Qumranic Terms in 4QInstruction » [hébreu], *Tarbiz* 72, 321–328.
- Baumgartner, W. ; Koehler, L.
³1967–1990 *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, Brill. [KBL³].
- Barthélémy, D.
1963 « Les Tiququné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », dans J. A. Emerton (éd.), *Congress Volume Bonn 1962*, Leiden, Brill, VT.S 9.
- Beentjes, P. C.
1997 : *The Book of Ben Sira in Hebrew. A text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts*, Leiden, Brill, VT.S 68.
2002 : « Errata et corrigenda zu: The book of Ben Sira in Hebrew. A text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts, Leiden, Brill, VT.S 68, 1997 », dans Renate Egger-Wenzel (éd.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference*, Berlin, de Gruyter, BZAW 321, 375–377.
- Ben-Hayyim, Z.
1973 *The book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem, The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, The Historical Dictionary of the Hebrew Language.
- Bernstein, M. J.
2004 « Women and Children in Legal and Liturgical Texts from Qumran », *DSD* 11, 191–211.
- Berthelot, K.
1999 « La notion de גַּר dans les textes de Qumrân », *RdQ* 19, 171–216.
2004 *L'« humanité de l'autre homme » dans la pensée juive ancienne*, Leiden, Brill, JSJ.S 87.
- Best, E.
1998 *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh, T&T Clark.
- Beyse, K.-M.
1982 art. « כָּלִי », *ThWAT*, vol. IV, 179–184.
- Bianchi, U.
1980 *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, Temenos 16, 10–25.
- Black, M.
1970 *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden, Brill, PVTG 3.
- Blaise, A.
1954 *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Belgique.
- Bockmuehl, M.
1990 *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Grands Rapids, Eerdmans.
- Bohlen, R.
1991 *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira, Studien zur Motivation und Interpretation*

- eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit*, Trier, Paulinus-Verlag, Trierer Theologische Studien 51.
- Bonner, C.
1937 *The Last Chapters of Enoch in Greek*, London, Christophers, StD 8.
- Botterweck, G. J. ; Ringgren, H. ; Fabry, H. J.
1937ss *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart. [ThWAT].
²1977–2001 *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Rapids. [TDOT].
- Le Boulluec, A. ; Sandevor, P.
1989 *La Bible d'Alexandrie. 2. L'exode*, Paris, Cerf.
- Boyer G.
1958 *Archives Royales de Mari VIII, textes juridiques*, Paris, Imprimerie Nationale.
- Box, G. H. ; Oesterley, W. O. E.
1913 «The Book of Sirach », dans R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, volume 1, Apocrypha*, Oxford, At the Clarendon, 268–517.
- Brin, G.
1997 «Divorce at Qumran », dans M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden, Brill, StTDJ 23, 231–244.
2001 *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, StTJD 39.
- Brockelmann, C.
1956 *Hebräische Syntax*, Neukirch Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Brooke, G. J.
2002 «Biblical Interpretation in the Wisdom Texts from Qumran », dans C. Hempel, A. Lange, H. Lichtenberger, *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Peeters, BEThL 159, 201–222.
2003 «Between Qumran and Corinth: Embroidered Allusions to Women's Authority », dans James R. Davila, *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, Leiden, Brill, StTDJ 46, 157–176.
- Brown, R. E.
1968 *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, Biblical Series 21.
- Budde, K.
1902 *Die Bücher Samuel*, Tübingen – Leipzig, J.C.B. Mohr.
- Burns, J.E.
2004 «Practical Wisdom in 4QInstruction », *DSD* 11, 12–42.
- Burrows, M. ; Trever, J. C. ; Brownlee, W. H.
1950 *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Volume I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, The American Schools of Oriental Research.
1951 *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Volume II. Plate and transcription of the Manual of Discipline*, New Haven, The American Schools of Oriental Research.

- Calduch-Benages, N. ; Ferrer, J. ; Liesen, J.
 2003 : *La Sabiduría del Escriba, Wisdom of the Scribe*, Estella, Editorial Verbo Divino, Biblioteca Midrásica 26.
- Camp, C. V.
 1991 « Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira » dans A. J. Levine (éd.), *Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta, Scholars Press, SBL Early Judaism and its Literature 1, 1–39.
- Cansdale, L.
 1994 « Women Members of the *Yahad* according to the Qumran Scrolls » dans D. Assaf (éd.), *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies in Jerusalem*, Jerusalem, Magnes Press, World Union of Jewish Studies, 215–222.
- Caquot, A.
 1996 « Les textes de sagesse de Qoumrân (Aperçu préliminaire) », *RHPPhR* 76, 1–34.
- Caquot, A. ; Robert, P. de
 1994 *Les livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, CAT 6.
- Carmichael, C. M.
 1982 « Forbidden Mixtures », *VT* 32, 394–415.
- Carmignac, J.
 1961 « Les rapports entre l'ecclésiastique et Qumrân », *RdQ* 3, 209–218.
 1963 « Le recueil de prières liturgiques de la grotte 1 (IQ 34 et 34 bis) », *RdQ* 4, 271–276.
- Carmignac, J. ; Guilbert, P.
 1961 *Les textes de Qumrân traduits et annotés, vol. 1*, Paris, Letouzey et Ané.
- Carmignac, J. ; Cothenet, É. ; Lignée, H.
 1963 *Les textes de Qumrân traduits et annotés, vol. 2*, Paris, Letouzey et Ané.
- Carrón, J.
 1995 « Le sens du quatrième commandement et l'histoire de son interprétation » dans *Communio* 20, 75–92.
- Cassuto, U.
 1959 *פירוש על ספר שמות, A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, Magnes Press.
- Cazelle, H.
 1980 art. הבר, *TDOT*, 4, 196.
- Chialà, S.
 1997 *Libro delle parabole di Enoch*, Brescia, Paideia Editrice, StBi 117.
- Chaine, M.
 1938 *Grammaire éthiopienne*, Beyrouth.
- Charles, R. H.
 1893 *The Book of Enoch*, Oxford, Clarendon Press.
 1906 *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford, Clarendon Press.
 1908a *The Greek Versions of the Twelve Patriarchs Edited from Nine Mss.*, Oxford, Clarendon Press.
 1908b *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London, Adam and Charles Black.
- Charlesworth, J. H.
 1991 *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Childs, B. S.
 1974 *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, The

- Westminster Press.
- Chirichigno, G. C.
1993 *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 141.
- Clines, D. J. A.
1993–1998 *The Dictionary of Classical Hebrew*, 4 vol., Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Cohen Stuart, G. H.
1984 *The Struggle in Man Between Good and Evil. An Inquiry into the origin of the Rabbinic Concept of Yeşer Hara?*, Kampen, J.H. Kok.
- Collins, J. J.
1997a « Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls », *DSD* 4, 265–156.
1997b *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, Westminster, OTL.
1999 « In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran » dans Donald W. Parry and Eugene Ulrich, *The Provo international Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Leiden, Brill, StTDJ 30, 609–618.
2003 « The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstruction and the Wisdom of Solomon » dans F. García Martínez (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 168, 287–305.
2004 « The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls » dans J.J. Collins, G. E. Sterling et R. A. Clemens, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, StTDJ 51, 49–65.
- Costaz, L.
1963 *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary, Dictionnaire Syriaque-arabe*, Beyrouth, Librairie Orientale.
²1964 *Grammaire Syriaque*, Beyrouth, Librairie Orientale.
- Coulot, C.
2003 « L'image de Dieu dans les écrits de sagesse 1Q26, 4Q415–418, 4Q423 » dans F. García Martínez (Ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 168, 171–181.
- Crawford, S. W.
2003 « Mothers, Sisters, and Elders: Titles for Women in Second Temple Jewish and Early Christian Communities » dans James R. Davila, *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity, Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, Leiden, Brill, StTDJ 46, 177–194.
- Croatto, J. S.
1997 « The Debt in Nehemia's Social Reform: A Study of Nehemia 5:1–19 » dans Leif E. Vaage (éd.), *Subversive Scriptures. Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*, Valley Forge, Trinity International Press, 39–59.
- Cross, F. M.
1955 « The Oldest Manuscripts from Qumran », *JBL* 55, 147–172.
1961 « The Development of Jewish Scripts », dans G. Ernest Wright, (éd.), *The Bible and the Ancient Near East – Essays in honor of William Foxwell Albright*, New York, Doubleday, 133–202.

- Daise, M. A.
2000 « Biblical creation motif in the Qumran Hodayot », dans Lawrence H. Schiffman, Emmanuel Tov, C. VanderKam, Ed., *The Dead Sea Scrolls fifty years after their Discovery*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 293–305.
- Dalman, G. H.
1901 *Aramäisch – Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrash*, Frankfurt, J. Kauffmann.
- Le Déaut, R.
1963 *La nuit pascale, essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Rome, Institut Biblique Pontifical.
1980 *Targum du Pentateuque, tome IV, Deutéronome*, Paris, Cerf, SC 271.
- Delitzsch, F.
¹1872 *Commentar über die Genesis*, Leipzig, Dörffling und Franke.
- Denis, A.-M.
2000 *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, tome I (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Turnhout, Brepols.
- Di Lella, A. A.
1984 Récension de “Warren C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women : A Literary Analysis*, (Brown Judaic Studies 38), Chico, 1982”, dans *CBQ* 46, 332–334.
1988 « The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza », *Bib* 69, 226–238.
- Dillmann, A.
1865 *Lexicon Linguae aethiopiae*, Lipsiae, T. O. Weigel.
- DiTommaso, L.
2001 *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSPE.S, 39.
- Doignon, J.
1982 « L'exégèse latine ancienne de 1 *Thessaloniens* sur la “possession” de notre *uas* : schémas classiques et éclairages chrétiens », *BLE* 83, 163–177.
- Driver, G. R. ; Miles, J. C.
1952 *The Babylonian Laws. Volume 1. Legal Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.
1955 *The Babylonian Laws. Volume 2. Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary*, Oxford, At the Clarendon Press.
1975 *The Assyrian Laws*, Aalen, Scientia Verlag.
- Duhaime, J.
2000 « La voie des deux esprits (1QS IV 2–14) », *RdQ* 19, 349–368.
2003 « Cohérence structurelle et tensions internes dans l'Instruction des deux esprits (1QS III 13 – IV 26) » dans F. García Martínez (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 168, 103–131.
- Dupont-Sommer, A. ; Philonenko, M.
1987 *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, NRF – Bibliothèque de la Pléiade.
- Durham, J. I.
1987 *Exodus*, Waco, Word Books Publisher, WBC 3.
- Dušek, J.
2007 *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*,

- Leiden – Boston, Brill, Culture and history of the ancient Near East 30.
- Elgvin, T.
 1994 « Admonition Texts from Qumran Cave 4 », dans Michael O. Wise, Norman Golb, John J. Collins, Dennis G. Pardee, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York, The New York Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences 722, 179–196.
- 1995a « The Reconstruction of Sapiential Work A », *RdQ* 16, 559–580.
- 1995b « Wisdom, Revelation and Eschatology in an Early Essene Writing », *SBL.SP* 34, 440–463.
- 1996 « Early Essene Eschatology: Judgement and Salvation according to Sapiential Work A », dans Donald W. Parry, Stephen D. Ricks, *Current Research & Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995*, Leiden, Brill, StTDJ 20, 126–165.
- 1997a « “To Master His Own Vessel”. 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence », *NTS* 43, 604–619.
- 1997b *An Analysis of 4QInstruction*, Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- 1998 « The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation », dans Frederick H. Cryer and Thomas L. Thompson, *Qumran Between the Old and New Testaments*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 290, 113–150.
- 1999 « Renewed Earth and Renewed People: 4Q475 » dans Donald W. Parry and Eugene C. Ulrich, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Leiden, Brill, StTDJ 30, 576–594.
- 2000a « Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Century BCE. The Evidence of 4QInstruction », dans Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, C. VanderKam (éds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 226–247.
- 2000b « Wisdom With and Without Apocalyptic » dans Daniel K. Falk, F. García Martínez, Eileen M. Schuller (éds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, Leiden, Brill, StTDJ 35, 15–38.
- 2003 « Qumran and the Roots of the Rosh Hashanah Liturgy », dans Esther G. Chazon, *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, Leiden, Brill, StTDJ 48, 49–67.
- 2004 « Priestly Sages? The Milieus of Origin of 4QMysteries and 4QInstruction » dans J. J. Collins, G. E. Sterling, R. A. Clements, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 20–22 May, 2001, Leiden, Brill, StTDJ 51, 13–47.
- Fabry, H.-J.
 1993 art. 77, *TWAT* vol. VII, 419–425.

- 2005 « Fehler, die es eigentlich nicht geben sollte, Anmerkungen zum Text des Griechischen Sirach », dans F. García Martínez et M. Vervenne, *Interpreting Translation, Studies on the LXX and Ezechiel in honour of Johan Lust*, Leuven, Peters, BEThL 192, 146–147.
- Facsimiles
- 1901 *Facsimiles of the Fragments hitherto Recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew*, London, Oxford University Press.
- Fassberg, S. E.
- 1999 « On Syntax and Style in Ben Sira: Word Order », dans T. Muraoka et J.F. Elwolde, *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997*, Leiden, Brill, StTDJ 33, 171–131.
- Fitzmyer, J. A.
- 1990 *The Dead Sea Scrolls, Major Publications and Tools for Study*, Atlanta, Scholars Press, SBL.RBS 20.
- 2003 *Tobit*, Berlin, Walter de Gruyter, CEJL.
- Fletcher-Louis, C. H. T.
- 2002 *All the Glory of Adam, Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, StTDJ 42.
- Fraade, S. D.
- 1984 *Enosh and His Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, Atlanta, Scholars Press, SBL.MS 30.
- 1998 « Enosh and his Generation Revisited », dans Michael E. Stone and Theodore Bergren (éds.), *Biblical Figure Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, 59–86.
- Freedman, D. N. ; Mathews, K. A.
- 1985 *The Paleo-hebrew Leviticus Scroll*, Winona Lake, Eisenbraus, ASOR.
- Frey, J.
- 1997 « Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflection on Their Background and History », dans M. J. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden, Brill, StTDJ 23, 275–335.
- 2000 « The Notion of Flesh in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage », dans Daniel K. Falk, Florentino García Martínez, Eileen M. Schuller (éds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, Leiden, Brill, StTDJ 35, 197–226.
- 2002 « Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts. An inquiry into the Background of Pauline Usage », dans C. Hempel, A. Lange et H. Lichtenberger, *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Leuven University press, BEThL 159, 367–404.
- Friedlander, G.
- ¹1981 *Pirkê de Rabbi Eliezer*, New York, Sepher-Hermon Press.
- Friedrich, J. ; Röllig, W.
- 1970 *Phönizisch-Punische Grammatik*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, AnOr 46.

- Frymer-Kenski, T.
2003 « Anatolia and the Levant, Israel », dans Raymond Westbrook, *A history of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill, HdO 72/2, 975–1046.
- Fuhs, H. F.
1990 art. אָרִי, *TDOT* vol. VI, 290–314.
- Gamberoni, J.
1964 « Das Elterngesetz im Alten Testament », *BZ* 8, 161–190.
- García Martínez, F.
2003a « Wisdom at Qumran: Worldly or Heavenly? » dans F. García Martínez (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 168, 1–16.
2003b « Eve Children in the Targumim », dans Gerard P. Luttikhuisen, *Eve's Children, the Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Leiden Brill, Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 5, 26–45.
2006 « Marginalia on 4QInstruction », *DSD* 13, 24–37.
- García Martínez, F. ; Parry, D. W.
1996 *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970–1995*, Leiden, Brill, StTDJ 19.
- García Martínez, F. ; Tigchelaar, E. J. C.
2000 *The Dead Sea Scrolls, Study Edition, 2 volumes*, Leiden, Brill. [DSSSE²]
- Garlan, Y.
1982 *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero.
- Gaster, M.
1893–94 « The Hebrew Text of one of the Testaments of the Twelve Patriarchs », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 16, 33–49 ; 109–117.
- Gerstenberger, E.
1999 art. עֹרֶב dans *TDOT*, vol. X, 1999, 584–592.
2001 art. עֹרֶב dans *TDOT*, vol. XI, 2001, 230–252.
- Gese, H.
1962 « Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches », *VT* 12, 417–438.
- Gesenius, W.
1962 *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Springer-Verlag.
- Gilbert, M.
1976 « Ben Sira et la femme », *RTL* 7, 426–442.
1978 « Une seule chair (Gn 2,24) », *NRT* 100, 66–78.
1998a « Honore ton père et ta mère », dans Maurice Gilbert, *Il a parlé par les prophètes, thèmes et figures bibliques*, Bruxelles, Lessius, Le livre et le rouleau 2, 135–143.
1998b « Prêt, aumône et caution » dans Renate Egger-Wenzel et Ingrid Krammer (éds.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Berlin, Walter de Gruyter, BZAW 270, 179–189.
- Goff, M. J.
2003a *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Brill, Leiden, StTDJ 50.
2003b « The Mystery of Creation in 4QInstruction », *DSD* 10, 163–186.
2004 « Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodayot », *DSD* 11, 263–288.

- 2005a « Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: Ben Sira and Papyrus Insinger », *JSJ* 36, 147–172.
- 2005b « Wisdom, Apocalypticism, and the Pedagogical Ethos of 4QInstruction » dans Benjamin G. Wright III and Lawrence M. Wills, *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta, SBL Symposium Series 35, 57–67.
- Grabbe, L. L.
2004 *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, volume 1, Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, London, New York, T&T Clark International, Library of Second Temple Studies 47.
- Gregg, J. A. F.
1902 “The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians”, *Journal of Theological Studies* 3.
- Grelot, P.
1962 *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, Cerf, LeDiv 31.
2001 « Les Proverbes d'Aḥîqar », *RB* 108, 511–528.
- Grossman, M.
2002 *Reading for History in the Damascus Document: A Methodological Study*, Leiden, Brill, STtDJ, 45.
- Gruber, M. I.
1999 « The Status of Women in Ancient Judaism » dans Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck (éds.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three. Where we Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume Two*, Leiden, Brill, HdO, 41, 150–176.
2001 « Women in the Religious System of Qumran », dans Alan J. Avery-Peck, Jacob Neusner, Bruce D. Chilton, *Judaism in Late Antiquity. Part Five. The Judaism of Qumran: a Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls. Volume One*, Leiden, Brill, HdO, 56, 173–195.
- Gunkel, H.
1969 *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, HK.
- Hadot, J.
1970 *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles.
- Harrington, D. J.
1994 « Wisdom at Qumran », dans Eugene Ulrich, James Vanderkam (éds.), *The Community of the Renewed Covenant, The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame, 137–152.
1996a « The Raz Nihyeh in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415–418, 423) », *RdQ* 17, 549–553.
1996b *Wisdom Texts from Qumran*, London, Routledge.
1996c « Two Early Jewish Approaches to Wisdom: Sirach and Qumran Sapiential work A », *SBL.SP* 35, 123–132.
1997 « Two Early Jewish Approaches to Wisdom: Sirach and Qumran Sapiential work A », *JSPE* 16, 25–38.
2000 « The Qumran Sapiential Texts in the Context of Biblical and Second Temple Literature », dans Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, C. VanderKam (éds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 256–262.
2002 « Wisdom and Apocalyptic in 4QInstruction and 4Ezra » dans F. García Martínez (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*

- and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BEThL 168, 343–355.
- 2006 « Recent Study of 4QInstruction » dans Florentino García Martínez, Annette Steudel et Eibert Tigchelaar, *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden, Brill, StTDJ 61, 105–124.
- Hart, J. H. A.
1909 *Ecclesiasticus, the Greek Text of Codex 248, Edited with a Textual Commentary and Prolegomena*, Cambridge, At the University Press.
- Hartman, L.
1961 « Sirach in Hebrew and in Greek », *CBQ* 23, 443–451.
1979 *Asking for a Meaning, a Study of 1 Enoch 1–5*, Lund, Gleerup, CB.NT, 12.
- Harvey, J.
1962 « Le “Rib-Pattern”, réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance », *Bib* 43, 172–196.
- Haspecker, J.
1967 *Gottesfurcht bei Jesus Sirach ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinaire Bedeutung*, Rome, Pontificio Instituto Biblico, AnBib, 30, 1967.
- Hatch, E. ; Redpath H. A.
1897 *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, 2 vol.*, Oxford, At the Clarendon Press.
1906 *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Supplement*, Oxford, At the Clarendon Press.
- Heinisch, P.
1930 *Das Buch Genesis*, Bonn, P. Hanstein.
- Hempel, C.
2002 « The Qumran Sapiential Texts and the Rule Books », dans Charlotte Hempel, Armin Lange, Hermann Lichtenberger (éds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Leuven University Press, BEThL 159, 173–86.
- Hertzberg, H. W.
1965 *Die Samuel Bücher*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ATD 10.
- Hezser, C.
2003 « Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law », dans Catherine Hezser (éd.), *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, TSAJ 97, 133–176.
- Himbaza, I.
2004 *Le Décalogue et l’histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l’histoire du texte de l’Ancien Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, OBO 207.
- Hoftijzer, J. ; Jongeling K.
1995 *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions (Part One-Two)*, Leiden, Brill, HdO 21.
- Hollander, H. W. ; Jonge, M. de
1985 *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A commentary*, Leiden, Brill, SVTP 8.
- Holmén, T.
1998 « Divorce in CD 4:20–5:2 and 11QT 57:17–18, some remarks on the pertinence of the question », *RdQ* 18, 397–408.

- Horst, P. W. van der
1978 *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden, Brill, SVTP 4.
- Houtman, C.
1984 « Another Look at Forbidden Mixtures », *VT* 34, 226–228.
- Hugenberger, G. P.
1994 *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing marriage Developed From the Perspective of Malachi*, Leiden, Brill, VT.S 52.
- Hultgård, A.
1977 *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. I. Interprétation des textes*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, HR(U), 7.
1981 *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. II. Composition de l'ouvrage, textes et traductions*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, HR(U), 7.
- Ilan, T.
1995 *Jewish Women in Greco-Roman Palestine, An Inquiry into Image and Status*, Tübingen, J. C. B. Mohr, TSAJ, 44.
1999 « Notes and observations on a newly discovered divorce bill from the Judean Desert », *HThR*, 89, 195–202.
- Instone-Brewer, D.
1998 « Nomological Exegesis in Qumran “Divorce” Texts », *RdQ* 18, 561–580.
1999 « Jewish Women Divorcing their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe'elim 13 », *HThR* 92, 349–57.
- Jackson, B. S.
2003 « Problems in the Development of the Ketubah Payment: The Shimon ben Shetah Tradition », dans Catherine Hezser, *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, TSAJ, 97, 199–225.
- Jastrow, M.
1950 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vol., New York, Pardes Publishing House.
- Jefferies, D. F.
2002 *Wisdom at Qumran: A Form-Critical Analysis of the Admonitions in 4QInstruction*, Piscataway, Gorgias Press, Gorgias Dissertation, Near Eastern Studies 3.
- Jonge, M. de
1978 *The Testaments of the Twelve Patriarchs, a Critical Edition of the Greek Text*, Leiden, Brill, PVTG 1,2.
- Jongeling, B.
1971 *A Classified Bibliography of the finds in the Desert of Judah, 1958–1969*, Leiden, Brill, StTDJ 7.
- Joosten, J.
1999 « Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew » dans T. Muraoka, J. F. Elwolde, *Sirach, Scrolls, and Sages*, Leiden, Brill, StTDJ 33, 146–159.
2005 « The Distinction Between Classical and Late Biblical Hebrew as Reflected in Syntax », *Hebrew Studies*, 46, 327–339.
2007 « The Syntax of Volitive Verbal Forms in Qohelet in Historical Perspective » dans A. Berlejung, P. Van Hecke (éds.), *The Language of Qohelet in Its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leuven, Peeters, OLA 164, 47–61.

- Joüon, P.
1923 *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical.
- Jungbauer, H.
2002 „Ehre Vater und Mutter“. *Der Weg des Elterngébots in der biblischen Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck, WUNT 146.
- Kampen, J.
1994 « The Matthean Divorce Texts Reexamined », dans George J. Brooke, Florentino García Martínez, *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Leiden, Brill, StTDJ 15, 149–168.
- Kaufman, S. A. ; Sokoloff, M.
1993 *A Key-Word-In-Context, Concordance to Targum Neofiti, a Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah*, London, Johns Hopkins University Press.
- Kearns, C.
1951 *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin*, Thèse de doctorat, Commission Biblique Pontificale, Rome.
- Kister, M.
1992 « Some Aspects of Qumranic Halakhah », dans Julio Trebolle Barrera et Luis Vegas Montaner (éds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991*, Leiden, Brill, StTDJ 11–2, 575–576
2003 « A Qumranic Parallel to 1Thess 4,4? Reading and Interpretation of 4Q416 2 ii 21 », *DSD* 10, 2003, 365–370.
2004 « Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries », dans J.J. Collins, G.E. Sterling, R.A. Clements, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001*, Leiden, Brill, StTDJ 51, 13–47.
2005 « Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period », dans Esther G. Chazon, Devorah Dimant, Ruth A. Clements (éds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January, 2002*, Leiden, Brill, StTDJ, 58, 2005.
- Klijn, A. F. J.
1977 *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden, Brill, NT.S 46.
- Knibb, M. A.
1978 *The Ethiopic Book of Enoch, a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragment, tome 1 et 2*, Oxford, Clarendon Press.
1999 « Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls », dans Peter W. Flint, James C. Vanderkam (éds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, A comprehensive Assessment, vol. 2*, Leiden, Brill, 213–278.
2003 « The Book of Enoch in the Light of the Qumran Wisdom Literature » dans F. García Martínez (Ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 168, 193–210.
- Koch, K.
1984 art. « מרעך » dans *ThWAT*, vol. 4, 744–750.

- Konradt, M.
2001 « εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκευὸς κτᾶσθαι... Zu Paulus' sexualethischer Weisung in 1Thess 4,4 f. », *ZNW* 92, 128–135.
- Kotter, B.
1981 *Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 4*, Berlin, De Gruyter, Patristische Texte und Studien 22.
- Kraus, H.-J.
1960 *Psalmen*, Neukirchen, Neukirchener, BK 15.
- Kugel, J. L.
2001 « Some Instances of Biblical Interpretation in the Hymns and Wisdom Writings of Qumran », dans James L. Kugel (Ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Harvard, Harvard University Press, 155–169.
- Kugler, R. ; Chazon, E.
2004 « Women at Qumran: Introducing the Essays », *DSD* 11, 167–173.
- Kuhn, K. G.
1960 *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kutsher, E. Y.
1974a *Studies in Galilean Aramaic*, Ramat Gan.
1974b *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIs^a)*, Leiden, Brill, StTDJ 6.
- Labow, D.
2005 *Flavius Josephus. Contra Apionem, Buch I, Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Überstetzung und Kommentar*, Stuttgart, Kohlhammer, BWANT 167, 2005.
- Lambert, W. G.
1960 *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, At the Clarendon Press, 1960.
- Lange, A.
1995a *Weisheit und Prädestination, Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, Leiden, Brill, StTDJ 18.
1995b « Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls », *DSD* 2, 340–354.
1996 « Kognitives *lqh* in Sap A, im T^cnak und Sir », *ZAH* 9, 190–195.
1998 « In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel », dans A. Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven, Leuven University Press, BETHL 136, 113–159.
2000a « Eschatological Wisdom in the Book of Qohelet and the Dead Sea Scrolls », dans Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, J. C. VanderKam (éds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 817–825.
2000b « The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature » dans Daniel K. Falk, Florentino García Martínez, and Eileen M. Schuller, *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, Leiden, Brill, StTDJ 35, 39–48.
- Lehmann, M. R.
1961 « Ben Sira and the Qumran Literature », *RdQ* 3, 103–116.

- Légasse, S.
 1997 « Vas suum possidere (1 Th 4,4) », *Filologia Neotestamentaria* 10, 106–116.
 1999 *Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, LeDiv Commentaires 7.
- Lettinga, J. P.
 1980 *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, Brill.
- Lévi, I.
 1898–1901 *L'Éclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, parties I–II*, Paris, Ernest Leroux.
- Levine, B. A.
 1993 *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, AncB.
 2000 *Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, AncB.
- Levison, J.
 1985 « Is Eve to Blame ? A Contextual Analysis of Sirach 25:24 », *CBQ* 47, 617–623.
- Levy, J.
 1881 *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, Leipzig, Baumgartner.
 1876–89 *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 4 vol., 1876–1889.
- Lichtenberger, H.
 1980 *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, StUNT, 15.
- Liddell, H. G. ; Scott, R.
 1996 ⁹ *A English-Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Lim, T. H.
 1997 *Dead Sea Scrolls, Electronic Reference Library, vol. I*, Leiden, Brill, [CDRom].
- Lipinski, E.
 1993 « Gage et cautionnement chez les sémites du nord-ouest », Julia Zabłocka, Stefan Zawadzki, *Šulmu IV, Everyday Life in Ancient Near East, Papers Presented at the International Conference Poznan, 19–22 September, 1989*, Poznan, 213–222.
- Lods, A.
 1892 *Le livre d'Enoch. Fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Egypte)*, Paris, Ernest Leroux Editeur.
- Lundberg, M. J.
 1993 *The Dead Sea Scrolls on Microfiche, Inventory List of Photographs*, Leiden, Brill, 1993.
- Marcus, J.
 1931 *The Fifth Manuscript and a prosodic version of Ben Sira (Ecclesiasticus xxii, 22–xxiii, 9)*, Philadelphia.
- Margoliouth, G.,
 1899 « The original Hebrew of Ecclesiasticus 31:12–31, and 36:22–37:26 », *JQR* 12, 1–33.
- Martin, F.
 1906 *Le livre d'Enoch*, Paris, Letouzey et Ané.
- Maruani, B. ; Cohen-Arazi, A.
 1987 *Midrash Rabba. Tome I. Genèse Rabba*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix

- Paroles ».
- Maurer, C.
1964 Art. « Skeuos », *ThWNT*, vol. 7, 359–368.
- Mayes, A. D. H.
1979 *Deuteronomy*, Grand Rapids, Eerdmans, The New Century Bible Commentary.
- McKeating, H.
1973–74 « Jesus ben Sira's Attitude to Women », *ExpTim* 85, 85–87.
- Meyer, W.
1879 *Vita Adae et Evae*, München, Verlag der k. Akademie.
- Mies, F.
2005 « "De la brûlure d'un feu..." – Ben Sira 51,5a (hébreu) », *Bib* 86, 160–168.
- Milik, J. T.
1976 *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, Oxford University Press.
- Mopsik, C.
2003 *La Sagesse de ben Sira. Traduction de l'hébreu, introduction et annotation*, Lagrasse, Verdier, « Les Dix Paroles ».
- Morgenstern, M.
2000 « The meaning of מלדיים בית in the Qumran Wisdom Texts », *JJS* 51, 141–44.
- Moritz, T.
1996 *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians*, Leiden, Brill, NT.S 85.
- Mozley, J. H.
1929 « The Vita Adae », *JThS* 30, 121–149.
- Muraoka, T.
1998 *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint, Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1998.
- Murphy, C. M.
2002 *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, Brill, Leiden, StTDJ 40, 2002.
- Murphy, R. E.
1958a « Šaḥat in the Qumran Literature », *Bib* 39, 61–66.
1958b « Yešer in the Qumran Literature », *Bib* 39, 334–344.
1985 « Wisdom and Creation », *JBL* 104, 3–11.
- Naveh, J.
1970 *The Development of the Aramaic Script*, Jerusalem, The Israel Academy of the Sciences and Humanities.
1982 *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem – Leiden, Magness Press – Brill.
- Neubauer, A.
1873 *The Book of Tobit a Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library*, Oxford, At the Clarendon Press.
- Neufeld, E.
1962 « Inalienability of Mobile and Immobile Pledges in the Laws of the Bible », *RIDA* 9, 33–44.
- Neusner, J.
1987 *Sifre to Deuteronomy, an Analytical Translation, tome I et II*, Atlanta, Scholars Press, BJS 98 et 101.

- Niccacci, A.
1990 *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 86.
- Nickelsburg, G. W. E.
2001 *1 Enoch 1: a Commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis, Fortress Press, Hermeneia.
- Niehr, H.
2002 « Die Weisheit des Achikar und der *musar lammebin* im Vergleich », dans Charlotte Hempel, Armin Lange, Hermann Lichtenberger (éds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Leuven University Press, BEThL 159, 173–86.
- Nikiprowetzky, V.
1996 « Quelques observations sur la répudiation de l'esclavage par les thérapeutes et les esséniens d'après les notices de Philon et de Flavius Josèphe » dans Valentin Nikiprowetzky (éd.), *Etudes Philoniennes*, Paris, Cerf, Patrimoines Judaïsmes.
- Nitzan, B.
2002 « The Idea of Creation and its Implications in Qumran Literature », dans Henning Graf Reventlow, Yair Hoffman (éds.), *Creation in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield Academic Press, JSTO.S 319, 240–266.
2005a « The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Authorship », *DSD* 12, 257–279.
2005b מונחים בעלי משמעות אידאולוגית בחיבור "מוסר למבין" מקומראן. והשלכותיהם על האחדות הרעייונית של החיבור, « Key Terms in 4QInstruction: Implications for Its Ideological Unity », dans Moshe Bar-Asher, Devorah Dimant (éds.), *Meghillot Studies in the Dead Sea Scrolls III*, Jerusalem, Bialik Institute, 101–124.
- Noam, V.
2005 « Divorce in Qumran in Light of Early Halakha », *JJS* 56, 206–223.
- Nodet, E.
1992ss *Flavius Josèphe, Les antiquités Juives, Livres I–III ; Livres IV–V ; Livres VI–VII*, (Introduction, traduction et notes d'Etienne Nodet), Paris, Cerf.
1995 « La loi à Qumrân et Schiffman », *RB* 102, 38–71.
- Nöldeke, T.
2001 *Compendious Syriac Grammar*, Winona Lake, Eisenbrauns.
- O'Connor, M.
1986 « Northwest Semitic Designations for Elective Social Affinities », *The JANESCU* 18, 67–80.
1987 « The Pseudo-Sorites in Hebrew Verse », dans E.W. Conrad, E.W. Newing (éds.), *Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen's Sixtieth Birthday July 28, 1985*, Winona Lake, Eisenbrauns, 239–253.
- Oesterley, W. O. E. ; Box, G. H.
1913 « The Book of Sirach », dans R. Charles (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, tome 1, Oxford, 268–517.
- Orrieux, C.
1986 « Les papyrus de Zénon et la préhistoire du mouvement maccabéen » dans A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud, *Hellenica et Judaica, homage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven, Peeters, 321–333.

- Paul, A.
1972 art. « Prosélytes », *DBS* 8, Paris, Letouzey et Ané, 1353–1355.
- Penar, T.
1975 *Northwest Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, *BibOr* 28, Rome, 1975.
- Perdue, L. G.
1990 « Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition », dans John G. Gammie, Leo G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 457–478.
1994 *Wisdom and Creation: the Theology of Wisdom Literature*, Nashville, Abingdon Press.
- Pérez Fernández, M.
1997 *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, Leiden, Brill.
- Peters, N.
1913 *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster, Aschendorffsche, EHAT 25.
- Pettorelli, J.-P.
2002 « Deux témoins latins singuliers de la Vie d'Adam et Eve Paris, BNF, Lat. 3832 & Milan, B. Ambrosiana, O 35 Sup. », *JSJ* 33, 1–27.
2003 « Essais sur la structure primitive de la Vie d'Adam et Eve », *Apocrypha* 14, 237–256.
- Peursen, W. T. van
1999 « Negation in the Hebrew of Ben Sira », dans T. Muraoka et J. F. Elwolde, *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, Leiden, Brill, StTDJ 33.
2004a *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*, Leiden, Brill, SStLL, 41.
2004b « The Peshitta of Ben Sira: Jewish and/or Christian? », *ArSt* 2.2, 243–262.
- Philonenko, M.
2002 « “Les Cieux et la terre obéiront à son Messie” (4Q521, 2, II, 1 et Vie latine d'Adam et Ève, 29, 8) », *RHPPhR* 82, 115–122.
- Pinnick, A.
2001 *The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls (1995–2000)*, Leiden, Brill, StTDJ 41. Disponible aussi sur [http://orion.mscc.huji.ac.il/onglet “bibliography”](http://orion.mscc.huji.ac.il/onglet%20bibliography).
- Pirenne, J.
1974 « La caution dans l'antiquité orientale, rapport de synthèse » dans *Les Sûretés Personnelles, première partie, synthèse générale, civilisations archaïques, antiques, islamiques et orientales*, Bruxelles, Éditions de la librairie encyclopédique, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XXVIII, 155–165.
- Pleins, J. D.
1987 « Poverty in the Social World of the Wise », *JSOT* 37, 61–78.
2001 *The Social Visions of the Hebrew Bible*, Nashville, Abingdon.
- Porten, B.
2003 « Egypt, Elephantine », dans Raymond Westbrook, *A history of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill, HdO 72/2, 863–881.
- Porten, B. ; Yardeni, A.
1986–1999 *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, vol. 1, Letters* [TAD A], *vol. 2, Contracts* [TAD B], *vol. 3, Literature, Accounts, Lists* [TAD C],

vol. 4, *Ostraca & Assorted Inscriptions* [TAD D], Jerusalem, The Hebrew University, Department of the History of Jewish People, Texts and Studies for Students.

- Procksch, O.
³1924 *Die Genesis*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, KAT.
- Puech, É.
 1986 « The Canaanit Inscriptions of Lachish and their Religious Background », *Tel Aviv* 13, 13–25.
 1988a « Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes. 1QH V 12–VI 18 (= col XIII–XIV 7) et 4QBéat », *Mémorial Jean Carmignac. Etudes Qumrâniennes* (F. García Martínez – É. Puech éds), *RdQ* 13, 1988, 59–88.
 1988b « Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH) », *JJS* 39, 38–55.
 1991 « Le Testament de Qahat en araméen de la grotte 4 (4QTQah) », *RdQ* 15, 23–54.
 1991 « 4Q525 et les péripécopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu », *RB* 98, 80–106.
 1993 *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. Vol. II: les données qumrâniennes et classiques*, Paris, Gabalda, EtB Nouvelle série 22.
 1997 « Sept fragments de la Lettre d'Hénoch (1 Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân (= 7QHén gr) », *RdQ* 18, 313–323.
 1999 « Le livre de Ben Sira et les manuscrits de la mer Morte », dans N. Caldach-Benages, J. Vermeylen, (éds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift Maurice Gilbert*, Leuven, Leuven University Press, BETHL, 143, 411–426.
 2001 « Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la mer morte », *RdQ* 20, 287–310.
 2003a « La conception de la vie future dans le livre de la Sagesse et les manuscrits de la mer Morte : un aperçu », *RdQ* 21, 209–232.
 2003b « Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du judaïsme ancien », dans F. García Martínez (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven, Peeters, BETHL, 168, 133–170.
 2003c Recension : « P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts*, Leiden, Brill, VT.S 68, 1997 », *RdQ* 21, 128–129.
 2004a « La croyance à la résurrection des justes dans un texte qumrânien de sagesse: 4Q418 69 ii » dans Chaim Cohen, Avi Hurvitz, Shalom M. Paul, (éds.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* Winona Lake, Eisenbrauns.
 2004b « Ben Sira et Qumran », dans Angelo Passaro, Giuseppe Bellia (éds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin, Walter de Gruyter, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 1, à paraître en 2008.
 2004c recension de « M. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Brill, Leiden, StTDJ, 50 », *RdQ* 21, 649–652.
 2005 « Les fragments eschatologiques de 4QInstruction (4Q416 i et 4Q418 69 ii, 81–81a, 127) », *RdQ* 22, 2005, 89–119.

- 2006 « Apport des manuscrits de Qoumrân à la croyance à la résurrection dans le judaïsme ancien », dans A. Lemaire et S. C. Mimouni, *Qoumrân et le judaïsme de tournant de notre ère : actes de la Table ronde*, Collège de France, 16 novembre 2004, Paris-Louvain, Peeters, 81–110.
- Puech, É. ; Steudel, A.
2000 « Un nouveau fragment du manuscrit 4QInst (XQ7 = 4Q417 ou 4Q418) », *RdQ* 19, 623–627.
- Qimron, E.
1986 *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, Scholars Press, HSSSt 29.
- Rabinowitz, I.
1952 « The Authorship, Audience and Date of the De Vaux Fragment of an Unknown Work », *JBL* 71, 22.
- Rad, G. von
¹1965 *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zurich.
²1972 *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ATD.
- Rau, E.
1970 *Kosmologie, Eschatologie, und die Lehrautorität Henochs: Traditions - und formengeschichtliche Untersuchungen zum äthiopischen Henochbuch und zu verwandten Schriften*, diss., Hamburg.
- Reinach, T.
1930 *Flavius Josèphe, Contre Apion* (texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum), Paris, Les belles lettres, collection des universités de France.
- Renaud, B.
1977 *La formation du livre de Michée*, Paris, Gabalda, EtB.
- Rey, J.-S.
2008a « Quelques particularités linguistiques communes à 4QInstruction et à Ben Sira », dans J. Joosten et J.-S. Rey, éd., *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceeding of a fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*, Leiden, Brill, StTDJ 73, 155–174.
2008b « Quelques considérations sur le vocabulaire sapientiel de Ben Sira et de 4QInstruction », *KUSATU*, Waltrop, Spenner, Band 8/9, 119–134.
- Ringgren, H.
1989 art. « צַנַע », *ThWAT*, vol. VI, 1989.
1993 art. « שָׂאָר », *ThWAT*, vol. VII, 931–932.
- Rooker, M. F.
1990 *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S, 90.
- Rothstein, D.
2005 « Gen 24,14 and Marital Law in 4Q271 3: Exegetical Aspects and Implications », *DSD* 12, 189–204.
- Rüger, H. P.
1970 *Text und Textform im hebräischen Sirach, Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Strachfragmente aus der Kairoer Geniza*, Berlin, Walter de Gruyter, BZAW 112, 1970.
- Sacchi, P.
1992 « Das Problem des 'Wahren Israel' im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Orients », *JBTh* 7, 77–100.
2000 *The history of the Second Temple period*, Sheffield, Sheffield Academic

- Press, JSOT.S, 285.
- 2001 « From Righteousness to Justification in the Period of Hellenistic Judaism », *Henoch* 23, 11–26.
- Sanders, J. T.
- 1979 « Ben Sira's Ethics of Caution », *HUCA* 50, 73–106.
- 2005 « Wisdom, Theodicy, Death, and the Evolution of Intellectual Traditions », *JJS* 36, 263–277.
- Sarna, N. M.
- 1986 *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, New York, Schocken Books.
- Schiffman, L. H.
- 1983 « Legislation concerning relations with non-Jews in the Zadokite Fragments and in Tannaitic Literature », *RdQ*, 11, 379–389.
- 1991 « The Law of Vows and Oaths (Num. 30,3–16) in the *Zadokite Fragments and the Temple Scroll* », *RdQ*, 15, 1991, 199–214.
- 1992 « Laws Pertaining to Women in the *Temple Scroll* », dans D. Dimant et U. Rappaport (éds.), *The Dead Sea Scrolls Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 210–228.
- 1997 « Non-Jews in the Dead Sea Scrolls », dans Craig. A. Evans, Shemaryahu Talmon, Ed., *The Quest for Context & Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden, Brill, Biblical Interpretation Series 28, 153–172.
- 2004 « Halakhic Elements in the Sapiential Texts from Qumran » dans John J. Collins, Gregory E. Sterling, and Ruth A. Clements, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001*, Leiden, Brill, StTDJ 51, 89–100.
- Schiffman, L. H. ; VanderKam, J. C. (éds.)
- 2000 *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.), Oxford, Oxford University Press.
- Schlösser, J.
- 1987 *Le Dieu de Jésus, étude exégétique*, Paris, Cerf, LeDiv 129.
- Schmidt, F.
- 1997 « Astrologie juive ancienne : essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186) », *RdQ* 18, 125–141.
- Schoors, A.
- 1992 *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qohelet*, Leuven, Peeters, OLA 41.
- 2002 « The language of the Qumran Sapiential works » dans Charlotte Hempel, Armin Lange, Hermann Lichtenberger (Hg.), *The wisdom texts from Qumran and the development of Sapiential thought*, Leuven, Leuven University Press, BETHL, 159, 61–95.
- Schuller E.
- 1994 « Women in the Dead Sea Scrolls » dans Michael O. Wise, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York, Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences 722, 115–132.
- 1996 « Evidence for Women in the Community of the Dead Sea Scrolls » dans John S. Kloppenborg et Stephen G. Wilson, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, New York, Routledge, 252–265.

- 1998 « Women in the Dead Sea Scrolls » dans W. Flint et James VanderKam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden, Brill, 117–144.
- Scott, J. M.
2001 « Korah und Qumran » dans P. W. Flint, *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 182–202
- Segal, M. S.
³1970 *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, At the Clarendon Press.
⁴1997 *ספר בן סירא השלם*, Jerusalem, Bialik Institute, (¹1953 ; ²1958 ; ³1972).
- Segert, S.
1975 *Altaramäische Grammatik*, Leipzig, VEB Verlag Enzyklopädie.
- Sekki, A. E.
1989 *The Meaning of Ruḥ at Qumran*, Atlanta, Scholars Press, SBL.DS 110.
- Seters, J. Van
1996 « *The Law of the Hebrew Slave* », ZAW 108, 534–546.
- Shulman, A.
1996 *The Use of Modal Verb Forms in Biblical Hebrew Prose*, Doctoral Thesis, Graduate Department of Near Eastern Studies, University of Toronto.
2000 « The Function of the ‘Jussive’ and ‘Indicative’ Imperfect Forms in Biblical Hebrew Prose », ZAH 168–180.
- Skehan, P. W. ; Di Lella, A. A.
1987 *The Wisdom of Ben Sira, A New Translation with Notes*, New York, Doubleday, AncB 39, 1987.
- Smend, R.
1906 *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin.
- Smith, J. E.
2001 « Another look at 4Q416 2 ii 21, a critical parallel to first Thessalonians 4:4 », CBQ 63, 499–506.
- Smith, R. P.
1998 *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus*, Winona Lake (India), Eisenbrauns.
- Sokoloff, M.
²2002a *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2002.
2002b *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmud and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press.
- Spicq, S.
1946 *L’Écclésiastique. Traduction et commentaire dans la Sainte Bible de Pirot-Clamer*, Paris.
- Stegemann, H.
2000 « The Material Reconstruction of 1QHodayot », dans Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov, C. VanderKam, Ed., *The Dead Sea Scrolls fifty years after their Discovery*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 272–284.
2003 « The Number of Psalms in 1QHodayot^a and some of their Sections », dans Esther G. Chazon, *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, StTDJ 48, 191–234.
- Stenmans, P.
1995 art. כבד, TDOT 7, 1995.
- Studel, A.
1994 *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b})*, Leiden, Brill, StTDJ 13.

- Strack, H. ; Billerbeck P.
1922–1961 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmus und Midrash*, München, C.H. Beck'sche, 6 volumes.
- Strugnell, J.
1969 « Notes and Queries on “The Ben Sira Scroll from Masada” », *Eretz Israel* 9, 109–119.
1988 *A Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragment from Qumran Caves II–X Including especially the Unpublished material from Cave IV*, printed from a card index prepared by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, W. G. Oxtoby, J. Teixidor, prepared and arranged for printing by Hans-Peter Richter, volume I–V, Editorum in Usum, Privately printed in Göttingen.
1996 « More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls: (4Q416 2 ii 21, cf. 1 Thess 4:4 and 4QMMT § B) », *RdQ* 17, 537–547.
1999 « The Sapiential Work 4Q415ff and Pre-Qumranic Works from Qumran: Lexical Considerations » dans Donald W. Parry and Eugene C. Ulrich, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues.*, Leiden, Brill, StTDJ, 30, 595–608.
- Stuckenbruck, L. T.
2002 « 4QInstruction and the Possible Influence of Early Enochic Traditions an Evaluation », dans C. Hempel, A. Lange et H. Lichtenberger, *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Leuven University press, BEThL 159, 245–261.
- Sukenik, E. L.
1955 *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, The Hebrew University.
- Tigchelaar, Eibert J. C.
1998 « *הַחֲבֵא בַיְהוּדָה* in 4QInstruction (4Q418 64 + 199 + 66 par. 4Q417 1 i 17–19) and the Height of the Columns of 4Q418 », *RdQ* 18, 589–593.
2000 « The Addressees of 4QInstruction », dans Daniel K. Falk, Florentino García Martínez, Eileen M. Schuller (éds.), *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, Leiden, Brill, StTDJ 35, 62–75.
2001 *To Increase Learning for the Understanding Ones. Reading & Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*, Leiden, Brill, StTDJ, 44.
2002 « Towards a Reconstruction of the Beginning of 4QInstruction (4Q416 Fragment 1 and Parallels) », C. Hempel, A. Lange, H. Lichtenberger, *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven, Peeters, BEThL 159, 99–126.
- Tiller, P.
1997 « The “Eternal Planting” in the Dead Sea Scrolls », *DSD* 4, 312–335.
- Toorn, K. van der
1993 « Ilib and the ‘God of the Father’ », *UF* 25, 379–387.
- Tosato, A.
1982 *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Rome, Biblical Institute Press, AnBib 100.
- Tov, E. (éd.)
1993a *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the*

- Texts from the Judean Desert*, Leiden, Brill, 1993.
- 1993b *The Dead Sea Scrolls on Microfiche, Companion Volume*, Leiden, Brill, 1993.
- Trenchard, W. C.
1982 *Ben Sira's View of Women : A Literary Analysis*, Chico, BJS 38.
- Trever, J. C.
1965 « Completion of the Publication of some Fragments from Qumran Cave I », *RdQ* 5, 323–344.
1974 *Scrolls from Qumran Cave I, the Great Isaiah Scroll, the Order of the Community, the Peshet to Habakkuk*, Jerusalem, the Albright Institute of Archaeological Research and the Shrine of the Book.
- Tromp, J.
2002 « The Textual History of the Life of Adam and Eve in the Light of a Newly Discovered Latin Text Form », *JSS* 33, 28–41.
2003 « On Human Disobedience to the Order of Creation (4Q521, fr. 2 and Latin Life of Adam and Eve 29c) », *RdQ* 21, 109–115.
- Tropper, J.
2000 *Ugaritische Grammatik*, Münster, Ugarit-Verlag, AOAT 273.
- Turner, J. D.
1998 « The Gnostic Seth », dans Michael E. Stone and Theodore Bergren (éds.), *Biblical Figure Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, 33–58.
- Ullendorf, E.
1960 « An Aramaic 'vorlage' of the Ethiopic Text of Enoch? » dans *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 2-4 Aprile 1959)*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei. 259–267.
1968 *Ethiopia and the Bible*, London, Oxford University Press.
- Vattioni, F.
1968 *Ecclesiastico, Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latine e siriana*, Naples, Istituto Orientale di Napoli.
- Vermes, G.
1992 « Genesis 1–3 in Post-Biblical Hebrew and Aramaic Literature before the Mishnah », *JJS* 18, 221–225.
1997 *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, New York, Allen Lane the Penguin Press.
- Vaux, R. De
1949 « La grotte des manuscrits hébreux », *RB* 56, 586–609.
1958 *Les institutions de l'Ancien Testament. Vol. I. Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, Paris, Cerf.
- Wagner, C. J.
1999 *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach*, Berlin, Walter de Gruyter, BZAW 282.
2004 *Polyglotte Tobit-Synopse, Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Hebräisch, Aramäisch, mit einem Index zu den Tobit-Fragment vom Toten Meer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, MSU 28, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Band 258.
- Washington, H. C.
1994 *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, Atlanta, Scholars Press, SBL.DS 142.
- Wassen, C.
2005 *Women in the Damascus Document*, Atlanta, Society of Biblical Literature, SBL Academia Biblica 21.

- Weeks, S. ; Gathercole, S. ; Stuckenbruck, L.
 2004 *The book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions with Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Subsidia ad Bibliam pertinentes 3.
- Weil, H. M.
 1938 *Gage et cautionnement dans la Bible. Extrait des Archives d'Histoire du Droit Oriental, tome II*, Bruxelles, Nouvelle société d'Éditions.
- Weinfeld, M.
 2005 « Universalistic and Particularistic Trends During the Exile and Restoration », dans Moshe Weinfeld, *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*, London, T&T Clark, Library of Second Temple Studies, 54, 251–266.
- Weippert, M.
 1972 « Heiliger Krieg in Israel und Assyrien: kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des “Heiligen Krieges in Israel” », *ZAW* 84, 460–493.
- Westermann, C.
 1974 *Genesis 1–11*, Neukirchen, KAT, 1,1.
- Werman, C.
 2004 « What Is the Book of Hagu? » dans J. J. Collins, G. E. Sterling et R.A. Clements, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20-22 May, 2001.*, Leiden, Brill, StTDJ 51, 125–140.
- Whiston, W.
 1987 *The Works of Josephus Complete and Unabridged*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1987.
- Whybray, R. N.
 1990 *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 99.
- Will, E. ; Orrieux, C.
 1986 *Judaïsmos-Hellénismos, essais sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- Winter, M. M.
 1976 : *A Concordance to the Peshitta Version of Ben Sira*, Leiden, Brill, MPIL 2.
- Wiseman, D. J.
 1953 *The Alalakh Tablets*, London, The British Institute of Archaeology at Ankara.
- Wold, B. G.
 2004 « Reconsidering an Aspect of the Title Kyrios in Light of Sapiential Fragment 4Q416 2 iii », *ZNW* 95, 149–160.
 2005a « Reconstructing and Reading 4Q416 2 ii 21: Comments on Menahem Kister's Proposal », *DSD* 12, 205–211
 2005b *Women, Men and Angels. The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck, WUNT II/201.
- Wright III, B. G. ; Camp, C. V.
 2001 « “Who has been Tested by Gold and Found Perfect?” Ben Sira's Discourse of Riches and Poverty », *Henoch* 23, 2001.

- Wright III, B. G.
- 1998a “*‘ebed/doulos*: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture”, *Semeia*, 83/84, 1998, 83–111.
 - 1998b « The Discourse of Riches and Poverty in the Book of Ben Sira », *SBL.SP* 37 part Two, 559–578.
 - 1999 « “Put the Nations in Fear of You:” Ben Sira and the Problem of Foreign Rule », *SBL.SP* 38, 77–93.
 - 2001 « Who has been Tested by Gold and Found Perfect? Ben Sira’s Discourse of Riches and Poverty », *Henoch* 23, 153–174.
 - 2004a « The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature » dans John J. Collins ; Gregory E. Sterling ; Ruth A. Clements, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20-22 May, 2001*, Leiden, Brill, StTDJ 51, 125–140.
 - 2004b « Wisdom and Women at Qumran », *DSD* 11, 240–261.
 - 2005 « Putting the Puzzle Together: Some Suggestions Concerning the Social Location of the Wisdom of Ben Sira » dans Benjamin G. Wright III and Lawrence M. Wills, *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, SBL Symposium Series, 35, 89–112.
- Wright, C. J. H.
- 1992 Art. “Family”, *Anchor Bible Dictionary*, 2, 766–769
- Wright, R. M.
- 2005 *Linguistic Evidence for the Pre-Exilic Date of the Yahwistic Source*, London, New York, T&T Clark International, OTSt, 419.
- Yadin, Y.
- 1965 *The Ben Sira Scroll from Masada, with Introduction, Emendations and Commentary*, Jerusalem, The Israel Exploration Society and the Shrine of the Book.
 - 1977–1983 *The Temple Scroll, 3 vol., Plates and Text*, Jerusalem, The Israel Exploration Society.
- Yadin, Y. ; Greenfield, J. C.
- 1989 *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters, Greek Papyri*, Jerusalem, Israel Exploration Society, Judean Desert Studies 2.
- Yadin, Yigael ; Greenfield, Jonas C. ; Yardeni, Ada ; Levine, B. A.
- 2002 *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters, Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem, Israel Exploration Society, Judean Desert Studies 3.
- Young, I.
- 2003 « Late Biblical Hebrew and Hebrew inscriptions » dans Ian Young, *Biblical Hebrew, Studies in Chronology and Typology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 369, 276–311.
- Ziegler, J.
- 1965 Septuaginta. XII,2. Sapientia Iesu filii Sirach, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

INDEX DES RÉFÉRENCES

1. LITTÉRATURE MÉSOPOTAMIENNE

Code d'Hamurabi
CH § 49–50, 80

Archives Royales de Mari
ARM VIII,31 80

2. LITTÉRATURE ÉGYPTIENNE ET TEXTES ARAMÉENS D'ÉGYPTE

Instruction d'Amenemope
7,12 103

C.3.13 8–12 81
D.23.1.II.12 19
D.7.16,3 19

Textes araméens d'Égypte

A.6.15.7 19
B.3.1 80
B.3.1 91, 101
B.3.13 81, 101
B.3.3 98
B.3.8 98
C.3.1 81
C.3.13 78

C.1.1 (Proverbes d'Ahiqar)
126 19
127–129 62
129–130 77
130–131 62, 130
138 182
142–144 89
200 19

3. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

1–3 9
1,1–2,4a 234
1 264, 277, 302
1,2–9 264
1,11–13 264
1,14–19 264
1,14 231, 232, 234
1,16–18 273
1,16 234, 274
1,20–25 264

1,27 142, 145, 298, 299
2–3 237, 277, 302
2,1 230, 231, 232, 234
2,17 125
2,18 142, 143, 168, 170,
173
2,21–25 168, 173
2,22 140
2,23 142, 143
2,24 168, 170, 172, 173,
174, 349

3,16	145, 168, 170, 175, 179	16,21 19,21.22 20,12	114 323
3,20	260		170, 184, 191, 198, 212, 213, 219, 220, 224, 225
3,25-26	296		223
4,1	260		213, 217
4,25-26	297	21,7	202, 213, 217
4,26	297	21,15	95
5,2	145	21,17	259
5,3-4	296, 297	22,7.10	204
5,3-8	296	23,3	41
5,3	296	23,5	72
5,6-8	296	23,6	323
5,6	297	23,21	144
6,2	240	24,2	148
6,3	83	24,12	293
6,19	116	30,32	144
7,11b	245	30,37	
7,16	256	32,16	
7,21	116	35,34	
8,17	116		
9-11	297	<i>Lévitique</i>	
9,20	9, 123	10,3	323
10,25	121	10,11	144
12,11	149	14,57	144
12,15	141	16,29	123
22,2-10	223	17,15	123
24,48	108	18,7	213
25,23	151	18,26	123
29,17	149	19,3	213, 217, 221
30,40	174	19,10	41, 118
31,40	205	19,15	259
36,24	116	19,19	118
37,28	115	19,34	123
37,35	249	19,35	232
46,28	144	19,35-36	149
		19,36	256, 312
<i>Exode</i>		20,9	213, 218
1,14	86	20,24.26	315
2,23	86	21,17-23	154
2,4	322	23,22	41
3,14	247	24,16.22	123
4,22-23	215	25,14	155
5,8	148	25,39	84
5,9.11	86	26,10	113
6,9	86	26,41	30
12,19	123	27,12.14	125
12,48	30, 123	27,16-30	113
12,49	123		
15,17	151	<i>Nombres</i>	
16,14	205	3,40-42.45-46	311
16,19-21	62	5,12.27	95

6,24	312	17,11	169
7,5	114	19,14	103, 176
8,16–18	311	21,18–21	213
9,13	124	22,4	204
9,14	123	22,7	219
10,8–9	313	22,9–11	115, 117, 118, 333
10,10	124	22,9	115, 116, 117, 118
14,39	55	22,10	116, 118
15,3	178	22,11	116, 118
15,29.30	123	22,16	154
15,39	282	23,22–24	178
16	333	23,24	178
16,33	249	24,10–13	80
18,20	29, 102, 317, 318, 319, 320, 324, 328, 333	24,13	205
		24,14	41
24,17	296, 297	25,14	149
26,52–56	317	25,15	219
26,56	317	26,2.4	113, 117
28,3	206	26,6	86
30,3	177	27,16	213, 217
30,4–6	177	27,17	103, 176
30,7–9	170, 176, 333	27,18	154, 155
30,10	177	28,2	201
30,11–16	176, 333	28,5.8	113, 117
30,13	169	28,14	169
34,13	317	28,17	113, 117
35,8	114	28,39	53
35,25.28.32	99	28,54	159, 169
36,2, 317		28,56	140, 169
		30,6	221
		30,15	325
<i>Deutéronome</i>		30,16.19	221
1,31	215	32,1–2	262
4,1	221	32,1–25	262, 327
4,26	263	32,1	262, 263, 271, 272,
4,36	263		273
4,40	219	32,5	262
5,16	170, 184, 191, 198, 212, 213, 219, 220, 224, 225	32,6	262
		32,7–14	262
6,2	219	32,8	174, 240
6,25	205	32,15–18	262
8,5	215	32,16–17	262
8,7	231	32,35	262
9,27–29	18	32,41.43	256
10,1	19		
10,17	186	<i>Josué</i>	
13,7	140, 159, 168, 169	1,7	169
15,2–3	80	1,8	30
15,4.7.9.11,	41	8,33	123
15,12–18	84	10,12–13	232
		14–21	317

15,1	320	4,4.5.21.33	256
16,1	320	5,24	37
17,1	320	8,12	151
20,6	99	17,15	140
24,31	219	19,3	187, 188
		19,6.22	206
<i>Juges</i>		23,10	223
2,7	219		
3,22	256	<i>Premier livre des Chroniques</i>	
9,51	256	1,1–4	296
11,39	223	1,1	296–297
18,19	74	1,19	121
<i>Ruth</i>		8,53	315
1,8	174	12,18	173
1,17	174	17,9	20, 24
		22,9	305–306
<i>Premier livre de Samuel</i>		23,29	232
1,6	256	24,31	319
2,3	305	25,8	319
2,8	56, 106	26,13	319
4,19	187	29,28	219
19,17	19		
21,6	159, 160	<i>Deuxième livre des Chroniques</i>	
22,1–2	80	7,22	202
		10,4	86
<i>Deuxième livre de Samuel</i>		11,4	287
2,22	19	18,16	186
3,34	20, 24	24,13	148
7,10	20, 24	28,15	202
15,34	247	29,34	202
17,13	206	31,2	114
18,13	322	32,11	69
22,5	188		
<i>Premier livre des Rois</i>		<i>Esdras</i>	
1,27	287	4,15	295
2,8	187	4,22	19
3,9	125	9,2	37, 115
9,9	202	10,6	55
10,15	30, 36, 114, 115		
11,28	37	<i>Néhémie</i>	
11,40	99	1,4	55
12,24	287	5,1–13	80
12,4	86	5,4	85
22,7	186	5,5	223
		6,8	287
		8,9	55
		9,2	315
<i>Deuxième livre des Rois</i>		9,32	71
2,11	174	10,29	315
4,1–7	81	10,35	319
4,1	81, 84, 101	11,1	319

<i>Tobie</i>		32,9	20
4,3-4	182, 223	33,10	141
4,3	182, 203, 214	35,10	186
8,6	260	36,18	72
8,7	171, 172	36,30	108
13,4	185, 216	37,12	190
		38,8	188
<i>Esther</i>		38,10	263
1,15	200	38,14	324
1,22	232	38,25	121
2,11	95	38,29	205
2,20	200	42,16-17	219
2,23	295		
3,6	95	<i>Psaumes</i>	
3,7	319	1	254
3,12.14	232	1,1	54
4,3	55, 232	1,2	285, 295, 338
4,11	198	1,4	249
4,13	114	3,4	94, 102, 104, 105,
6,1	295		256
6,2	95	7,8	96
8,9.13.17	232	8,4	257
9,22	56	8,7	175, 311
9,24	319	17,3	108
9,28	232	19,2	235
9,32	200	19,5-6	263
10,2	295	22,10	188
		22,19	319
<i>Premier livre des Maccabées</i>		23,5	205
7,34	239	25,2	141
14,20	203	26,2	108
		26,4	54
<i>Job</i>		30,4	198
6,25	187	32,5	205
8,24	184	35,10	36
12,10	76, 90, 333	39,9	48
13,24	141	41,2	41, 259
13,27	108	50,1-7b	262
15,10	202	50,4-6	262
16,3	187	50,16	140, 262
17,9	322	50,17-20.21	262
22,28	94, 102, 104	51,6	48, 55
23,3	148	51,13	83
24,2	103	55,10	121
24,5	50	65,14	233
25,2	175	66,10	108
27,3	83	72,2	41
28,5	187	72,12-14	259
29,6	114	72,12	41
30,31	56	74,21	41
31,3	256	77,6	231

78,36–37	223	5,1	264
78,36	52	5,17	48, 55
88,7	246	6,1–4	62
89,23	20	6,1–5	78
89,6	52	6,1ss	79
90,12	107	6,7	122
90,17	257	6,8	53
71,10	141	6,10	37
27,2	141	6,20–24	213
30,2	141	6,20	264
102,6	205	6,28	97
103,4	250	7,1	264
103,13	186, 215	7,15	72
103,35	37	8,10	20
104,27–30	76, 90, 333	8,11	88
104,27	62	8,27	257
104,29	76, 83	8,28	245
106,35	115	10,1	213
107,27	103	10,5	20, 53
107,30	61, 333	10,15	37, 41, 259
107,41	41	10,26	186
110,7	94, 102, 104, 105, 256	10,29	256
111,2	256	11,1	149
111,5	50	11,2	73
113,7	41, 106, 259	11,7	199
113,8	106	11,12	149
119,90	257	11,15	78, 79
127,1	37, 48	13,1	213
135,6	231	13,18	37
136,3	186	13,19	287
140,13	41	14,17.20	88
143,3	246	14,21	41
147,16	205	14,29	71
149,2	186	14,31	41, 259
		14,35	20
		15,5	213
<i>Proverbs</i>		15,11	249
1,3	20	15,20	213
1,8	213, 264	15,27	198
1,10–19	254	16,2	150, 156
1,14	319	16,11	149
2,17	141, 142, 179	16,19	71, 88
3,12	215	16,26	37, 48
3,14	115	16,28	174
3,15	88	17,2	20, 86
3,35	56	17,6	213
4,1–9	213	17,9	174
4,10	20	17,21	213
4,10	264	17,25	213
4,14–19	254	18,11	41
4,20	264	18,18	174

19,13	213	<i>Qohélet</i>	
19,17	41	1,5, 263	
19,26	213	5,5, 19	
20,10	149	7,17, 19	
20,16	78, 79	8,13, 219	
20,20	202, 213	9,17, 122	
20,23	149	10,4, 122	
21,2	150		
21,9	171	<i>Cantique</i>	
21,11	20	6,9	141
21,13	41		
21,15	256	<i>Sagesse</i>	
21,17	89	1,5	83
22,7	85	2,16	185
22,16	41	5	242
22,18	145	5,14–15	249
22,22–24	89	6,13–22	252
22,22	41	6,22	252
22,26–27	78	7,22	83
22,28	103, 176		
23,1	122	<i>Siracide</i>	
23,10	103, 176	1,12	198
23,12	107	3,1–16	182, 183, 192, 207, 211, 212, 223, 334
23,22–25	213		182, 183, 192, 211, 212, 219, 220, 222
24,12	150	3,1	200
24,18	313	3,3–15	219
24,32	20	3,6	189, 200, 216, 223
24,34	37	3,7	184, 224
25,13	186	3,8	42
25,24	171	4,1.4.8	87
27,13	78, 79	5,5.7	315
27,18	86	6,12	123, 124, 126
27,20	249	6,19	107, 108
28,5	20	6,25	55
28,16	219	6,34	106, 122
28,19	37	7,6	19
28,24	213	7,7	182
29,3	213	7,16	72
29,12	122	7,18–36	20
29,23	71	7,18	334
29,26	122	7,21	34, 170, 171
29,27	54	7,23–26	142
30,8	34, 37, 50	7,25	222, 223
30,11	202, 213	7,26	189
30,17	213	7,27–28	19
31,12	203	7,28	106
31,15	50	8,1	106
31,18	115	8,2	182
31,28.31	141	8,4	
		8,9	

8,10	54, 97	16,26–30	264, 265
8,12	130, 334	16,28a	265
8,13	70, 78, 130, 334	17,1	265, 322
8,18	37, 86	17,1–14	264, 265
9,1–9	334	17,7–8	265
9,1	140, 159, 169	17,10	256
9,6	102	17,11–14	265
9,8	97	17,14b	265
9,13	130	17,17	302
9,17	122	18,15	264
10,12	37	18,18	214
10,23	42	18,30–19,3	89
10,24	20, 122	18,32	37
10,30a	34, 259	18,33	89
11,1	34, 105, 106, 259	21,5	42
11,4	37	21,9	97
11,11	37, 48	22,8	73
11,13	105	22,23	42
11,14–17	105	23,4	185
11,20	320	23,14	182
11,22	101	23,17	97
11,32	97	23,22–23	181
11,33	19, 54	25,8	334
11,33–34	179	25,18	320
12,5	19	25,24	260, 334
12,10	54	25,25–26	142
12,11	37, 86	25,26	172
12,12	19	26,61	149
13,2e	34, 259	29,14	70, 79
13,3b	34, 259	29,14–20	78, 79, 334
13,8	114	29,15	78, 79
13,9	106	29,16	78
13,10–11	88	29,20	78, 79
13,10	88	29,20a	78
13,11	87	29,21–22	132
13,18	37	29,21–23	89
13,19b	34, 259	29,21–28	145
13,22c	34, 259	29,8	42
13,23c	259	30,11a	175
15,1.3	20	30,12	19
15,4	87	30,20	197
14,15	320	30,28b	175
15,14	35	30,32	184
16–17	275	31,3	37, 48
16,1	24	31,5–6	60
16,3	24, 87	31,6	100
16,24	264	31,9–11	60
16,24–17,14	264, 274, 327	31,9ss	60
16,24–18,14	264	31,12–32,13	145
16,24–25	264	31,22	73
16,25	73	31,26	187

31,27	148	45,11	293
32,3	73	45,17	175, 197
32,16	197	45,18	121
32,21	87	45,19	97
33	35, 265	47,12	20
33,7-15	321	47,19	175, 334
33,7	321	48,10	182
33,10-15	321	48,24	55, 57
33,11	315	48,7	198
33,20	334	49,10	101
33,26b	105	49,16	297
33,30	35	51,2	27, 249
35,15	87	51,4-5	97
35,16	20	51,13-30	107
35,25	198	51, 13-20	108
36,8	97	51,15	108
36,10	184	51,23	21
36,13	151	51,23-30	108
36,24	173	51,26	107, 108
36,25	203	51,30b	108
37,10	87		
37,16	200	<i>Isaïe</i>	
37,26	56	1,2	262, 263, 272, 273
37,27-31	145	1,27	205
38,3	94, 102, 104, 105, 106, 256	5,14	48, 55
38,22	197	9,5	188
38,24-34	107	10,27	100
38,34	107	13,8	187
39,29	97	13,13	231, 233
40,19	101	14,3	86
40,26	128	14,4	88
41,2.3	197	19,4	186
41,4	198	21,3	187
41,5-9	182, 209	23,3	115
41,9	22	23,18	115
41,16-24	182	25,4	259
41,16-42,8	53	26,5	259
41,19	179	26,13	186
42,2	197	26,17	187
42,3	102	26,20	242, 256
42,4	149	28,17	205
42,9-14	182, 334	29,13	223, 224
42,15-43,33	265	32,7	100
43,1-10	232, 235	32,17	305
43,4	97, 187	33,11	189
43,10	197	37,3	188
43,13	197	40,13	150
44,7-12	182, 209	41,9	202
44,11	102	41,17	41
45,5	197	43,2	97
		43,7	313

45,14	115	22,30	109, 187
46,5	175	23,9	109, 187
50,1	85	23,14	202
51,18	202	27,12	107
53,10	219	31,13	56
54,5	186	32,2	30
54,17	190	32,33	20
55,1	52	33,20	69
56,4.6	141	35,13	20
57,15	71	43,30	205
57,18	56	48,41	188
59,16	205	49,20	206
60,20	56	49,22	188
61,1-3	49, 56	49,24	187
61,2	56	50,45	206
63,10.11	83	51,58	233
63,16	185		
63,18	184	<i>Lamentations</i>	
64,7	185, 202	3,6	246
66,2	41, 48, 49	5,15	56
66,7	187	3,58	250
66,10	56		
		<i>Ezechiel</i>	
<i>Jérémie</i>		3,10	20
2,4	262	4,11.16	232
2,5-6	262	13,19	52
2,7-13	262	16,8	141, 142, 179
2,12	262	16,49	202
2,13	114	18,7	100
2,14-19	262	24,6	319
2,20-28	262	27,15	115
2,26-28	262	27,16	71
2,29-30	262	27,36	115
2,30	20	29,3	19
5,3	20	33,12	198
5,20-21	263	36,26	83
5,22	263	40,46	323
5,23-24	264, 327	42,13	323
7,28	20	45,10	256, 312
9,19	20	45,11	148
12,2	223	47,22	123
12,3	116		
13,21	187	<i>Daniel</i>	
15,3	206	2,18-19.27-30.47	37
17,9	74, 333	4,5.6.15 θ'	83
17,13	114	5,12 σ'	83
17,23	20	6,3 σ'	83
18,11	190	7,9-14	242
20,10	49	9,16 θ'	205
22,16	41	10,2	56
22,19	206	10,16	187

11,3.5	145	6,8	73
11,39	175, 311	6,11	149
		7,8	141
<i>Osée</i>			
2,21,	141		
5,10,	103, 176	<i>Habaquq</i>	
5,16,	103	2,5	48, 55
12,8,	149		
13,13,	187, 188	<i>Sophonie</i>	
14,1,	151	2,4	114
		3,2	20
		3,7	20
		3,11	259
<i>Jœël</i>			
2,2	287	<i>Agée</i>	
4,1–17	242	1,6	89
4,3	71		
<i>Amos</i>			
2,6	85	<i>Zacharie</i>	
2,7	256	8,10	287
8,10	56	13,5	9, 123
8,5	149		
<i>Jonas</i>			
1,7	319	<i>Malachie</i>	
3,4	187	1,6	182, 186, 213, 215,
4,9	99	2,14–15	216
4,10	37, 48	2,14	172
			34, 141, 142, 171,
			179
		2,16	142
		3,10	50
		3,13–21	295
		3,16	27, 295, 296
		3,17	74, 87, 215
		3,19–21	242
<i>Michée</i>			
2,4	287		
2,10	187		
4,10	188		
6,2	262		

4. PSEUDÉPIGRAPHES

<i>I Enoch</i>			
2–5	264, 266, 268–269, 270–271, 275, 327	14,3	239
		22	249
2,1	269	61,10	251
5,1–2	268	62,7	260
5,3	269	72–73	235
5,4	268	79–80	235
5,6	268	80,7	232
5,7	271	81,1–4	296
5,9	268	82,4–9	235
6,2	239	85–90	296
10,6	233	91–101	268
		100–102	268

100,6–101,1	240	7,20	214
100,6	240	29,15.16	224
100,10–11	268	50,13	293
101,1	239–240, 242		
101,6–102,3	268	<i>Lettre d'Aristée</i>	
102,3	240	228	214
103,9–11	252	238	214
104,5	233		
105,2	239	<i>Livre des antiquités bibliques</i>	
		11,9	214
<i>2 Enoch</i>		44,4.6.7	214
50,1	296		
53,2	296	<i>Oracles Sibyllins</i>	
		2,57	89
<i>2 Baruch</i>		3,278–279	214
54,17ss	275	3,591–596	214
		3,675–681	236
<i>IV Esdras</i>		<i>Psaumes de Salomon</i>	
14,22	83	18,10–12	275
<i>Assomption de Moïse</i>			
10,4, 236		<i>Testament des douze patriarches</i>	
<i>Joseph et Asénéth</i>		Juda 24,3	239
11,5	214	Lévi ar. Cambr. f 9–10	115
12,12	214	Lévi 4,2	316
		Lévi 18,8	239
<i>Jubilés</i>		Nephtali 3,2–4	271
1,21.23	83	Nephtali (Hébreu) 10,9	83
3,6–7	173		
4,12	297	<i>Vie latine d'Adam et Eve</i>	
		VAE 29	272

5. MANUSCRITS DE QUMRÂN ET DOCUMENT DE DAMAS

<i>CD [Document de Damas]</i>		VI 18–19	293
I 16	176	VI 21	123
II 2	190	VII 4	83
II 12	83	VII 21	296
III 2	306	VIII 13	150
III 15	108	X 6	294
III 17	233	XII 23	236
IV 13	237	XIII 9	186
IV 20–21	142	XIV 4.6	123
V 11	83	XIV 6–8	294
V 20	103, 176	XIV 19	236
VI 3.9	306	XV 7.10	237
VI 10.14	236	XV 11	19

XV 14	190	III 13–15	233
XVI 2	237	III 13–18	23
XVI 3	293	III 13	23, 233, 346
XVI 6–13	177, 335	III 15	22, 24, 27
XVI 10–12	177	III 16	275
XIX 15–16	103	III 18–19	23
XIX 16	103, 176	III 21	24
XIX 25	150	IV 2	108
XX 17–21	295	IV 4–6	73
XX 3	187	IV 5–6	238, 243, 275
XX 4	22	IV 5	73, 238, 243, 275
XX 19	295	IV 7	22
		IV 9	48, 55
<i>1QpHab (Peshar Habbakkuk)</i>		IV 12	23, 249
V 4	257	IV 13	22
V 7–8	237	IV 14	236, 251
VII 10	239	IV 15–16	122
VIII 4	48, 55	IV 15–26	23
X 11	144	IV 16	22, 237
XII 14	233	IV 17	108
		IV 19	233
<i>1Q19bis (Book of Noah)</i>		IV 21	83
2 5	186	IV 22	23, 24, 239, 240, 243, 275
		IV 23	23
<i>1Q20 (Genesis Apocryphon)</i>		IV 25–26	22
II 5.16	239	IV 25	122
V 3–4	239	IV 26	22, 23, 76, 237, 303, 311, 319
VI 11	239	V 10	54
		V 20	174
<i>1Q22 (Words of Moses)</i>		V 21	23, 24, 305
1 ii 4	19	V 4	73
		VI 15	20
<i>1Q26 (Instruction)</i>	9	VI 18	305
1 1	287	VI 22	37, 115
1 4	121, 190, 287	VII 7	145
1 5–6	3	VIII 2	73
1 5	3, 19	VIII 5–6	318
1 8	19	VIII 6	313
2 2–4	3	VIII 8	311
		VIII 13	54
<i>1Q27 (Mysteries)</i>	286	VIII 15	23, 113
1 i 3–4	23, 30, 287, 288	VIII 16	83
		IX 3	23, 83
<i>1QS (Community Rule)</i>		IX 6	23, 174, 311
I 8	174	IX 8	37, 115
I 11–12	51	IX 12	76
III 2	51	IX 12–16	153, 154, 179
III 7	83, 174	IX 13	23, 113
III 13–IV 26	8, 22, 26, 23, 24, 26, 31, 274–276, 299, 302, 303, 327, 336	IX 14	150

X 15-16	22	V 11	187
IX 15	305	VII 4-5	154
IX 17	54, 76	VII 6	305
X	235	X 11	305
X 2-4	232	X 12	298
X 4	311	X 15-16	237
X 5	287	XI 6	296
X 6-11	293	XI 10	48
X 6	23, 293	XII 15	28, 246
X 7	124	XII 3	293
X 8	145, 293	XII 4	174
X 10	23	XII 5	58
X 11	23, 293	XII 9	298
XI	22	XIII 10	298
XI 11	287	XIII 11	249
XI 18-19	23	XIII 9	319
XI 2-3	288	XIV 17	22
XI 3-4	23, 30, 288	XVII 5	287
XI 3	23, 30, 288, 310	XVII 8	239
XI 4	287	XIX 1	298
XI 5	23		
XI 8	23, 24, 239, 240, 275	<i>IQ34bis (Festival Prayers)</i>	
XI 9.11.18	287	3 ii 1-7	273, 327
		3 ii 7	83
<i>IQ28a (Rule of the Congregation)</i>		<i>IQH (Hodayot)</i>	
I 5	20	II 18	149
I 6	294	III 17	56
I 10	23	IV 26	83
I 16	145	IV 28	56
I 17	305	IV 35-37	299
I 20	58	IV 37	299, 315
II 5b-9a	154	V	8, 22, 299
II 8	305	V-VI	24, 26, 304
<i>IQ28b (Rule of Benedictions)</i>		V 15	26, 299
I 2	108	V 23	22
I 3.6	310	V 25	298
II 24	83	V 26-27	26, 233, 285, 335
III 6	305	V 26	22, 26, 231, 233
III 19	310	V 27-30	121
III 23	144	V 30	121, 315, 299
III 27	310	VI 13	83, 252
IV 23	145	VI 22s	150
IV 26	22, 311	VI 29	237
IV 27-28	319	VI 9	144
IV 28	311	VII 29	128
V 18	237	VIII 11.16.17.21	83
<i>IQ33 (War Scroll)</i>		IX	24, 26, 304
I 8-9	22, 237	IX 8	121
III 9	49	IX 13	298, 305
		IX 16	231

IX 24	27, 187	XVII 35	239
IX 25–27	293, 294, 295, 296	XVIII 3	287
IX 26	237	XVIII 10	298
IX 28–29	6, 24, 335	XVIII 22	290
IX 28	6, 22	XVIII 25	26
IX 29	238	XVIII 29–30	305
X 15	252	XVIII 29	239
X 20	310	XVIII 30–31	6, 24, 335
XI	24, 27	XVIII 31	101
XI 9	187	XVIII 33	310
XI 11	28, 187	XIX 8	310
XI 12	36	XIX 12	313
XI 13	187	XIX 14	174, 239
XI 14	103	XIX 16	298
XI 20–21	27	XIX 17	287
XI 20–37	250	XIX 22	310
XI 20	27, 249	XIX 23	246
XI 22	51	XIX 24	280
XI 23	23, 24, 28, 239, 253, 298, 311	XX 8–14	232
XI 26	88	XX 11	36
XI 33–35	27, 236	XX 12	83
XI 34	28, 246, 287	XX 13	22, 27
XI 36–37	28	XX 21	88
XI 37	236, 251	XX 29	246
XII 15	145	XXI 15	24
XII 33–34	313	XXII 31	22
XIII 10	20, 24	XXIII 11	310
XIII 14	34, 50	XXIII 16	22, 48, 49, 56
XIII 18	187	XXIII 31 (= frg. 2 i 10)	23, 24, 239, 253
XIV 11	184	XXV 4	174
XIV 16	174	XXVI 13	22
XIV 18	101	XXVI 30	22
XIV 20	72, 310	XXVII 11	51
XIV 21	24		
XIV 25	233	<i>1Q35 (Hodayot^h)</i>	
XIV 32–33	238	1 8	22
XIV 32–39	251		
XV 25–26	34	<i>2Q20 (Jubilees^b)</i>	
XV 31	59	2 1	174
XV 32–33	239		
XV 37	22, 319	<i>4Q52 (Samuel^h)</i>	
XVI 7.8	101	3–4 4	160
XVI 9	310		
XVI 10	101	<i>4Q158 (Reworked Pentateuch^c)</i>	
XVI 13	298	7–8 1	182, 214
XVI 22	310		
XVI 27	101	<i>4Q161 (Peshar Isaiah^d)</i>	
XVI 29–30	249	2 15	100
XVI 30	101		
XVII 32	83	<i>4Q162 (Peshar Isaiah^h)</i>	
		II 5	48, 55

- 4Q165 (Peshar Isaiahⁱ)*
 6 5 100
- 4Q169 (Peshar Nahum)*
 3-4 i 4 34, 50
- 4Q171 [4QPs^a]*
 1-10 iv 14 252
 1-10 iv 25 83
 1-2 ii 5 313
- 4Q174 (Florilegium)*
 1 + 21 + 2 i 4 123
 2 3 34, 50
 3 1 20, 24
- 4Q175 (Testimonia)*
 13 296
- 4Q176 (Tanḥûmîm)*
 16-18, 3 22, 319
- 4Q177 (Catena A)*
 1 6 100
 1 10 187
 1-4 3 287
 2 12 100
- 4Q180 (Ages of Creation A)*
 1 2 287
 1 3 293
- 4Q181 (Ages of Creation B)*
 1 ii 2 23, 24, 239
 1 ii 5 319
- 4Q186 (Horoscope)*
 1 ii 8 36, 141
 2 ii 3 36, 141
- 4Q196 (pap Tobitⁱ ar.)*
 17 i 14 216
- 4Q200 (Tobit)*
 2 2 203
 2 4 200
 6 9-10 216
- 4Q202 (Enoch^b ar)*
 1 ii 3 239
- 4Q204 (Enoch^c ar)*
 1 vi 5.12 239
- 4Q215a (Time of Righteousness)*
 1 ii 2 187
 1 ii 3 252
 1 ii 6 24
- 4Q216 (Jubilees^a)*
 I 7 144
- 4Q225 (Pseudo-Jubilees^a)*
 2 ii 5 305
- 4Q226 (Pseudo-Jubilees^b)*
 7 6 305
- 4Q249a (Cryptic A Texts)*
 1 2 20
- 4Q252 (Commentary on Genesis A)*
 1 i 5 245
- 4Q255 (Community Rule^a)*
 2 1 83
- 4Q256 (Community Rule^b)*
 IX 2 54
 IX 4 73
 XIX 3 287
 XIX 4 23
- 4Q257 (Community Rule^c)*
 III 3 51
 III 10 174
 V 3 73
 V 12 22
- 4Q258 (Community Rule^d)*
 I 2 54
 I 3 73
 VI 7 54
 VI 8 23, 83, 113
 VII 4 83
 VIII 2 54
 IX 4 23
 IX 7.12 23
 5 i 2 287
- 4Q259 (Community Rule^e)*
 II 11 73

III 4	54, 108	<i>4Q272 (Damascus Document^e)</i>	
III 5	108	1 i 7	257, 259
III 8	113	1 ii 1	257, 259
III 10	150		
III 15	54	<i>4Q286 (Blessings^a)</i>	
<i>4Q260 (Community Rule^f)</i>		1 ii 7	27
1 ii 5	287	5 9	245
<i>4Q266 (Damascus Document^a)</i>		7 i 7	22
1 4	103, 176	7 ii 5	23
2 i 5	190	7 ii 9	27
2 ii 2	190	<i>4Q287 (Blessings^b)</i>	
2 ii 12	83	6 4	23
3 ii 7	103	6 8	27
5 ii 2–3	19	7 1	22
5 ii 9	144	<i>4Q298 (Words of the Maskil to All Sons of Dawn)</i>	
6 i 12	257, 259	1–2 i 3–4	313
8 i 1–2	19	3–4 ii 5	73
8 i 5	190	3–4 ii 6–7	239
<i>4Q267 (Damascus Document^b)</i>		<i>4Q299 (Mysteries^a)</i>	
2 4	103	8 2	122
5 iii 5	19	35 1	22
7 12–14	154, 335	65 3	128
<i>4Q268 (Damascus Document^c)</i>		73 3	22
1 7	190	<i>4Q300 (Mysteries^b)</i>	
<i>4Q269 (Damascus Document^d)</i>		1 ii 3	109
9 1	19, 154, 335	3 2	23
9 1–8	154, 335	3 3–4	23, 30, 287–288
9 2	115	<i>4Q301 (Mysteries^c)</i>	
9 8	200	1 2	109
<i>4Q270 (Damascus Document^e)</i>		3 8	237
2 ii 14	83	<i>4Q303 (Meditation on Creation A)</i>	
3 10	115	1 1	149
5 14	19, 154	1 8	23
5 14–15	154, 335	1 10	173
5 16	115	<i>4Q364 (Reworked Pentateuch^b)</i>	
5 21	200	13a–b 3	182, 214
6 ii 7	190	14 4	144
<i>4Q271 (Damascus Document^f)</i>		26c–d 1	18
3 4–5	155	26b,e ii 3	19
3 8–9	154, 335	<i>4Q365 (Reworked Pentateuch^c)</i>	
3 8	19, 153	10 1	148
3 9–10	153, 154		
3 14	200		

- | | | | |
|---|-------------------|---|----------------------|
| <i>4Q367 (Reworked Pentateuch^c)</i> | | <i>4Q408 (Morning and Evening Prayer)</i> | |
| 2a-b 5 | 182, 214 | 15 1 | 73 |
| <i>4Q369 (Prayer of Enosh)</i> | 297 | <i>4Q414 (Ritual of Purification A)</i> | |
| 1 ii 1 | 122 | 2 | 138 |
| <i>4Q370 (Exhortation based on the Flood)</i> | | <i>4Q415 (Instruction^a)</i> | |
| II 4 | 23 | 1 ii | 8 |
| <i>4Q372 (Apocryphon of Joseph^b)</i> | | 1 ii 2 | 138 |
| 8 4 | 149 | 1 ii 3 | 138 |
| <i>4Q381 (Non-Canonical Psalms A)</i> | | 2 i + 1 ii 4 | 138 |
| 1 8 | 232 | 2 i + 1 ii 5 | 138 |
| <i>4Q382 (Non-Canonical Psalms B)</i> | | 2 i + 1 ii 8 | 101 |
| 25 5 | 259 | 2 ii 5 | 179 |
| <i>4Q385 (Pseudo-Ezekiel^e)</i> | | 2 ii 7 | 36 |
| 4 6 | 185 | 2 ii 9 | 36, 104 |
| <i>4Q385a (Pseudo-Moses^e)</i> | | 2 ii | 9, 138, 179, 180 |
| 1a-b ii 4 | 72 | 6 2 | 42, 130 |
| <i>4Q389 (Pseudo-Moses^d)</i> | | 6 3 | 138 |
| 2 2 | 94, 102, 104, 105 | 6 4 | 287 |
| <i>4Q396 (Halakhic Letter^c)</i> | | 7 2 | 138 |
| 1-2 iv 1-11 | 118 | 8 2 | 79 |
| 1-2 iv 6-7 | 115 | 9 2 | 138 |
| <i>4Q397 (Halakhic Letter^d)</i> | | 9 7.8 | 179 |
| 6-13 13-14 | 115 | 11 | 3, 146, 179, 180 |
| <i>4Q400 (Songs of the Sabbath Sacrifice^a)</i> | | 11 1 | 146, 179 |
| 1 i 4-6 | 298 | 11 3 | 312 |
| 1 i 5.15 | 23, 293 | 11 6 | 154, 335 |
| 1 i 17 | 144 | 11 7 | 150 |
| <i>4Q402 (Songs of the Sabbath Sacrifice^c)</i> | | 11 11 | 36, 104, 138, 169 |
| 4 2 | 122 | 11 12 | 138 |
| 4 3 | 23 | 12 2 | 138 |
| <i>4Q403 (Songs of the Sabbath Sacrifice^d)</i> | | 15 1 | 138 |
| 1 i 35-36 | 298 | 18 2 | 138 |
| 1 i 40 | 22 | 24 1 | 287 |
| <i>4Q405 (Songs of the Sabbath Sacrifice^f)</i> | | <i>4Q416 (Instruction^b)</i> | |
| 23 ii 3 | 293 | 1 | 3, 8, 11, 228, 234 |
| | | 1 1-9 | 248, 258, 269 |
| | | 1 2-4 | 258 |
| | | 1 2 | 34, 123 |
| | | 1 4-5 | 149 |
| | | 1 6 | 128 |
| | | 1 7 | 25 |
| | | 1 9 | 37 |
| | | 1 1-18 | 268 |
| | | 1 10 | 25, 27, 270, 275 |
| | | 1 11 | 251 |
| | | 1 12 | 23, 24, 25, 26, 239, |
| | | | 240, 245, 252, 259, |

	261, 270, 275, 299, 315	2 iii 5-8 2 iii 5	127, 129, 134, 165 127, 129, 131, 134, 165
1 13	3		37, 99
1 14	25, 26	2 iii 6	42, 130, 131
1 15	23, 109, 135, 234, 337	2 iii 7	101
1 16	25, 26, 35, 275	2 iii 8-9	103, 176
2 i-iii	3	2 iii 8-12	127, 128, 135
2 i 3	44, 48	2 iii 8	127
2 i 4-21	42	2 iii 9-10	289
2 i 4	42, 45, 127, 130	2 iii 9	36, 287, 290, 291
2 i 5	44, 56, 287	2 iii 11	9, 100, 105, 106, 310
2 i 7	34	2 iii 12-14	192
2 i 16	127	2 iii 12-15	127
2 i 18	46	2 iii 12	38, 42, 130, 175, 333
2 i 20-2 ii 3	127	2 iii 13-15	302
2 i 20	44, 64	2 iii 14-15	134, 135, 289, 337
2 i 22-2 ii 2	35	2 iii 14	25, 57, 108, 281, 287, 290, 291
2 ii 1	33, 64	2 iii 15-16	215
2 ii 2-3	333	2 iii 15-19	127, 182, 183, 219, 334
2 ii 2	65	2 iii 15-20	170
2 ii 3-6	79, 127, 129, 132	2 iii 15-iv	127
2 ii 3-18	134	2 iii 15	42, 130, 131, 125, 165, 237, 337
2 ii 3	9, 78, 79	2 iii 16	9, 215
2 ii 5	37, 93, 100, 184	2 iii 17-18	26, 121, 169, 289, 291, 293
2 ii 6-9	129	2 iii 17	26, 121, 169, 175, 223
2 ii 6-18	127	2 iii 18	190, 199, 287, 291
2 ii 6	83, 100, 259	2 iii 19	52, 131
2 ii 7	93, 184	2 iii 20-iv	127, 142, 143, 166, 180
2 ii 8-9	121	2 iii 20-21	291
2 ii 8	34, 86	2 iii 20	36, 42, 86, 130, 131, 151, 156, 180
2 ii 9-10	87	2 iii 21	34, 35, 51, 287
2 ii 9	37	2 iv	179
2 ii 10	35, 159	2 iv 5	35, 51
2 ii 12	38, 297	2 iv 5	140
2 ii 14	19, 88	2 iv 6	103
2 ii 15	20, 34	2 iv 7-9	333
2 ii 17	100	2 iv 7	38
2 ii 18-21	157	2 iv 9	38
2 ii 18	37, 97, 127	2 iv 13	140
2 ii 20	42, 51, 130, 131	3 5	310
2 ii 21 - 2 iii 5	127, 157	3 6	37
2 ii 21	9, 35, 160, 165, 180, 353, 362, 363, 365	4 3	102
2 iii-iv	9	5 i 2	37
2 iii 1-21	92		
2 iii 1-5	157		
2 iii 2	42, 130		
2 iii 3	37, 257		
2 iii 4	98		
2 iii 5-6	131		

7	2, 37, 289	2 i 10–11	108, 287, 289, 336
7 3	310	2 i 10–12	101
17 3	287	2 i 10	37, 48, 104, 286, 290
<i>4Q417 (Instruction^c)</i>		2 i 11–12	127, 134, 135
1 i	3, 11, 252, 278	2 i 11	36, 291, 290
1 i 2	23, 24, 26, 293	2 i 12–15	127
1 i 3	56	2 i 12	22, 34
1 i 6–7	25	2 i 14	36, 86, 128
1 i 6–8	135	2 i 15–ii 17	3
1 i 6–13	291	2 i 15–16	127
1 i 6	23, 25, 109, 125, 237, 287, 302, 337, 338	2 i 15–17	135
		2 i 17–18	35, 127
		2 i 17	29, 34, 35, 127, 131, 133
1 i 7–8	25, 26, 291, 335	2 i 18	87, 131, 333
1 i 7	22, 25, 26, 27, 37, 237	2 i 19–20	75, 133
		2 i 19–22	127, 129, 133
1 i 8–9	9	2 i 19	75, 77
1 i 8	6, 9, 22–24, 27, 125, 237, 287, 305, 335, 337	2 i 20	34
		2 i 21–22	87
		2 i 21	77, 131
1 i 9	37	2 i 22–23	19
1 i 11–12	25, 291	2 i 22	114
1 i 11	25, 35, 36	2 i 24	42, 130
1 i 13	23, 24, 25, 26	2 ii 2	74
1 i 14–15	26, 27	2 ii 3	65
1 i 14	23, 26, 27, 37	2 ii 4	65, 69, 259
1 i 15–16	295	2 ii 5	42, 130
1 i 15–18	9	2 ii 6	66, 70
1 i 16	8, 30, 259, 298	2 ii 7	45, 65
1 i 17–18	23, 109, 135, 337	2 ii 9	65
1 i 17	25, 26, 238, 259, 299, 315, 363	2 ii 11	66
		2 ii 15	67, 74
1 i 18	56, 237	2 ii 20–21	132
1 i 20–24	3	2 ii 23	37, 65, 157
1 i 21	287	2 ii 25	65, 157
1 i 25	20	2 ii 26	92, 157
1 ii 3	287	4 ii 3	101
1 ii 11	37	5 1–5	243
1 ii 12	35	5 2	159, 243
1 ii 13	19, 257	5 4	243
1 ii 14	19	18	3
2 i	64	29 i 7	36
2 i–ii	64		
2 i 7–8	127	<i>4Q418 (Instruction^d)</i>	
2 i 7–16	127	1–2	3, 228, 229
2 i 7–17	133	1 2	3
2 i 7–28	42, 43	2 1	229
2 i 8	37	2 3	229, 230
2 i 9–10	127	2 4	24, 229, 233, 239,
2 i 9	127, 140		245

2 5	3, 229, 233	43 4	287
2 6	229, 234	43 5	279
2 7	109, 230, 337	43 7	279
2 8	234	43 8.9	36
7-10	3	43 14	287
7	42, 64	43 15	279
7 1-2	42	43 16	287
7 2	44, 59	43-45 i 1	23, 26
7 6	19, 44	43-45 i 4	125, 237, 302, 337
7 7	42, 130	43-45 i 5-6	125, 237, 337
7 9	44	43-45 i 5	22, 125, 237, 337
7 10	44	43-45 i 6	22, 27
7 11	44	43-45 i 10	23, 26
7 14	65	43-45 i 11	23
8 1	65, 66, 69	55	8, 252, 303, 304
8 5	65, 79	55 5	22, 38, 328
8 6	65, 83, 259	55 6	122
8 7	65, 72	55 8-12	9
8 8	65	55 8	9, 26, 311
8 10	66	55 9	109
8 13	65	55 10	6, 24, 335
8 15	19	58 2	259
9-10	92	69 ii + 60	3, 8, 11, 23, 243
9 2-3	157	69 ii 1-4	248
9 2	37, 92, 157	69 ii 2-4	25, 258, 269
9 5	92, 99	69 ii 3-4	269
9 7-8	96	69 ii 4	270
9 8	36, 92, 104	69 ii 5	159, 258
9 9	92	69 ii 6	27
9 10	92	69 ii 7	22, 23, 28, 257, 270, 287
9 11	92, 100, 310	69 ii 8	20, 24, 28, 261
9 13	92, 100, 257	69 ii 9	27
9 14	92, 96	69 ii 10-11	302, 328
9 15	92, 108, 109	69 ii 10-15	9
9 16	107, 125, 183, 237, 302, 337	69 ii 10	9, 25, 270
9 17-18	183	69 ii 11	276, 319
9 17	92, 93, 183, 184, 185	69 ii 12-13	24, 239, 240
9 18	92, 183	69 ii 12	27, 101, 261, 275
10 1-2	183	69 ii 14	270
10 1	121, 190, 287	69 ii 15	311
10 3	36	76 3	259
10 5-10	166	77 2-4	57, 289
10 5	166, 167	77 2	287, 290
10 7	167	77 3	20, 291, 297
14 1	30, 33	77 4	287, 290, 310
21	74	81 + 81a	3, 8, 9, 11
21 2	20	81 + 81a 1-14	307
34 2	190	81 + 81a 1-2	301
35 3	72	81 + 81a 1	114
43-45	3, 278	81 + 81a 2-3	323

81 + 81a 2	25, 26, 238, 259, 299, 323	127 6 138 4	146, 149, 312 34
81 + 81a 3	29, 175, 317, 333	143 2	48
81 + 81a 5	22	158 3	34
81 + 81a 7	257	162 4	23
81 + 81a 9	37, 175	164 2	311
81 + 81a 14	271	167	3, 146
81 + 81a 15	131, 175	167 1	146
81 + 81a 16	33, 35, 37	167 7	150
81 + 81a 18	257	172 1	287
81 + 81a 20	122	172 2	190
86 1	186	172 3	174
87 7	79	176 2	56
88 3	79	176 3	88
88 ii 1	34	177 5	42, 130
88 ii 3	19, 121	178 3	151
102a+b 4	257	179 5	287
103 ii	42, 132	184 2	121, 190, 287, 290, 291
103 ii 4	23		291
103 ii 6-7	19	190 2	121, 190, 287
103 ii 6	30, 33, 36, 37	201	20, 123
103 ii 7-8	333	201 1	123
103 ii 7-9	118	201 2	20
103 ii 8-9	116	202 1	36
107 4	30, 33, 36, 115	212	229
121 2	238	213 3	3
122 i 5.7	30, 36, 115	219 2	23, 26
122 i 8	121	221	23
123	149	221 5	337
123 ii 2-8	290	222 2	310
123 ii 4	121, 149, 287, 290, 291	229	229
		252 1	53
123 ii 7	37	290	121
126 ii	11		
126 ii 1-10	255	<i>4Q418a (Instruction')</i>	
126 ii 1	269	2 2	229
126 ii 2	33	3	119, 121
126 ii 3	312	4 2	114
126 ii 4	282	11	3
126 ii 5	38	12 2	27
126 ii 6	25	16 3	88
126 ii 7	34, 94, 102, 104, 105, 128	16b + 17	173
		19	64, 74
126 ii 8	25, 261, 270	22	42, 43
126 ii 8	276	22 1	34
126 ii 10	310	22 2	44
126 ii 11	248	22 3	36, 45, 128
126 ii 12	33, 257	22 4	45
126 ii 13	33, 131	22 5	45
127 1	114		
127 4	257		

<i>4Q418b</i>		7 i 17	22
1 3	245	7 ii 3	88, 310
1 4	103	7 ii 6	22
		7 ii 11	22
<i>4Q418c (Instruction^f)</i>		7 ii 22	22
1 1	245	8 ii 18	83
9	24		
		<i>4Q428 (Hodayot^b)</i>	
<i>4Q419 (Sapiential Work B)</i>		2 2	108
8 ii 6	22	4 1	187
8 ii 7	76	14 1	36
		14 5	48, 56
<i>4Q422 (Paraphrase of Genesis and Exodus)</i>		17 1	22
1 7	83	20 4	22
		21 4	22
<i>4Q423 (Instruction^e)</i>		<i>4Q429 (Hodayot^e)</i>	
1-2 i	9	1 i 3	20, 24
1-2 i 7	302, 337	4 i 4	310
3 2-4	3	4 i 5	24
3 2	287		
4 1-2	3	<i>4Q431 (Hodayot^e)</i>	
4 1	19, 121	1 2-3	114
5	9, 42, 119, 121, 132	2 2	88
5 1	333	2 5	22
5 2	287	<i>4Q432 (Hodayot^f)</i>	
5 4	37	12 4	22
5 5-6	124	5 2	103
5 5-7	124		
5 6	23, 110, 135, 237,	<i>4Q434 (Barki Napshi^a)</i>	
	337	1 i 2	259
7 3	186	1 i 9	22
7 7	287	<i>4Q435 (Barki Napshi^b)</i>	
8	3, 307	1 7	22
8 3	308, 311	2 i 2	83
8 4	22	<i>4Q436 (Barki Napshi^c)</i>	
8 5	308	1 i 1	259
23	307	1 ii 1	83
23 1	308	<i>4Q437 (Barki Napshi^d)</i>	
<i>4Q424 (Sapiential Text)</i>		1 2	259
1 4-13	54	4 5	73
1 5	187	<i>4Q438 (Barki Napshi^e)</i>	
1 6	33, 73	4 ii 4	73
1 8	51, 128	<i>4Q440 (Hodayot-like text C)</i>	
3 2	20	3 i 18	36
3 6	306		
3 9	34, 103, 176		
<i>4Q427 (Hodayot^e)</i>			
1 i 4	280		
7 i 7	114		

- 4Q444 (Incantation)*
 1-4 i + 5 1 83
 18 ii 6 238
 22 3 310
 30 2 22
 30 5 146
4Q455 (Didactic Work C)
 2 1 83
 63-64 ii 2-3 293
 63-64 ii 3 23, 293
4Q469 (Apocryphon ?)
 2 2 20
 63-64 ii 4 310
 63-64 iii 1 310
 73 1 97
4Q471 (War Scroll-like text B)
 1 a-d 6 114
 1a-d 3-4 114
4Q471b (Self-Glorification Hymn^a)
 1a-d 5 310
4Q472 (Eschatological Work)
 1 6 72
4Q491 (War Scroll^a)
 1-3 1 121
 1-3 5 22
 8-10 i 15 22, 249
 11 i 16 114
 11 i 17 114, 310
4Q491c (Self-Glorification Hymn^b)
 1 14 22
4Q502 (Ritual of Marriage)
 16 3 73
4Q504 (Words of Luminaries^a)
 1-2rv 2 114
 1-2rv 15 83
 4 4 22, 27
 4 5 83
 6 22 76
4Q506 (Words of Luminaries^c)
 1-2 v 15 83
 131-132 9 22, 27
4Q509 (Festival Prayers^c)
 97-98 i 274
 97-98 i 9 83
4Q511 (Songs of the Sage^b)
 1 3 298
 1 8 20, 24
 17 2 259
4Q521 (Messianic Apocalypse)
 2 ii 1-2 272
 2 ii 13 259
4Q524 (Temple Scroll)
 2 2 141
 14 5 182, 214
4Q525 (Beatitudes)
 2 ii + 3 10 174
 5 12 306
 5 13 73
 8 2 310
 14 ii 14 56
 14 ii 3 94, 102, 104, 105
 15 1 20, 37, 53
 21 1 22
 21 6 233
 22 4 233
 23 4 187
4Q542 (Testament of Qahat)
 1 6 115
4Q545 (Visions of Amram^e ar)
 4 18 313
4Q548 (Visions of Amram^f ar)
 1 8 239
6Q11 (Allegory of the Vine)
 1 5 100
6Q15 (Damascus Document)
 3 3 103
11Q5 (Psalms^a)
 XXI 11-17 107
 XXII 1 107
 XXII 13 20

<i>11Q6 (Psalms^b)</i>		XVI 2	159
4-5 2	259	XVI 5	182, 214
4-5 6	76	LIII 9 – LIV 7	177, 335
		LIV 20	159
<i>11Q13 (Melchizedek)</i>		LIV 2-3	178
II 20	56, 237	LXIV 2-3	182, 214
<i>11Q19 (Temple Scroll^a)</i>			
XIV 17	141		

6. MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDÉE

<i>Archives Babatha</i>		<i>Papyrus Yadin</i>	
Babatha 11	81	P. Yadin 1	81
		P. Yadin 4	78
<i>Papyrus Hever / Seyial</i>		P. Yadin 10	98
XHev/Se 65	98	P. Yadin 18	98
<i>Papyrus Murabʿat</i>		<i>Wadi Daliyeh Samaria papyri</i>	
P. Mur. 19	142	WDSP 10	80
P. Mur. 21	98	WDSP 13	80
P. Mur 115	98	WDSP 17	78
<i>Papyrus Seʿelim</i>			
P. Seʿelim 13	142		

7. NOUVEAU TESTAMENT

<i>Évangile de Matthieu</i>		<i>Évangile de Marc</i>	
5,3ss	57	7,1-13, 214, 225	
5,4	56	7,6-13, 224	
6,25-28	62	7,6, 223, 224	
11,5	57	10,7, 173	
11,29	107	10,17-31, 214	
14,8	223		
15,1-9	214, 224, 225	<i>Évangile de Luc</i>	
18,24-34	85	2,14	38, 313
19,3-12	142	3,23-38	296
19,4	142	3,38	296
19,5	142, 173	4,18ss	57
19,9	142	6,20ss	57
19,16-22	214	6,21	56
19,16-30	60	12,16-21	116
19,23-24	60	12,22-24	62
21,28-31	223	18,18-30	214

<i>Actes des apôtres</i>		6,2	191, 214
9,15	163		
<i>Épître aux Romains</i>		<i>Première épître aux Thessaloniens</i>	
5,12–13	260	4,3–8	163
9,22	163	4,4	157, 159, 162, 163, 354
9,23	163	4,5	163
		4,6	163
<i>Première épître aux Corinthiens</i>		<i>Première épître à Timothée</i>	
6,16	173	2,14	260
7,6	203		
15,21–22	260	<i>Première épître de Pierre</i>	
<i>Épître aux Ephésiens</i>		3,7	161
5,31	173		

8. LITTÉRATURE RABBINIQUE

<i>Midrash</i>		Sanhedrin 22b	161
Gn R 12,5	296	Sanhedrin 38a	324
Gn R 18,6	173	Sanhedrin 57b–58b	173
Gn R 23,6	296	Sanhedrin 99b	161
Gn R 24,6	296	Yebamoth 63a	173
Dt R 6,2	219	Shabbat 120b	73
Dt R 10,4	263		
Esther, 1,11 (89b)	161	<i>Talmud Jérusalem</i>	
Qohélet 11,2 (51b)	161	Berakhot 60a	115, 116
		Ketuboth 50b	98
<i>Mishna</i>		Qiddushim I,1	173
Baba Batra	149	Shabbat, X, 12c, 46	161
Ketuboth 7,7–10	155		
Qiddushim 2,5	155, 335	<i>Targum de Job</i>	
<i>Pesiqta rabbati</i>		14,17	295
94b	161	<i>Targum Néofiti I</i>	
<i>Pirqé de Rabbi Eliézer</i>		Gn 2,24	173
PRE 21–22	296	<i>Targum Onkelos</i>	
<i>Sifre Deutéronome</i>		Gn 2,24	173
26	85	<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>	
306,19	263	Gn 2,24	173
		Gn 5,1–3	296
<i>Talmud Babylone</i>		MI 1,6	186
Baba Bathra 4,5–7	155	<i>Tosefta</i>	
Baba Mešia 84b	161	Ar. 5,8	84
Ketuboth 7,7–10	155	Ket. 12,1	98
Ketuboth 82b	98		
Megillah 12b	161		

9. LITTÉRATURE CLASSIQUE ET PATRISTIQUE

- Ambroise*
Epistulae
 2,8 (PL 16,881) 163
- Ambrosiaster*
 PL 17,449 163
- Augustin*
De Nuptiis
 I,8,9 161, 163, 164
 II,5,14 163–164
 II,8,19 163
Sermo
 51,21 161
 69,1 163
Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifatium
 4,10 (PL 44, 765) 161
- Flavius Josephus*
Antiquités Juives
 IV 272 84
Contre Apion
 II 190–219 182
 II 206 214
 II 217 214
Guerre des Juifs
 II 122 133, 335
- Jean Damascène*
Contra Manichæos
 84,4–7 (PG 94,1581) 162
 60,6–9 (PG 94,1553) 162
- Jérôme*
Comm. in epistulam I ad Thess.
 PL 30,867 163–164
Comm. in Micheam proph.
 II,7,5–7 (PL 25,1220) 161, 164
Regule Pachomii
 51 163
- Origène*
Fragmenta ex comm. in epistulam ad Ephesios
 18,36–47 162
- Philon D'Alexandrie*
De Decalogo
 50–51 191, 218
 106–120 182, 214
De Opificio Mundi
 151–152 173
De providentia
 I, 70 275
De Specialibus Legibus
 II 224–225 191
 II 224–242 182, 214, 218
 II 261–262 220
 IV 149–150 176
Quaestiones et Solutiones in Genesim
 I 27 140
 I 29 173
Quod deterius potiori insidiari soleat
 52–56 182, 214
Quod omnis probus liber sit
 XII–XIII 133, 335
- Plutarque*
Vie de Solon
 XIII, 2 84
- Procope de Gasa*
 PG 87,117A 172
- Prudence*
Hamartigenia
 281, p. 163
Peristephanon liber
 5,163 163
- Pseudo Phocylide*
 3–8 182, 214
 6 89
- Tertullien*
De Resurrectione mortuorum
 16,11s (CCh 2,940) 163
- Théodore de Mopsueste*
In Epist. Priorem Pauli ad Thess. Comm.
 PG 66,932 162
- Théodoret*
Interpretatio in XIV epist. Sancti Pauli
 PG 82 644,34–39163

INDEX DES AUTEURS MODERNES

- Abegg, M. G., 2
Abronim, A., 19
Aitken, J. K., 7
Argall, R. A., 265
Asensio, V. M., 41, 106
Bailly, A., 161, 195, 203
Barthélemy, D., 96
Baumgarten, J. M., 7, 142, 154
Baumgartner, W., xvi
Bernstein, M. J., 137
Berthelot, K., 123
Beyse, K.-M., 160
Billierbeck P., 161
Blaise, A., 163
Bockmuehl, M., 37
Bohlen, R., 195, 197, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 209
Boulluec, A. Le, 204
Box, G. H., 202, 204, 223
Boyer G., 80
Brin, G., 124, 137, 142, 155
Brown, R. E., xv, 2, 37
Budde, K., 160
Burns, J.E., 7
Calduch-Benages, N., 78
Camp, C. V., 41, 42
Caquot, A., 33, 50, 72, 73, 75, 88, 97,
99, 100, 104, 160, 185, 246, 260,
266, 267, 282, 333
Carmichael, C. M., 116
Carmignac, J., 11, 27, 59, 188, 239, 274,
286, 294
Cassuto, U., 204
Charles, R. H., 140, 240, 271
Chialà, S., 260
Childs, B. S., 204
Clines, D. J. A., 33, 160, 217
Cohen Stuart, G. H., 35
Collins, J. J., 7, 8, 10, 11, 277, 278, 283,
286, 292, 298, 299, 302
Cothenet, É., 295
Coulot, C., 7
Crawford, S. W., 137
Cross, F. M., 2, 5, 160
Dalman, G. H., 48
Déaut, R. Le, 262, 295
Delitzsch, F., 172
Di Lella, A. A., 7, 78, 108, 181, 198, 200,
202, 220, 223
Doignon, J., 162, 163
Driver, G. R., 204
Dupont-Sommer, A., 58, 114, 153, 177,
286
Durham, J. I., 9, 204
Dušek, J., xi, 80
Elgvin, T., 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 22, 33,
120, 122, 123, 124, 125, 132, 157,
159, 166, 180, 228, 229, 239, 245,
277, 283, 286, 287, 294, 312, 313,
318
Fabry, H.-J., 206, 207, 259
Fassberg, S. E., 198
Ferrer, J., 193
Fitzmyer, J. A., 2, 171, 216
Fletcher-Louis, C. H. T., 239, 283
Fraade, S. D., 297
Frey, J., 239, 242, 294, 297, 298, 299,
303
Frymer-Kenski, T., 80
Fuhs, H. F., 217
Gamberoni, J., 213
García Martínez, F., xi, xii, xv, 7, 10, 51,
67, 72, 74, 88, 140, 158, 239, 241,
260, 287, 289
Garlan, Y., 85
Gaster, M., 271
Gathercole, S., 171
Gerstenberger, E., 204
Gese, H., 113
Gilbert, M., 79, 172, 173, 179, 181, 219,
221
Goff, M. J., 7, 8, 33, 35, 36, 41, 42, 51,
52, 98, 101, 105, 118, 124, 125, 132,
283, 286, 318

- Gregg, J. A. F., 163
 Grelot, P., 62, 89, 130, 172, 182
 Grossman, M., 137
 Gruber, M. I., 137
 Guilbert, P., 293
 Gunkel, H., 172
 Hadot, J., 323, 324, 325
 Harrington, D. J., 1, 2, 7, 10, 11, 85,
 123, 283, 286, 287, 297, 303, 333
 Hartman, L., 197, 201, 271
 Harvey, J., 262
 Haspecker, J., 200
 Hatch, E., 206
 Heinisch, P., 172
 Hempel, C., 10
 Hertzberg, H. W., 160
 Hezser, C., 84, 91
 Himbaza, I., 212
 Holmén, T., 137
 Hugenberg, G. P., 142, 171
 Hultgård, A., 271
 Ilan, T., 137, 142, 155
 Instone-Brewer, D., 142
 Jackson, B. S., 98
 Jastrow, M., 35, 37, 48, 71, 103, 115,
 150, 187, 197, 203, 206, 246, 282
 Jefferies, D. F., 7, 8
 Jonge, M. de, 271
 Joosten, J., xi
 Joüon, P., 19, 57, 69, 96, 174, 185
 Jungbauer, H., 182, 213, 214
 Kampen, J., 137
 Kister, M., 7, 67, 157, 158, 159, 166,
 176, 180
 Klijn, A. F. J., 296
 Knibb, M. A., 7, 240
 Koch, K., 124
 Koehler, L., xvi
 Konradt, M., 157
 Kotter, B., 162
 Kugel, J. L., 218
 Lange, A., 6, 7, 8, 10, 20, 22, 24, 171,
 283, 286, 287, 292, 295, 296, 297,
 298, 303, 310, 319
 Légasse, S., 157, 161, 163
 Lehmann, M. R., 11
 Lévi, I., 115, 120, 201, 202, 205, 207
 Levine, B. A., 297, 318
 Levison, J., 260
 Lichtenberger, H., xi, 10, 299
 Liesen, J., 193
 Lipinski, E., 80, 298
 Marcus, J., 321, 322, 324
 Martin, F., 240
 Maurer, C., 160, 161, 163
 Mies, F., 97
 Milik, J. T., 1, 2, 240, 266, 274, 286, 288
 Mopsik, C., 149
 Morgenstern, M., 7, 36, 141
 Muraoka, T., 19, 57, 69, 96, 247
 Murphy, C. M., 7, 42, 52, 60, 85, 86, 88,
 89, 97, 98, 165, 166, 249
 Murphy, R. E., 249
 Neubauer, A., 171
 Neufeld, E., 80
 Neusner, J., 263
 Niccacci, A., 247
 Nickelsburg, G. W. E., 7, 240, 264, 267,
 269
 Niehr, H., 7
 Nikiprowetzky, V., 236
 Noam, V., 137
 Nodet, E., 84
 Nöldeke, T., 197
 Oesterley, W. O. E., 202, 204, 223, 323
 Peters, N., 197, 199, 202, 203, 204
 Pettorelli, J.-P., 273
 Peursen, W. T. van, 198
 Philonenko, M., 272, 273
 Pleins, J. D., 41
 Porten, B., xvii, 80, 81
 Procksch, O., 172
 Puech, É., xi, 5, 6, 7, 10, 11, 24, 26, 33,
 36, 45, 48, 52, 66, 73, 104, 115, 122,
 150, 198, 215, 216, 220, 228, 230,
 232, 233, 234, 236, 239, 244, 245,
 246, 247, 249, 250, 253, 256, 257,
 268, 274, 279, 280, 281, 282, 283,
 286, 295, 299, 300, 308, 309, 310,
 311, 312, 313, 333
 Qimron, E., 48, 52, 67, 145, 174
 Rad, G. von, 160, 172
 Redpath, H. A., 206
 Renaud, B., 73
 Rey, J.-S., 239, 317
 Ringgren, H., 287
 Robert, P. de, 160
 Rüger, H. P., 197, 202, 203, 205, 206
 Sandevor, P., 204
 Sama, N. M., 172
 Schiffman, L. H., 137, 177, 178
 Schoors, A., 7

- Schuller E., 48, 137
 Scott, J. M., 7, 122
 Segal, M. S., 30, 78, 202, 203, 324
 Sekki, A. E., 83
 Seters, J. Van, 80, 84
 Shulman, A., 18
 Skehan, P. W., 78, 108, 198, 200, 202,
 220, 223
 Smend, R., 78, 197, 198, 199, 202, 203,
 204
 Smith, J. E., 7, 157, 159
 Smith, R. P., 201, 203
 Sokoloff, M., 35, 103, 115
 Spicq, S., 323
 Stegemann, H., 4, 6
 Stenmans, P., 217
 Studel, A., 4, 5, 228
 Strack, H., 161
 Strugnell, J., 1, 2, 7, 10, 123, 157, 159
 Stuckenbruck, L., 7, 9, 171, 240, 271
 Sukenik, E. L., 6
 Tigchelaar, E. J. C., xv, 3, 4, 5, 7, 8, 10,
 22, 23, 35, 36, 37, 43, 44, 45, 51, 65,
 66, 72, 74, 93, 96, 119, 120, 131,
 139, 140, 147, 151, 166, 167, 169,
 186, 228, 229, 233, 239, 243, 255,
 283, 307, 318, 336
 Tiller, P., 310
 Toorn, K. van der, 215
 Tosato, A., 98, 137, 151, 169
 Tov, E., 2, 66
 Trenchard, W. C., 181
 Trever, J. C., 274
 Tromp, J., 272, 273
 Turner, J. D., 296
 Vaux, R. De, 151, 169, 286
 Vermes, G., 6
 Wagner, C. J., 216
 Washington, H. C., 2, 41
 Wassen, C., 137, 154, 155
 Weeks, S., 171
 Weil, H. M., 71, 80
 Weippert, M., 160
 Werman, C., 7
 Whybray, R. N., 41
 Will, E., 263
 Wold, B. G., 7, 9, 42, 70, 86, 105, 137,
 139, 140, 141, 145, 151, 157, 159,
 166, 169, 185, 186, 333
 Wright III, B. G., 7, 41, 42, 131, 132,
 137
 Yadin, Y., 78, 81, 98, 149, 185
 Yardeni, A., xvii
 Ziegler, J., 193, 194, 197, 22

