

L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique

|| L'exemple de Malachie 3,20

Hélène Koehl-Krebs

Résumé: L'intertextualité comme méthode d'investigation du texte biblique entend généralement rendre compte exclusivement de textes antérieurs auxquels l'écrit étudié fait écho. L'objectif de cet article est de montrer qu'elle peut aussi avantageusement s'intéresser aux textes postérieurs susceptibles d'en avoir préservé un écho significatif. Le terrain d'expérimentation choisi est le livre de Malachie dont l'oracle d'ouverture (Ml 1,2-5) est un pamphlet anti-édomite particulièrement violent. Parce qu'après Ml 1,4, ni Edom, ni Esaü, père fondateur de la nation et frère ennemi de Jacob, ne sont plus cités, la plupart des commentateurs fait de ce premier oracle un rappel du passé pour l'exemple. Mais non pas tous. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle la question édomite est actuelle et déterminante pour le prophète a été argumentée par G. Wallis (1967)¹ et A. Caquot (1969-70)². L'outil intertextuel, en permettant de reconnaître la présence ultérieure dans l'œuvre de schémas de représentation faisant implicitement référence à Esaü ou Edom, en démontre le bien-fondé. L'objectif de cette étude porte sur un point précis, celui de montrer que la représentation du lever du soleil de justice (Ml 3,20) s'intègre au tableau anti-édomite brossé au premier oracle.

1. Problématique de l'intertextualité appliquée à l'analyse d'un texte biblique

Le concept d'intertextualité initié dans les années 70 par J. Kristeva et R. Barthes a fait son chemin³. L'intertextualité naît d'une évidence: aucun

¹ Wallis, Wesen: selon lui, l'expression «alliance des frères» (Ml 2,10) désigne l'alliance d'Esaü et de Jacob et relève de l'argumentation du camp qui promeut les intérêts édomites en Juda.

² Caquot, Brève 1 et Brève 2, considère que Ml 2,11 dénonce le (re)mariage scandaleux du grand prêtre avec une Edomite.

³ Cf. Kristeva, Séméiotik; rubrique Intertexte in Barthes, Texte.

texte n'existe seul. Tout texte s'inscrit dans une histoire littéraire dans laquelle il est un tissu d'échos et de résonances de textes qui l'ont précédé, de la culture environnante, d'héritages culturels anonymes passés par des canaux insondables. Cependant, il ne reproduit pas le matériel dont il dépend, il l'utilise, sciemment ou non, et la façon dont il redistribue et dissémine héritages et emprunts le fait sortir du champ de la reproduction pour investir celui de la créativité.

L'intérêt de la prise en compte du phénomène d'intertextualité pour l'étude des textes bibliques n'a pas échappé aux exégètes. «La Bible en échos» est le sous-titre évocateur de l'ouvrage collectif édité en 2000 par D. Marguerat et A. Curtis⁴. Pour le livre de Malachie lui-même, terrain de cette étude, K.W. Weyde, dans un ouvrage publié en 2000, fait une démonstration magistrale de la multiplicité des sources bibliques que le prophète actualise, rendant définitivement vaine toute tentative de le classer dans une famille de pensée prédéterminée: «le prophète dépend d'un matériel tiré de la Genèse, de sa source yahviste comme de sa source sacerdotale, du Code de l'Alliance, du Code de Sainteté, du Deutéronome et de l'histoire deutéronomiste, des traditions prophétiques, tant pré-exiliques et exiliques que post-exiliques et il utilise le matériel poétique, avant tout les Psaumes, mais aussi les traditions sapientiales», conclut-il⁵.

Comme l'écrivent D. Marguerat et A. Curtis en introduction de leur publication, «le texte biblique vit de relecture de textes anciens, sans cesse repris, réinterprétés, actualisés, en vue d'en redire la pertinence dans le présent»⁶. Au nom du principe d'intertextualité, on cherchera à identifier des références, des échos et des résonances, de formules, de représentations, d'images, appartenant à la littérature antérieure ou contemporaine de l'écrit, et on ouvrira le spectre de la recherche à la littérature issue de l'environnement biblique. Certains critères de choix pourront être définis. D'aucuns décideront de ne reconnaître comme authentiques que des emprunts de formules d'au moins trois termes, dans l'ordre direct ou reverse. D'autres adopteront des critères moins restrictifs. Mais il s'agit généralement d'ajustements s'appuyant sur le postulat chronologique selon lequel seuls les textes antérieurs et contemporains sont habilités à interférer avec le texte biblique soumis à l'étude.

C'est la pertinence de ce postulat que nous proposons de discuter. En effet, les textes bibliques ne se contentent pas de réinterpréter et de relire à frais nouveaux des textes anciens, ils s'inscrivent dans une longue histoire

⁴ Marguerat/Curtis, *Intertextualités*.

⁵ Weyde, *Prophecy* 399.

⁶ Marguerat/Curtis, *Intertextualités* 9.

qui commence avant eux et continue après eux, au fil de laquelle chaque génération reçoit un héritage du passé, non seulement littéraire, mais aussi culturel, dont elle restitue une partie, elle-même mise à l'épreuve d'une actualité et d'un environnement culturel qui lui sont propres. Ce scénario de base est infléchi par le fait que les passages de relais ne sont pas automatiques. De plus, lorsqu'ils ont lieu, le parcours n'a pas été nécessairement balisé régulièrement par la littérature. Une représentation, une interprétation, peut passer par des siècles de silence littéraire et ressurgir, comme un flot de véhicules oublié à la sortie d'un tunnel. La mémoire des représentations culturelles n'est pas dépendante d'un schéma littéraire explicite. C'est la réciproque qui est vraie: seule l'identification de l'antécédent d'une formule ou d'une représentation permet d'authentifier le phénomène de résonance. Ce qui est vrai du texte de Malachie comparé à ces prédécesseurs est vrai des textes ultérieurs qui lui font écho. Ces traces ultérieures ne sont pas de simples reproductions, elles véhiculent un regard, une lecture ou une relecture. La redistribution opérée par l'auteur, en réaménageant l'espace littéraire, peut alors libérer une clef qui rend explicite le sens d'un texte, aujourd'hui inaccessible à la simple lecture, mais préservé et offert par un texte intermédiaire.

Rien ne justifie donc qu'une analyse d'un texte vétérotestamentaire, pour ne parler que de ce champ, marginalise a priori l'examen de la littérature postérieure, qu'elle soit intertestamentaire, néotestamentaire, targumique ou autre, au motif que celle-ci ne peut informer sur le texte lui-même ou en raison des abus de certaines lectures christocentriques. Inversement, l'examen de la littérature postérieure se doit de prouver son intérêt. Or, il ne montrera qu'il peut servir la compréhension d'un texte vétérotestamentaire que lorsqu'une tradition, que les seuls atouts du texte référé ne permettaient pas d'atteindre, apparaîtra, préservée, explicite, dans un texte référant. Il est vrai cependant que cette approche bidirectionnelle de l'intertextualité a ses propres limites dans le temps. Une référence à un texte antérieur peut ne plus informer sur le texte référé: nombreuses sont les expressions empruntées au texte biblique qui volent de leur propre ailes dans notre langage courant. Avec le temps, les allusions aux mythes, aux légendes, aux vieilles histoires, perdent leur truculence et leur fraîcheur poétique, quittent leur terrain originel, deviennent schématiques, allégoriques ou caricaturales, mais elles n'en sont pas systématiquement négligeables pour autant. Elles peuvent avoir gardé, avec le squelette, un peu de la substantifique moelle de son support. Et même s'il ne subsiste que le squelette, la façon dont elles l'organisent et le restituent peut être intéressant.

C'est ainsi que la mention du soleil en MI 3,20 dévoile la filiation du châtement annoncé en MI 3,19 au genre incantatoire des Šurpu attesté par

une littérature mésopotamienne qui précède l'œuvre de Malachie d'un millénaire⁷. Mais c'est aussi ainsi que la lecture du recueil des Hymnes retrouvé dans la grotte I de Qumrân montre que son auteur connaît bien l'écrit attribué à Malachie: l'examen du vocabulaire qu'il utilise pour confesser son ministère comme la réalisation de la prophétie de MI 3,20 révèle qu'il a inscrit la promesse du lever du soleil de justice dans la perspective instaurée au premier oracle⁸.

L'œuvre de Malachie a la particularité de se situer à la charnière de deux époques, à la fin de la période perse, avant l'ère macédonienne initiée par les conquêtes d'Alexandre. Du moins c'est de cette période que nous datons l'écrit⁹. Héritière de la littérature qui la précède, comme l'a montré K. W. Weyde, l'œuvre du prophète est alors aussi proche de cette littérature intertestamentaire, longtemps négligée, mais dont les découvertes de Qumrân ont convaincu de l'ancienneté et de l'enracinement dans l'aventure littéraire biblique. La méthode d'analyse proposée consiste à mesurer la pertinence de l'hypothèse de lecture à la lumière de vérifications offertes par la littérature postérieure.

⁷ MI 3,19-20: «Parce que, voici, le jour vient, brûlant comme un four, et ils seront, tous les arrogants et tous les faiseurs d'impiété, de la paille et il les consumera, le jour qui vient, dit Yahvé Sebaoth, de sorte qu'il ne laissera pour eux racine ni rameau, mais se lèvera, pour vous qui craignez mon nom, un soleil de justice, avec la guérison dans ses ailes». A la tablette V-VI, Ea apprend à son fils Mardouk à laver et purifier la victime de la malédiction qui l'afflige. La cérémonie de purification est un acte de magie sympathique; il consiste à brûler divers objets symbolisant les péchés et les souffrances du patient. Aux lignes 60-72, le rite incantatoire consiste à brûler un oignon: «⁶⁰ Incantation. Comme cet oignon qu'il pèle et jette au feu ⁶¹ – le feu le brûle totalement – ⁶² qui ne sera pas cultivé dans un semis, ⁶³ qui ne grandira pas près d'un fossé ou d'un cours d'eau, ⁶⁴ dont les racines ne prendront pas dans le sol, ⁶⁵ dont le rejeton ne germera pas et ne verra pas le soleil, ⁶⁶ qui ne servira pas au repas d'un dieu ou d'un roi, ⁶⁷ (puis invocation, serment ...) ⁶⁸ la douleur de mes épreuves, péché, transgression, crime, erreur, ⁶⁹ la maladie de mon corps, ma chair, mes veines, ⁷⁰ puissent-ils être pelés comme cet oignon, ⁷¹ puisse le feu les consumer totalement aujourd'hui, ⁷² puisse le serment permettre que je voie la lumière!» (D'après la traduction en anglais Reiner, Šurpu 31). Pour une discussion sur le thème: Watson, Techniques.

⁸ On peut lire en effet en IQH 2, 8: «tu as affermi mes pas sur le territoire d'impiété et j'ai été un piège pour les pécheurs mais la guérison pour tous ceux qui se convertissent du péché». L'expression «territoire d'impiété» de MI 1,4, qui est un hapax du Texte massorétique, a été mise en relation avec la «guérison» promise en MI 3,20.

⁹ Pour une discussion de la question, cf. Krebs-Koehl, question 15-17.

Cet article n'a pas la prétention de théoriser, mais d'ouvrir le débat de l'élargissement de l'approche intertextuelle en en testant la pertinence sur un exemple. On s'interroge précisément sur l'existence éventuelle d'une corrélation entre la représentation du lever du soleil de justice (MI 3,20) et le climat anti-édomite de MI 1,2-5. La «question édomite» fera l'objet d'une présentation préalable en deux temps: après une évocation de la problématique sous son angle historico-politique, le volet religieux, qui en est indissociable, sera abordé. On verra qu'il réserve une place de choix à la représentation du soleil levant. Dans l'œuvre de Malachie, la vision du lever du soleil de justice (MI 3,20) domine la prophétie de MI 3,19-21 avec laquelle s'achève le sixième et dernier oracle (MI 3,13-21). La mise en évidence de quelques corrélations philologiques rapprochant le dernier oracle du premier préparera l'inscription du lever de soleil de justice (MI 3,20) dans la perspective de la distinction fondamentale opérée entre Esaü et Jacob en MI 1,2-3. Divers emprunts à la littérature postérieure permettront de conclure.

2. La question édomite au cœur de l'actualité dans la Judée perse:

Pour se faire une idée de son importance contextuelle au temps présumé de la prophétie, un tour d'horizon de la question édomite telle qu'elle se pose pour Israël est un préalable incontournable.

Edom, la nation des fils d'Esaü, au sud-est de la mer Morte et jusqu'au Golfe d'Aqaba, est le frère ennemi d'Israël, les fils de Jacob, ou de son avatar judéen. La tradition juive en a fait l'archétype de ceux qui en veulent à l'existence d'Israël, qui mettent en péril sa raison d'être, à savoir le service de Yahvé Sebaoth. Dans le Talmud, Edom, c'est Rome¹⁰.

Nombreux sont ceux qui se sont interrogés sur les raisons historiques de ces liens privilégiés et de cette haine tenace entre Edom et Israël¹¹. Pendant la période monarchique et jusqu'au temps d'Akhaz (-735 à -716), Israël, puis Juda, a gardé la haute main sur le territoire d'Edom. Mais celui-ci a pris son indépendance, s'est doté d'une monarchie, a adopté un dieu tutélaire nommé Qoš, et le transit commercial entre la péninsule arabique et l'Assyrie a permis son essor économique jusqu'à ce que la folie des grands et la politique arabe du dernier souverain néo-chaldéen, Nabonide, ne

¹⁰ Pour l'auteur du *Targum des Hagiographes*, Constantinople (*TgLam* 4, 21) et Rome (*TgLam* 4, 22) sont peuplées d'Édomites!

¹¹ Pour une approche de la question: Dicou, Edom.

sonne le glas du royaume d'Edom vers -550¹². Juda et Edom n'ont pas les mêmes alliés: ceux d'Edom sont assyriens, néo-chaldéens, arabes¹³; ceux de Juda sont égyptiens, puis perses. La littérature prophétique biblique accuse Edom d'avoir fait cause commune avec Nabuchodonosor pour ruiner Jérusalem et anéantir Juda en -587¹⁴. La réalité est sans doute plus complexe¹⁵, mais les Edomites, qui ont constamment migré vers l'ouest et le nord comme le montrent l'archéologie et l'onomastique, ont profité de la vacance du pouvoir à Jérusalem pour s'installer en Juda.

Lorsqu'en -538, l'édit de Cyrus permet aux Judéens de rentrer chez eux, la question de la cohabitation avec les migrants édomites est un enjeu tant économique que politico-religieux. Les exilés ne récupéreront pas le territoire judéen pré-exilique dans son entier. Loin s'en faut. Les Edomites, qui ont abandonné leurs terres patrimoniales et migré vers le nord et l'ouest, reconstituent peu à peu un foyer national: l'Idumée couvrira non seulement le Néguev, au sud de Juda, mais englobera, bien plus au nord, des villes comme Adora et Marésha, elle-même à quelques encablures de Jérusalem. L'examen onomastique montre un regain d'intérêt pour le dieu Qoș pendant la période perse. Celui-ci accompagne naturellement la restructuration communautaire de la population d'origine édomite.

I. Finkelstein et N.A. Silberman, auteurs d'un livre contesté paru dans sa traduction française en 2002, ont raison de prétendre que «du point de vue politique aussi bien qu'éthnique, le problème le plus sérieux rencontré par la communauté post-exilique a résidé dans ses relations avec les régions du

¹² Knauf, *Supplementa*, présente l'histoire géopolitique d'Edom de façon concise et claire. L'ouvrage collectif édité par Edelman, *Edomit*, permet un large tour d'horizon de la problématique édomite.

¹³ Si la campagne arabe de Nabonide (de -553 à -543) modifie le panorama politique, le sort des Edomites reste indissociable de celui de ses voisins arabes.

¹⁴ Ez 35,10 et 12: Edom a profité des événements pour envahir Juda. Ez 25,12 est un appel à la vengeance. De même, Ps 137. Abdias promet la pareille (v. 15) à celui qu'il accuse de «violence» envers son frère Jacob (v. 10). Jl 4,19 dénonce la violence d'Edom envers les fils de Juda. Lm (*LXX*) 4,21 accuse Edom d'avoir annexé la terre d'Israël. Pour l'auteur d'*Esdras A'*, les Edomites sont responsables de l'incendie du Temple (4, 45) et il est attendu de Darius que «*les Iduméens rendent les villages des Judéens qu'ils contrôlent*» (4, 50), demande satisfaite aux dires de Flavius Josèphe, selon lequel Darius «*ordonna aux Iduméens, aux Samaritains et aux habitants de Coelézyrie de rendre les villages appartenant aux Juifs qu'ils détenaient*» (*Ant XI*, 3, 8, § 61). La virulence de la haine réciproque ne diminue pas avec le temps: au temps de Judas Maccabée, les Iduméens accueillaient les proscrits de Jérusalem dans leurs forteresses et se mettaient avec eux à fomenter la guerre (*2M*, en 10,15).

¹⁵ Bartlett, *Edom (Place)* 292.

Sud»¹⁶. A la fin de la période perse, l'affaiblissement du pouvoir central encourage les ambitions locales et favorise un regain des tensions. Au temps des Maccabées, la collusion d'intérêts anti-judéens est réelle entre les Samaritains et des «fils d'Esäü» que Judas Maccabée doit affronter à la fois au sud et au nord de Jérusalem¹⁷. La question se pose de savoir à partir de quand Edom passe du statut d'ennemi effectif à celui de l'ennemi emblématique d'Israël qui pérennise son souvenir. Ainsi, dans ce cas particulier, il serait intéressant de savoir qui recouvre l'appellation «fils d'Esäü», s'il s'agit d'une désignation générique des adversaires de Judas ou si les descendants des Edomites disposent de places fortes à la fois en Idumée et en territoire samaritain.

La question de l'intégration des ressortissants d'Edom présents en Juda pose un problème intra-judéen grave. En effet, les réponses qui lui sont apportées diffèrent, dévoilant l'existence de courants et de partis opposés. Il suffit de consulter la Tora pour prendre la mesure du dilemme. L'histoire se discute: durant l'Exode, Edom a-t-il ou non laissé passer les fils d'Israël sur leur territoire? Oui, répond l'auteur de Dt 2; non, celui de Nb 20 (Cf. Jg 11, 17-18). Dt 23,8 ordonne: «tu ne considéreras pas l'Edomite comme abominable car il est ton frère». Dt 2,5 attribue une terre à ces frères édomites: c'est Séïr, le plateau qui surplombe le Wadi el-Hasa au sud-est de la mer Morte (idem Jos 24,4 et ailleurs); il admet qu'ils satisfont une condition préalable susceptible de les rendre fréquentables: ils ont éliminé la nation païenne qui occupait leurs terres avant eux, les Horites (Dt 2,12, 22)¹⁸. Sur ce point, il n'est pas d'accord avec le généalogiste de Genèse 36 qui établit la descendance d'Esäü et pour lequel ce dernier a eu trois femmes, dont Oholivama, fille de Séïr le Horite. Ce détail change les données du problème. Les livres d'Esdras et de Néhémie ont des listes d'étrangers dont les filles sont interdites d'épousailles aux fils d'Israël. Le nom des Edomites en est absent, mais les Iduméennes ont leur place dans la liste parallèle de la variante grecque d'Esdras conservée dans la Bible des LXX, Esdras A'. Par ailleurs, Ne 13,1-2 reprend Dt 23,4-5. La citation s'arrête avant Dt 23,8, mais il n'est pas interdit de l'interpoler et de conclure que Néhémie est favorable à l'intégration des descendants d'Edomites vivant parmi les fils

¹⁶ Finkelstein/Silberman, Bible 352.

¹⁷ Cf. 1M 5,1-3.

¹⁸ Dt 7, pour le même commandement dirigé contre la propagation de l'idolâtrie adressé à Israël. Selon Dt. 2, Les Moabites et les Ammonites ont aussi chassé ceux qui occupaient leurs terres avant eux, mais, pour Dt 23,4-5, ils ont infréquentables parce qu'à la différence des Edomites, au temps de l'Exode, ils se sont montrés hostiles aux fils d'Israël.

d'Israël. A condition, on s'en doute, qu'ils n'aient rien à voir avec des Horites.

S'interroger de façon théorique sur la position supposée de Malachie dans le débat est possible et il n'est pas nécessaire d'aller plus loin que Ml 1,2-3 pour se convaincre que la réponse sera un rejet catégorique de ces subtilités: «Esaü n'était-il pas frère de Jacob? - oracle de Yahvé - or, j'ai aimé Jacob et Esaü, je l'ai haï».

3. Le volet religieux du conflit

Le conflit politique a un volet religieux qui en est indissociable et dans lequel le nom de Yahvé tient une place centrale et conflictuelle. Le camp du refus des arrangements accuse Edom d'avoir trahi Yahvé en lui préférant Qoš¹⁹. Plus précisément, en Edom, Qoš est un dieu d'importation arabe. Son nom qui signifie «arc» est l'équivalent de l'hébreu qšt. Maître des bêtes sauvages, avec l'arc qui le symbolise, il va bien au chasseur Esaü. Mais la relation d'Edom à Qoš n'est pas exclusive comme celle qui lie Israël à Yahvé. C'est ainsi que la découverte de l'inscription «Yahvé de Témân²⁰» à Kuntillet 'Ajrud à cinquante kilomètres au sud de Qadesh-Barnéa a démontré qu'un dieu nommé Yahvé a été aussi adoré en Edom. Le nom de Yahvé était certainement connu en Edom avant la domination israélite.

Pérennisant, sciemment ou non, le souvenir de traditions attachées à une préhistoire commune à Edom et Israël, plusieurs théophanies bibliques relevant du genre hymnique montrent Yahvé venant d'Edom: selon Ha 3,3, Dieu vient de Témân, selon Jg 5,4, Yahvé sort de Séïr, il part de la campagne d'Edom²¹. La représentation est au service de l'interprétation sur un pècher de Michée retrouvé dans la grotte I de Qumrân²². Mais c'est sans doute Dt 33,2, où il est écrit: «Yahvé est venu du Sinaï et il s'est levé de Séïr pour eux, il a respélandi depuis la montagne de Parân», qui explicite le mieux le caractère solaire de la représentation de Yahvé qui sous-tend ces diverses théophanies.

Le fonds des traditions concernant les relations contrastées d'Esaü et de Jacob conservées par la Genèse est lui-même sous-tendu par un schéma solaire dont la prise en compte à partir de Gn 27,41 permet de mettre en

¹⁹ Bartlett, Edom.

²⁰ Témân sert souvent d'éponyme à Edom dont elle désigne au sens propre la partie centrale du territoire.

²¹ Cf. aussi Ps 68,8s. et Es 63,1-6.

²² 1Q14 12,2: «... sa gloire de Séïr ... car Dieu sortira de ...»; traduction, in DJD I.

évidence un jeu de scène performant jusqu'en Gn 33. Il est significatif que, dans une monographie consacrée aux représentations solaires de Yahvé, J. G. Taylor en arrive à reconsidérer Dt 33,2 à la lumière de Gn 33,1-16²³.

Si ces textes témoignent d'un passé au nom duquel les deux peuples voisins se reconnaîtront frères avec raison, par contre il est vain de chercher le nom de Qoš dans le Texte massorétique: à la différence des noms des dieux tutélaires de Moab et d'Ammon, il n'y figure nulle part et cette absence est significative de l'injure à Yahvé que représente aux yeux d'Israël son adoption par Edom. Pourtant, un examen plus attentif du texte biblique suggère que son nom a pu être corrompu ou rendu à son sens commun dans des passages empruntés à la «sagesse de Témân» dont Je 49,7, Ab 8 et Ba 3,22 ont préservé le souvenir de la renommée. Ainsi en Pr 30,31²⁴. Probablement en Ps 76,4²⁵. Force est aussi de constater que le nom de Qoš est facile à restituer en 91,3. Il suffit pour cela de déplacer la césure entre deux mots²⁶. On en conclura que le nom de Qoš était connu en Israël bien avant que Flavius Josèphe ne rapporte que Kostobaros, dont Hérode le Grand, l'Iduméen, a fait son beau-frère, «appartenait à une famille d'Idumée, (était) l'un des premiers en dignité dans ce pays et ses ancêtres avaient été des prêtres de Kozé, dieu des Iduméens»²⁷.

Ml 3,19 compare les «faisers d'impiété» et les «arrogants» à la «paille», qui se dit qaš en hébreu. La ressemblance phonétique au nom de Qoš est évidente²⁸. Si, de quelque façon que ce soit, directe ou analogique, la vision de Ml 3,19-21 sollicite encore Edom, la mention de la «paille»

²³ Taylor, Yahweh (sur Gn 32-33); Krebs-Koehl, question 269-271.286-287.

²⁴ Vriezen, Edomite, pense qu'une grande partie de Pr 30-31 est d'origine édomite: «il n'est pas surprenant que le nom d'une divinité édomite apparaisse dans une collection de proverbes originellement édomite, ni que ce nom ait été rendu méconnaissable et ainsi effacé quand la collection en vint à être incorporée dans une collection israélite, appartenant elle-même à un livre canonique»; cf. Krebs-Koehl, question 71-72.

²⁵ Ps 76,4: «Là-bas, il a brisé les foudres de l'arc». On conjecture que l'«arc» banalise le nom de Qoš. Pour une variante de traduction de Ps 76,11 faisant référence à Edom qui encourage cette lecture, Krebs-Koehl, question 245.

²⁶ On lit alors que Yahvé délivre «des pièges de Qoš», au lieu de Yahvé délivre du «piège du chasseur», le chasseur étant en l'occurrence celui qui manie l'arc; cf. Krebs-Koehl, question 297.

²⁷ Flavius Josèphe, *Ant XV*, 7,9-10. Kostobaros est une forme hellénisée du nom Qošgabar, porté par des rois édomites.

²⁸ L'existence de jeux de mots entre «paille» et «arc» est attestée par Es 41,2 et Jb 41,20.

peut renvoyer à Qoš²⁹. Or celle-ci est intégrée à une représentation solaire qui culmine avec le lever du soleil de justice en MI 3,20:

19 Parce que, voici, le jour vient, brûlant comme un four, et ils seront, tous les arrogants et tous les faiseurs d'impiété, de la paille et il les consumera, le jour qui vient, dit Yahvé Sebaoth, de sorte qu'il ne laissera pour eux racine ni rameau,

20 mais se lèvera, pour vous qui craignez mon nom, un soleil de justice, avec la guérison dans ses ailes, et vous sortirez et vous gambaderez comme des veaux (sortant) de l'étable

21 et vous foulerez les impies, car ils seront cendre sous les plantes de vos pieds, au jour que, moi, je fais, dit Yahvé Sebaoth.

La sagesse qui a fait la renommée de Témân se rapporte aux arts en général et à celui de la fonte des métaux en laquelle les gens de Témân étaient passés maîtres en particulier. Il n'est donc pas indifférent que le texte hébreu de Si 43,2-4 ait conservé une représentation de la supériorité du feu solaire sur le feu du four du fondeur. Celle-ci pourrait servir et avoir servi d'arrière-plan métaphorique à la représentation de la supériorité de Yahvé sur Qoš, anéanti devant Yahvé comme la paille est brûlée par le feu solaire.

4. Quelques corrélations philologiques attachant le dernier oracle (MI 3,13-21) au premier oracle (MI 1,2-5)

De façon plus générale, l'observation du vocabulaire et de la structure du dernier oracle du livre de Malachie (MI 3,13-21), où est annoncé le lever du soleil de justice, permet de proposer diverses corrélations au premier oracle et, par là, à sa thématique anti-édomite. Trois d'entre elles retiendront l'attention.

On remarquera d'abord que, si les six oracles de Malachie suivent tous un même modèle rhétorique relevant du genre de la diatribe, la structure de la paire affirmation – réfutation avec laquelle débutent ces deux oracles extrêmes est identique et leur est propre:

MI 1,2: C'est vous que j'ai aimés, dit Yahvé
et vous dites : en quoi nous as-tu aimés ?!

MI 3,13: Elles sont dures contre moi, vos paroles, dit Yahvé
et vous dites: que nous sommes-nous dit contre toi?

²⁹ MI 3,19 n'a pas le monopole de la métaphore de la paille qui brûle. On la retrouve en Ex 15,7; Es 5,24; 33,11; 47,14; Jl 2,5; Ab 18; Na 1,10; Ps 83,14. En Ab 18 et, à un moindre degré, en Ps 83,14, elle sert une prophétie anti-édomite.

Ensuite, le premier oracle est remarquable dans le concert des prophéties anti-édomites par la place faite aux velléités reconstructrices édomites (MI 1,4):

Qu'Edom dise encore : 'Nous avons été démantelés, mais nous avons rebâti les ruines',

ainsi a parlé Yahvé Sebaoth: 'Eux, ils bâtissent, mais, moi, je détruis !'

et on dira d'eux: territoire-d'impiété et le peuple-que-Yahvé-châtie-sans-fin.

L'examen terminologique montre que le verbe «bâtir», présent deux fois en MI 1,4, revient en MI 3,15, en un moment crucial du dernier oracle (MI 3,13-21): il est mis dans la bouche des fidèles de Yahvé et exprime le scandale que représente à leurs yeux la réussite insolente de personnages qui sont appelés «faiseurs d'impiété» et «arrogants».

ZoharIII, 31b discute MI 1,2-3 «(...) Esaü n'était-il pas frère de Jacob ? Or, j'ai aimé Jacob et Esaü, je l'ai haï et ses villes sont en ruines.

Comment, ses villes sont en ruines? Esaü est heureux; il possède de grandes villes et il domine le monde!

Le Roi a décidé; il a marqué dans son livre, et il accomplira sa parole et le bien qu'il a promis à Israël)³⁰.

Force est de constater que le commentaire du Zohar, pour lequel Esaü désigne la Rome chrétienne, a préservé la structure de discussion caractéristique des oracles de Malachie et mis explicitement en scène la contestation de l'application du jugement du premier oracle, pourtant sans appel, condamnant à l'échec les reconstructions édomites.

Ce faisant, il confirme le verbe «bâtir» en MI 3,15 dans sa fonction d'écho des occurrences du verbe au premier oracle.

Enfin, lorsque le dernier oracle stigmatise les «faiseurs d'impiété» et les «arrogants», les expressions utilisées ne sont pas anodines. En effet, MI 1,4 a lié l'impiété à Edom par le moyen de l'expression dépréciative «territoire d'impiété». Par ailleurs, la tradition rabbinique se fonde sur l'homonymie pour faire dériver le nom d'Esaü du verbe «faire», dont on peut constater qu'il est utilisé en mauvaise part tout au long du texte de Malachie avant que le retournement de situation opéré en MI 3,17, où il est question du «jour que, moi, je fais», ne le restitue à Yahvé. Enfin le vocable «arrogant» pourra évoquer la figure d'Esaü: en effet, il est de la même racine que le mot «bouillie» dont la seule occurrence dans le Texte massorétique figure en Gn 25,29, précisément là où Esaü vend son droit d'aînesse à Jacob: «Jacob faisait bouillir une bouillie», lit-on, le verbe soulignant le mot; or au verset suivant, la «bouillie» s'appelle «roux», en hébreu, 'dm : «donne-moi

³⁰ De Pauly, Traduction 1985.

de ce roux, de ce roux-là» a dit Esaü et c'est pourquoi il porte le nom d'Edom, explique-t-on; ce qui fait de «l'arrogant» un autre nom d'Esaü.

L'ensemble de ces corrélations définit un cadre dans lequel la question de la portée anti-édomite de l'évocation du lever du soleil de justice en MI 3,20 n'est pas infondée.

5. L'imagerie solaire au service du jugement d'Edom:

Le Targum et la littérature rabbinique apportent la preuve que la représentation de Yahvé à la manière du soleil qui se lève sur Edom a été utilisée contre Edom.

Ainsi, les Targumim interprètent la théophanie de Deutéronome 33,2 à charge contre les fils d'Esaü et leurs alliés, les fils d'Ismaël:

«Il dit: 'Yahvé est apparu depuis le Sinaï pour donner sa Loi à son peuple, les enfants d'Israël; il a resplendi de sa Gloire sur la montagne de Gabla³¹ pour donner sa Loi aux fils d'Esaü. Mais lorsqu'ils y trouvèrent écrit: Vous ne serez pas homicides, ils ne l'acceptèrent point. Puis il a brillé de sa Gloire sur la montagne de Parân³² pour donner sa Loi aux fils d'Ismaël. Mais lorsque les fils d'Ismaël trouvèrent qu'il y était écrit: 'Vous ne serez point voleurs', ils ne l'acceptèrent point»³³.

Bereshit Rabba 78,5 disserte sur Gn 32,32: «Rabbi Berekiah a commenté: 'Le soleil se leva pour le guérir, lui, mais pour les autres, il se leva seulement pour les éclairer'.

Rabbi Huna a dit au nom de Rabbi Aha: 'Voici ce qu'il en a été en vérité: le soleil a guéri Jacob et a consumé Esaü et ses chefs. Le Saint, béni soit-Il, lui a dit ceci: reçois ceci en gage pour tes descendants: de même que le soleil te guérit, alors qu'il consume Esaü et ses chefs, de même le soleil guérira tes descendants, alors qu'il consume les païens'.

Pour 'il les guérira': 'Mais pour vous qui craignez mon nom, se lèvera le soleil de justice avec la guérison dans ses ailes' (MI 3,20). Pour 'il consume les idolâtres': 'Car, voici, le jour vient, brûlant comme un four (...)' (MI 3,19)³⁴. De même, Zohar I, 203b.

La tradition rabbinique attache la théophanie de MI 3,19-20 à la saga d'Esaü et Jacob. L'expression de MI 3, 20, «le soleil se lève pour», a été

³¹ Gabla est un synonyme araméen de Séïr.

³² Gn 21,21 dit qu'Ismaël habite le désert de Parân.

³³ *Tg(Neofiti)Dt 33,2*; traduction: Le Déaut, 1980. Cf. *SifréDt 395s*; *MelkhitaEx 20,2*; *Pesiqta deRab Kahana*, supplément 1, 15; *Ba 3*, 22s.

³⁴ Traduction: Freedman, *Midrash Rabbah* 718-719.

rapprochée de son unique antécédent vétérotestamentaire, qui, en Gn 32,32, appartient en propre à Jacob. Le rapprochement que fait la littérature rabbinique place «ceux qui craignent Son nom» dans la filiation de Jacob. Mais rien n'empêche a priori Malachie d'avoir lui-même utilisé sciemment une expression appartenant à la tradition patriarcale et la tradition rabbinique de respecter en cela la pensée du prophète.

Ainsi l'exégèse proposée par Bereshit Rabba 78,5 et Zohar I, 203b oriente la lecture globale de l'œuvre de Malachie en suggérant d'inscrire la représentation théophanique dans la perspective anti-édomite installée au premier oracle. La question reste de savoir dans quelle mesure le rapprochement est originel.

La littérature intertestamentaire apporte un élément de réponse en offrant des textes aux traditions a priori diverses, mais associant tous une référence, explicite ou suggérée, à l'opposition entre Esaü et Jacob à des représentations théophaniques comparables à celle du dernier oracle de Malachie. Il est vrai que l'association n'est pas automatique: lorsque sur un fragment retrouvé dans la grotte I de Qumrân on litque «le juste sera manifeste comme le soleil», la référence à MI 3,20 est évidente, mais le lien à une imagerie originelle appelant la référence à Jacob et Esaü est distendu³⁵. L'association est par contre perceptible en Jubilés 36,9-11, 1Hénoch 96,1-3 et 4Esd 6,8-26, ainsi que dans le cas déjà évoqué de 1QH 2,8³⁶:

En Jubilés 36,9-11, les dernières volontés d'Isaac à ses fils: «Au jour de perturbation et de malédiction, de colère et de fureur, un feu flamboyant et dévorant embrasera son pays, sa ville et tout ce qui est à lui, comme il a embrasé Sodome. Il sera effacé du livre de <vie> <et inscrit sur le livre du> châtement des hommes, il ne sera pas porté sur le livre de vie, mais sur celui de ce qui passe et périt pour une éternelle malédiction. En tout temps la condamnation de ces gens-là sera renouvelée dans l'opprobre, la malédiction, la colère, la douleur, la fureur, le châtement, la souffrance à jamais – je vous le déclare et l'atteste, mes enfants – conformément à la sentence qui frappera l'homme désireux de faire du mal à son frère»³⁷. La finale vaut bien sûr pour Esaü.

1Hénoch 96,1-3: «¹ Gardez l'espérance, justes, car bientôt les pécheurs périront devant vous, et vous aurez pouvoir sur eux, à votre gré. ² Le jour du tourment des pécheurs, vos petits se lèveront, se dresseront comme des aigles, et votre nid sera plus haut que celui des vautours. Vous grimpez, vous pénétrerez dans les cavités de la terre, dans les anfractuosités du roc,

³⁵ *Le Livre des Mystères*, 1Q27 1, I, 6 (DJD I); de même, 4Q300 3, 6 (DJD XX).

³⁶ Pour une discussion plus complète, Krebs-Koehl, question 288-291.

³⁷ Traduction: Caquot.

pour toujours, pareils aux damans, (fuyant) loin des impies, et contre vous glapiront, gémiront les sirènes.³ Ne craignez pas, vous qui avez souffert, car vous aurez la guérison. Une lumière éclatante brillera pour vous, et vous entendrez du ciel la parole qui soulage». La description de l'Hénoch 96,2 suit parfaitement la topographie d'Edom, telle que la décrivent Je 49,16 ou Ab 3-4. L'évocation des sirènes rappelle qu'une traduction possible et attestée par Aquila de l'expression *tnt mdr* de MI 1,3 est «sirènes du désert»³⁸.

En 4Esd 6,7, Esdras interroge l'ange Ouriel sur la division des temps. Celui-ci: «⁸ D'Abraham à Abraham. De lui naquirent Jacob et Esaü. La main de Jacob tenait au commencement le talon d'Esaü. ⁹ La fin de ce siècle, c'est Esaü. Le commencement du suivant, c'est Jacob. ¹⁰ Car la main, c'est le principe de l'homme, et le talon c'est sa fin. Entre le talon et la main, ne cherche rien d'autre, Esdras»³⁹. Mais Esdras interroge encore et la réponse d'Ouriel est une allusion plus diffuse à MI 3,16-24⁴⁰.

Mais c'est un examen plus attentif des ressorts du commentaire rabbinique qui permettra de conclure. Le commentaire de Bereshit Rabba 78,5 prend en effet un sens spécifique du fait que, pour son auteur, Edom c'est Rome. C'est donc du châtiment de Rome qu'il est question et l'objectif du commentateur est d'accorder la prophétie de MI 3,19-20 à sa cause. Mais il a besoin pour ce faire de savoir que la vision finale de MI 3,19-20 s'inscrit dans une perspective anti-édomite. Les besoins de sa cause le conduisent à expliciter un point d'herméneutique qui, par le fait même qu'il est pour lui secondaire, a toutes chances d'être originel. Il met en évidence pour nous le fait que la perspective anti-édomite qui préside au premier oracle commande encore la vision finale de MI 3,19-20, où il s'agit toujours de distinguer entre Esaü et Jacob. Du parallèle avec Gn 32,32, on tire alors que c'est la guérison de Jacob qui est annoncée. Quant aux affidés de Qoš, ils auront été brûlés comme de la paille!

Le recours à la littérature postérieure à Malachie apparaît donc indispensable pour saisir aujourd'hui la portée idéologique originelle de la vision.

³⁸ Traduction de l'Hénoch 96,1-3: Caquot, Bible. La traduction d'Aquila fait des *tnt mdr*, des «sirènes du désert».

³⁹ Geoltrain, Traduction.

⁴⁰ Il est possible d'ajouter 4Q185 à la liste des témoins, à condition de traduire *bni 'dm*, non pas «fils d'homme», mais «fils d'Edom». Précisément, 4Q185 1-2, I, 8-9(DJD V): «Et qui tiendra pour être debout devant ses anges (Cf. MI 3,1-2) parce que comme une flamme de feu ils jugeront [] ses esprits et vous, fils d'homme (vs. Edom) [] car voici (...)».

Summary

The intertextuality as a method for investigating the biblical text traditionally accounts for earlier texts, that the studied one is echoing. With an example taken from the book of Malachi, the study will show that significant echos of a text, present in later ones, may also be a useful tool for research. It will focus on showing that the representative of the rising sun of justice (MI 3, 20) fits into the anti-Edomite depiction drawn by the first oracle (MI 1, 2-5).

Zusammenfassung

Die Intertextualität als Forschungsmethode am biblischen Text beschäftigt sich klassischerweise damit, wie frühere Schriften in später bearbeiteten Texten Wiederhall finden. Die Verfasserin zeigt anhand eines Beispiels aus Maleachi, dass bedeutsame Echos des Textes in späteren Schriften der Forschung Argumente liefern. Als Beleg führt sie vor, wie die Darstellung der aufgehenden Sonne des Rechtes (MI 3, 20) in dem anti-edomitischen Gesamtbild des ersten Orakels (MI 1, 2-5) ihre richtige Stelle hat.

Bibliographie

- Barthes, R., Texte (théorie du), in: *Encyclopaedia Universalis* 22, 1990, 372-373.
- Bartlett, J.R., Edom (Place). Edom in History, in: *AncBD* 2, 1992, 287-295.
- Bartlett, J.R., Edom and the Edomites (*JSOT.S* 77), Sheffield 1989.
- Dupont-Sommer, A., u.a. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires I* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris 1987.
- Caquot, A., Brève explication du livre de Malachie 1: *PosLuth* 17/4 (1969) 187-201.
- Caquot, A., Brève explication du livre de Malachie 2: *PosLuth* 18/1 (1970) 4-16.
- Caquot, A., Traduction de 1Hénoch 96,1-3, in: *La Bible. Ecrits intertestamentaires I*, 1987.
- De Pauly, J. (éd.), *Sepher Ha-Zohar (Le livre de la splendeur)*, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes, Tome V (Bibliothèque initiatique 7), Paris 1985.
- Dicou, B., Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story (*JSOT.S* 169), Sheffield 1994.
- Edelman, D.V., You Shall Not Abhor An Edomit, For He Is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition (*ABSt* 3), Atlanta 1995.
- Finkelstein, I/Silberman, N.A., *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Traduit de l'anglais par P. Ghirardi, Paris 2002.
- Freedman, H./Simon, M. (éd.), *Midrash Rabbah*,. Translated into English, with Notes, Glossary and Indices. Genesis in Two Volumes, London ³1961 (1939).
- Geoltrain, P., Traduction, in: Dupont-Sommer, A., Philonenko, M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires I*, Paris 1987.
- Knauf, E.A., *Supplementa Ismaelitica*: *BN* 45 (1988) 62-81.
- Krebs-Koehl, H., *La question édomite au cœur de l'œuvre de Malachie. Enquête intertextuelle*, Strasbourg 2003 (Thèse de Doctorat, Université Marc Bloch).

- Kristeva, J., Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse (1969) 151-153.
- Le Déaut, R./Robert, J. (éd.), Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions palestiniennes complètes IV. Deutéronome, bibliographie générale, glossaire et index des quatre tomes (Sources Chrétiennes 271), Paris 1980.
- Marguerat, D./Curtis, A. (éd.), Intertextualités. La Bible en échos (MoBi 40), Genève 2000.
- Reiner, E., Šurpu. A collection of sumerian and akkadian incantations (AfO.B 11), Graz 1958.
- Taylor, J.G., Yahweh and the Sun (JSOT.S 111), Sheffield 1993.
- Vriezen, Th.C., The Edomite Deity Qaus: OTS 14 (1965) 330-353.
- Wallis, G., Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis, in: Maass, F. (éd.), Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 229-237.
- Watson, W.G.E., Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse (JSOT.S 170), Sheffield 1994.
- Weyde, K.W., Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi (BZAW 288), Berlin/New York 2000.

Madame Hélène Koehl-Krebs
Docteur ès Mathématiques,
Docteur en Théologie Protestante,
5, quai Saint-Thomas,
F - 67 000 Srasbourg,
France