



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2022

Guerre et prophétie en Judée sous dominations hellénistiques. Lecture socio-historique du thème de la gueffe en Zacharie 9- 10 et ses apports pour l'étude de Zachaie 9-14

Gonzalez Hervé

Gonzalez Hervé, 2022, Guerre et prophétie en Judée sous dominations hellénistiques.
Lecture socio-historique du thème de la gueffe en Zacharie 9- 10 et ses apports pour
l'étude de Zachaie 9-14

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB_BB80ABD179AA2

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



UNIL | Université de Lausanne

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES DES RELIGIONS

INSTITUT ROMAND DES SCIENCES BIBLIQUES

Guerre et prophétie en Judée sous dominations hellénistiques

Lecture socio-historique du thème de la guerre en Zacharie 9-10
et ses apports pour l'étude de Zacharie 9-14

THÈSE DE DOCTORAT

présentée à la

Faculté de théologie et de sciences des religions
de l'Université de Lausanne

pour l'obtention du grade de

Docteur ès sciences des religions

par

Hervé Gonzalez

sous la direction de
Christophe Nihan

Professeur associé, Université de Lausanne, jusqu'au 31 mars 2021

Professeur ordinaire, Université de Münster, dès le 1^{er} avril 2021

Lausanne
2022



UNIL | Université de Lausanne
Décanat théologie et sciences des religions
bâtiment Anthropole
CH-1015 Dorigny Lausanne

IMPRIMATUR

Le jury, composé de

Directeur de thèse:	Monsieur Christophe Nihan	Professeur associé, Université de Lausanne, jusqu'au 31 mars 2021 Professeur ordinaire, Université de Münster, dès le 1 ^{er} avril 2021
Membres du jury:	Madame Sonja Ammann Monsieur Jean-Daniel Macchi Monsieur Markus Saur	Professeure assistante, Université de Bâle, Suisse Professeur, Université de Genève, Suisse Professeur, Université de Bonn, Allemagne

Autorisent l'impression de la thèse de

MONSIEUR HERVE GONZALEZ

Intitulée

**Guerre et prophétie en Judée sous dominations hellénistiques.
Lecture socio-historique du thème de la guerre en Zacharie 9-10
et ses apports pour l'étude de Zacharie 9-14**

Sans se prononcer sur les opinions du candidat.

La Faculté de théologie et de sciences des religions, conformément à ses usages, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 3 décembre 2021

Jacques Ehrenfreund
Doyen de la Faculté de théologie et de sciences des religions

Faculté de théologie et de sciences des religions
Décanat théologie et sciences des religions

Tél.+41 21 692 27 28 | katja.schwab-weis@unil.ch | unil.ch/ftsr

Table des matières

Avant-propos.....	v
Chapitre I : La guerre en Zacharie 9-14. Problématique, enjeux et pertinence d'une approche socio-historique.....	1
1. Une interprétation historique de Zacharie 9-14 est-elle possible ?.....	1
2. Centralité de la guerre en Zacharie 9-14 et enjeux pour l'histoire des traditions du judaïsme ancien.....	3
3. Pertinence de l'approche socio-historique pour l'interprétation de Zacharie 9-14	9
4. Caractère décisif des chapitres 9-10 et plan de l'étude.....	15
PREMIÈRE PARTIE : Approcher Zacharie 9-14 entre philologie, histoire et sciences sociales... 19	
Chapitre II : Zacharie 9-14 dans la recherche biblique. Principales approches, hypothèses et problèmes.....	20
1. La recherche critique sur Zacharie 9-14 au XIX ^e s. et au début du XX ^e s.	20
1.1. L'hypothèse préexilique dominante au XIX ^e s.	20
1.2. L'hypothèse hellénistique, dominante à la fin du XIX ^e et pendant la première moitié du XX ^e s.	23
1.3. Des modèles compositionnels « mixtes » à partir de la fin du XIX ^e s.	28
1.4. Le retour de l'hypothèse zacharienne	30
1.5. Bilan	33
2. La recherche critique sur Zacharie 9-14 à partir du milieu du XX ^e s.	35
2.1. Le contexte socio-historique de Zacharie 9-14.....	35
2.2. Le contexte social de Zacharie 9-14 et l'hypothèse perse	39
2.3. L'analyse des traditions et l'intertextualité de Zacharie 9-14.....	49
2.4. La composition de Zacharie 9-14 et son contexte littéraire.....	54
3. Bilan d'ensemble.....	73
Chapitre III : Interpréter Zacharie 9-14 entre philologie et sciences sociales	76
1. L'étude philologique de Zacharie 9-14.....	77
1.1. La critique textuelle de Zacharie 9-14	77
1.2. L'analyse structurelle de Zacharie 9-14.....	81
1.3. L'analyse intertextuelle de Zacharie 9-14	85
1.4. L'analyse rédactionnelle de Zacharie 9-14.....	95
2. L'apport des sciences sociales à l'interprétation de Za 9-14.....	100
2.1. Les théories de la guerre	100
2.2. Les théories de l'utopie.....	105
2.3. Les théories de la mémoire sociale	111
3. Conclusion	116
Chapitre IV : Structure, composition et contexte socio-historique de Zacharie 9-14. Vers un modèle interprétatif d'ensemble.....	117
1. La structure de Zacharie 9-14 dans le contexte du livre de Zacharie	117
1.1. Zacharie 9-14 comme dernière section du livre de Zacharie.....	117
1.2. Les oracles sur les bergers et le troupeau comme principal élément de structuration en Zacharie 9-14.....	124
1.3. Les rapports entre les scénarios de guerre et de restauration de Zacharie 9-14	139
1.4. Synthèse : Zacharie 9-14 comme dramatisation de la restauration de Jérusalem, mettant en scène sa complexification	145
2. La composition de Zacharie 9-14.....	146

2.1.	Évaluation des principaux modèles compositionnels.....	146
2.2.	La composition progressive de Zacharie 9-14.....	159
3.	Le contexte socio-historique de Zacharie 9-14.....	179
3.1.	Le contexte historique de Zacharie 9-14.....	179
3.2.	Le contexte sociologique de Zacharie 9-14.....	197
4.	Conclusion et implications pour l'étude : le caractère décisif des chapitres 9-10.....	213
Chapitre V : La Judée et les débuts de la domination hellénistique. Essai de reconstruction socio-historique.....		215
1.	La Judée au début de l'époque hellénistique dans la continuité de l'époque perse.....	217
2.	La culture matérielle de la Judée au début de l'époque hellénistique.....	221
2.1.	Problèmes méthodologiques.....	221
2.2.	Les développements socio-économiques dans le Levant sud au début de l'époque hellénistique selon les données archéologiques.....	223
2.3.	La Judée au début de l'époque hellénistique selon les données archéologiques.....	238
2.4.	La ville de Jérusalem au début de l'époque hellénistique.....	241
2.5.	D'autres sites archéologiques significatifs en Judée et dans les environs (Ramat Rahel, Mt Garizim, 'Iraq el-Emir).....	244
2.6.	Les données numismatiques judéennes.....	247
2.7.	Données épigraphiques de Judée et des environs.....	253
2.8.	Données épigraphiques et papyrologiques d'Égypte en lien avec le Levant sud.....	263
3.	Les sources historiographiques judéennes sur le début de l'époque hellénistique.....	270
3.1.	Les règnes d'Alexandre et Ptolémée I selon Josèphe (<i>Ant.</i> XI 8-XII 1) et ses sources.....	271
3.2.	La traduction de la Torah en grec selon la <i>Lettre d'Aristée</i> et <i>Ant.</i> XII 2.....	280
3.3.	Le décret d'Antiochus III selon Flavius Josèphe (<i>Ant.</i> XII 3,3).....	281
3.4.	L'ordonnance relative au temple de Jérusalem en <i>Ant.</i> XII 3,4 (145-146).....	284
3.5.	La lettre d'Antiochos III à Zeuxis en <i>Ant.</i> XII 3,4 (147-153).....	285
3.6.	Le récit des Tobiades (<i>Ant.</i> XII 4).....	286
3.7.	Siracide 50.....	292
3.8.	Le règne de Philopator selon 3 Maccabées.....	298
4.	Synthèse socio-historique : les grandes phases du début de l'époque hellénistique en Judée et les environs.....	299
4.1.	L'instabilité politique sous Alexandre et les Diadoques et ses implications dans le Levant sud.....	300
4.2.	L'installation de la domination lagide dans le Levant sud au début du III ^e s. et sa consolidation dans le courant du siècle.....	314
4.3.	La fragilité de la domination lagide au Levant sud vers la fin du III ^e siècle : les guerres de Syrie.....	320
4.4.	En guise de conclusion : l'impact culturel des débuts de la domination hellénistique en Judée.....	332
DEUXIÈME PARTIE : La guerre en Zacharie 9-10 et les débuts de la domination hellénistique en Judée.....		336
Chapitre VI : La conquête divine du Levant Zacharie 9,1-10 et les premières guerres de l'époque hellénistique au Levant.....		337
1.	Observations d'ensemble sur Zacharie 9,1-10 : texte, structure, composition et intertextualité.....	337
1.1.	Traduction et notes sur les principales variantes textuelles.....	337
1.2.	Structure de Zacharie 9,1-10.....	339
1.3.	Composition de Zacharie 9,1-10.....	344
1.4.	Zacharie 9,1-10 et ses traditions littéraires : l'originalité de la conquête divine du Levant dans la littérature prophétique.....	349
1.5.	Excursus : Ⲛⲱⲛⲁ comme superscription de Zacharie 9-11.....	351
2.	La conquête divine du Levant : représentation de la guerre en Zacharie 9,1-10.....	353
2.1.	Le contexte de la conquête.....	353
2.2.	Les étapes de la conquête.....	359

2.3.	Principaux débouchés de la conquête	370
2.4.	Les acteurs : identités, rôles et transformations.....	377
2.5.	Bilan : Zacharie 9,1-10 et la conquête du Levant par Yhwh	393
3.	Interprétation socio-historique : la conquête divine du Levant, la conquête d'Alexandre et les débuts instables de la domination hellénistique.....	398
3.1.	La fourchette des datations, entre l'époque perse et le début de l'époque hellénistique	398
3.2.	Zacharie 9,1-10 à l'époque perse ?	400
3.3.	Les événements décrits en Zacharie 9,1-10 et ceux du début de l'époque hellénistique.....	402
3.4.	Les accents idéologiques de Zacharie 9,1-10 dans le contexte du tout début de l'époque hellénistique.....	407
3.5.	Conclusion : Zacharie 9,1-10 et les premières décennies de l'époque hellénistique.....	412
Chapitre VII : Israël contre les Grecs. La guerre territoriale en Zacharie 9,11-17 et les premières guerres des Diadoques.....		414
1.	Zacharie 9,11-17 : texte, structure et composition	414
1.1.	Traduction avec notes sur les principales variantes textuelle	414
1.2.	Structure de Zacharie 9,11-17	419
1.3.	La composition de Zacharie 9,11-17.....	420
2.	La guerre de libération du pays : représentation de la guerre en Zacharie 9,11-17	423
2.1.	Le cadre spatio-temporel et les causes.....	423
2.2.	Les phases de la guerre	426
2.3.	Les acteurs : identités, rôles, transformations.....	439
2.4.	Bilan sur la guerre territoriale en Zacharie 9,11-17 : intertextualité et place au sein de Zacharie 9	464
3.	La guerre d'indépendance en Zacharie 9,11-17 et l'instabilité politique au début de l'époque hellénistique	468
3.1.	Zacharie 9,11-17 à l'époque perse ?	469
3.2.	Les accents idéologiques de Zacharie 9,11-17 dans le contexte du début de l'époque hellénistique.....	472
3.3.	Fonction de Za 9,11-17 au début de l'époque hellénistique	478
Chapitre VIII : Le combat de Juda et la restauration d'Éphraïm. La réinterprétation de la guerre en Zacharie 10,3b-12 vers la fin des guerres des Diadoques		480
1.	Texte, structure et composition de Zacharie 10,3b-12.....	480
1.1.	Traduction de Za 10, avec notes sur les principales variantes textuelles.....	480
1.2.	Structure de Zacharie 10,3b-12	485
1.3.	La composition de Za 10,3b-12.....	492
2.	Représentation de la guerre en Zacharie 10,3b-12	499
2.1.	L'absence d'indication sur le cadre spatio-temporel et sur les causes de la guerre.....	499
2.2.	Les phases de la guerre	501
2.3.	Les acteurs de la guerre : identité, rôles, transformations	504
2.4.	Bilan sur la guerre en Za 10,3b-12, entre tradition et innovation	555
3.	La réécriture de la guerre en Zacharie 10,3b-12 dans le contexte de la fin des guerres des Diadoques.....	559
3.1.	Un enjeu politique et territorial plus que sociologique	559
3.2.	Excursus : Zacharie 10,3b-12 à l'époque perse ?.....	561
3.3.	Zacharie 10,3b-12 et le début de l'époque hellénistique	566
3.4.	La guerre en 10,3b-12 dans le contexte de la fin des guerres des Diadoques.....	573
Conclusion : L'interprétation socio-historique de Zacharie 9-10 dans le contexte des guerres des Diadoques et ses implications pour l'étude de Zacharie 9-14		578
1.	La guerre en Zacharie 9-14, entre philologie et histoire.....	578
2.	La complexification de la restauration de Jérusalem par la guerre en Zacharie 9-14.....	580
3.	La guerre en Zacharie 9-10 dans le contexte des guerres des Diadoques.....	587

3.1.	L'utopie de l'indépendance territoriale en Zacharie 9 et l'instabilité politique dans le Levant vers la fin du IV ^e s. av. n. è	587
3.2.	La première révision de la guerre en Zacharie 10,3-12 et les changements socio-politiques du Levant sud pendant les guerres des Diadoques	590
4.	Les révisions successives de la guerre en Zacharie 11-14 et l'évolution du contexte socio-politique dans le Levant sud sous les Lagides et Antiochos III.....	593
4.1.	La première révision de la guerre en Za 10,3b-12 et les suivantes en Zacharie 11-14.....	593
4.2.	La défense de Jérusalem en Za 12,1-13,1* et la stabilisation du pouvoir lagide dans le courant du III ^e s. av. n. è	594
4.3.	La rédaction sur les bergers et le troupeau et l'impact des politiques lagides en Judée dans le contexte instable de la fin du III ^e s. av. n. è.....	595
4.4.	Zacharie 14 et la ville de Jérusalem suite aux guerres de Syrie, dans le contexte de la nouvelle domination séleucide.....	598
5.	L'utopie de la guerre en Zacharie 9-14, la mémoire du prophète Zacharie et les traditions littéraires du Second Temple.....	601
	Bibliographie.....	607

Avant-propos

Ce travail de thèse a pu voir le jour grâce aux institutions dans lesquelles j'ai eu la joie et l'honneur de travailler : tout d'abord la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, où j'ai collaboré en qualité d'assistant diplômé, à l'Institut romand des sciences bibliques ; ensuite le Collège de France, où j'ai travaillé en tant qu'attaché temporaire d'enseignement et de recherche, puis ingénieur-chercheur, à la chaire des Milieux bibliques. Le Fonds national suisse de la recherche scientifique a également financé une année de recherche à l'institut d'archéologie de l'Université de Tel Aviv. Si le cadre offert par ces institutions a été profitable pour élaborer cette recherche, c'est aussi par les personnes auprès de qui j'ai eu la chance de collaborer et de me former.

Je suis profondément reconnaissant au professeur Christophe Nihan, mon directeur de thèse, pour son engagement, pour sa disponibilité et pour la pertinence de ses conseils à chacune des étapes de cette recherche. Bénéficier régulièrement de sa curiosité et générosité intellectuelles, sur des questions ne touchant pas uniquement à mes recherches mais aussi à une variété de sujets relatifs aux sciences bibliques et l'histoire de l'Antiquité, a été une stimulation constante et un enrichissement majeur de ces années de doctorat.

Ma gratitude va aussi au professeur Thomas Römer, pour le précieux soutien qu'il n'a cessé de manifester depuis mon Master. Collaborer avec lui au Collège de France a été une stimulation tout autant qu'un plaisir et je le remercie de la confiance qu'il m'a accordé durant ces années.

De plus, l'accueil et l'appui du professeur Oded Lipschits pendant mon année à l'université de Tel Aviv m'ont permis d'élargir mes horizons et d'intégrer davantage la perspective archéologique à ma recherche. Les discussions avec la professeure Sylvie Honigman durant cette même année ont fait progresser ma réflexion historique. En fin de parcours, le professeur Simon Buttica a accepté de prendre le rôle de référent scientifique. D'autres professeur·e·s et collègues que j'ai eu la chance de côtoyer ont aussi représenté une source d'enrichissement et une aide à différentes étapes de mon travail, mais il serait trop long de tous les mentionner. Je suis particulièrement reconnaissant à Jan Rückl, qui m'a accompagné depuis le début de ma thèse, ainsi qu'à Julia Rhyder ; les innombrables discussions que nous avons pu avoir ont constitué une aide importante dans la construction de mes hypothèses. Je remercie aussi mes collègues Anna Angelini, Anne-Sophie Gloor, Priscille Marshall et Andrea Pillon pour le soutien amical régulièrement apporté. Jean-Marie Durand a donné de son temps pour relire le chapitre 5 et Isabelle Hervouet a été d'une très grande aide dans la relecture et la mise en forme de l'ensemble du manuscrit et de la bibliographie.

Ce travail n'aurait pu se faire sans le support de mes proches et je remercie notamment Richard Prulière, John Saby, Gregory Serries, Camilo Olarte, Mary-May Maron et Mélanie Remmer pour l'appui qu'ils ont représenté. L'accompagnement de mes frères et belles-sœurs, Hermès, Hector, Hosmel-Laurent, Céline et Toscane, a été précieux tout au long de mon parcours. Enfin, ma reconnaissance va tout spécialement à mes parents, Hosmel et Luz Stella Gonzalez, pour leur infaillible soutien. C'est avec gratitude que je leur dédie cette étude.

Paris, juin 2021

Hervé Gonzalez

La guerre en Zacharie 9-14

Problématique, enjeux et pertinence d'une approche socio-historique

1. Une interprétation historique de Zacharie 9-14 est-elle possible ?

Dans la recherche biblique, les chapitres 9-14 du livre de Zacharie, souvent appelés « deutéro-Zacharie »¹, sont connus pour leur opacité et les nombreux problèmes d'interprétation qu'ils soulèvent². Les difficultés se posent d'abord sur le plan philologique. Outre des termes rares, des formulations atypiques, ou encore des écarts ponctuels entre les manuscrits anciens, la question même de la cohérence littéraire de Za 9-14 est ardue : certains ont voulu y voir une composition parfaitement cohérente et structurée³, alors que d'autres y perçoivent au contraire une juxtaposition d'oracles sans véritables rapports entre eux⁴. Partant, les questions relatives à la composition et à l'origine de ces chapitres sont tout aussi sujettes à débat. Si la plupart des chercheurs s'accordent pour déceler dans le texte l'influence forte de nombreuses traditions, prophétiques tout particulièrement, diverses hypothèses compositionnelles sont défendues, allant de l'unité d'auteur⁵ (y compris avec Za 1-8)⁶ à une variété d'oracles indépendants à l'origine et qui auraient été rassemblés a posteriori⁷. Au vu de ces divergences, la question du

¹ Les désignations « deutéro-Zacharie » (pour l'ensemble de Za 9-14) ou « deutéro- et trito-Zacharie » (respectivement Za 9-11 et Za 12-14) sont courantes dans la recherche (p. ex. A. Sérandour, « Zacharie », dans T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* [MdB 49], Genève : Labor et Fides, 2009, 537-550 [543]). Elles ne seront pas employées dans cette étude car elles soulèvent différents problèmes, comme celui de suggérer l'existence de prophète(s) ayant œuvré de façon anonyme et à qui il faudrait attribuer tout ou partie de Za 9-14 ; ainsi que je l'argumenterai, ces chapitres sont plutôt à considérer comme de la prophétie scribale ayant été développée en plusieurs étapes rédactionnelles. De manière générale les abréviations utilisées dans cette étude suivent le modèle de la 2^{ème} édition du *SBL Handbook of Style*.

² Par exemple, D. L. Petersen débute son commentaire de Zacharie 9-14 et Malachie de la manière suivante : « The last nine chapter of the Old Testament [...] constitute arguably the most difficult texts for the interpreter of the Old Testament » (*Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary* [OTL], Louisville : John Knox, 1995, 1).

³ L'exemple le plus flagrant est celui de P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (Etudes bibliques), Paris : J. Gabalda, 1961, notamment 112-113 ; voir aussi B. Tidiman, *Le livre de Zacharie* (Commentaire évangélique de la Bible), Vaux-sur-Seine : Edifac, 1997 (notamment 191).

⁴ P. ex. J. Tromp, « Bad Divination in Zechariah 10:1-2 », dans C. Tuckett (éd.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Aldershot/Burlington : Ashgate, 2003, 41-52.

⁵ Voir p. ex. le commentaire de référence de C. L. Meyers et E. M. Meyers, *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C), New York : Doubleday, 1993, 47 (les auteurs n'excluent toutefois pas quelques légères retouches rédactionnelles mineures).

⁶ P. ex. R. W. Pierce, « Literary Connections and a Haggai/Zechariah/Malachi Corpus », *Journal of Evangelical Theological Society* 27 (1984), 277-289 (289) ; plus récemment voir B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in a Social Location Trajectory Analysis* (SBL Academia Biblica 25), Atlanta : SBL, 2006, p. ex. 277 ; A. R. Petterson, *Behold your King : The Hope of the House of David in the Book of Zechariah* (Hebrew Bible/Old Testament Studies 513), New York/Londres : T & T Clark, 2009.

⁷ L'exemple classique est celui de M. Saebø, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1969 ; voir aussi des auteurs comme I. Willi-Plein, *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14* (BBB 42), Cologne : P. Hanstein, 1974 et plus récemment, dans une veine

rapport de Za 9-14 avec la première partie du livre de Zacharie et plus largement avec le reste des Douze prophètes n'en devient que plus complexe. C'est notamment cette question, visant à mieux comprendre la formation des Douze, qui a fait l'objet d'une attention particulière dans la recherche récente. Des reconstructions de l'insertion de ces chapitres au sein de Zacharie et des Douze ont été proposées, avec des résultats variés⁸.

Si les problèmes philologiques liés à l'étude de Za 9-14 sont significatifs, la question de l'interprétation historique est d'autant plus difficile. En particulier, le texte fait régulièrement référence à des événements ou à des figures cryptiques comme le roi de Za 9,9-10, les bergers de Za 10,3 ; 11,3.8.16.17 et 13,7, les marchands de Za 11,7.11 ou encore le transpercé de Za 12,10 qui ont fait l'objet d'une multitude d'interprétations historiques sans qu'aucune d'entre elles ne parvienne réellement à s'imposer. La question de la datation et de l'interprétation historique est ainsi devenue une question réputée pour sa complexité. Si une origine pré-exilique de ces chapitres est aujourd'hui quasiment abandonnée⁹, les datations continuent d'osciller entre le début de l'époque perse et le II^e s. av. n. è.¹⁰. Une tendance forte de ces dernières décennies, notamment dans la recherche anglophone, a été de lire le texte dans le contexte du début de l'époque perse¹¹. Toutefois, une datation hellénistique est encore défendue par plusieurs chercheurs, selon des modalités différentes, entre la fin du IV^e s. et le début du II^e s. av. n. è.¹², et c'est dans cette orientation que se situe l'étude présente. Au-delà des problèmes de datation, c'est plus largement la question du rapport du texte à l'histoire qui pose problème et qui doit faire l'objet d'une réflexion propre. Beaucoup des études récentes cherchent à échapper à cette question en se centrant avant tout sur des questions littéraires¹³. Cependant,

similaire, P. Redditt, *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart : Kohlhammer, 2012, 20-26. Saebø et Redditt parlent tous deux de quatre collections d'oracles.

⁸ Comparer par exemple les études de O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BTS 17), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 30-60 et celle de J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin/New York : W de Gruyter, 2008, notamment 67-138.

⁹ Des études qui ne sont pas particulièrement anciennes sont encore influencées par l'hypothèse d'une origine pré-exilique d'oracles contenus dans Za 9-14 ; p. ex. A. Deissler, *Zwölf Propheten III. Zefanja. Haggai. Sacharja. Maleachi* (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament 21), Würzburg : Echter Verlag, 1988 ; l'étude de B. Otzen (*Studien über Deuteriosacharja*, [ATDan 6], Copenhague : Munksgaard, 1964) représente la dernière tentative de défendre une origine pré-exilique de Za 9-14 (notamment de Za 9-11).

¹⁰ Pour une datation récente au II^e s. av. n. è., voir notamment A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9-10* (Herders Biblische Studien 17), Freiburg et al. : Herder, 1998, notamment 371 ; ou plus anciennement, M. Treves, « Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX-XIV » *VT* 13 (1963), 196-207.

¹¹ Voir notamment les commentaires de C. L. Meyers et E. M. Meyers, *Zechariah 9-14* (AB 25C), New York : Doubleday, 1993 ; Petersen, *Zechariah 9-14* ; P. L. Redditt, *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart, Kohlhammer, 2012 ; B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (Academia Biblica 25) Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006.

¹² Récemment, voir notamment O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblisch-Theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991, 73-111 ; M. H. Floyd, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL 22), Grand Rapids : Eerdmans, 2000, 303-317 et 440-558 (notamment 313-317, 452-457, 508-514) ; M. Schott, *Sacharja 9-14. Eine Kompositionsgeschichtliche Analyse* (BZAW 521), Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2020, 119-121, 150-151, 240-242.

¹³ Voir par exemple le caractère très littéraire et peu socio-historique des études suivantes, dont les perspectives et résultats diffèrent significativement : K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah : A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6), Kampen : Kok Pharos, 1994 ; N. H. F. Tai, *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien* (Calwer Theologische Monographien 17), Stuttgart : Calwer Verlag, 1996 ; R. Nurmela, *Prophets in Dialogue : Inner-Biblical Allusions*

une bonne compréhension du texte ne peut éviter la question du lien entre le texte et son contexte historique et ce n'est qu'en y faisant face de manière nuancée et prudente que l'on peut espérer faire progresser l'interprétation générale du texte. Une méthodologie qui soit la plus contrôlable possible reste encore à construire dans ce but. Une lecture socio-historique de Za 9-14 qui prenne en compte la diversité des facettes du texte pointée dans la recherche tout en limitant au maximum la dimension spéculative correspond encore à un *desideratum* de la recherche.

2. Centralité de la guerre en Zacharie 9-14 et enjeux pour l'histoire des traditions du judaïsme ancien

La présente étude se veut être une contribution à l'interprétation historique de Za 9-14, en se centrant notamment sur les ch. 9-10. Elle prend appui sur une observation fondamentale : le thème de la guerre est central et récurrent au sein de ces chapitres (cf. notamment 9,10.13-17 ; 10,3b-7 ; 11,6 ; 12,2-9 ; 14,1-3.12-15). Une hypothèse au cœur de ma recherche est ainsi que la guerre est un thème unifiant et structurant de Za 9-14, et que son analyse est centrale pour la compréhension de ses chapitres. Plus précisément, ainsi qu'on le verra dans les chapitres suivants, il apparaît que Za 9-14 est constitué de différents scénarios de la guerre future de Jérusalem contre des nations ennemies qui alternent avec des oracles de jugement sur des bergers et leur troupeau (Za 11 et Za 13,7-9 ; cf. Za 10,1-3a). Malgré le nombre conséquent d'études sur Za 9-14, la construction complexe de ce thème n'a fait l'objet que de peu d'études spécifiques. Un bref article en français, peu connu, a cherché à mettre en évidence la centralité de ce thème en Za 9-14, celui de D. Ellul, « Variations sur le thème de la guerre sainte dans le Deutéro-Zacharie » (1981)¹⁴. Il consiste en une analyse synchronique de Za 9-14 à partir du thème de la « guerre sainte », présentant ces chapitres comme une succession (discontinue) de plusieurs scènes de bataille (5 au total)¹⁵. Ellul met en évidence les principales différences entre ces scènes ainsi que les évolutions théologiques au cours du texte¹⁶. Si l'auteur montre bien le caractère central du thème de la guerre sur le plan synchronique dans l'ensemble des ch. 9-14 de Zacharie, elle ne rentre quasiment pas dans des questions d'ordre historique pour expliquer ce phénomène. Très brièvement, elle suggère que Za 9-14 pourrait être un texte rituel émanant d'un milieu politiquement et religieusement marginal, et conclut sur la nécessité d'une reprise

in *Zech 1–8 and 9–14*, Åbo : Åbo Akademis Förlag, 1996 ; S. Y. Lee, *An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10 : the Earlier Restorations Expectations of Second Zechariah* (LHB/OTS 599), Londres/New York : T & T Clark, 2015 ; ou encore Schott, *Sacharja 9-14*.

¹⁴ D. Ellul, « Variations sur le thème de la guerre sainte dans le Deutero-Zacharie », *Études théologiques et religieuses* 56 (1981), 55-71. On pourrait par exemple aussi mentionner l'étude de P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic : The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia : Fortress Press, 1979 (2^{ème} éd.) ; bien qu'il ne s'intéresse pas a priori au thème de la guerre, mais plutôt aux origines de l'apocalyptique, cet ouvrage souligne fortement l'importance et les variations des mythes du guerrier et du conflit divins en Za 9-14 (280-401).

¹⁵ Les scènes de combat identifiées par D. Ellul (« Variations ») sont 9,1-10 ; 9,11-17 ; 10,3b-11,3 ; 12,1-13,9 ; 14,1-21.

¹⁶ En particulier, « le passage d'un dieu mythique à un dieu historique, d'un dieu national à un dieu universel, d'un dieu « territorialisé » et politique à un dieu cosmique et cultuel » (Ellul, « Variations », 69).

historique de la question¹⁷. La présente étude a pour objectif de reprendre l'analyse thématique de Za 9-14 sous l'angle de la guerre, mais en ne l'approchant pas uniquement d'un point de vue synchronique. Bien que l'ensemble des scènes de Zacharie 9-14 ne puisse pas être traité dans les détails, l'étude vise à ancrer, notamment à partir des ch. 9-10, le développement de ce thème dans l'histoire et à en proposer ainsi une lecture qui intègre les données philologiques dans une perspective socio-historique.

En s'intéressant à la question de la « guerre sainte » dans Za 9-14, l'article de D. Ellul était original dans le sens qu'il cherchait à intégrer au sein d'une des grandes discussions de la recherche biblique du XX^e s., celle sur la guerre dans l'Israël ancien, un texte qui en a été complètement ignoré¹⁸. Il est par exemple frappant de voir que des études sur la guerre comme celles de G. von Rad, F. Stolz, P. Craigie, T. R. Hobbs, M. C. Lind, S. Kang, S. Niditch, E. Otto, C. Batsch ou C. L. Crouch ne font quasiment jamais référence à Za 9-14¹⁹, tout comme l'article détaillé de Trimm concernant la recherche récente sur la guerre dans la Bible hébraïque²⁰. La complexité de Za 9-14 y est certainement pour quelque chose. En même temps, ce désintérêt pour Za 9-14 dans les travaux sur la guerre dans l'Israël ou le judaïsme ancien relève aussi d'une priorité de la recherche du XX^e s. accordée à la question des origines d'Israël et sur les périodes les plus anciennes (Bronze et Fer). La discussion s'est en effet surtout centrée sur le Pentateuque et les prophètes antérieurs, c'est-à-dire sur les guerres des origines, et très peu sur les guerres envisagées dans le futur par des oracles prophétiques. Or, les batailles projetées dans l'avenir sont aussi intéressantes pour l'étude des représentations de la guerre que les batailles qui sont présentées comme appartenant au passé ; en particulier, les guerres peuvent être tout aussi imaginées dans les deux cas, être construites de façon comparable et manifester un même caractère utopique (on peut p. ex. penser à l'emploi du mythe du guerrier divin que l'on retrouve dans des textes comme Ex 15 ou Jg 5 et qui est très présent en Za 9-14)²¹. De cette manière,

¹⁷ Voir Ellul, « Variations », 71 : « Mais seule une méthode historique permettrait de vérifier et de préciser cette suggestion ».

¹⁸ Cet article s'inscrit dans un numéro de la revue *Études théologiques et religieuses* (56) dédié à la question de la guerre sainte.

¹⁹ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATANT 20), Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 1951 ; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 1972 ; D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in the Old Testament Prophecy : Studies in the Oracles Against the Nations* (Harvard Dissertations in Religion 3), Missoula, Montana : Scholars Press, 1975 ; P. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1978 ; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior : The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale, Pennsylvania/Kitchener, Ontario : Herald Press, 1980 ; S. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177), Berlin/New York : W. De Gruyter, 1989 ; T. R. Hobbs, *A Time For War : A Study of Warfare in the Old Testament* (Old Testament Studies 3), Wilmington : Michael Glazier, 1989 ; S. Niditch, *War in the Hebrew Bible : A Study in the Ethic of Violence*, New York/Oxford : Oxford University Press, 1993 ; E. Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (Theologie und Frieden 18), Stuttgart/Berlin/Cologne : Kohlhammer, 1999 ; C. Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 93), Leyde/Boston : Brill, 2005 ; C. L. Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East* (BZAW 407), Berlin/New York : De Gruyter, 2009 ; la même remarque peut s'appliquer au récent ouvrage collectif de J. Liesen et P. C. Beentjes (éd.), *Visions of Peace and Tales of War* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2010), Berlin/New York : de Gruyter, 2010.

²⁰ C. Trimm, « Recent Research on Warfare in the Old Testament » *Currents in Biblical Research* 10/2 (2012), 171-216.

²¹ Cf. P. D. Hanson, « Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern », *JBL* 92/1 (1973), 37-59 ; *idem*, *The Dawn of Apocalyptic : The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Minneapolis : Fortress Press, 1979² (1975), notamment 292-334.

l'étude de la guerre dans Za 9-14 participe ainsi à la discussion des rapports entre ce qui a classiquement été appelé *Urzeit* et *Endzeit*²².

Plus particulièrement, l'étude du thème de la guerre à venir dans Za 9-14 présente des enjeux importants, notamment en ce qui concerne la production de la littérature prophétique. En effet, ce thème apparaît massivement développé en Za 9-14, mais il est à l'inverse rare dans le reste des textes prophétiques. Seuls les textes d'Ez 38-39, le livre de Joël (en particulier le ch. 4), voire aussi le bref passage de Mi 4,11-13, font référence à une bataille future d'Israël contre des nations ennemies, bataille qui, comme en Za 9-14, est présentée comme précédant la restauration définitive d'Israël. Comparé à ces textes, Za 9-14 apparaît comme nettement plus développé et complexifié : il est en effet le seul à présenter une séquence de plusieurs scénarios de guerre future. De plus, Za 9-14 est le texte où la participation du peuple dans le combat est la plus accentuée (voir notamment Za 9,13-17 ; 10,3b-7 ; 12,7-8 ; et 14,14) ; celle-ci est brièvement évoquée en Jl 4,9-13 et Mi 4,13 ; en Ez 38-39, elle est tout simplement absente²³. Au sein de la littérature prophétique, Za 9-14 pose donc la question des raisons du développement original et massif du thème de la guerre à venir. Pourquoi la deuxième partie du livre de Zacharie se focalise-t-elle sur ce thème, contrairement à la plupart des textes prophétiques ? On notera qu'à l'inverse, le thème de la guerre future est nettement plus développé dans des textes plus tardifs du judaïsme ancien, tels que le *Rouleau de la guerre* (1QM). Ces observations soulèvent d'une part la question de l'apparition et du développement de ce thème dans la littérature prophétique et plus généralement dans la littérature du judaïsme ancien, et, d'autre part, la question plus spécifique du rapport qu'entretient Za 9-14 avec les autres textes prophétiques tardifs, notamment les XII prophètes ou Ézéchiël. Cette dernière question est d'autant plus pertinente que la recherche actuelle insiste sur les continuités thématiques au sein des XII et réfléchit à la cohérence et à l'unité de ce corpus²⁴. Du fait qu'il porte sur une thématique originale d'un texte précis des XII, ce travail espère apporter de nouveaux éléments de réponse aux problématiques qui intéressent la recherche prophétique récente.

Au-delà de la littérature prophétique, l'analyse du thème de la guerre en Za 9-14 présente des enjeux plus larges, relatifs à l'histoire (ou à la préhistoire) des traditions eschatologiques et apocalyptiques juives. En effet, ce texte a souvent été qualifié d'apocalyptique ou de proto-apocalyptique ; en particulier, dans un ouvrage disputé mais tout de même influent, Hanson situe l'émergence de la littérature apocalyptique juive avec le développement de Es 56-66 et Za 9-14 qu'il date de la fin du VI^e jusque dans le courant du V^e s. av. n. è.²⁵. Si l'étude de Za 9-14 peut être intéressante pour mieux comprendre le développement des traditions apocalyptiques²⁶, l'emploi du terme « apocalyptique » pour qualifier ce texte reste très

²² Voir notamment H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

²³ Pour une comparaison entre Ez 38-39 ; Jl 1-4 et Za 12-14, voir B. Biberger, *Endgültiges Heil*, notamment 365-389.

²⁴ Voir notamment, J. T. LeCureux, *The Thematic Unity of the Book of the Twelve* (Hebrew Bible Monographs 41), Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2012 et P. R. House, *The Unity of the Twelve* (JSOTSup 97), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1990.

²⁵ Hanson, *Dawn* ; voir aussi idem, « Old Testament Apocalyptic Re-examined », *Interpretation* 25/4 (1971), 454-479.

²⁶ Voir aussi E. J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* (OTS, 35), Leyde : Brill, 1996.

problématique. En effet, même s'il manifeste des points de contact avec la littérature apocalyptique, Za 9-14 ne correspond pas à la définition de cette littérature telle qu'elle est couramment acceptée par les chercheurs²⁷. Récemment, Biberger a défendu que des textes comme Ez 38-39, Jl 1-4 et Za 12-14 ne peuvent être qualifiés d'apocalyptiques car ils ne présentent pas la conception d'une fin du monde présent associée à l'avènement d'un monde nouveau, c'est-à-dire une vision dualiste d'une succession de deux éons qualitativement opposés²⁸. Biberger préfère utiliser la catégorie souvent employée de « proto-apocalyptique » pour définir ces textes, tout en rappelant que même si ces textes présentent des similitudes avec la littérature apocalyptique, ils n'en présentent pas pour autant les caractéristiques essentielles²⁹. Pour cette même raison, l'utilisation de la catégorie « proto-apocalyptique » me paraît peu pertinente ; elle prête plutôt à confusion, dans la mesure où elle tend à effacer le caractère prophétique de certains textes des *Nebi'im*. Cette catégorie implique par ailleurs une évolution linéaire des traditions liées à l'eschatologie, allant de la prophétie à l'apocalyptique en passant par le proto-apocalyptique, une schématisation qui réduit la complexité de leur développement historique. En outre, si la définition de la catégorie « apocalyptique » est débattue, celle de « proto-apocalyptique » n'en demeure que plus floue et difficilement opératoire³⁰.

De plus, il faut également se demander si la désignation d'« eschatologie » est pertinente pour décrire Za 9-14. Ce terme est couramment employé pour qualifier un grand nombre de textes bibliques, surtout prophétiques³¹, mais il renvoie souvent à une catégorie imprécise³², au point que tout texte faisant référence à un futur plus ou moins idéalisé en vient à être qualifié

²⁷ Voir notamment, J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans, 1998 (1^{ère} éd. 1984), 5 ; pour une discussion sur la définition de l'apocalyptique, cf. L. DiTommaso, « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I) », *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 235-286 (notamment 238-250).

²⁸ B. Biberger, *Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart : Zukunftskonzeptionen in Ez 38-39, Joel 1-4 und Sach 12-14* (BBB 161), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 386-389 ; les différences entre Ez 38-39, Joël et Za 12-14 d'une part et la littérature apocalyptique d'autre part pointées par Biberger sont les suivantes : l'absence d'une conception de deux éons ; une perspective moins pessimiste ; l'absence (ou quasi-absence) d'une espérance en l'au-delà, d'une conception d'une fin catastrophique du monde ainsi que de la révélation d'une réalité transcendante ; voir aussi Tigchelaar, *Prophets of Old*, qui s'écarte des conclusions de Biberger pour ce qui est de Za 14 (notamment p. 257-265).

²⁹ Biberger, *Endgültiges Heil*, 388-389.

³⁰ Voir aussi J. J. Collins, « Prophecy, Apocalypse and Eschatology : Reflections on the Proposals of Lester Grabbe », dans L. L. Grabbe et R. D. Haak (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), Londres/New York : T & T Clark, 2003, 44-52 (51-52) ; L. DiTommaso, *Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II)* *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 367-432 (367-374).

³¹ Cf. p. ex. D. L. Petersen, « Eschatology (Old Testament) » *The Anchor Bible Dictionary* 2, 575-579 ; G. W. E. Nickelsburg, « Early Jewish Eschatology », *The Anchor Bible Dictionary* 2, 579-594.

³² Cf. p. ex. H. G. Reventlow, « The Eschatologization of the Prophetic Books: A Comparative Study », dans H. G. Reventlow (éd.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (JSOTSup 243), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997, 169-171 ; M. Saebø, « On the Relationship between 'Messianism' and 'Eschatology' in the Old Testament : An Attempt at a Terminological and Factual Clarification », dans M. Saebø, *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOTSup 191), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998, 197-231 (209-218) ; idem, « Eschaton und Eschatologia im Alten Testament – in traditionengeschichtlicher Sicht », dans J. Hausmann et H.-J. Zobel (éd.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag*, Stuttgart : Kohlhammer, 1992, 321-330 ; voir aussi G. Wanke, « "Eschatologie". Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung » *Kerygma und Dogma* 16 (1970) 300-312 ; B. Becking, « Expectations about the End of Time in the Hebrew Bible : Do They Exist? », dans C. Rowland et J. Barton (éd.), *Apocalyptic in History and Tradition* (JSPSup 43), Londres / New York : T & T Clark International, 2003, 44-59.

d'eschatologique³³. Littéralement, le terme eschatologie désigne l'enseignement sur les choses de la fin ; or, toute la question est de savoir à quel type de fin il est fait référence lorsque ce terme est employé pour qualifier les textes prophétiques. Dans le contexte de la théologie chrétienne où il a été forgé³⁴, ce terme renvoie à la fin du monde présent et l'avènement d'un monde nouveau. Une telle définition est pertinente pour l'étude de la littérature chrétienne ainsi que la littérature apocalyptique³⁵, mais elle est en revanche problématique en ce qui concerne les textes prophétiques de la BH³⁶. De manière générale, la fin de ce monde ou de l'histoire n'est pas thématifiée dans les *Nebi'im* ; même Es 65-66, qui annonce des « nouveaux cieux et la nouvelle terre » (65,17), prédit un futur qui se situe clairement dans la continuité du monde présent, ainsi que le montre par exemple la mention des dépouilles des rebelles qui ne disparaîtront pas (Es 66,24)³⁷. En outre, une terminologie qui thématifierait explicitement l'idée d'une quelconque fin est très peu présente dans les oracles prophétiques orientés vers le futur³⁸. Certains chercheurs ont à ce titre regretté l'emploi du concept d'« eschatologie » pour qualifier des textes de la littérature prophétique³⁹.

Pour dépasser cette difficulté, la majorité des biblistes emploient une définition large de ce concept ; l'eschatologie renvoie alors au passage à une nouvelle époque, impliquant une transformation substantielle de l'ordre des choses, mais sans pour autant signifier la fin de ce monde ou de l'histoire⁴⁰. Ainsi, A. Chester conçoit l'eschatologie comme « the final decisive divine action, or intervention, beyond which nothing else is needed, and thus, in this sense at least, inaugurates the final age » ; et Chester de préciser : « It is final and decisive, but it does not mark the 'end of the world' ; there will be continuity between the before and after, but the

³³ Par exemple, dans son entrée sur l'eschatologie du judaïsme ancien (« Early Jewish Eschatology ») dans *The Anchor Bible Dictionary* (2, 579-594), G. W. E. Nickelsburg traite de toutes les conceptions du futur contenues dans la Bible hébraïque et les textes du judaïsme ancien, sans toujours faire la distinction entre des conceptions eschatologiques à proprement parler et d'autres qui ne le seraient pas ; le terme « eschatologie » tend à être utilisé comme un synonyme de « futurologie ».

³⁴ Petersen, « Eschatology », 576.

³⁵ Voir par ex. concernant le livre d'Hénoch, G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36: 81-108* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2001, 55-56.

³⁶ Sur la différence entre des eschatologies prophétiques et apocalyptiques, voir p. ex., B. U. Schipper, « 'Apokalyptik', 'Messianismus', 'Prophetie' – eine Begriffsbestimmung », dans A. Blasius et B. U. Schipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Louvain : Peeters, 2002, 21-40, 26 ; J. J. Collins, « Prophecy, Apocalypse and Eschatology », 47-52, qui distingue les eschatologies prophétique et apocalyptique à l'aide du thème du jugement après la mort ; DiTommaso, *Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity*, notamment la deuxième partie, 367-374 ; A. Finitsis, *Visions and Eschatology : A Socio-Historical Analysis of Zechariah 1-6* (LSTS 79), Londres / New York : T & T Clark, 2011, 5-36.

³⁷ Cf. J. J. Collins, « The Eschatology of Zechariah », dans Grabbe et Haak (éd.), *Knowing the End from the Beginning*, 74-84 (76).

³⁸ A. Chester, qui s'intéresse notamment aux conceptions liées à la fin dans la BH, ne peut pointer que deux textes des *Nebi'im* où une fin est explicitement mentionnée, Am 8,1-3 et Ez 7 ; ainsi qu'il l'indique, ces textes ne font pas référence à une fin du monde, mais ils insistent sur l'importance d'une destruction à venir ; A. Chester, *Future Hope and Present Reality. Volume I: Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible* (WUNT 293), Tubingue : Mohr Siebeck, 2012, 21-24.

³⁹ P. ex. Wanke, « "Eschatologie" » ; Becking, « Expectations ».

⁴⁰ J. Lindblom, « Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten ? », *Studia Theologica* 6 (1952), 29-114 ; Reventlow, « Eschatologization », 169-171 ; K. Koenen, *Zeitenwende* (NechtB), Würzburg : Echter Verlag, 1999, 12 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 373-375 ; M. Sæbø, « On the Relationship between 'Messianism' and 'Eschatology' in the Old Testament : An Attempt at a Terminological and Factual Clarification », dans M. Sæbø, (éd.), *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOTSup 191), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998, 197-231 (208-218) ; A. Finitsis, *Visions and Eschatology*, 6-8.

final, decisive act has already taken place »⁴¹. Un tel élargissement de la notion d'eschatologie est nécessaire pour que celle-ci soit opérante dans le contexte de la littérature prophétique, mais il présente aussi le risque de surimposer une conception allogène aux textes, puisque cette notion renvoie traditionnellement à la fin du monde présent. Par ailleurs, il n'est pas toujours aisé de déterminer quels sont les textes prophétiques qui annoncent une intervention divine « finale ». En effet, les annonces d'une délivrance ou de bénédictions divines sont le plus souvent idéalisées et associées au rétablissement d'une certaine stabilité, mais sans forcément exclure la nécessité d'une nouvelle intervention divine dans le futur. Au contraire, certains textes prophétiques décrivent un futur idéalisé tout en signifiant que l'accomplissement et la pérennité de la situation idéale dépend de l'attitude des Judéens ; c'est par exemple le cas de Za 8 qui intègre des exhortations à la pratique de la justice et à la défense de la vérité au sein de promesses utopiques de restauration (v. 16-17 ; 19b). De plus, les livres prophétiques n'attestent pas uniquement de la séquence jugement-salut, mais aussi de la séquence inverse, comme c'est le cas dans le livre d'Esaië, qui contient des oracles de salut associés à l'époque néo-assyrienne (voir surtout dans les ch. 7-12) ainsi que des oracles de jugement en lien notamment avec l'exil (p. ex. Es 27,10-11 qui y fait vraisemblablement référence). En particulier, un texte comme celui d'Es 9,1-6, qui annonce une souveraineté davidique idéale, a souvent été considéré comme un oracle eschatologique⁴², alors qu'il fait plus probablement référence au roi Josias, ou en tout cas à un roi historique⁴³ ; un tel passage met bien en évidence la difficulté de faire la distinction entre un oracle annonçant un futur idéalisé et un oracle eschatologique⁴⁴. Il faut donc se demander quelles sont les transformations qui sont suffisamment radicales ou substantielles pour autoriser leur redescription par la terminologie d'eschatologie. Le plus souvent, les chercheurs travaillent avec une définition large du terme d'eschatologie, mais ils ne précisent pas pour autant les critères qui permettent de différencier la description d'un futur idéalisé de celle d'un temps qui serait eschatologique. Certes, il apparaît assez clairement que les textes prophétiques tardifs tendent à accroître la tension entre une situation non satisfaisante et un futur glorieux (par exemple Es 65-66 ; Za 14 ; Ml 3 :13-21) ; ils témoignent à ce titre d'un développement prenant une orientation que l'on pourrait qualifier d'eschatologique⁴⁵. Néanmoins, il me paraît que leur redescription courante à l'aide de la catégorie d'eschatologie pousse à sur-accentuer et radicaliser la rupture associée au futur idéalisé qu'ils décrivent. L'emploi éventuel de cette catégorie doit plutôt faire l'objet d'une discussion préalable au cas par cas, mettant en évidence l'aspect « final » ou tout du moins

⁴¹ A. Chester, *Future Hope and Present Reality. Volume I*, 6-7.

⁴² E. Jacob propose même de y voir l'origine de l'eschatologie (*Esaië 1-12* [CAT VIIIa], Genève : Labor et Fides, 1987, 140).

⁴³ Voir notamment M. J. De Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VTSup 117), Leyde/Boston : Brill, 2007, notamment 136-139 ; 358-394 ; 449-452 ; K. Schmid, *Jesaja, Band I : 1-23* (Zürcher Bibelkommentare AT 19.1) Zürich : TVZ, 2011, 106-109 ; ou encore J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse. Tome I* (Etudes Bibliques), Paris : Gabalda, 1977, 232-249.

⁴⁴ Ces observations sont peu prises en compte par Biberger, *Endgültiges Heil*, qui insiste fortement sur la dimension définitive du salut présenté en Ez 38-39 ; Jl 1-4 et Za 12-14.

⁴⁵ Voir notamment C. Nihan, « Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques », dans C. Clivaz, C. Combet-Galland, J.-D. Macchi et C. Nihan (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETHL 248), Leuven/Paris/Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2012, 105-122.

radical de l'intervention divine envisagée.

Dans l'ensemble, il me semble que la difficulté de caractériser les conceptions de l'avenir présentes en Za 9-14 ou dans des textes proches (apocalyptique ? eschatologique ?) pose plus largement le problème de la conception de l'histoire et du rapport du texte à l'histoire. Le futur envisagé en Za 9-14 se situe en effet en tension entre continuité et rupture par l'histoire. Le texte annonce des changements pouvant être significatifs, avec des degrés de rupture variables, mais ces transformations n'ont de sens que parce qu'elles sont situées dans la continuité de l'histoire et qu'elles en infléchissent le cours. Afin de ne pas imposer de préconceptions au texte, il me semble plus prudent, dans le contexte de la littérature prophétique, de parler plutôt de *futur idéalisé* ou de *futur utopique*. Cette terminologie permet de signifier que les représentations du texte portent bien sur l'histoire, en particulier sur le futur, et que ce futur est envisagé selon des modalités plus ou moins novatrices et transformatrices par rapport à la réalité historique des auteurs du texte, aboutissant ultimement à une situation idéalisée, celle de la grande restauration d'Israël, annoncée de manière diverse dans de nombreux textes prophétiques. Étudier le thème de la guerre en Za 9-14 a ceci d'intéressant que de mettre en évidence une sorte de « dystopisation » des représentations du futur idéal d'Israël ; autrement dit, la complication de la restauration d'Israël par des scènes de guerre. Za 9-14 se situe en effet dans la continuité des textes prophétiques qui envisagent la restauration d'Israël, mais l'avènement de cette restauration est non seulement retardé, mais aussi rendu plus difficile par les conflits qui sont annoncés au préalable. L'utopie de la restauration intègre des éléments dystopiques qui la rendent plus dramatique. En ce sens, un texte comme Za 9-14 est pertinent non seulement pour comprendre le développement des traditions juives orientées vers le futur, mais aussi pour explorer la notion et la fonction de l'utopie dans le contexte du judaïsme émergent, notamment sous l'angle de la problématique de la guerre. La pertinence du concept d'utopie pour l'étude de la littérature biblique a été soulignée par quelques travaux récents et son analyse dans le contexte du judaïsme ancien n'en est qu'à ses débuts⁴⁶. Cette étude entend montrer que l'analyse de la littérature prophétique tardive à l'aide de ce concept est éclairante, notamment pour comprendre l'idéologie et la fonction sociale d'un texte guerrier tel que Za 9-14.

3. Pertinence de l'approche socio-historique pour l'interprétation de Zacharie 9-14

En plus de proposer une analyse philologique approfondie, centrée notamment sur les ch. 9-10, une caractéristique importante de la présente recherche est d'employer une approche socio-historique pour interpréter les représentations guerrières de Za 9-14. Au cours des dernières décennies, la perspective sociale a connu un développement significatif dans le domaine des études bibliques, notamment dans l'étude du Nouveau Testament⁴⁷ ; elle tâche en particulier de

⁴⁶ Voir notamment, E. Ben Zvi (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society 92), Helsinki : Finnish Exegetical Society et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 ; S. J. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles* (LHB/OTS 442), New York/Londres : T & T Clark, 2007.

⁴⁷ Cf. p. ex. les ouvrages récents d'A. J. Blasi, J. Duhaime et P.-A. Turcotte (éd.), *Handbook of Early Christianity : Social Sciences Approaches*, Walnut Creek et al. : Altamira Press, 2002 (notamment l'article de D. G. Horrell, « Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena : A Creative Movement », 3-28) ; D. Neufeld et R. E. DeMaris (éd.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Londres/New York : Routledge, 2010 ; J. H.

rendre compte de la dimension intrinsèquement sociale des textes bibliques (et antiques). Dans l'ensemble, cette perspective n'a que peu été utilisée pour analyser les ch. 9-14 du livre de Zacharie au profit d'approches plus littéraires⁴⁸, ce qui est vraisemblablement dû (à nouveau) à la complexité de ces chapitres, et notamment à leur difficulté de datation. En effet, les lectures historiques de Za 9-14 ont souvent cherché à identifier de manière précise les différentes allusions que fait ce texte à des événements ou des figures historiques, une approche qui a conduit à la multiplication des interprétations et des datations ; un nombre considérable d'identifications d'événements ou de figures ont été proposées, mais sans qu'aucune ne parvienne réellement à s'imposer (voir p. ex. les innombrables interprétations des trois bergers de Za 11,8)⁴⁹. Le manque de résultats probants des lectures adoptant une perspective historique classique a finalement conduit beaucoup de chercheurs à laisser de côté les questions historiques relatives à Za 9-14 ; à mon sens, une telle position n'est pas moins problématique⁵⁰, d'autant plus que ces chercheurs continuent en général de travailler avec une idée plus ou moins précise du contexte historique de production de Za 9-14 (souvent, la première partie de l'époque perse), sans que cette idée ne soit suffisamment problématisée et argumentée. De manière générale, les études sur Za 9-14 ont principalement porté sur des questions plus spécifiquement philologiques, telles que la critique des sources et de la rédaction, l'analyse structurale ou l'analyse intertextuelle, et peu sur des questions historiques (voir le chapitre suivant). En se fondant plus spécifiquement sur l'analyse des ch. 9-10, la présente étude a pour but de montrer que la solution à cette impasse liée à l'interprétation historique de Za 9-14 ne se trouve ni dans de nouvelles tentatives d'identification d'allusions historiques, ni dans le délaissement des questions historiques, mais plutôt dans un élargissement de la perspective historique à l'échelle sociale, un élargissement qui permet de lire les données issues des analyses philologiques dans le cadre d'un contexte socio-historique général.

Ainsi qu'on le verra, l'intérêt croissant pour une perspective socio-historique a tout de même impacté la recherche sur Za 9-14. Le profil sociologique du groupe porteur du texte a fait l'objet d'une attention particulière dès la fin des années 60, notamment en lien avec la question de l'origine de l'apocalyptique⁵¹, et les commentaires anglophones des années 90 ont aussi souligné les conditions socio-historiques de la production du texte⁵². Toutefois, cette perspective a le plus souvent été utilisée en lien avec une datation du texte au début de l'époque

Neyrey, *The Social World of the New Testament : Insights and Models*, Peabody : Hendrickson, 2008.

⁴⁸ Cette approche est plus développée au sein de la recherche anglophone. B. G. Curtis est un des rares à essayer d'approfondir la perspective sociologique en lien avec Za 9-14 ; comme on le verra, beaucoup de ses résultats diffèrent fondamentalement des nôtres car Curtis cherche avant tout à établir un lien direct (ou presque) entre Za 9-14 et le prophète Zacharie lui-même : B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (SBL Academia Biblica), Atlanta : SBL, 2006.

⁴⁹ Voir p. ex H. G. Mitchell, J. M. Powis Smith, J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), Edimbourg : T & T Clark, 1912, 306-307, qui déjà en 1912 dénombre au moins une quarantaine d'identifications différentes des bergers de Za 11,8 ; L.-S. Tiemeyer, « Prophetic Texts from the Hellenistic Period », 273-275 ; P. L. Redditt, *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart : Kohlhammer, 2012, 82-84.

⁵⁰ De manière symptomatique, R. L. Smith écrit : « That these materials originally had a specific historical setting should not be denied. But it is no longer possible to identify such situation » (*Micah-Malachi* [WBC 32], Waco : Word Books, 1984, 249) ; voir aussi Conrad, *Zechariah, 7* : « I am not concerned with reading Zechariah as providing information about a world external to it » ; cf. A. R. Petterson, *Behold Your King : The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (LHB/OTS 513), New York/Londres : T&T Clark, 2009, 2-3.

⁵¹ Voir notamment les études de Plöger, *Eschatologie*, et Hanson, *Dawn*.

⁵² Voir notamment Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, notamment 15-29 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, notamment 3-23.

perse. L'étude présente entend montrer que le contexte socio-historique du début de l'époque hellénistique est beaucoup plus pertinent pour interpréter le texte que celui du début de l'époque perse ; ce dernier, à l'inverse, pose d'importantes difficultés d'interprétation et éclaire mal les principales spécificités du texte. Contrairement aux interprétations inscrivant Za 9-14 à l'époque perse, celles datant le texte au début de l'époque hellénistique ont surtout fait appel à une conception politique et événementielle de l'histoire, qui poussait à établir des liens directs entre les allusions de Za 9-14 et des figures ou des événements historiques précis⁵³. Outre le fait que les allusions présentes dans ces chapitres sont cryptiques et difficilement déchiffrables, un problème majeur d'une telle approche est que la plupart des événements politiques en Judée vers la fin du IV^e s. et au III^e s. av. n. è. demeurent obscurs. Pour ces raisons, plutôt que de chercher à rattacher les allusions obscures de Za 9-14 à des événements politiques de manière trop spéculative, il apparaît plus judicieux de se décentrer des questions d'histoire politique et d'élargir la perspective en essayant de lire ces chapitres sur l'arrière-plan d'un contexte social plus global. En particulier, la reconstruction, dans ses évolutions, du contexte matériel, institutionnel, économique et culturel de la période concernée peut apporter des éclairages majeurs sur le texte échappant à une lecture principalement événementielle. Un tel contexte socio-historique doit couvrir une période de temps suffisamment large pour éviter le risque d'être choisie de manière trop hypothétique, mais qui ne soit pas non plus trop étendue afin de conserver une pertinence pour l'interprétation. Elle doit au moins correspondre à une temporalité de quelques décennies, au cours de laquelle des aspects du contexte socio-historique peuvent être distingués comme spécifiques et marquants, pouvant être mis en rapport avec des éléments distinctifs du texte. Les premiers manuscrits du texte ne datant pas d'avant le II^e s. av. n. è., nous n'avons que peu d'indices externes pour la datation du texte. Le contexte socio-historique doit donc être choisi en fonction de sa pertinence pour expliquer les principales spécificités du texte, à la fois sur le plan formel et sur celui du contenu (thèmes, accents idéologiques, intertextualité, langage, style, etc.). Ces spécificités, ainsi qu'on le verra, doivent être identifiées au regard des traditions dans la continuité desquelles le texte s'inscrit et qu'il réinterprète. Le thème de la guerre à venir, comme on vient de le souligner, représente clairement une des spécificités majeures des ch. 9-14 et une analyse philologique plus fine permet d'aller plus loin pour déterminer les particularités du texte, notamment au regard de son contexte traditionnel. De cette manière, l'interprétation générale de Za 9-14 n'est pas conditionnée par l'identification d'allusions historiques précises. La présente étude cherchera donc premièrement à resituer et analyser les résultats d'une analyse philologique du thème de la guerre dans Za 9-14 au sein d'un contexte social global⁵⁴.

Une approche de type socio-historique part du constat que la dimension sociale est incontournable dans l'interprétation des textes bibliques, d'une part parce qu'ils décrivent des faits qui sont d'abord des faits sociaux (événements collectifs, relations interpersonnelles ou interethnique, institutions, vie quotidienne...), et d'autre part car ils sont eux-mêmes des

⁵³ Outre les interprétations de la fin du XIX^e et du début du XX^e s., voir encore l'étude de Steck, *Abschluß*, notamment 73-111.

⁵⁴ Une telle approche sociale n'est pas en opposition avec une lecture de Za 9-14 adoptant une perspective plus spécifique d'histoire politique. Les résultats obtenus par une lecture socio-historique de ces chapitres permettent d'élaborer un cadre général d'interprétation à l'intérieur duquel des tentatives d'identification de figures ou d'événements historiques précis deviennent moins spéculatives. Néanmoins, ce genre d'identifications se heurte au caractère délibérément flou du texte, dont l'interprétation doit aussi rendre compte.

productions de groupes, qui servent en premier lieu des buts sociaux (communication, transmission de croyances et de valeurs, commémoration, rituel...) ⁵⁵. La fonction que les textes occupent au sein des groupes particuliers qui les développent et les transmettent détermine donc leur production ainsi que la façon dont ils vont être interprétés et utilisés. Comprendre la fonction sociale du texte permet ainsi de l'interpréter dans le cadre de son premier contexte historique. Celui-ci correspond au contexte de production du texte *et* de première réception. Surtout dans une perspective sociale, production et première réception du texte ne peuvent être complètement séparées, mais doivent être comprises comme les deux faces d'une même pièce. La production du texte est déterminée par une conception de son groupe de réception et de sa fonction à l'intérieur de ce groupe ; inversement, la première réception du texte est conditionnée par une conception de la production du texte et de la fonction de cette production. Ce qui permet plus particulièrement de parler d'un contexte d'ensemble de production et de première réception est que la fonction du texte est perçue de manière similaire à l'intérieur du milieu de production et du milieu de première réception. Par ailleurs, le groupe de production du texte constitue le groupe le plus restreint de première réception : les scribes qui développent les textes prophétiques sont aussi ceux qui les transmettent, les étudient et les enseignent ⁵⁶.

Les travaux adoptant une perspective sociale ont été menés dans deux directions principales, que l'on peut globalement qualifier de descriptive et d'explicative ⁵⁷. La première orientation consiste en une meilleure prise en compte et une description plus approfondie du contexte social d'apparition des textes, ainsi qu'en l'identification des différents milieux de production et de transmission des textes, leur place et leurs intérêts ⁵⁸. Il s'agit là d'une approche d'histoire sociale, une histoire qui s'intéresse aux structures et aux évolutions des sociétés avec un accent particulier mis sur les conditions matérielles et institutionnelles, et qui intègre aussi une dimension d'histoire culturelle liée aux diverses représentations et pratiques. Les sources archéologiques, associées aux sources littéraires, occupent ici une place centrale ; la culture matérielle, souvent mieux que les textes, permet d'avoir une idée concrète des conditions de vie, de la place des institutions ainsi que des représentations et pratiques populaires. La deuxième orientation de type sociale consiste en l'utilisation de théories et de modèles issus des

⁵⁵ J. H. Elliott, « Social-Scientific Criticism: Perspective, Process and Payoff. Evil Eye Accusation at Galatia as Illustration of the Method », *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67/1 (2011), art. 858, 1-2 (DOI : 10.4102/hts.v67i1.858). Sur le langage comme « pratique sociale », cf. p. ex. N. Fairclough et R. Wodak, « Critical discourse analysis », dans T. van Dijk (éd.), *Discourse Studies : A Multidisciplinary Introduction*, vol. 2, Londres : Sage, 1997, 258-284 ; sur l'importance de sa contextualisation sociale, cf. R. Wodak, « Does Sociolinguistics Need Social Theory ? New Perspectives on Critical Discourse Analysis », *Discourse & Society* 2/3 (2000), 123-147 ; G. Benke, « Diskursanalyse als sozialwissenschaftliche Untersuchungsmethode », *SWS Rundschau* 2 (2000), 140-162.

⁵⁶ Voir en particulier la théorie des « *literati* » développée par E. Ben Zvi qui insiste sur le fait que les textes prophétiques sont écrits par et pour des élites intellectuelles ; p. ex. E. Ben Zvi, *Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup 367), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2003, notamment 99-115 ; voir aussi la théorie de D. M. Carr selon laquelle les textes bibliques servent avant tout à la formation intellectuelle des élites (*Writing on the Tablet of the Heart : Origins of Scripture and Literature*, Oxford et al. : Oxford University Press, 2005, notamment 111-173, 201-214).

⁵⁷ Cf. p. ex. Elliott J. H., « From Social Description to Social-Scientific Criticism : The History of a Society of Biblical Literature Section 1973-2005 », *Biblical Theology Bulletin* 38/1 (2008), 26-36 ; cf. C. Osiek, « The Social Sciences and the Second Testament : Problems and Challenges », *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), 88-95.

⁵⁸ C'est notamment l'orientation de R. Kessler, *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB.AT 46), Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2009 ; *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

sciences sociales dans le but d'expliquer les divers phénomènes sociaux qui sont d'une part ceux qui sont décrits dans les textes eux-mêmes, et d'autre part ceux du contexte historique des textes, notamment ceux qui ont abouti à la production des textes⁵⁹. L'analyse sociologique des contextes anciens d'où sont issus les textes peut ainsi permettre, entre autres, de mieux comprendre les raisons de la production des textes et notamment la fonction qu'ils occupent au sein d'un milieu particulier⁶⁰. Cette approche correspond à ce qui a été appelé dans la recherche anglophone « social-scientific criticism ». Les tenants de cette deuxième orientation soulignent souvent ses différences avec la première orientation, qu'ils appellent « description sociale », « histoire sociale » ou encore approche « socio-historique » et à laquelle ils reprochent de ne pas expliciter ni problématiser les modèles qui y sont employés, consciemment ou pas⁶¹. Malgré le bien-fondé de ces critiques, ces deux orientations sont pertinentes et ont un rapport de complémentarité dans la mesure où elles cherchent toutes deux à replacer les textes dans leur contexte social ancien. Pour ces raisons, mon étude intégrera à la fois une approche d'histoire sociale et une approche sociologique à proprement parler. Par souci de simplification, je qualifie mon approche générale de « socio-historique », mais j'emploie cette terminologie dans un sens large, intégrant notamment l'utilisation d'outils provenant des sciences sociales.

En s'intéressant à un contexte socio-historique relativement limité et en cherchant à montrer la fonction qu'un texte comme Za 9-14 a pu y occuper, cette étude se veut aussi être une contribution à l'histoire, notamment sociale et culturelle, de la Judée à la période à laquelle je situe l'émergence de ce texte, le début de la période hellénistique. Ainsi, les apports de cette recherche concernent plus précisément la place des textes prophétiques dans le contexte socio-institutionnel de la Judée à cette période, les causes socio-historiques de leur développement littéraire dans ce contexte, la relation de ces textes aux réalités et pratiques de l'époque et les utilisations qui pouvaient en être faites. Une telle approche nécessite un examen approfondi des

⁵⁹Cf. notamment l'ouvrage collectif de P. F. Esler (éd.), *Ancient Israel : The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis : Fortress Press, 2006, en particulier l'histoire de la recherche par P. F. Esler et A. C. Hagedorn, « Social-Scientific Analysis of the Old Testament », 15-32. Pour une perspective anthropologique du judaïsme ancien, voir p. ex. H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism : An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1990.

⁶⁰Cette terminologie a été proposée par B. Malina et J. H. Elliott ; cf. Malina B. J., « Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism : Why Won't Romanticism Leave Us Alone? », dans J. H. Neyrey et E. C. Stewart (éd.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Peabody : Hendrickson, 2008, 5-21 (5-6). La définition qu'Elliott en propose est la suivante : « Social-Scientific Criticism (SSC) of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences. As a component of the historical-critical method of exegesis, Social-Scientific Criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to communicate between composers and audiences. In this process it studies not only (1) the social aspects of the form and content of texts but also the conditioning factors and intended consequences of the communication process, (2) the correlation of the text's linguistic, literary, theological (ideological), and social dimensions and (3) the manner in which this textual communication was both a reflection of and response to a specific social and cultural context, that is, how it was designed to serve as an effective vehicle of social interaction and an instrument of social as well as literary and theological consequence », Elliott J. H., *What is Social-Scientific Criticism?* (GBS.NTS), Minneapolis : Fortress Press, 1993, 7.

⁶¹ Elliott, « Social-scientific criticism : Perspective, process and payoff », 2-3. Sur l'utilisation de théories et de modèles et les problèmes que cela soulève dans les études bibliques, cf. Elliott J. H., *What is Social-Scientific Criticism?*, 40-48 ; P. F. Esler, « Social-Scientific Models in Biblical Interpretation », dans P. F. Esler (éd.), *Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis : Fortress Press, 2006, 3-14 ; Horrell, D. G., « Models and Methods in Social-Scientific Interpretation : A Response to Philip Esler », *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000), 83-105 ; P. F. Esler, « Models in New Testament Interpretation : A Reply to David Horrell », *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000), 107-113.

données historiques relatives à la période en question (cf. ch. 4). Ces dernières décennies, la recherche biblique s'est beaucoup intéressée à la période perse, laissant largement de côté le début de la période hellénistique. Beaucoup reste à faire de ce point de vue-là, le III^e s. av. n. è. restant largement dans l'angle mort de beaucoup de biblistes, au profit des périodes antérieures ou postérieures. Étant donné le peu d'études précises sur la Judée au début de l'époque hellénistique et aussi pour mieux montrer en conclusion comment cette époque peut éclairer la formation de l'ensemble de Za 9-14, l'effort de reconstruction socio-historique ne sera pas uniquement centré sur les premières décennies de cette époque, au sein desquelles je situe la composition de Za 9-10, mais plus largement sur l'ensemble du début de l'époque hellénistique jusqu'au début domination séleucide. La présente étude souhaite représenter un pas supplémentaire dans la compréhension des processus socio-politiques et culturels en Judée au début de l'époque hellénistique, processus qui ont préparé les grands changements socio-politiques plus connus du II^e s. av. n. è. Plus particulièrement, l'analyse de la culture matérielle occupe une place importante dans la reconstitution du contexte social, car elle offre des informations concrètes sur les réalités matérielles de l'époque, le contexte socio-économique, la place des institutions ainsi que sur des représentations et pratiques de tous ordres, par exemple administratives ou culturelles. Les résultats des recherches archéologiques concernant plus spécifiquement la fin de l'époque perse et l'époque hellénistique seront donc particulièrement utiles à notre étude. Ces données archéologiques seront placées en dialogue avec les sources littéraires antiques issues de la période concernée (sources primaires). L'image qui s'en dégagera pourra, dans un deuxième temps et avec précaution, être complétée à l'aide de sources ultérieures traitant de la période étudiée (sources secondaires). La principale difficulté d'un tel travail consiste dans l'interprétation des sources à disposition ; la prise en compte de plusieurs types de données est à ce titre essentielle, et elle permet de palier, autant que possible, le caractère restreint et lacunaire des différentes sources⁶². Ce travail est indispensable en vue d'une interprétation historique la plus adéquate possible. Étant donné l'importance de la thématique guerrière en Za 9-14, une attention particulière sera accordée aux guerres du début de l'époque hellénistiques et à leurs implications concrètes en Judée.

Au sein du contexte socio-historique reconstruit, l'analyse et l'interprétation des données philologiques feront appel à des concepts et théories forgés par les sciences sociales, en particulier les théories sur la guerre, sur l'utopie et sur la mémoire sociale. Les théories de la guerre nous permettront notamment d'élaborer une grille d'analyse pour mieux mettre en évidence la manière dont ce thème est construit plus spécifiquement dans les différentes scènes de Za 9-10. Les notions d'utopie et de mémoire sociale nous permettront de réfléchir à la fonction sociale du texte, dont les représentations portent sur un futur idéalisé tout en étant en même temps attribuées à une figure du passé par rapport au présent hellénistique des auteurs, la figure du prophète Zacharie, située au début de l'époque perse. Za 9-14 doit ainsi être interprété principalement sous l'angle de la problématique de la guerre, entre futur martial

⁶²Sur l'importance des données archéologiques pour la reconstruction historique et leur rapport aux sources littéraires, voir en particulier I. Finkelstein, « Archaeology as a High Court in Ancient Israelite History : A Reply to Nadav Na'aman », *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 1-8 répondant à N. Na'aman, « Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical and Historical Research? » dans B. Becking and L. L. Grabbe (éd.), *Between Evidence and Ideology* (Oudtestamentische Studiën 59), Leyde : Brill, 2010, 165-183.

idéalisé et passé prophétique d'époque perse, entre utopie guerrière et mémoire sociale, le tout dans le contexte socio-historique du début de l'époque hellénistique.

4. Caractère décisif des chapitres 9-10 et plan de l'étude

L'étude ici présente entend donc reprendre la question de l'interprétation de Za 9-14 dans une perspective socio-historique, en se centrant plus spécifiquement sur la question de la guerre dans les ch. 9-10. Ces chapitres ne seront pas seulement analysés pour eux-mêmes, comme c'est le cas dans certaines études récentes⁶³, mais aussi plus largement pour ce qu'ils disent de Za 9-14 et de la formation du livre de Zacharie. L'interprétation de Za 9-10, et plus particulièrement du thème de la guerre qui y est central, est décisive pour l'interprétation de tout Za 9-14, et plus largement du livre de Zacharie tel qu'il se présente à nous aujourd'hui. Ainsi qu'on le verra, les chapitres 9-10 contiennent les parties les plus anciennes de Za 9-14, qui sont à l'origine des premières réinterprétations de Za 1-8*. Ils introduisent dans le livre la question de la guerre de Jérusalem contre les nations, un thème sur lequel s'appuient ensuite les réinterprétations suivantes aux ch. 11-14, qui le poursuivent, le complètent et le corrigent. En outre, même si le texte ne décrit pas l'histoire politique et s'en éloigne au contraire significativement, on observera que ce sont les ch. 9-10 qui, en Za 9-14, contiennent le plus de références à des éléments de réalité historique précis, avec une forte dimension politique. C'est notamment le cas des villes levantines mentionnées en Za 9,1-8, des ennemis grecs en Za 9-13, ou encore de l'Égypte et de l'Assyrie en Za 10,10-11. Ainsi qu'on le verra, de tels détails ont fait l'objet de diverses interprétations et il convient donc de les aborder avec prudence. Néanmoins, ils ne peuvent être ignorés dans le cadre d'une analyse socio-historique et peuvent au contraire apporter des indications précieuses, éclairant l'ensemble de Za 9-14. Dit autrement, Za 9-10 représente la section de Za 9-14 où la dimension utopique/dystopique est la moins accentuée et où le lien à l'histoire politique semble le plus déterminant. Ce n'est à ce titre pas un hasard si ce sont ces chapitres qui ont fait le plus l'objet de lectures historiques variées. À condition de travailler avec une méthodologie appropriée, ils peuvent constituer un bon point d'ancrage pour une interprétation socio-historique de l'ensemble de Za 9-14.

Le plan général de l'étude va du général au particulier, en traitant d'abord des questions d'ensemble portant sur Za 9-14 pour se centrer ensuite sur l'analyse plus spécifique de Za 9-10. On commencera par présenter au chapitre II les grandes tendances et hypothèses sur Za 9-14 dans la recherche biblique, afin de s'appuyer sur les apports majeurs des travaux antérieurs tout en mettant en évidence leurs principaux écueils et limites. On situera ainsi les principales difficultés d'interprétation de Za 9-14, liées notamment à sa composition diachronique et à sa contextualisation historique, en ébauchant déjà les premières orientations à suivre pour y répondre.

Le troisième chapitre, plus bref, vise à répondre au problème de la méthodologie à employer pour interpréter Za 9-14 dans une perspective socio-historique. À la lumière de l'histoire de la recherche, la méthodologie proposée vise à rendre compte du caractère relativement tardif du texte, de sa complexité et de ses multiples facettes, entre tradition et

⁶³ C'est notamment le cas de l'étude Kunz (*Ablehnung*) et de celle de Lee (*Zechariah 9-10*).

innovation, entre futur utopique et mémoire sociale, le tout ordonné par la problématique de la guerre. Une telle méthodologie fait appel aux outils classiques de l'approche historico-critique (critique textuelle, analyses structurelle, intertextuelle, rédactionnelle) associée à des concepts et théories issus des sciences sociales (théories de la guerre, de l'utopie, et de la mémoire sociale) pour mieux rendre compte de la spécificité et de la complexité du texte analysé, et mieux appréhender sa fonction au sein du contexte socio-historique.

Le quatrième chapitre propose une analyse globale de la structure et de la composition de Za 9-14, en prenant appui sur l'histoire de la recherche. Il donne ainsi une vision générale de l'organisation du contenu de ces chapitres et des grandes étapes de sa composition. Ce chapitre met notamment en évidence que même si Za 9-10 n'est pas homogène sur le plan littéraire, le chapitre 10 étant probablement secondaire, cette section présente un seul et même scénario de guerre et de restauration de la ville de Jérusalem. Le scénario est composé de deux scènes principales, la conquête divine du Levant en Za 9,1-10 et la guerre de Jérusalem contre les Grecs en Za 9,11-17, cette deuxième scène étant ensuite réécrite avec des variations en Za 10,3b-12. Ce n'est que plus tard que les ch. 11-14 ont été progressivement développés et que le bref oracle en Za 10,1-3a a été rajouté pour préparer la perspective plus dystopique du ch. 11. L'interprétation du premier scénario en Za 9-10 est décisive pour la compréhension de l'ensemble des ch. 9-14 et plus largement du livre de Zacharie tout entier, dans la mesure où il introduit pour la première fois dans le livre le thème de la guerre future de Jérusalem. Il forme ainsi le socle sur lequel se sont ensuite appuyées les réécritures suivantes, notamment les autres scénarios de guerre et de restauration de Jérusalem en Za 12-13 et Za 14. Nous verrons notamment que la particularité de ce scénario est d'envisager la restauration en des termes essentiellement territoriaux, ce qui le distingue du reste du livre, pas seulement en amont mais aussi en aval.

Le cinquième chapitre sera plus spécifiquement historique. Il vise à reconstruire, sur la base des données matérielles et littéraires, le contexte politique et social de la Judée au début de l'époque hellénistique, où je situe la composition de Za 9-14. Même si le contexte de Za 9-10 défendu dans cette étude est celui de la Judée à l'époque d'Alexandre et des Diadoques, ce chapitre traite plus largement des évolutions socio-politiques en Judée depuis l'arrivée d'Alexandre jusqu'au début de la domination séleucide. Cette vision d'ensemble du début de l'époque hellénistique est importante, d'autant plus que cette période est souvent mal connue des biblistes et historiens du judaïsme, qui se sont davantage intéressés aux époques perse et maccabéenne/hasmonéenne. Elle permettra de mieux situer les ch. 9-10 au sein du début de l'époque hellénistique et aussi de proposer en conclusion des hypothèses de lecture socio-historique pour les ch. 11-14.

Suite à cela, trois chapitres d'analyse philologique et de lecture socio-historique seront consacrés aux différentes scènes de guerre et de restauration de Za 9-10, en particulier Za 9,1-10, Za 9,11-17 et Za 10,3b-12. Ces chapitres (VI à VIII) proposeront une interprétation socio-historique de ces scènes montrant comment elles font écho et répondent au contexte socio-politique qui aura précédemment été reconstruit. Dans l'ensemble, on montrera que Za 9-10 peut difficilement être lu dans le contexte de l'époque perse. Le thème de la guerre à venir reflète plutôt l'instabilité politique des premières décennies de l'époque hellénistique, instabilité qui a pu faciliter le fait d'envisager une forme de restauration politique et territoriale pour Israël. Plus précisément, les scènes de guerre et de restauration du ch. 9, qui sont les plus

anciennes, s'inscrivent dans un contexte où la domination macédonienne est encore toute récente, tandis que la scène du ch. 10 représente une première révision de la guerre décrite en Za 9,11-17, alors que les conflits entre les Diadoques ont déjà sensiblement transformé les conditions socio-politiques dans le pays, notamment dans la région de Samarie. Dans l'ensemble, les ch. 9-10 complexifient la restauration utopique de Jérusalem présentée en Za 1-8 en intégrant des problématiques liées à la nouvelle domination hellénistique, profondément guerrière. Ils transforment la mémoire du prophète Zacharie pour en faire non seulement celui qui a annoncé la restauration de Jérusalem à l'époque perse, mais aussi celui qui a entrevu les troubles politico-militaires que la ville endurerait à l'époque hellénistique avant la pleine réalisation de sa restauration.

La conclusion rassemblera les résultats et tirera leurs implications pour l'interprétation de l'ensemble de Za 9-14. On proposera dans ce cadre des hypothèses de lecture socio-historique pour les ch. 11-14, dans le contexte de l'empire lagide et du début de la domination séleucide. La conclusion fera aussi ressortir les enjeux interprétatifs de l'étude pour la compréhension du livre de Zacharie, des Douze et plus largement de la littérature prophétique. Elle soulignera l'impact socio-culturel de l'installation mouvementée des pouvoirs hellénistiques en Judée, notamment sur le développement des textes prophétiques ainsi que des traditions utopiques/dystopiques et guerrières du judaïsme du Second Temple.

– PREMIÈRE PARTIE –

Approcher Zacharie 9-14
entre philologie, histoire
et sciences sociales

– Chapitre II –

Zacharie 9-14 dans la recherche biblique

Principales approches, hypothèses et problèmes

La structure et la composition de Za 9-14 sont des questions débattues depuis au moins le XVII^e s. Ces questions ne se posent plus aujourd'hui dans les mêmes termes que dans les siècles précédents, mais beaucoup de problèmes sur l'origine de Za 9-14 perdurent, témoignant des difficultés d'interprétation de Za 9-14. L'objectif de ce chapitre est de retracer l'histoire des discussions critiques sur la structure et la composition de Za 9-14, afin d'esquisser les principales orientations interprétatives de notre recherche et préparer ainsi la voie à la discussion de la méthode qui sera déployée dans cette étude, ainsi qu'au modèle compositionnel qui sera défendu. Ce survol des développements de la recherche sur Za 9-14 tâchera de mettre en évidence les principaux modèles compositionnels, leurs présupposés et les observations invoquées à leur appui. Étant donné la quantité considérable de littérature sur le sujet notamment au XIX^e et XX^e s., l'exhaustivité est difficilement atteignable. On cherchera plutôt à souligner les grandes tendances dans l'histoire de la recherche et à mettre en évidence les principaux points de divergence et de convergence entre les différentes approches. On commencera par évoquer les premières tendances de la recherche, jusqu'à peu près le milieu du XX^e s., pour mieux faire ressortir ensuite les évolutions ultérieures jusqu'à aujourd'hui, avec notamment une diversification des approches, ainsi que les problèmes qui demeurent.

1. La recherche critique sur Zacharie 9-14 au XIX^e s. et au début du XX^e s.

1.1. L'hypothèse préexilique dominante au XIX^e s.

On associe le début du débat critique sur Za 9-14 au nom de J. Mede qui, au XVII^e s. (1653), a remis en cause l'origine zacharienne des ch. 9-11 ; sur la base du texte de Mt 27,9-10 qui attribue une partie de Za 11,12-13 à Jérémie, Mede défendait une origine jérémienne de Za 9-11⁶⁴. Paradoxalement, cet argument n'était pas à proprement parler historico-critique car il présuppose la véracité historique du texte de l'évangile de Matthieu. Il a en tout cas été suivi

⁶⁴ J. Mede, *Dissertationum Ecclesiasticarum Triga : De Sanctitate Relativa, De Veneratione Sacra, De Sortitione & Alea. Quibus accedunt Fragmenta Sacra*, Londres : D. Pauli, 1653, 88-90. Sur les débuts de la recherche critique sur Za 9-14 entre le XVII^e et le XIX^e s., voir notamment G. L. Robinson, « The Prophecies of Zechariah with Special Reference to the Origin and Date of Chapters 9-14 », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 12/1-2 (1895-1896), 1-92 (1-12) ; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets. Volume 2 (The Expositor's Bible)*, Londres : Hodder and Stoughton, 1898, 449-462 ; K. Marti, *Das Dodekapropheton (KHCAT 13)*, Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904, 391-392 ; H. G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah (ICC)*, Édimbourg : T & T Clark, 1912, 244-251 ; B. Otzen, *Studien über Deuteriosacharja (Acta Theologica Danica 6)*, Copenhague : Prostant Apud Muksgaard, 1964, 11-34.

au XVIII^e s. par des exégètes tels que R. Kidder (1700) et W. Whiston (1722) en Angleterre, ainsi que G. B. Flügge (1784) en Allemagne, contribuant ainsi à orienter la première phase de la recherche critique sur Za 9-14 vers une datation pré-exilique⁶⁵. En outre, un point que l'on peut aussi observer est que, d'emblée, la première recherche critique a divisé Za 9-14 en grands ensembles d'origines distinctes, notamment Za 9-11 d'un côté et Za 12-14 de l'autre. Dans le courant des XVIII^e et XIX^e s., d'autres arguments ont été développés pour consolider l'hypothèse préexilique, des arguments plus pertinents car basés sur des observations de critique interne à Za 9-14.

Vers la fin du XVIII^e s., Newcome (1785) développera la théorie de l'origine préexilique de Za 9-14 en datant les ch. 9-11 au VIII^e s. av. n. è., peu avant la chute de Samarie, et les ch. 12-14 peu après la mort de Josias (cf. Za 12,11), avant la destruction de Jérusalem par les Babyloniens⁶⁶. En Allemagne, l'hypothèse de l'origine préexilique de tout ou partie de Za 9-14 prendra de l'importance, suite notamment aux travaux de Bertholdt (1814) qui étayent la thèse de Newcome en lisant Za 9-11 et 12-14 à la lumière d'évènements politiques des VIII^e et VII^e s. av. n. è.⁶⁷ Za 9-11, qui ferait explicitement référence au royaume du Nord (Za 9,10.13 ; 10,6.7), serait à lire dans le contexte de la guerre syro-éphraïmite (comme le montrerait la référence à Damas en Za 9,1), suite aux premières interventions assyriennes dans le Levant ; dans ce contexte, l'oracle de Za 9,1-8 renverrait à la menace assyrienne planant sur la Palestine. Za 12-14 reflèterait l'époque plus tardive de la menace babylonienne : Za 12,10-11 et Za 13,7 renverraient à la mort du roi Josias, ce qui expliquerait aussi l'hostilité vis-à-vis de l'Égypte en Za 14 ; en outre, les références aux faux prophètes et aux faux dieux en Za 12,1-13,6 confirmeraient la datation préexilique de Za 12,1-13,6. La thèse de Newcome et son développement par Bertholdt prédomineront jusqu'à la fin du XIX^e s. ; malgré certains travaux s'opposant à cette hypothèse (et défendant notamment l'unité du livre de Zacharie, voir ci-dessous), la plupart des discussions postérieures ont consisté à développer et nuancer la théorie de l'origine préexilique de Za 9-14, comme le montrent par exemple les travaux de F. Hitzig (1838 et 1852)⁶⁸.

De manière générale, l'hypothèse de l'origine préexilique de Za 9-14 faisait appel à un modèle historique selon lequel la prophétie et la rédaction des textes prophétiques sont avant tout des phénomènes liés aux époques monarchique et exilique. L'hypothèse se basait en

⁶⁵ R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah. In which the Truth of the Christian Religion is Proved, against all the Enemies thereof ; But especially against the Jews. In Three Parts*, Londres : Pater-Noster-Row et al., 1726 (2^{ème} éd. cor.), II 75-76 ; W. Whiston, *An Essay Toward Restoring the True Text of the Old Testament ; and for Vindicating the Citations in the New Testament*, Londres : J. Senex and W. Taylor, 1722, appendix cxxvi-cxxviii ; B. G. Flügge, *Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, übersetzt und kritisch erläutert, nebst einigen Abhandlungen*, Hambourg : B. G. Hoffman, 1784, 70-85 (« I. Abhandlung ») ; voir aussi déjà H. Hammond, *A Paraphrase, and Annotations Upon all the Books of the New Testament : Briefly explaining all the difficult places thereof*, Londres : R. Davis, 1659 (2^{ème} éd. cor. et aug.), 135 et 745.

⁶⁶ W. Newcome, *An Attempt towards an Improved Version, a Metrical Arrangement, and an Explanation of the Twelve Minor Prophets*, Londres : Paternoster Row, 1809 (2^{ème} éd. révisée et élargie), 303-304 ; cf. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 7 ; Otzen, *Deuteriosacharja*, 16-17.

⁶⁷ L. Bertholdt, *Historisch-Kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testament. Vierter Theil, welcher die Einleitung in die prophetischen Schriften des alten und neuen Testaments enthält*, Erlangen : Johan Jacob Palm, 1814, 1701-1709 et 1712-1728 ; cf. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 8 ; Otzen, *Deuteriosacharja*, 20-21.

⁶⁸ F. Hitzig, *Die Zwölfkleinen Propheten erklärt*, Leipzig : Weidmann, 1838, 127-160 ; et voir la deuxième édition révisée, en 1852, également chez Weidmann, p. 347-386.

particulier sur 1) une lecture littérale des références à l'Assyrie, et une interprétation des mentions de Juda et Éphraïm/Joseph comme renvoyant directement aux deux royaumes préexiliques, impliquant notamment une datation de Za 9-10 (souvent lu avec le ch. 11) avant la chute de Samarie en 722 ; 2) l'identification d'allusions historiques, notamment sur la base de l'historiographie du livre des Rois, et 3) des rapprochements avec des textes prophétiques censés être préexiliques (Ésaïe, Osée, Amos, Joël). En outre, l'hypothèse préexilique de Za 9-14 était généralement liée à une séparation d'auteur entre Za 9-11 et Za 12-14, qui faisait appel à des observations non seulement de critique interne mais aussi linguistiques. Ainsi, F. Hitzig pointait les différents sens du terme אדרת en Za 11,3 et 13,4, et les usages différents du verbe גג en Za 9,15 (avec על) et en Za 12,8 (avec בעד)⁶⁹. Sur le plan structurel, ces deux sections étaient généralement divisées en deux sous-sections, Za 9-10 ; 11 d'un côté, et Za 12-13 ; 14 de l'autre, et certains envisageaient que les sous-sections de chacun des deux ensembles avaient pu être composées à des moments différents⁷⁰. C'est sur ces bases que les chercheurs discutaient à la lumière de quels événements politiques ayant eu lieu entre le VIII^e et le VI^e av. n. è. il fallait lire Za 9-11 et Za 12-14. Ainsi, par exemple, Hitzig proposait des datations quelque peu antérieures à celles de Bertholdt. Il lisait Za 9-10 dans le contexte de la période de transition après la mort de Jéroboam II (le ch. 11 étant légèrement postérieur), et les ch. 12-14 à l'époque de Manassé⁷¹.

L'hypothèse préexilique établissait volontiers des liens avec le contexte historique de l'époque monarchique mais avait plus de mal à expliquer le rattachement de Za 9-14 à Za 1-8. On invoquait notamment le hasard ou la confusion pour répondre à ce problème. L'hypothèse de Bertholdt, en particulier, semble avoir été influente : il y aurait eu une confusion entre le prophète Zacharie de l'époque postexilique et le Zacharie fils de Yebérékyah mentionné en Es 8,2, à qui reviendrait la paternité originale de Za 9-11⁷². Ainsi, pour Hitzig, le rattachement entre les deux parties de Zacharie pouvait provenir soit du hasard, soit du parallèle entre Za

⁶⁹ Hitzig, *Zwölf kleinen Propheten* (1852²), 350-351, qui souligne aussi que les rapprochements entre les ch. 9-11 et les ch. 12-14, notamment en Za 11,17 et 13,7, ou encore l'influence de Joël sur les deux sections (Za 9,8.13 ; 12,2 ; 14,8), suggèreraient que l'auteur des ch. 12-14 connaissait les ch. 9-11, voire que les deux sections proviendraient d'une même école.

⁷⁰ P. ex., F. Bleek (« Ueber das Zeitalter von Sacharja Kap. 9-14., nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche », *Theologische Studien und Kritiken* 25 [1852], 247-332) suit Bertholdt dans les grandes lignes, avec toutefois plusieurs nuances. Za 9 et Za 11,4-17 seraient tous deux de l'époque du roi judéen Ozias, mais à des moments différents de son règne : le ch. 9 serait un peu plus ancien, du temps du roi d'Israël Jéroboam II, contemporain des prophètes Joel et Amos comme l'indiqueraient les proximités de langage et de contenu ; Za 11,4-17 serait plutôt de l'époque du roi d'Israël Menahem. Za 10,1-11,3 serait le passage le plus tardif de Za 9-11, de l'époque d'Achaz, après la guerre syro-israélite, mais il proviendrait tout de même du même auteur que le reste de Za 9-11. Za 12-14 serait du temps de Jérémie, avant la destruction de Jérusalem, bien que Za 13,7-14,21 pourrait être un peu plus ancien que Za 12,1-13,6 (Bleek, « Sacharja Kap. 9-14 » 250, 305-306, 350). Dans une orientation similaire, voir p. ex. H. Ewald, *Propheten des alten Bundes. Erster Band*, Stuttgart : Adolph Krabbe, 1840, 308-311 et 389-391. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 8-10, mentionne d'autres chercheurs comme A. Knobel (1837), E. Meier (1842), E. F. J. von Ortenberg (1859) ou C. K. J. Bunsen (1860).

⁷¹ La mention de l'absence de berger en Za 10,2 ferait allusion au temps de transition après la mort de Jéroboam II ; Hitzig, *Zwölf kleinen Propheten* (1852²), 352. Le ch. 11 (v. 8) appuierait cette datation en faisant allusion au règne de Menahem : deux rois seraient morts violemment peu avant lui, et le dernier, Shalloum, n'aurait régné qu'un mois (2 R 15,10.13-14, cf. Za 11,2.3.8) ; Menahem aurait de plus maltraité la population (2 R 15,16), ce qui correspondrait à la description de Za 11,16. Contrairement à d'autres, Hitzig ne perçoit pas d'allusion à la mort de Josias en Za 12,10-11 (*ibid.*, 350) ; le passage ferait plutôt référence au meurtre du prophète Ésaïe. Za 14,12-15 s'inspirerait de la catastrophe liée à la destruction de Sennachérib (cf. Es 37,36 ; 33,23) et les problèmes culturels mentionnés en Za 13,2-6 et 14,21 pointeraient plus précisément vers l'époque du roi apostat Manassé (*ibid.*, 351).

⁷² Bertholdt, *Einleitung*, 1722-1724.

7,14 et Za 9,8 (מעבר ומשב), soit du fait que les auteurs portaient le même nom (cf. 2 Chr 26,5 et Es 8,2) ; d'ailleurs, le Zacharie fils de Bérékyah(u) mentionné en Za 1,1.7 pourrait même être le descendant de Zacharie fils de Yebérékyahu mentionné en Es 8,2 et le rouleau se serait ainsi transmis au sein de la même famille⁷³. Légèrement plus critique, F. Bleek accepte aussi le lien entre les deux Zacharie, mais suggère que le nom de Bérékyah(u) a pu être ajouté secondairement en Za 1,1.7 au moment de l'union entre les deux parties du livre à l'époque postexilique (après la réunion de Za 9-11 et Za 12-14)⁷⁴.

Enfin, on notera brièvement qu'en dépit de la tendance forte qui vient d'être décrite, les premières recherches critiques étaient tout de même plus diversifiées. D'autres modèles compositionnels ont également été développés, comme par exemple celui de B. G. Flügge (1784), qui se distinguait par sa complexité, faisant intervenir pas moins de neuf unités indépendantes (Za 9, Za 10,1-2, Za 10,3-12, Za 11,1-3, Za 11,4-17, Za 12,1-9, Za 12,10-13,6 Za 13,7-9 et Za 14) qu'il datait de manière plus ou moins précise à l'époque préexilique⁷⁵. En outre, en opposition à l'hypothèse préexilique dominante, d'autres chercheurs ont aussi continué de défendre l'unité rédactionnelle du livre de Zacharie (voir ci-dessous)⁷⁶ et d'autres se sont orientés vers une datation plus tardive de Za 9-14, à l'époque hellénistique.

1.2. L'hypothèse hellénistique, dominante à la fin du XIX^e et pendant la première moitié du XX^e s.

Déjà au XVII^e s. H. Grotius (1644) proposait une lecture bien différente de Za 9-14, dans le contexte de l'époque hellénistique : Za 9,1-8 s'inspire de la conquête du Levant par Alexandre le Grand et le reste des ch. 9-14 est en lien avec les événements l'époque maccabéenne⁷⁷. Au

⁷³ Hitzig, *Zwölf kleinen Propheten* (1852²), 354-355.

⁷⁴ Bleek, « Sacharja Kap. 9-14 », 311-312. En revanche, Bleek juge les rapprochements suivants comme peu significatifs : le parallèle linguistique entre Za 7,14 et Za 9,8 (מעבר ומשב), la mention de l'ange de Yhwh en Za 12,8 qui rappellerait les visions de Za 1-6, et la formulation parallèle de Za 2,14 et Za 9,9 (*Sacharja Kap. 9-14*, 313-316). Plus généralement, Bleek est aussi sceptique au sujet des parallèles entre Za 9-14 et la reste de la littérature prophétique (il dédit douze pages à montrer qu'il est difficile de prouver une dépendance, et encore plus d'identifier le sens d'une dépendance, ce qui rendrait impossible de défendre une origine postexilique de Za 9-14 sur la base de relations intertextuelles ; « Sacharja Kap. 9-14 », 316-328). Bleek discute d'ailleurs aussi le rapprochement entre Za 9-14 et Mal au travers de la formule de superscription יהוה דבר : il souligne qu'en Za 9,1 la formule ne peut se séparer de son contexte, car elle n'y représente pas le titre mais le début de l'oracle, contrairement à ce qui est le cas en Za 12,1 et Mal 1,1 ; il suggère ainsi que la formule pourrait avoir été introduite dans ces deux passages au moment de l'union de Za 9-14 avec Za 1-8, ou alors que Za 12,1 daterait du moment de l'union entre Za 9-11 et Za 12-14, et que Mal 1,1 (originel ou pas) s'inspirerait de Za 9-14 (*Sacharja Kap. 9-14*, 330-332).

⁷⁵ 1) Za 9 serait de l'époque d'Ozias en raison de sa proximité avec Am 1 ; 2) Za 10,1-2 serait préexilique car témoignant de l'existence de cultes non Yahwistes ; 3) Za 10,3-12 serait postérieur à la chute de Samarie puisque Israël y est disséminé ; 4) Za 11,1-3 précéderait la chute de Samarie ; 5) Za 11,4-17 serait préexilique car présupposant l'existence d'un roi et, sur la base de Mt 27,9, d'origine jérémiennne ; 6) l'origine de Za 12,1-9 serait indéterminable ; 7) Za 12,10-13,6 serait préexilique, à nouveau en raison de la mention de cultes non-Yahwistes ; quant à 8) Za 13,7-9 et 9) Za 14, leur origine est obscure, mais elle correspond difficilement à l'époque de Zacharie ; Flügge, *Weissagungen* ; cf. Otzen, *Deuteriosacharja*, 17-18.

⁷⁶ Robinson, *Prophecies of Zechariah*, 8-10, mentionne des chercheurs tels que J. H. Bechhaus (1796), F. B. Köster (1818), F. Ackermann (1830), M. W. L. de Wette (1833), T. W. Chambers (1874) ou W. H. Lowe (1882).

⁷⁷ H. Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum. Tomus Secundus*, éd. G. J. L. Vogel, Halle : Vogel & Doederlein, 1776 (original Paris 1644), 528-549 ; cf. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 9. Wolters souligne que l'interprétation de Za 9 en lien avec la conquête d'Alexandre est déjà attestée dans une tradition syriaque pouvant remonter au IV^e s. (Éphrem le Syrien) ; A. Wolters, *Zechariah* (HCOT), Louvain : Peeters, 2014, 257-260 (avec d'autres références sur l'hypothèse).

XVIII^e s., J. G. Eichhorn (1787), bien que situant Za 9-14 de l'époque préexilique, observait tout de même la proximité de Za 9-18 avec la conquête d'Alexandre⁷⁸. H. Corrodi (1792) était tenté de suivre cette observation, proposant en outre une datation maccabéenne pour Za 11-14⁷⁹. Poursuivant dans cette direction, Eichhorn a ensuite largement changé son hypothèse : Za 9-10 serait une description de la conquête d'Alexandre en 332 av. n. è., faisant notamment référence à la domination grecque en Asie (cf. Za 9,13), et soulignant les bénéfices de cette conquête ; Za 13,7-14,21 serait un hymne sur la mort de Judas Maccabée datant de 161 av. n. è. ; le reste de Za 9-14, notamment les ch. 11-12, proviendrait de l'intervalle de temps entre ces deux dates⁸⁰. Un peu plus tard, F. Böttcher (1864) défendait une origine hellénistique, plaçant Za 9-14 au III^e s. av. n. è., dans le contexte des guerres entre Ptolémées et Séleucides⁸¹.

C'est toutefois l'étude tripartite de B. Stade (1881-1882) qui marquera un tournant dans la recherche sur Zacharie 9-14, l'orientant fortement vers une datation hellénistique⁸². Une grande partie de cette étude est consacrée à la mise en évidence des rapports de dépendance de Za 9-14 envers d'autres textes prophétiques, notamment Jérémie et Ézéchiel⁸³. De cette manière, Stade démontre l'aspect tardif de ces chapitres dans la chronologie relative des textes prophétiques, et par la même leur origine postexilique, qui serait corroborée par des références à l'exil judéen (notamment en Za 9,11-12). Stade appuie son hypothèse par l'analyse des principales conceptions du texte, comme celle des nations et de la royauté, la présentation des maisons de David et de Lévi, le positionnement de l'auteur par rapport au temple et aux groupes dominants de l'époque postexilique ; selon Stade, ces éléments permettent de situer Za 9-14 après Esdras. Pour aller plus loin dans la datation de Za 9-14, Stade s'appuie sur trois éléments du texte qui, selon lui, plaident pour une datation autour du tout début du III^e s. av. n. è.⁸⁴ Tout d'abord, le passage de Za 9,13 permettrait déjà à lui seul de situer Za 9-14 à l'époque hellénistique : similairement au livre de Daniel (p. ex. 8,21 ou 11,2), יון fait référence aux Grecs comme une puissance mondiale opposée au plan divin. Deuxièmement, la mention de l'Assyrie et de l'Égypte en Za 10,11 renverrait aux royaumes des Séleucides et des Ptolémées, et impliquerait une datation après la formation de ces royaumes, donc après 306. Troisièmement, Za 9,1-8 et Za 11,1-3 feraient référence aux guerres des Diadoques, ce qui pousse Stade à placer la composition de Za 9-14 autour de 280 av. n. è.

Il faut aussi noter que, contrairement notamment à l'hypothèse préexilique, Stade défend l'unité d'auteur de Za 9-14. Il identifie dans chacune des parties du texte une même méthode de réutilisation d'oracles plus anciens, un même style et une même disposition. En

⁷⁸ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament. Dritter Theil*, Leipzig : Weidmanns, 1787 (2^{ème} éd. rév. et aug.), 321-327. Cf. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 8 ; Otzen, *Deuterostacharja*, 19-22.

⁷⁹ E. Corrodi, *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Erstes Bändchen, welches Beleuchtungen der Geschichte des Jüdischen Kanons enthält*, Halle : Curt Witwe, 1792, 107. Cf. Robinson, « Prophecies of Zechariah », 9, qui renvoie aussi H. E. G. Paulus, *Exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien* (Lübeck, 1805 ; Leipzig, 1812), Heidelberg : C. F. Winter, 1832, 117ss.

⁸⁰ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament. Viertes Band*, Göttingen : K. E. Rosenbusch, 1824 (4^{ème} éd.), 442-455.

⁸¹ F. Böttcher, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente. Zweite Abtheilung : I Regum-Psalmi*, Leipzig : J. A. Barth, 1864, 215-216.

⁸² B. Stade, « Deuterostacharja. Eine kritische Studie » : « I. Theil », *ZAW* 1 (1881), 1-96 ; « II. Theil. Die aus der innerjüdischen Geschichte zuentnehmenden Gründe », *ZAW* 2 (1882), 151-172 ; « III. Theil. Die Za. 9 ff. enthaltenen Beziehungen auf die weltgeschichtliche Lage », *ZAW* 2 (1882), 275-309.

⁸³ Stade, « Deuterostacharja. I. Theil », 41-96.

⁸⁴ Stade, « Deuterostacharja. III. Theil », 275-306.

particulier, il discerne un parallélisme dans la construction de Za 9-11 d'un côté, et Za 12-14 de l'autre : les deux sections présentent une première partie au ton triomphant et optimiste (cf. Za 9-10 et Za 12,1-13,6), tandis qu'une deuxième partie ternit cet optimisme par des scénarios plus catastrophiques (Za 11, auquel Stade rattache Za 13,7-9, et Za 14).⁸⁵ Selon Stade, Za 9-14 aurait été à l'origine transmis indépendamment de Za 1-8, de façon anonyme et conjointe au livre de Malachie, comme en témoigneraient notamment les superscriptions similaires en Za 9,1 ; 12,1 et Mal 1,1. Ce n'est qu'ultérieurement que Za 9-14 aurait été ajouté à la fin du livre de Zacharie, dans la contexte de la finalisation des XII prophètes⁸⁶ ; mais Stade n'apporte pas véritablement d'explication sur les raisons de la jonction secondaire de Za 9-14 avec Za 1-8.

Suite aux travaux de Stade, l'hypothèse hellénistique a été suivie par de nombreux chercheurs, certains, comme par exemple G. A. Smith (1898), acceptant l'argumentation de Stade dans sa totalité⁸⁷. Cependant, même si Stade est parvenu à donner une nouvelle orientation à la recherche, il faut aussi observer que son modèle compositionnel ne s'est pas véritablement imposé. Beaucoup des études qui ont suivi les travaux de Stade ont cherché à défendre l'origine hellénistique de Za 9-14 tout en modifiant d'autres de ses conclusions, notamment sur l'homogénéité du texte ou la datation précise à l'époque hellénistique. Ainsi, si C. F. Keil abonde dans le sens de l'homogénéité du texte⁸⁸, d'autres, comme W. Nowack (1903) ou S. R. Driver (1906), observent des différences entre les scénarios de Za 9-14. Ainsi même s'il garde la période instable des guerres des Diadoques pour expliquer l'ensemble de Za 9-14 (tout en estimant difficile toute datation précise au sein de la période hellénistique), Driver propose de voir en Za 9-14 quatre différentes prophéties anonymes provenant possiblement d'auteurs différents : Za 9-10, Za 11 ; 13,7-9, Za 12,1-13,6 et Za 14⁸⁹.

Pour illustrer la diversité des modèles qui se sont développés sous l'influence de Stade, mentionnons encore le modèle de H. G. Mitchell (1912), qui souligne notamment les spécificités de Za 9,1-10, à la fois formelles (comme la métrique poétique) et thématiques

⁸⁵ Stade, « Deuterozacharja I. Theil », 96.

⁸⁶ Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 307-309.

⁸⁷ Smith, *Twelve Prophets*, 449 ; en 1888, T. K. Cheyne (« Origin of the Book of Zechariah », *The Jewish Quarterly Review* 1/1 [1888], 76-83), discute les hypothèses préexiliques et postexiliques et arrive à des conclusions similaires à celles de Stade, sans toutefois faire référence à ce dernier. Selon Cheyne, les liens entre Za 13,7-9 et Za 11 suggèrent l'unité d'auteur de Za 9-11 ; Za 9-11 serait toutefois fortement influencé par la prophétie préexilique, alors que Za 12-14 serait écrit de manière plus indépendante. La dimension apocalyptique de Za 12-14, comparable à Es 24-27, plaide pour une datation de l'ensemble s'approchant de l'époque de la composition de Daniel (*ibid.*, 82-83).

⁸⁸ C. F. Keil souligne notamment que les superscriptions de Za 9-11 et Za 12-14, le contenu de ces sections (centré sur le thème de la guerre), ainsi que leur forme (avec des changements de soudaine tonalité en 11,1 et 13,7) indiquent que ces passages constituent les parties d'un même ensemble ; pour Keil, la deuxième partie contient une description plus précise des événements présentés dans la première partie ; C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets. Volume 2* (traduit de l'allemand par J. Martin ; Clark's Foreign Theological Library IV/8), Edinbourg : T & T Clark, 1878, 320.

⁸⁹ Driver observe notamment la présence ou l'absence de références à Éphraïm ou à des bergers, ainsi que d'autres différences dans les descriptions de l'attaque des nations et du futur envisagé. Driver, qui identifie deux parties principales en Za 9-14 (Za 9-11 ; 13,7-9 et Za 12,1-13,6 ; 14), compare notamment Za 11,17 ; 13,7-9 avec Za 9,9-17 ; 10,4-12 ou Za 12,1-13,6 ; S. R. Driver, *The Minor Prophets : Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Century Bible) Edinbourg, T. C. and E. J. Jack, 1906, 227-235. La proposition de Driver est très proche de celle de W. Nowack. Ce dernier penche également pour une origine ptolémaïque de Za 9-14, tout en considérant que toute datation plus précise est incertaine. W. Nowack identifie quatre grandes unités rédactionnelles : Za 9,1-11,3 (Za 10,1-2 serait toutefois à situer sur un autre niveau), Za 11,4-17 avec sa supposée conclusion originelle de Za 13,7-9, Za 12,1-13,6 et Za 14 ; W. Nowack, *Die kleinen Propheten* (HAT III/4), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1922 (3^{ème} éd. rév.), 361-368.

(l'annonce de la venue d'un roi apportant la délivrance). Il s'agirait d'une prophétie indépendante, que Mitchell date de 333 av. n. è., peu après la bataille d'Issos⁹⁰. Par ailleurs, le changement de ton à partir de Za 11,4, annonçant non plus la délivrance mais au contraire l'oppression, en lien avec le passage de la poésie à la prose ainsi que l'utilisation d'un vocabulaire différent, indiquerait des origines différentes de Za 9,11-11,3 et Za 11,4-17 (avec sa supposée conclusion en Za 13,7-9)⁹¹. Mitchell date Za 9,11-11,3 du règne de Ptolémée III, tandis que Za 11,4-17 ; 13,7-9 aurait été composé peu après la bataille de Raphia (217 av. n. è.), sous Ptolémée IV, un roi ayant mauvaise réputation auprès des Juifs (11,15-17, cf. 3 Maccabées) ; les marchands de Za 11 correspondraient aux collecteurs de taxes de cette époque⁹². Bien que généralement proche de Za 9-11 ; 13,7-9, Za 12-14 (sans Za 13,7-9) présente aussi certaines spécificités à la fois formelles, comme une rythmique moins marquée, et thématiques, comme l'absence totale de référence aux tribus du Nord ou l'importance de la maison de David, qui, ajoutées à la tonalité apocalyptique de ces chapitres, suggèrent une date plus tardive, mais tout de même proche, étant donné les proximités entre ces textes (notamment entre Za 14,1ss et 13,8)⁹³. L'absence de référence claire à Za 1-8 indiquerait que ce n'est qu'une fois que Za 9-14 a été entièrement composé que ces chapitres ont été ajoutés au livre de Zacharie.

Malgré les dissensions qui émergeront au sein de cette nouvelle tendance de la recherche, il semble que Stade soit parvenu à poser des jalons fondamentaux de l'hypothèse hellénistique qui allait dominer les décennies suivantes. On peut les résumer ainsi : 1) l'intertextualité de Za 9-14 comme indication de son caractère tardif dans la chronologie relative des textes bibliques ; 2) la proximité de Za 9-14 avec la littérature apocalyptique qui est aussi relativement tardive ; 3) la référence aux Grecs comme ennemis en Za 9,13 comme indicateur important du contexte historique de Za 9-14 à l'époque hellénistique ; 4) une interprétation non littérale des références à l'Assyrie en Za 10,10-11 et post-monarchique des références à Éphraïm, Joseph et Juda comme renvoyant non pas aux anciens royaumes mais à des réalités sociales postexiliques ; 5) l'identification d'allusions historiques à des événements d'époque hellénistique (à l'aide notamment des historiens anciens gréco-latins). Notons que l'hypothèse n'apportait que peu ou pas d'explication sur les raisons de l'union de Za 9-14 avec Za 1-8, envisageant essentiellement un développement du texte en dehors du livre de Zacharie, lié notamment à Malachie, puis une intégration secondaire dans le contexte plus large des Douze.

Dans le sillage de cette orientation, une tendance proche mais néanmoins différente s'est développée vers la fin du XIX^e s. et le début du XX^e s., celle d'une datation de tout ou partie de Za 9-14 au II^e s. av. n. è., en lien notamment avec la révolte des Maccabées. L'étude de N. I. Rubinkam (1892) semble avoir été influente à cet égard. Il distingue d'un côté Za 9,1-10 comme datant du moment de l'approche d'Alexandre le Grand⁹⁴ et, de l'autre, le reste de Za 9-14, au

⁹⁰ H. G. T. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah* (ICC), Édimbourg : Bloomsbury T & T Clark, 1912, 251-253.

⁹¹ *Ibid.*, 254.

⁹² *Ibid.*, 253-256.

⁹³ *Ibid.*, 257-258. Certaines similarités, p. ex. entre Za 14,1ss et 13,8, plaideraient pour une datation de Za 12-14* tout de même assez proche de celle de la section qui précède.

⁹⁴ N. I. Rubinkam, *The Second Part of the Book of Zechariah, with Special Reference to the Time of Its Origin*, Bâle : R. Reich, 1892, 34.

sein duquel il distingue plusieurs unités (9,11-17 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13,2-6 ; 13,7-9 ; 14) avec une possible pluralité d'auteurs⁹⁵ et qui auraient toutes trait aux événements de l'époque maccabéenne. Ainsi le conflit avec les Grecs en Za 9,11ss renverrait aux tensions entre les Judéens et le pouvoir séleucide⁹⁶ ; les trois bergers de Za 11,8 seraient Lysimaques, Jason et Menelas⁹⁷ ; la lamentation de Za 12 se rapporterait au meurtre du grand-prêtre Onias III⁹⁸ ; ou encore la référence à Jérusalem comme pierre de charge (אבן מעמסה) en Za 12,3 ferait allusion à l'exercice du soulèvement de la pierre introduit par les Grecs comme test de force physique⁹⁹. Ainsi, tout comme 1 Maccabées, Za 9-14 commencerait par faire référence à l'époque d'Alexandre pour se centrer ensuite sur les événements du II^e s. av. n. è.

Par la suite, plusieurs chercheurs ont suivi les grandes lignes de cette interprétation, en s'appuyant de manière similaire sur des passages comme Za 9,11-17, Za 11,8 et Za 12,10. Très vite néanmoins, Za 9,1-10 a aussi été daté du II^e s. av. n. è. Ainsi pour J. Wellhausen (1893), le pays de Hadrach, comprenant notamment Damas et Hamath en Za 9,1-2, renverrait au cœur de l'empire séleucide, qui serait la première cible de la colère de Yhwh¹⁰⁰. Sur ces bases, K. Marti (1904), qui rajoute que Za 11,15-17 ; 13,7 ferait référence à un vil chef sacerdotal ne pouvant être que le grand prêtre Alcime, arrive à une datation précise de l'ensemble de Za 9-14, en 160 av. n. è.¹⁰¹. Le texte serait à situer entre les Hassidéens/Pharisiens et le milieu maccabéen à tendance plus séculière ; il s'agirait d'un milieu qui aspire à une domination mondiale judaïsée, basée à Jérusalem, et accordant une importance particulière à certains rituels de la Torah, notamment la fête des tentes. Pour E. Sellin, qui compare Za 9-14 à Daniel ou Hénoch, les ch. 9-10 auraient en vue la campagne de Jonathan en Syrie (1 M 11,60-74 ; 12,24-34) tandis que les ch. 11-13 renverraient notamment au destin d'Onias III et au siège de Jérusalem par

⁹⁵ *Ibid.*, 84. Rubinkam explique la différence de tonalité entre Za 10 et Za 11 par une différence de destinataires : Za 10 serait destiné au peuple, de manière à l'encourager, alors que Za 11, nettement plus négatif, serait destiné aux leaders, tout particulièrement les prêtres. Za 12 reviendrait vers une perspective davantage sociale et populaire (*ibid.*, 59) et Za 14 serait un texte apocalyptique qui reflèterait des conditions nationales plutôt qu'un événement historique en particulier. Notons que Rubinkam refuse le placement de Za 13,7-9 après Za 11 ; selon lui, les deux passages ne traiteraient pas du même berger : Za 13,7-9 fait référence à un proche de Yhwh alors que Za 11,15-16 présente un mauvais berger (*ibid.*, 72-73)

⁹⁶ *Ibid.*, 38.

⁹⁷ *Ibid.*, 53.

⁹⁸ *Ibid.*, 64. Cette interprétation sera souvent adoptée ; voir p. ex. aussi Marti, *Dodekapropheton*, 397 ; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt. Zweite Hälfte Nahum-Maleachi* (KAT XII), Leipzig : D. Werner Scholl, 1930 (2^{ème} et 3^{ème} éd. rév.), 543

⁹⁹ *Ibid.*, 60.

¹⁰⁰ J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Berlin : W. de Gruyter, 1963 (4^{ème} éd.), 188 (cf. *idem*, *Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten* [Skizzen und Vorarbeiten], Berlin : G. Reimer, 1893 [2^{ème} éd.], 181).

¹⁰¹ Marti, *Dodekapropheton*, 396-398. Les allusions à la période maccabéenne parcourant l'ensemble de Za 9-14, Marti n'estime pas nécessaire de postuler plusieurs auteurs à l'origine de ces chapitres. Selon lui, le fait que Za 13,7-9 soit à lire comme la suite originelle du ch. 11 plaide contre des origines différentes de Za 9-11 et Za 12-14 (*ibid.*, 396-397). Les « petites » divergences des descriptions eschatologiques (notamment entre Za 12,1-13,6 et Za 14) s'expliquent d'une part par l'utilisation de traditions plus anciennes et d'autre part par l'histoire de la transmission du texte. Za 10,1-2 aurait toutefois une origine différente, de même que certains ajouts et gloses (Za 12,7-8) ; Za 9,1 et Za 12,1 proviendraient d'une rédaction ayant en vue l'ensemble de Za 9-14 et introduisant également Ml 1,1 (*ibid.*, 392). L'anonymat et l'intégration de Za 9-14 aux Douze s'expliqueraient par le fait que la conception de douze prophètes existait déjà au début du II^e s. av. n. è. (Sir 49,10), sans toutefois que cette conception empêche le texte des Douze d'être modifié ; voir aussi *idem*, « Der Prophet Sacharja », dans E. Kaubsch (éd.), *Die heilige Schrift des Alten Testament. Zweiter Band : Hosea bis Chronik* (3^{ème} éd.), Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910, 88-107 (sp. 88-89, 98-107).

Antiochos Eupator à l'époque de Judas Maccabée. Les chapitres 9-13 seraient donc des années 150-140, tandis que le ch. 14 serait un peu plus tardif, d'environ une décennie, faisant notamment allusion à la fondation du temple de Léontopolis, aux v. 18-19¹⁰².

Comme on le voit l'hypothèse a ainsi fait l'objet de moult variations. Ainsi, le berger de Za 11,4-14 est-il identifié à Hyrcan le Tobiade par Wellhausen (le dépôt du salaire du berger au temple en Za 11,13 renverrait à celui de Hyrcan au trésor du temple, 2 M 3,11)¹⁰³ et à Onias IV par Marti¹⁰⁴. Pour Wellhausen, qui considère que les marchands du troupeau en Za 11 représentent le pouvoir séleucide et que les bergers font référence au grand prêtre et aux ethnarques, Ménélas plutôt qu'Alcime serait le mauvais berger de Za 11,15-17¹⁰⁵. En outre, certains chercheurs n'hésiteront pas à aller plus loin dans le II^e av. n. è. Ainsi B. Duhm (1911) accepte que Za 11,15-17 et 13,7 fassent référence à Alcime et Za 11,8 à Jason, Menelas et Lysimaque, mais il considère Za 12-14* (sans Za 13,7-9) comme de la littérature apocalyptique inspirée des événements de l'époque de Jean Hyrcan et Antiochos VII¹⁰⁶.

Malgré la diversité des modèles compositionnels proposés, il faut remarquer que les modèles qui viennent d'être présentés opèrent des divisions par unités rédactionnelles, sous forme de brefs ensembles littéraires ou « blocs » ; c'est surtout la distinction de ces unités qui est débattue, plus que leur existence (avec la possible présence de gloses). Les divisions les plus courantes se situent à la fin du ch. 10 (ou en 11,3), à la fin du ch. 11, et à la fin du ch. 13 ; Za 9,1-10 était aussi parfois conçu comme une unité indépendante. Notons que la proposition de H. Ewald (1829) de déplacer Za 13,7-9 à la fin du ch. 11 était suivie de façon courante, mais pas automatiquement¹⁰⁷. Cependant, parallèlement à ces travaux, un autre type de modèle se développe, complexifiant l'idée d'une composition de Za 9-14 par blocs littéraires et celle d'une origine purement hellénistique.

1.3. Des modèles compositionnels « mixtes » à partir de la fin du XIX^e s.

Bien que dominante, l'hypothèse hellénistique ne s'est pas complètement imposée vers la fin du XIX^e et le début du XX^e s. Peu après la publication des travaux de Stade, plusieurs chercheurs, comme A. Kuenen (1889) et W. Staerk (1891), ont proposé des modèles alternatifs opérant une synthèse entre les hypothèses préexilique et hellénistique¹⁰⁸. Ainsi, alors qu'il considère Za 12-14 comme une composition postexilique, Kuenen identifie en Za 9-11 un retravail postexilique de traditions préexiliques ; Staerk voit en Za 9,1-8 ; 10,1-2 et 11,1-3 des

¹⁰² Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 539-543. Sur le plan de la structure, E. Sellin (1930) perçoit trois parties principales en Za 9-14 : Za 9,1-11,3 (composé de Za 9,1-17 d'une part et de Za 10,1-11,3 d'autre part), Za 11,4-13,9 (composé de Za 11,4-17 ; 13,7-9 d'une part et de Za 12,1-13,6 d'autre part), et Za 14.

¹⁰³ Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 196.

¹⁰⁴ Marti, *Dodekapropheton*, 396-397.

¹⁰⁵ Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 195-196.

¹⁰⁶ La « maison de David » en Za 12 évoquerait la dynastie hasmonéenne, et le transpercé de Za 12,10, pour qui une importante lamentation prend place, fait référence à l'assassinat du grand-prêtre Simon en 135 ; B. Duhm, *Die Zwölfpropheten, in den Versmaßen der Urschrift übersetzt*, Tubingue J. C. B. Mohr, 1910, 45-56.

¹⁰⁷ Cf. Ewald, *Propheten des Alten Bundes*, I 308 ; voir p. ex. aussi J. Wellhausen, « Zechariah, Book of », dans T. Cheyne (éd.), *Encyclopædia Biblica*, vol. 4, New York : Macmillan, 1903, 5391-5395 (5393).

¹⁰⁸ W. Staerk, *Untersuchung über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9 bis 14, mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese*, thèse de doctorat à l'université Friedrich de Halle et Wittenberg, 1891 ; A. Kuenen, *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des alten Testament hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Zweiter Teil. Die Prophetischen Bücher*, Leipzig : O. R. Reisland, 1892, 392-403.

éléments préexiliques intégrés au sein d'un texte postexilique (Za 11,4-17 et 13,7-9 serait une allégorie sur les évènements de l'époque maccabéenne). Une telle approche a reçu une argumentation linguistique par R. Eckardt (1893)¹⁰⁹, qui identifie des proximités notamment avec les livres de Job, Proverbes, Psaumes et le document sacerdotal, ainsi que des aramaïsmes¹¹⁰. Za 9-14 serait donc largement postexilique, et même plus précisément hellénistique¹¹¹. Toutefois, le texte utiliserait aussi des traditions plus anciennes, ce dont attesteraient certains éléments archaïques (par exemple עָרֵי וְעִבֵי en Za 11,17), notamment en Za 9-11 ; 13,7-9¹¹². Les différences de cette section avec Za 12-14* proviendraient non pas d'auteurs différents, mais du fait que Za 9-11 ; 13,7-9 intègrerait des traditions anciennes contrairement à Za 12-14*¹¹³ ; néanmoins, ces traditions auraient tellement été retravaillées et intégrées à leur nouveau contexte qu'il serait désormais impossible de les identifier avec précision¹¹⁴.

Par la suite, cependant, il semble que le développement de la critique formelle au début XX^e s. ait encouragé des chercheurs à aller plus loin dans l'identification d'éléments supposés anciens et aussi de différentes phases de composition tardives. De nouveaux modèles « mixtes » ont été proposés, avec une complexité croissante. Des observations issues des hypothèses préexilique et hellénistique ont été combinées en prenant appui sur des changements formels dans le texte, notamment des changements de personne et d'énonciation (discours prophétique / discours divin). Les éléments les plus anciens étaient généralement identifiés en Za 9-10 (voire 11). C'est ainsi que F. Horst (1954³), par exemple, situait les paroles les plus anciennes, prophétiques, en Za 9,1-6a.9-10 ; 10,1-2.3b-5 ; 11,1-3 ; celles-ci se rattacheraient à la situation politique autour de -740 ou -730, quand les peuples voisins d'Israël jouissaient d'une certaine autonomie (Gaza en particulier disposait encore d'un roi) et Juda était attaqué par des nations ennemies¹¹⁵. Le reste des passages de Za 9,1-11,3 serait clairement postexilique, probablement de la deuxième moitié du IV^e s. av. n. è. (en lien avec les oppositions de l'Égypte contre l'empire perse), tout comme le serait aussi Za 11,4-17 ; 13,7-9. De son côté, Za 12-14* serait un assemblage de traditions indépendantes à l'origine, comme le montreraient les différences de Za 14 comparé à Za 12 sur la prise de Jérusalem (Za 14 en particulier serait une juxtaposition de plusieurs paroles isolées), un assemblage qui daterait de la fin du IV^e ou du début du III^e s.

Les travaux d'A. Jepsen (1939)¹¹⁶ témoignent aussi bien de la complexité et de la variété de ce type de modèle inspiré de la critique des formes. Quatre prophéties indépendantes à l'origine (Za 9,1-6a.7aβ.b ; Za 9,9-10 ; Za 10,1.2 ; et Za 11,4.5.7-14), qui dateraient d'entre la moitié du VIII^e s. et le VI^e s. av. n. è.¹¹⁷, auraient été agencées ensemble et complétées par

¹⁰⁹ R. Eckardt, « Der Sprachgebrauch von Zach. 9-14 », *ZAW* 13 (1893), 76-109.

¹¹⁰ Le verbe שָׁגַל, Za 14,2 ; קָרַב, Za 14,3 ; בְּהִנְבְּאוֹתָו, Za 13,4 ; מִמְצֵי־אֵי, Za 11,6 ; *ibid.*, 76-99.

¹¹¹ Selon Eckardt, p. ex., l'écriture de דָּוִד en *scriptio plena* indiquerait un contexte hellénistique ; Qohélet serait une exception à cette règle ; *ibid.*, 89-90.

¹¹² *Ibid.*, 93

¹¹³ *Ibid.*, 99-103.

¹¹⁴ *Ibid.*, 103

¹¹⁵ F. Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten : Nahum bis Malachi* (HAT I 14), Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1938, 212-215.

¹¹⁶ A. Jepsen, « Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch II », *ZAW* 57/3-4 (1939), 242-255.

¹¹⁷ La première prophétie, Za 9,1-6a.7aβ.b, serait à situer à l'époque de Jéroboam II, autour de 760-750, car elle refléterait une situation dans laquelle Hadrak, Damas, Hamath et Sidon sont dominées par Israël (cf. 2 R 14,28) ; Jepsen exclue une datation à une époque plus tardive en raison de la mention de la présence d'un roi à Gaza (Za 9,5) ainsi que la référence à Hadrak, dont les dernières attestations épigraphiques remontent aux VIII^e et VII^e s.

« *Deuterosacharja* », quelque part entre le V^e et le début du III^e s. av. n. è. ; celui-ci aurait composé un grand nombre de paroles divines en Za 9-13, qui présenteraient des continuités de vocabulaire sans équivalent dans le reste du texte (Za 9,6b.7aα.8.11-13 ; 10.3a.6a.8-11.12b ; 11,1-3 ; 13,7 ; 11,15.16.6.17 ; 12,2-4.6.9-14 ; 13,1-6.8.9)¹¹⁸. Suite à cela, vers le début du III^e s. av. n. è., un « *Ergänzer* », aurait retravaillé le texte du Deutéro-Zacharie en le complétant par des oracles parlant de Yhwh à la 3^{ème} personne, employant un autre vocabulaire spécifique (Za 9,14-17 ; 10,3b-5.7.12a ; 12,5.7 ; 14,1-11 ; 12,8 ; 14,12-21)¹¹⁹.

Cette nouvelle tendance, liée à la critique formelle, distinguant des sources indépendantes et des strates rédactionnelles perdura tout au long du XX^e s. jusqu'à aujourd'hui, parallèlement au modèle par ajouts successifs de « blocs ». Notons que cette tendance n'apportait pas davantage d'explication sur le problème de l'intégration de Za 9-14 au livre de Zacharie.

1.4. Le retour de l'hypothèse zacharienne

Le débat entre les hypothèses préexilique et hellénistique, ainsi que les tentatives de synthèse entre ces hypothèses, ouvraient en même temps la voie au retour de la théorie traditionnelle de l'authenticité zacharienne de Za 9-14. En effet, des chercheurs comme G. L. Robinson (1896) ou A. Van Hoonacker (1908) pouvaient invoquer des arguments de l'hypothèse hellénistique contredisant l'origine préexilique de Za 9-14, en même temps que des arguments de l'hypothèse préexilique pointant vers des éléments relativement anciens du texte. Le début de l'époque perse redevenait ainsi un contexte plausible de Za 9-14 et, sur cette base, l'authenticité zacharienne pouvait à nouveau être défendue dans la recherche critique. Cette hypothèse avait en outre l'avantage d'expliquer le problème de la présence de Za 9-14 à l'intérieur du livre de Zacharie, puisque celui-ci en aurait été lui-même l'auteur.

Robinson, par exemple, reprend l'argumentation selon laquelle Za 9-14 ne doit pas être lu de manière littérale, notamment les mentions de l'Assyrie, ou celles de Éphraïm/Joseph et Juda, qui ne renverraient pas aux royaumes préexiliques¹²⁰. Za 9,9 ne décrit pas un roi historique mais implique au contraire qu'aucun roi n'est présent à Jérusalem au moment où le texte est composé ; au ch. 12, la maison de David n'est pas non plus décrite comme étant en possession du trône¹²¹. L'exil apparaît comme un événement du passé (Za 9,8.12 ; 10,6), et la restauration,

av. n. è. La deuxième prophétie, Za 9,9-10, pourrait être de l'époque exilique en raison de la refonte de l'attente messianique dont elle témoigne. La troisième, Za 10,1-2, serait au plus tard exilique, époque qui serait celle de la dernière référence aux *teraphim* dans la BH (Ez 12,26). La quatrième prophétie, Za 11,4.5.7-14, serait aussi ancienne car présupposée à d'autres endroits de Za 9-14.

¹¹⁸ Jepsen (« *Zwölfprophetenbuch II* », 250-251) mentionne זכר (10,9 ; 13,2) ; היה (10,9 ; 13,3) ; חרב (9,13 ; 11,17 ; 13,7) ; יבש (10,11 ; 11,17) ; מצא (10,10 ; 11,6) ; עבר (9,8² ; 10,11 ; 13,2) ; עוד (9,13 ; 13,7) ; פחת (11,1 ; 13,1) ; שוב (9,8.12² ; 10,6.9.10 ; 13,7) ; גאון (9,6 ; 10,11 ; 11,3) ; ירד (10,11 ; 11,2) ; סור (9,7 ; 10,11) ; בקש (11,16 ; 12,9) ; דקר (12,10 ; 13,3) ; ימין (11,17 ; 12,6).

¹¹⁹ Jepsen (« *Zwölfprophetenbuch II* », 251) mentionne יצא (9,14 ; 10,4 ; 14,2.3.8) ; גנן (9,15 ; 12,8) ; כמו יין (9,15 ; 10,7) ; מורק, מזבח (9,15 ; 14,20) ; הושיע (9,16 ; 12,7) ; לחם (10,5 ; 14,3².14 ;) ; מלחמה (10,3 (?) .4.5 ; 14,2 ; cf. 9,10) ; לבם (10,7² ; 12,5) ; עם (10,5 ; 14,5).

¹²⁰ Robinson, « *Prophecies of Zechariah* », 14-19. En renvoyant à Hérodote (8,67) qui parle des rois de Tyr et Sidon, Robinson précise que la mention du roi de Gaza en Za 9,5 peut tout à fait se comprendre à l'époque postexilique comme une référence à un vassal de l'empire perse (*ibid.*, 15-16).

¹²¹ *Ibid.*, 16.

bien qu'incomplète, semble déjà avoir été initiée¹²². Similairement à Stade, Robinson argumente aussi que les parallèles avec la prophétie préexilique (p. ex. entre Am 1,1-2,6 et Za 9,1-8) n'impliquent pas une identité de date, car Za 9-14 présente aussi des différences importantes qui pointent vers des contextes historiques différents ; par exemple, contrairement aux oracles contre les nations d'Amos, Za 9,1-8 n'envisage pas la punition de Juda et Israël ; contrairement à Joel 4,6-7, Za 9,13 implique que les Grecs représentent déjà une force politique importante, puisque leur défaite est présentée comme l'événement qui conduit à l'avènement de l'ère messianique, une observation qui impliquerait une datation postexilique¹²³. En même temps, c'est en pointant certaines correspondances avec le reste de la littérature prophétique, Za 1-8 y compris, que Robinson cherche à prouver que l'auteur de Za 9-14 écrit nécessairement avant l'époque hellénistique¹²⁴. Robinson estime en effet peu convaincante les allusions à cette époque, identifiées par des chercheurs comme Wellhausen, le texte étant beaucoup trop vague¹²⁵. Au contraire, l'absence de références à des événements tardifs prouverait une datation perse¹²⁶ ; Za 9,13 décrivant la défaite des Grecs, ce passage ne peut correspondre à l'époque d'Alexandre¹²⁷. Même s'il souligne la caractère vague du texte, Robinson le date néanmoins très précisément, entre 518 et 516 av. n. è., sur la base d'allusions aux tensions entre les Perses et les Grecs sous Darius I et en pointant le caractère messianique et eschatologique du texte, ainsi que ses exhortations prenant appui sur le passé, qui correspondraient bien à l'esprit optimiste de l'époque de la reconstruction du temple¹²⁸. Toutefois le texte ne ferait pas référence à cette époque, mais au passé et à un futur idéal¹²⁹ ; le conflit décrit ne serait en fait pas réel mais apocalyptique¹³⁰. Sur la question de l'unité du texte, Robinson souligne les correspondances entre les différentes sections de Za 9-14 qui sont à la fois linguistiques¹³¹ et thématiques (les guerres « apocalyptiques » aboutissant à des scènes « messianiques », ou encore des références à l'idolâtrie en Za 10,2 ; 13,2) ; de plus, les deux grandes sections de Za 9-14 font appel à des prophéties plus anciennes. Robinson répond notamment à l'étude

¹²² *Ibid.*, 14-15.

¹²³ *Ibid.*, 30-31.

¹²⁴ *Ibid.*, 56.

¹²⁵ *Ibid.*, 65-66.

¹²⁶ *Ibid.*, 60, 72.

¹²⁷ *Ibid.*, 64-66.

¹²⁸ En outre, les références à la maison de David en Za 12 (qui invalideraient la thèse macabéenne) impliqueraient que la maison de David détient encore un pouvoir important, ce qui correspondrait bien avec l'époque de Zorobabel ; *Ibid.*, 60-62.

¹²⁹ Cela permet à Robinson de résoudre certaines tensions historiques qui pourraient pointer vers une origine préexilique (comme p. ex. la référence à l'idolâtrie et à la fausse prophétie que Robinson situe à l'époque préexilique) ; *Ibid.*, 23-25.

¹³⁰ *Ibid.*, 66.

¹³¹ Contre Bleek, Robinson pointe les liens lexicaux entre Za 9,1-10 et le reste de Za 9-14 : p. ex., גאון (9,6 ; 10,11 ; 11,3) ; קשת (9,10.13) ; כטיט הוצות (9,3 ; 10,5) ; כמו יין (9,15 ; 10,7) ; אלף ביהודה (9,7 ; 12,5.6). Contre Staerk, Robinson indique certains rapprochements lexicaux entre Za 11,4-17 ; 13,7-9 et le reste de Za 9-14 : p. ex. בריח (9,11 ; 11,10) ; אדר (11,3.13) ; הנשארות (11,9 ; 12,14) ; יתר (13,8 ; 14,2) ; והשבותים (10,10 ; 13,7) ; יקר (11,13 ; 14,6) ; הנה אנכי (11,6.16 ; 12,2). Contre la séparation de Za 14, Robinson indique notamment : וגם יהודה (12,2 ; 14,14) ; בקע (12,11 ; 14,4) ; גשם (10,1 ; 14,17) ; יקר (11,13 ; 14,6) ; פנה (10,4 ; 14,10) ; מזבח avec מזבח (9,15 ; 14,20) ; יתר nif'al (13,8 ; 14,6) ; כרת nif'al (9,8 ; 13,8 ; 14,2) ; להם nif'al (10,5 ; 14,3.14) ; מאד (9,2.5.9 ; 14,4.14) ; כל העמים (12,2.3 ; 14,12) ; כל הגוים (12,9 ; 14,2.16). Contre une division de Za 9-14 en deux sections (Za 9-11 ; 13,7-9 et Za 12-14), Robinson indique les correspondances suivantes : אכל dans le sens de détruire (9,4.15 ; 11,1.9.16 ; 12,6) ; זכר (10,9 ; 13,2) ; ישב à sens passif (9,5 ; 12,6 ; cf. 14,10.11) ; כרת hif'il (9,6.10 ; 13,2) ; מהמלח (9,10 ; 10,3.4.5 ; 14,2) ; הכה (9,4 ; 10,11 ; 13,7 ; 12,4 ; 13,6) ; שאר nif'al (9,7 ; 11,9 ; 12,14) ; פתח (11,1 ; 13,1 ; cf. 12,4) ; אלף (9,7 ; 12,5.6). Cf. *ibid.*, 73-79.

linguistique d'Eckardt en argumentant que la langue de l'auteur est en soi diversifiée et difficilement classifiable, faisant appel à une variété lexicale, stylistique et orthographique¹³². En outre, les transitions abruptes ne sont pas à considérer comme les signes d'une activité rédactionnelle secondaire, mais comme une des caractéristiques du style de l'auteur de Za 9-14¹³³. Robinson précise toutefois que Za 14 pourrait avoir été rédigé dans des circonstances différentes que Za 9-13, mais toujours par le même auteur, probablement en 516 av. n. è. Par ailleurs, les correspondances entre Za 1-8 et Za 9-14 plaideraient pour une unité d'auteur. Ces correspondances sont à la fois lexicales¹³⁴, stylistiques et thématiques ; les deux parties s'inspirent des mêmes livres prophétiques, en particulier Ezéchiel, Jérémie et Es 40-66, et développent une même espérance « messianique » pour Juda et Jérusalem. Cette hypothèse de l'unité d'auteur permettrait d'expliquer au mieux l'union entre les deux parties du livre.

Tout comme Robinson, Van Hoonacker souligne aussi que Za 9-11 présuppose l'exil (Za 9,8b.11b ; 10,3ss) et une situation post-monarchique (Za 9,9)¹³⁵ ; le temple serait toutefois déjà reconstruit, tout fraîchement (Za 9,8)¹³⁶. Van Hoonacker pointe aussi que ces chapitres emploient des images et des traditions du passé, ce qui expliquerait notamment la référence à un roi de Gaza, ou les mentions d'Éphraïm et de Juda (cf. Za 2,2 ; 8,13). Ainsi, Za 9-11* (avec 13,7-9)¹³⁷ serait un texte postexilique qui renverrait au passé, en particulier aux dernières années dramatiques de l'époque monarchique¹³⁸ ; et la référence aux fils de Yavan en Za 9,13 serait une interpolation de l'époque des Maccabées¹³⁹. Za 12-14* serait de la même époque¹⁴⁰, mais ne serait plus une description du passé ; il s'agirait d'un tableau de l'avenir, faisant néanmoins appel à des circonstances passées et présentes¹⁴¹. Dans l'ensemble, la réflexion de Van Hoonacker sur l'unité du livre rejoint celle de Robinson : les correspondances entre les

¹³² *Ibid.*, 51-56. Par exemple, la *scriptio plena* et la *scriptio defectiva* ne sont pas employées de manière systématique, y compris pour les mêmes mots (cf. p. ex. נגש en Za 9,9 et נגש en Za 10,4 ou encore הוֹבִישׁ en Za 9,5 et הוֹבִישׁ et Za 10,5.11) ; ou encore, les deux formes du pronom de la 1^{ère} personne sont employées, אָנִי (Za 10,6 ; 13,9) et אֲנִי (13,5 ; 12,2 ; 11,6.16).

¹³³ Robinson (*ibid.*, 77) ajoute qu'aucune prophétie ne peut s'achever par une note aussi négative que Za 11,15-17, ce qui implique que le texte se poursuivait nécessairement dès l'origine.

¹³⁴ Robinson note notamment les liens suivants (*ibid.*, 86-87) : שלל (2,13 ; 14,1) ; שכר (8,10 ; 11,12) ; שקר (5,4 ; 8,17 ; 10,2 ; 13,3) ; רחם (1,12 ; 10,6) ; נחם (1,17 ; 10,2) ; הסיר (3,4 ; 9,7) ; העביר (3,4 ; 13,2) ; נגב (7,7 ; 14,4.10) ; תימן (6,6 ; 9,14) ; ישב passif (2,8 ; 9,5 ; 12,6 ; cf. 14,10.11) ; בקש avec ל (6,7 ; 12,9) ; מעבר ומשב (7,14 ; 9,8) ; ספד (7,5 ; 12,10) ; מצולה (1,8 ; 10,11) ; בגד (3,3.4 ; 14,4) ; שמח (2,14 ; 4,10 ; 10,7) ; השליך (5,8 ; 11,12) ; נטה (1,16 ; 12,1) ; נצל (3,2 ; 11,6) ; על ימין ועל שמאל (4,11 ; 12,6 ; cf. 3,1 ; 4,3) ; הוי (2,10 ; 11,17) ; בת ציון (2,14 ; 9,9) ; חן (4,7 ; 12,10) ; שער (8,16 ; 14,10) ; משל (6,13 ; 9,10) ; אדמה (2,16 ; 9,16 ; 13,5) ; יסד (4,9 ; 12,1) ; כמו (5,3 ; 9,15 ; 10,2.7.8) ; מאת (6,10 ; 7,12 ; 11,10 ; 14,17).

¹³⁵ A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes, traduits et commentés* (Études Bibliques), Paris : Gabalda, 1908, 650.

¹³⁶ De manière plutôt vague, Van Hoonacker rapproche également les promesses de restauration de Za 9,1ss et 9,13ss à celles de Ag 2,4s.6ss.21ss et Za 3,8ss ; 4 ; 8,10ss.

¹³⁷ Van Hoonacker (*ibid.*, 651) recompose la section qui suit le ch. 9 de la façon suivante : Za 9,16bc ; 10,2-3ab ; 11 ; 13,7-9 ; 10,3c-11.

¹³⁸ Za 11,1-3, par exemple, renverrait à la destruction du pays par les Babyloniens ; les trois pasteurs de Za 11,8 seraient Yoachaz, Yoyakim et Yoyakin, le verset faisant référence à Jr 22 ; le berger insensé en Za 11,15-17 et 13,7-9 correspondrait à Sédécias ; Za 13,7-9 ferait référence à l'exil et la restauration postexilique ; *ibid.*, 652-652.

¹³⁹ *Ibid.*, 651.

¹⁴⁰ Van Hoonacker (*ibid.*, 657) écrit même : « Si le chap. XIV, par exemple, avait figuré à la suite de la prophétie d'Aggée, on aurait attendu longtemps avant de reconnaître que sa vraie place était marquée après *Zach.* XII-XIII, 1-6 ».

¹⁴¹ Par exemple, la référence à la maison de David en Za 12 proviendrait du fait que les Davidides occupent une place importante dans le présent de l'auteur, notamment au travers de Zorobabel ; Za 14,11 serait une référence supplémentaire à la destruction et la déportation babylonienne ; *ibid.*, 654-656

différentes sections de Za 9-14, notamment thématiques (la guerre avant la restauration), plaide pour l'unité d'auteur. En outre, même s'il pointe des différences lexicales entre Za 1-8 et Za 9-14¹⁴², les similarités linguistiques et thématiques seraient plus significatives¹⁴³. Plus prudent, Van Hoonacker distingue toutefois entre identité d'auteur et identité des circonstances d'écriture ; les deux parties du livre auraient par ailleurs des visées différentes, Za 1-8 portant sur la reconstruction du temple, contrairement à Za 9-14 qui porterait également sur le temple mais pas sur sa reconstruction¹⁴⁴.

En bref, et malgré ces éventuelles nuances, l'hypothèse zacharienne conjugait des observations des hypothèses préexilique et hellénistique, tout en soulignant les continuités (linguistiques, formelles et thématiques) au sein de Za 9-14 et du livre de Zacharie davantage que les discontinuités. En outre, contrairement aux autres hypothèses de l'époque qui ne prêtaient que peu d'intérêt au lien entre Za 1-8 et Za 9-14, l'hypothèse zacharienne accordait un fort poids à la présence de Za 9-14 au sein du livre de Zacharie.

1.5. Bilan

Dès le XIX^e s., la diversité des modèles et des hypothèses pour interpréter Za 9-14 est considérable. Néanmoins, sur le plan de la structure littéraire du texte, on peut observer que les divisions majeures de Za 9-14 sont plus ou moins établies vers la fin du XIX^e et le début du XX^e s. : la principale se situe à la fin du ch. 11 (avec ou sans Za 13,7-9), et les deux autres divisions importantes se situent à la fin du ch. 10 (avec ou sans Za 11,1-3) et à la fin du ch. 13 (avec ou sans Za 13,7-9)¹⁴⁵. Ces divisions sont acceptées y compris par les tenants d'une origine zacharienne du texte.

¹⁴² Van Hoonacker relève l'emploi de termes différents pour se référer à des réalités similaires en Za 1-8 et Za 9-14 ; p. ex. נער (2,8) et בחור (9,17), עון (3,3.9) et שמם (13,1), חטאת (7,14) et שדד (11,2.3), ou encore עטרה (6,11.14) et נור (9,16) ; il note aussi l'emploi du pronom אנכי en Za 11,6.16 ; 12,2 ; 13,5, complètement absent de Za 1-8 (אני étant par contre employé en Za 10,6 et 13,9) ainsi que la quasi-absence de la formule כה אמר יהוה en Za 9-14 (Za 11,4 est la seule exception) malgré l'importance de cette formule en Za 1-8 (19 fois) ; *ibid.*, 658-660.

¹⁴³ Par exemple, la mention de העביר au sens d'éloigner en 3,4 et 13,2 ; la formule ושב עבר en référence à la population vivant en sécurité (7,14 et 9,8) ; l'expression « la maison d'Israël et la maison de Juda » (8,13) qui a des parallèles en Za 9-14, p. ex. en Za 10,6 ; le nom Yhwh des armées ; l'emploi de בקש, « tâcher, s'efforcer » (6,7 ; 12,9), ישב (14,10.11 ; 12,6 ; 9,5 ; 7,7 ; 2,8 ; 1,11) ; la référence à la surveillance de Yhwh au travers de ses yeux (4,10 ; 9,8) et à la protection de Yhwh (Za 2,9 ; 12,8) ; la formule ההוא בביום, particulièrement présente en Za 12 et 14, est aussi présente en Za 2,15 ; 3,10 ; 6,10. Van Hoonacker (*ibid.*, 660-662) défend également que de part et d'autre du livre de Zacharie, selon son interprétation, le texte commence par se placer d'un point de vue dans le passé pour ensuite se projeter vers l'avenir, ce qui serait un indicateur important de l'unité du livre de Zacharie.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 659-661.

¹⁴⁵ Mentionnons tout de même que plusieurs exégètes ont soulevé la question du rapport entre le ch. 9 et le ch. 10, ainsi que la question du rapport du ch. 11 avec les chapitres précédents ; quelques chercheurs ont également soutenu que la dernière grande partie de Zacharie ne commence pas au ch. 9 mais plutôt au ch. 7. P. ex., H. B. W. Churton, « Zechariah », H. B. W. Churton, « Zechariah », dans *The Old Testament According to the Authorised Version, with a Brief Commentary by Various Authors. Prophetic Books. Isaiah to Malachi. With Maps*, Londres : Society for Promoting Christian Knowledge ; New York : E. & J. B. Young & Co., 1895 (s. p. ; voir l'introduction à Zacharie et le début du commentaire sur les ch. 9-14), considère Za 9-14 comme un ensemble, faisant partie de la 3^{ème} section du livre, constituée des ch. 7-14 (il s'agirait d'une prophétie zacharienne tardive, datant du début du V^e s. av. n. è., plus précisément 487, une datation qu'il ne justifie pas) ; Churton est indécis sur le lien entre les ch. 9 et 10, ainsi que le montre le titre qu'il donne au ch. 10 : « A second part, or continuation of the Prophecy in ch. ix ». J. Comper Gray situe Za 9-14 au sein de Za 7-14, qu'il considère comme la 2^{ème} partie du livre ; il divise Za 9-14 en trois sections, Za 9-10 ; Za 11 et Za 12-14 ; J. Comper Gray, *Old Testament. Volume*

En revanche, c'est surtout la complexité qui ressort des discussions sur l'origine et la composition du texte. Là-dessus, on peut dire que les principaux jalons et les grandes questions du débat actuel sur Za 9-14 étaient déjà clairement posés :

- *L'unité du texte* : Za 9-14 est-il un texte homogène ou composite ? Peut-on intégrer les tensions, les discontinuités et les variations, non seulement linguistiques, stylistiques, formelles, mais aussi thématiques voire idéologiques au sein d'une même logique d'ensemble ? Plus particulièrement, quel est le rapport des scénarios de guerre entre eux ?
- *Le modèle compositionnel* : Si le texte n'est pas homogène sur le plan rédactionnel, faut-il penser à des sources plus anciennes qui ont fait l'objet de plusieurs rédactions ou plutôt à de petites compositions sous forme de « blocs » ajoutées progressivement les unes à la suite des autres ? Une question plus pointue qui se pose aussi est la suivante : jusqu'où le texte a-t-il pu être glosé, plus ou moins tardivement ?
- *Le rapport à Za 1-8, voire aux Douze* : Za 9-14 a-t-il d'emblée fait partie du livre de Zacharie et, sinon, pourquoi y a-t-il été intégré ? En dépit de certains éléments de continuité, comment expliquer les divergences entre les deux parties du livre ? Au sein des XII, quel est son rapport avec le livre de Malachie ?
- *Le rapport aux traditions* : Quelles sont les traditions, notamment prophétiques, que Za 9-14 utilise et qu'indiquent-elles sur la datation du texte ? Quel est son rapport aux traditions apocalyptiques ?
- *La langue* : Comment l'évaluer et peut-on la dater ?
- *Le rapport à l'histoire* : Peut-on identifier des allusions historiques, notamment à des conflits sociaux ou politiques ? Plus largement, Za 9-14 décrit-il des événements passés, contemporains de l'auteur ou situés dans un futur imaginé ? Dans ce dernier cas, comment le passé et le présent de l'auteur influencent-ils le futur envisagé ? Jusqu'où peut-on dater précisément le texte, que ce soit à l'époque monarchique, perse ou hellénistique ?
- *Le « messianisme »* : Quelle est la position du texte sur cette question et peut-on la mettre en relation avec des événements historiques ?

Dans la première moitié du XX^e s., il devenait de plus en plus évident qu'il n'y avait pas de réponse simple à ces questions. La diversité des positions montrait déjà que Za 9-14 résiste à toute interprétation unilatérale. Il devenait de plus en plus évident qu'il fallait interpréter ces chapitres entre continuité et discontinuité (linguistique, formelle, thématique), entre tradition et innovation, et dans un rapport complexe entre passé, présent et futur imaginé. Ainsi, F. Nötscher (1948), par exemple, souligne que certains éléments, comme la référence à des états araméens et à un roi philistin en Za 9,1-8 renvoient à un contexte préexilique, alors que la coloration eschatologique et apocalyptique ainsi que les influences de Jérémie et Ezéchiel pointent clairement vers un contexte postexilique¹⁴⁶ ; en outre, selon lui, la mention des Grecs en Za 9,13 ne peut être utilisée comme base de datation pour Za 9-14 en raison de son possible

X. *Containing Daniel and the Minor Prophets* (The Biblical Museum), Londres : Eliot Stock, Paternoster Row, 1881, 258.

¹⁴⁶ F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (Echter-Bibel), Wurtzbourg : Echter Verlag, 1948, 144-145.

caractère secondaire. Bien qu'il considère le Deutéro-Zacharie comme beaucoup plus tardif que Zacharie, Nötscher préfère finalement ne pas se positionner précisément sur la date de Za 9-14¹⁴⁷.

2. La recherche critique sur Zacharie 9-14 à partir du milieu du XX^e s.

Plusieurs courants ont traversé la recherche biblique à partir du milieu du XX^e s., qui transparaissent dans les études sur Za 9-14. On observe notamment un approfondissement des approches historico-critiques classiques, telles que la critique des sources et de la rédaction, en même temps qu'une diversification et une spécialisation des approches qui ont amené de nouveaux questionnements ou approfondi ceux qui existaient déjà : il s'agit notamment de l'approche sociologique, des études structurelles, de la critique canonique, des études intertextuelles, ou encore des approches des Douze comme un seul livre. Dans l'ensemble, les recherches qui se sont développées après la Seconde Guerre ont éclairé différents aspects du texte, permettant de confirmer, compléter, détailler et aussi corriger certaines observations qui avaient été faites sur Za 9-14 ; elles ont notamment approfondi des pistes interprétatives déjà proposées en les enrichissant de différentes perspectives. Ces nouvelles approches ont aussi pointé certains écueils des recherches précédentes et permis d'invalidier certaines des hypothèses en présence. On peut notamment observer l'effondrement des hypothèses préexilique et maccabéenne/hasmonéenne provoquant un resserrement de la fourchette des datations de Zacharie au profit d'une datation à l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique¹⁴⁸. Néanmoins, les questions liées à l'origine et à la composition du texte font toujours débat aujourd'hui et la pluralité des modèles interprétatifs demeure.

2.1. Le contexte socio-historique de Zacharie 9-14

2.1.1. *Le resserrement de la fourchette des datations sur l'époque perse et le début de l'époque hellénistique*

La théorie préexilique a progressivement disparu dans le courant du XX^e s. L'étude de B. Otzen (1964) représente le dernier essai majeur de réhabiliter cette théorie, mais qui ne sera pas réellement suivi¹⁴⁹. Cette hypothèse aura toutefois légué à la recherche l'idée que Za 9-14 contient des liens spécifiques avec des traditions plus anciennes associées à l'époque monarchique, et font allusion d'une manière ou d'une autre à ce contexte historique. C'est

¹⁴⁷ Nötscher exclue toutefois une datation maccabéenne sur la base de la référence aux douze prophètes en Sir 49,10, 145.

¹⁴⁸ La classification proposée est, bien sûr, uniquement heuristique, ayant avant tout pour but de mettre en évidence de grandes tendances ; il importe donc ne pas durcir les catégories, en se rappelant que beaucoup de travaux font appel à plus d'une approche, et se trouvent à cheval sur plusieurs tendances.

¹⁴⁹ Otzen soutient que Za 9-14 se compose de quatre ensembles de traditions (*Traditionskomplexen*) : Za 9-10 proviendrait d'un cercle judéen de l'époque de Josias ; Za 11,4-17 serait écrit juste avant la chute de Juda ; Za 12,1-13,1 (auquel auraient été ajoutés Za 13,2-6 et Za 13,7-9) proviendrait d'un milieu judéen du début de la période exilique ; Za 14, proche du Trito-Ésaïe et présentant un caractère apocalyptique, serait de l'époque postexilique ; Otzen, *Deuteriosacharja*, notamment 212.

notamment cette idée qui permettra au modèle mixte de perdurer plus longtemps, comme le montre le commentaire de H. G. Reventlow (1993) qui défend que des traditions préexiliques (contenues en Za 9,1-8*.9-10*.14-15 ; 10,3b-5.11 ; 11,1-3 ; 12,2a.3a.4a.6.9-14 ; 13,1 ; 13,7aa ; 14,1-3*.4a*.5aa.b.6-7.8-9.11aβ.13.14β.16.20) auraient été retravaillées au début de l'époque perse¹⁵⁰. Toutefois, dans l'ensemble, ce type de modèle semble être tombé en désuétude dans les dernières décennies.

C'est clairement l'hypothèse postexilique qui s'est imposée dans le courant du XX^e s., impliquant que Za 9-14 ne peut être que contemporain ou plus tardif que Za 1-8. En outre, bien que persistante, la datation maccabéenne a beaucoup perdu de son importance. Dans ce cadre, les éléments apparemment anciens de Za 9-14 sont expliqués comme des échos au passé et aux traditions anciennes, des classicismes, ainsi que beaucoup d'études l'ont souligné (ci-dessous). La fourchette des datations semble aussi s'être réduite par le bas. La datation maccabéenne/hasmonéenne s'est faite de plus en plus rare. On peut mentionner M. Treves (1963)¹⁵¹ qui a défendu cette hypothèse, en poussant la spéculation au point de proposer que Za 9-14 aurait été écrit, au moins en partie, par Judas Maccabée lui-même. C'est probablement la découverte des manuscrits de Qoumrân, en particulier 4QXII^a et 4XII^b, tous deux datant de la deuxième moitié du II^e siècle, qui a freiné le développement de cette hypothèse ; bien que fragmentaires, ces manuscrits attestent d'une relative stabilité du texte des XII à cette période. Plus récemment, l'étude de A. Kunz (1998) est la dernière à avoir continué dans cette direction, proposant de lire la composition de Za 9-10 en plusieurs étapes au début du II^e s. av. n. è.¹⁵² Il est frappant toutefois qu'A. Kunz ignore complètement les données de Qoumrân. En outre, Kunz accorde peu d'importance au contexte littéraire proche de Za 9-10, alors que son hypothèse est d'autant plus problématique pour la datation de Za 11-14, que la plupart des chercheurs considèrent comme plus tardifs encore, mais qu'il n'aborde pas.

2.1.2. La datation de Zacharie 9-14 au début de l'époque hellénistique

Malgré l'effondrement de l'hypothèse maccabéenne, et bien que l'hypothèse perse ait pris de l'importance dans la deuxième moitié du XX^e s., l'hypothèse hellénistique a continué d'être défendue, en se recentrant sur le début de cette époque, jusqu'à environ -200. C'est en effet autour de cette date qu'a souvent été envisagée la soi-disant canonisation du corpus des Prophètes¹⁵³. Les études de K. Elliger (1950) et M. Delcor (1951) ont été marquantes pour

¹⁵⁰ H. G. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 87-88 ; voir par exemple aussi les remarques d'O. Plöger sur Za 9-10, qui envisage notamment que Za 9,1-8 reprend des traditions préexiliques vers la fin de l'époque perse ; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchener Kreis Moers : Neukirchener Verlag, 99-100.

¹⁵¹ M. Treves, « Conjectures concerning the Date and Authorship of Zechariah IX-XIV », *VT* 13/2 (1963), 196-207.

¹⁵² Za 9,1-10 proviendrait du temps de la phase finale de la 5^{ème} guerre de Syrie (200-198 av. n. è.) ; Za 9,11-17*, qui serait plus tardif, précéderait toutefois le conflit maccabéen, et serait donc à situer entre 198 et 168 av. n. è. ; Za 10,3b-12* refléterait l'époque de la révolte des Maccabées (168-164 av. n. è.) ; Kunz identifie par ailleurs Za 10,1-3a et Za 11,1-3 comme des ajouts rédactionnels de la fin du conflit maccabéen (164 av. n. è.) ; A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9-10* (Herders Biblische Studien 17), Freiburg : Herder, 1998, notamment 192-242 (où il traite de Za 9,1-10 comme d'un texte historique) et 365-371.

¹⁵³ Voir déjà H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament : An Essay of the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scriptures*, Londres : Macmillan and Co. ; New York : The Macmillan Company, 1899 (2^{ème} éd.), sp. 104-124 ; et plus récemment O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur*

ancrer Za 9-14 au début de l'époque hellénistique, cherchant toutes deux à démontrer dans les détails l'hypothèse plus ancienne (voir déjà Eichhorn ou Rubinkam, ci-dessus II 1.2.) selon laquelle l'oracle de Za 9,1-8 fait écho à la conquête du Levant par Alexandre le Grand¹⁵⁴. Les événements décrits, en particulier la chute de Tyr aux v. 3-4, ainsi que les régions du Levant mentionnées, correspondraient dans l'ensemble au parcours et aux actions du conquérant. Par la suite, cette lecture a été critiquée sur plusieurs détails¹⁵⁵, mais elle a été suivie, au moins dans les grandes lignes, par de nombreux chercheurs, notamment en Europe, jusqu'à aujourd'hui¹⁵⁶. D'autres chercheurs ne se sont pas nécessairement rattachés à cette lecture mais ont tout de même continué à soutenir que Za 9-14, ou au moins sa première et plus ancienne partie, daterait de l'époque d'Alexandre ou des Diadoques¹⁵⁷.

Dans les années 70, d'autres études ont en effet renforcé l'hypothèse hellénistique. Il faut ici mentionner I. Willi-Plein (1974, 2007), pour qui une fonction importante de Za 9-11, dans les premières années de l'époque hellénistique, serait de présenter la fin de la domination perse et l'arrivée de la domination hellénistique¹⁵⁸ ; si Za 9-11 semble encore rester en contact

Frage der Vorgeschichte des Kanons (Biblich-Theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991, 112-156 ; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA/Londres : Harvard University Press, 2007, 252-264.

¹⁵⁴ Sur cette base, K. Elliger va jusqu'à dater précisément le texte en 332 av. n. è. ; K. Elliger, « Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. Eine territorialgeschichtliche Studie zu Sach 9,1-8 », *ZAW* 62/1 (1950), 63-115. Delcor préfère dater le texte aux environs de 312 av. n. è. en raison de la mention des captifs en Za 9,11-12, qui correspondrait à ceux emmenés par Polémée Soter. Il souligne qu'une datation tardive du texte serait confirmée par l'influence de Job et des Proverbes sur le texte (Za 9,3 cf. Job 27,16 ; tendance à l'hypostase de la parole de Yhwh) ; M. Delcor, « Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach IX 1-8 », *VT* 1/2 (1950), 110-124. Voir plus largement sur l'histoire de l'hypothèse, Wolters, *Zechariah*, 257-260.

¹⁵⁵ Voir p. ex. M. A. Sweeney, *The Twelve Prophets* (Berit Olam) Collegeville MN : The Liturgical Press, 2000, 661 ; idem, « Zechariah's Debate with Isaiah », dans M. A. Sweeney et E. Ben Zvi (éd.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, MI/Cambridge : W. B. Eerdmans, 2003, 335-350 (346) ; B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road. The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (SBL Academia Biblica 25), Atlanta : SBL, 2006, 166-170.

¹⁵⁶ Voir notamment T. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie* (Sources bibliques), Paris : Gabalda, 1969, 155-158 ; I. Willi-Plein, *Prophetie am Ende. Untersuchung zu Sacharja 9-14* (BBB 42), Cologne : Peter Hanstein, 1974, 105-108 ; idem, « Prophetie und Weltgeschichte. Zur Einbettung von Sach 9,1-8 in die Geschichte Israels », dans P. Mommer et A. Scherer (éd.), *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdnken. Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel*, Münster, 2010, 301-315 ; idem, *Deuteriosacharja* (BKAT XIV/7.2.1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie, 2014, 15-52 ; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi* (KAT 13/4), Gütersloh : Gerd Mohn, 1976, 162-163 ; Steck, *Abschluß*, 73-76 ; A. Deissler, *Zwölf Propheten III. Zefania, Haggai, Sacharja, Maleachi* (Die Neue Echter Bibel 21), Würzburg : Echter Verlag, 1988, 294-296 ; N. H. F. Tai, *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien* (Calwer Theologische Monographien 17) Stuttgart : Calwer Verlag, 1996, 286 et 290 ; H.-P. Mathys, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », dans idem, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2000, 41-155 (52-54) ; M. Saur, *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches*, Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008, 295-299 ; idem, « Gedeutete Gegenwart. Ezechiel 26, Sacharja 9 und der Eroberungszug Alexanders des Grossen », dans H. M. Niemann et M. Augustin (éd.), *"My Spirit at Rest in the North Country" (Zechariah 6.8). Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2011, 77-84 (80-83) ; B. Ego, « Alexander der Große in der alttestamentlichen Überlieferung—Eine Spurensuche und ihre theologischen Implikationen », dans C. Maier (éd.), *Congress Volume Munich 2013*, Leyde : Brill, 2014, 18-39 (19-24) ; voir aussi en un sens proche Wolters, *Zechariah*, 259, et davantage de références p. 257-260.

¹⁵⁷ Voir p. ex. récemment M. H. Floyd, *Minor Prophets. Part 2* (FOTL 22), Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000, 452-507, 508-511 ; M. Schott, *Sacharja 9-14. Eine Kompositionsgeschichtliche Analyse* (BZAW 521), Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2020, 119-121.

¹⁵⁸ Za 9,1-8 commencerait par renvoyer à la conquête d'Alexandre ; la lamentation des bergers en Za 11,3 fait référence à la chute du pouvoir perse et pourrait dater de la période située entre la bataille de Gaugamèles et la mort de Darius ou peu après ; le berger maudit en Za 11,17 pourrait être le roi perse ou un de ses représentants ;

avec la réalité historique, Za 12-14 annoncerait la fin de la prophétie et de l'histoire, et un nouveau commencement divinement instauré. W. Rudolph (1976) se rapproche davantage de Stade en ceci qu'il date les différentes sections de Za 9-14 (qu'il considère composite) autour du III^e s. av. n. è., au plus tôt vers la fin de l'époque des Diadoques (et non à l'époque d'Alexandre) : les puissances lagides et séleucides seraient supposées par Za 10,11 (l'Assyrie et l'Égypte) ; Za 11,14 témoignerait du schisme judéo-samaritain qui aurait eu lieu entre -350 et -200¹⁵⁹ ; au début du II^e s. av. n. è., Ben Sira disposerait d'une version plus ou moins finalisée des Douze (Sir 49,10-12). Rudolph semble avoir été influent dans la recherche germanophone, inspirant notamment les travaux d'O. H. Steck (mais voir aussi par exemple, en anglais, l'étude de J. Nogalski de 1993¹⁶⁰).

L'étude de Steck (1991) représente l'essai le plus élaboré de dater les différentes sections de Za 9-14 au début de l'époque hellénistique ; elle a reçu une réception importante, d'autant plus que Steck étudie plus largement les dernières rédactions du corpus prophétique en Ésaïe et les Douze. La particularité de l'étude de Steck est de combiner des arguments liés à la chronologie relative des dernières rédactions d'Ésaïe et des Douze avec une lecture historique pointue renvoyant aux grands événements politiques du début de l'époque hellénistique. Steck arrive ainsi à des datations assez précises des différentes réécritures qu'il observe en Za 9-14 : Za 9,1-10,2, possiblement basé sur Za 9,1-10, serait encore composé sous Alexandre tandis que Za 10,3-11,3 serait du tout début de l'époque des Diadoques, vers 320-315 av. n. è.¹⁶¹ ; Za 11,4-13,9 serait de peu postérieur à la bataille de Gaza mais antérieur à l'attaque de Jérusalem par Ptolémée I qui aurait eu lieu en 302/1¹⁶² ; enfin, Za 14, qui présupposerait cette intervention de Ptolémée I, serait à situer entre la troisième et la quatrième guerre de Syrie (vers 240-220 av. n. è.)¹⁶³.

Steck représente un des derniers essais de dater relativement précisément les différentes sections de Za 9-14 dans le courant du début de l'époque hellénistique. Les études postérieures

le délaissement du troupeau par le berger et le malheur qui s'ensuit en Za 11,8-9 représenteraient la fin du pouvoir perse suite à la conquête macédonienne ; similairement à Dan 2 et 7, les trois bergers de Za 11,8 symbolisent la succession des empires babylonien, mède et perse précédant la domination hellénistique ; Za 9,13 annonce l'arrivée de la nouvelle puissance mondiale ; la mention de l'Assyrie en Za 10,11 pourrait même faire référence au pouvoir perse ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 105-121 ; *idem*, *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK.AT 24/4) Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 2007, 151-154.

¹⁵⁹ Rudolph n'exclut toutefois pas des ajouts ponctuels et limités de l'époque maccabéenne, notamment Za 12,4ba.5-8 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162-164.

¹⁶⁰ J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin/New York : W. de Gruyter, 1993, 216-217, 247.

¹⁶¹ En Za 10,3 et 11,3, les bergers visés par la colère divine feraient même directement référence aux Diadoques ; Steck, *Abschluß*, 79.

¹⁶² Za 11,6.9.11 ferait référence à l'effondrement de l'ordre mondial avec la chute de l'empire perse et l'arrivée de la domination hellénistique. Au sujet du mauvais berger qui abandonne le troupeau en Za 11,15-17, Steck pense à Ezéchias qui aurait suivi Ptolémée en Égypte avec ses partisans ; Za 13,7 ferait référence à Manassé, frère du grand prêtre, qui serait parti à Samarie et qui y aurait reçu par Sanballat la prêtrise sur le nouveau temple du Garizim. Ce passage serait notamment à comprendre suite à la destruction de Samarie par Alexandre le Grand, la refondation de la ville en une colonie militaire, puis la dévastation de la ville par Ptolémée I ainsi que la fondation ou la recolonisation d'autres villes, comme Sichem, et la construction du temple du Garizim (selon Josèphe). Pour Steck, Za 12,10 viendrait à l'appui de l'idée de Plöger selon laquelle le transpercé serait Josué, assassiné par le grand prêtre Johanan son frère ; Steck, *Abschluß*, 87-91.

¹⁶³ La description du sac de Jérusalem au début de Za 14 ferait référence à la prise de la ville par Ptolémée I en 302/1 av. n. è., comme ce serait le cas d'Es 63-64. Za 14 serait aussi postérieur à la dernière réécriture d'Ésaïe qu'il date de la première moitié du III^e s. av. n. è. Le texte témoignerait d'un changement de perspective vis-à-vis des nations, vers une position plus inclusive et positive ; Steck, *Abschluß*, 99-105.

semblent être restées plus prudentes sur ce point, s'intéressant davantage au contexte socio-politique général qu'aux événements historiques précis, selon une tendance qui a pris progressivement de l'importance (voir ci-dessous). Ainsi J. D. Nogalski (1993 et 2011) insiste surtout sur le fait que Za 9-14 se lit difficilement à l'époque perse¹⁶⁴ : il n'y a pas de référence à la Perse en Za 9, et l'animosité vis-à-vis des Grecs dont témoigne Za 9 s'explique mal dans le contexte de l'époque perse ; la tension entre l'optimisme de Za 1-8 et les événements dramatiques annoncés en Za 9-14 se comprend mal sur la base de seulement quelques décennies d'écart ; la forte intertextualité de Za 9-14 plaiderait contre une datation au début de l'époque postexilique ; le caractère proto-apocalyptique et la séparation d'avec le Nord s'expliqueraient mieux après la venue d'Alexandre, notamment sur la base de tensions croissantes avec la Samarie ; en outre, le contexte social qu'implique Za 9-14 ne correspondrait pas avec celui des livres de Malachie, Esdras et Néhémie. De son côté, M. H. Floyd (2000) lit Za 9-11 et Za 12-14 à la lumière des changements socio-historiques liés à l'arrivée de la domination hellénistique, en particulier une plus grande instabilité politique ou des problèmes sociaux impliquant les élites judéennes, sans chercher à faire de liens avec des événements précis.

De manière générale, les datations au début de l'époque hellénistique ont continué d'employer des méthodes traditionnelles de datation, faisant notamment appel à l'identification précise d'allusions à des figures ou à des événements historiques. Or, mise à part la conquête d'Alexandre à laquelle Za 9,1-8 ferait allusion, rares sont les supposées allusions qui ont fait l'objet d'un consensus, même restreint. La prise en compte du contexte socio-politique général du début de l'époque hellénistique n'en est encore qu'à ses débuts. La dimension sociale a davantage été approfondie dans les études, de plus en plus nombreuses au XX^e et XXI^e s., qui ont proposé une datation perse de Za 9-14.

2.2. Le contexte social de Zacharie 9-14 et l'hypothèse perse

Malgré une tendance importante de la recherche à dater Za 9-14 du début de l'époque hellénistique, les difficultés d'interprétation des allusions historiques ont conduit beaucoup de chercheurs à abandonner toute tentative de contextualisation historique. R. L. Smith (1984) illustre bien cette tendance : « We agree that any attempt to find a specific historical setting for the materials in Zech 9-14 will end in failure. That these materials originally had a specific historical setting should not be denied. But it is no longer possible to identify such a situation. As the material now stands it refers to the end time when God will judge the nations and his own people »¹⁶⁵. D'autres chercheurs ont développé de nouvelles approches pour interpréter Za 9-14, centrées notamment sur la recherche du contexte sociologique ou l'analyse de son intertextualité.

¹⁶⁴ Nogalski, *Redactional Processes*, 216-217 et 246-247 ; *idem*, *The Book of the Twelve : Micah-Malachi* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GA : Smyth & Helwys, 2011, 807-910, 909-910.

¹⁶⁵ R. L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco, TX : Word Books, 1984, 249.

2.2.1. La dimension apocalyptique et le contexte sociologique de Zacharie 9-14

La difficulté d'expliquer Za 9-14 sur la base d'événements politiques précis a favorisé le développement de la tendance sociologique qui, en lien notamment avec les recherches sur les origines de l'apocalyptique, a avant tout cherché à expliquer le texte sur la base de conflits internes à la communauté plutôt qu'en référence à l'histoire politique de la Judée. Dès la fin des années 50, O. Plöger (1959), soulignant les proximités avec la littérature apocalyptique, proposait de lire Za 12-14 comme un texte issu d'un milieu de type eschatologique (héritier des mouvements prophétiques) en conflit avec un groupe théocratique à la tête du temple¹⁶⁶. La marginalisation du milieu eschatologique aurait progressivement provoqué l'émergence d'une eschatologie apocalyptique, présente notamment en Es 24-27, Za 12-14 et Joël. Pour Plöger, l'hypothèse ne faisait que conforter la datation de Za 12-14 au début de l'époque hellénistique, et était complémentaire à l'identification d'allusions historiques, comme le transpercé de Za 12,10, qui renverrait à l'assassinat de Josué par son frère le grand prêtre Yohanan. Rapidement, cependant, ce genre d'hypothèse impliquant un détachement par rapport au contexte politique (induit par la focalisation sur des problèmes internes à la communauté) a pu être invoqué au profit d'une datation perse du texte.

C'est notamment P. D. Hanson (1975) qui reconstruit sur la base d'Ésaïe 56-66 et Za 9-14 l'histoire d'un conflit social et idéologique croissant entre deux partis judéens du début de l'époque perse, un parti hiéocratique, celui des Sadocites, contrôlant l'institution du temple et à l'origine de Za 1-8, et un parti de visionnaires, composé de lévites marginalisés et d'héritiers du mouvement prophétique, développant une eschatologie prophétique devenant progressivement apocalyptique¹⁶⁷. Le conflit prend fin lorsque des membres du parti hiéocratique (dont Esdras) réussissent à pacifier la communauté, mais les germes de la littérature apocalyptique sont désormais semés et porteront de nouveaux fruits plus tard, à l'époque hellénistique, avec le développement de la littérature apocalyptique. C'est l'escalade de ce conflit qui aurait conduit à la composition par étapes, entre 520 et 420 av. n. è., des différents scénarios de Za 9-14, qui attesteraient des développements littéraires et idéologiques de ce groupe, faisant appel à des images et à un langage mythologiques (notamment le mythe du guerrier divin) et se détachant de plus en plus des réalités historiques au profit des réalités divines.

Les thèses de Hanson ont marqué l'interprétation de Za 9-14. Certains chercheurs les ont entièrement adoptées, comme A. Lacocque (1981), qui insiste sur le fait que Za 1-8 et Za 9-14 proviennent de milieux complètement opposés¹⁶⁸. D'autres les ont nuancées, comme par exemple E. Achtemeier (1986) qui distingue en Za 9-14 uniquement deux sections d'origines différentes, Za 9-11 et 12-14, datant toutes deux de la deuxième moitié du VI^e s., certains passages pouvant même être antérieurs à Za 1-8. L'ensemble proviendrait d'un groupe de réforme prophétique, proche des auteurs du Trito-Ésaïe, groupe qui serait resté dans le pays

¹⁶⁶ Plöger, *Theokratie* (notamment 97-117 et 129-142).

¹⁶⁷ P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia : Fortress Press, 1979² (1^{ère} éd. 1975), notamment 210-413.

¹⁶⁸ A. Lacocque, « Zacharie 9-14 », dans S. Amsler, A. Lacocque et R. Vuilleumier, *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT 11c), Genève : Labor et Fides, 1988 (2^{ème} éd. rev. ; 1^{ère} éd. 1981), 127-216 (129-145) ; voir p. 130 : « La distance entre les deux « Zacharie » ne peut être plus grande. Ils représentent des partis irréductibles en Juda ».

pendant l'exil et se distinguerait du parti sadocite ; ce groupe s'inspirerait particulièrement des traditions ésaïenne et jérémienn¹⁶⁹. Plus récemment, P. L. Redditt (1994 et 2012) comprend Za 9-14 comme le travail d'un rédacteur judéen issu d'un milieu *anti-establishment*, en conflit avec les autorités de Jérusalem au début de l'époque perse (voir ci-dessous)¹⁷⁰.

Cependant, Hanson a aussi été largement critiqué sur plusieurs points¹⁷¹ : sa reconstruction socio-historique semble surinterpréter les textes sur lesquels elle se base ; le supposé conflit au sein de la communauté judéenne, qui expliquerait Es 56-66 et Za 9-14, n'est finalement pas moins spéculatif que des lectures historico-critiques plus classiques de ces textes ; son hypothèse explique mal qu'un texte qui serait dissident ait été finalement intégré à un livre accepté par les autorités du temple ; Hanson fait appel à un modèle de développement linéaire de l'eschatologie judéenne (prophétique puis progressivement apocalyptique)¹⁷² ; il présuppose une conception selon laquelle l'apocalyptique se développerait nécessairement dans des milieux marginaux, en conflit avec l'autorité et l'*establishment* (voir notamment S. L. Cook 1995)¹⁷³. Suite aux travaux de Hanson, la recherche sur l'apocalyptique a continué de se développer, proposant des catégories plus satisfaisantes pour appréhender cette littérature. En particulier, l'apocalyptique a été définie non pas sur la base d'une idéologie particulière, mais comme un genre littéraire manifestant certaines caractéristiques formelles (par exemple la présence d'un intermédiaire divin), un genre ne pouvant être automatiquement rattaché à un type de milieu spécifique, qui subirait par exemple une crise¹⁷⁴ ; en outre, l'usage de la catégorie (proto-)apocalyptique pour des textes de la littérature prophétique de la BH a également été remis en question¹⁷⁵.

En ce qui concerne ce dernier point, des travaux se sont attachés à évaluer plus méthodiquement la dimension apocalyptique de Za 9-14. C'est notamment le cas de E. Tigchelaar (1996) qui compare des textes dits « proto-apocalyptiques » du livre de Zacharie (Za 4, les visions de Za 1-6, Za 10 ; 12,1-13,6 et Za 14) avec le *Livre des veilleurs* en 1 Hénoch 1-36, le plus ancien texte apocalyptique (à proprement parler) attesté dans le judaïsme ancien (datant possiblement du III^e s. av. n. è.)¹⁷⁶. Tigchelaar met en évidence une forte dimension de réinterprétation dans tous ces textes : la révélation divine y est conçue comme interprétation de

¹⁶⁹ E. Achtemeier, *Nahum-Malachi* (Interpretation), Louisville : Westminster John Knox Press, 1986, 145-146.

¹⁷⁰ P. L. Redditt, « Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve », dans J. W. Watts et P. R. House (éd.), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup 235) Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996, 245-268 (250) ; P. L. Redditt, *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart : Kohlhammer, 2012, 30.

¹⁷¹ Voir par exemple R. P. Carroll, « Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic ? », *JSOT* 14 (1979), 3-35.

¹⁷² J. J. Collins, « Prophecy, Apocalypse and Eschatology : Reflections on the Proposals of Lester Grabbe », dans L. L. Grabbe et R. D. Haak (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), Londres : T & T Clark, 2003, 44-52 (52) ; J. N. Oswalt, « Recent Studies in Old Testament Apocalyptic », dans D. W. Baker et B. T. Arnold (éd.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Comparative Approaches*, Grand Rapids, Appolos, 1999, 369-390 (380).

¹⁷³ S. L. Cook, *Prophecy & Apocalypticism : The Postexilic Social Setting*. Minneapolis : Fortress Press, 1995.

¹⁷⁴ Voir notamment le volume édité par J. J. Collins (éd.), *Semeia 14 : Apocalypse : The Morphology of a Genre*, Atlanta : Scholar Press, 1979, 1-20 ; L. Di Tommaso, « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity », *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 235-286 (Part I) et 367-432 (Part II). E. J. C. Tigchelaar, *Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* (OTS 35), Leyde : Brill, 1996, 263-265, parle néanmoins de textes apocalyptiques écrits non pas dans des contextes de crise, mais durant des périodes stables d'oppression.

¹⁷⁵ Voir notamment le volume J. J. Collins (éd.), *Apocalypse : The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Atlanta : Scholars Press, 1979 ; Di Tommaso, « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II) », 368-374.

¹⁷⁶ Tigchelaar, *Prophets of Old*, 12.

la tradition¹⁷⁷. Toutefois, Tigchelaar souligne la différence de Za 14 par rapport au reste du livre de Zacharie¹⁷⁸ : bien que Za 1-13 présente des aspects qui peuvent être rapprochés de la littérature apocalyptique (par exemple l'intermédiaire céleste en Za 1-6), seul Za 14 manifeste un caractère « dimensionnel » (*dimensional*) comparable à celui du *Livre des veilleurs*, et une idéologie dans laquelle le mythe est présenté de manière ontologique (ayant un caractère « transhistorique », liant passé et futur dans une conception typologique de l'histoire)¹⁷⁹.

B. Biberger (2010) compare quant à lui les conceptions de restauration définitive (*Endgültiges Heil*) au sein de la littérature prophétique, notamment en Ez 38-39, Joel et Za 12-14 qui présentent des scénarios d'attaque des nations. Malgré le fait qu'il observe certaines tendances se rapprochant de la littérature apocalyptique, comme une conception universelle de l'histoire qui est davantage eschatologisée¹⁸⁰, Biberger souligne que les désignations apocalyptique et proto-apocalyptique sont problématiques pour les passages qu'il étudie car ces textes ne présentent pas les traits essentiels des apocalypses, notamment la révélation d'un monde à venir ou nouvel éon entièrement transformé, mais uniquement certains points de contact¹⁸¹. En particulier, ces textes ne manifestent pas une conception de la fin de l'histoire ou du monde (ou l'idée d'une césure entre deux éons), mais envisagent la continuation du monde de manière idéale, sous la gouvernance de Yhwh, comprenant le renouvellement de la communauté et le jugement des nations dans le cadre de l'Histoire¹⁸².

2.2.2. Zacharie 9-14 et le contexte socio-historique du début de l'époque perse

En plus d'avoir contribué à populariser l'usage de la catégorie (proto-)apocalyptique en référence à Za 9-14¹⁸³, l'étude de Hanson semble avoir catalysé la recherche sur le contexte socio-historique de Za 9-14, intégrant davantage la dimension sociale comme élément-clé d'interprétation (mais voir déjà Mason en 1973), tout en l'orientant vers le début de l'époque perse (un contexte déjà privilégié par plusieurs chercheurs comme D. R. Jones ou M. Bič, les

¹⁷⁷ *Ibid.*, 243-247. Toutefois, à la différence du livre de Zacharie qui se présente comme la continuation et l'interprétation des paroles des anciens prophètes, le livre d'Hénoch se présente comme des paroles venues directement des temps anciens (de l'époque pré-diluvienne) ; *ibid.*, 247-249.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 262.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 261-262. Il y observe aussi une tendance à la synthèse et la systématisation traditionnelle, intégrant également des éléments non-judéens (*ibid.*, 263)¹⁷⁹, ou encore le thème de la centralité cosmique de Jérusalem, commun à Za 14 et le *Livre des Veilleurs* et lié dans les deux cas à des images paradisiaques (*ibid.*, 254-255). Tigchelaar souligne à ce titre que toutes les descriptions d'intervention future de la divinité ne doivent pas être considérées comme eschatologiques. Les conceptions eschatologiques ne dépassent pas uniquement le cadre temporel, mais aussi le cadre spatial et celui de la nature humaine, intégrant pleinement la dimension mythique (*ibid.*, 260-262).

¹⁸⁰ B. Biberger, *Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart : Zukunftskonzeptionen in Ez 38-39, Joel 1-4 und Sach 12-14* (BBB 161), Göttingen : V & R Press (Bonn University Press), 2010, 388.

¹⁸¹ *Ibid.*, 386-389.

¹⁸² *Ibid.*, 352, 373-375.

¹⁸³ Voir p. ex. Cook, *Prophecy & Apocalypticism*, 123-165, qui va plus que Hanson en employant déjà la catégorie de (proto-)apocalyptique pour Za 1-8 ; plus récemment L.-S. Tiemeyer, « Will the Prophetic Texts from the Hellenistic Period Stand Up, Please ! », dans L. L. Grabbe et O. Lipschits (éd.), *Judah between East and West : The Transition from Persian to Greek Rule (400-200 BCE)*, Londres : T & T Clark, 2011, 255-279 (262) ; cf. Di Tommaso, « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II) », 369-370.

deux en 1962)¹⁸⁴. En outre, comme on l'a souligné, l'idée selon laquelle Za 9-14 provient d'un milieu dissident (en marge du temple et des autorités jérusalémites) a été influente, contribuant notamment à renforcer la division entre Za 1-8 et Za 9-14. Les commentaires anglophones de la fin du XX^e s. illustrent bien la tendance d'interprétation socio-historique de Za 9-14, séparé de Za 1-8, dans le contexte de l'époque perse. Dépassant Hanson sur ce point, ces études prennent davantage en compte le contexte politique de cette époque, mieux imbriqué avec la dimension sociale.

Mentionnons notamment C. L. Meyers et E. M. Meyers (1993) qui lisent Za 9-14 comme un ensemble distinct de Za 1-8, une collection d'oracles composés, prononcés et rassemblés au cours de la première moitié du V^e s. av. n. è. par un ou plusieurs auteurs s'inscrivant dans la continuité du prophète Zacharie. Ces oracles réagiraient d'une part à l'instabilité politique liée aux rébellions gréco-égyptiennes (et babylonienne) qui auraient provoqué l'accentuation du contrôle perse sur la Palestine, et d'autre part aux conditions socio-économiques (notamment démographiques) insatisfaisantes de cette période¹⁸⁵. C'est la déception de l'optimisme et des espérances en lien avec le retour d'exil, la reconstruction du temple et la gouvernance davidique (Zorobabel) qui aurait provoqué la composition de Za 9-14 durant la première moitié du V^e s., dans le but de continuer à souligner la centralité du temple de Jérusalem tout en développant des perspectives eschatologiques annonçant la restauration complète¹⁸⁶. En outre, selon Meyers et Meyers, l'idée selon laquelle la prophétie orale toucherait à sa fin aurait accentué l'importance des traditions écrites et de leur transmission ; cet aspect expliquerait la grande dépendance de Za 9-14 vis-à-vis des autres traditions prophétiques¹⁸⁷.

De la même manière, D. L. Petersen (1995) présente le début du V^e s. av. n. è. comme une période de renforcement du contrôle perse sur le Levant, dû aux tensions avec l'Égypte et la Grèce (et la Babylonie). Suivant K. Hoglund¹⁸⁸, il caractérise le début de l'époque perse par des processus de militarisation, commercialisation, ruralisation et collectivisation ethnique ; selon Petersen, ces processus seraient plus ou moins reflétés en Za 9-14. Cependant, le texte serait avant tout dirigé à l'encontre d'autres Yahwistes (en Palestine et en diaspora) ainsi que d'ennemis régionaux, plutôt que contre l'empire. En particulier, Petersen suit J. Blenkinsopp sur l'idée d'une tension entre les descendants des exilés et le « peuple du pays », tension qui serait reflétée en Za 9-14¹⁸⁹. Sur la base des superscriptions avec le terme *שמע*, Petersen considère Za 9,1-Mal 3,24 comme des collections anonymes d'oracles divins et de paroles prophétiques qui ont été éditées à l'époque perse comme un ensemble tripartite (Za 9-11, Za 12-

¹⁸⁴ Voir p. ex. M. Bič, *Das Buch Sacharja*, Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1962 ; D. R. Jones suppose que Za 9-11 proviendrait d'un prophète de la diaspora, vivant aux environs de Damas au cours de la première moitié du V^e s. av. n. è. ; D. R. Jones, « A Fresh Interpretation of Zechariah IX-XI », *VT* 12/3 (1962), 241-259.

¹⁸⁵ Voir aussi dans ce sens M. Boda, « Majoring on the Minors : Research on Haggai and Zechariah », *Currents in Biblical Research* 2 (2003), 33-68 (39), qui suggère que Za 9-14 est à situer dans le contexte des révoltes égyptiennes contre l'empire perse vers le milieu du V^e s. av. n. è.

¹⁸⁶ C. L. Meyers et E. M. Meyers, *Zechariah 9-14* (AB 25C), New York : Doubleday, 1993, 15-29.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 28-29.

¹⁸⁸ K. Hoglund, « The Achaemenid Context », dans P. R. Davies (éd.), *Second Temple Studies. Volume 1 : The Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield : JSOT Press, 1991, 54-72.

¹⁸⁹ D. L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary* (OTL), Londres : SCM Press, 1995, 18-23 ; cf. J. Blenkinsopp, « Temple and Society in Achaemenid Judah », dans P. R. Davies (éd.), *Second Temple Studies. Vol. 1 : Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield : JSOT Press, 1991, 22-53.

14 et Malachie), de manière à rassembler du matériel originellement distinct¹⁹⁰. Zacharie aurait été l'auteur « canonique » de l'ensemble jusqu'à ce que Malachie soit ajouté lui aussi comme auteur canonique.

L'approche de P. L. Redditt s'inscrit dans cette tendance sociologique, tout en intégrant une analyse rédactionnelle détaillée ; si son modèle rédactionnel a évolué dans ses derniers travaux, sa perspective sociologique sur Za 9-14 est restée assez stable. En 1994, Redditt identifiait quatre collections, indépendantes à l'origine, seraient à la base de Za 9-14 et présupposeraient un contexte situé entre la reconstruction du temple en -515 et la mission de Néhémie en -445¹⁹¹. Za 9,1-17, Za 10,3b-12 seraient les deux collections les plus anciennes, reflétant des espérances messianiques, de retour d'exil, et de croissance démographique de la ville¹⁹² ; ces espérances seraient diminuées dans les collections plus tardives représentées par Za 12,1-5.8-9 et Za 14,1-21 (sans 14a). Les descriptions de la ville future en Za 14, la collection qui serait la plus tardive, impliqueraient que les contours de la ville n'ont pas encore été reconstruits par Néhémie (cf. Za 14,10). Ces collections auraient été rassemblées et « cousues » secondairement par le rédacteur de Za 9-14. Celui-ci (ou son groupe) serait judéen, en conflit avec les autorités du temple et les leaders de Jérusalem (Za 10,1-3a ; 11 ; 12,6-7.10-14 ; 13,7-9). Ne pouvant être contemporain de Néhémie (celui-ci ne semble pas être visé dans le texte), il aurait œuvré peu après l'activité du gouverneur, dont l'action aurait accentué les tensions au sein de la communauté. La mention des Davidides (en Za 12,10-13,1) impliquerait que ceux-ci ont encore une autorité et pointerait vers un contexte du rédacteur avant la moitié du IV^e s. av. n. è.¹⁹³. Ce rédacteur chercherait à dénoncer la corruption des leaders jérusalémites (et à souligner le besoin de purification), à s'opposer à une union avec le Nord, et à accentuer l'importance de la Judée ; il réagirait peut-être aussi à un possible assassinat (cf. Za 12,10)¹⁹⁴. Plus récemment (2012), Redditt a quelque peu modifié son modèle rédactionnel, envisageant notamment l'émergence de Za 9-10 directement au sein du livre de Zacharie (à partir de Za 9,9-10) et précisant l'étendue et la nature du travail du rédacteur, notamment au sein des ch. 11-14 (voir ci-dessous II 2.4.2)¹⁹⁵. Néanmoins, sa vision du profil sociologique du rédacteur de Za 9-14, en conflit avec les autorités judéennes et notamment celles du temple, est dans l'ensemble restée la même ; Za 11 plus particulièrement serait une critique des prêtres de Jérusalem (les bergers) et de leurs supérieurs travaillant pour l'administration perse (les marchands)¹⁹⁶.

Dans l'ensemble, ces lectures expliquent la composition de Za 9-14 en lien avec les complications de la situation de la Judée après la reconstruction du temple. Le contexte global

¹⁹⁰ Petersen, *Zechariah 9-14*, 2-3.

¹⁹¹ P. L. Redditt, « Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9-14 », *CBQ* 56 (1994), 664-678 (673-678) ; cf. *idem*, « Israel's Shepherds : Hope and Pessimism in Zechariah 9-14 », *CBQ* 51 (1989), 631-642.

¹⁹² Plus récemment, Redditt fait de Za 9,9-10 un élément-clé de sa datation perse de Za 9-14 : l'espérance d'un nouveau roi dont témoignerait ce passage se comprendrait au mieux dans le contexte de la fin du VI^e s. av. n. è. ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 20-23.

¹⁹³ Redditt, « Redaction of the Book of the Twelve », 250-252.

¹⁹⁴ Sur la base de livre de Néhémie, Redditt identifie les tensions suivantes au début de l'époque postexilique : tensions entre les exilés revenus et habitants qui sont restés dans le pays ; tensions avec la Samarie qui chercherait à contrôler les affaires judéennes ; tensions entre Juda et Jérusalem (centre urbain/périphérie rurale ; élite/population de basse classe). Après la venue de Néhémie, la ville de Jérusalem serait redevenue un centre politico-économique important, ce qui aurait accentué les fractures sociales ; Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 670-673.

¹⁹⁵ Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 20-26.148.

¹⁹⁶ Redditt, *Zechariah 9-14*, 30.149.

serait celui des conflits de l'empire perse avec l'Égypte et la Grèce. Contrairement à l'hypothèse hellénistique, l'impact des conflits internationaux sur la Judée, voire plus largement sur le Levant ne serait pas direct mais indirect, puisque ces conflits se déroulent essentiellement en Égypte et dans le monde égéen, avec des répercussions socio-politiques dans le Levant, notamment la militarisation du territoire¹⁹⁷. Les facteurs ayant poussé à la composition de Za 9-14 sont donc essentiellement socio-économiques, internes à la communauté locale : on souligne notamment aussi les difficultés économiques de la Judée et les conflits internes à la communauté (habitants du pays/exilés de retour ; périphérie judéenne/centre urbain jérusalémite ; élite sacerdotale et administrative/groupe en marge du pouvoir), voire des conflits politico-culturels entre la Judée et la Samarie.

2.2.3. *Les études linguistiques et la datation perse*

On notera aussi que ce type de lecture à l'époque perse a reçu l'appui d'études linguistiques, qui datent l'hébreu des textes prophétiques du V^e s. av. n. è. au plus tard. A. Hill (1982), en particulier, date Za 10-14 entre la fin du VI^e et la première moitié du V^e s. av. n. è., période qu'il appelle « *pre-Ezra decline* », caractérisée par un langage proche de l'hébreu exilique¹⁹⁸ ; le texte manifesterait une grande continuité avec celui de Aggée et de Za 1-8, et se distinguerait du corpus d'Esdras-Néhémie et Chroniques¹⁹⁹. Plus récemment, S. Y. Shin (2007) a défendu une position similaire concernant la langue d'Aggée-Zacharie-Malachie (conçu comme un ensemble plus ou moins homogène sur le plan linguistique), qui contiendrait une certaine concentration d'éléments « tardifs » (tels que la forme courte אָנִי du pronom personnel אֲנִי), mais où d'autres formes linguistiques tardives sont absentes au profit de formes plus anciennes²⁰⁰. L'approche de Shin a été critiquée notamment par I. Young, R. Rezetko et M. Ehrensverd, qui soulignent plutôt la proximité avec l'hébreu classique, mais sans que cela n'ait d'implication pour la datation du texte²⁰¹. En effet, plus généralement, la linguistique historique

¹⁹⁷ Voir par exemple Curtis, *Steep and Stony Road*, 173-181 ; *idem*, « The Mas'ot Triptych and the Date of Zechariah 9-14 : Issues in the Latter Formation of the Book of the Twelve », dans R. Albertz, J. D. Nogalski et J. Wöhrle (éd.), *Perspectives on the Formation of Book of the Twelve : Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433) : Berlin : W. de Gruyter, 191-206 (196-201). Pour Curtis, Za 9,13 refléterait la prise d'importance des Grecs sur la scène internationale en tant qu'ennemis des Perses vers la fin du VI^e et le début du V^e s. av. n. è., ainsi que l'allégeance des Judéens envers les Perses.

¹⁹⁸ A. E. Hill, « Dating Second Zechariah : A Linguistic Reexamination », *Hebrew Annual Review* 6 (1982), 105-134.

¹⁹⁹ Par ailleurs, la division entre Za 1-8, Za 9-11 et Za 12-14 a été défendue sur la base d'analyses statistiques du vocabulaire, par S. L. Portnoy et D. L. Peterson, « Biblical Texts and Statistical Analysis : Zechariah and Beyond », *JBL* 103 (1984), 11-21, répondant à Y. T. Radday et M. A. Pollatschek, « Vocabulary Richness in Post-Exilic Prophetic Books », *ZAW* 92 (1980), 333-346 (cf. précédemment Y. T. Radday et D. Wickman, « The Unity of Zechariah in Light of Statistical Linguistics », *ZAW* 87 [1975], 30-55).

²⁰⁰ P. ex., Za 10,6 utilise la forme qal du verbe זָנָה, attestée en Hos 8:3, plutôt que la forme hif'il du même verbe, attestée en Chroniques (1 Ch 28:9 ; 2 Ch 11:14, 29:19) ; S. Y. Shin, *A Lexical Study on the Language of Haggai-Zechariah-Malachi and Its Place in the History of Biblical Hebrew*, thèse de doctorat à l'université hébraïque de Jérusalem, 2007. En 2016, dans « A Diachronic Study of the Language of Haggai, Zechariah, and Malachi », *JBL* 135 (2016), 265-281, Shin cherche avant tout à montrer la proximité de la langue d'Aggée-Zacharie-Malachie avec l'hébreu biblique tardif, s'opposant ainsi à l'idée selon laquelle de l'hébreu classique pourrait encore être écrit à l'époque postexilique.

²⁰¹ I. Young, R. Rezetko et M. Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 2 : A Survey of Scholarship, a New Synthesis and a Comprehensive Bibliography*, Londres & Oakville : Routledge, 2008, 47, 68 ; R. Rezetko et I. Young, *Historical Linguistics and Biblical Hebrew : Steps Toward an Integrated Approach*, Atlanta GA : SBL,

de l'hébreu ancien, telle qu'elle est développée notamment par l'école de Jérusalem (associée notamment au nom d'Avi Hurvitz, le directeur de thèse de Shin), défend un modèle historique qui place Za 9-14 au début de l'époque perse entre continuité et discontinuité avec l'hébreu classique, supposé d'époque monarchique. Les bases de ce modèle ont toutefois vivement été critiquées ces dernières années, notamment par Young, Rezetko ou Ehrensivärd, qui envisagent plutôt l'hébreu biblique classique et l'hébreu biblique tardif comme des styles différents employés à l'époque du Second Temple²⁰². Ils ont notamment souligné la difficulté de dater l'apparition des formes linguistiques, étant donné que nous ne connaissons pas véritablement la date des textes dont nous disposons ; même l'hébreu classique ne correspond pas immédiatement avec l'hébreu des inscriptions d'époque monarchique, un corpus qui, en outre, reste assez pauvre. De plus, la transmission ultérieure des textes influence aussi leurs formes linguistiques. Nous présentons plus en détails cette discussion au ch. IV, 3.1.3²⁰³. Dans l'ensemble, il est difficile de dater les textes en fonction de leur taux d'accumulation d'éléments linguistiques tardifs, comme si un taux pouvait plus ou moins correspondre à une date dans le développement de l'hébreu biblique, envisagé comme un continuum linéaire. En l'état de nos connaissances, l'analyse linguistique des textes n'apparaît donc pas suffisante pour dater les textes de manière absolue, notamment pour ce qui est d'un texte comme Za 9-14, et elle doit donc être conjuguée à d'autres approches.

2.2.4. *Le retour de l'hypothèse zacharienne, par des approches structurelles et sociologiques*

Le renforcement de l'hypothèse perse semble aussi avoir encouragé certains chercheurs à poursuivre la défense de l'origine zacharienne de Za 9-14, bénéficiant aussi de l'impulsion de la critique canonique. Ces études font aussi appel à des analyses structurelles, thématiques ou encore à des théories littéraires et socio-anthropologiques. De manière générale, ces lectures réagissent à la forte coupure qu'a opérée la recherche des XIX^e et XX^e s. entre les deux sections du livre de Zacharie.

Une première tendance invoque des arguments structurels effaçant la distinction largement acceptée entre Za 1-8 et Za 9-14²⁰⁴. Ainsi M. G. Klines (1991) a voulu montrer que

2014, 323-324; R. Rezetko, « Response to Seoung-Yun Shin, "A Diachronic Study of the Language of Haggai, Zechariah, and Malachi," *JBL* 135 (2016), 265-281 », texte non publié écrit en Juin 2016 et disponible à la page internet : <http://independent.academia.edu/RobertRezetko>.

²⁰² I. Young, « Late Biblical Hebrew and Hebrew Inscriptions », dans I. Young (éd.), *Biblical Hebrew : Studies in Chronology and Typology*, Londres et New York : T & T Clark, 2003, 276-311 ; R. Rezetko, « Dating Biblical Hebrew : Evidence from Samuel-Kings and Chronicles », dans Young (éd.), *Biblical Hebrew*, 215-250 ; M. Ehrensivärd, « Linguistic Dating of Biblical Texts », dans Young (éd.), *Biblical Hebrew*, 164-188 ; *idem*, « Why Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically », *Hebrew Studies* 47 (2006), 177-189 ; I. Young, « Late Biblical Hebrew and The Qumran Peshet Habakkuk », *The Journal of Hebrew Scriptures* 8/25 (2008), 1-38 ; I. Young et R. Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 1 : An Introduction to Approaches and Problems*. Londres et Oakville : Routledge, 2008, notamment 45-142 ; Young, Rezetko et Ehrensivärd, *Linguistic Dating*, notamment 72-105 ; Rezetko et Young, *Historical Linguistics*, 2014.

²⁰³ Voir aussi H. Gonzalez, « No Prophetic Texts from the Hellenistic Period ? Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early Hellenistic Judea », dans S. Honigman, C. Nihan et O. Lipschits (éd.), *Times of Transition : Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2021, 293-340.

²⁰⁴ Déjà en ce sens au XIX^e s., voir Churton « Zechariah » ; Comper Gray, *Old Testament*, 258.

le livre de Zacharie se présente comme un dyptique symétrique, formé par Za 1,1-6,8 et Za 7-14, avec Za 6,9-15 faisant la transition entre les deux principales parties du livre ; chacune de ces deux parties aurait une introduction (Za 1,1-6 et Za 7-8) et serait organisée autour d'une pièce centrale, respectivement Za 3 et Za 11²⁰⁵. M. A. Sweeney (2000) considère aussi que Za 9-14 fait partie d'une section plus large constituée par les ch. 7-14 ; bien que composé séparément, Za 9-14 développe l'oracle de Za 8,18-23 en annonçant la punition des nations (Za 9-11) et la restauration de Jérusalem (Za 12-14)²⁰⁶. Sweeney estime notamment que Za 11,4-17 pourrait provenir de Zacharie lui-même²⁰⁷, et il argumente en faveur d'une datation de Za 9-14 au tout début de l'époque perse : Za 9-14 serait fortement influencé par Ésaïe (ainsi que Michée et Jérémie)²⁰⁸, et les figures de bergers feraient référence aux rois perses, tout comme en Es 44,28²⁰⁹. L'approche de S. Frolov (2005) diffère mais efface aussi la distinction entre Za 1-8 et 9-14. Il interprète le livre de Zacharie comme une composition complexe dans laquelle il identifie en Za 8,18-14,21 la voix du narrateur (anonyme) du livre, la même que celle de Za 1,1.7 ; 7,1-8 ; le discours du narrateur chercherait à répondre et prolonger le message du prophète Zacharie sur la reconstruction du temple (Za 1,2-6 ; 1,8-6,15 ; 7,9-8,17)²¹⁰.

La perspective adoptée par B. G. Curtis (2006) est davantage sociologique²¹¹. Il accepte une distinction entre Za 1-8 et Za 9-14, qui témoignerait de localisations sociologiques différentes. Dès lors, il cherche avant tout à expliquer pourquoi ces collections ont été rassemblées dans un même livre. Il suit dans les grandes lignes Hanson et sa théorie d'un conflit social, mais cherche à la corriger sur deux points : d'une part, Za 1-8 véhiculerait également une forme de critique sociale ; d'autre part, Za 9-14 pourrait provenir du même cercle que Za 1-8, dans la mesure où ce groupe (avec son leader, Zacharie) pourrait avoir changé rapidement de localisation sociologique, allant du centre institutionnel vers la périphérie sociale²¹². Par ailleurs, Curtis considère que Za 9-11, Za 12-14 et Mal auraient circulé ensemble avant d'être

²⁰⁵ M. G. Klines, « The Structure of the Book of Zechariah », *Journal of the Evangelical Theological Society* 34/2 (1991), 179-193.

²⁰⁶ M. A. Sweeney, *Twelve Prophets. Volume 2* (Berit Olam), Collegeville, MN : Liturgical Press, 2000, 641-642 ; voir aussi M. A. Sweeney, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (FAT, 45), Tubingue : Mohr Siebeck, 2005, 234-235.

²⁰⁷ Voir de manière analogue sur ce point M. J. Boda, « Reading between the Lines : Zechariah 11:4-16 in Its Literary Contexts, » dans M. J. Boda and M. H. Floyd (éd.), *Bringing out the Treasure : Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, 277-291.

²⁰⁸ Sweeney, *Twelve Prophets*, 563-564.

²⁰⁹ Sweeney, *Twelve Prophets*, 564-567. En outre, le récit de Josèphe sur la venue d'Alexandre à Jérusalem s'opposerait à une datation hellénistique, car il témoignerait de rapports positifs entre les Judéens et le conquérant macédonien (*ibid.*, 565).

²¹⁰ S. Frolov, « Is the Narrator also among the Prophets? Reading Zechariah without Presuppositions », *Biblical Interpretation* 13/1 (2005), 13-40 (27-29 et 38-40).

²¹¹ Curtis, *Steep and Stony Road*.

²¹² Pour défendre cette dernière hypothèse, Curtis utilise du matériel socio-anthropologique dans le but de comparer la trajectoire sociologique des auteurs du livre de Zacharie avec celle de « religions prophétiques », notamment d'Afrique au XX^e s. n. è. ; celles-ci attesteraient des variations rapides de localisation sociologique que peuvent subir les mouvements prophétiques, pouvant aller de la périphérie sociale vers le centre institutionnel, et inversement, en un bref laps de temps ; *ibid.*, 43-79. Curtis voit ainsi un lien direct entre les différentes sections du livre de Zacharie et l'évolution de la carrière du prophète, notamment sa position sociale : sa distance critique vis-à-vis de l'institution (cf. Za 1,1-6) ; sa proximité et son acceptation par les autorités (cf. Za 1,7-8,23) ; et finalement son opposition aux leaders politiques et religieux (notamment la prêtrise et les faux prophètes), sa marginalisation et son rejet par les Judéens et leurs autorités (Za 9-14, 10-14 en particulier) ; *ibid.*, 279-280.

positionnés après Za 1-8, et que ce serait l'origine zacharienne de Za 9-14 qui aurait finalement causé l'intégration de ces chapitres dans le livre de Zacharie²¹³.

D'une certaine manière, H. Wenzel (2011) synthétise les différents travaux qui viennent d'être mentionnés. Il souligne la cohérence d'ensemble du livre de Zacharie, qui poursuivrait la thématique introduite par Za 1,1-6, à savoir l'appel adressé aux Judéens à se différencier des générations précédentes²¹⁴. Wenzel s'oppose notamment à l'idée que Za 9-14 réagirait au non-accomplissement des promesses de Za 1-8 dans un contexte de déception des espoirs de restauration, voire d'échec de la prophétie. Pour lui, Za 1-8 développerait déjà l'idée d'un temps d'attente avant la restauration, pendant lequel les Judéens seraient appelés à se différencier de leurs ancêtres²¹⁵. Le livre insisterait ainsi sur la responsabilité du peuple quant à sa destinée précédant la restauration complète, et sur la fidélité de Yhwh à ses promesses. Za 7-14 ne formerait qu'une seule section du livre : suite à l'exhortation de la première partie du livre, Za 7-10 démontrerait que les destinataires du prophète n'ont pas changé d'attitude vis-à-vis de Yhwh, et Za 11 marquerait un tournant majeur en sanctionnant ce comportement par l'annonce d'un jugement ; Za 14 répondrait à la question du futur des Judéens posée par l'introduction du livre. L'unité du livre serait en outre appuyée par des similitudes thématiques entre Za 1-2 et Za 9-10 (jugement des nations, inclusion des nations, réjouissance vis-à-vis de la venue de Yhwh, retour de la diaspora). Pour expliquer le changement d'attitude et le jugement qu'il identifie au ch. 11, Wenzel fait appel à la théorie de Curtis sur le changement de localisation sociologique du prophète.

D'autres travaux sont venus apporter leur concours à l'hypothèse unitaire, comme celle d'A. R. Petterson (2009) qui propose une analyse thématique du livre de Zacharie, portant sur les espérances de restauration de la royauté davidique ; il en conclut que l'ensemble du livre de Zacharie (voire même des Douze) présente une attente cohérente de restauration monarchique²¹⁶. Parfois l'influence de la tradition chrétienne sur ce genre de travaux est ouvertement assumée, comme c'est le cas du récent commentaire d'A. Wolters (2014) qui ne cache pas son présupposé de lecture chrétien évangélique²¹⁷. Wolters lit l'ensemble du livre comme la prédication du prophète Zacharie, divisée en trois parties, Za 1-6 ; 7-8 ; 9-14, dont il

²¹³ *Ibid.*, 275-276. Curtis étaye sa thèse en insistant sur les continuités linguistiques et idéologiques du livre, faisant notamment référence aux travaux de Robinson et Mason (*ibid.*, 240-267). Voir aussi *idem*, « The Mas'ot Triptych and the Date of Zechariah 9-14 : Issues in the Latter Formation of the Book of the Twelve », dans Albertz, Nogalski et Wöhrle (éd.), *Book of the Twelve*, 191-206.

²¹⁴ H. Wenzel, *Reading Zechariah with Zechariah 1:1-6 as the Introduction of the Entire Book* (CBET 59), Leuven/Paris/Walpole : Peeters, 2011. Prenant appui sur la méthode dialogique de lecture développée par M. Bakhtine à partir des romans de Dostoïevski et de Rabelais, Wenzel cherche à reconstruire le dialogue entre Zacharie et même Yhwh, avec les destinataires du prophète d'une part et les écrits qu'il utilise d'autre part.

²¹⁵ Wenzel développe sa thèse en accordant un grand poids à des références à d'autres livres prophétiques, et au contexte de ces références. Contrairement à Nurmela ou Sweeney, Wenzel considère limité l'usage d'Ésaïe par Zacharie.

²¹⁶ A. R. Petterson, *Behold Your King : The Hope for the House of David in the Book of Zechariah* (LHB/OTS 513), New York/Londres : T & T Clark, 2009 ; voir aussi *idem*, « The Shape of the Davidic Hope across the Book of the Twelve », *JSOT* 35 (2010), 225-246.

²¹⁷ Wolters souligne aussi l'instabilité de la recherche historico-critique sur Za 9-14, basculant d'une datation préexilique à une datation hellénistique, pour finalement revenir à une datation au début de l'époque perse ; il note également l'émergence d'un consensus sur la présence de continuités entre Za 1-8 et Za 9-14 ; A. Wolters, *Zechariah* (HCOT), Louvain / Paris / Walpole : Peeters, Louvain, 2014, 16-23.

souligne notamment les continuités linguistiques²¹⁸. Un tel présupposé religieux lui permet de soutenir que même si le texte avait été composé au début de l'époque perse, il pourrait malgré tout faire référence à des événements de l'époque hellénistique, notamment la campagne d'Alexandre le Grand (Za 9,1-8)²¹⁹. L'approche de Wolters témoigne du fait que l'hypothèse zacharienne est parfois davantage un présupposé qu'une hypothèse.

Dans l'ensemble, et malgré ces travaux, il faut noter que l'effacement de la distinction structurelle entre Za 1-8 et Za 9-14 ne semble pas avoir eu beaucoup d'influence dans la recherche et est même plutôt critiqué. En plus de minimiser la dimension structurelle du terme *אָמַר*, pourtant bien attestée (notamment en Es 13-23 ; Na 1,1 ; Ha 1,1 ; Ml 1,1), celle-ci implique notamment de comprendre que tous les oracles des ch. 7-14 auraient été prononcés la même journée par Zacharie, ce qui semble peu vraisemblable²²⁰. Par ailleurs, il est notable que même ces travaux qui cherchent à rendre plausible l'unité d'auteur du livre font intervenir l'idée d'un changement de contexte entre l'écriture d'une première partie du livre et sa supplémentation finale. Ce changement de contexte est avant tout sociologique, mais il implique tout de même une modification substantielle de la situation de l'auteur et aussi, un certain laps de temps (au moins quelques années) entre l'écriture du début du livre et celle de sa fin. En ce sens, il semble qu'à peu près tous les travaux sur Za 9-14 s'accordent pour envisager un contexte différent de celui de Za 1-8.

2.3. L'analyse des traditions et l'intertextualité de Zacharie 9-14

La difficulté d'expliquer Za 9-14 sur la base d'événements politiques ou en des termes sociologiques a aussi eu pour résultat le développement de l'analyse des traditions et de l'intertextualité au sein de Za 9-14. Cette approche a représenté un pan important de la recherche sur Za 9-14 à partir du milieu de XX^e s., avec le développement d'approches plus spécifiquement littéraires, et ce jusqu'à aujourd'hui. La question des traditions et intertextes de Za 9-14 a très tôt été présente dans la recherche, comme le montrent déjà les travaux de Stade²²¹, mais des études plus spécifiques, tâchant d'en développer la méthodologie et la portée y ont été consacrées suite à la deuxième guerre mondiale. L'idée essentielle régissant ces travaux est que Za 9-14 s'inspire et interprète de nombreux textes et traditions et, à ce titre, ne peut être compris sans leur éclairage. Pour certains, ce serait même là la clé essentielle d'interprétation du texte : plus que le contexte politique ou sociologique, le texte serait avant tout une sorte de jeu scribal

²¹⁸ Ainsi, les formes féminines de la 3^{ème} personne du pluriel, la présence significative de l'expression *כָּל הָאָרֶץ*, du *mem* enclitique, du verbe *יָשָׁב* dans le sens passif de « être habité », de l'infinitif absolu avec une forme finie du même verbe, de l'usage paranomastique de l'infinitif absolu, du *futurum instans* avec *הִנֵּה*, et de l'usage de *אֵת* pour introduire le sujet d'une phrase, ainsi que l'emploi de Sion pour la population plus que pour la ville, l'usage de l'article avec un nom propre, l'emploi du *nun* paragogique, l'usage à la suite de différents sens du même verbe (voir aussi le motif du cheval ; et Za 2,14//9,9 et 7,14//9,8) ; Wolters, *Zechariah*, 23. Wolters souligne également la faible présence d'aramaïsmes dans le livre de Zacharie (p. 10-11), et il s'oppose à l'usage du terme apocalyptique ou proto-apocalyptique en référence à des sections de Zacharie (23-24).

²¹⁹ Wolters, *Zechariah*, 257-260.

²²⁰ Voir H. Gonzalez, « Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period », *The Journal of Hebrew Scriptures* 13/9 (2013), 1-43 (8-9, n. 23) ; suivi par L.-S. Tiemeyer, « Reading Zechariah's Vision Report in the Book of the Twelve », dans H. Wenzel (éd.), *The Book of the Twelve : An Anthology of Prophetic Books or The Result of Complex Redactional Processes ?*, Göttingen : V & R unipress, 2018, 49-77 (51).

²²¹ Stade, « Deuterozacharja. I. Theil », 41-96

littéraire et anthologique, sans grand rapport avec le contexte socio-historique. Nous verrons néanmoins que les résultats de cette approche ont toutefois été utilisés dans différents sens, notamment sociologique, historique, ou compositionnel, visant à répondre aux grandes questions sur l'origine de Za 9-14. Si certains travaux ont cherché à mieux définir les traditions dans lesquelles le milieu porteur du texte s'inscrit, et la manière dont il les utilise, d'autres s'en sont aussi servis pour reconstruire la formation du texte, voire pour le dater. L'approche s'est aussi prolongée dans les études sur la formation de Za 9-14 au sein des Douze prophètes ou du corpus prophétique. De manière générale, les rapprochements littéraires les plus fréquemment observés le sont avec les autres livres prophétiques, notamment Jérémie et Ézéchiel, ainsi que Ésaïe, Osée et Joël.

Dans la continuité de Stade, l'analyse des traditions et des allusions intertextuelles a notamment servi à défendre l'unité d'auteur de Za 9-14. Ainsi, dès le début des années 1950, M. Delcor (1952) propose une étude des sources de Za 9-14²²², dans laquelle il soutient que Za 9-14 est notamment influencé par Ézéchiel, Jérémie, et Es 40-66, ainsi que par Job²²³ et Joël (ch. 4). Pour Delcor, les continuités thématiques et de langage, le style anthologique et la présence des mêmes influences au travers du texte plaideraient pour l'unité d'auteur ; un auteur qui peut déplacer l'objet ou le sens du texte qu'il utilise, mais qui reste le plus souvent dans une grande continuité avec ses sources²²⁴. Dans l'ensemble, Za 9-14 se rapprocherait des Chroniques sur la base de son messianisme davidique et sa conception (« universaliste ») des païens²²⁵. À l'inverse, H.-M. Lutz (1968) analyse tout spécifiquement deux passages parallèles en Za 9-14, Za 12,1-8 et Za 14,1-5, dans le but de montrer que les deux passages se basent sur des traditions différentes, le premier sur des traditions cultuelles, et le second sur des traditions prophétiques²²⁶. Inspiré par Plöger, Lutz estime que les différences entre les deux passages reflètent des tensions au sein de la communauté judéenne²²⁷.

Dès les années 70, l'analyse des traditions et de l'intertextualité s'est plutôt intéressée au développement progressif de Za 9-14 comme le produit d'un même milieu en évolution (voir aussi l'étude de Hanson en ce sens), relativisant l'idée d'un seul auteur ou celle d'un texte qui contiendrait les idéologies de différents groupes en conflit. R. Mason (1973 ; cf. 1977) s'est ainsi intéressé à la manière dont les traditions plus anciennes sont réemployées en Za 9-14 et cherche à définir les principes d'exégèse des matériaux anciens, dans le but de situer l'auteur ou le milieu responsable de la forme finale de Za 9-14 au sein des traditions historiques du judaïsme postexilique²²⁸. Bien que l'identification des traditions utilisées soit en partie subjective et non-démontrable, l'accumulation des rapports intertextuels met clairement en

²²² M. Delcor, « Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt », *RB* 59/3 (1952), 385-411.

²²³ Za 9,3b//Job 27,16-18 ; Za 9,15//Job 41,20 ; voir aussi הווי en Za 10,1 ; Job 28,26 et 38.25 et הוה appliqué au cheval Za 10,3 et Job 39,20.

²²⁴ *Ibid.*, 406-411.

²²⁵ *Ibid.*, 402-406.

²²⁶ H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker : Zur Vorgeschichte von Sach 12,1-8 und 14,1-5* (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1968.

²²⁷ Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 205-212.

²²⁸ La thèse de Mason, soutenue en 1973 à l'université de Londres, a été publiée bien plus tard : R. Mason, « The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14 : A Study in Inner Biblical Exegesis », dans M. J. Boda and M. H. Floyd (éd.), *Bringing out the Treasure : Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, 3-208. Dans les années 70, Mason néanmoins publié un commentaire qui prend appui sur sa thèse pour ce qui est de Za 9-14 : *idem*, R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi* (CBC), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1977.

évidence que la réutilisation de traditions plus anciennes, notamment prophétiques, est une caractéristique majeure de Za 9-14. Mason définit de manière générale la technique exégétique employée en Za 9-14 comme « jeu de mot allusif » (*allusive word-play*). Il souligne la liberté d'utilisation de ces traditions, autant dans leur sélection que dans la façon dont elles sont employées. Les oracles utilisés sont rarement cités²²⁹, le plus souvent adaptés et réinterprétés ; la liberté d'utilisation va jusqu'à l'annulation d'oracles précédents, comme c'est le cas en Za 11,4-17 pour Ez 37,15-23 (voir Za 13,8-9, cf. Ez 5). Mason estime que l'usage des traditions prophétiques en Za 9-14 implique que plusieurs collections prophétiques étaient déjà rassemblées et circulaient avec une certaine autorité, ce qui suggérerait une datation de la finalisation de Za 9-14 au plus tôt à la fin de l'époque perse et plus probablement au début de l'époque hellénistique²³⁰. Il identifie derrière Za 9-14 un groupe héritier de traditions prophétiques, centré autour d'un prophète Deutéro-Zacharie qui aurait prêché contre la corruption des leaders de son temps et qui aurait été rejeté par les autorités judéennes (cf. Za 10,1-2 ; 11,4-17 ; 13,7-9 ; cf. Za 12,10). Déçu par les leaders officiels, notamment la prêtrise (les « bergers »), ce groupe se serait progressivement éloigné des autorités du judaïsme (cf. Za 12,1-13,6 ; 14) ; son caractère schismatique ne serait pas sans rappeler la communauté de Qoumrân²³¹.

Cette perspective sociologique de l'analyse des traditions et de l'intertextualité a aussi été employée dans le sens d'une datation perse. R. F. Person (1993) souligne avant tout les liens entre Za 9-14 et la littérature deutéronomiste. Il soutient que Za 9-14 est l'œuvre d'un rédacteur plutôt que d'un auteur, qui appartiendrait à l'école deutéronomiste, et aurait travaillé sur la base d'un texte poétique, Za 9. L'origine deutéronomiste de Za 9-14 serait suggérée par la présence d'une phraséologie similaire à celle de l'Histoire deutéronomiste et Jérémie, l'influence de passages deutéronomistes sur Za 9-14 (Dt 13,2-6 ; 28 ; Jer 14,1-15,4 ; 23,1-8 ; 25,15-29.34-38 ; 30-31) et la réinterprétation de motifs deutéronomistes (à part en Za 9). Pour Person, les deutéronomistes seraient un groupe revenu de l'exil sous l'autorité perse et qui serait entré progressivement en conflit avec l'administration du temple contrôlée par les Perses, en raison de la non-réalisation de la restauration attendue. Le mécontentement du groupe aurait suscité une compréhension eschatologique de l'histoire insistant sur l'intervention directe de Yhwh (cf. Za 14) ; eschatologie, fausse prophétie, et « fin » de la prophétie seraient des thématiques importantes développées par ce groupe.

A l'inverse, K. J. A. Larkin (1994) s'est intéressée aux traditions et intertextes de Za 9-14 précisément pour contrer l'hypothèse sociologique de Plöger et Hanson sur l'émergence de l'eschatologie apocalyptique. Celle-ci devrait avant tout s'expliquer comme un développement interne aux traditions judéennes, plutôt que par un conflit social et une origine dissidente. Pour Larkin, Za 9-14 serait une anthologie mantique issue d'un développement des traditions prophétiques sous l'influence des traditions sapientiales, notamment mantiques²³². L'influence

²²⁹ Deux exceptions seraient Ps 72,7-8 en Za 9,10b et Am 7,14 en Za 13,5 (malgré la différence de contexte).

²³⁰ Mason, *Haggai, Zechariah*, 79-80.

²³¹ C'est notamment ainsi que Mason explique la dimension eschatologique de Za 9-14 et l'accent mis sur l'accomplissement des oracles plus anciens ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 204-206 ; *idem*, *Haggai, Zechariah*, 80-82.

²³² En ce sens, l'étude de K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah : A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6) Kampen : Kok Pharos, 1994, représente une des tentatives les plus

sapientiale serait visible au travers de différents aspects : 1) le type d'exégèse opérée par certains passages de Za 9-14, une exégèse que Larkin, en s'inspirant des travaux de M. Fishbane²³³, qualifie de « mantique », visant à résoudre des difficultés cognitives liées à des textes plus anciens (notamment en Za 9,1-10 et 10-11) ; 2) l'interprétation interne au texte (*inner-textual exegesis*), au sein duquel un matériel divinement révélé est directement suivi de son commentaire (voir notamment les changements de personnes en Za 10-13) ; 3) l'usage de typologies, de vocabulaire et de motifs sapientiaux²³⁴, ou encore de jeux de mots, de la gématrie (Za 11,8b), d'une numérologie significative²³⁵. Pour Larkin, l'organisation de Za 9-14 ne serait pas liée à un développement chronologique mais ressortirait d'une stratégie littéraire anthologique (organisée à l'aide de courtes unités, le passage le plus eschatologique situé à la fin), visible également en Am 7-8, Za 1-6 et Dn 7-12 ; elle considère Za 9-14 comme un texte hétérogène, qui aurait pu se développer à partir de son centre littéraire Za 11,4-17²³⁶.

De manière quasiment contemporaine à l'étude de Larkin, la dimension littéraire et scribale de Za 9-14 révélée par l'analyse des traditions et des intertextes a aussi été invoquée pour répondre à la question de l'origine historique et de la formation du texte, aboutissant à des résultats opposés. Ainsi, H. F. Tai (1996) souligne les problèmes de logique au sein du texte et insiste sur l'importance de l'histoire des traditions et des formes pour les expliquer. Il cherche à définir la manière dont sont réemployées les traditions littéraires et l'intention qui est derrière. Il soutient que les traditions jérémiennes et ézéchieliennes sont les plus présentes en Za 9-14, les traditions d'Ezéchiel pouvant parfois être modifiées, voire corrigées, comme en Za 11,4-16 (cf. Ez 37 et 34) ; seraient également présentes les traditions d'Osée (notamment le ch. 2), la littérature deutéronomiste, ainsi que les Psaumes et les traditions de Sion (notamment d'Ésaïe). Dans l'ensemble, Za 9-14 combine, actualise et réinterprète ces traditions²³⁷. Les différentes traditions utilisées et la manière dont elles sont reprises et recontextualisées permettent à Tai de distinguer plusieurs réécritures successives en Za 9-14, prenant place à l'époque

poussées d'expliquer les difficultés de Za 9-14 sur la seule base de son intertextualité (avec les traditions indigènes) et sans référence à un contexte social ou historique particulier.

²³³ Elle s'inspire en cela de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford : Clarendon Press, 1985.

²³⁴ Par exemple, חֶסֶם en Za 9,2, le motif de l'œil ou de l'aveuglement, ou la « semi-hypostase » de la parole de Yhwh en Za 9,1 et 12,1.

²³⁵ Par exemple, le fait que la formule « en ce jour » (ביום ההוא) soit employée 10 fois en Za 12-13 et 7 fois en Za 14.

²³⁶ Selon Larkin, l'influence sapientiale serait également perceptible dans l'organisation de Za 9-13 (+ch. 14), prenant la forme d'une anthologie mantique organisée selon des principes plus ou moins visibles en Am 7-8 (+ ch. 9), Za 1-6 (+ ch. 7-8), Dan 7-12 (des sections que Fishbane qualifie d'anthologies mantiques), ainsi qu'en 4 Esdras et même le livre de Job. En particulier, Za 9-14 est structuré non seulement sur la base de liens thématiques ou de mots-crochets (Za 9-11) ainsi que la reprise de formules (Za 12-14), mais également à l'aide de 1) une section centrale polémique s'intéressant au *locus* de la véritable autorité (Za 11,4-16 ; cf. Am 7,10-17 ; Za 3 ; Dan 9 ; 4 Esd 9,26-10,59 ; Job 28) ; 2) de courtes sections structurées semblablement (voir notamment l'introduction par un impératif ou vocatif ; Za 9,9-10 ; 10,1-2 ; 11,1-3 ; 11,17 ; 13,7-9) faisant la transition entre les différentes parties du matériel anthologisé, et qui porteraient la marque d'une influence sapientiale (*the summary-and-transition passages*) ; et 3) une section de nature différente prenant place après l'anthologie (Za 14 ; cf. Am 9 et Za 7-8). Larkin souligne également l'influence culturelle sur Za 9-14 (p. ex. Za 12,10-14) ; *ibid.*, 220-247.

²³⁷ Za 11,4-16 se démarquerait par le fait qu'il se base principalement sur Ezéchiel (sans toutefois utiliser de mots-crochets tirés du texte de référence) et corrigerait cette tradition ; Za 14 se distinguerait par le fait qu'en plus de s'inspirer de différentes traditions liées au jour de Yhwh, il les synthétise de manière à former un nouveau scénario eschatologique global, traitant notamment de ce qui arrivera après le jour de Yhwh ; Tai, *Prophétie*, notamment 286-290.

hellénistique, mais au sein desquelles les événements historiques jouent un rôle très limité et de moins en moins important²³⁸ : Za 9,1-11,3 ; Za 11,4-16 (corrigeant le scénario précédent) ; Za 12,1-13,6 (adoptant une perspective jérusalémite liée au culte) ; Za 14 (synthétisant plusieurs traditions dont celles de Za 1-8) ; Za 11,17 et Za 13,7-9 seraient des ajouts corrigeant les scénarios eschatologiques auxquels ils sont intégrés. Dans l'ensemble, l'importance des traditions littéraires en Za 9-14 témoigne de milieux de production et de réception qui sont érudits et d'une prophétie qui se doit d'être d'inspiration littéraire, tirant sa légitimité de la reprise de traditions littéraires plus anciennes.

La même année, il est intéressant d'observer l'approche similaire de R. Nurmela (1996), qui vise aussi à apporter des réponses sur la formation et la date de Za 9-14 à partir de ces traditions, mais en soutenant plutôt l'hypothèse perse. Estimant trop subjectives les études précédentes sur les reprises littéraires de Za 9-14²³⁹, il développe une méthodologie pour identifier les allusions littéraires qui priorise les liens lexicaux, tout en prenant en compte leur rareté et en intégrant également les similitudes de leur contexte littéraire²⁴⁰. Nurmela, qui travaille sur l'ensemble du livre de Zacharie, montre que Za 1-8 et Za 9-14 sont tous deux inspirés principalement des trois grands prophètes, et dans une moindre mesure des petits prophètes, du Deutéronome et des Psaumes. Ses résultats se différencient des analyses précédentes dans la mesure où il soutient que Za 1-8 et Za 9-14 ne connaissent pas Es 40-66, et que les deux sections sont mutuellement dépendantes²⁴¹. Pour Nurmela, les deux sections seraient contemporaines, datant du tout début de l'époque perse, et reflétant à peu près les mêmes étapes de développement des trois grands prophètes (notamment l'absence de Es 40-66)²⁴² ; toutefois, elles proviendraient de différents auteurs, comme l'indiqueraient certaines différences dans la manière d'utiliser les traditions²⁴³. Za 14 serait à distinguer de Za 9-13, comme un texte plus tardif, inspiré notamment d'Ez 40-48 ; la distinction entre Za 9-11 et Za 12-14 ne serait pas validée par l'analyse des allusions²⁴⁴.

Plus récemment, l'étude intertextuelle de S. Y. Lee (2015), centrée sur Za 9-10, se centre sur la dimension littéraire du texte, en opposition à l'approche historico-critique traditionnelle

²³⁸ Tai note l'absence de polémique contre Édom en Za 9-11, ce qui plaiderait pour une date au plus tôt vers la fin du IV^e s. av. n. è., à une époque où les Nabatéens occupent désormais la région ; Za 9,1-8 pourrait faire référence à la conquête d'Alexandre, bien que les événements historiques n'occupent pas une place importante dans le texte ; Tai, *Prophétie*, 286.

²³⁹ R. Nurmela, *Prophets in Dialogue : Inner-Biblical Allusions in Zech 1–8 and 9–14*, Åbo : Åbo Akademis Förlag, 1996, 1-21.

²⁴⁰ Nurmela traite ainsi les similarités verbales (exclusives ou pas), synonymiques ainsi que thématiques, de manière à évaluer la probabilité de la dépendance en fonction du poids et du nombre de ces similarités. Après avoir déterminé le sens de la dépendance sur la base d'arguments variables, il définit le caractère de l'allusion : concordant, confirmant l'accomplissement d'un oracle de salut ou de jugement, inversant un oracle de jugement, ou polémique ; *ibid.*, 23-37.

²⁴¹ Za 8 comporterait trois allusions à Za 9-13 ; les références à Za 1-8 en Za 9-14 seraient rédactionnelles ; *ibid.*, 227-231.

²⁴² Nurmela remarque notamment qu'en Zacharie, les allusions à Ézéchiël sont associées aux traditions de Sion/Jérusalem (d'Ésaïe en particulier) d'une manière qui cherche à corriger la distance manifestée par Ézéchiël vis-à-vis de Jérusalem ; *ibid.*, 171-175.

²⁴³ Notamment, la prédominance des traditions de Jérémie en Za 1-8 ; et, en Za 9-14, la présence d'allusions polémiques, l'absence de confirmation de l'accomplissement d'oracle de salut ou de jugement, et l'absence de sections faisant référence aux trois grands prophètes en même temps ; Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 168-170.

²⁴⁴ *Ibid.*, 167-168.

qui vise à rapprocher le texte d'un contexte historique précis²⁴⁵. Lee pointe notamment l'importance des allusions à d'autres textes en Za 9-10, des textes issus notamment de Jérémie, d'Ésaïe, d'Ézéchiël, des Douze (notamment Mi 4-5, Os 2 et Jl 4) ainsi que du Pentateuque et des Psaumes. Lee met en évidence le caractère d'innovation et la liberté d'utilisation des intertextes, allant jusqu'à leur révision (notamment en Za 10,6-12). Il identifie cinq grands aspects dans la restauration envisagée en Za 9-14, des aspects qui doivent se lire avant tout sur l'arrière-fond des traditions littéraires plutôt qu'en lien avec un contexte historique précis : 1) l'intervention divine, 2) le nouveau pays (inspiré notamment d'Ézéchiël), 3) la nouvelle communauté (inspirée notamment de Jérémie), 4) le nouveau David (inspiré notamment de Michée et des Psaumes), 5) le nouveau leadership (inspiré notamment de Jérémie)²⁴⁶.

Dans l'ensemble, l'analyse des traditions et de l'intertextualité a largement confirmé la datation postexilique de Za 9-14 et a montré l'importance des traditions, notamment prophétiques (mais aussi psalmiques, sapientiales ou deutéronomistes), à l'arrière-plan de Za 9-14, mettant en évidence la dimension scribale du texte. Néanmoins, cette approche n'a pas abouti à un consensus au sujet de la datation et de la formation du texte. Au contraire même, certains, comme Larkin ou Lee, ont utilisé cette approche en vue d'éviter la question du contexte historique et de la remplacer par celle du contexte traditionnel ; et les tentatives d'utiliser cette approche dans une perspective historique ont donné des résultats contrastés. Dans l'ensemble, l'analyse des traditions et intertextes confirme le caractère relativement tardif de Za 9-14, mais elle n'apporte pas pour autant une datation absolue. Par ailleurs, mis à part des travaux comme ceux de Delcor ou l'hypothèse de Larkin, qui expliquent l'ensemble de Za 9-14 comme une anthologie scribale, la plupart de ces études tendent à envisager une composition progressive de Za 9-14, plutôt par blocs, dans laquelle l'ajout de Za 14, en particulier, correspondrait à la dernière étape de la formation du texte. En outre, cette approche a aussi favorisé un questionnement qui a pris de l'importance dans les dernières décennies du XX^e s. et qui est au cœur des recherches récentes, celui du contexte littéraire originel de Za 9-14.

2.4. La composition de Zacharie 9-14 et son contexte littéraire

Les approches sociologique et intertextuelle ont contribué à réduire la fourchette des datations de Za 9-14, mais ne sont pas venues à bout des questions sur l'origine et la formation de Za 9-14. Le débat sur le contexte socio-historique (perse ou hellénistique) et la composition (homogène, par blocs ou par rédactions de sources ?) se poursuit jusqu'à aujourd'hui. Une tendance dominante est toutefois d'envisager la composition du texte par blocs, même si l'ampleur et la préhistoire de ces blocs restent sujettes à débat. En outre, une autre tendance générale se dégage, notamment en lien avec les études intertextuelles et l'influence de la critique canonique, qui est celle d'envisager la composition de Za 9-14 au sein d'un contexte plus large, en particulier le livre de Zacharie, les Douze, ou encore le corpus prophétique. Ce dernier développement de la recherche a abouti à des hypothèses variées et contradictoires sous

²⁴⁵ S. Y. Lee, *An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10. The Earlier Restoration Expectations of Second Zechariah* (LHB/OTS 599), Londres et al. : Bloomsbury T & T Clark, 2015, notamment p. 5.

²⁴⁶ *Ibid.*, 238-255.

maints aspects, mais celles-ci ont largement affaibli l'idée selon laquelle Za 9-14 serait un texte indépendant à l'origine. Cette vision, souvent défendue à la fin du XIX^e et au début du XX^e s., semble de plus en plus marginale.

2.4.1. *Les analyses structurelles et l'hypothèse de l'homogénéité littéraire de Zacharie 9-14*

L'homogénéité de Za 9-14 a notamment été défendue sur la base de sa structure, que certains chercheurs ont décrite comme relevant d'une logique complexe mais néanmoins cohérente, voire harmonieuse. C'est notamment P. Lamarche (1961) qui est allé le plus loin en ce sens. Lamarche identifiait en Za 9-14 une structure littéraire subtile et harmonieuse, supportée par une trame messianique. Cette structure générale construirait différents parallélismes (complet/incomplet, synonymique/antithétique, synthétique) et constructions chiasmiques, portant sur les thèmes des nations (A) ; des idoles et des faux prophètes (B) ; de la guerre et la victoire d'Israël (C) ; du roi et pasteur (D)²⁴⁷ : A) Za 9,1-8 ; B) Za 9,9-10 ; C) Za 9,11-10,1 ; D) Za 10,2-3a ; C') Za 10,3b-11,3 ; B') Za 11,4-17 ; C'') Za 12,1-9 ; B'') Za 12,10-13,1 ; D') Za 13,2-6 ; B''') Za 13,7-9 ; C''') Za 14,1-15 ; A') Za 14-16-21. Optant pour un contexte au début de l'époque perse (le retour d'exil ne serait toujours pas achevé et les murailles non reconstruites)²⁴⁸, Lamarche identifiait un messie tué avant la conversion d'Israël et la victoire finale sur les ennemis, pouvant être Zorobabel et soulignait des rapprochements entre Za 9-14 et Es 40-55, notamment sur le thème du serviteur souffrant²⁴⁹. La structure de Lamarche a été suivie par certains chercheurs comme Lacoque, mais a également été largement critiquée pour son caractère arbitraire²⁵⁰.

Réagissant notamment à l'étude de Lamarche, M. Butterworth (1992) a consacré une monographie entière à la question de la structuration du livre de Zacharie, dans laquelle il se montre beaucoup plus prudent quant à la possibilité d'identifier des structures littéraires cohérentes et précises en Za 9-14. Il soutient que les ch. 9-14 manifestent une certaine continuité, un souci d'organisation dans la mesure où les mêmes thématiques parcourent le texte de manière alternée. Les différentes unités présenteraient en effet des liens entre elles, de façon à développer les mêmes thèmes : Za 9,1-11,3 accentue la thématique du jugement/salut pour Juda et les nations ; les scènes de bataille de Za 12 et 14 soulignent notamment la présence de Yhwh au sein de son peuple, ainsi que la souffrance du représentant de Yhwh. Toutefois, Butterworth se refuse à proposer un schéma structurel de Za 9-14, dont l'organisation serait plus complexe et floue que celle de Za 1-8. Butterworth analyse aussi les rapprochements entre Za 1-8 et Za 9-14, et suit Mason pour identifier une continuité de tradition entre les deux sections²⁵¹. Malgré les mises en garde méthodologiques de Butterworth, B. Tidiman (1996)

²⁴⁷ P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (Études Bibliques), Paris : Gabalda, 1961, 28-33.

²⁴⁸ *Ibid.*, 148.

²⁴⁹ *Ibid.*, 124-147.

²⁵⁰ Voir p. ex. Otzen, *Deuterisacharja*, 213-229,

²⁵¹ Butterworth souligne les thèmes suivants : la centralité de Sion ; la délivrance, protection, et présence divines ; le don par Yhwh de leaders comme signe d'un nouvel âge ; la purification de la communauté ; et une note d'universalisme. Za 9-14 se distingue toutefois sur le thème du leadership, présentant une tendance à la

propose une nouvelle structuration harmonieuse de Za 9-14 sous la forme d'un grand chiasme aux accents messianiques, centré autour de « La parabole du berger » en Za 11,4-16²⁵² ; l'homogénéité du texte permet notamment à Tidiman de soutenir l'unité rédactionnelle de tout le livre de Zacharie, construit comme un triptyque (Za 1-6 ; 7-8 ; 9-14), qu'il attribue au prophète Zacharie²⁵³.

Si les lectures qui visent à proposer une structure de Za 9-14 de manière harmonieuse sont problématiques, il faut tout de même observer que celles-ci se basent sur la récurrence de certains thèmes au sein de ces chapitres. Il s'agit en particulier du thème de la guerre, notamment l'attaque de Jérusalem par des nations, et celui des bergers et du troupeau. Ceux-ci ont d'ailleurs fait l'objet de brèves études, spécifiquement thématiques. Bien que plusieurs travaux sur Za 9-14 abordent de près ou de loin le thème de la guerre (voir p. ex. le traitement du mythe du guerrier divin chez Hanson), D. Ellul (1981) s'est plus particulièrement penchée sur « la guerre sainte » comme le thème principal parcourant l'ensemble de Za 9-14, au travers de cinq scènes de guerre qui se succèdent (Za 9,1-10.11-17 ; Za 10,1-11,3 ; Za 11,4-17 ; Za 12-13 ; Za 14)²⁵⁴. Contrairement aux études défendant un contenu harmonieux et cohérent de Za 9-14, Ellul souligne les variations significatives des différentes scènes de guerres entre elles. Par la suite, un article de T. R. Hobbs (1996) s'est aussi intéressé au langage guerrier de Za 9-14, langage que Hobbs qualifie de mythologique, destiné à encourager l'expression des peurs et des espoirs des destinataires²⁵⁵. Redditt souligne aussi l'importance du thème de la guerre, notamment dans ce qu'il appelle les *War Descriptions* en Za 12 et Za 14. Il rajoute qu'en Za 9-14, cette thématique est associée à une autre, celle du troupeau et de ses bergers, présente en particulier en Za 10,1-3a, Za 11 et 13,7-9 (1989 ; 2012), des passages auxquels Redditt attribue une place centrale dans la structuration et la composition de Za 9-14²⁵⁶. Explorant cette dernière thématique, D. F. O'Kennedy (2009) éclaire la diversité des images de berger en Za 9-14. Il souligne que la thématique du leadership en Za 9-14 marque une rupture par rapport à Za 1-8 et ce, notamment à l'aide des différentes utilisations du motif du berger en Za 9-14 : Yhwh comme le bon berger en Za 9,16 et 10,3b.8 ; le prophète comme berger en Za 11,4-14 ; trois mauvais bergers en Za 11,8 ; un berger indigne en Za 11,15-17 ; le berger associé de Yhwh en Za 13,7-9 ; voire Yhwh comme berger ne prenant plus soin de son troupeau en Za 11,4-17²⁵⁷. Dans l'ensemble, ces études montrent une forme d'unité thématique de Za 9-14, centré autour de grands thèmes. Toutefois, ces continuités thématiques ne signifient pas que le texte soit nécessairement cohérent et harmonieux. Celui-ci est plus riche et plus complexe, déclinant ces thèmes selon des modalités multiples et des variations significatives. La structure de Za 9-14 ne doit pas être envisagée sous l'angle de l'harmonie littéraire, mais plutôt en tension entre continuité et variation.

« collectivisation » ou « démocratisation » ; M. Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup 130), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1992, 269-305.

²⁵² A : 9,1-8 ; B : 9,9-10 ; C : 9,11-17a ; D : 9,17b-10,4 ; E : 10,5-12 ; F : 11,1-3 ; G : 11,4-16 ; F' : 11,17 ; E' : 12,1-13,1 ; D' : 13,2-9 ; C' : 14,15a ; B' : 14,5b-11 ; A' : 14,12-21 ; B. Tidiman, *Le livre de Zacharie* (CEB), Vaux-sur-Seine : Édifac, 1996, notamment 191.

²⁵³ Tidiman, *Zacharie*, 21-52.

²⁵⁴ Ellul, « Variations ».

²⁵⁵ T. R. Hobbs, « The Language of Warfare in Zechariah 9-14 », dans J. Barton et D. J. Reimer (éd.), *After the Exile, Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, GA : Mercer University Press, 1996, 103-128.

²⁵⁶ Redditt, « Israel's Shepherds » ; *idem*, *Zechariah 9-14*, 18-26.

²⁵⁷ D. F. O'Kennedy, « The Shepherd Imagery in Zechariah 9-14 », *OTE* 22/2 (2009), 404-421.

2.4.2. Une composition par rédactions de sources ou par « blocs » ?

A côté de l'homogénéité rédactionnelle, les deux types de modèle compositionnel qui étaient déjà défendus dès le début du XX^e s., par « blocs » et par rédactions de sources, ont continué d'être défendus tout au long du siècle et jusqu'à aujourd'hui. C'est notamment le modèle de composition par blocs qui a reçu l'assentiment de la majorité des chercheurs, que ce soit dans le cadre de l'hypothèse hellénistique ou de l'hypothèse perse. La distinction entre Za 9-11 et Za 12-14 a été souvent défendue. En outre, la distinction de Za 14 par rapport au reste du livre est aussi très courante. Par ailleurs, beaucoup de chercheurs ont aussi souligné la distinction entre les ch. 10 et 11, et aussi entre les ch. 9 et 10.

Ainsi, K. Elliger (1951) proposait de voir une première collection qui réunirait Za 9,1-8 ; Za 9,11-17 ; Za 10,3b-12 ; 11,4-16, pièces qui ne proviendraient pas d'un même auteur ; cette collection aurait été élargie par l'addition d'une autre collection comprenant Za 12-13 et Za 14, deux sous-sections d'auteurs différents (mais non composites)²⁵⁸. Un peu plus tard, W. Rudolph (1976), qui sera suivi notamment par Steck (puis encore Tai avec des différences), perçoit trois ensembles : Za 9,1-11,3, un ensemble composite (9,1-10 ; 9,11-17 ; 10,1-2 ; 10,3-113) ; Za 11,4-13,9, sans Za 12,1 (dans l'ordre Za 11,4-17 ; 13,7-9 ; 12*, suivi de Za 13,1-6 qui serait secondaire) ; et Za 14²⁵⁹.

En parallèle, l'approche formelle de la composition de Za 9-14 a par ailleurs aussi été développée, divisant le texte en petites unités qui auraient été rassemblées et complétées. En plus d'expliquer les tensions ou les contradictions dans le contenu du texte, l'approche cherche aussi à expliquer les disparités formelles sur la base de la diversité d'origine du matériel en présence. M. Sæbø (1969) a été le principal représentant de cette approche. Il comprend la formation de Za 9-14 comme un processus graduel de compilation et d'interprétation de paroles transmises, processus perceptible grâce à la critique des formes. Sæbø identifie ainsi quatre grandes « unités de traditions » (*Überlieferungseinheiten*) en Za 9-14 : Za 9-10, Za 11 ; Za 12-13 et Za 14, ce dernier ensemble se distinguant plus nettement des autres. Hormis Za 11, ces ensembles se seraient développés à partir de brèves unités indépendantes qui ont grandi au cours de leur transmission et ont été agencées entre elles par des interventions rédactionnelles²⁶⁰. Sæbø est sceptique quant à la possibilité de retracer l'origine de ces paroles compilées, et préfère mettre l'accent sur un processus complexe de transmission. De même, l'analyse formelle de I. Willi-Plein résulte en l'identification de courtes paroles prophétiques, d'origine

²⁵⁸ K. Elliger, *Das Buch der zwölfkleinen Propheten II : Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 134-135.

²⁵⁹ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 161-164 ; cf. Steck, *Abschluß*, 30-60 ; Tai, *Prophetie*, notamment 285-290. Malgré ses datations autour de la fin de l'époque monarchiques, on peut aussi par exemple mentionner Otzen qui, dans les années 60, distinguait Za 9-10, Za 11, Za 12-13 et Za 14 ; Otzen, *Deuteriosacharja*, notamment 212.

²⁶⁰ Za 9,11-12 et 9,13-16 sont des exemples d'agrandissement de paroles anciennes (contenues en Za 9,1-8) par procédé d'addition. Le ch. 9 serait ainsi composé d'une pluralité de paroles fragmentaires, et le ch. 10 témoignerait d'un procédé similaire, manifesté par la présence de mots-crochets et d'associations thématiques. De manière analogue à Za 9-10, Za 12,2-13,6 serait également fondé sur des paroles courtes, mais témoignerait d'un travail compositionnel construisant une plus grande unité thématique, basée en particulier sur la formule ביום ההוא ; il s'agirait d'une composition ou d'une collection eschatologique érudite du début de l'époque perse (pouvant peut-être remonter à Zacharie lui-même). De manière différente, Za 11,4-17, un double rapport d'actions symboliques prophétiques (v. 4-14 et 15-17) ne serait pas basé sur des paroles isolées ; M. Sæbø, *Sacharja 9-14. Untersuchung von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1969, notamment 309-317.

orale, sur la base desquelles se serait développé Za 9-14²⁶¹. De manière analogue à Sæbø, Willi-Plein distingue également de larges unités dans lesquelles les courtes paroles prophétiques préexistantes sont réinterprétées : Za 9,9-17 ; Za 10,3-10 ; Za 12-13 ; Za 14 ; de son côté Za 11,4-16 consisterait en un rapport prophétique « classique », directement conçu par écrit et ayant pour but d'annoncer la venue d'un mauvais berger du v. 16. T. Chary (1969) présente une approche similaire, bien que moins élaborée. Il considère qu'un auteur du dernier tiers du IV^e s. av. n. è. aurait utilisé du matériel divers (peut-être deux séries de matériel) auquel il aurait rajouté des morceaux de sa propre création, notamment les scènes de combat en Za 9-13²⁶² ; l'ensemble combinerait ainsi différents types d'espérance messianique (non personnelle et personnelle)²⁶³.

L'approche diachronique basée sur la critique des formes semble avoir bénéficié d'une relative influence durant les dernières décennies, contribuant à ancrer l'idée selon laquelle Za 9-14 représente une ou des collections de matériel provenant d'origines diverses. Plus récemment, du côté anglophone, il faut notamment mentionner le modèle de Redditt, qui est moins complexe que celui de Sæbø ou Willi-Plein, mais qui travaille aussi, sous l'influence de l'approche formelle, à l'identification des sources originelles et des éléments rédactionnels en Za 9-14. Dans ses premiers travaux, Redditt a d'abord parlé de six collections à l'origine de Za 9-14, puis plus spécifiquement de quatre collections indépendantes à l'origine de Za 9-14 (Za 9, Za 10,3b-12, Za 12,1-5.8-9 et Za 14*) qui aurait été rassemblées par un rédacteur, ajoutant notamment la collection des paroles sur les bergers et le troupeau (Za 10,1-3a ; 11 ; 13,7-9) ainsi que des éléments de polémique pro-judéenne insistant sur la purification de Jérusalem (12,6-7.10-14 ; 13,7-9)²⁶⁴. Plus récemment, Redditt a limité le nombre de collections indépendantes dans la mesure où il envisage que Za 9 puis Za 10,3b-12 auraient été développées directement dans le cadre du livre de Zacharie, à partir de Za 9,9-10. Des collections indépendantes à l'origine se trouveraient donc uniquement dans les ch. 11-14, notamment en Za 11,4-16, Za 12,1-6.9 (où les v. 2b.4b.6 seraient déjà secondaires) et en Za 14* (les v. 1-8.10-11.13-14.20-21a, au sein desquels les v. 4-5.6-8.10-11 seraient déjà secondaires). Le rédacteur aurait lié ces collections en insérant dans chacune d'entre elles des ponts et des encadrements rédactionnels, notamment en Za 10,2-3a ; 11,1-3+17 ; 13,7-9, ainsi qu'en Za 12,7-8 ; Za 14,9+16-17.12+15.18-19.21b, et il serait aussi à l'origine de Za 12,10-13,6.

Dans l'ensemble, il faut tout de même observer que les modèles par « blocs » et ceux par rédaction(s) de sources ne s'opposent pas frontalement. En effet, les seconds identifient soit de grandes unités compositionnelles qui correspondent plus ou moins aux principaux blocs souvent identifiés (Za 9*, Za 10*, Za 11*, Za 12-13* et Za 14) et dont ils reconstruisent la préhistoire littéraire complexe grâce la critique formelle, soit des collections, indépendantes à

²⁶¹ Il s'agit de 9,1-8 ; 9,9-10 ; 10,1-2 ; 10,3a.6.8.9.10.12 ; 11,1-2 ; 11,17 ; 13,2-6(?) ; 13,7-9 ; 14,1-2.5b(.9 ?) ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, sp. 65-94.

²⁶² T. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie* (Sources bibliques), Paris : Gabalda, 1969, 137-139.

²⁶³ Chary, *Zacharie*, 143-145.

²⁶⁴ Voir notamment Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 673-675 ; voir aussi Redditt, « Israel's Shepherds », sp. 632-636, où il parle de six collections : 1) Za 9,1-10 ; 2) Za 9,11-10.1 avec 10,3b-12 ; 3) Za 10,2-3b ; 11 ; 13,7-9 ; 4) Za 12,1-4a.5.8-9 ; 5) 12,6-7.10-12 avec 13,1-6 ; Za 14,13.14b-21.

Zechariah 9-14, sp. 20-26 ; *idem*, « Redactional Connectors in Zechariah 9-14 », dans Albertz, Nogalski, Wöhrle (éd.), *Book of the Twelve*, 207-222. Notons que, précédemment, Redditt insistait davantage sur l'idée de collections indépendantes ; voir *idem*, « Israel's Shepherds », sp. 632-636 ; il semble avoir nuancé son modèle s'agissant de Za 9-10.

l'origine, qui correspondent aussi plus ou moins à ces mêmes blocs. La présence d'ensembles compositionnels de type « blocs » est donc en soi peu remise en question, mais c'est surtout leur préhistoire, plus ou moins complexe selon les chercheurs, qui est débattue. Du côté allemand, il faut cependant mentionner deux essais récents qui ont pris appui sur l'approche formelle pour reconstruire la formation complexe de Za 9-14, mais dans une direction sensiblement différente. Il s'agit des études de J. Wöhrle (2008) et de M. Schott (2020) qui ont pour point commun d'envisager la formation de Za 9-14 sur la base de multiples rédactions ou couches traversant les différents grands blocs de Za 9-14. Les deux études divergent toutefois sur l'idée d'un noyau de Za 9-14 qui aurait été indépendant à l'origine et aussi sur l'étendue des rédactions identifiées. Alors que pour Wöhrle ces rédactions traversent quasiment l'ensemble de Za 9-14 et se prolongent dans les Douze, pour Schott ces rédactions sont limitées à Za 9-10 dans un premier temps, puis à Za 11-14.

Wöhrle est celui qui va le plus loin dans le sens d'un développement de Za 9-14 non pas par blocs mais par couches. Il comprend la formation de Za 9-14 comme une succession de rédactions faites à partir d'une première collection centrée sur le thème du troupeau et de ses mauvais bergers, datant du début de l'époque perse (Za 9,1aα ; 10,1-3a ; 11,1-5.7.8b.9-17 ; 12,1a ; 13,2-9)²⁶⁵. Pour Wöhrle, ce seraient tout d'abord Za 12 et Za 14 qui auraient commencé à se développer ensemble à partir de cette collection, avec des ajouts sur l'attaque des nations (*der Völkerangriff*, Za 12,2.3aαb.4aba.6aα et Za 14,1-2.13.14a). Suite à cela, entre le tournant du IV^e et la première moitié du III^e s. av. n. è., des rédactions auraient participé à inscrire Za 9-14 dans les Douze (voir ci-dessous). Deux de ces rédactions auraient traversé l'ensemble de Za 9-14. Ainsi, la première, au sujet des nations étrangères, la *Fremdvölkerschicht I*, comprendrait des passages des ch. 9, 10, 12 et 14 (Za 9,1a βb.14-16 ; 10,3b-5.11 ; 12,3aβ.4bβ.6aβb.9 ; 14,3.11*.12.14b.15.20-21). Suite à cela, et suite aussi à l'ajout ultérieur de Za 9,9-10, la deuxième grande rédaction de Za 9-14, la *Fremdvölkerschicht II*, aurait continué de développer les ch. 9*, 10* et 14* pour concrétiser la *Fremdvölkerschicht I* en insistant sur le jugement des nations (Za 9,2-6.8.11-13 ; 10,6-10,12 ; 14.4.6-10.11*). Hormis des ajouts plus ponctuels et isolés, Za 14,16-19 serait le dernier grand ajout fait à Za 9-14*.

La reconstruction de Schott se distingue par le fait que, en dépit de son approche très formelle, il ne suppose pas de sources indépendantes à l'origine, mais uniquement une série d'ajouts et de couches insérés directement dans le livre de Zacharie et dans le contexte des Douze. Cela n'empêche pas le modèle de Schott d'être encore plus complexe, faisant appel à davantage d'ajouts et de rédactions. Néanmoins, comparé au modèle de Wöhrle, il faut noter que l'ampleur des rédactions reconstruites est nettement plus limitée, s'étalant au maximum sur les ch. 9-10 ou sur les ch. 11-14, et non sur l'ensemble des Douze, ce qui est d'autant plus notable que Schott considère que Za 9-14 a été d'emblée développé dans le livre de Zacharie et les Douze (sans source indépendante à l'origine, contrairement à Wöhrle). Schott distingue ainsi pas moins de 17 couches ou ajouts à l'origine de Za 9-14, sans compter les nombreux compléments ponctuels et les gloses, qui auraient pris place entre la fin du IV^e et le III^e s. av. n. è.²⁶⁶ Au départ, Za 9 et Za 10 auraient plus ou moins été développés en même temps, en pas moins de 9 couches ou ajouts (sans compter les compléments ponctuels et gloses), à partir

²⁶⁵ J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches : Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008, 67-138 ; 439-446.

²⁶⁶ Voir notamment la synthèse du modèle dans M. Schott, *Sacharja 9-14*, 271 et 272-280.

du premier ajout qui serait Za 9,9-10 ; la dernière de ces couches inclurait non seulement Za 10,3a mais aussi Za 11,1-3*. Ainsi, par exemple, Schott attribue Za 9,8.11a.12 et Za 10,6a.8.10 à une même couche rédactionnelle, ou encore, Za 9,13-15 et Za 10,3bβ.7.11 à une autre plus tardive. Puis, la fin du développement de Za 9-10 se prolonge selon Schott par la composition de Za 11-14, en pas moins de 8 autres couches (là aussi sans compter les compléments ponctuels et gloses). Les compositions de Za 12 et Za 14 auraient commencé de manière concomitante, quasiment en même temps que celle de Za 11. Schott attribue notamment Za 11,4.5α.7a.8b.9.10a*, Za 12,1a et Za 14,1-2a.βa à une même couche rédactionnelle. Suite à cela, le reste du ch. 11* aurait été composé (hormis Za 11,17 ainsi que des compléments ponctuels et des gloses) puis Za 12 et Za 14 auraient continué d'être développés parallèlement : en particulier, Za 12,2a.3.4a.6b et Za 14,2bγβ.3.13.14b.20a.21b appartiendraient à une même couche (avec Za 11,17). Le développement progressif de Za 12-13 et celui de Za 14 auraient continué de manière quasi-parallèle mais néanmoins séparée et c'est Za 12-13 qui aurait atteint en premier la forme d'ensemble que nous lui connaissons actuellement (mais sans Za 12,1b, ainsi que des compléments ponctuels et des gloses). La dernière rédaction aurait ensuite finalisé Za 14 (en ajoutant aussi Za 12,1b).

Dans l'ensemble, l'étude de Schott s'apparente à certains égards à celle de Wöhrle, mais elle montre encore qu'il est difficile d'échapper complètement à un modèle compositionnel par blocs. Malgré la complexité du modèle, on peut le résumer, sans trop le simplifier, de la manière suivante : la composition de Za 9-10* a été suivie de celle de Za 11-14*, avec la finalisation d'abord de Za 11*, puis de Za 12-13* et enfin de Za 14*. Ainsi, tout comme pour les travaux de Saebø et Willi-Plein, il apparaît que l'approche formelle complique la formation de Za 9-14, mais ne s'oppose pas véritablement à un modèle par blocs, proposant de reconstruire la préhistoire de ces blocs plutôt que d'en nier l'existence. L'approche de Wöhrle est en ce sens plus originale car, hormis pour le ch. 11*, il considère de manière générale que les différentes scènes de Za 9-14 aurait été formées par les mêmes rédactions transversales, qui se prolongeraient ailleurs dans les Douze. Par ailleurs, l'étude récente de Schott montre aussi que l'approche formelle n'est pas nécessairement liée à l'idée de sources indépendantes à l'origine, se distinguant ainsi des travaux de Saebø, Willi-Plein, Redditt ou encore Wöhrle.

Notons que les études sur des sections de Za 9-14, comme celle de Kunz (1998), sur Za 9-10 ou celle de N. Bilić (2008) et de B. Biberger, sur Za 12-14, tendent aussi à confirmer une approche de la composition de Za 9-14 par sections distinctes, voire par blocs au sein de ces sections, directement à l'intérieur du livre de Zacharie. Outre la datation tardive de Za 9-10 qu'il défend (au II^e s. av. n. è., voir ci-dessus II 2.1.1.), Kunz s'intéresse aussi à la composition scribale du texte, notamment par *Fortschreibung* (réécriture). Il comprend ainsi Za 9-10 comme une unité de réécriture (*Fortschreibungseinheit*), au sein de laquelle Za 10,3b-12 réécrivait Za 9* (Za 10,1-3a serait encore plus tardif), à l'aide notamment de la technique de *Wiederaufnahme* (reprise littéraire, explicite ou implicite) qui construit une certaine cohérence dans le texte et maintient une continuité thématique et formelle (en particulier à l'aide de mots-crochets), malgré les discontinuités introduites. Concernant Za 12-14, N. Bilić (2008) a proposé une étude à la fois textuelle, structurelle, thématique et théologique²⁶⁷. Sur le plan structurel, la

²⁶⁷ N. Bilić, *Jerusalem an jenem Tag : Text und Botschaft von Sach 12-14* (Forschung zur Bibel 117), Wurtzbourg: Echter Verlag, 2008. Bilić considère le TM comme un texte fiable et évalue la LXX de Za 12-14 comme largement fidèle, avec tout de même certains changements significatifs. En particulier, alors que le texte hébreu présente la

particularité de son approche est de lire Za 12-14 comme un ensemble cohérent, construit sur la base d'une structure communicationnelle alternant des paroles divines avec des descriptions²⁶⁸ ; il considère notamment Za 13,7-14,2 comme une unité, abolissant ainsi la séparation courante de Za 14 comme un ensemble distinct²⁶⁹. Bilić analyse aussi les liens qui unissent Za 12-14 avec Za 1-11 (mots-crochets et thématiques, plus de 40 liens) et conclut que la section poursuit le mouvement général du livre, concrétise certains symboles précédemment décrits, complète et conclut l'ensemble du livre de Zacharie²⁷⁰. Dans l'ensemble, Za 12-14 ne décrirait qu'un seul et même évènement et présenterait Jérusalem comme symbole du peuple de Yhwh et du lieu de la domination universelle de Yhwh²⁷¹. Le texte chercherait à s'opposer aux attaques contre Jérusalem en soulignant qu'elles sont une contestation de l'autorité divine vouée à l'échec²⁷².

L'approche de Biberger sur Za 12-14 diffère de celle de Bilić notamment sur les questions de la structure et l'homogénéité du texte, se rapprochant davantage de celle de Kunz qui conçoit Za 9-10 comme unité de réécriture. Biberger souligne que Za 12,2-9 et Za 14 présentent deux scénarios différents d'attaque des nations, mais ces scénarios font partie d'une même unité compositionnelle, introduite par Za 12,1 (de façon comparable à Za 9-11 et Malachie), qui aurait été développée progressivement. Za 12-13 aurait été composé en plusieurs étapes (cinq couches), principalement à l'époque hellénistique, entre la fin du IV^e et le III^e s. av. n. è. ; Za 14 serait dans l'ensemble un texte homogène (à part des gloses aux v. 5a, 7a et 14a), réécrivant Za 12-13 dans le courant du III^e s. av. n. è.²⁷³ Biberger considère aussi que Za 12-13 et Za 14 (de façon similaire à Ez 38 et Ez 39 ou Jl 1-2 et Jl 3-4) parleraient d'un même évènement, la même attaque de Jérusalem par les nations, mais en le décrivant sous des aspects différents²⁷⁴. Za 14, plus dramatique, s'intéresserait davantage au jugement des nations et à leur destinée ; les nations n'y sont toutefois pas envisagées pour elles-mêmes mais dans leur rapport à Yhwh et à Jérusalem.

Dans l'ensemble, et malgré la diversité des modèles, on peut tout de même observer une tendance générale à envisager la composition de Za 9-14 à l'aide de blocs, même si leur préhistoire est reconstruite de manières différentes. Par ailleurs, l'idée d'une succession chronologique de ces blocs, qui suivraient dans l'ensemble leur agencement littéraire, est souvent envisagée par les chercheurs. Le modèle rédactionnel de Wöhrle est un des rares à échapper à cette logique (même si le ch. 11 constituait selon lui la base d'un ensemble littéraire originel). Une question que posent ces différents modèles est de comprendre dans quelle mesure du matériel ou des sources plus ou moins indépendantes auraient préexisté avant un travail rédactionnel qui les auraient insérés et développés dans le cadre du livre de Zacharie. Certains,

ville de Jérusalem comme arme divine contre les assaillants, la LXX souligne son caractère vulnérable, objet de raillerie ; Za 14,10 LXX laisse même de côté l'image de l'élévation de la ville ; *ibid.*, 36-88.

²⁶⁸ *Ibid.*, 24-25.

²⁶⁹ *Ibid.*, 89-134.

²⁷⁰ *Ibid.*, 135-181.

²⁷¹ *Ibid.*, 282-308.

²⁷² *Ibid.*, 309-327. Par ailleurs, à l'aide d'une analyse linguistique basée sur la comparaison avec d'autres passages bibliques, Bilić conclut à la suite de Gärtner que Yhwh est celui qui est transpercé en Za 12,10 ; la particularité théologique de Za 12-14 serait ainsi de souligner d'une part le péché des hommes, et d'autre part la solidarité divine avec la souffrance humaine ; *ibid.*, 328-358.

²⁷³ Biberger, *Endgültiges Heil*, 303-311 ; 343-347.

²⁷⁴ *Ibid.*, 365-371.

comme Sæbø et Willi-Plein, parlent de paroles ou de matériaux divers rassemblés et complétés pour composer des unités plus grandes et d'autres, comme Redditt, de collections préexistantes rassemblées par un seul rédacteur. Toutefois, d'autres encore envisagent plutôt un développement de Za 9-14, le plus souvent par blocs (composites ou pas), d'emblée à l'intérieur du livre de Zacharie, des Douze voire du corpus prophétique, sans sources préexistantes. Plus largement, cette question soulève le problème du contexte littéraire originel de Za 9-14. Cette question représentait un angle mort de beaucoup de recherches du XIX^e et du début du XX^e s., époque où Za 9-14 était considéré comme une collection indépendante, possiblement liée avec Malachie puis, pour des raisons peu claires, rattachée à Za 1-8. La question s'est posée plus franchement dès les années 70, notamment sous l'impulsion de la critique canonique et des études intertextuelles, qui ont souligné les liens de Za 9-14 avec Za 1-8, les Douze et le corpus prophétique.

2.4.3. *Zacharie 9-14 au sein du livre de Zacharie*

Dès les années 70, des essais de replacer Za 9-14 dans le cadre du livre de Zacharie ont ainsi été proposés, sans pour autant renoncer à la séparation diachronique entre Za 1-8 et Za 9-14 ni verser dans une lecture unitaire et harmonisante du livre. Il faut surtout ici mentionner les travaux de R. Mason (1976) et B. Childs (1979), qui ont reposé la question du rapport entre les deux parties du livre de Zacharie et celle de la cohérence du livre, tout en envisageant que les deux sections aient des origines différentes. Childs plaidait pour une lecture du livre qui ne se fasse pas au détriment de son arrangement actuel, et soulignait que Za 1-8 influence aussi la compréhension de Za 9-14²⁷⁵. Sur la base de parallèles verbaux et thématiques, Mason a soutenu que Za 9-14 poursuit les traditions de Za 1-8, identifiant en particulier les lignes de continuité suivantes²⁷⁶ : la centralité de Sion, sa délivrance et protection divines, et la présence de Yhwh en son sein ; le don d'un leader par la divinité comme signe d'une nouvelle ère (leader collectivisé en Za 9-14) ; la purification de la communauté ; et la dimension universelle. Toutefois, ce n'est que dans les vingt dernières années que la question de la continuité et de la cohérence au sein du livre de Zacharie a joué un rôle central dans l'interprétation de Za 9-14. À la toute fin du XX^e s., Floyd écrivait encore au sujet des commentaires anglophones sur le livre de Zacharie : « It is odd that no recent commentaries have attempted to grasp either the ideational concept or the sociohistorical context forming the matrix of the book as a whole »²⁷⁷.

Rares en effet sont les lectures d'ensemble de Zacharie qui ont été proposées sans impliquer une conception homogène, zacharienne, du livre (ou comme étant développé dans un même contexte socio-historique). Le commentaire de E. W. Conrad (1999) lit le livre de Zacharie dans le contexte des XII comme un ensemble littéraire attribué au prophète Zacharie, sans pour autant chercher à prouver l'unité diachronique ou l'origine zacharienne du livre²⁷⁸ ; Conrad s'écarte au contraire de la perspective historique en vue d'adopter une approche centrée

²⁷⁵ B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis : Fortress Press, 1979, 482-485.

²⁷⁶ R. Mason, « The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah », *ZAW* 88/2 (1976), 227-239.

²⁷⁷ M. H. Floyd, « Zechariah and Changing Views of Second Temple Judaism in Recent Commentaries », *Religious Studies Review* 25.3 (1999), 257-263 (262).

²⁷⁸ E. W. Conrad, *Zechariah* (Readings : A New Biblical Commentary), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, 11-18.

sur le lecteur. Dans ce cadre, il lit Za 9-14 comme une section de la dernière grande partie du livre qui serait Za 7-14. Il met en évidence différentes continuités et évolutions dans le texte, en soulignant notamment les thèmes du retour, des messagers divins, de la fin de la prophétie, ainsi que du temple de Jérusalem comme lieu d'habitation divine et centre de la terre entière²⁷⁹.

Dans son commentaire, M. H. Floyd (2000) cherche à interpréter le livre de Zacharie comme un ensemble littéraire, mais sans pour autant mettre de côté la dimension historique, et notamment la distinction diachronique entre Za 1-8 et Za 9-14²⁸⁰. Za 9-11 et Za 12-14 proviendraient de figures anonymes, mais se rattacheraient tout de même à la première partie du livre par leur titre זכר , un titre que Floyd comprend avec R. Weis comme signifiant « réinterprétation de prophétie précédente »²⁸¹ ; ce titre signifierait que Za 9-11 et Za 12-14 réinterprètent les prophéties de Za 1-8 dans un nouveau contexte historique. Par ailleurs, les deux sections présenteraient des exemples concrets se rapportant au propos de l'introduction du livre (Za 1,1-6), selon laquelle les prophéties anciennes sont encore d'actualité pour les générations futures, et ce, malgré les changements de conditions historiques ; Za 1,1-6 servirait ainsi d'introduction non pas uniquement pour Za 1-8 mais pour l'ensemble du livre. Floyd associe les réinterprétations déployées en Za 9-11 et Za 12-14 à des changements socio-historiques liés à l'arrivée de la domination hellénistique, en particulier une plus grande instabilité politique et des problèmes sociaux impliquant les élites judéennes. Dans l'ensemble, Za 9-14 servirait à exhorter les Judéens vivant les perturbations du début de l'époque hellénistique à avoir confiance en Yhwh, en prenant appui sur l'action divine qui aurait permis à la communauté judéenne du début de l'époque perse de survivre et de se réorganiser : « The book as a whole thus draws an extended analogy between Yahweh's activity in the first few decades of the Persian period and Yahweh's activity in the first few decades of the Hellenistic period »²⁸².

Nous avons également développé une perspective similaire dans un article de 2013, en cherchant à montrer que la composition de Za 9-14 visait à continuer Za 1-8, en particulier le thème de la restauration de Jérusalem, important dans la première partie du livre, en compliquant cette restauration, par l'introduction notamment d'une perspective plus guerrière, ainsi que de problèmes socio-économiques et culturels²⁸³. De la sorte, le texte annoncerait une période de temps ultérieure, marquée par des troubles politico-militaires, socio-économiques et culturels, qui précéderait la grande restauration. Cette période, située dans le futur du prophète et précédant immédiatement la grande restauration, ne serait plus liée à la domination perse. Le texte viserait ainsi à caractériser la période sous domination hellénistique comme largement instable et troublée. Au début de l'époque hellénistique, le développement progressif de Za 9-14 directement à l'intérieur du livre de Zacharie permettait de signifier que le prophète du début de l'époque perse avait annoncé par avance les troubles politico-militaires, socio-économiques

²⁷⁹ *Ibid.*, 18-44.

²⁸⁰ Floyd, *Minor Prophets*, 303-317.

²⁸¹ M. H. Floyd, « The זכר (*MAŠŠĀ'*) as a Type of Prophetic Book », *JBL* 121 (2002), 401-422 ; cf. R. Weis, « Oracle. Old Testament », *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 28-29. Contre cette interprétation, voir M. J. Boda, « Freeing the Burden of Prophecy : *Maššā'* and the legitimacy of prophecy in Zech 9-14 », *Biblica* 87/3 (2006), 338-357.

²⁸² Floyd, *Minor Prophets*, 316. La présente étude adopte une orientation socio-historique proche de celle de Floyd, déjà esquissée dans un article de 2013 ; Gonzalez, « Zechariah 9-14 ».

²⁸³ Gonzalez, « Zechariah 9-14 ».

et culturels en lien avec la domination ultérieure, ainsi que la grande restauration d'Israël qui suivrait cette période. Dans ce cadre, le caractère non explicite du texte au sujet de la domination hellénistique (aucun roi hellénistique n'est mentionné, contrairement à Darius en Za 1,1.7 ; 7,1) servirait à mieux présenter Za 9-14 comme un texte ancien, précédant l'époque hellénistique, et attribué au prophète de l'époque perse.

2.4.4. *Zacharie 9-14 dans le contexte des XII et de la littérature prophétique : la synthèse d'O. H. Steck (1991)*

Dès les années 90, d'autres travaux se sont employés à lire Za 9-14, non pas uniquement dans le contexte du livre de Zacharie, mais plus largement dans celui des XII, voire du corpus prophétique. L'étude de O. H. Steck (1991) a représenté un pas significatif en ce sens, proposant une synthèse pointue sur la finalisation non seulement des XII mais aussi du corpus prophétique. Nous reprenons ici son modèle, non plus pour les questions de datations (cf. ci-dessus II 2.1.2, mais en ce qui concerne sa reconstruction littéraire.

Steck considère que les dernières rédactions du corpus prophétique en Ésaïe et les XII ont pris place au regard des changements politiques du début de l'époque hellénistique. Ces rédactions seraient à considérer comme une prophétie scripturaire, prenant place sous la forme de réécritures successives (*Fortschreibungen*) et ayant en vue l'ensemble du corpus littéraire des Prophètes. Steck identifie trois *Fortschreibungen* en Ésaïe²⁸⁴ et trois autres au sein des XII, en particulier en Za 9-14 et Malachie. Ces *Fortschreibungen* dans les deux ensembles présenteraient des similitudes structurelles et conceptuelles ; elles auraient été développées les unes au regard des autres. En ce qui concerne Za 9-14 et Malachie, Steck s'appuie sur une étude de E. Bosshard et R. G. Kratz (1990), qui considèrent que la première version de Malachie (Mal 1,2-5 ; 1,6-2,9 ; 2,13-16[?] ; 3,6-12) était à l'origine une réécriture poursuivant Za 1-8 avec une perspective théocratique, dans le but d'expliquer la non-réalisation des promesses de prospérité d'Aggée et Za 1-8 pendant la première moitié du V^e s. av. n. è.²⁸⁵ Ayant déjà évoqué les datations proposées par Steck, mentionnons uniquement les développements textuels qu'il identifie.

La première réécriture, Za 9,1-11,3, s'insérant donc entre Za 1-8 et MI*, se serait développée en plusieurs étapes au tout début de l'époque hellénistique. Elle présenterait un nouveau tournant eschatologique, mais sans envisager l'idée d'un jugement cosmique ; le jugement porte uniquement sur les nations avoisinantes et sur la domination gréco-macédonienne ; la restauration envisagée inclut à la fois le Nord et le Sud. La deuxième réécriture, Za 11,4-13,9²⁸⁶ (vers la toute fin du IV^e s. av. n. è., suite à une deuxième

²⁸⁴ La *Fortschreibung I* annonce un jugement des peuples, aboutissant à la restauration et au retour du peuple de Yhwh sur sa terre, et unissant le Nord et le Sud : Es 10,20-23 ; 11,11-16 ; 13,5-16 ; *24-27 ; 30,18-26 (?) ; 34,2-4 ; 35 ; 51,1-3.*4-5.6-8.10b-11 ; 52,4-6 ; 54,2-3.9-10 ; 55,10-11(?) ; 62,10-12. La *Fortschreibung II* rajoute le jugement des impies au sein du peuple de Yhwh : Es 1,27-28(29) ; 4,2-6 ; 29,17-24 ; 33,14-16 ; 48,22 ; 51,16 ; *56,9-59,21 ; 60,17-22 ; *61,2 ; 62,8-9 ; 63,1-6. La *Fortschreibung III* intègre les survivants des nations dans la restauration après le jugement cosmique, avec une perspective centrée sur le Sud (Jérusalem/Juda) : Es 1,29-31 (?) ; 12,1-6 ; 14,1-3(?) ; 54,11-17 ; 56,1-8 ; 58,*13f ; 60,12a ; *61,3 ; 63,7-64,11 (intégrant une source ?) et 65,1-66,24 ; Steck, *Abschluß*, 26-30.

²⁸⁵ Steck, *Abschluß*, 30-60 ; Bosshard et Kratz, « Maleachi im Zwölfprophetenbuch », *BN* 52 (1990), 27-46.

²⁸⁶ Steck lit Za 11,4-13,9 comme un ensemble : la rupture de la première houlette symbolisant l'alliance divine avec les nations (Za 11,10-11) prépare l'attaque des nations en Za 12 ; alors que Za 11,15-13 décrit les

Fortschreibung d'Ésaïe), développerait la conception d'un jugement cosmique de l'ensemble des nations (Za 11,6 ; 12,3.9 ; cf. Jl 4). Cette réécriture, qui met aussi en évidence l'impiété au sein du peuple de Yhwh et parmi ses dirigeants, souligne que le jugement divin atteindra également Israël, notamment le Nord, et purifiera Jérusalem et Juda ; elle s'oppose en outre à la prophétie contemporaine orale et spontanée (Za 13,2-6). La troisième réécriture (entre 240 et 220 av. n. è.) inclut non seulement Za 14 mais aussi Mal 2,17-3,5.13-21 (et So 3,9-10.11-13.20). Za 14 y annonce le jugement de Jérusalem-Juda à l'initiative de Yhwh (cf. Za 14,2 ; contrairement à Za 12), ainsi que celui des nations (Za 14,3-15, cf. 12,1-9) ; le chapitre s'intéresse ensuite à la destinée du reste des nations suite au jugement (Za 14,13-21), qui demeure sous la menace d'une deuxième intervention punitive de Yhwh (Za 14,17ss). Toutefois, Za 14 n'explicite pas la destinée du reste de Jérusalem-Juda, un aspect qui serait développé par le reste de la réécriture en Mal 2,17-3,5.13-21²⁸⁷. L'ensemble de cette réécriture en Za-Mal envisage donc un jugement eschatologique séparant de manière parallèle les restes (*Scheidungsgericht*) du peuple de Yhwh et des nations. La réécriture porterait principalement sur Za 12-13 (cf. Za 12,1-9), décrivant les mêmes événements mais de manière différente et corrigée, inspirée notamment par Es 65-66 : en particulier, une partie du peuple de Yhwh devient victime du jugement cosmique, et une partie des nations prend part à la restauration.

Enfin, Steck considère que le corpus prophétique aurait été clos aux alentours de 200 av. n. è. (entre 220 et 180)²⁸⁸, avec les additions de Za 12,1a ; Mal 1,1 ; 2,10-12 ; 3,22-24, qui auraient établi une séparation entre Zacharie et Malachie, ainsi qu'un lien avec Jos 1 de manière à raccrocher le corpus prophétique à la Torah (cf. Mal 3,22-24)²⁸⁹. Selon Steck, ces différentes réécritures seraient issues de cercle deutéronomistes tardifs et prophétiques : l'orientation anti-théocratique et eschatologique serait comparable à celles des Psaumes de l'époque hellénistique (n'envisageant plus la domination divine au travers d'un agent humain, et insistant sur le salut divin et la piété personnelle, cf. p. ex. Ps 25,22 et 34,23) et consisterait en un retravail de la théologie deutéronomiste à cette époque²⁹⁰ ; le fort accent eschatologique reflèterait une perspective anti-hellénistique, projetant la restauration d'Israël sur sa terre à la suite d'une intervention massive de Yhwh affirmant sa domination universelle²⁹¹.

conséquences de la rupture de la première houlette, Za 13,7-8a (que Steck interprète comme un jugement contre le Nord) décrirait celles de la rupture de la deuxième houlette, divisant ainsi le Nord et le Sud (Za 11,14) ; l'ensemble serait en outre lié à Malachie ; cf. Steck, *Abschluß*, 37-42.

²⁸⁷ De même que les nations, le peuple de Yhwh serait aussi menacé par un deuxième jugement, infligé directement par Yhwh (sans l'intermédiaire des nations), portant à la fois sur le corps sacerdotal (Mal 2,17-3,5) et la population judéenne (Mal 3,13-21).

²⁸⁸ Le corpus prophétique ne présenterait aucune trace de la persécution religieuse commençant en 175 av. n. è. ; l'éloge des pères du Siracide (ch. 44-50), attesterait de l'existence du corpus littéraire des prophètes sous sa forme clôturée (cf. 46,1-49,10) ; *ibid.*, 136-144. La forte unité littéraire du corpus prophétique serait notamment attestée par la place stratégique des dernières rédactions (construisant en particulier des inclusions) et leurs rapprochements littéraires avec l'ensemble du reste des prophètes ; *ibid.*, 112-120.

²⁸⁹ *Ibid.*, 127-136.

²⁹⁰ *Ibid.*, 106-111. Pour Steck, ce travail de réécriture partage avec le livre araméen de Daniel l'idée selon laquelle la domination hellénistique serait la dernière domination humaine, mais s'en distingue également par le fait que la restauration se centre sur le pays, alors Dn 1-7 envisage une domination universelle ; seul Za 14 présenterait une idéologie comparable sur ce point.

²⁹¹ *Ibid.*, 167-170.

2.4.5. Zacharie 9-14 dans le contexte des Douze prophètes : diversité des modèles diachroniques

Suite à l'étude de Steck, d'autres modèles ont été développés pour comprendre la formation de Za 9-14 dans le cadre de la finalisation d'un livre des Douze. En particulier, les liens rédactionnels important que Steck envisage, à la suite de Bosshard et Kratz, entre Malachie et Zacharie ne semblent pas vraiment avoir été acceptés. Nogalski a été influent en faveur de l'hypothèse des Douze construits comme un seul et même livre prophétique, en soutenant l'idée selon laquelle la version hébraïque des XII est délibérément organisée selon un ordre précis de manière à former un seul et même livre. Il analyse le début et la fin de chacun des livres des XII et souligne la présence de mots-crochets servant à rattacher les uns aux autres. En ce qui concerne Za 9-14, Nogalski adopte dans l'ensemble le principe d'une composition par *Fortschreibungen*, où la fin du livre de Zacharie est amplifiée progressivement, de manière assez semblable au modèle de Steck, son professeur, mais avec certaines différences. Nogalski comprend Za 9-11* comme une compilation de paroles (aux transitions parfois abruptes, à l'inverse de Za 12-14, organisé par des formules) ayant été rajoutées entre Za 1-8 et Malachie dans le but de faciliter la transition entre ces deux ensembles²⁹². Za 9-11 préparerait le lecteur au jugement annoncé par Malachie en soulignant des fautes culturelles et l'échec des leaders (Za 10,2 et Za 11) ; la compilation, qui ne comprendrait pas encore Za 9,9-13, se serait achevée par Za 13,7-9, renvoyant à la fois au début des XII (Os 1,9 ; 2,25) et à Malachie (3,2-3). En réponse à cet ensemble auraient ensuite été ajoutés Za 9,9-13 et Za 12-13²⁹³, indiquant que les promesses de salut pourront se réaliser grâce à la juste attitude des leaders, dépeinte en Za 12,10-14 (contrastant avec Za 10,2 et Za 11) ; la sécheresse et la divination dépeintes en Za 10,1-2 pourront ainsi laisser la place à la présence d'une fontaine purifiante dans Jérusalem et l'élimination des prophètes. Dans une étape suivante, Za 14* (sans le v. 14a, qui renverrait à Za 12,2b, et sans les v. 18-19) aurait été introduit, centré sur le jugement de Jérusalem et des nations (avec Za 14,6-7 faisant la transition entre le jugement à proprement parler et la restauration). Cette dernière grande insertion aurait provoqué le déplacement de Za 13,7-9 dans le but de servir de préparation au jugement de Za 14, et aurait été accompagnée des additions de Za 9,1 et 12,1, ainsi que Mal 3,22. Nogalski souligne que la formation de Za 9-14 refléterait une certaine conscience (proto-)canonique : Za 9-11 (notamment Za 11,14 et 13,7-9) renverrait au tout début des XII, en Osée 1-2 ; Za 14 (notamment les v. 16-19) aurait en vue le début de la collection des Prophètes postérieurs, notamment Es 66 et Es 2 ; et Mal 3,22 (inséré avec Za 14 et Za 9,1 ; 12,1) renverrait au début du corpus prophétique²⁹⁴.

Si Nolgaski suit Steck sur l'idée d'un développement de Za 9-14 par *Fortschreibungen* directement dans le livre de Zacharie *et* dans les Douze, cette idée ne fait pas l'unanimité des chercheurs qui travaillent sur la formation des Douze. En effet, de manière générale, la formation des Douze est souvent envisagée, à l'aide du concept de « source », comme une adjonction de textes indépendants à l'origine et plus ou moins révisés secondairement par un

²⁹² Nogalski, *Redactional Processes*, 213-236.

²⁹³ Nogalski note plusieurs similarités entre ces deux passages, notamment l'usage des traditions de Sion et de David, ou le fait que les deux passages présentent Jérusalem et Juda comme des instruments divins de combat, contrairement à Za 14 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 229-232.

²⁹⁴ Nogalski, *Redactional Processes*, 241-247.

travail rédactionnel dans le but de créer un grand ensemble. Ce modèle est notamment celui employé pour comprendre les premières étapes de la formation des Douze, comme le livre de quatre (Osée, Amos, Michée Sophonie)²⁹⁵, mais plusieurs chercheurs l'emploient aussi s'agissant des dernières étapes, et notamment pour envisager l'inclusion de Za 9-14. Un noyau du texte aurait ainsi été indépendant à l'origine, avant d'intégrer directement les Douze avec plus ou moins de révisions. Nous verrons néanmoins, qu'il n'y a aucun consensus sur l'étendue et la nature des sources à l'origine de Za 9-14. En outre, on peut observer une tendance de ce type d'hypothèse à éviter de poser la question du rapport entre Za 1-8 et Za 9-14, impliquant que le contexte littéraire de ce dernier serait avant tout les Douze, plus que le livre de Zacharie.

Ainsi, en 1996, Redditt répond à Nogalski en s'opposant à l'idée d'un développement de Za 9-14 en plusieurs étapes dans le contexte du livre de Zacharie²⁹⁶. Il voit en Za 9-14 la réunification de collections par l'œuvre d'un rédacteur qui aurait travaillé, en dehors du cadre littéraire des XII, et en ayant en vue le contexte plus large de différentes traditions prophétiques (incluant Ésaïe, Ézéchiël et Jérémie)²⁹⁷. Ce n'est que dans une seconde étape que Za 9-14 aurait été ajouté aux XII à la suite de Zacharie 1-8 et avant Malachie, de manière à préserver le chiffre symbolique de 12 sans ajouter un 13^e prophète (la finale de Malachie, 3,22-24 clôturant déjà l'ensemble). Redditt, qui considère Za 9-14 comme issu d'un milieu judéen dissident, soulève le problème de l'intégration d'un texte polémique à l'égard des autorités au sein du corpus des textes de Jérusalem : ce serait la condamnation de la prophétie orale en Za 13,2-6, impliquant la valorisation de la prophétie écrite, qui aurait permis à Za 9-14 d'intégrer le livre des XII.

Notons toutefois que, plus récemment (2012), Redditt a nuancé son idée d'une indépendance originelle de Za 9-14²⁹⁸. Il défend désormais un modèle différent dans lequel les ch. 9-10 auraient été développés à partir de Za 9,9-10, directement dans le contexte du livre de Zacharie (comme l'indiquerait le parallèle entre Za 9,9-10 et Za 2,14-16), en commençant par le ch. 9 puis le ch. 10* (v. 1.3b-12). Ce n'est que suite à cela que le « rédacteur » de Za 9-14 aurait ajouté à cela d'autres collections originellement indépendantes, notamment la description de guerre du ch. 12 (v. 2-6.9) ainsi que celle plus tardive du 14 (v. 1-8.10-11.13-14.20-21a), en les faisant précéder d'une collection différente, le récit sur les bergers de Za 11,4-16, ayant pour fonctionner de faire la transition entre les ch. 9-10 et les ch. 12-14. Pour lier ces collections indépendantes à l'origine, ce rédacteur aurait inséré des ponts et des encadrements rédactionnels, notamment Za 10,2-3a, Za 11,1-3+17 et 13,7-9, ainsi que Za 12,7-8 ; 14,9+16-17.12+15.18-19.21b ; le rédacteur serait aussi à l'origine de l'expansion de la scène de guerre du ch. 12 à l'aide de Za 12,10-13,6. Ce travail du rédacteur aurait pris place directement dans le contexte d'une collection incluant possiblement la plupart des Douze, faisant des liens notamment avec Malachie ou encore avec Osée²⁹⁹. Za 9-14 pourrait ainsi être la dernière pièce ajoutée au Douze, postérieurement même à Jonas. Malgré l'existence de collections

²⁹⁵ Voir p. ex. en ce sens J. Nogalski, *Literary Precursors of the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlin/New York : W. de Gruyter, 1993, sp. 276-282 ; J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2006, sp. 461-467.

²⁹⁶ Redditt, « Redaction of the Book of the Twelve », 258-261.

²⁹⁷ Voir aussi, Redditt, « Israel's Shepherds ».

²⁹⁸ Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 20-26.

²⁹⁹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 30-31, qui pointent notamment les liens entre Za 13,9 et Ml 3,3 (la purification de l'or et de l'argent) ainsi qu'avec Os 2,21-23 (Yhwh, « mon Dieu »), ou encore entre Za 14,9.16-17 et Ml 1,14 (la royauté divine).

indépendantes à l'origine, notamment aux ch. 12* et 14* et en Za 11,4-16, Redditt défend donc désormais que Za 9-14 aurait pris forme directement à l'intérieur des Douze. Dans ce modèle, il est toutefois frappant que les collections qui seraient indépendantes à l'origine font partie des sections considérées généralement comme les plus tardives de Za 9-14, comme c'est notamment le cas du ch. 14. Sur ce point, le modèle de Redditt s'oppose par exemple à celui de Schart, même si les deux travaillent avec l'idée d'éléments indépendants à l'origine.

Bien que n'entrant pas dans les détails rédactionnels, A. Schart (1998) considère que l'essentiel de Za 9-14* aurait été développé indépendamment du livre de Zacharie, voire des Douze, mais aurait tout de même subi des modifications importantes au moment de son intégration dans le livre³⁰⁰. C'est notamment Za 9-13 qui aurait tout d'abord été composé indépendamment (en plusieurs étapes), ce dont attesterait le peu de liens avec Za 1-8. Il s'agirait d'une prophétie scribale inspirée de Jérémie et Ézéchiel. Ce n'est qu'avec la composition de Za 14, visant à conclure un ensemble précurseur des Douze, le *Joel-Obadja-Korpus* (avant l'insertion de Jonas et Malachie dans les Douze), que Za 9-14 aurait intégré le livre de Zacharie et les Douze en même temps que Joël et Abdias (à l'aide des superscriptions Jl 1.1 ; Ab 1,1) et l'ajout des passages Os 2,2b(?) ; Am 4,9* ; 9,12*.13* ; Na 3,15-16* ; Ha 3,16b-17 ; So 3,9-10. Il faut toutefois noter que Schart n'exclut pas complètement que Za 9-13 ait pu, peut-être en partie, y être intégré déjà avant l'ajout de Za 14³⁰¹.

Ainsi qu'on l'a déjà mentionné, J. Wöhrle (2008) envisage aussi un noyau de Za 9-14*, qui aurait été, à l'origine (au début de l'époque perse), indépendant du livre de Zacharie. Toutefois, ce noyau serait très restreint, se limitant aux oracles sur les bergers et le troupeau (Za 9,1aα ; 10,1-3a ; 11,1-5.7.8b.9-17 ; 12,1a ; 13,2-9)³⁰². Dès le IV^e s. av. n. è. et jusqu'à la première moitié du III^e s. av. n. è., ce noyau aurait subi des ajouts pour être intégré à la collection des Douze en formation, des ajouts qui auraient pris la forme de couches rédactionnelles n'intervenant pas uniquement dans le cadre de Za 9-14 mais plus largement dans les Douze. C'est notamment la *Fremdvölkerschicht I* qui aurait rassemblé le *Joel-Korpus* (Joel-Amos-Michée-Sophonie*), Aggée-Zacharie-Malachie*, Nahum* ainsi que le Deutéro-Zacharie* autour de la thématique des nations étrangères, en développant notamment les scénarios de Za 9-10* ; 12* et 14* (voir ci-dessus). Puis la couche *Davidverheißung* aurait inséré la thématique des promesses de restauration de la dynastie royale, en ajoutant Za 9,9-10 en même temps qu'Am 9,11.12b ; Mi 4,8 ; 5,1.3*4.a. Plus substantielle, la *Fremdvölkerschicht II* aurait continué de développer les scénarios de Za 9-10* et 14* en insistant sur le jugement des nations (Za 9,2-6.8.11-13 ; 10,6-10,12 ; 14.4.6-10.11* ; en lien notamment avec Joel 4,4-8.18-21 et Am 1,9-12), dans le contexte des premières guerres hellénistiques ; enfin, prendrait place l'ajout de Za 14,16-19 qui appartiendrait à la couche des XII *Heil für die Völker* (avec notamment Jl 3,1-4,5* ; Mi 4,1-4 ; So 3,9.10* ; Za 2,15-16 ; 8,20-23), couche qui présenterait une influence de la culture hellénistique, notamment une plus grande ouverture aux autres nations.

Ainsi qu'on l'a vu, le modèle de Wöhrle pour la composition de Za 9-14 est à part, en ceci qu'il envisage une série de rédactions transversales aux différents scénarios de Za 9-14.

³⁰⁰ A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlin / New York : W. de Gruyter, 1998, 275-279, 305-306, 317.

³⁰¹ Schart, *Entstehung*, 305-306, 317.

³⁰² Wöhrle, *Abschluss*, 67-138 ; 439-446.

Même Schott, dont le modèle rédactionnel se rapproche à certains égards de celui de Wöhrle, n'envisage pas de rédactions qui uniraient Za 9-10* avec Za 11-14*. En outre, Wöhrle est le seul à identifier en Za 9-14 plusieurs rédactions transversales aux Douze (ce à quoi Schott renonce). De manière générale, si les chercheurs parlent souvent de rédaction des Douze, rares sont ceux qui identifient comme Wöhrle des rédactions transversales au corpus qui seraient présentes à l'intérieur de Za 9-14 ; et il n'existe aucun consensus sur une de ces rédactions potentielles³⁰³. En outre, la collection indépendante que Wöhrle identifie comme étant à l'origine de Za 9-14 (Za 9,1aα ; 10,1-3a ; 11* ; 12,1a ; 13,2-9) ne s'impose pas. Certes, Redditt envisage aussi que Za 11,4-16 pourrait remonter à une collection indépendante, mais il est notable que, pour Redditt, tous les autres passages de la collection identifiée par Wöhrle sont plutôt le fruit du travail du rédacteur final de Za 9-14 (notamment Za 10,2-3a ; 11,1-3.17 ; 13,2-9)³⁰⁴.

Tout récemment, L.-S. Tiemeyer a encore insisté sur une forte séparation entre les deux parties du livre, la seconde ayant avant tout pour contexte littéraire les Douze, voire la littérature prophétique en général, plus que le livre de Zacharie³⁰⁵. Tiemeyer souligne notamment que Za 9-14 n'a pas de relation directe avec les visions de Za 1-6 ; les points de contact clairs ne seraient qu'avec les oracles de Za 1-8 (Za 9,8//Za 7,14 ; Za 9,9//Za 2,14). Za 9-14 serait surtout en lien avec d'autres textes des grands prophètes et des Douze, et très peu avec Za 1-8, ce qui pourrait signifier que Za 9-14 n'a pas été composé pour son contexte littéraire actuel³⁰⁶. Pour ces raisons, et s'opposant entre autres à mon interprétation de Za 9-14 comme continuation de Za 1-8, Tiemeyer considère que lire Za 9-14 dans le contexte du livre de Zacharie n'a que peu d'intérêt, si ce n'est aucun, d'autant qu'une lecture séquentielle suivie des livres prophétiques ne serait pas véritablement attestée dans le judaïsme ancien³⁰⁷. Elle compare Za 9-14 avec Ez 38-39, qui traite également de l'attaque des nations contre Israël, et qui aurait aussi peu de rapports avec son contexte littéraire. Tiemeyer explique l'insertion secondaire de Za 9-14 dans le livre de Zacharie non pas comme le fruit du hasard ou d'une erreur (comme les hypothèses plus anciennes le faisaient), mais en raison du caractère obscur des visions de Za 1-8, autorisant des sens multiples et élastiques (« because of the multivalence and elasticity of the vision report genre », p. 77). La complexité des visions permettait donc d'y ajouter un texte non moins complexe et sans grand rapport et l'on aurait tort d'y chercher davantage de sens que cela.

Il faut toutefois noter que Tiemeyer ne semble pas exclure l'hypothèse de Za 9-14 comme *Fortschreibung* de Za 1-8 : « At most it offers a very loosely anchored *Fortschreibung* of some of the themes that are found in the oracular material of Zechariah 1-8 »³⁰⁸. Tiemeyer

³⁰³ Voir p. ex. aussi B. G. Curtis, « The Zion-Daughter Oracles : Evidence on the Identity and Ideology of the Late Redactors of the Book of the Twelve », dans J. D. Nogalski et M. A. Sweeney (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (Symposium Series), Atlanta : SBL, 2000, 166-184, qui soutient que So 3,14-20 ; Za 9,9-10 et Mi 3,22-24 appartiendraient à une rédaction tardive des Douze. Cette rédaction ne correspond à aucune des rédactions proposées par Wöhrle et Curtis semble avoir abandonné cette hypothèse dans ses travaux ultérieurs (notamment dans B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis* (Academia Biblica 25), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006).

³⁰⁴ Redditt, *Zechariah 9-14*, 25-26.

³⁰⁵ Tiemeyer, « Reading ».

³⁰⁶ *Ibid.*, notamment 54-56, renvoyant en particulier à Schart, *Entstehung*, 275.

³⁰⁷ « We might therefore be justified in saying that it is not a fruitful endeavor to read Zechariah's vision report within its larger context » (p. 74) ; plus loin : « What are the benefits of reading Zechariah 9-14 as part of the book of Zechariah what are the drawbacks ? I would like to say "nothing" » (Tiemeyer, « Reading », 76).

³⁰⁸ *Ibid.*, 77.

souligne donc principalement le peu de liens de Za 9-14 avec les visions de Za 1-8, non pas pour apporter une hypothèse claire sur l'origine de ces chapitres (qui seraient, p. ex., indépendants de Za 1-8), mais surtout pour défendre l'idée qu'il ne faut pas chercher de véritable sens à l'union de Za 9-14 avec Za 1-8. Tiemeyer ne semble toutefois pas au clair sur cette idée d'absence de sens, qui peut d'ailleurs sembler contre-intuitive ou peu satisfaisante. C'est en effet précisément sur ce point qu'elle se contredit, lorsqu'elle indique que Za 9-14 et Ez 38-39 avaient pour fonction de réinterpréter les compositions plus anciennes où ils ont été insérés : « I therefore suggest that there was a need to reinterpret key texts which were understood originally to have addressed the situation shortly after the fall of the Babylon in 586 BCE, so that they would fit new scenarios » (p. 75-76). Tiemeyer parle donc malgré tout de réinterprétation, même si elle se refuse à explorer le sens des réinterprétations opérées par Za 9-14 et Ez 38-39 dans leurs livres respectifs. Elle laisse ouverte la question du contexte originel de Za 9-14 (d'emblée dans le livre de Zacharie ?) et n'explique pas réellement ce qui aurait provoqué l'addition de Za 9-14 dans le livre de Zacharie.

En ce sens, l'essai de Tiemeyer montre à quel point il devient difficile de postuler une origine de Za 9-14 séparée de Za 1-8, et ce surtout à la lumière des recherches récentes. Même Schart, qui propose une origine indépendante à Za 9-13, émet cette proposition avec des réserves. En outre, notons qu'il n'y a aucun consensus sur ce qui aurait pu former le noyau indépendant de Za 9-14. Redditt envisage des collections indépendantes, notamment dans les dernières parties de Za 9-14 (aux ch. 11-14), alors que Schart pense plutôt à Za 9-13 et Wöhrle pense essentiellement aux oracles sur les bergers et le troupeau, des passages que Redditt tend à attribuer non pas à une collection indépendante (à l'exception de Za 11,4-16) mais plutôt au rédacteur des collections.

Par ailleurs, dans ce type de modèle invoquant des sources avec plus ou moins de travail rédactionnel à l'intérieur des Douze, il est frappant que Wöhrle soit le seul à envisager des rédactions se prolongeant dans le reste des Douze. On notera sur ce point que d'autres travaux se sont intéressés aux liens thématiques et structurels au sein des Douze, mais sans pour autant envisager l'unité de la collection sur le plan rédactionnel, voire même en écartant les questions rédactionnelles. C'était déjà le cas de l'étude de P. R. House (1990)³⁰⁹, et plus récemment celle de J. T. LeCureux (2012) sur la cohérence littéraire des XII. Ce dernier précise d'ailleurs que lire les XII comme une unité ne s'impose pas, mais relève d'un choix du lecteur ; il considère par ailleurs que l'unité des Douze se situe avant tout sur le plan thématique. LeCureux critique notamment les études qui ont insisté sur le jour de Yhwh comme thème transversal pour faire ressortir l'unité thématique des XII (voir ci-dessous) ; ainsi par exemple, ce thème a un rôle très limité en Osée. LeCureux estime plutôt que c'est le thème du retour (שוב) qui crée une continuité dans l'ensemble du corpus³¹⁰. Dans ce cadre, le livre de Zacharie occupe une place importante, formulant différents types de retours, celui des Judéens vers Yhwh (1,4), celui de Yhwh vers Jérusalem (1,16) ainsi que le retour eschatologique des exilés (9,12)³¹¹.

À côté de ces travaux, d'autres études ont poursuivi dans l'orientation de Steck, envisageant plutôt une composition de Za 9-14 directement dans le cadre du livre de Zacharie

³⁰⁹ P. L. House, *The Unity of the Twelve* (Bible and Literature Series 27), Sheffield : The Almond Press, 1990.

³¹⁰ J. T. LeCureux, *Thematic Unity of The Book of the Twelve* (HBM 41), Sheffield : Phoenix, 2012, 1-62 ; voir aussi en ce sens B. Biberger, « Umkehr als Leitthema im Zwölfprophetenbuch », *ZAW* 123/4 (2011), 565-579.

³¹¹ LeCureux, *Thematic Unity*, 172-206.

et des Douze, ne privilégiant donc pas le dernier contexte au détriment du premier. Le contexte proche en Zacharie et le contexte plus large au sein des Douze sont considérés comme complémentaires plutôt qu'en opposition. C'est notamment la direction prise dans l'étude récente de M. Schott qui envisage certes des rédactions dans le cadre des Douze, mais dans le but de développer le livre de Zacharie (avec d'abord Za 9-10* puis Za 11-14*). C'est aussi dans ce sens que vont les études sur des sections de Za 9-14, comme celles de Kunz, sur Za 9-10, ou de Bilić et de Biberger, sur Za 12-14, ainsi qu'on l'a mentionné plus haut. Ces études envisagent la formation de Za 9-14 par sections, qui présentent des liens avec le reste des Douze mais sans qu'ils soient à situer sur un plan rédactionnel³¹². C'est aussi ce que tendent à confirmer les travaux plus spécifiques qui se sont centrés sur la conclusion du livre de Zacharie, le chapitre 14.

2.4.6. *Zacharie 14 dans le livre de Zacharie, les Douze et le corpus prophétique*

Une partie des travaux sur Za 9-14 au sein des Douze et des Prophètes a en effet porté plus particulièrement sur le chapitre 14, en lien notamment avec la question du développement du thème du jour de Yhwh, qui a été identifié comme transversal et structurant dans les Douze, ou encore la question de la finalisation de ces collections. Ces études démontrent le caractère relativement tardif de Za 14, généralement considéré comme le dernier grand ajout au livre de Zacharie, sur fond d'un vaste horizon littéraire ; elles ont notamment mis en évidence sa dimension de réinterprétation et de synthèse des traditions précédentes, ainsi que sa fonction conclusive, non seulement dans le livre de Zacharie et les Douze, mais aussi au sein de la collection prophétique³¹³. Ces observations rendent difficile d'envisager un premier développement (ou noyau) de ce chapitre qui serait indépendant de son contexte littéraire actuel. En outre, ces études tendent à confirmer l'idée d'un développement de la fin du livre par blocs plutôt que par couches successives. De plus, malgré la place stratégique de Za 14 au sein des Douze, voire même des Prophètes, ces travaux ne font pas écho à l'idée d'une composition de la fin du livre de Zacharie comme faisant partie de rédactions transversales aux Douze. Au contraire, ils soulignent la spécificité et l'originalité de la synthèse produite sur la base d'autres traditions, notamment prophétiques mais pas uniquement.

K. R. Schaefer (1993 et 1995), en particulier, a soutenu que Za 14 aurait été composé directement en vue de conclure le livre de Zacharie (cf. la centralité de Sion et les références aux autres prophètes), en corrigeant le thème du jour de Yhwh en Za 12-13³¹⁴. Ce chapitre serait un des textes les plus tardifs du corpus prophétique, datant probablement du début de l'époque hellénistique, visant notamment à préserver et valoriser les traditions prophétiques³¹⁵. Tout en innovant et d'une manière très libre, Za 14 ferait notamment allusion au proto-Ésaïe (notamment ch. 2-4 ; 13 ; 30), à Ézéchiël (notamment ch. 38-39 ; 47), Sophonie (ch. 1) et Joël

³¹² Kunz souligne notamment les liens de Za 9-10 avec Os 1-2 ; Kunz, *Ablehnung*, 61-74 ; Bilić rapproche Za 12-14 du reste des Douze prophètes, notamment sur les thèmes de la ville de Jérusalem, des nations et de l'image divine (Bilić, *Jerusalem an jenem Tag*, 183-255) et il identifie aussi des liens avec Es 60 (ibid., 258-281). Biberger (*Endgültiges Heil*) compare notamment les conceptions de l'avenir en Za 12-14 avec celle de Joël ainsi qu'Ez 38-39.

³¹³ Voir aussi en ce sens Nogalski, *Redactional Processes*, 236-246.

³¹⁴ K. R. Schaefer, « Zechariah 14 and the Composition of the Book of Zechariah », *RB* 100/3 (1993), 368-398.

³¹⁵ *Ibid.*, 392-396.

1, de même que, dans une moindre mesure, à Jérémie, Amos et Abdias³¹⁶. L'addition de Za 14 aurait provoqué une révision du livre dans son ensemble, impliquant l'ajout ou le retravail de l'oracle de Za 2,9-17 (sur le renouvellement de Jérusalem et la conversion des nations), des visions du ch. 5 (sur la purification de Jérusalem et Juda), des promesses du ch. 8 (culminant avec le pèlerinage des nations), ainsi que de la description de fertilité et de prospérité en 9,16-17. Malgré le vaste horizon littéraire prophétique de Za 14, la révision liée à son ajout aurait été limitée au livre de Zacharie.

L'étude plus récente de M. Beck (2005), portant plus largement sur la thématique du jour de Yhwh dans les Douze, rejoint celle de Schaefer en ceci que Za 14 serait un texte tardif (du III^e s. av. n. è.) qui aurait pour fonction non seulement de corriger la conception des nations de Za 12-13, mais également de conclure le livre de Zacharie dans le contexte plus large d'une collection prophétique (comme l'attesteraient les références à Joël 4 et So 3, ou encore Es 2,1-4 et Mi 4,1-4 dans la première couche du texte)³¹⁷. Selon Beck, Za 14 se serait développé à partir d'une couche de base (Za 14,1.2abα.3.13.14b.16.17.20-21) progressivement amplifiée, notamment avec Za 14,12.15 et Za 14,4-11*³¹⁸. Toutefois, aucun passage de Za 14 ne peut être attribué à une rédaction qui dépasserait le cadre du chapitre pour se prolonger dans le livre ou un autre écrit prophétique. Ces observations indiqueraient une certaine indépendance des différents écrits des Douze entre eux. Dans l'ensemble, Za 14 ne viserait pas uniquement à présenter une synthèse eschatologique, mais opèrerait également une réinterprétation et un développement du thème du jour de Yhwh, insistant sur l'intervention radicale de Yhwh qui établit le centre de sa domination universelle à Jérusalem, ville devenant désormais à la fois sûre et sainte.

P.-G. Schwesig (2006) a aussi défendu la dimension de synthèse des traditions en Za 14, en lien notamment avec le thème du jour de Yhwh dans les Douze* (sans Jonas et Malachie)³¹⁹. Cette dimension, de même que la dimension de représentation aspective du texte, expliquerait ce que beaucoup de chercheurs envisagent comme des tensions diachroniques à l'intérieur du texte³²⁰. Cette synthèse s'inspirerait notamment des traditions d'Amos, Sophonie, Abdias et Joël ; elle ferait aussi référence à d'autres passages des Douze (Za 12,1-13,1 ; Mi 1,3-4 ; 4,1-5[.6-13] ; Hab 3,3-15) ainsi que d'Ésaïe, Jérémie et Ezéchiel, aux psaumes du règne 93-100, de même qu'à certains passages du Pentateuque (Gn 1,3-5 ; 8,21-22 ; Dt 6,4). Malgré ces continuités traditionnelles, Schwesig souligne la dimension originale de Za 14, centrée sur Jérusalem, avec pour spécificité d'accorder une grande importance à la thématique des nations (attaque et pèlerinage à Jérusalem) ainsi qu'à celle de la transformation du cosmos.

La place et le rôle de Za 14 non seulement dans les Douze mais plus largement dans le corpus prophétique ont aussi été soulignés par J. Gärtner (2006). Celle-ci a poursuivi l'idée de Steck selon laquelle Es 66 et Za 14 relèvent de réécritures qui cherchent à clore respectivement le livre d'Ésaïe et les Douze prophètes (*buchabschließenden Redaktionen*). Néanmoins, alors que Steck cherche à souligner les parallèles entre ces rédactions et leur interdépendance,

³¹⁶ K. R. Schaefer, « Zechariah 14: A Study in Allusion », *CBQ* 57/1 (1995), 66-91.

³¹⁷ M. Beck, *Der "Tag YHWHs" im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356), 202-255.

³¹⁸ *Ibid.*, 216-227.

³¹⁹ P.-G. Schwesig, *Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton* (BZAW 366), Berlin/New York, 2006, 179-236.

³²⁰ *Ibid.*, 231-236.

Gärtner souligne les spécificités d'Es 66 et Za 14, qui répondraient chacun à des contextes littéraires différents. Les deux textes auraient en effet pour fonction de clore les ensembles auxquels ils appartiennent (le livre d'Ésaïe et les Douze), en synthétisant les traditions qui y sont développées, notamment autour de la thématique des nations étrangères, que Gärtner identifie comme une clé d'interprétation de ces différentes traditions prophétiques. Ainsi, alors qu'Ésaïe 66 reprend le motif de la gloire divine (כבוד) présent dans le reste du livre (p. ex. Es 6), Za 14 réutilise différentes conceptions du livre de Zacharie (Za 2,10-17 ; 8,20-23 ; 12,1-8.9) et des Douze (cf. Mi 4-5 ; So 3 ; Jl 4) associées aux thèmes de l'attaque et de la montée des nations vers Jérusalem³²¹. En plus de proposer une synthèse des traditions de leurs ensembles littéraires respectifs, Za 14 et Es 66 chercheraient aussi à clore l'ensemble des traditions prophétiques, de manière à les différencier de la littérature apocalyptique émergente, une littérature faisant appel à un nouveau mode de révélation divine (exclu par les dernières rédactions prophétiques, cf. Za 13,2-6) ainsi que d'autres contenus comme la succession des empires, la périodisation chiffrée de l'histoire ou l'influence déterminante de la sphère céleste sur l'histoire terrestre³²².

Les travaux sur Za 9-14 ont souligné l'importance de la poursuite des traditions, issues non seulement des Douze mais également des autres prophètes et aussi d'autres traditions comme les Psaumes et le Pentateuque, pour former une composition originale, avec une place particulière non seulement dans les Douze mais aussi dans la collection prophétique. Malgré le vaste horizon littéraire de Za 14 et son lien significatif avec les traditions prophétiques, la composition de Za 14 est originale et ne semble pas faire partie d'une rédaction transversale des Douze. C'est aussi ce que j'ai cherché à démontrer dans un article de 2017 mettant en évidence les conceptions différentes du jugement divin en Za 14 et en Malachie. Ces différences rendent difficile de situer Za 14 sur un même plan rédactionnel que tout ou partie de Malachie, contrairement à ce que Bosshard et Kratz, suivis notamment par Steck, ont pu défendre³²³. Certes, des liens thématiques, voire lexicaux existent entre les deux textes, mais ceux-ci ne doivent pas être envisagés dans le cadre de la formation d'un seul et même livre, plutôt dans le contexte du développement d'une collection riche et plurielle, dans laquelle les différents livres présentent des points de contact et se font écho, resserrant ainsi les liens au sein de la collection et encourageant leur lecture conjointe.

3. Bilan d'ensemble

³²¹ J. Gärtner, *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluss des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuches* (WMANT 114), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2006, 103-220. Gärtner considère que Za 12-13 et Za 14 relèvent de deux rédactions successives dans lesquelles la théologie de Sion est centrale, mais qui utilisent diverses traditions pour présenter des scénarios différents des derniers événements. Alors que Za 12-13 sert avant tout de conclusion au « Deutéro-Zacharie », avec Za 13,7-9 achevant la section avec des liens vers Malachie (3,2b) et Osée (2,18-25), Za 14 proposerait une synthèse des traditions sur les nations qui sont présentes dans l'ensemble des XII ; *ibid.*, 300-310, 320-326.

³²² *Ibid.*, 331-336.

³²³ H. Gonzalez, « Quelle unité à la fin des Douze prophètes ? Les jugements divins en Zacharie 14 et Malachie », *ZAW* 129/1 (2017), 58-83 ; *pace* Bosshardt et Kratz « Maleachi » ; Steck, *Absschluss*, 43-60, qui défendent l'ajout de Za 14 avec Mi 2,17-3,5.13-21.

La recherche critique a commencé par souligner fortement la séparation entre les deux parties du livre, en opposition avec des études cherchant au contraire à défendre l'unité rédactionnelle et l'origine zacharienne de tout le livre, Za 9-14 y compris. Contre une unité d'auteur, la composition de Za 9-14 était envisagée principalement en faisant appel au concept de source, qui était au cœur des études sur le Pentateuque et qui véhicule une certaine idée d'indépendance originelle du texte. L'ensemble de Za 9-14 pouvait être vu comme une source indépendante qui avait été ajoutée à la fin du livre de Zacharie, avec plus ou moins d'interventions rédactionnelles et pour des raisons peu claires. Les recherches plus récentes ont nuancé ces positions, envisageant notamment une forme d'unité complexe ou de séparation moins radicale. Ont notamment été soulignées la dimension scribale du texte et celle de réinterprétation des traditions, mettant en évidence que ce texte n'a pas été développé indépendamment des autres traditions prophétiques. Cette dimension n'a pas seulement contribué à réduire la fourchette des datations, évacuant l'hypothèse préexilique ; elle a aussi poussé à s'intéresser davantage au contexte littéraire du texte et à envisager sa composition directement au sein de son contexte actuel, entre continuité et discontinuité par rapport à Za 1-8. Ce nouveau regard a en effet ainsi permis d'observer non seulement des différences mais aussi des continuités thématiques, traditionnelles et linguistiques, notamment en lien avec la place de Jérusalem et de son culte (voir le ch. 4 à ce propos). Le contexte plus large des Douze, voire de la littérature prophétique, a aussi largement été souligné, parfois au détriment du contexte littéraire proche. Le contexte littéraire proche du livre de Zacharie ne peut toutefois être évacué et il n'est pas en compétition avec le contexte large ; ces différents contextes semblent au contraire complémentaires, impliquant une fonction du texte à la fois dans le livre de Zacharie et dans les Douze, et plus généralement la collection prophétique. Le contexte littéraire proche est d'autant plus important que des rédactions transversales aux Douze ne se laissent pas véritablement identifier en Za 9-14. En effet, les quelques essais concrets en ce sens ne sont pas sans difficultés et ne laissent entrevoir aucun consensus.

La notion de source a aussi été influente pour envisager la composition interne de Za 9-14. Ce texte serait composé lui-même de différentes sources, des matériaux préexistants ou de collections, qui auraient été rassemblés et complétés par un ou plusieurs rédacteurs. Ce modèle a toujours des défenseurs aujourd'hui, mais il a aussi largement été remis en question par les études récentes, au profit d'un modèle par réécriture et ajouts successifs (non sans similarité avec la recherche récente sur la formation du Pentateuque). Ces études ont fortement souligné le caractère *progressif* de la composition de Za 9-14, impliquant notamment l'ajout de scénarios-blocs. Le plus souvent, la composition de Za 14 est considérée comme étant la plus tardive et Za 9-10 et Za 12-13 sont situés sur des niveaux différents. Za 9-10 formerait la partie la plus ancienne, une partie souvent considérée comme composite, avec la composition de Za 10 ultérieure à celle de Za 9. Dans l'ensemble, il semblerait que plus on avance dans la lecture du texte, plus on avance aussi dans le temps, puisque l'on touche à des strates de plus en plus récentes. C'est aussi dans ce sens qu'ira le modèle compositionnel qui sera défendu dans cette étude (IV 2.).

Une question demeure toutefois largement débattue : de quel(s) temps parle-t-on ? L'histoire de la recherche montre que toutes sortes de liens avec l'histoire de la Judée ont été envisagés par les chercheurs sans aboutir à un consensus (lorsque les chercheurs n'abandonnent pas tout bonnement la lecture historique). Malgré la diversité des approches employées, aucune

ne semble avoir résolu de manière convaincante le problème de l'origine du texte. Proposer une lecture socio-historique d'un texte prophétique au caractère utopique et a priori très éloigné de la réalité historique n'est toutefois pas chose simple. La spécialisation des approches, notamment dans la deuxième moitié du XX^e s., a eu pour effet de jeter une nouvelle lumière sur certains aspects du texte, mais pas de l'appréhender de manière générale en prenant en compte ses multiples facettes, dans le but d'en faire une lecture globale, incluant la dimension socio-historique. Paradoxalement, la pluralisation des approches a rendu de plus en plus urgent le développement d'une approche intégrative, faisant appel à différentes démarches et perspectives pour éclairer les multiples facettes du texte, tout en les faisant dialoguer et faire ainsi émerger une possible interprétation socio-historique globale.

– Chapitre III –

Interpréter Zacharie 9-14 entre philologie et sciences sociales

En dépit de tendances générales qui se dessinent dans la recherche sur Za 9-14, le parcours qui vient d'être fait montre la difficulté de l'interprétation historique de ce texte, qui présente en plus bon nombre de difficultés philologiques. L'histoire de la recherche pousse ainsi à une certaine humilité lorsqu'on aborde ce texte réputé pour sa complexité. En particulier, appliquer des méthodes d'analyse historico-critiques classiques ne semble pas suffire pour garantir la fiabilité des résultats. À ce titre, Za 9-14 est un texte important pour les études bibliques car il met en évidence certaines limites des approches classiquement utilisées. Plutôt que de fuir le questionnement historique en raison de sa complexité, il convient plutôt d'y faire face et d'explorer ce que ces limites peuvent nous dire à la fois du texte et des approches couramment utilisées. Un point méthodologique crucial qui ressort est qu'aucune approche isolée ne peut venir à bout de l'interprétation du texte uniquement par elle-même. Une lecture socio-historique globale de ce texte exige donc de faire dialoguer différentes approches qui éclairent les aspects divers du texte, afin de mieux en faire ressortir le sens général et ainsi alimenter la réflexion sur sa fonction dans son contexte social. En outre, afin d'éviter des mésinterprétations historiques et des liens trop rapides et spéculatifs avec des événements historiques, le rapport du texte à l'histoire doit faire l'objet d'une réflexion fondamentale, qui tienne compte de ses principales caractéristiques. Plutôt que d'appliquer rigideusement une méthodologie développée pour analyser des textes de genres différents (comme le Pentateuque), l'interprétation socio-historique de Za 9-14 exige de construire une méthodologie qui soit appropriée à ce texte, en fonction de ses spécificités. Celles-ci, bien mises en avant dans les recherches passées, sont notamment les suivantes :

- un texte s'inspirant d'un grand nombre de *traditions variées*, prophétiques mais pas uniquement ;
- un texte vraisemblablement *composite* ;
- un texte *centré sur le thème de la guerre* ;
- un texte à forte *dimension utopique*, envisageant un futur idéalisé (en dépit de certaines complications), qui s'éloigne à ce titre de la réalité historique mais qui doit tout de même être contextualisé pour être interprété ;
- un texte prophétique relativement tardif, associé à la *mémoire d'une figure du passé*, le prophète Zacharie.

Il n'est pas question ici de renoncer aux outils traditionnels des méthodes historico-critiques sous prétexte de leur difficulté d'application à Za 9-14. On envisagera plutôt leur possible adaptation en fonction des particularités du texte et leur intégration dans une réflexion générale sur la fonction sociale du texte qui tienne compte de ses grandes spécificités. La méthodologie présentée ci-dessous, visant à une interprétation socio-historique de Za 9-14, combine ainsi des outils philologiques et historiques classiques en les adaptant au profil littéraire du texte et les associant à une réflexion théorique sur la fonction sociale du texte, en particulier à l'aide des

théories socio-anthropologique sur la guerre et ses discours, sur l'utopie et sur la mémoire sociale. Ces théories nous permettront notamment de mieux évaluer le rapport du texte à l'histoire, afin de pouvoir ensuite le resituer au sein d'un contexte socio-historique et l'y interpréter dans ce contexte.

1. L'étude philologique de Zacharie 9-14

Quatre outils importants et relativement traditionnels sont incontournables dans l'analyse de Za 9-14 : 1) la critique textuelle ; 2) l'analyse structurelle ; 3) l'analyse des traditions et des intertextes ; 4) la critique rédactionnelle. Bien qu'il s'agisse là d'outils relativement « classiques », leur application à l'étude de Za 9-14, pour qu'elle reste pertinente, appelle une réflexion préalable ainsi que certains commentaires spécifiques au cas Za 9-14.

1.1. La critique textuelle de Zacharie 9-14

De manière générale, l'étude des manuscrits anciens des textes de la BH s'est révélée particulièrement pertinente pour comprendre non seulement les mécanismes de transmission de ces textes, mais également leur développement et leur formation littéraire. En particulier, les manuscrits de la mer Morte ont montré qu'un même livre pouvait exister parallèlement sous différentes formes, y compris dans une même bibliothèque. Les nombreuses études récentes sur la Septante (LXX) ont aussi largement insisté sur sa valeur à la fois historique, culturelle et linguistique, d'autant que de nombreuses variantes en grec sont désormais appuyées par des manuscrits hébreux de la mer Morte. Rappelons ici les cas emblématiques de livres prophétiques comme ceux de Jérémie ou d'Ézéchiel, dont plusieurs versions anciennes, notamment grecques mais aussi hébraïques (Qoumrân) ou latines, convergent pour attester d'un texte plus court que le texte massorétique (TM) et qui, selon bon nombre de chercheurs, préserverait les formes d'une (ou plusieurs) édition(s) littéraire(s) plus ancienne(s) que le TM³²⁴. En bref, l'historien ne peut plus accepter par principe le texte massorétique tel quel, même s'il reste l'un des témoins principaux de la Bible hébraïque.

L'examen des différentes versions anciennes et de leurs variantes est non seulement incontournable mais aussi particulièrement utile à l'interprétation socio-historique. En ce sens, notre analyse des ch. 9-10 de Zacharie (aux ch. VI-VIII) commencera par présenter des notes fournies de critique textuelle. Les données manuscrites, telles que recueillies dans ces notes, présentent deux intérêts majeurs : aider à reconstruire une forme plus ancienne du texte que celle attestée par le TM ; et éclairer l'interprétation ancienne du texte et aiguiller ainsi, si nécessaire, notre lecture socio-historique. En effet, les données manuscrites mettent en lumière

³²⁴ Voir p. ex., T. Römer, « Jérémie », dans Römer, Macchi et Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009 (2^{ème} éd.) 426-438 (428-429) ; C. Nihan, « Ézéchiel », dans Römer, Macchi et Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 439-458 (446-447) ; *idem*, « De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiel. Ézéchiel 33-39 et l'eschatologie du recueil », dans J. Vermeulen (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)* (Lectio Divina, 240), Paris, Cerf, 2010, 99-146 (106-107, 119-120, 141-143) ; voir plus généralement sur ce point Gonzalez, « Prophetic Texts », 294-297, avec davantage de références.

les diverses formes anciennes du texte, permettant de proposer des reconstructions d'un texte plus ancien que le TM qui sont certes hypothétiques mais néanmoins éclairées et appuyées sur des données factuelles. En particulier, les processus d'harmonisation du texte avec son contexte littéraire proche ou large ou encore des processus d'interprétation ou de facilitation de la lecture jouent un rôle crucial dans la transmission du texte, comme on pourra le constater à plusieurs reprises dans notre étude. En plus d'aider à la reconstruction d'une forme textuelle plus ancienne que le TM, la mise en évidence des processus interprétatifs dans la transmission du texte apporte aussi des indications sur la lecture à des époques anciennes, des époques proches du premier contexte socio-historique du texte. Ainsi, même des variantes secondaires peuvent éclairer la signification du texte, soit en faisant ressortir la difficulté du texte, littéraire ou idéologique, aux époques anciennes, soit en mettant en évidence des traditions interprétatives qui peuvent remonter à l'époque de la composition et de la première réception du texte. Dans le cas de Za 9-14, ces lectures anciennes sont d'autant plus importantes qu'il s'agit d'un texte tardif de la BH et que sa rédaction est donc chronologiquement assez proche de la première traduction grecque et de la rédaction des plus anciens manuscrits de Qoumrân. Le caractère relativement fourni des notes que nous présenterons aura donc cette double fonction d'aide à la reconstruction d'un texte plus ancien et d'aide à l'interprétation du texte dans son contexte ancien, notamment lorsque celui-ci présente des problèmes de lecture.

De manière générale, la critique textuelle de Za 9-14 met en évidence des variations non négligeables de ce texte parmi les témoins anciens, ce qui soulève le problème de l'établissement du texte. Néanmoins, il convient de noter que, malgré un nombre significatif de variantes locales, les témoins anciens s'accordent sur la structure d'ensemble et le contenu global de Za 9-14 et plus largement du livre de Zacharie. En particulier, le texte correspond de manière générale avec le TM³²⁵, ce qui suggère une certaine fiabilité du témoin hébreu ; les différences, bien que relativement nombreuses, restent limitées en taille et sont le plus souvent ponctuelles³²⁶. Si l'on peut envisager que certaines variantes sont reliées entre elles, la faible amplitude de ce phénomène rend problématique de considérer la *Vorlage* de la LXX de Zacharie comme une édition littéraire distincte³²⁷. Cette observation plaide pour une certaine stabilité du texte de Zacharie au II^e s. av. n. è., époque à laquelle la traduction de la LXX des XII aurait pris place³²⁸. Le fait que la LXX, la principale traduction ancienne pour la critique textuelle de la BH, suit dans l'ensemble le TM indique que ce dernier peut constituer une base de départ assez fiable pour la reconstitution d'un texte ancien de Za 9-14, reconstitution qui reste évidemment hypothétique.

Le problème qui se pose se situe donc davantage au niveau de l'évaluation des variantes locales, assez fréquentes notamment en raison des nombreuses difficultés d'interprétation que

³²⁵ M. Casevitz, C. Dogniez et M. Harl, *La Bible d'Alexandrie 23.10-11. Les douze prophètes. Aggée, Zacharie*, Paris : Cerf, 2007, 115-116. La série *La Bible d'Alexandrie* sera désormais abrégée BA.

³²⁶ BA 23.10-11, 124-126.

³²⁷ P. ex., T. Pola relie des variantes de la LXX en Za 1,6b et Za 14,3, ainsi qu'en Za 2,15 et Za 14,13.17 ; Pola ne parle pas pour autant d'une édition littéraire distincte ; T. Pola, « The Greek Text of Zechariah : A Document From Maccabean Jerusalem? », dans M. J. Boda et M. H. Floyd (éd.), *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology* (LHB/OTS, 475), New York/Londres : T & T Clark, 291-300.

³²⁸ Bien que la datation soit soumise à discussion, la traduction au II^e s. av. n. è. des Douze prophètes (Za 9-14 y compris) est largement acceptée par la recherche ; cf. p. ex. G. Dorival, M. Harl et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au Christianisme Ancien), Paris : Cerf et Paris : Éd. du C.N.R.S., 1988, 86-111 ; Pola, « The Greek Text of Zechariah ».

posait déjà ce texte aux scribes de l'Antiquité³²⁹. Les témoins les plus anciens de Za 9-14 dont nous disposons, les manuscrits provenant du désert de Judée, ne nous sont pas d'une grande aide en raison de leur caractère très fragmentaire. Parmi les manuscrits des XII qui ont été retrouvés (4QXII^{a-g}, Mur 88 et 8HevXIIgr), quatre uniquement préservent des passages de Za 9-14³³⁰ : 4QXIIa, datant (du début ?) de la deuxième moitié du II^e av. n. è.³³¹, atteste de quelques mots de Za 14,18 peu avant des passages de Malachie ; 4QXII^e et 4QXII^g, qui datent tous deux du premier siècle avant notre ère³³², préservent respectivement des fragments en hébreu de Za 12,7-12 (ainsi que de divers passages de Za 1-8) et de Za 10,12-11,2 ; 12,1-3 ; en grec, 8HevXIIgr, datant de la fin du I^{er} s. av. n. è. voire du tournant de notre ère³³³, préserve Za 9,1-5 (ainsi que différents passages en Za 1-4 et Za 8) et, en outre, semble déjà témoigner d'une révision de la traduction de la LXX en direction du texte proto-massorétique (révision kaigé/Théodotion)³³⁴. Notons en outre que le plus ancien manuscrit des XII retrouvé à Qoumrân, 4QXII^a, semble attester d'une séquence unique, dans laquelle Malachie serait suivi d'un autre livre. Dans l'*editio princeps*, R. E. Fuller a défendu qu'il s'agirait de Jonas³³⁵, une thèse à laquelle s'est opposé P. Guillaume³³⁶ ; plus récemment, M. S. Pajunen et H. von Weissenberg, ont défendu qu'un autre texte non identifiable s'intercalait entre Malachie et Jonas³³⁷. Quoiqu'il en soit de l'identité du texte qui suivait immédiatement Malachie, le plus ancien manuscrit des Douze témoigne d'une certaine fluidité de la collection encore vers le milieu du II^e s. av. n. è., fluidité qui pouvait notamment impacter sa structure d'ensemble.

Par ailleurs, les versions araméennes sont aussi proches du TM³³⁸. C'est notamment le

³²⁹ BA 23.10-11, 124-130 ; T. Jansma, *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX-XIV*, Leyde : Brill, 1949, 35-47.

³³⁰ Voir notamment R. E. Fuller, « The Biblical Prophetic Manuscripts from the Judaean Desert », dans K. de Troyer et A. Lange (éd.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (CBET, 52), Louvain/Paris/Walpole : Peeters, 2009, 3-23 ; E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4 : X. The Prophets* (DJD, XV), Oxford : Clarendon Press, 1997, 221-317 (R. E. Fuller) ; E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyâl Collection I)* (DJD, VIII), Oxford : Clarendon Press, 1990 ; R. E. Fuller, « The Form and Formation of the Book of the Twelve: The Evidence from the Judean Desert », dans J. W. Watts et P. R. House (éd.), *Forming Prophetic Literature : Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTSup, 235), Sheffield : Sheffield Academic Press, 86-101. Le livre de Zacharie est également attesté par Mur 88, qui date du début du II^e s. n. è. et qui préserve uniquement Za 1,1-4.

³³¹ Cf. Ulrich et al., *Qumran Cave 4*, 221 ; Fuller, « Biblical Prophetic Manuscripts », 4.

³³² Fuller date 4QXII^e vers 75-50 av. n. è. et 4QXII^g du derniers tiers du I^{er} s. av. n. è. ; cf. E. Ulrich et al., *Qumran Cave 4*, 258, 272 ; Fuller, « Biblical Prophetic Manuscripts », 4 (cf. idem, « The Form and Formation », 98).

³³³ Cf. E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyâl Collection I)* (DJD, VIII), Oxford : Clarendon Press, 1990, 19-26 ; Fuller, « Form and Formation », 98.

³³⁴ Voir de manière générale, D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila* (VTSup 10), Leyde : Brill, 1963 ; cf. BA 23.10-11, 123-124 ; Fuller, « Form and Formation », 89-91.

³³⁵ R. E. Fuller, dans Ulrich et al., *Qumran Cave 4 : X. The Prophets*, 220-232.

³³⁶ P. Guillaume, « The Unlikely Malachi-Jonah Sequence (4QXII^a) » *The Journal of Hebrew Scriptures* 7/15 (2007), 1-10.

³³⁷ M. S. Pajunen et H. von Weissenberg, « The Book of Malachi, Manuscript 4Q76 (4QXII^a), and the Formation of the Book of the Twelve », *JBL* 134 (2015), 731-751 ; cf. R. E. Fuller, « The Book of the Twelve at Qumran » dans L.-S. Tiemeyer et J. Wöhrle (éd.), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill, 271-285 (282).

³³⁸ E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis : Fortress Press et Assen/Maastricht : Van Gorcum, 1992, 148-153. Sur le Targoum des Douze, voir notamment G. E. Lier, « The Targoum of the Book of the Twelve », dans Tiemeyer et Wöhrle (éd.), *The Book of the Twelve*, 305-324 (308-312 sur l'exégèse targumique des XII). Sur la Peshitta, voir notamment A. Gelston, *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford : Clarendon Press, 1987 ; A. van der Kooij, « 6-9.1.4 Peshitta », dans A. Lange et E. Tov (éd.), *Textual History of the Hebrew Bible. Volume 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets*, Leyde/Boston : Brill, 2017, 630-637.

cas de la Peshitta (P) ainsi que du Targoum Jonathan (Tg) qui, malgré sa grande liberté interprétative et ses biais idéologiques, notamment sur la question messianique, est basé sur un texte proche du TM³³⁹. Ces versions préservent néanmoins aussi des variantes qui ne sont pas seulement interprétatives mais semblent présupposer un texte hébreu différent³⁴⁰ ; ce phénomène est d'autant plus intéressant lorsque les variantes concordent entre elles ou avec la LXX, ce qui est assez souvent le cas en Za 9-14³⁴¹. En outre, s'agissant du Targum, les interprétations du texte hébreu qu'il propose remontent au début de notre ère, certaines d'entre elles pouvant avoir leurs racines à l'époque du Second Temple, ce qui en fait un témoin précieux de l'interprétation ancienne des XII³⁴². De son côté, la Vulgate reste aussi généralement très proche du TM, même si certaines différences suggèrent que le texte hébreu de Jérôme pouvait occasionnellement diverger du TM ou alors que sa traduction était influencée par certaines versions grecques, notamment celle d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion³⁴³.

L'ensemble de ces observations fait ressortir l'aspect central de la LXX pour la critique textuelle de Za 9-14, d'autant plus que le *Dodekapropheton* est considérée comme une traduction plutôt littérale et fidèle à sa *Vorlage* hébraïque, qui n'hésite pas à calquer des formulations hébraïques en grec³⁴⁴. Cela implique que les variantes qui y sont attestées ont de bonnes chances de refléter une *Vorlage* hébraïque différente du TM dans plusieurs lieux. On est donc confronté au problème complexe de la reconstruction du texte grec ancien sur la base des diverses traditions manuscrites³⁴⁵. L'édition éclectique de J. Ziegler (première édition en 1943, puis en 1967), qui s'écarte à plusieurs reprises de celle de A. Rahlfs (1935)³⁴⁶, reste à ce jour la

³³⁹ Voir p. ex. sur l'accent messianique du Targoum S. H. Levey, *The Messiah : An Aramaic Interpretation : The Messianic Exegesis of the Targum*, New York : Ktav Publishing House, 1974 ; B. Chilton, « The Targumim and Judaism of the First Century », dans J. Neusner et A. J. Avery-Peck (éd.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three : Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Jerusalem 2*, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 1999, 115-150 (138-144) ; sur l'exégèse targumique des XII, voir notamment Lier, « The Targum of the Book of the Twelve », 308-312.

³⁴⁰ Sur le Targoum, voir Lier, « The Targum of the Twelve », 306-307 ; sur la Peshitta, voir van der Kooij, « 6-9.1.4 Peshitta », 636.

³⁴¹ BA 23.10-11, 136-137 ; Jansma, *Inquiry*, 9-35 (34) et 45.

³⁴² Lier, « The Targum of the Twelve », 305-308.

³⁴³ Tov, *Textual Criticism*, 153 ; Jansma, *Inquiry*, 50 ; S. Rickerby, « The Latin Versions of the Book of the Twelve », dans L.-S. Tiemeyer et J. Wöhrle (éd.), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill, 325-351 (328-330 et 336-342).

³⁴⁴ Voir notamment l'étude pointue de G. M. Eidsvåg, *The Old Greek Translation of Zechariah* (VTSup 170), Leyde/Boston : Brill, 2016, sp. 123, 245-249, qui montre comment le traducteur, tout en cherchant à rendre un texte grec compréhensible, est aussi soucieux, dans la mesure du possible, de respecter des aspects comme l'ordre et le nombre de mots, et qui parle de « *source oriented translation* » ; Eidsvåg met aussi en évidence certains traits de sympathie pro-Hasmonéenne (notamment en Za 9,9-13 et Za 6,9-15). Voir par exemple aussi M. Cimosà, « Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah », dans B. A. Taylor (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995*, Atlanta : Society of Biblical Literature, 1997, 93-108 ; C. Dognez, « Fautes de traduction ou bonnes traductions ? Quelques exemples pris dans la LXX des Douze Petits Prophètes », dans B. A. Taylor (éd.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998* (SBLSCS 51), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2001, 241-261 ; BA 23.10-11, 124 ; W. E. Glenny, « 9.3 Septuagint », dans Lange et Tov (éd.), *Textual History of the Hebrew Bible. Volume 1B*, 614-622 (618-621) ; B. A. Jones, « The Book of Twelve in the Septuagint », dans Tiemeyer & Wöhrle (éd.), *The Book of Twelve*, 286-304 (297-298).

³⁴⁵ Cf. l'introduction de J. Ziegler, *Duodecim prophetae. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis, vol. XIII*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967² (1943), 7-140 ; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 134-148.

³⁴⁶ Ziegler, *Duodecim prophetae*, 135-137 ; cf. A. Rahlfs, *Septuaginta, vol. II : Libri poetici et prophetici*, Stuttgart : Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935 ; l'édition « altera » du travail de Rahlfs par R. Hanhart (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007) ne corrige que des erreurs mineures (cf. R. Hanhart,

meilleure édition de la LXX des XII, notamment parce qu'elle est la plus approfondie du point de vue des manuscrits consultés³⁴⁷, bien qu'elle puisse être discutée dans certains cas précis³⁴⁸. Les manuscrits les plus importants pour la reconstitution de la LXX sont les suivants : 8HevXIIgr (fin du I^{er} s. n. è.), le codex de Washington (III^e n. è.), le codex Vaticanus (IV^e s. n. è.), le codex Sinaiticus (IV^e s. n. è.), le codex Alexandrinus (V^e s. n. è.), le codex Marchalianus (VI^e s. n. è.) et le codex Venetus (VIII^e s. n. è.)³⁴⁹. Il faut aussi mentionner ce que l'on a coutume d'appeler la « Vieille Latine » et qu'il faut plutôt voir comme une pluralité de traductions anciennes de versions grecques des Douze vers le latin avant que ne s'impose la Vulgate de Jérôme (Vg)³⁵⁰. Cette ancienne tradition latine peut ainsi apporter des éclairages sur des formes anciennes de la LXX, mais elle est aussi difficile d'accès de par sa préservation manuscrite fragmentaire³⁵¹ et ses attestations éparses dans des citations de Pères latins tels que Cyprien, Tertullien, Ambroise et Jérôme³⁵².

Dans l'ensemble, les variations des manuscrits sont surtout locales et ponctuelles et elles ne semblent pas impacter la macro-structure du livre de Zacharie et des ch. 9-14 plus particulièrement. La relative stabilité du texte de Zacharie dans les témoins anciens autorise donc à s'appuyer sur la version hébraïque du TM pour analyser la structure d'ensemble de Za 9-14, dont le contenu pourra être corrigé ponctuellement à l'aide d'autres témoins, notamment la LXX.

1.2. L'analyse structurelle de Zacharie 9-14

L'analyse structurelle est indispensable pour l'interprétation du texte dans la mesure où elle permet de déterminer les différentes unités du texte et d'évaluer les rapports que ces unités entretiennent entre elles. La question de la structure est particulièrement importante pour un texte comme Za 9-14 dont la cohérence d'ensemble est disputée. La diversité des interprétations prend le plus souvent appui sur des structurations différentes du texte qui rapprochent ou, à

« Rechenschaftsbericht zur Editio altera der Handausgabe der Septuaginta von Alfred Rahlfs », *VT* 55/4 (2005), 450-460).

³⁴⁷ Rahlfs a travaillé à partir d'un nombre nettement plus limité de manuscrits, principalement les codices Vaticanus, Sinaiticus et Alexandrinus ; pour une évaluation de la LXX de Rahlfs, cf. R. Hanhart, « Die Editio altera der Septuaginta von Alfred Rahlfs – Präsentation und Begründung », dans M. Karrer et W. Kraus (éd.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT I 219), Tübingue : Mohr Siebeck, 2008, 3-7 ; *idem*, « Rechenschaftsbericht ».

³⁴⁸ Cf. Jansma, *Inquiry*, 38-41.

³⁴⁹ Cf. Ziegler, *Duodecim prophetæ*, 7-140.

³⁵⁰ Rickerby, « Latin Versions ».

³⁵¹ C'est notamment le *Codex Constantius* (V^e s.), le *Wirceburgensis* (VI^e s.) et les *Fragmenta Sangallensis* (IX^e s.) qui ont préservé des parties d'anciennes traductions latines des Douze ; Rickerby, « Latin Versions », 324-336.

³⁵² En 1743, P. Sabatier a certes publié une édition synoptique de la *Vulgata Nova* de la *Versio Antiqua* ; P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caetera quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt : quae cum Vulgata Latina, & cum textu Graeco comparantur. Tomus Secundus*, Reims : Florentain, 1743. Toutefois cette dernière est essentiellement basée sur Jérôme qui, dans son commentaire des Douze, traduit en latin le texte grec dont il dispose ; Rickerby, « Latin Versions », 333. En 1904, W. O. E. Osterley a aussi publié une édition éclectique de la Vieille Latine des Douze, basée notamment sur le *Codex Constantius* et des citations de Pères latins comme Cyprien ou Tyconius, mais qui ne prend pas en compte les *Fragmenta Sangallensis* ; W. O. E. Osterley, « The Old Latin Texts of the Minor Prophets. IV », *The Journal of Theological Studies* 5/20 (1904), 570-579 (sur Aggée, Zacharie et Malachie). Voir à ce propos, Rickerby, « Latin Versions », 333-336.

l'inverse, tendent à séparer les différentes unités du texte³⁵³. La structuration interne de Za 9-14 est ardue dans la mesure où, s'il peut déjà être difficile de distinguer les principales péricopes du texte, il est encore plus compliqué de définir les rapports que ces péricopes entretiennent entre elles³⁵⁴. Nous ne présentons pas ici la structure précise de Za 9-14, qui sera discutée au chapitre suivant (V 1.), mais uniquement les grands principes qui doivent guider cette approche.

Ainsi qu'on l'a vu au chapitre précédent (II 2.4.1.), alors que certains chercheurs vont jusqu'à défendre la présence d'une structure cohérente et extrêmement élaborée en Za 9-14³⁵⁵, d'autres, à l'inverse, sont sceptiques quant à l'idée même d'une cohérence dans cette collection³⁵⁶. M. Butterworth, qui consacre une monographie entière à la structuration du livre de Zacharie, adopte une position médiane : il ne présente pas un modèle de la structure de Za 9-14, mais défend tout de même l'existence d'un arrangement général de ces chapitres ; il note en particulier une « evidence of continuity in that the same basic themes are found throughout, in an alternating pattern »³⁵⁷. Butterworth peut éviter de proposer une structuration précise de Za 9-14 car il ne propose pas une interprétation générale de ce texte, simplement une réflexion méthodologique sur sa structuration, basée prioritairement sur des critères formels. Cependant, ainsi qu'il l'indique, son étude peut être combinée avec d'autres approches pour aller plus loin, y compris sur la question de la structuration³⁵⁸. La présente recherche se proposant d'offrir une interprétation du thème de la guerre dans Za 9-14, l'approfondissement des questions thématiques et sémantiques (des questions qui sont certes plus subjectives mais néanmoins indispensables à l'interprétation) nous permettra d'élaborer une structure plus détaillée de Za 9-14 (cf. ch. IV 1.). Pour être la plus fiable possible, en effet, la structuration ne doit pas seulement prendre appui sur des observations relatives à la *forme* du texte (style, vocabulaire, formulations spécifiques, par exemple la formule ביום ההוא « en ce jour » en Za 12-14) mais aussi sur une analyse de son *contenu thématique* (thème, cadre spatio-temporel, personnages...). La structuration du texte est en effet une démarche interprétative qui ne peut être abordée selon une approche mécanique basée uniquement sur des critères formels. Les indications formelles du texte sont bien sûr précieuses pour l'interprétation mais, surtout au vu de la complexité de Za 9-14, elles ne peuvent être traitées indépendamment d'une réflexion sur son contenu thématique. Ce dernier aide notamment à hiérarchiser l'importance des différents critères formels entre eux. Un exemple incontournable de ce problème en Zacharie est celui des superscriptions en Za 9,1 et Za 12,1, basées sur la formule מִשָּׂא דְבַר יְהוָה « oracle, la parole Yhwh », que nous évoquons ici et qui sera davantage développée au chapitre suivant (IV 1.1.2.).

Il est communément accepté que ces superscriptions sont des indices formels importants, suggérant une structuration des ch. 9-14 en deux grandes sections, Za 9-11 et Za 12-14 ; ces indications sont d'autant plus importantes que la formule ne se trouve ailleurs dans la

³⁵³ Par exemple, la lecture messianique de Za 9-14 par P. Lamarche est basée sur un rapprochement des bergers de Za 11,4-17 et Za 13,7-9 avec le roi de Za 9,9-10 et la figure transpercée de Za 12,10 ; bien que ces passages ne soient pas sans liens, Lamarche est obligé de lisser leurs différences de manière à en faire un système cohérent (*Zacharie IX-XIV*, notamment 112-113).

³⁵⁴ Tromp, « Bad Divination », 41-42 ; M. Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup, 130), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1992, notamment 236-237.

³⁵⁵ Voir notamment Lamarche, *Structure*, sp. 28-33 ; Tidiman, *Zacharie*, sp. 191.

³⁵⁶ Comme déjà mentionné, ces deux extrêmes sont bien exemplifiés respectivement par Lamarche, *Zacharie IX-XIV* (112-113) et Tromp, « Bad Divination ».

³⁵⁷ Butterworth, *Structure*, 300-301.

³⁵⁸ Cf. Butterworth, *Structure*, 304.

Bible hébraïque qu'en *Ml* 1,1. Leur présence pousse donc à explorer les liens entre les différentes scènes à l'intérieur de *Za* 9-11 d'un côté et celles à l'intérieur de *Za* 12-14 de l'autre. En même temps, le fait que *Za* 9-11 et *Za* 12-14 sont introduits par une formule similaire oriente aussi vers une lecture de ces sections l'une au regard de l'autre. En cela, les superscriptions en *Za* 9,1 et 12,1 contribuent à distinguer les ch. 9-14 comme un ensemble distinct au sein du livre de Zacharie, qui ne présente pas le terme מִשָּׂא aux ch. 1-8.

Certains chercheurs posent toutefois la question de l'importance de ces deux superscriptions dans la structure générale du livre. En particulier, des chercheurs comme S. Frolov ou M. A. Sweeney lisent *Za* 9-14 comme une sous-section de la dernière partie du livre qui débiterait selon eux avec la superscription datée en *Za* 7,1 et qui engloberait l'ensemble des ch. 7-14,³⁵⁹. Une telle structuration se base avant tout sur un autre critère formel, celui de la présence de superscriptions datées uniquement en *Za* 1,1.7 et 7,1, qui est considéré comme le critère principal pour juger de la macro-structure du texte. Cette hypothèse d'une macro-structure de Zacharie uniquement à partir des superscriptions datées (*Za* 1,1.7 et 7,1) présente plusieurs problèmes.

Tout d'abord, il n'y a à priori pas de raison de considérer que les superscriptions datées représenteraient le (seul) principal indicateur formel de structuration du livre. Plusieurs indicateurs peuvent tout aussi bien être utilisés parallèlement, comme c'est d'ailleurs le cas dans d'autres livres prophétiques. Sur le strict plan de l'analyse formelle, la structuration proposée par Frolov et Sweeney est déjà problématique car elle minimise l'importance d'autres formules introductives comme מִשָּׂא דְבַר יְהוָה (*Za* 9,1 et 12,1), qui apparaissent vers la fin du livre pour introduire les deux derniers grands développements oraculaires (*Za* 9-11 et 12-14)³⁶⁰. Cela est d'autant plus problématique que cette séquence est construite à partir du terme מִשָּׂא (« charge », « proclamation » ou « oracle »), un terme qui n'apparaît pas ailleurs dans l'œuvre et qui, à l'intérieur des XII (à l'exception de *Os* 8,10), sert à introduire des recueils prophétiques entiers (*Na* 1,1 ; *Ha* 1,1 ; *Ml* 1,1) ; en *Es* 13-23, le même terme a aussi une fonction structurante évidente, puisqu'elle sert à introduire les différents oracles contre les nations³⁶¹. L'exemple du livre d'Ésaïe montre d'ailleurs bien la fragilité de l'idée selon laquelle les superscriptions datées devraient être considérée comme le critère formel premier de structuration. La première partie du livre (ch. 1-39) présente des superscriptions datées qui organisent une partie de son contenu (cf. *Es* 6,1 ; 7,1 ; 36,1) mais cette section n'est pas du tout uniforme dans sa façon de marquer les principales sections du texte, comme le montrent les ch. 13-23, où c'est le terme מִשָּׂא qui organise les oracles contre les nations. En outre, la deuxième partie du livre obéit encore à d'autres critères de structuration sans aucune référence à des superscriptions datées. Il faut de plus noter que la séquence introductive מִשָּׂא דְבַר יְהוָה est très rare, et son unique autre utilisation

³⁵⁹ Frolov, « Narrator », 27-29, 38-40 ; Sweeney, *Form and Intertextuality*, 234-235. Voir aussi Conrad, *Zechariah*, p. ex. 20-22 ; ou Klines, « Structure ».

³⁶⁰ Frolov reconnaît que « 9 :1 and 12 :1 provide the audience with the option of reading ch. 9–11 and 12–14 as compositions in their own right and therefore should not be totally overlooked » (« Narrator ? », 29).

³⁶¹ Cf. *Es* 13,1 ; 14,28 ; 15,1 ; 17,1 ; 19,1 ; 21,1.13 ; 22,1 ; 23,1) ; l'utilisation technique de ce terme en *Jr* 23,33-40 pour désigner des oracles prophétiques va aussi dans le sens d'une fonction introductive importante de ce terme (*contra* Frolov, « Narrator », 28) ; cf. M. H. Floyd, « The מִשָּׂא (MAŠŠĀ') as a Type of Prophetic Book », *JBL* 121/3 (2002), 401-422 ; I. Willi-Plein, « Wort, Last oder Auftrag? - Zur Bedeutung von מִשָּׂא in Überschriften prophetischer Texteinheiten », dans I. Willi-Plein, *Davidshaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim* (Biblisch-theologische Studien, 127), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2012, 173-182 ; M. J. Boda, « Freeing the Burden of Prophecy: Maššā' and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9-14 », *Bib* 87/3 (2006), 338-357.

dans la BH sert à introduire un livre prophétique entier, celui de Malachie, qui de surcroît succède immédiatement au livre de Zacharie dans toutes les séquences des Douze préservées par les témoins anciens³⁶². Cette séquence rapproche donc Za 9-14 de Malachie, et distingue par là-même Za 9-14 de Za 1-8.

Si l'analyse formelle des superscriptions plaide pour une distinction des ch. 1-8 et 9-14, il faut aussi souligner que, même sans faire de comparaison avec d'autres livres prophétiques, une simple analyse thématique du livre fait déjà bien ressortir une différence majeure entre Za 1-8 et Za 9-14, différence que la structuration purement formelle (et quelque peu arbitraire) proposée par Frolov ou Sweeney tend à sous-estimer. En particulier, le thème de la guerre future de Jérusalem avant sa restauration est développé dans l'ensemble de Za 9-14 mais non avant. D'autres thématiques parcourent aussi l'ensemble des ch. 9-14 (voir notamment Za 10,1-3a ; 11 ; 13,7-9), alors qu'elles sont absentes des ch. 1-8. Nous verrons notamment dans le chapitre suivant (IV 1.2.) que le thème du jugement des bergers et du troupeau, absent de Za 1-8, contribue à apporter une dimension plus dramatique et une tonalité nettement plus critique, voire dystopique, qui sont en tension avec les descriptions plus utopiques des ch. 1-8. Ces quelques aspects thématiques renforcent la distinction entre Za 1-8 et Za 9-14 et contribuent à apporter du poids aux formules de Za 9,1 et 12,1. L'analyse thématique permet ainsi d'éviter l'interprétation basée uniquement sur des critères formels, qui lirait le texte comme suggérant que Zacharie aurait, *le même jour* (cf. Za 7,1), prononcé l'ensemble des oracles des ch. 7-14, portant sur des thématiques aussi variées que le jeûne dû à la destruction du temple (ch. 7), la restauration de Jérusalem en lien avec la reconstruction du temple (ch. 8), la guerre à venir, présentée sous de nombreux aspects, et les malheurs de la communautés précédant la grande restauration³⁶³. La hiérarchisation des critères formels ne peut se faire qu'au regard du contenu thématique.

Ceci-dit, la distinction structurelle majeure entre Za 1-8 et Za 9-14, fondée sur des critères à la fois formels et thématiques, ne doit pas non plus effacer certains éléments de continuité pointés par différentes recherches mentionnées précédemment³⁶⁴, d'autant que les deux parties forment, en tout cas dans la forme actuelle du texte, un seul et même livre associé au prophète Zacharie. Ainsi qu'on le défendra au chapitre suivant (IV 1.1.1.), c'est notamment le thème de la restauration de Jérusalem qui traverse l'ensemble du livre de Zacharie et qui crée une ligne de continuité entre ses deux grandes parties. Différents niveaux de continuité et de rupture doivent donc envisagés pour interpréter Za 9-14 et plus largement le livre de Zacharie.

Cela amène un autre principe méthodologique important, souvent négligé. Si la structure du texte peut correspondre avec les étapes de son développement rédactionnel, le fait est que cela n'est pas nécessairement toujours le cas. Même si elles sont évidemment reliées, l'analyse structurelle et l'analyse rédactionnelle correspondent à deux démarches méthodologiques bien distinctes. En théorie, par exemple, un texte comportant une digression peut avoir été écrit par une seule main et, à l'inverse, un ajout peut presque parfaitement s'intégrer à un texte plus

³⁶² Il ne faudrait pas pour autant en déduire que Za 9-14 constitue une œuvre prophétique indépendante, car à l'inverse de Mt 1,1, cette formule en Za 9,1 et Za 12,1 n'est pas liée à l'introduction d'une nouvelle figure prophétique (voir aussi Na 1,1 et Ha 1,1 où le terme *נביא* introduit également une figure prophétique en début de livre).

³⁶³ Cf. Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 8-9, n. 23 ; suivi par Tiemeyer, « Reading Zechariah », 51.

³⁶⁴ Notamment Mason, « Relation » ; Childs, *Introduction*, 482-485.

ancien. Les deux niveaux doivent donc bien rester distincts afin de mieux évaluer le rapport entre eux. Si les données structurelles servent bien sûr de base à la réflexion rédactionnelle, les théories rédactionnelles, elles, ne doivent pas parasiter la structuration du texte. Cette dernière se fait uniquement sur la base du texte dans la (ou les) forme(s) que les manuscrits anciens nous ont transmise(s). Ainsi, par exemple, même si les superscriptions en Za 9,1 et Za 12,1 ont pu être rajoutées tardivement (notamment la seconde, ainsi qu'on le verra, cf. IV 2.2.4.), leur présence dans le texte actuel montre qu'au moins à partir d'un certain moment, Za 9-14 a été lu comme la succession de deux ensembles à la fois distincts et associés, introduits de manière similaire et comportant des développements thématiques comparables.

La spécificité de Za 9-14 exige d'aller plus loin sur un point : surtout en l'absence d'éléments formels probants, la priorité doit être accordée aux critères thématiques, comme on le fera notamment au chapitre suivant (IV 1.). En effet, de nombreuses études ont montré comment Za 9-14 s'inspire de différentes traditions, ce qui peut occasionner des variations formelles non négligeables. C'est ainsi que, par exemple, Za 9-10 combine, à des degrés divers en fonction des passages, des formes poétiques avec des éléments de prose. Une certaine variabilité formelle semble être caractéristique de cette littérature prophétique tardive inspirée par diverses traditions. Ce point ne semble pas avoir été suffisamment pris en compte dans de nombreuses études, en particulier celles s'inspirant de la *Formgeschichte*. Toutefois, cela n'empêche pas pour autant le texte de dérouler ses thématiques au-delà des diverses variations formelles, et notamment la thématique de la guerre. Cette remarque nous rappelle que les différents niveaux d'analyse sont reliés et met en évidence toute l'importance de l'analyse complémentaire des traditions et des intertextes dans l'étude de Za 9-14.

1.3. L'analyse intertextuelle de Zacharie 9-14

Ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent, une grande partie des recherches concernant Za 9-14 a porté sur les divers types de références faites dans ces chapitres à d'autres textes bibliques³⁶⁵. Il est désormais acquis que Za 9-14 fait massivement référence à d'autres textes prophétiques, notamment Jérémie, Ézéchiël, Ésaïe, Osée et Amos, ainsi qu'à la Torah (surtout le Deutéronome) et à d'autres écrits, comme les Psaumes en particulier. L'utilisation de traditions littéraires préexistantes, notamment prophétiques, représente donc une dimension importante de Za 9-14 à laquelle il s'agit d'accorder une attention particulière dans l'interprétation socio-historique. Il importe notamment de réfléchir à sa fonction sur les plans littéraires et socio-historiques. De manière générale, les recherches précédentes permettent déjà de dire que la composition de Za 9-14 s'inscrit dans un contexte large de traditions prophétiques, avec le but de placer ce texte dans une certaine continuité générale avec ces traditions. Cet aspect indique déjà quelque chose de la fonction de Za 9-14, qui est d'interagir avec, de prolonger, et aussi d'interpréter un certain nombre de traditions prophétiques.

³⁶⁵ Voir notamment Willi-Plein, *Prophetie am Ende* (notamment 65-94) ; Person, *Second Zechariah* ; Larkin, *Second Zechariah* ; Schaefer, « Zechariah 14 » ; Nurmela, *Prophets* ; Tai, *Prophetie* ; R. Mason, « Why is Second Zechariah so Full of Quotations ? », dans C. Tuckett (éd.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Burlington, VT : Ashgate, 2003, 21-28 ; Boda et Floyd (éd.), *Treasure* (avec notamment la publication de la thèse de doctorat [1973] de R. Mason, « Use of Earlier Biblical Material », aux pages 1-208) ; Boda et Porter, « Intertextuality », 215-334 ; Lee, *Zechariah 9-10*. Voir déjà bien avant, Stade, « Deuterozacharja. I. Theil », 41-96 ; puis Delcor, « Les sources du deutéro-Zacharie ».

L'analyse détaillée de Za 9-10 nous permettra d'aller plus loin en ce sens.

Dans ce cadre, une question qui se pose est celle du rapport à Za 1-8. En effet, si Za 9-14 s'ajoute à Za 1-8 sur le plan structurel, le nombre relativement faible de références directes à la première partie du livre de Zacharie est notable, surtout en comparaison avec d'autres traditions comme Jérémie par exemple³⁶⁶. Néanmoins, ainsi qu'on l'a vu précédemment, d'autres chercheurs ont observé que les deux parties ne sont pas pour autant sans liens d'intertextualité³⁶⁷. Tel que le texte se présente, Za 9-14 s'inscrit dans le prolongement structurel de Za 1-8, d'une manière qui enrichit et élargit son horizon littéraire. On notera cependant que, ce faisant, Za 9-14 n'introduit pas une nouvelle dimension dans le livre de Zacharie mais ne fait que prolonger et développer un aspect déjà présent en Za 1-8, puisque ce texte interagit déjà de manière significative avec les autres traditions prophétiques³⁶⁸. Les liens traditionnels qu'entretiennent les deux parties du livre, et qui créent une continuité en profondeur, doivent donc aussi être intégrés à l'équation. Là encore, c'est l'analyse plus précise du contenu et des rapports d'intertextualité qui permettra d'aller plus loin.

1.3.1. Zacharie 9-14 et la notion d'intertextualité en sciences bibliques

Le rapport de Za 9-14 à ces sources privilégiées fera donc l'objet d'une attention spécifique dans notre étude, ce qui appelle certaines remarques méthodologiques, concernant notamment la notion d'« intertextualité », le repérage des références intertextuelles, ainsi que leur place et leur ? dans l'interprétation. Le concept d'« intertextualité » est employé de diverses façons et il importe donc de préciser l'utilisation que l'on en fait. A l'origine, il a été forgé dans une perspective post-structuraliste par la sémioticienne J. Kristeva, inspiré des travaux de M. Bakhtine, pour rendre compte des multiples relations que tout texte entretient avec son contexte au sens large, et notamment avec les textes qui l'ont précédé³⁶⁹. L'idée de Kristeva, développée ensuite par des auteurs comme R. Barthes, n'est pas de prôner l'identification d'influences littéraires spécifiques dans certains textes, mais au contraire de souligner le caractère intrinsèquement composite de tout texte : « tout texte est une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte »³⁷⁰.

Le concept d'intertextualité a toutefois été repris, notamment chez les biblistes, pour désigner les références littéraires *identifiables* qui sont présentes dans plusieurs textes. Au vu des écarts d'utilisation de la notion d'intertextualité, plusieurs chercheurs ont proposé de séparer les différentes approches sur la base d'une opposition, à mon sens trop rigide, entre synchronie et diachronie. En particulier, dans son récent état de la recherche sur l'intertextualité dans la BH, G. D. Miller distingue deux approches différentes de l'intertextualité³⁷¹. La

³⁶⁶ Schart, *Entstehung*, 275 ; Tiemeyer « Reading », 54-56.

³⁶⁷ Mason, « Relation » ; Childs, *Introduction*, 482-485 ; Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 213-232.

³⁶⁸ Voir notamment M. R. Stead, *The Intertextuality of Zechariah 1-8* (LHB/OTS, 506), New York/Londres : T&T Clark, 2009, qui souligne notamment les rapports avec Jérémie, Ézéchiel et Es 40-55 ainsi que l'histoire Deutéronomiste (voir notamment la synthèse p. 248-260).

³⁶⁹ Cf. en particulier J. Kristeva, *Σημειωτική : Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Éditions du Seuil, 1969, 145-146.

³⁷⁰ J. Kristeva, *Σημειωτική : Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Éditions du Seuil, 1969, 146 ; cf. aussi p. 145 : « le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) ».

³⁷¹ G. D. Miller, « Intertextuality in Old Testament Research », *Currents in Biblical Research* 9/3 (2011), 283-309, notamment 285-288 et 304-305.

première approche, de type post-structuraliste, se centre sur le lecteur et adopte une perspective synchronique : elle s'intéresse aux multiples sens que prend le texte pour le lecteur lorsqu'il est mis en dialogue avec d'autres textes, sans s'interroger sur la relation originelle de ces textes, c'est-à-dire sans chercher à savoir si ces textes étaient visés ou connus par l'auteur. La deuxième approche se centre sur l'auteur et adopte une perspective diachronique : elle cherche à identifier et interpréter les relations avec d'autres textes qui ont été introduites dans le texte par l'auteur lui-même (le plus souvent consciemment) ; elle construit ainsi une chronologie relative des textes et établit des rapports d'influence. Miller indique que les tentatives de réconcilier ces deux approches n'ont jusqu'à présent pas été fructueuses et il suggère que le terme d'« intertextualité » soit réservé à la première approche qui s'accorde mieux avec l'emploi originel de ce terme par sa créatrice Kristeva ; pour la deuxième approche, Miller propose les appellations « allusions intra-bibliques » (*inner-biblical allusions*) ou « exégèse intra-biblique » (*inner-biblical exegesis*)³⁷².

D. M. Carr pose aussi une distinction entre rapport d'influence et intertextualité, mais il montre également que le concept d'intertextualité peut informer la production des textes dans leur contexte ancien, un contexte caractérisé par la prédominance de l'oralité et la place limitée de l'écrit. Ce concept met en évidence les relations quasiment infinies que le texte biblique entretient avec un vaste réseau de « textes » (au sens large), comprenant notamment des traditions orales, qui demeurent en grande partie inaccessibles aux chercheurs³⁷³. Ainsi, pour Carr, le terme d'intertextualité renvoie avant tout à l'arrière-plan *inconnu* des textes bibliques, qu'il perçoit comme ayant une importante dimension orale³⁷⁴. L'approche de Carr tend à sous-estimer l'importance de la dimension scribale des textes bibliques dont nous disposons aujourd'hui, des textes qui ont été composés, développés et transmis dans des groupes scribaux qui accordaient une grande importance à la dimension écrite ; cette dimension est d'autant plus importante s'agissant d'un texte relativement tardif comme Za 9-14, qui s'inspire de diverses traditions déjà mises par écrit³⁷⁵. Néanmoins, ces remarques poussent à mieux problématiser et analyser de manière plus prudente les rapports d'influence entre les textes anciens en les replaçant dans un ensemble vaste de relations intertextuelles qui nous échappent en partie³⁷⁶. Elles aident à établir un lien entre la notion d'intertextualité telle qu'elle a été définie par Kristeva, suivie de Barthes en particulier, et l'analyse plus spécifique des références littéraires identifiables dans les textes. Les influences historiques identifiables d'un texte sur un autre font partie intégrante de son intertextualité, même si celle-ci, beaucoup plus riche, ne se résume pas à cette dimension³⁷⁷. Cette perspective permet notamment une meilleure articulation des

³⁷² Miller, « Intertextuality », 286, 304-305 ; voir aussi p. ex. B. D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture : Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford : Stanford University Press, 1998, 6-10 ; Lions, *From Law to Prophecy : Ezekiel's Use of the Holiness Code* (LHB/OTS 507), 2009, Londres/New York : T & T Clark, 48-50.

³⁷³ D. M. Carr, « The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies : Actual and Potential », dans M. Nissinen (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010* (VTSup, 148), Leyde : Brill, 2010, 505-535.

³⁷⁴ Carr, « The Many Uses of Intertextuality », 525.

³⁷⁵ Voir récemment en ce sens, discutant entre autres de l'approche de Carr, J. Rückl, « Oral and Written Aspects in the Transmission of the Books of Samuel and Kings », dans Römer *et al.* (éd.), *Oral et écrit*.

³⁷⁶ Carr parle d'une conception (*semi*-)canonique des textes bibliques et extra-bibliques, courante dans la recherche, qui survalorise les relations littéraires avec les textes bibliques et les textes anciens qui ont été préservés, et qui tend à oublier les rapports d'intertextualité avec les textes ou les traditions qui ont disparu. Pour Carr, un intérêt majeur du concept d'intertextualité pour les études bibliques est de rendre visible ces relations intertextuelles qui nous échappent (Carr, « The Many Uses of Intertextuality », 517-532).

³⁷⁷ Cf. M. H. Floyd, « Deutero-Zechariah and Types of Intertextuality », dans M. J. Boda et M. H. Floyd (éd.),

questions synchroniques et diachroniques de l'intertextualité et ouvre la voie à des approches qui cherchent à les conjuguer³⁷⁸. De ce point de vue, l'utilisation de la notion d'intertextualité est compatible avec une étude socio-historique. De toute évidence, ce qui m'intéresse le plus, dans le cadre de mon analyse socio-historique, ce sont les influences littéraires de Za 9-14 et les références plus ou moins claires à d'autres textes. Cela peut notamment apporter des indications précieuses pour l'interprétation du texte, sur le rôle de Za 9-14 par rapport aux traditions, sur son milieu de production et, aussi, son milieu de première réception³⁷⁹. Néanmoins, il me semble que même dans cette utilisation plus limitée, l'emploi du concept d'intertextualité permet de mieux rendre compte de la richesse et de la complexité des liens de Za 9-14 avec un grand nombre de textes et de traditions, et ainsi de ne pas se focaliser sur ce qui ne serait qu'un seul type de rapport intertextuel.

En particulier, les catégories plus précises d'« allusions intra-bibliques » et d'« exégèse intra-biblique », pointées notamment par Miller, sont souvent employées par ceux qui travaillent ces questions dans une perspective historique ; mais elles présentent deux limites importantes. Tout d'abord, ces catégories sont basées sur un anachronisme, puisque la « Bible » n'existait pas à l'époque de la composition des textes qui sont ultérieurement devenus « bibliques ». Certes, les références intertextuelles que l'on peut identifier à l'intérieur des textes bibliques portent avant tout sur le corpus biblique. Cet anachronisme cherche ainsi à décrire une phase préliminaire du processus de canonisation, pendant laquelle des textes acquièrent de l'autorité grâce en particulier à un système de références mutuelles. Toutefois, l'emploi de telles catégories présente le risque d'entretenir une conception des textes anciens que Carr désigne comme « semi-canonique » et qui survalorise par principe les relations intertextuelles entre les textes bibliques. En outre, notre identification des références est tributaire des sources qui ont été préservées et qui sont essentiellement bibliques. Le terme plus large d'intertextualité a ainsi l'intérêt d'éviter le biais des sources.

Deuxièmement, la terminologie « allusions intra-bibliques » est également problématique car elle met l'accent sur un type de référence intertextuelle spécifique, l'allusion, au détriment d'autres types de référence, comme l'écho ou la citation (cf. ci-dessous). La notion d'exégèse intra-biblique, développée notamment par M. Fishbane, est intéressante car elle met en évidence une fonction importante des références intertextuelles des textes bibliques, celle d'interpréter les traditions préexistantes dotées d'une autorité significative. Fishbane souligne en effet que la transmission (*traditio*) d'un contenu de tradition (*traditum*) qui a déjà acquis une autorité particulière est toujours le lieu de réinterprétations de la tradition et il montre comment une telle dynamique exégétique est présente à l'intérieur même des textes bibliques³⁸⁰. Cependant, la fonction des références intertextuelles n'est pas uniquement, ou prioritairement, exégétique ; par exemple, il peut aussi s'agir d'attribuer un poids particulier à une nouvelle composition en l'inscrivant dans la continuité de traditions ayant déjà acquis une autorité spécifique (cf. ci-dessous).

Bringing out the treasure, 225-244 (226).

³⁷⁸ Voir p. ex. récemment, Stead, *Intertextuality*, notamment 16–39.

³⁷⁹ Cf. à ce sujet l'article innovant de C. Edenburg, « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations », *JSOT* 35/2 (2010), 131-148.

³⁸⁰ Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford : Clarendon Press, 1989, notamment l'introduction p. 1-19

A défaut d'une terminologie adéquate précise, je garde donc la terminologie plus large d'intertextualité en l'employant plus particulièrement dans une orientation socio-historique. Je m'intéresse certes essentiellement aux influences littéraires historiquement identifiables, mais ce vocable large et inclusif rappelle justement que ces influences sont de différents ordres, à des degrés divers et avec des fonctions variées, ce que certains travaux récents tendent à sous-estimer. Ainsi par exemple, l'analyse intertextuelle de Lee sur Za 9-10 cherche avant tout à identifier un seul intertexte privilégié pour chaque passage³⁸¹. Ce faisant, Lee tend à minimiser le fait qu'un passage peut entretenir des liens divers avec différents textes en même temps. En outre, le texte peut aussi s'inscrire dans une tradition littéraire qui le rapproche de plusieurs textes (par exemple la tradition psalmique, ou celle des oracles prophétiques sur les nations étrangères), sans pour autant cibler un texte en particulier. Cet aspect, qui relève plus spécifiquement de l'histoire des traditions, fait aussi partie du domaine de l'intertextualité³⁸². Il n'importe pas uniquement d'identifier avec quel texte particulier Za 9-14 interagit, mais aussi plus largement avec quel type de textes et comment il intègre et utilise différentes traditions littéraires. Ainsi, l'importance des traditions prophétiques dans l'horizon littéraire de Za 9-14 montre déjà que la composition du texte s'inscrit dans cette tradition et a pour but de la prolonger, ce que confirme la présence de ce texte à l'intérieur du livre de Zacharie. Cette observation de base donne déjà une indication sur la manière dont il convient d'interpréter le texte, c'est-à-dire à la lumière des autres traditions prophétiques.

1.3.2. Identifier des rapports d'intertextualité spécifique : selon quels critères ?

Bien sûr, Za 9-14 interagit aussi plus spécifiquement avec certains passages précis qu'il convient d'identifier afin de pouvoir interpréter la signification de ces liens intertextuels plus particuliers. Les multiples travaux qui ont porté sur les références intertextuelles de Za 9-14 ont mis en évidence deux difficultés méthodologiques majeures, qui concernent précisément les critères employés pour identifier ces références et la façon dont il convient de les interpréter. La question des critères d'identification est traitée de façon détaillée par R. Nurmela (1996) qui considère que, de manière générale, les travaux sur les références intertextuelles du livre de Zacharie sont méthodologiquement problématiques à ce niveau. Il développe une méthodologie basée notamment sur l'analyse de la formulation (termes, expressions et phrases), lui permettant de définir trois catégories de ce qu'il appelle des « allusions », des allusions *sûres*, *probables*, et *possibles*, définies en fonction du nombre de similarités significatives entre les textes (respectivement trois, deux et une), notamment les similarités lexicales, thématiques ou synonymiques³⁸³. Une telle méthode rappelle que c'est avant tout le poids des similarités invoquées ainsi que leur accumulation qui permet de prendre position en faveur d'une référence intertextuelle. De manière générale, les chercheurs s'accordent sur le fait que les correspondances lexicales, surtout lorsqu'elles impliquent des termes rares ou des expressions entières et peu courantes, constituent le critère principal pour identifier une référence. Les correspondances thématiques, synonymiques, structurelles et de genre littéraire, de même que

³⁸¹ Voir p. ex. son analyse de Za 9,5-7, où il montre des correspondances avec divers passages prophétiques.

³⁸² Contrairement par exemple à ce qu'implique l'analyse de Lee sur le rapport entre Za 9,5-7 et autres oracles prophétiques sur les Philistins (*Zechariah 9-10*, 74-77).

³⁸³ Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 23-37.

les similarités des contextes, peuvent également être prises en compte. Néanmoins, ces rapprochements étant plus diffus, ils n'ont qu'un poids relatif et sont à manier avec prudence : ils peuvent notamment servir à corroborer une hypothèse plutôt qu'à la fonder³⁸⁴.

Malgré ces différents jalons méthodologiques, l'identification des références intertextuelles reste une démarche souvent délicate et hypothétique³⁸⁵. Il faut notamment garder à l'esprit que nous ne disposons pas de la totalité du répertoire littéraire et oral des scribes de l'Antiquité. En outre, comme le rappelle le concept d'intertextualité, différents types de liens littéraires existent qui n'impliquent pas forcément les mêmes procédés littéraires, et donc les mêmes techniques d'identification. En même temps, les différentes références littéraires, malgré leur richesse, n'ont pas toutes la même valeur pour l'interprétation. Ainsi, un lien littéraire ténu, même délibérément voulu par l'auteur, ne peut servir de base à l'interprétation d'un passage, mais a plutôt une valeur complémentaire voire optionnelle, alors qu'à l'inverse, une citation, qui implique des rapprochements évidents avec un autre texte, peut difficilement être ignorée. Il ne s'agit donc pas uniquement de repérer des intertextes mais aussi de les interpréter en fonction de l'importance qu'ils semblent avoir. Un scribe peut avoir une multitude de références en tête lorsqu'il compose un texte, mais il peut aussi décider d'établir des liens avec certains textes plus particulièrement. Interpréter le texte implique donc aussi de hiérarchiser les rapports d'intertextualité que l'on identifie.

La diversité des références intertextuelles est souvent nivelée par les biblistes ; ainsi qu'on l'a mentionné, une terminologie comme celle d'« allusions intra-bibliques », employée de manière très générale, pousse à considérer toute référence intertextuelle dans les textes bibliques comme étant des allusions. Or, comme l'a récemment rappelé M. R. Stead, il existe en réalité divers types de relations intertextuelles, caractérisées par différents degrés de proximité entre les textes³⁸⁶. Plus particulièrement pertinente pour notre étude est la distinction entre ce qui est souvent appelé l'écho, l'allusion et la citation. Stead distingue l'écho de l'allusion par la quantité des éléments identifiables qui sont empruntés au texte auquel il est fait référence. Même si ce critère quantitatif est à prendre en compte, un critère qualitatif, souvent mis de côté par les biblistes, est ici nettement plus significatif. En prenant appui sur les travaux de Riffaterre, C. Nihan distingue l'allusion d'une référence intertextuelle quelconque (comme par exemple l'écho) sur la base du caractère nécessaire de son identification. Il fait ainsi la différence entre, d'une part, des références intertextuelles qui font partie intégrante de la trame de lecture du texte, c'est-à-dire qu'elles sont encodées dans son programme de lecture et que leur identification est essentielle à la compréhension du texte, et, d'autre part, des références dont la perception par le lecteur est facultative, car elles ne conditionnent pas l'intelligence du texte ; ces dernières peuvent être intentionnelles de la part de l'auteur, être à l'inverse inconscientes, ou provenir de l'imagination du lecteur³⁸⁷. L'allusion (de même que la citation)

³⁸⁴ Miller, « Intertextuality », 294-298 ; J. M. Leonard, « Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case », *JBL* 127/2 (2008), 241-265 (245-257).

³⁸⁵ Miller, « Intertextuality », notamment 298 ; certains parlent même d'art pour qualifier l'identification d'allusions intertextuelles (p. ex. Sommer, *A Prophet Reads Scripture*, 35 ; Leonard, « Identifying Inner-Biblical Allusions », 264).

³⁸⁶ Stead place sur un continuum les relations intertextuelles suivantes : *communicative codes*, *web of general text* ; *trace* ; *echo* ; *allusion* ; *quotation* ; *citation* ; Stead, *Intertextuality*, 19-23.

³⁸⁷ C. Nihan, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans D. Marguerat et A. Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève : Labor et Fides, 2000, 43-72, notamment 47-57.

se rapporte à la première catégorie : son identification est essentielle à l'interprétation. Le texte exige une compétence spécifique de la part du lecteur ; il lui commande un détour par un intertexte que le lecteur/auditeur est censé connaître et reconnaître. Ce détour est signalé par la présence d'anomalies, d'obscurités ou de manques dans la cohérence (ou grammaire) du texte que Riffaterre appelle « agrammaticalités » (*ungrammaticalities*) et qui ne peuvent être levées que par le recours à l'intertexte³⁸⁸ ; ce dernier apporte au lecteur les informations manquantes pour la compréhension du texte. Dans le cas d'une référence dont l'identification est facultative, telle que l'écho, différents niveaux de sens peuvent se superposer au sens premier du texte qui reste prioritaire et indépendant de l'identification de la référence. Z. Ben Porat, suivie par B. D. Sommer va également dans le même sens en soulignant que, contrairement à ce qui est le cas pour l'allusion, l'identification d'un écho ne participe pas d'une stratégie rhétorique du texte et n'a pas d'impact significatif sur son interprétation³⁸⁹. Sommer rappelle toutefois qu'en pratique, cette distinction n'est pas toujours claire³⁹⁰ ; et il faut également ajouter qu'une telle méthodologie est plus évidente dans le cas de textes relevant du genre narratif ou poétique, tels que ceux qui sont travaillés par Riffaterre, que dans le cas des textes prophétiques de la BH dont les caractéristiques formelles varient. Néanmoins, même si son application reste délicate, le principe méthodologique énoncé reste pertinent, et il permet notamment d'aborder les questions d'intertextualité de Za 9-14 de façon plus complexe et nuancée que ce qui est souvent pratiqué.

1.3.3. *Intertextualité et approche socio-historique*

Contrairement à plusieurs études récentes sur Za 9-14, la présente analyse n'est pas exclusivement focalisée sur l'intertextualité à l'œuvre dans ce texte. Notre travail vise une interprétation plus générale de Za 9-14, dans laquelle l'intertextualité occupe une place importante, mais où elle est aussi replacée dans le cadre d'un questionnement socio-historique plus large. On s'intéressera donc avant tout aux allusions les plus évidentes et aux citations éventuelles, dont l'identification est nécessaire à la compréhension du texte. D'autres types de relations intertextuelles, moins franches, comme l'écho, occuperont une place secondaire dans mon étude. À ce titre, on mentionnera à plusieurs reprises de possibles liens avec d'autres passages et leurs éventuelles implications pour l'interprétation, tout en soulignant leur caractère plus hypothétique et optionnel. Une telle approche de l'intertextualité permet de hiérarchiser l'importance des intertextes dans l'interprétation, ce qui est d'autant plus important pour des textes comme Za 9-14 qui présentent de nombreuses relations intertextuelles. Elle permet en outre de rester centré sur l'interprétation du texte étudié et d'y subordonner les questions

³⁸⁸ Voir en particulier M. Riffaterre, *La sémiotique de la poésie* (trad. de *Semiotics of Poetry*), Paris : Seuil, 1983, notamment p. 107-146, voir p. 108 : « Il [le jeu de mots intertextuel] est tout d'abord senti comme simple agrammaticalité jusqu'à ce que le lecteur s'aperçoive qu'il existe un autre texte dans lequel le mot est grammatical ; aussitôt que cet autre texte est identifié, le signe double devient signifiant, du fait de sa forme, car ce n'est qu'elle qui renvoie à l'autre code ».

³⁸⁹ Z. Ben-Porat, « The Poetics of Literary Allusion », *PTL : A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1 (1976), 105-128 ; Sommer, *Prophet Reads Scripture*, 10-13 ; 15-17, voir p. 15 : « In other words, allusion consists not only in the echoing of an earlier text but in the utilization of the marked material for some rhetorical or strategical end ».

³⁹⁰ Sommer, *Prophet Reads Scripture*, 17.

relatives à l'auteur et au lecteur.

Il faut par ailleurs aborder plus généralement la fonction des différents rapports intertextuels dans un texte prophétique comme Za 9-14. Sommer, qui travaille plus particulièrement sur Es 40-66, examine le rôle des allusions intertextuelles et détermine les fonctions suivantes³⁹¹ : donner du poids au discours et renforcer le propos en s'appuyant sur des textes reconnus ; se situer dans une continuité avec des traditions plus anciennes, ce qui a pour effet d'accroître l'autorité du texte ainsi que celle des prédécesseurs invoqués ; en même temps, se distinguer des prédécesseurs puisque le discours n'est en principe pas repris de façon identique (dans le cas contraire, il s'agirait d'une citation au lieu d'une allusion) ; mettre en évidence l'érudition de l'auteur et faire appel à celle du lecteur/auditeur ; enfin, apporter du plaisir à l'auteur ainsi qu'à son audience grâce au jeu subtil de l'allusion et de sa reconnaissance, un point que Sommer met particulièrement en avant. Bien que Sommer distingue en théorie l'allusion de l'exégèse à proprement parler³⁹², il faut tout de même noter le potentiel interprétatif de toute référence intertextuelle qui, simplement du fait qu'elle met deux textes en relation, fait émerger de nouveaux sens. En ce sens, des allusions intertextuelles peuvent aussi avoir une dimension exégétique, dans le sens où elles suggèrent une nouvelle interprétation d'un texte plus ancien³⁹³, ainsi que l'a notamment souligné Fishbane ; cette nouvelle interprétation peut se situer dans la continuité du sens initial du texte invoqué, ou elle peut au contraire l'amender, le corriger, voire le renverser (surtout dans le cas d'oracles prophétiques). Fishbane parle notamment de *transformative oracles* et de *non-transformative oracles*³⁹⁴, mais cette division est peut-être trop simple et rigide pour rendre compte de la relation complexe qui prend place entre des oracles qui sont liés de façon intertextuelle³⁹⁵. Une analyse de chaque cas en particulier est requise pour aller plus loin dans l'interprétation des allusions de Za 9-14.

Ces considérations générales sur les fonctions potentielles de l'intertextualité rappellent que l'intertextualité n'est pas quelque chose qui serait d'ordre purement littéraire ; il s'agit d'un phénomène socio-historique, avec des fonctions fondamentalement sociales, permettant notamment de valoriser et légitimer une nouvelle production littéraire dans un milieu donné ainsi que d'améliorer sa réception auprès d'un certain public. Vu sous cet angle, l'analyse intertextuelle appelle une approche socio-historique du texte.

De manière générale, les références intertextuelles apportent une valeur ajoutée au

³⁹¹ Sommer, *Prophet Reads Scripture*, 18-20.

³⁹² Pour Sommer, un texte qui fait allusion à un autre texte n'a en théorie pas pour but de le remplacer mais plutôt de se fonder dessus, et à ce titre, on ne peut donc pas parler de révision (cf. Sommer, p. 30). En pratique, il me semble qu'un texte peut très bien faire allusion à un autre texte dans le double but de prendre appui sur lui pour renforcer son propos et de proposer en même temps une nouvelle interprétation de ce texte.

³⁹³ Carr souligne que le terme d'« exégèse » n'est pas approprié car il implique que les scribes de l'Israël ancien travaillaient sur des textes à proprement dit alors que leur méthode de travail aurait selon lui avant tout été basée sur la mémorisation des traditions. Même si cette remarque est pertinente, il me semble que la notion d'exégèse peut tout de même être employée dans le sens large de l'interprétation des traditions, de la même façon que Carr emploie parfois le mot « texte » (ou même « intertextualité ») dans un sens large, en se référant à différents types de discours, y compris oraux (Carr, « The Many Uses of Intertextuality », 524, 530 ; voir aussi dans *Writing on the Tablet of the Heart*) ; sur l'intertextualité entre oralité et écriture dans le contexte de la culture scribale ancienne, voir C. Edenburg, « Intertextuality ».

³⁹⁴ M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 458-499. Nurmela parle plutôt d'oracles qui concordent (ils confirment ou annoncent l'accomplissement d'un oracle précédent) et d'oracles qui annulent ou qui polémiquent à l'encontre des oracles auxquels ils font allusion (*Prophets in Dialogue*, 35-36).

³⁹⁵ Cf. C. Nihan, « Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques », 106, n. 5.

discours ; elles l'enrichissent, lui donnant à la fois de la profondeur et de la légitimité. À ce titre, un point méthodologique qui peut paraître obvie mais qu'il convient néanmoins de souligner est que l'identification d'un rapport intertextuel ne peut être invoqué pour interpréter le texte dans un sens qui serait en tension avec son sens littéral premier. Malgré l'importance des rapports intertextuels en Za 9-14, ils n'effacent en rien le sens littéral du texte. Au contraire, le sens littéral du texte, qui est celui qui doit être interprété, prime sur le sens des intertextes, les seconds venant à l'appui du premier. Un intertexte peut en effet avoir un sens très différent du texte qui le convoque, mais ce sens ne se substitue pas au sens premier du texte ni ne le change fondamentalement. Il n'écrase en rien le sens littéral du texte mais lui donne du relief, et l'éclaire en le mettant en perspective avec d'autres traditions ; il ne le remplace pas mais y ajoute de nouveaux niveaux de sens. Malgré ce que suggèrent parfois les études récentes, avoir identifié les intertextes de Za 9-14 ne signifie pas forcément que l'on ait compris le texte ; l'analyse intertextuelle ne permet pas d'échapper à la tâche ardue de l'interprétation socio-historique du texte mais doit au contraire y contribuer. A mon sens, un des apports majeurs de l'analyse intertextuelle pour l'interprétation socio-historique réside dans l'identification des principales traditions dans lesquelles le texte s'inscrit et aussi dans l'identification du profil spécifique du texte au sein de ces traditions ; car c'est aussi à la lumière des textes les plus proches que les véritables particularités des textes peuvent apparaître. Ce sont ces aspects du texte, entre tradition et innovation, qui peuvent ensuite nourrir la réflexion socio-historique.

De manière générale, les récentes analyses intertextuelles de Za 9-14 ont eu tendance à mettre en évidence des liens littéraires sans véritablement en explorer les implications interprétatives pour le texte. Or cette démarche implique non seulement de mettre en évidence des continuités, mais aussi de faire ressortir les différences et les spécificités du texte étudié. Au-delà d'une distinction binaire, qui tend à être simpliste, telle que celle de Fishbane entre *transformative oracles* et *non-transformative oracles* ou celle de Nurmela entre des textes concordants et des textes polémiques, il importe de voir à quel niveau se situent à la fois les continuités et les différences, et quel type d'interprétation elles impliquent. En effet, l'interprétation est au cœur de l'intertextualité, ce qui comporte nécessairement une dynamique de transformation, à des niveaux différents et selon des modalités diverses. Il est par exemple frappant que l'analyse intertextuelle de Lee laisse souvent de côté la détermination du profil particulier de Za 9-10 au profit de l'identification d'intertextes alors qu'au-delà des continuités, ce sont ces mêmes intertextes qui font ressortir les spécificités de Za 9-14, des spécificités qui sont déterminantes pour l'interprétation socio-historique. L'analyse intertextuelle ne consiste pas uniquement à mettre en relation des textes proches mais aussi à en établir une comparaison différenciée, permettant de faire ressortir le profil spécifique du texte, ses accents particuliers et ainsi le lien interprétatif qui unit les deux passages.

Cette observation amène un point méthodologique qui touche aussi à l'emploi de la notion d'intertextualité. Une approche historique de l'intertextualité s'intéresse avant tout au sens des influences littéraires, établissant des priorités chronologiques entre les textes, avec des textes plus anciens impactant de manière observable la composition de textes plus tardifs. Toutefois, notamment dans les études bibliques où la datation des textes est débattue, cette démarche est hypothétique, faisant appel à une argumentation qui peut toujours être contestée. Lorsque la chronologie relative des textes n'est pas claire, on cherche par exemple à identifier dans lequel des deux textes les éléments linguistiques communs sont le plus en harmonie avec

leur contexte littéraire (voir aussi ci-dessus la notion d'agrammaticalité), si un texte résume l'autre ou, au contraire, s'il l'explique ou le développe. Diverses observations et arguments peuvent être invoqués pour défendre le sens d'une influence littéraire. Si certains cas sont relativement évidents, d'autres le sont moins et appellent des arguments circonstanciés en fonction des observations possibles. Il est clair que, dans le cas de Za 9-14, c'est ce dernier qui, pour l'essentiel, s'inspire des autres textes, notamment prophétiques. Il est peu probable, en effet, que ce soit ce texte, assez bref et passablement complexe, qui aurait inspiré un grand nombre de sections en Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze, comme la plupart des chercheurs l'admettent. Sa présence dans le livre de Zacharie, qui est présenté comme une des dernières figures prophétiques, est probablement déjà un signe de ce caractère secondaire. Cet aspect est d'ailleurs explicite dans le livre de Zacharie, qui s'ouvre en Za 1,1-6 en faisant référence aux discours des « premiers prophètes » (הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים, Za 1,4, cf. Za 7,7-14), s'inscrivant ainsi ouvertement dans la continuité des prophètes préexiliques ; en outre, la formulation de ce passage s'inspire clairement d'autres textes prophétiques, notamment en Jérémie et Ézéchiel³⁹⁶. Après une telle introduction, on ne saurait être étonné de déceler dans la suite du livre, et notamment vers la fin, un grand nombre de références à d'autres textes prophétiques supposés être plus anciens.

Comme dans la plupart des études récentes sur le sujet, l'intertextualité mise en évidence dans le présent travail sera donc envisagée essentiellement sous l'angle de l'influence exercée par différentes traditions, prophétiques mais pas uniquement, sur Za 9-14. Néanmoins, surtout au vu de l'histoire rédactionnelle des livres prophétiques, on ne peut exclure, au moins dans certains cas, un sens inverse de l'influence littéraire. Si certains cas peuvent peut-être être identifiés (ce peut par exemple être celui de So 3,14-20, qui a pu s'inspirer de Za 2,14-16 et Za 9,9-10, voir plus loin ch. 6), il est possible que d'autres nous échappent. Quoi qu'il en soit, même si l'on ne peut toujours être sûr du sens de l'influence littéraire, le rapprochement de Za 9-14 avec les textes qui lui sont proches permet en tout cas de le placer au regard de ces traditions littéraires qui, le plus souvent, l'ont précédé, et qui ont aussi pu, le cas échéant, se poursuivre peu après sa composition, en s'en inspirant. Cette mise en contexte littéraire contribue de toute façon à identifier les aspects les plus traditionnels du texte ainsi que ses spécificités propres. Au-delà des détails des différents rapports intertextuels, situer le texte et identifier ses particularités littéraires (et idéologiques) est ce qui permet ensuite de construire une réflexion socio-historique sur sa fonction sociale. Cette approche prudente et non rigide sur le sens des influences est d'autant plus compatible avec la notion d'intertextualité, qui inclut le texte dans un vaste réseau de textes qui le précèdent et le succèdent. Elle s'intègre aussi bien dans une approche socio-historique, où le contexte social que l'on reconstruit n'inclut pas uniquement le milieu de production mais aussi le milieu de première réception du texte. Or nous n'avons en général pas ou très peu accès aux premières réceptions du texte. S'il est possible que certains des rapports intertextuels identifiés fassent partie de la réception du texte plutôt que de sa production (éventuellement à notre insu), ces potentielles premières réceptions du texte sont aussi utiles pour contribuer à mettre en évidence les traditions au sein desquelles

³⁹⁶ Voir p. ex. Stead, *Intertextuality*, 75-86, 231-236 ; H. Gonzalez, « Colères et (non-)repentir de Yhwh en Zacharie 1-8 », dans J.-M. Durand, L. Marti et T. Römer (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO 278), Fribourg : Academic Press/Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 31-48 (sp. 38-43).

se situe le texte ainsi que ses spécificités littéraires et idéologiques.

Enfin, ayant souligné que l'intertextualité est un phénomène qui n'est pas uniquement littéraire mais aussi fondamentalement social, il convient d'interpréter ce que dit de manière générale l'intertextualité de Za 9-14 sur son contexte socio-historique de production et de première réception. En ce qui concerne le milieu de production, il s'agit selon toute évidence d'un groupe de scribes érudits qui rassemble, valorise et connaît de manière approfondie un grand nombre de traditions (littéraires et orales) et cherche à se placer dans la continuité de ces traditions. Le premier milieu de réception est vraisemblablement capable d'apprécier la richesse et la complexité traditionnelle de ce texte. Il est à ce titre probable que Za 9-14 soit premièrement destiné à un usage interne au sein du/des groupe(s) de scribes qui développe(nt) les textes prophétiques ou encore à des groupes de lettrés qui connaissent relativement bien ces traditions, à Jérusalem, en Judée ou ailleurs³⁹⁷ ; ces derniers constituent en tout cas une élite locale sur le plan intellectuel et probablement aussi, sur le plan socio-économique. Une réception plus large peut-être envisagée, par exemple par lecture publique, même si la richesse intertextuelle et les allusions du texte aurait échappé aux non-érudits³⁹⁸. Toutefois, la difficulté de compréhension du texte ainsi que l'importance de son jeu littéraire et scribal affaiblissent cette hypothèse et la rendent pour le moins secondaire.

1.4. L'analyse rédactionnelle de Zacharie 9-14

Ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent, la reconstruction de l'histoire rédactionnelle de Za 9-14 est passablement complexe et les positions des chercheurs à ce sujet sont extrêmement variées, allant de l'unité d'auteur à la compilation d'une grande variété de paroles d'origines distinctes. Cette question est néanmoins importante, surtout dans une perspective sociale, car elle permet de mieux se représenter la façon dont le texte a été composé, ce qui apporte des indications non négligeables sur son contexte de production. Les résultats de l'analyse rédactionnelle dépendent de la cohérence que l'on perçoit dans le texte, et ils sont donc en grande partie conditionnés par l'analyse structurelle, mais la critique textuelle et l'analyse intertextuelle apportent aussi des indications susceptibles d'informer la réflexion rédactionnelle.

1.4.1. L'analyse rédactionnelle de Zacharie 9-14 : sur quels critères ?

La diversité des modèles rédactionnels présentés au chapitre précédent soulève la question des critères qui permettent d'identifier des développements rédactionnels dans le texte. En particulier, des critères issus de la critique des formes (ou des genres littéraires), comme le *Numeruswechsel*, ont aussi souvent été utilisés comme base pour la critique des sources et de la rédaction, ce qui a parfois conduit à une quasi-atomisation du texte de Za 9-14 produisant des modèles rédactionnels difficilement vérifiables, voire trop complexes pour être

³⁹⁷ Cf. Edenburg, « Intertextuality », notamment 147-148, ainsi que la théorie des *literati* de Ben Zvi (p. ex. dans *Signs of Jonah*, 99-115) et celle de Carr sur la fonction d'éducation des textes pour les élites locales (*Writing on the Tablet of the Heart*, notamment 111-173, 209-214).

³⁹⁸ Sur l'intertextualité du point de vue des premiers destinataires, cf. Edenburg, « Intertextuality » ; l'auteur est sceptique quant à l'idée d'une large audience des textes manifestant une intertextualité complexe (p. 147-148).

probables³⁹⁹. Il convient donc d'utiliser ce type de critère avec précaution, en prenant en compte la plus grande souplesse formelle des textes prophétiques comparés à des textes légaux ou historiographiques. En outre, l'influence d'une variété de traditions dans la composition de Za 9-14 a probablement favorisé la juxtaposition et la combinaison de plusieurs genres littéraires, sans que cela n'implique forcément la présence de différentes sources ou interventions rédactionnelles ; il peut aussi s'agir d'une volonté délibérée de faire appel à diverses traditions, pour enrichir et légitimer le discours (ainsi que ces traditions), voire interagir plus spécifiquement avec certains passages. L'intertextualité particulière de Za 9-14 complexifie ainsi de façon significative l'analyse rédactionnelle de ce texte : certaines tensions peuvent être dues non pas à des paroles provenant de scribes différents, mais à la présence d'allusions introduisant dans le texte des éléments allogènes (termes, tournures, expressions...) qui sont plus ou moins en décalage avec leur nouveau contexte (voir par exemple ci-dessus la notion d'agrammaticalité)⁴⁰⁰. On sera donc prudent quant à la possibilité de reconstruire avec précision les différents stades rédactionnels de Za 9-14. Notre analyse cherchera principalement à en définir les grandes lignes. Une telle reconstruction, même générale, est malgré tout nécessaire pour donner sens aux principales tensions du texte ainsi que pour acquérir une idée d'ensemble de sa composition, permettant de mieux comprendre son contexte socio-historique de production et première réception.

Afin de proposer des hypothèses rédactionnelles les plus convaincantes possibles, il importe donc de ne pas s'appuyer aveuglément sur des arguments de critique formelle, surtout dans le cas de Za 9-14 qui s'inspire délibérément de diverses formes littéraires. Les observations formelles ont bien sûr toute leur place dans l'analyse rédactionnelle, mais elles doivent être associées à une réflexion sur l'intertextualité de Za 9-14 ainsi que sur le contenu du texte. Ainsi qu'on l'a noté plus haut au sujet de l'analyse structurelle, certaines variations formelles n'empêchent pas une fluidité du contenu thématique. La variabilité formelle de Za 9-14, due notamment à son intertextualité, oblige donc à la prudence sur l'interprétation des disparités du texte sur le plan de la forme et pousse à prioriser les continuités ou les ruptures thématiques et idéologiques. Lorsque les observations sur différents plans concordent, par exemple dans le sens d'une rupture à la fois formelle, thématique et idéologique, une hypothèse diachronique peut être défendue de manière solide. Lorsque ces plans ne semblent pas concorder, l'hypothèse diachronique doit avant tout s'appuyer sur des observations liées au contenu et à l'idéologie du texte pour être la plus solide possible. En même temps, il s'agit aussi d'expliquer les possibles raisons, souvent intertextuelles, des variations formelles observées ou, au contraire, des continuités formelles en dépit des ruptures thématiques. D'une part, en effet, certaines tensions formelles peuvent être créées par la combinaison de traditions différentes ou la présence d'une allusion à un texte précis sans que cela ne perturbe le déroulement thématique de l'ensemble ; d'autre part, des continuités formelles peuvent servir à masquer des ruptures thématiques et des changements idéologiques introduits par des ajouts rédactionnels. Chaque

³⁹⁹ C'est notamment le cas de l'étude de M. Saebø, *Sacharja 9-14*, dont l'hypothèse d'une réunion de multiples paroles à l'origine de Za 9-14 a marqué la recherche ; voir notamment aussi Willi-Plein, *Prophetie am Ende* ; Redditt, *Zechariah 9-14* (20-26) ; et tout récemment Schott, *Sacharja 9-14*.

⁴⁰⁰ À ce sujet, voir Nihan, « De la loi comme pré-texte », 56-57. L'agrammaticalité, contrairement à la tension rédactionnelle, est indispensable à la progression du texte ; à l'inverse, l'ajout rédactionnel peut être séparé de son contexte immédiat.

difficulté doit ainsi être discutée au cas par cas, en faisant appel à des arguments circonstanciés. Surtout s'agissant de Za 9-14, il importe de renoncer à une application mécanique des méthodes diachroniques, notamment inspirées de la critique formelle. L'analyse rédactionnelle est une démarche interprétative qui demande une appréciation fine du contenu du texte pour être la moins spéculative possible. C'est l'une des raisons pour lesquelles le modèle rédactionnel que nous proposerons au chapitre suivant pour la composition de Za 9-14 fera essentiellement appel, comme d'ailleurs beaucoup d'autres modèles qui ont été proposés dans la recherche, à des blocs dans l'ensemble cohérents sur le plan thématique.

Un problème plus spécifique concerne la question des gloses, que beaucoup de chercheurs ont identifiées en grand nombre en Za 9-14, notamment dans les travaux du courant du XX^e s. Surtout pour une section comme Za 9(-10) qui inclut un style poétique, un argument qui a souvent été invoqué en ce sens est la régularité métrique qui permettrait d'identifier des éléments qui ont été ajoutés secondairement. Ceux-ci briseraient la métrique d'un texte qui serait originellement cohérent et harmonieux sur ce point. C'est par exemple typiquement le cas dans l'étude de Hanson qui reconstruit un texte harmonieux sur le plan rythmique au prix d'un très grand nombre de gloses et d'ajouts ponctuels⁴⁰¹. Si ce type de raisonnement était largement accepté dans le courant du XX^e s., on observe que les chercheurs y ont de moins en moins recours dans les travaux plus récents. Un problème majeur avec cette démarche est qu'elle présuppose que le texte était à l'origine harmonieux sur le plan métrique, ce qui ne s'impose pas. Au contraire, Za 9-14 se caractérise par une variabilité formelle ainsi qu'on l'a souligné. Za 9 contient certes des caractéristiques poétiques importantes mais n'implique pas une métrique parfaitement régulière ; et cette démarche est encore plus compliquée pour la suite des ch. 9-14 qui mélangent encore plus des éléments de prose et de poésie⁴⁰². À ce titre, on ne peut postuler une métrique régulière à l'origine qui aurait été grandement perturbée dans la transmission du texte.

Ces observations n'excluent en rien la présence de gloses dans le texte de Za 9-14 mais soulèvent plutôt le problème de leur identification. De manière générale, les manuscrits de Qoumrân attestent bien de la pratique des gloses dans la transmission textuelle. S'agissant de Zacharie, des manuscrits anciens non-massorétiques présentent parfois des variantes ponctuelles plus brèves que dans le TM, suggérant que le texte hébreu a bien pu être glosé ; ce peut par exemple être le cas de Za 13,1, dont la fin n'est pas attestée dans la LXX⁴⁰³. On aurait donc tort d'ignorer ce phénomène et la question qui se pose est celle de la méthode d'identification des possibles gloses. Des questions métriques peuvent certes entrer en ligne de compte dans l'identification des gloses mais, là encore, ces caractéristiques formelles ne peuvent avoir le dernier mot. En Za 9-14, une glose doit avant tout être identifiée sur la base de sa sémantique, au sujet de laquelle on doit pouvoir démontrer une certaine différenciation avec son contexte proche. Cette démarche est délicate dans la mesure où, par définition, une glose se greffe à son contexte proche pour le compléter, l'explicitier ou l'interpréter. Ce type de pratique scribale implique donc une forte continuité entre la glose et son contexte littéraire

⁴⁰¹ Hanson, *Dawn*, notamment 294-299 sur Za 9, et 325-328 sur Za 10. Voir p. ex. aussi en Allemagne, les commentaires d'Elliger (*Propheten*, p. ex. 141 et 145 sur Za 9,11-17 et 10,3-12) ou de Rudolph (*Sacharja 9-14*, 183-185, 190, 192-195 sur Za 9,11-11,3).

⁴⁰² Voir notamment Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 29-32.

⁴⁰³ Il manque notamment ולישבי ירושלם לחטאת ולגדה.

proche. Néanmoins, elle implique aussi l'ajout ponctuel d'un nouvel élément sémantique qui complète, prolonge, éclaire ou modifie le sens du texte autour. Une glose doit donc être identifiée sur la base de son caractère non-indispensable pour la logique et la compréhension du texte ainsi que sur son surplus sémantique que l'on doit pouvoir, d'une manière ou d'une autre, différencier de son contexte proche. En outre, il faut aussi proposer une explication plausible sur ce qui a pu provoquer l'ajout d'une glose à tel ou tel endroit du texte ; il peut s'agir d'un problème ponctuel d'interprétation visant à être clarifié, d'une harmonisation du texte, ou encore d'une actualisation voire d'une correction idéologique. En ce sens, les arguments formels, voire plus spécifiquement métrique, peuvent venir en support d'une hypothèse, mais pas en tant qu'argument principal. Notons que, notamment pour un texte comme Za 9-14, les questions d'intertextualité peuvent ici aussi jouer un rôle, dans la mesure où une glose peut avoir pour fonction de créer un lien avec d'autres passages, qu'ils se situent dans le livre de Zacharie ou proviennent d'autres traditions littéraires, prolongeant ainsi dans la transmission du texte le phénomène de dialogue avec d'autres traditions littéraires qui est déjà bien présent dès les premières phases de la composition du texte.

1.4.2. La question de l'origine et du contexte littéraire des développements rédactionnels en Zacharie 9-14

Outre les questions liées à la détermination des couches littéraires et des gloses, l'analyse rédactionnelle de Za 9-14 soulève le problème de l'origine du matériau textuel présent dans ces chapitres, plus particulièrement celui de son rapport à la première partie du livre de Zacharie (ch. 1-8) et au reste des XII. Ainsi qu'on l'a vu au chapitre précédent, l'hypothèse selon laquelle Za 9-14 consisterait en une collection d'oracles aux origines indépendantes (et généralement inconnues) ayant été secondairement rassemblés et ajoutés à la fin du livre de Zacharie (avec plus ou moins de retouches rédactionnelles) a été influente dans la recherche, inspirée notamment par le modèle de la théorie des sources du Pentateuque⁴⁰⁴. À l'inverse, d'autres chercheurs comme Mason et Childs ont cherché à démontrer le rapport de dépendance de Za 9-14 envers Za 1-8⁴⁰⁵, impliquant ainsi que les ch. 9-14 auraient été composés directement dans le but de compléter le livre de Zacharie. Cette question sera discutée plus en détail dans le chapitre suivant (IV 1.1.), mais l'on peut toutefois déjà souligner qu'en l'absence d'arguments probants en faveur d'une origine indépendante des oracles de Za 9-14 vis-à-vis de Za 1-8, l'hypothèse d'une composition de ces oracles s'insérant *directement* dans le cadre du recueil de Zacharie doit être privilégiée car elle est la moins complexe et donc moins « couteuse ». Elle fait en effet intervenir une seule phase de formation diachronique (à savoir la composition des oracles de Za 9-14 directement dans le cadre du livre de Zacharie), plutôt que deux à trois phases (la composition d'oracles indépendants, puis leur réunion et leur insertion dans le livre de Zacharie). Bien sûr, l'hypothèse d'une origine indépendante des oracles de Za 9-14 n'est en principe pas impossible, mais elle requiert d'expliquer pourquoi ces oracles auraient été

⁴⁰⁴ Suite notamment à l'étude de Saebø, *Sacharja 9-14* ; cf. p. ex. plus récemment Larkin, *Eschatology* ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 20-26. La recherche germanophone semble avoir pris un certain recul par rapport à cette conception ; cf. en particulier E. Bosshard et R. G. Kratz, « Maleachi im Zwölfprophetenbuch », *BN* 52 (1990), 27-46 ; Steck, *Abschluß der Prophetie*, notamment 30-58.

⁴⁰⁵ Mason, « Relation » ; Childs, *Introduction*, 482-485.

rassemblés et placés à la fin du livre de Zacharie dans une phase secondaire de leur transmission, ce qui est en général mal expliqué par les travaux utilisant cette hypothèse, comme on l'a vu précédemment. En outre, comme on le verra dans le chapitre suivant, certaines des continuités pointées par des auteurs comme Mason suggèrent que les oracles de Za 9-14 ont tout de même un lien de dépendance vis-à-vis de Za 1-8 ; l'ampleur de ce phénomène et ses implications restent toutefois à définir, notamment sur la base des résultats de l'analyse intertextuelle.

Enfin, des études plus récentes comme celles de Steck ou Wöhrle ont défendu que tout ou partie des rédactions de Za 9-14 auraient d'emblée pris place dans le contexte élargi d'un livre des XII et que certaines d'entre elles seraient également présentes au sein d'autres textes des XII⁴⁰⁶. Toutefois, ainsi qu'on l'a vu précédemment, ces hypothèses qui postulent de manière détaillée la présence en Za 9-14 de rédactions transversales aux Douze sont assez marginales et très différentes les unes des autres. Cette piste d'interprétation ne semble donc pas prioritaire, surtout lorsqu'elle survalorise des critères formels et tend à négliger la logique thématique des grands scénarios de Za 9-14, comme le fait notamment le modèle de Wöhrle qui en vient à postuler, de manière générale, que c'est plus ou moins les mêmes rédactions qui ont abouti à des scénarios de guerre très différents, en tension voire en contradiction les uns avec les autres. Bien sûr une telle approche dépend aussi de la conception des Douze que l'on adopte, selon qu'on les interprète comme un seul et même livre, ou comme un corpus de recueils prophétiques distincts. L'hypothèse des XII comme un seul livre ne faisant pas consensus dans la recherche⁴⁰⁷, on ne peut pas partir du principe que les rédactions de Za 9-14 s'inscrivent nécessairement dans le cadre d'un grand livre des Douze. À ce titre, j'ai plutôt défendu la compréhension des Douze comme une « collection » de recueils prophétiques, ou comme une sous-collection de la collection des Prophètes, plutôt que comme un livre à proprement dit⁴⁰⁸. Cette désignation, qui me semble plus prudente, permet d'une part de rendre compte des liens littéraires entre ces livres qui facilitent et encouragent leur lecture commune les uns avec les autres, des liens qui ne sont toutefois pas exclusifs à l'intérieur des Douze et renvoient aussi à d'autres livres, notamment prophétiques (comme le montrent bien, par exemple, les doublets en Mi 4,1-3 et Es 2,2-4 ; ou Ab 1-4 et Jr 49,14-16) ; d'autre part, elle rend aussi compte du profil littéraire et idéologique spécifique de chacun des recueils, qui autorise leur lecture individuelle et séparée des autres. Ces deux aspects sont présents dans la réception ancienne des Douze, transmis ensemble sur un même rouleau, mais pouvant aussi être lus séparément, par exemple, dans les peshers de Qoumrân.

⁴⁰⁶ Steck, *Abschluß*, notamment 30-58 ; Wöhrle, *Abschluss*, 67-138.

⁴⁰⁷ Voir notamment, E. Ben Zvi et J. D. Nogalski, *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/The Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana, 201), Piscataway : Gorgias Press, 2009 ; F. Landy, « Three Sides of a Coin: In Conversation with Ben Zvi and Nogalski, Two Sides of a Coin », *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/11 (2010), 1-21 ; ou les différents travaux dans E. Di Pede et D. Scaiola (éd.), *The Book of the Twelve – One Book Or Many? Metz Conference Proceedings, 5-7 November 2015* (FAT II 91), Tübingue : Mohr Siebeck, 2016 ; et plus récemment encore ceux dans L.-S. Tiemeyer et J. Wöhrle (éd.), *The Book of the Twelve : Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill (notamment T. S. Hadjiev, « A Prophetic Anthology Rather than a Book of the Twelve », 90-108).

⁴⁰⁸ Gonzalez, « Quelle unité ».

2. L'apport des sciences sociales à l'interprétation de Za 9-14

Les données recueillies par les outils d'analyse philologique et littéraire appellent une interprétation socio-historique, qui ne peut se faire sans une réflexion socio-anthropologique théorique, en identifiant plus spécifiquement les outils des sciences sociales qui peuvent être pertinents en ce sens. A mon sens, trois caractéristiques essentielles de Za 9-14 sont importantes à analyser pour penser la fonction socio-historique de ce texte et chacune d'elles exige un arrière-plan théorique pour être interprétée. Tout d'abord, Za 9-14 est un texte où la guerre occupe une place centrale. Il faut donc s'interroger sur la manière dont il convient d'analyser des représentations littéraires liées à la guerre, ce à quoi il faut plus particulièrement s'intéresser dès lors que l'on aborde ce sujet. Les théories socio-anthropologique sur la guerre et les discours de guerre éclaireront notre démarche en ce sens. Par ailleurs, il est notable que le thème de la guerre en Za 9-14 est intégré dans le cadre de représentations utopiques, qui culminent dans des descriptions de la restauration idéale de Jérusalem et de Juda. On fera donc aussi appel aux théories de l'utopie pour mieux penser la fonction possible des représentations des scènes de guerre du texte. Enfin, tel que le livre de Zacharie se présente, et même si les ch. 9-14 sont secondaires dans le livre, ceux-ci participent à véhiculer une certaine image de la prophétie judéenne du passé, et notamment de la figure du prophète Zacharie auquel sont associées les représentations guerrières et utopiques de Za 9-14. En ce sens, quoi qu'il en soit de l'origine des ch. 9-14, une fonction importante à laquelle ils contribuent au sein du livre dans et par lequel ils ont été transmis est de participer à la construction d'une certaine mémoire du prophète Zacharie. Les théories de la mémoire sociale nous permettent de mieux appréhender cet aspect-là du texte, qui est d'autant plus important si, comme on le défendra au chapitre suivant (IV 1.1.1.), les ch. 9-14 ont été directement composés pour développer le livre de Zacharie.

2.1. Les théories de la guerre

Par le passé, les textes de la Bible hébraïque ayant trait à la guerre ont fait l'objet de nombreuses études qui étaient théologiques, éthiques ou historiques mais la perspective socio-historique a peu été développée⁴⁰⁹. Sur la base des travaux de F. Schwally et surtout G. von Rad⁴¹⁰, ces études ont beaucoup porté autour du concept de guerre sainte⁴¹¹ qui, en raison des nombreux problèmes qu'il soulève⁴¹², a progressivement été abandonné au profit de concepts comme celui

⁴⁰⁹ Une exception est l'article de M. I. Aguilar, « Maccabees - Symbolic Wars and Age Sets. The Anthropology of War in 1 Maccabees », dans P. Esler (éd.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis : Fortress Press, 2006, 240-253.

⁴¹⁰ F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer. Vol 1 : Der Heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig : Weicher, 1901 ; von Rad, *Heilige Krieg*.

⁴¹¹ Voir p. ex. A. De Pury, « La guerre sainte israélite : réalité historique ou fiction littéraire ? L'état des recherches sur un thème de l'Ancien Testament », *Études théologiques et religieuses* 56/1 (1981), 5-38. Voir aussi en assyriologie, R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, vol. 2*, Paris : Maisonneuve, 1939, 253-274.

⁴¹² Cf. p. ex. Batsch, *La guerre et les rites de guerre*, 19-33 ; Kang, *Divine War*, 1-6. Un problème majeur de la théorie de la guerre sainte dans l'Israël ancien telle qu'elle est développée par von Rad est qu'elle prend appui sur une autre théorie désormais désuète, celle de « l'amphictyonie » développée en particulier par M. Noth. Par ailleurs, les conceptions de la guerre dans l'Israël ancien ne sont pas particulièrement originales au sein du POA, contrairement à ce que met en avant la théorie de la guerre sainte (cf. p. ex. K. Lawson Younger Jr., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* [JSOTSup, 98], Sheffield :

de « guerre divine »⁴¹³, ou au profit de représentations plurielles de la guerre⁴¹⁴ ; dans l'ensemble, ces travaux ont surtout souligné la dimension religieuse des guerres et la place centrale de la divinité dans les représentations de la guerre de l'Israël ancien et plus largement du POA. Dans les sciences de l'Antiquité en général, bien que la perspective socio-historique sur la guerre ait davantage été présente⁴¹⁵, l'utilisation d'outils dérivés des études sur la guerre en sciences sociales pour analyser des textes anciens liés au thème de la guerre reste encore limitée. Les travaux ont davantage porté sur l'histoire des grandes batailles, les techniques ou les stratégies de guerre employées par les anciens⁴¹⁶ plutôt que sur l'analyse socio-historique des textes parlant de la guerre. De façon plus générale, la guerre a beaucoup été travaillée en histoire, en sciences politiques ou en anthropologie mais moins en sociologie⁴¹⁷. Beaucoup de travaux, notamment anthropologiques, se sont intéressés à la question des origines et des causes de la guerre⁴¹⁸, et différents modèles explicatifs généraux ont été développés qui accentuaient certaines raisons au détriment d'autres, des raisons pouvant être territoriales, matérielles, idéologiques, politiques, religieuses ou personnelles. Ces modèles généraux ont eu tendance à réduire la complexité du phénomène de la guerre aux dépens des spécificités historiques des conflits⁴¹⁹. Aujourd'hui, beaucoup de chercheurs mettent en avant la pluralité des formes de guerre ainsi que la dimension multifactorielle de leurs origines⁴²⁰.

Même si l'étude de la guerre (en soi) et l'étude d'un texte de guerre sont deux démarches

Sheffield University Press, 1990).

⁴¹³ P. ex. Kang, *Divine War* (notamment 1-6) ; G. H. Jones, « Holy War or YHWH War ? », *VT* 25 (1975), 642-58 ; Stolz, *Jahwes und Israels Kriege* (9-16) ; M. Weippert, « "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhards von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel" », *ZAW* 84 (1972), 460-493 ; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

⁴¹⁴ Voir notamment, Niditch, *War in the Hebrew Bible* qui définit sept conceptions différentes de la guerre dans la Bible hébraïque.

⁴¹⁵ Voir p. ex. l'ouvrage récent de A. D. Lee, *War in Late Antiquity : A Social History*, Malden, MA/Oxford/Victoria : Blackwell, 2007 ; C. F. Salazar, *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity*, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 2000 ; B. Meißner, O. Schmitt et M. Sommer (éd.), *Krieg, Gesellschaft, Institutionen. Beiträge zur einer Vergleichenden Kriegsgeschichte*, Berlin : Akademie Verlag, 2005.

⁴¹⁶Cf. p. ex., H. Delbrück, *History of the Art of War Volume I: Warfare in Antiquity*, Lincoln, NE : University of Nebraska Press, 1990 (1ère éd. 1920) ; récemment, voir V. D. Hanson (éd.), *Makers of Ancient Strategy. From the Persian Wars to the Fall of Rome*, Princeton/Oxford : Princeton University Press, 2010.

⁴¹⁷ L'ouvrage de S. Malešević, *The Sociology of War and Violence*, New York : Cambridge University Press, 2010, semble ainsi combler un certain manque dans les études sociologiques (voir la recension de cet ouvrage par L. Riga dans *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie* 36/2 (2011), 239-240). Le manque de travaux sociologiques sur la guerre est probablement à comprendre sur l'arrière-fond des grandes guerres du XX^e s ; cf. S. Malešević, « How Pacifist Were the Founding Fathers? War and Violence in Classical Sociology », *European Journal of Social Theory* 13/2 (2010), 193-212.

⁴¹⁸ P. ex., K. L. Nelson et S. C. Olin Jr., *Why War? Ideology, Theory, and History*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1979) ; K. F. Otterbein, *How War Began* (Texas A & M University Anthropology Series), College Station : Texas A & M University Press, 2004 ; L. H. Keeley, *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford et al. : Oxford University Press, 1996.

⁴¹⁹ A. E. Nielsen et W. H. Walker, « Introduction: The Archaeology of War in Practice », dans A. E. Nielsen et W. H. Walker (éd.), *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*, Tucson : University of Arizona Press, 2009, 1-14.

⁴²⁰ Voir p. ex. l'ouvrage collectif de A. E. Nielsen et W. H. Walker (éd.), *Warfare in Cultural Context* ; la monographie de J. V. Vasquez, *The War Puzzle Revisited* (Cambridge Studies in International Relations, 10), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 2009, 49-51 voire plus largement la première partie, 1-132 ; ou encore, B. R. Ferguson, « Explaining War », dans J. Haas (éd.), *The Anthropology of War* (School of American Research Advanced Seminar Series), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1990, 26-55, qui explique la guerre à partir de facteurs infrastructuraux, structurels (parenté, économie et politique) et superstructurels.

méthodologiquement distinctes, la connaissance des phénomènes de guerre éclaire les textes et plus largement les discours qui portent sur la guerre. On peut envisager une grande variété de rapports entre un texte décrivant une guerre et les réalités guerrières auxquelles il se réfère. Néanmoins, dans l'ensemble, un texte relatif à une guerre, que celle-ci soit réelle ou imaginée, peut difficilement éviter d'évoquer un affrontement d'au moins deux groupes humains distincts dans un certain contexte spatio-temporel, pour une ou plusieurs raisons et aboutissant à une situation nécessairement différente de celle qui précédait le conflit. On peut encore aller plus loin, en observant notamment le lien nécessaire qui unit les pratiques de guerres avec certaines formes de discours qui visent à les légitimer. L'analyse de ce type de discours met en évidence des aspects importants à prendre en compte lorsque l'on s'intéresse à des textes relatifs à la guerre.

Les guerres sont en effet appuyées par des discours (au sens large) qui ont pour but de susciter l'adhésion, de rassembler et d'encourager les membres d'un groupe à faire la guerre ou à la soutenir ; l'unité et la motivation sont en effet des éléments décisifs pour atteindre le but principal, la victoire. Ces stratégies discursives sont d'autant plus importantes que la guerre est rarement consensuelle au sein d'un groupe alors qu'elle requiert un maximum de cohésion⁴²¹ ; elles servent en particulier à justifier le conflit et à légitimer des actes de violence contre l'ennemi⁴²². Elles présentent les raisons de l'opposition en soulignant la responsabilité de l'ennemi tout en diminuant la responsabilité propre⁴²³. Ces raisons font appel à la mémoire sociale : le passé du groupe est revisité, ses valeurs et ses croyances sont mobilisées et réinterprétées dans le sens d'un conflit avec l'ennemi⁴²⁴. Une caractéristique centrale des idéologies de guerre est qu'elles construisent des identités des groupes en conflit qui sont durcies, délimitées de façon très tranchée et antagonistes⁴²⁵. Elles opèrent ainsi une

⁴²¹ Cf. B. R. Ferguson, « Ten Points on War », dans A. Waterson (éd.), *An Anthropology of War. Views from the Frontline*, New York/Oxford : Berghahn Books, 2009, 32-49 (43-44).

⁴²² Sur l'aspect subjectif et construit de la violence, pouvant être expliquée et justifiée (ou à l'inverse être présentée comme injuste) de différentes manières, cf. p. ex. P. J. Stewart and A. Strathern, *Violence : Theory and Ethnography*, Londres/New York : Continuum, 2002, notamment le ch. 1, « Violence as a Construct », 1-14.

⁴²³ G. Demartial est un de ceux qui s'est le plus avancé sur ce point : selon lui, toute guerre se présente comme une réponse légitime à une forme d'agression (*Le mythe des guerres de légitime défense*, Paris : Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1931) ; voir aussi les remarques qui suivent, liées à la question du déplacement des responsabilités dans les conflits.

⁴²⁴ Cf. p. ex. I. Leudar et J. Nekvapil, « Practical historians and adversaries: 9/11 revisited », *Discourse & Society* 22/1 (2011), 66-85. La place centrale qu'occupent les divinités tutélaires dans les représentations de guerre du POA est un excellent exemple de l'emploi de croyances au service de la guerre (cf. p. ex. Otto, *Krieg und Frieden*, 13-74 ; Kang, *Divine War*, 11-110 ; ou de manière générale L. Nehmé (éd.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient Ancien. Actes de la table ronde du 14 novembre 1998 organisés par l'URA 1062, « Etudes Sémitiques »*, Paris : Jean Maisonneuve, 1999).

⁴²⁵ Cf. « Perhaps the most common theme is that war is somehow the result of a negative image of the enemy », B. R. Ferguson, « Anthropology and War : Theory, Politics, Ethics », dans P. R. Turner, D. Pitt (éd.), *Anthropology of War & Peace : Perspectives on the Nuclear Age*, Granby, Massachusetts : Bergin & Garvey, 1989, 141-159, 151 ; *idem*, « Ten Points on War », 42-43, 45 ; D. Merksin, « The Construction of Arabs as Enemies : Post-September 11 Discourse of George W. Bush », *Mass Communication and Society* 7/2 (2004), 157-175. Sur la notion d'antagonisme, voir les travaux de G. Bowman, « The Violence in Identity », dans B. E. Schmidt et I. W. Schröder (éd.), *Anthropology of Violence and Conflict* (European Association of Social Anthropologists), Londres/New York : Routledge, 2001, 25-46 ; *idem*, « Constitutive Violence and the Nationalist Imaginary: Antagonism and Defensive Solidarity in 'Palestine' and 'Former Yugoslavia' », *Social Anthropology* 11/3 (2003), 319-340 ; *idem*, « Xenophobia, Fantasy and the Nation: The Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia », dans V. Goddard, J. Llober et C. Shore (éd.), *Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict*, Londres : Berg, 2004, 143-171 ; ou encore, en lien avec l'exil babylonien des Judéens aux VI^e s. av. n. è., *idem*,

catégorisation entre « eux » et « nous » qui provoque une distanciation de même qu'une opposition avec l'ennemi, des conditions indispensables pour pouvoir envisager une agression⁴²⁶. Le type de représentation de l'ennemi dépend de la finalité du conflit, selon que l'on vise, par exemple, le rétablissement de ce qui serait considéré comme un droit violé ou plutôt la soumission voire l'anéantissement de l'ennemi⁴²⁷. La construction de l'opposition peut ainsi aller jusqu'à des formes de déshumanisation, d'animalisation ou de démonisation légitimant et facilitant des violences accrues⁴²⁸. Par ailleurs, en plus de s'appuyer sur des discours, les idéologies de soutien à la guerre sont souvent supportées par des rituels qui expriment de manière symbolique le sens de la guerre et soulignent sa légitimité⁴²⁹ ; dans le cas du POA, ces rituels sont avant tout cultuels (p. ex. des consultations oraculaires, des processions cultuelles, des sacrifices, etc.) et ont notamment pour but de faire intervenir les forces divines dans le combat (parfois de manière très concrète, p. ex. à l'aide des éléments naturels)⁴³⁰ ; ces rituels permettent de renforcer la motivation et la confiance nécessaires à la guerre.

Rajoutons que, dans l'ensemble, la production des discours et idéologies de guerre est à rattacher avant tout aux élites⁴³¹. Pour certains anthropologues comme B. R. Ferguson, la

« 'Migrant labour': Constructing homeland in the exilic imagination », *Anthropological Theory* 2/4 (2002), 447-468.

⁴²⁶ Voir notamment, I. Leudar, V. Marsland et J. Nekvapil, « On Membership Categorisation: 'Us', 'Them' and 'Doing Violence' in Political Discourse », *Discourse and Society* 15 (2004), 243-266.

⁴²⁷ Cf. M. Kilani, *Guerre et sacrifice. La violence extrême* (Ethnologies-controverses), Paris : Presses universitaires de France, 2006, 45-73 ; et *idem*, « De l'équilibre à l'anéantissement dans la guerre », dans Y. Ariffin et A. Bielman Sánchez (éd.), *Qu'est-ce que la Guerre ?*, Lausanne : Antipodes/Presses polytechniques et universitaires romandes, 2012, 23-29.

⁴²⁸ Cf. M. Kestnbaum, « The Sociology of War and the Military », *Annual Review of Sociology* 35 (2009), 235-254 (242-243) ; A. Bandura, « Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency », *Journal of Moral Education* 31 (2002), 101-119 (p. 109 : « social practises that divide people into ingroup and outgroup members produce human estrangement that fosters dehumanisation. Strangers can be more easily depersonalised than can acquaintances »). Dans plusieurs articles, Bandura décrit des mécanismes psychologiques associés à des actes de violence extrême : la justification ; l'orientation de la présentation des faits et de leurs conséquences à l'aide de formulations et de comparaisons avantageuses ; le déplacement, la réduction ou la dilution des responsabilités ; l'accusation ; la déshumanisation ; A. Bandura, « Selective Moral Disengagement » ; *idem*, « Role of selective moral disengagement in terrorism and counterterrorism », dans F. M. Moghaddam et A. J. Marsella (éd.), *Understanding terrorism: Psychological roots, consequences and interventions*, Washington : American Psychological Association Press, 2004, 121-150 ; *idem*, « Moral disengagement in the perpetration of inhumanities », *Personality and Social Psychology Review* 3 (1999 ; Special Issue on Evil and Violence), 193-209 ; A. J. McAlister, A. Bandura et S. V. Owen, « Mechanisms of moral disengagement in support of military force: The impact of September 11 », *Journal of Social and Clinical Psychology* 25/2 (2006), 141-165 ; A. Bandura, B. Underwood et M. E. Fromson, « Disinhibition of aggression through diffusion of responsibility and dehumanization of victims », *Journal of Research in Personality* 9 (1975), 253-269 ; cf. aussi Kilani, *Guerre et sacrifice*, 102-115.

⁴²⁹ P. ex. B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1991, notamment la deuxième partie, 131-227 ; M. Bollig et M. Österle, « 'We Turned our Enemies into Baboons': Warfare, Ritual and Pastoral Identity among the Pokot of Northern Kenya », dans A. Rao, M. Bollig et M. Böck, *The Practice of War: Production, Reproduction and Communication of Armed Violence*, New York/Oxford : Berghahn Books, 2007, 23-51 (notamment 34-38) ; M. Kilani, *Guerre et sacrifice*, 88-101, qui identifie une forme de logique sacrificielle dans la guerre elle-même ; pour le judaïsme ancien, cf. Batsch, *guerre et les rites de guerre*.

⁴³⁰ P. ex. S. Kang, *Divine War*, 42-48 ; 56-72 ; 98-107 ; pour le judaïsme ancien, cf. Batsch, *guerre et les rites de guerre*.

⁴³¹ La place centrale des dirigeants dans les guerres est évidente si l'on accepte la définition de la guerre comme un conflit armé faisant intervenir au moins un état, ce qui suppose l'action de responsables d'état ; p. ex. R. Scruton, « Notes on the Sociology of War », *The British Journal of Sociology* 38/3 (1987), 295-309 : « War is, centrally, a state of affairs in which two or more corporate entities, at least one of them politically organised, are disposed to fight collectively, and where the decision to fight arises, on at least one side, through the process of government,

principale cause à l'origine des guerres est à situer chez les dirigeants qui prennent des décisions de guerre avant tout en fonction de leurs intérêts personnels, intérêts que Ferguson résume à la richesse, au pouvoir et au prestige⁴³². Pour un chef, la guerre peut en effet représenter un moyen efficace de renforcer son autorité et d'accroître son pouvoir sur l'ensemble de son groupe, grâce notamment à l'effet fédérateur que provoque la construction d'un ennemi commun⁴³³. De plus, les exploits de guerre représentent aussi un moyen d'acquérir un grand honneur et une autorité durable ; de manière générale, un acte de violence représente en soi un acte d'autolégitimation et une revendication de pouvoir⁴³⁴.

Dans l'ensemble, ces considérations montrent que les discours relatifs à une guerre peuvent présenter de manière variable l'une ou l'autre donnée du conflit, en fonction du but visé et de la stratégie rhétorique employée et ce, quelle que soit l'idéologie prônée (que le texte soit favorable ou pas au conflit, ou encore à tel ou tel groupe). En ce sens, une analyse précise de l'idéologie du texte relative à la guerre est fondamentale, d'autant que la neutralité est rare en matière de guerre. Concrètement, une telle démarche implique d'observer comment les différents aspects constitutifs d'un conflit guerrier, qu'il soit réel ou pas, sont construits par le texte, de manière explicite ou implicite. Il faut notamment s'intéresser au contexte et aux causes du conflit, aux caractéristiques des groupes en opposition, au déroulement de l'affrontement et à ses répercussions, qui sont autant d'éléments susceptibles d'être modulés selon la perspective et l'objectif du milieu producteur du texte. En outre, la possible place octroyée à des leaders de guerre dans les représentations créées par le texte, de même que la référence à d'éventuels rituels légitimant le conflit ou le renvoi à l'action d'une ou de plusieurs divinités, sont d'autres éléments qui peuvent aider à mieux cerner la perspective selon laquelle le conflit est décrit.

En prenant en compte ces différents aspects, la grille d'analyse que j'adopte pour étudier les scènes de guerre dans Za 9-14 présente les éléments suivants :

- 1) la mise en place du cadre spatio-temporel du conflit ;
- 2) la présentation des causes de la guerre ;
- 3) la description des phases du conflit et des stratégies employées ;
- 4) la description de l'aboutissement et des conséquences de la guerre ;
- 5) la place et le rôle attribués à la divinité ;
- 6) la construction et l'opposition des identités des groupes belligérants ainsi que leurs transformations subies pendant le conflit (notamment le traitement de l'ennemi) ;
- 7) l'identité, la place et le rôle attribués aux chefs ;
- 8) la présentation des rituels associés à la guerre.

Chacun de ces éléments est susceptible de donner des indications importantes sur l'idéologie déployée dans les différents scénarios de guerre de Za 9-14 et, ainsi, sur leur fonction sociale. Les données recueillies grâce à cette grille d'analyse serviront à la description et la comparaison des scènes de guerre de Za 9-14, notamment celles en Za 9-10, ainsi qu'à leur interprétation

and not from some private faction or feud » (p. 301) ; sur la définition de la guerre (qui insiste en particulier sur la place de l'état et le rôle des forces armées), cf. notamment L. Freedman, « Defining War », dans J. Lindley-French et Y. Boyer (éd.), *The Oxford Handbook of War*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 17-29

⁴³² B. R. Ferguson, « The Birth of War », *Natural History* 112/6 (2003), 28-39 ; idem, « Ten Points on War », 44-46.

⁴³³ Ferguson, « Ten Points on War », 45.

⁴³⁴ B. E. Schmidt et I. W. Schröder, « Introduction: Violent imaginaries and violent practices », dans B. E. Schmidt et I. W. Schröder (éd.), *Anthropology of Violence and Conflict*, 1-24 (notamment 3-6).

socio-historique. Elles permettront d'observer le profil spécifique et les caractéristiques principales de chacune des scènes analysées. Nous verrons notamment que les différents éléments pointés par cette grille d'analyse sont inégalement présents dans les scènes de guerre de Za 9-14 ; leur importance, ou à l'inverse l'absence de formulation explicite, peut être significative pour l'interprétation de ces chapitres. La grille d'analyse apportera ainsi des indications précises sur les représentations, les idéologies et les intérêts défendus en Za 9-14, qui sont autant d'indices sur le milieu à l'origine de Za 9-14 et son contexte socio-historique. Notons qu'il ne peut s'agir que d'indices et non d'indications directes. Ainsi qu'on l'a vu, les scènes de guerre de Za 9-14 ne sont pas composées de manière libre, mais profondément inspirées par d'autres traditions littéraires, notamment prophétiques mais pas uniquement ; ces scènes visent à prolonger ces traditions tout en les réinterprétant dans un sens guerrier. Notre grille d'analyse des représentations guerrières doit nécessairement être conjuguée à une analyse intertextuelle, ainsi qu'on l'a présentée plus haut (III 1.3.). En outre, la guerre en Za 9-14 est envisagée dans le cadre de scénarios utopiques envisageant la restauration de Jérusalem et de Juda suite à la guerre. Interpréter la guerre telle qu'elle est décrite en Za 9-14 exige donc plus généralement aussi de s'intéresser à la fonction des représentations utopiques.

2.2. Les théories de l'utopie

Le concept d'utopie est débattu et son utilisation varie de façon importante⁴³⁵. Ce terme peut notamment être employé au sens restreint du genre littéraire, désigné du nom de l'œuvre de Thomas More (*Utopia*), qui regroupe des romans ou nouvelles décrivant une société idéalisée. Néanmoins, il peut aussi être employé dans un sens sociologique pour décrire des mouvements ayant un fort accent communautaire (comme des mouvements millénaristes) et dans un sens politique pour caractériser des théories sociales ou des idéologies prônant un modèle étatique (comme certaines formes de socialismes). De tout évidence, Za 9-14, texte prophétique de l'Antiquité, ne correspond à aucune de ces définitions spécifiques de l'utopie. Même la définition en termes de genre littéraire n'est pas pertinente pour Za 9-14, car, outre le fait que le genre de l'utopie apparaît à proprement dit à la Renaissance⁴³⁶, ces chapitres n'ont pas pour

⁴³⁵ Voir p. ex. Sargent, « The Three faces of Utopianism Revisited », *Utopian Studies* 5/1 (1994), 1-37 ; R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse/New York : Syracuse University Press, 1990, en particulier le ch. 8, p. 179-200 ; *idem*, « Introduction: The Elusive Idea of Utopia », *History of the Human Sciences* 16/1 (2003), 1-10 et « Discourses of Risk and Utopia », dans B. Adam, U. Beck et J. Van Loon (éd.), *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*, Londres/Thousand Oaks/New Dehli : Sage, 2000, 1998-210 ; B. Goodwin et K. Taylor, *The Politics of Utopia : A Study in Theory and Practice* (Ralahine Classics ; Ralahine Utopian Studies, 5), Bern : P. Lang, 2009 (1^{ère} éd. 1982), notamment le ch. 2, p. 31-68 ; F. Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres/New York, Verso, 2005, notamment l'introduction, p. 1-9 ; R. Vieira, « The concept of Utopia », dans G. Claeys (éd.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, 3-27 ; J.-L. Nancy, « In Place of Utopia », dans P. Vieira et M. Marder (éd.), *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*, New York/Londres : Continuum, 2012, 3-11.

⁴³⁶ M. Farioli, « L'antiquité classique », dans V. Fortunati et R. Trousson (éd.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme* (Bibliothèque de littérature générale et comparée, 74), Paris : Honoré Champion, 2008, 33-35. Une différence significative entre les textes classiques du genre littéraire utopique qui apparaissent à partir de la Renaissance et les textes de l'Antiquité ayant des traits ou une idéologie utopique se situe dans le caractère séculier des premiers ; néanmoins, L.T. Sargent distingue à l'intérieur du genre les utopies engendrées par la nature ou les dieux et les utopies mises en place par les hommes (« Theorizing Utopia/Utopianism in the Twenty-First Century », dans A. Blaim et L. Gruszevska-Blaim (éd.), *Spectres of Utopia: Theory, Practice, Conventions*,

objet principal de décrire précisément le fonctionnement d'une société idéale éloignée dans le temps ou l'espace⁴³⁷, mais plutôt la présentation d'une succession d'évènements censés conduire à un renouvellement des conditions d'existence de la communauté judéenne.

Le concept d'utopie peut toutefois aussi être utilisé dans un sens plus englobant, pour se référer à un mode de pensée, voire une posture existentielle⁴³⁸. En particulier, R. Levitas, s'inscrivant en continuité avec la définition blochienne de l'utopie à partir de la notion d'espoir⁴³⁹, s'oppose à un usage trop spécifique de ce concept qu'elle définit comme l'expression d'un désir d'une manière d'être différente et meilleure⁴⁴⁰ ; d'autres auteurs comme L. T. Sargent parlent de manière similaire de « rêve social »⁴⁴¹. C'est dans ce sens large que j'utiliserai le concept d'utopie, pour renvoyer à un désir d'une société différente et meilleure. Cette utilisation du concept d'utopie semble pertinente pour analyser Za 9-14, notamment au vu des descriptions glorieuses et idéalisées de l'avenir de la communauté judéenne avec lesquelles culminent les différents scénarios de guerre de Za 9-14 (notamment en Za 9,9-10.16-17 ; 10,8-12 ; 13,1 ; 14,16-20). Comme l'a notamment déjà souligné S. J. Schweitzer, ces représentations manifestent un type de pensée que l'on peut qualifier d'utopique au sens large, un concept permettant de mieux penser la fonction sociale de Za 9-14⁴⁴².

Comme le suggère l'étymologie du mot (le grec *ou topia*, le « non lieu », qui se rapproche aussi de *eutopia*, le « bon lieu »), l'utopie consiste en la présentation d'une autre réalité qui n'existe pas (encore) et qui est préférable à la réalité présente. Cette réalité alternative n'est pas forcément parfaite pour autant⁴⁴³ ; R. Boer, suivi notamment par Schweitzer, souligne que les représentations utopiques ne consistent pas en des systèmes fermés mais manifestent au contraire des incohérences (par exemple spatiales ou temporelles) et sont sujettes au changement⁴⁴⁴. La description de meilleures conditions d'existence crée un contraste avec la

Francfort-sur-le-Main *et al.* : P. Lang, 2012, 15).

⁴³⁷ Nancy, « In Place of Utopia », 7-9.

⁴³⁸ Les anglophones parlent de « *utopian impulse* », p. ex. Goodwin et Taylor, *The Politics of Utopia*, ch. 5 (223-248) et 10 (249-282).

⁴³⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 3), 3 vol., Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 1973, 1974 et 1980 (1^{ère} éd. 1954, 1955, 1959).

⁴⁴⁰ Cf. Levitas, *The Concept of Utopia*, 181. Levitas insiste en particulier sur la dimension construite de l'utopie : « *utopia is a social construct which arises not from a 'natural' impulse subject to social mediation, but as a socially constructed response to an equally socially constructed gap between the needs and wants generated by a particular society and the satisfactions available to and distributed by it. All aspects of the scarcity gap are social constructs, including the propensity to imagine it away by some means or another* » (*The Concept of Utopia*, 181-182).

⁴⁴¹ Sargent, « Three faces of Utopianism », 3.

⁴⁴² S. J. Schweitzer, « Visions of the Future as Critique of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah », dans E. Ben Zvi (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (PFES 92), Helsinki : Finnish Exegetical Society / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 249-267 ; voir aussi son introduction théorique dans le même volume, *idem*, « Utopia and Utopian Literary Theory : Some Preliminary Observations », 13-26. Cf. J. J. Collins, « Models of Utopia in the Biblical Tradition », dans S. M. Olyan et R. C. Culley (éd.), « *A Wise and Discerning Mind* » : *Essays in Honor of Burke O. Long* (BJS, 325), Providence : Brown University Press, 2000, 51-67.

⁴⁴³ Sargent, « Three faces of Utopianism », 5-6.

⁴⁴⁴ Cf. Roland T. Boer, *Novel Histories: The Fiction of Biblical Criticism* (PTT 2), Sheffield : Sheffield Academic, 1997, 104-68 ; « Decentered and Utopian Politics: 3 Reigns 11-14 and 2 Chronicles 10-13 » dans *Jameson and Jeroboam* (SBL SemeiaSt), Atlanta : Scholars Press, 1996, 195-285 ; il s'intéresse notamment aux « anomalies spatiales » ; cf. S. J. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles*, 43-55 ; *idem*, « Exploring the Utopian Space of Chronicles: Some Spatial Anomalies », dans J. L. Berquist et C. V. Camp (éd.), *Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 481), Londres : T&T Clark, 2007, 141-156.

réalité vécue et met ainsi en évidence ses manques, ses aspects insatisfaisants qui créent des aspirations au changement. En faisant exister ce qui n'est pas ou ce qui n'est pas encore⁴⁴⁵, ce qui est désirable ou ce qui devrait être, l'utopie opère une « défamiliarisation » vis-à-vis du présent qui permet de le regarder sous un nouveau jour. Comme l'indique M. Varsam, « defamiliarization is the key strategy all utopian literature employs to some degree for the explicit purpose of social critique via renewed perception »⁴⁴⁶. D. R. Suvin utilise la notion de « cognitive estrangement » pour décrire l'effet de distanciation par rapport aux perceptions habituelles du réel provoqué par la confrontation avec une autre réalité⁴⁴⁷ ; ces perceptions, initialement familières, deviennent alors étrangères, ce qui rend possible leur mise en question. L'utopie a donc une fonction essentiellement critique : elle ouvre sur un « monde » meilleur et produit, par jeu de contraste, une remise en cause du *statu quo*⁴⁴⁸.

À ce titre, les représentations utopiques ne sont pas de pures spéculations sans rapport avec la réalité historique. Non seulement elles s'inspirent de la réalité pour créer une autre réalité modifiée, mais elles peuvent aussi avoir des implications tangibles sur elle dans la mesure où la remise en question théorique du *statu quo* peut provoquer de nouvelles manières de penser et, ultimement, conduire à des actions concrètes destinées à transformer les conditions du présent dans le sens de l'idéal prôné. Le rapport entre utopie et réalité, et en particulier la fonction utopique de changement (ou transformation) du réel, est l'objet de discussions qui ne sont pas récentes. Cette fonction a notamment été mise avant par des auteurs tels que K. Mannheim ou E. Bloch⁴⁴⁹. Ce dernier comprend la fonction utopique comme l'éducation de l'espoir (*docta spes*) et il établit une distinction entre des utopies abstraites et des utopies concrètes. Selon lui, les utopies abstraites ont une fonction de compensation : elles servent à l'expression de souhaits mais sans intention d'action, elles sont de l'ordre du fantastique et elles ne sont pas destinées à être réalisées. À l'inverse, les utopies concrètes ont une fonction d'anticipation : elles sont instrumentales, liées à une action et elles portent un espoir de changement effectif. Récemment, R. Levitas a récusé cette bipartition de Bloch en raison d'un manque de critères distinctifs pertinents et de son caractère téléologique, orienté vers la défense du marxisme. En s'inspirant de E. P. Thompson⁴⁵⁰, elle préfère parler d'« éducation du désir » qui, contrairement à l'éducation de l'espoir chez Bloch, n'implique pas nécessairement la mise en place effective de changements sociaux⁴⁵¹. Levitas laisse ainsi ouverte la finalité concrète de

⁴⁴⁵ Le concept du « non-encore(-conscient) » (*noch-nicht[-bewusstes]*) est particulièrement important chez E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Erster Band* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 3), Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, 1974 (1^{ère} éd. 1959), 129-166 ; voir aussi M. Blechman, « “Not Yet?”: Adorno and the Utopia of Conscience », *Cultural Critique* 70 (2008), 177-198.

⁴⁴⁶ M. Varsam « Concrete Dystopia: Slavery and its Others », dans T. Moylan et R. Baccolini (éd.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York : Routledge, 2003, 203-224, 206.

⁴⁴⁷ Cf. D. Suvin. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven/Londres : Yale University Press, 1979 (notamment 3-15) ; P. Nodelman, « The Cognitive Estrangement of Darko Suvin », *Children's Literature Association Quarterly* 5/4 (1981), 24-27 (24-25) ; voir aussi P. Parrinder (éd.), *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Liverpool : Liverpool University Press, 2000 et Durham : Duke University Press, 2001.

⁴⁴⁸ Cf. la synthèse sur les théories littéraires de l'utopie chez Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles*, 14-28.

⁴⁴⁹ Voir en particulier K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2006 (1^{ère} éd. 1929), notamment p. 202-213 ; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.

⁴⁵⁰ E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Londres : Merlin, 1977.

⁴⁵¹ R. Levitas, « Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia », *Utopian Studies* 1 :2 (1990), 13-26 ; *idem*, *The Concept of Utopia*, 179-200.

l'utopie et diminue largement sa portée transformative. Une telle position est corrigée par T. Moylan, lequel rappelle que même les textes fantastiques présentent une fonction de transformation qui ne doit pas être sous-estimée⁴⁵². B. Goodwin et K. Taylor soulignent également la fonction politique des utopies qui, même si elles ne sont pas réalisables au sens strict, représentent une source d'inspiration qui contribue à favoriser un changement socio-politique⁴⁵³. Ainsi, l'utopie peut présenter une fonction double : d'une part, elle peut servir à pallier les manques d'une situation présente en faisant exister une autre réalité, meilleure, dans laquelle il est possible de se projeter et d'en faire l'expérience mentalement⁴⁵⁴ ; d'autre part, surtout si la concrétisation de l'utopie est espérée, sa représentation mentale permet déjà de vivre dans l'anticipation de sa réalisation, ce qui a pour effet d'inciter les destinataires de l'utopie à essayer de mettre en pratique les valeurs transmises par l'utopie et de se conformer *déjà* autant que possible aux principes qui fondent l'utopie envisagée.

Ces données théoriques, bien que générales, peuvent déjà éclairer la fonction de Za 9-14, et notamment son rapport à la réalité historique qui a posé tant de difficultés à la recherche. Si l'on aurait tort de vouloir lire en Za 9-14 des descriptions plus ou moins exactes d'évènements historiques, on aurait également tort de déconnecter ce texte de la réalité historique sous prétexte de son caractère utopique. Au contraire, c'est en réponse aux conditions socio-historiques que ce texte envisage pour Jérusalem une situation future préférable. Les théories de l'utopie nous permettent déjà de postuler une dimension critique des représentations, croyances et valeurs transmises par Za 9-14 : le futur transformé que le texte envisage pour Jérusalem s'inspire de la réalité des auteurs tout en s'en éloignant pour en pointer, en creux, certains aspects jugés problématiques. Les éléments idéalisés du texte sont donc particulièrement intéressants car ils peuvent signaler des insatisfactions de la part des scribes de Za 9-14 et l'on pourra ainsi se demander quels types de situations ils remettent en question. De plus, les théories de l'utopie offrent également un cadre conceptuel dans lequel peuvent être interprétées les nombreuses tensions internes de Za 9-14 (qui sont en grande partie le fruit de son histoire rédactionnelle) : ce texte n'a pas pour fonction première d'annoncer une succession précise et cohérente d'évènements futurs, mais avant tout d'exprimer des désirs, des espoirs ou des attentes liés à des manques ou des insatisfactions, ainsi que d'ouvrir des espaces mentaux de compensation, voire de nouvelles perspectives d'avenir. La répétition de formules telles que « en ce jour-là » (ביום ההוא), cf. 9.16 ; 11,11 ; et 16 fois dans les ch. 12-14), qui concluent d'ailleurs Za 9-14, suggère assez fortement une anticipation de l'avenir utopique.

Il faut par ailleurs souligner que Za 9-14 n'annonce pas simplement un futur préférable au présent des scribes du texte mais décrit aussi le processus et les étapes préalables qui feront advenir cette situation meilleure. Or, ce processus inclut des évènements et des situations dramatiques pour Israël, Juda ou Jérusalem. De nombreux motifs de ces chapitres sont ainsi clairement négatifs, notamment l'attaque de Jérusalem par les nations, plus ou moins

⁴⁵² T. Moylan, « Utopian Studies: Sharpening the Debate », *Science Fiction Studies* 19/1 [1992], 89-94. En outre, A. Balasopoulos souligne que la notion d'éducation du désir est contestable d'un point de vue psychanalytique (cf. sa recension « Ruth Levitas, The Concept of Utopia », *European Journal of American Studies* [Reviews 2010, 2], doc. 6, p. 4, disponible sur internet à la page : <http://ejas.revues.org/8514>).

⁴⁵³ Goodwin et Taylor *The Politics of Utopia*, notamment 238-243.

⁴⁵⁴ Voir p. ex. la comparaison de S. Niditch entre la vision de Ez 40-48 et les mandalas bouddhistes au travers de la méditation desquels la sphère sacrée devient accessible ; S. Niditch, « Ezekiel 40-48 in a Visionary Context », *CBQ* 48 (1986), 208-224.

destructrice, ou la montée au pouvoir de mauvais dirigeants (les bergers) abusant du peuple (le troupeau). À ce titre, Za 9-14 contient des représentations utopiques complexes au point que l'on peut même observer une tendance de plus en plus *dystopique* dans la description des événements précédents la restauration utopique. De manière générale, les représentations dystopiques ont une fonction inverse aux représentations utopiques⁴⁵⁵ : elles dépeignent des situations graves et dramatiques, souvent en lien avec un pouvoir dominant néfaste, faisant envisager une réalité largement détériorée. Elles peuvent avoir pour effet de faire apprécier voire d'inciter à préserver les aspects positifs de la réalité, ou encore de faire anticiper une réalité pire et de pousser à s'y préparer. Ainsi qu'on le verra plus en détail, l'alternance de motifs utopiques et dystopiques représente l'une des principales sources de tensions internes dans le texte de Za 9-14 où, notamment, drames et scènes de restauration se succèdent tour à tour. L'articulation de ces motifs est un problème complexe qui soulève notamment la question du point de vue que l'on adopte pour les évaluer⁴⁵⁶ ; par exemple, l'anéantissement des deux tiers du troupeau en Za 13,7-9 est clairement un élément dystopique mais il faut aussi observer que celui-ci se conjugue avec la purification utopique du reste du troupeau.

Dans l'ensemble, on peut dire qu'en Za 9-14, les motifs dystopiques, même s'ils peuvent être particulièrement forts, comme l'anéantissement des deux tiers du troupeau en Za 13,7-9 ou le pillage de Jérusalem au début de Za 14, n'ont pas le dernier mot, comme cela est particulièrement visible dans les scénarios de guerre : ils décrivent une attaque dramatique de Jérusalem par les nations qui aboutit finalement à une situation apaisée et idéalement renouvelée. Même le ch. 11, qui contient des descriptions particulièrement critiques et négatives pour la communauté à l'aide de l'image du troupeau, s'achève sur une note moins négative, avec la malédiction du mauvais berger qui maltraite le troupeau (v. 17) ; et Za 13,7-9 se termine en soulignant la purification parfaite d'un reste du troupeau ayant survécu au drame. Za 9-14 présente donc des scènes utopiques complexes, résultant d'une série d'événements pouvant être dystopiques. En ce sens, il semble que Za 9-14 n'a pas uniquement pour fonction de véhiculer des idées utopiques mais aussi de les complexifier, voire de les dramatiser en les intégrant à des scénarios qui incluent des éléments dystopiques. Cet aspect ressort d'autant plus lorsque l'on compare les images de la restauration de ces chapitres avec celles des ch. 1-8. Par exemple, si Za 1-8 et Za 9-14 se terminent tous deux de façon utopique avec l'idée d'un pèlerinage des nations à Jérusalem (8,20-23 ; 14,16-19 ; cf. IV 1.1.1.), une différence fondamentale en Za 9-14 est que ce pèlerinage n'intervient qu'à la suite d'un conflit dramatique dans lequel Jérusalem pourra même être pillée (14,1-2). Une conception centrale de Za 9-14 est en effet que la grande restauration de Jérusalem aura lieu (ainsi que l'annonce déjà Za 1-8), mais qu'elle ne prendra place qu'à la suite de drames importants, plus graves que ceux qui ont déjà été expérimentés par le passé. Za 9-14 idéalise la Jérusalem future, mais dramatise les événements qui précéderont le temps utopique. En ce sens, ce texte ne permet pas uniquement

⁴⁵⁵ Sur la dystopie en général, cf. p. ex. T. Moylan et R. Baccolini (éd.), *Dark Horizons* ; P. Fitting, « Utopia, Dystopia and Science-Fiction », dans G. Claeys (éd.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, 135-153 ; sur les différentes terminologies en lien avec la dystopie, K. Kumar, p. ex., préfère développer la notion d'« Anti-Utopie » (*Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford/New York : Basil Blackwell, 1987, notamment 99-130).

⁴⁵⁶ La différence entre utopie et dystopie peut n'être qu'une question de point de vue : l'utopie des uns peut être la dystopie des autres ; cf. aussi Kumar, *Utopia and Anti-Utopia*, 99-130, qui traite de l'anti-utopie comme l'ombre de l'utopie.

de se projeter dans une réalité meilleure ou de l'anticiper ; il incite en même temps à se préparer à une période préalable caractérisée par des conditions d'une grande sévérité. En quelque sorte, Za 9-14 pousse à envisager ou à accepter une forme de prix à payer avant l'avènement de la restauration, une période trouble à endurer. *Comprendre Za 9-14, c'est donc comprendre la complexification ou la dramatisation d'une utopie, notamment à l'aide du thème de la guerre.*

Cette perspective sur les représentations utopiques et dystopiques de Za 9-14 a déjà été esquissée par Schweitzer, qui a proposé une brève analyse des grands thèmes de Za 9-14 sous l'angle des théories de l'utopie⁴⁵⁷. Il s'intéresse en particulier à trois thèmes, au premier rang desquels il situe aussi la question de la guerre : 1) la guerre (« militarism ») et la paix, 2) la condamnation de leaders passés et présents, et 3) les transformations géographiques, écologiques et religieuses. Au travers de chacun de ces thèmes, Schweitzer souligne la dimension critique de Za 9-14 qui construit le présent des auteurs de façon dystopique, contrastant radicalement avec le futur utopique décrit dans les scènes de restauration. Bien qu'il n'explore pas le contexte socio-historique de Za 9-14, son analyse des représentations utopiques et dystopiques du texte le pousse tout de même à conclure sa réflexion sur les conditions sociales des auteurs du texte, dont il perçoit la critique : « Thus at its core, Second Zechariah is the result of social and ideological conflict »⁴⁵⁸. De manière générale, Schweitzer confirme que les représentations utopiques de Za 9-14 ne sont pas un phénomène purement littéraire et qu'elles ne peuvent pas être déconnectées des réalités sociales des auteurs. En décrivant une réalité meilleure, les représentations utopiques de Za 9-14 dessinent, en creux ou en miroir, une critique des conditions socio-politiques des scribes ayant développé Za 9-14. De plus, leur association avec des événements dystopiques indique que le texte vise aussi à décrire des difficultés préalables à la réalisation utopique. En ce sens, les éléments dystopiques de Za 9-14, liés tout particulièrement la guerre et à des problèmes liés (les mauvais bergers), décrivent des difficultés et des troubles que les scribes de Za 9-14 envisagent d'endurer avant l'avènement d'une meilleure réalité. Ainsi, s'agissant de la guerre plus particulièrement, le premier thème qu'il analyse, Schweitzer indique : « However, Second Zechariah recognizes that the transition from the present to the future will only be accomplished by enduring first a dystopian period in which Israel is again engaged in violent conflict, warfare against its foes, and even partial or temporary defeat, with several different scenarios outlined throughout the text »⁴⁵⁹.

En suivant cette ligne d'interprétation, et même si ces éléments peuvent être imaginés ou largement exagérés, il peut être particulièrement intéressant de se demander comment les représentations guerrières de Za 9-14 peuvent entrer en résonance avec les réalités des scribes qui en sont à l'origine, et notamment avec la situation politico-militaire à laquelle ils sont confrontés. Il est ici frappant de voir que Schweitzer ne propose pas de faire un lien entre l'imagerie guerrière de Za 9-14 et des réalités historiques guerrières et militaires. En ce sens, et même si Schweitzer défend que les scribes de Za 9-14 sont liés au temple de Jérusalem, les pistes d'interprétation socio-historique qu'il propose restent encore quelque peu prisonnières du modèle du conflit social, défendu notamment par Hanson (voir à ce sujet IV 3.2.), un modèle qui implique que Za 9-14 serait uniquement le résultat d'un conflit social interne à la communauté judéenne. Ce genre de modèle est d'ailleurs souvent rattaché à une datation perse

⁴⁵⁷ Schweitzer, « Visions of the Future ».

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 266.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 255-256.

de Za 9-14 (cf. II 2.2.), ce qui est le cas chez Schweitzer, et cette datation n'encourage pas à se pencher sur la question de la guerre, étant donné la situation assez stable de la Judée sur le plan politico-militaire à la période perse (cf. IV 3.1.4.). Sur la base d'une analyse détaillée du thème de la guerre en Za 9-10, notre étude entend montrer que les représentations utopiques et dystopiques en lien avec la guerre en Za 9-14 doivent être interprétées à la lumière de réalités historiques politiques et militaires, notamment en lien avec les guerres des premiers souverains hellénistiques qui ont fortement impacté le Levant du sud (cf. IV 3.1.5.).

Par ailleurs, il est notable que la complexification de l'utopie de la restauration que l'on voit en Za 9-14, notamment avec le thème de la guerre, est associée à une figure prophétique qui, précisément, est censée avoir prophétisé la restauration de Jérusalem et de Juda au début de l'époque perse. La présence des ch. 9-14 dans le livre de Zacharie a donc pour effet de modifier la mémoire du prophète, en suggérant que cette figure emblématique aurait elle-même complexifié son annonce de la restauration, déjà au début de l'époque perse. Les théories de la mémoire sociale peuvent s'avérer utiles pour mieux appréhender ce genre de phénomène.

2.3. Les théories de la mémoire sociale

Les concepts de « mémoire collective », « mémoire sociale » et « mémoire culturelle »⁴⁶⁰ ont été particulièrement féconds dans les sciences sociales et ont eu un impact important dans la recherche biblique⁴⁶¹. Les recherches sur ce sujet sont vastes⁴⁶² et plusieurs aspects théoriques font l'objet de débats importants, qu'on ne peut aborder ici en détail⁴⁶³ ; j'évoquerai uniquement les aspects les plus significatifs pour mon étude.

Dès le deuxième quart du XX^e s., M. Halbwachs a posé les bases de ces théories en mettant en évidence la dimension intrinsèquement sociale de la mémoire individuelle⁴⁶⁴ ; celle-

⁴⁶⁰ Ces terminologies tendent à être utilisées de manière interchangeable, notamment pour ce qui est de la mémoire sociale et de la mémoire culturelle, même si elles ne désignent pas toujours exactement la même chose en fonction des auteurs. En particulier, J. et A. Assmann utilisent le concept de « mémoire culturelle » dans un sens plus restreint que celui qui est souvent attribué aux concepts de « mémoire sociale » ou de « mémoire collective », pour se référer à des créations culturelles spécifiques (monuments, textes, etc.) ; cf. J. Assmann, « Communicative and Cultural Memory », dans A. Erll et A. Nünning (avec S. B. Young ; éd.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York : W. de Gruyter, 109-118 (109-110) ; *idem*, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir, et imaginaire politique dans les civilisations antiques* (Aubier. Collection historique), Paris : Flammarion, 2012 (notamment 43-60). A titre personnel, je n'emploie pas le terme de « mémoire collective » surtout parce que ce concept tend à être durci et réifié (cf. J. K. Olick, « Products, Processes, and Practices : A Non-Reificatory Approach to Collective Memory », *Biblical Theology Bulletin* 36/1 [2006], 5-14 [8], qui s'inscrit contre cette tendance).

⁴⁶¹ Cf. en particulier R. Williams, « BTB Readers' Guide : Social Memory », *Biblical Theology Bulletin* 41/4 (2011), 189-200 qui présente l'impact des théories de la mémoire sociale sur les études bibliques.

⁴⁶² « Social memory studies is nevertheless, or perhaps as a result, a nonparadigmatic, transdisciplinary, centerless enterprise », J. K. Olick et J. Robbins, « Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices », *Annual Review of Sociology* 24 (1998), 105-140 (p. 106).

⁴⁶³ Pour une perspective critique à l'égard des travaux sur la mémoire sociale, cf. p. ex. P. Hodgins, « Our Haunted Present : Cultural Memory in Question », *Topia* 12 (2004), 99-108 ; W. Kansteiner, « Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies », *History and Theory* 41 (2002), 179-197 ; A. Confino, « Collective Memory and Cultural History: Problems of Method », *The American Historical Review* 102/5 (1997), 1386-1403.

⁴⁶⁴ Voir notamment, M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Albin Michel, 1994 (1^{ère} éd. 1925), *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel, 1997 (1^{ère} éd. 1950) ; Sabourin, « Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et sociétés* 29/2 (1997), 139-161 ; Assmann, *Mémoire culturelle*, 32-43. Sur le rapport entre mémoire individuelle et mémoire collective chez Halbwachs et dans les études sur la mémoire

ci se construit sur la base de cadres sociaux qui sont spécifiques au(x) groupe(s) d'appartenance de l'individu⁴⁶⁵. Un changement d'appartenance sociale a ainsi pour effet de modifier la mémoire de l'individu et de la remodeler à partir des nouvelles représentations sociales auxquelles il est confronté. Pour étudier la façon dont les groupes se remémorent leur passé, Halbwachs développe la notion de « mémoire collective » qui renvoie à la connaissance du passé partagée et cultivée au sein d'un groupe. Ce passé a une influence importante sur le présent du groupe et il contribue en particulier à la définition de son identité⁴⁶⁶ ; il est construit de manière à répondre aux besoins présents du groupe⁴⁶⁷, des besoins qui sont notamment identitaires. Cette perspective « socio-constructiviste »⁴⁶⁸ de la mémoire sociale a largement été suivie, développée et aussi réévaluée par d'autres chercheurs, comme B. Schwartz qui s'intéresse plus spécifiquement à la fonction sociale de la mémoire collective⁴⁶⁹. Pour Schwartz, la mémoire collective n'est pas uniquement une production sociale, mais également un outil social : « First, collective memory is a model of society—a reflection of its needs, problems, fears, mentality, and aspirations. Second, collective memory is a model for society—a program that defines its experience, articulates its values and goals, and provides cognitive, affective, and moral orientation for realizing them »⁴⁷⁰ ; Schwartz comprend ainsi la mémoire collective à la fois comme un langage et une carte d'orientation pour faire face au présent⁴⁷¹. En prenant en particulier l'exemple de l'utilisation de la figure de A. Lincoln pendant la seconde guerre mondiale aux Etats-Unis, il montre comment les situations du présent sont rattachées et « accordées » (*keyed*) avec des événements importants du passé transmis par la mémoire

collective en général, cf. J. K. Olick, « Collective Memory: The Two Cultures », *Sociological Theory* 17/3 (1999), 333-348 ; K. Nelson, « Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative », *Memory* 11/2 (2003), 125-136.

⁴⁶⁵ Différentes études de E. Zerubavel ayant trait à des questions de mémoire sociale mettent bien en évidence le caractère social et construit des représentations individuelles, notamment en lien avec le temps et la vie quotidienne ; cf. en particulier E. Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago : University of Chicago Press, 1981 ; *idem*, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, New York : Free Press, 1985 ; *idem*, *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*, New York : Free Press, 1991.

⁴⁶⁶ Pour Halbwachs, le travail (ou la mémoire) historique se distingue de la mémoire collective en ceci qu'il n'a pas un rapport immédiat avec la construction identitaire ; cf. Halbwachs, *La mémoire collective*, 48-51 ; Assmann, *mémoire culturelle*, 39-41. Le rapport entre la mémoire collective et l'histoire a fait l'objet d'intenses discussions, voir p. ex. Olick et Robbins, « Social Memory Studies », 110-111 ; Williams, « Social Memory », 192-193 ; A. Assmann, « Transformations between History and Memory », *Social Research* 75/1 (2008), 49-72 ; B. Schwarz, « Memory and History : How Abraham Lincoln Became a Symbol of Racial Equality », *The Sociological Quarterly* 38/3 (1997), 469-496 (notamment 470-471 et 488-492) ; B. Schwartz et H. Schuman, « History, Commemoration, and Belief : Abraham Lincoln in American Memory, 1945-2001 », *American Sociological Review* 70/2 (2005), 183-203.

⁴⁶⁷ L'ouvrage fameux de Y. Zerubavel, *Recovered Roots : Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1995, en particulier sa dernière partie (145-237), illustre bien comment la mémoire d'événements du passé peut être revisitée et renégociée à divers moments et par différents groupes, notamment pour des raisons politiques.

⁴⁶⁸ Assmann, *Mémoire culturelle*, 43 ; à la même page, il résume l'apport de la théorie de la mémoire collective de Halbwachs ainsi : « il [le passé] est une construction sociale marquée par le besoin de sens et les cadres de référence de chaque présent donné. Le passé n'existe pas à l'état naturel, il est une création de la culture ».

⁴⁶⁹ Voir en particulier les articles suivants de B. Schwarz, « Iconography and Collective Memory: Lincoln's Image in the American Mind », *The Sociological Quarterly* 32/3 (1991), 301-319 ; « Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington », *American Sociological Review*, 56/2 (1991), 221-236 ; « Memory and History », 469-496 ; « Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln and World War II », *American Sociological Review* 61 (1996), 908-927 ; *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago : University of Chicago Press, 2000.

⁴⁷⁰ Schwartz, « Memory as a Cultural System », 910.

⁴⁷¹ Schwartz, « Memory as a Cultural System », notamment 910-911.

collective. Les représentations sociales du passé constituent ainsi un cadre d'interprétation à partir duquel le présent peut être relu. De cette manière, Schwartz met en évidence une forme de continuité de la mémoire sociale qui préserve certaines valeurs perçues comme fondamentales. Tout en étant conditionnée par les besoins du présent, la mémoire du passé oriente la façon dont est appréhendé le présent ; malléabilité et persistance constituent deux caractéristiques essentielles de la mémoire sociale⁴⁷².

D'autres travaux se sont penchés sur la façon dont s'élabore et se transmet la mémoire sociale. En particulier, P. Nora a souligné comment la mémoire se cristallise et s'organise autour de « lieux de mémoire » pouvant être matériels, symboliques ou fonctionnels (événements, monument, livre, pratique...) ; ils se caractérisent par la charge symbolique dont ils font l'objet, ce qui les distingue de simples vestiges historiques sans réelle portée pour le présent. Ces lieux de mémoire servent à la commémoration du passé : ils ont pour but « d'arrêter le temps, de bloquer le travail de l'oubli, de fixer un état des choses, d'immortaliser la mort, de matérialiser l'immatériel pour [...] enfermer le maximum de sens dans le minimum de signes »⁴⁷³ ; ils sont le support de multiples significations et font l'objet d'incessantes réinterprétations en fonctions des situations présentes⁴⁷⁴. J. Assmann, qui s'intéresse prioritairement aux civilisations antiques, utilise le concept de « mémoire culturelle » pour se référer à une mémoire médiatisée par des créations culturelles (textes, rites, monuments...), communiquée de façon institutionnalisée (récitation, pratique...) et se rapportant à des moments d'un passé lointain qu'il appelle figures de la mémoire ou « figures-souvenirs »⁴⁷⁵ ; ces figures-souvenirs sont caractérisés par « le rapport concret au temps et à l'espace, le rapport concret à un groupe, et la restructivité comme processus autonome »⁴⁷⁶. Assmann distingue la mémoire culturelle, institutionnelle, de la mémoire « communicationnelle », servant à la communication quotidienne (correspondant à la mémoire collective de Halbwachs)⁴⁷⁷ : la mémoire culturelle est extériorisée, objectivée et stockée dans des formes symboliques qui traversent les générations, contrairement à la mémoire communicationnelle qui ne porte pas sur plus d'un siècle (trois à quatre générations en contact) ; en outre, la mémoire culturelle requiert le travail de spécialistes ayant en charge de la préserver (notamment par la mémorisation) et de la développer, ce qui favorise un certain élitisme. Le contrôle de la mémoire culturelle est synonyme de pouvoir, car celle-ci élabore un passé véhiculant des croyances et des valeurs qui influent sur la définition identitaire du groupe⁴⁷⁸.

⁴⁷² Olick et Robbins, « Social Memory Studies », 128-130. Pour une réflexion sur l'utilisation et la fonction du passé d'un point de vue historique, cf. E. J. Hobsbawm, « The Social Function of the Past : Some Questions », *Past & Present* 55 (1972), 3-17.

⁴⁷³ P. Nora, « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », dans P. Nora (éd.), *Les Lieux de mémoire. I, 1 : La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XXXV.

⁴⁷⁴ Nora, « Entre Mémoire et Histoire », p. XXXV : « il est clair, et c'est ce qui les rend passionnants, que les lieux de mémoire ne vivent que de leur aptitude à la métamorphose, dans l'incessant rebondissement de leurs significations et le buissonnement imprévisible de leurs ramifications ».

⁴⁷⁵ Assmann, *Mémoire culturelle*, notamment 1-78.

⁴⁷⁶ Assmann, *Mémoire culturelle*, 35.

⁴⁷⁷ Assmann, « Communicative and Cultural Memory » ; *idem*, *Mémoire culturelle*, 43-60 ; *idem*, « Collective Memory and Cultural Identity », *New German Critique* 65 (1995), 125-133.

⁴⁷⁸ Assmann, *Mémoire culturelle*, 64-68 ; 117-145 ; cf., p. ex, E. Hobsbawm, « Mass-Producing Traditions, 1870-1914 », dans E. Hobsbawm et T. Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983, 263-308 ; sur le rapport entre mémoire et pouvoir, ce dernier étant considéré de manière diffuse et partagé, W. Zelinsky, *Nation into State: The Shifting Symbolic Foundations of American Nationalism*, Chapel Hill :

Les théories de la mémoire sociale sont utiles pour comprendre la littérature du judaïsme émergent (et plus largement du POA), notamment parce que cette littérature est le plus souvent associée à des figures ou des événements emblématiques du passé d'Israël dont elle contribue à développer le souvenir et qui sont autant de « lieux » pour la commémoration du passé⁴⁷⁹. Ensemble, ils créent une mémoire du passé d'Israël, médiatisée par des artefacts culturels, les textes, construits et transmis par des élites sribales. En ce sens, le concept de mémoire culturelle, tel que développé par Assmann, peut bien s'appliquer à ces œuvres littéraires qui médiatisent une certaine mémoire du passé. Dans ce cadre théorique, c'est bien *l'ensemble* des oracles qui sont réunis dans le livre de Zacharie, qu'ils soient originaux ou introduits tardivement dans le livre, qui participe à former et véhiculer une mémoire du début de l'époque perse organisée autour de la figure du prophète Zacharie. Sans la première partie du livre, les ch. 9-14 ne seraient pas associés à une figure mémorielle particulière ; c'est grâce et par cette association, que celle-ci soit secondaire ou pas, que Za 9-14 a pu traverser les siècles. Cette mémoire véhicule des représentations, des croyances et des valeurs qui influent sur les pratiques et sur la construction de l'identité judéenne. Surtout dans des sociétés comme celles du POA où la place des ancêtres est fondamentale, l'association de croyances et de représentations avec une figure importante du passé a pour effet d'accorder à ces représentations une légitimité et une autorité significatives ; dans le cas de notre étude, Zacharie est une figure investie de l'autorité prophétique qui aurait œuvré à un moment fondateur pour le judaïsme ancien, celui de la reconstruction du temple au début de l'époque perse, peu après l'exil. Ben Zvi parle notamment de « positive feedback loop » pour caractériser la manière dont la mémoire d'une figure centrale du passé devient le lieu de développement de multiples images et conceptions qui bénéficient de l'autorité de cette figure et participent en retour à sa valorisation⁴⁸⁰. Par ailleurs, il est clair que dans une société où l'oralité occupe une grande importance et où les œuvres littéraires sont relativement limitées⁴⁸¹, le fait de consigner des représentations par écrit renforce significativement leur importance. En développant le livre de Zacharie, les scribes de

University of North Carolina Press, 1988 ; voir aussi le bref état de la recherche de Schwartz, « Memory as a Cultural System », 909.

⁴⁷⁹ Sur les théories de la mémoire sociale en lien avec la littérature de la BH, voir par notamment T. Dyjsteen Nilsen, « Memories of Moses : A Survey through Genres », *JSOT* 41/3 (2007), 287-312 ; P. R. Davies, *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History—Ancient and Modern*, Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2008 ; E. Ben Zvi, « On Social Memory and Identity Formation in Late Persian Yehud: A Historian's Viewpoint with a Focus on Prophetic Literature, Chronicles and the Dtr. Historical Collection » dans L. Jonker (éd.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts* (FAT II, 53), Tubingue : Mohr-Siebeck, 2011, 95-148 ; *idem*, *Social Memory among the Literati of Yehud* (BZAW 509), Berlin : W. de Gruyter, 2019 ; D. Edelman et E. Ben Zvi (éd.), *Bringing the Past to the Present in the Late Persian and Early Hellenistic Period: Images of Central Figures*, Oxford : Oxford University Press, 2013 ; D. V. Edelman et E. Ben Zvi (éd.), *Memory and the City in Ancient Israel*, 2014, Winona Lake : Eisenbrauns ; E. Ben Zvi et C. Levin (éd.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah* (FAT, 85), Tubingue : Mohr-Siebeck, 2012 ; P. Carstens, T. Hasselbach et N. P. Lemche (éd.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts, 17), Piscataway, N.J. : Gorgias Press, 2012.

⁴⁸⁰ Voir notamment E. Ben Zvi, « Exploring the Memory of Moses the 'Prophet' in Late Persian/Early Hellenistic Period Yehud/Judah », dans D. V. Edelman et E. Ben Zvi (éd.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford : Oxford University Press, 2013, 335-364.

⁴⁸¹ Voir de manière générale en ce sens, S. Niditch, *Oral World and Written World: Ancient Israelite Literature* (Library of Ancient Israel), Louisville : Westminster John Knox, 1996 ; et D. M. Carr, *Writing on the Tablet of their Heart : Origins of Scripture Literature*, New York : Oxford University Press, 2005.

ce texte peuvent donc donner du poids à des conceptions qui ne sont pas nécessairement partagées par tous les groupes yahwistes ou judéens ; le texte peut ainsi devenir un lieu de débat, de conflit d'idéologie, d'intérêts ou de pouvoir. Étant donné le contexte peu lettré de la Judée antique, ce débat se situe avant tout au sein des élites qui ont accès à ces textes et son influence sur le reste de la population judéenne se fait essentiellement de façon indirecte par l'intermédiaire de ces élites⁴⁸².

Néanmoins, ainsi que le soulignent les théories de la mémoire sociale, même s'il existe une certaine liberté d'interprétation et de transformation de la mémoire du prophète Zacharie, les représentations qui sont introduites dans son livre se situent dans une certaine continuité avec le souvenir du prophète tel qu'il a été transmis par les générations précédentes, notamment en ce qui concerne certaines valeurs principales. Ce souvenir établit un cadre général qui continue d'influencer le développement de la mémoire du prophète, et plus concrètement de son livre. Une des fonctions (mais pas nécessairement la principale) des oracles qui sont introduits dans le livre de Zacharie consiste en effet en la préservation et en la valorisation du souvenir de l'activité du prophète, grâce notamment à son adaptation et son actualisation, ce qui implique nécessairement une forme de continuité. Cette valorisation de la figure prophétique renforce son autorité et contribue à donner du poids aux traditions et aux conceptions qui lui sont associées. Ainsi qu'on le verra (IV 1.1.1.), la dimension de continuité au sein de la mémoire du prophète Zacharie est particulièrement manifeste au travers de la place centrale qu'occupe la ville de Jérusalem dans l'ensemble du livre de Zacharie (contrairement par exemple à un livre comme celui d'Ézéchiel où Jérusalem n'est quasiment pas mentionnée dans les oracles de restauration, étant notamment absente des ch. 40-48)⁴⁸³ : comme la plupart des ch. 1-8, la contribution qu'apporte Za 9-14 à la construction de la mémoire du prophète concerne la manière dont ce prophète aurait envisagé et annoncé le futur utopique de la ville, et notamment les événements complexes (guerriers) conduisant à sa restauration. Za 9-14 se présente ainsi comme la mémoire du futur utopique de Jérusalem que Zacharie aurait prophétisé au début de l'époque perse, et qu'il aurait déjà envisagé de façon dramatique notamment à la suite de troubles politico-militaires. Un texte comme Za 9-14 rappelle en effet très clairement que la mémoire sociale d'une figure passée peut porter sur la manière d'envisager aussi le futur : cette mémoire ne construit pas uniquement le passé dans le but d'interpréter le présent ; elle peut aussi permettre de représenter le futur, même si cette représentation est associée à une figure passée, toujours pour mieux aborder la situation présente. Les théories de la mémoire sociale poussent donc aussi à envisager comment la mémoire particulière de Zacharie que les représentations de Za 9-14 participent à construire, notamment celle d'un prophète qui aurait annoncé une restauration de Jérusalem compliquée par la guerre, résonnent avec le présent des scribes de Za 9-14

⁴⁸² Edenburg, « Intertextuality », 134 ; voir aussi la théorie des *literati* de Ben Zvi (p. ex. dans *Signs of Jonah*, 99-115) et la théorie de Carr sur la fonction éducative des textes bibliques pour les élites locales, notamment des prêtres ou des fonctionnaires (*Writing on the Tablet of the Heart*, notamment 201-214).

⁴⁸³ Sur la différence de Za 9-14 avec Ez 40-48 sur la place de Jérusalem, voir H. Gonzalez, « Zacharie 9-14 et le temple de Jérusalem. Observations sur le milieu producteur d'un texte prophétique tardif », *Judaïsme Ancien / Ancient Judaism* 5 (2017), 23-77 (67-69, avec références).

3. Conclusion

Les différents points méthodologiques qui viennent d'être présentés font ressortir l'importance des méthodes littéraires traditionnelles, la nécessité de les adapter aux spécificités du texte étudié, ainsi que l'importance de les conjuguer à des théories socio-anthropologiques pertinentes pour l'interprétation du texte. En particulier, l'interprétation socio-historique de Za 9-14 ne peut que se faire à la croisée d'une analyse littéraire pointue d'une part, impliquant notamment la critique textuelle et les analyses structurelle, intertextuelle et rédactionnelle, et une réflexion théorique d'autre part, à partir des notions de guerre, d'utopie et de mémoire sociale. C'est ainsi que des données littéraires précises peuvent être utilisées d'une manière informée et pertinente pour l'interprétation socio-historique, éclairant notamment le rapport complexe du texte à sa réalité historique. Utopie guerrière se rapportant à la mémoire du prophète Zacharie, composée de manière progressive et en référence à d'autres traditions littéraires, Za 9-14 s'écarte de toute réalité historique pour mieux poursuivre les traditions dans lesquelles il s'inscrit, pour consolider et développer la mémoire du prophète et pour envisager une autre réalité, préférable. En même temps, cette réalité meilleure, qui est associée aux prophéties de Zacharie, est construite en vue de répondre à des conditions socio-historiques précises, jugées problématiques. Les traditions littéraires préexistantes sont révisées pour les rendre plus pertinentes au regard de certaines évolutions socio-politiques. C'est notamment la question de la guerre qui devient centrale, ce vers quoi Za 9-14 fait converger différentes traditions, ce qui constitue désormais une part importante des prophéties de Zacharie, ce à partir de quoi l'utopie de la restauration est désormais pensée.

C'est sur la base de ces considérations méthodologiques que nous proposerons une interprétation socio-historique des scènes guerrières de Za 9-10, avec des implications pour l'ensemble de Za 9-14. L'analyse et l'interprétation montreront notamment que ce texte se comprend comme réagissant de manière critique aux nombreuses transformations socio-politiques du début de l'époque hellénistique, entraînées notamment par les importants conflits militaires de cette époque. Avant d'entrer plus en détails dans l'analyse et l'interprétation des scènes de Za 9-10, il importe donc de placer le cadre général de cette analyse, à la fois littéraire et historique. On présentera donc au chapitre suivant la structure d'ensemble de Za 9-14 et des grandes étapes de sa composition, en proposant un modèle inspiré des recherches précédentes. Ce modèle justifiera notamment de se centrer plus particulièrement sur Za 9-10 pour faire ressortir les éléments fondamentaux d'une interprétation socio-historique de Za 9-14. Puis, au chapitre V, il s'agira de définir les grandes lignes du contexte socio-historique dans lequel on interprétera Za 9-10 et plus largement Za 9-14, celui de la Judée au début de l'époque hellénistique.

– Chapitre IV –

Structure, composition et contexte socio-historique de Zacharie 9-14

Vers un modèle interprétatif d'ensemble

Au chapitre II, l'histoire de la recherche nous a déjà permis d'esquisser les principales questions et tendances dans l'interprétation générale de Za 9-14. En prenant appui sur les remarques méthodologiques développées au chapitre III, le présent chapitre propose d'aller plus loin en discutant plus en détail les questions de la structure du texte et de sa composition diachronique. Il ne s'agira pas ici de résoudre tous les problèmes relatifs à ces questions, mais plutôt de discuter les observations fondamentales permettant de poser les principaux jalons interprétatifs de Za 9-14, sur lesquels pourra ensuite s'appuyer une lecture socio-historique du texte, ainsi qu'on le proposera pour les ch. 9-10 (aux chapitres VI, VII et VIII).

1. La structure de Zacharie 9-14 dans le contexte du livre de Zacharie

1.1. Zacharie 9-14 comme dernière section du livre de Zacharie

1.1.1. Zacharie 9-14 comme continuation de Zacharie 1-8

Ainsi qu'on l'a vu au chapitre II, les différences entre les deux parties du livre de Zacharie ont largement été soulignées dans la recherche. Au-delà du fait que les acteurs principaux de Za 1-8, notamment Zorobabel, Josué et aussi Zacharie ne sont plus nommés en Za 9-14, que le temple semble désormais reconstruit (cf. Za 9,8 ; 11,13 ; 14,21), ou encore que le contexte chronologique des oracles n'est plus indiqué (plus de référence à une année de règne de Darius), c'est notamment une rupture thématique qu'il faut observer entre les deux parties du livre. En effet, les deux grands thèmes de Za 9-14, que nous présenterons ci-dessous (IV 1.2. et 1.3.), l'attaque future de Jérusalem par des nations étrangères et le jugement des bergers et du troupeau ne sont pas seulement entièrement absents de Za 1-8 ; les drames qu'ils évoquent créent aussi une tension importante, voire une contradiction, avec les images de restauration présentes dans la première partie.

Cela dit, dans la forme actuelle du livre, Za 9-14 se présente malgré tout comme la suite des ch. 1-8, un fait qu'il convient d'interpréter quel que soit le modèle diachronique que l'on adopte pour penser la formation de ces chapitres. Il importe donc d'analyser comment Za 9-14 complète Za 1-8, et dans quelle mesure la deuxième section du livre s'inscrit dans une continuité avec la première. Malgré une forte tradition académique séparant Za 1-8 et Za 9-14, plusieurs chercheurs ont pointé des éléments de continuité entre les deux sections (cf. II

2.4.3.)⁴⁸⁴. Ces continuités sont de différents ordres : linguistiques, thématiques, intertextuelles, et idéologiques. Certaines continuités sont indéniables, mais elles n'ont pas toutes la même pertinence pour comprendre le rapport entre les deux sections. En particulier, des liens lexicaux ou syntaxiques isolés et ponctuels, comme ceux pointés par exemple par Robinson (voir II 1.4.) et complétés plus récemment par Wolters⁴⁸⁵, permettent difficilement d'évaluer le rapport entre les deux sections, d'autant plus que certaines proximités linguistiques peuvent tout simplement provenir du fait que les deux textes ont été développés dans un même univers culturel ; d'une manière similaire, la pertinence de certaines similarités thématiques peut également être questionnée, par exemple pour l'utilisation du motif de l'œil (עין, 3,9 ; 4,10 ; 9,1.8 ; 11,17 ; 12,4 ; 14,12) ou de celui des chevaux (סוס, 1,8a.8b ; 6,2a.2b.3a.3b ; 6,6 ; 9,10 ; 10,3.5 ; 12,4a.4b ; 14,15.20). Les rapprochements les plus significatifs sont ceux qui regroupent des similarités de différents ordres, notamment linguistiques, thématiques et idéologiques. Sur cette base, il est possible de défendre qu'une continuité importante existe entre Za 1-8 et Za 9-14, portant sur la centralité de la ville de Jérusalem⁴⁸⁶.

Cette continuité idéologique se manifeste sur les plans formel et thématique à des endroits-clés du livre. C'est ce dont témoignent les parallèles les plus évidents entre les deux sections du livre, qui se situent en Za 2,14-16 et Za 9,9-10 d'une part, et en Za 8,20-23 et Za 14,16-19 d'autre part⁴⁸⁷. Ces passages se trouvent à des endroits stratégiques de Za 9-14, au début et à la fin de la section, encadrant ainsi l'ensemble de ces chapitres. De manière significative, Za 9,9-10 et Za 14,16-19 se rapprochent de passages de Za 1-8 qui sont également situés à des endroits stratégiques, vers le début et à la toute fin de ces chapitres.

Za 2,14-16 et Za 9,9-10 consistent tous deux en des appels à la réjouissance adressés de manière similaire à la fille (de) Jérusalem (בת ציון). Les deux passages commencent par des verbes synonymes à l'impératif dans le but d'inviter à la joie la ville et ses habitants (רני, Za 2,14 et גלי/הריעי, Za 9,9) en raison d'une arrivée particulière (cf. le verbe בוא en Za 2,14b ; 9,9a). Alors que Za 2,14 annonce la réinstallation de Yhwh au sein de Jérusalem (ושכנתי בתוכך, v. 14b, cf. v. 15b), Za 9,9 annonce la venue d'un roi à Jérusalem. Les deux passages se centrent ensuite sur les conséquences de l'arrivée spéciale qu'ils décrivent. Za 2,14-16 insiste sur la présence future de Yhwh en Jérusalem (ושכנתי בתוכך, v. 14b.15b), qui est présentée comme ville choisie par Yhwh pour y établir sa demeure (ובחר בירושלם עוד, v. 16b) ; dans ce contexte, les nations seront attirées vers Yhwh (v. 15a) et Juda sera un territoire saint appartenant à Yhwh. Za 9,9-

⁴⁸⁴ Voir notamment, Childs, *Introduction*, 482-485 ; Mason, « Relation » ; Boda, *Zechariah*, 26-29 ; voir aussi les défenseurs de l'unité du livre du Zacharie (cf. II 1.4. et 2.2.4.).

⁴⁸⁵ Robinson, « Prophecies of Zechariah », 73-79 ; Wolters, *Zechariah*, 23, rajoute notamment des similarités syntaxiques, comme la fréquence de formes *yiqtol* du féminin pluriel (1,7 ; 4,9 ; 5,9 ; 6,7 ; 8,9.13 ; 11,9 ; 13,7 ; 14,2 ; 14,12), de la formule כל הארץ, « toute la terre » (1,11 ; 4,10.14 ; 5,3.6 ; 6,5 ; 13,8 ; 14,9.10) ; de l'usage de l'infinitif absolu comme continuation d'un verbe fini (3,4 ; 7,3.5 ; 8,12 ; 12,10 ; 14,12) et de l'infinitif absolu d'insistance (paronomastique, en 6,15 ; 7,5 ; 8,21 ; 11,17 [2 fois] ; 12,3), et de l'emploi du *futurum instans* avec הנה (2,13.14 ; 3,8.9 ; 8,7 ; 11,6.16 ; 12.2).

⁴⁸⁶ Voir notamment Mason, « Relation », 227-231, qui souligne l'importance de la tradition de Sion comme première ligne de continuité entre les deux sections du livre de Zacharie ; voir aussi p. ex. Childs, *Introduction*, 482, qui note une continuité du livre sur le thème de la protection de Jérusalem par Yhwh (Za 2,5 ; 9,8 ; 14,11), ou encore Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 145-146, qui lit le thème de l'attaque de Jérusalem par les nations dans la continuité de l'élection divine de la ville en Za 1-8.

⁴⁸⁷ Voir p. ex. Mason, « Relation », 229-231 ; ou encore Curtis, « The Zion-Daughter Oracles », qui va jusqu'à postuler que Za 2,14-16 et Za 9,9-10, de même que So 3,14-20, seraient des ajouts provenant d'un même rédacteur œuvrant dans le contexte des XII prophètes.

10 décrit les qualités du roi de Jérusalem (v. 9), puis l'instauration de la paix sur le territoire d'Israël et parmi les nations (לגוים שלום ודבר, v. 10a), ainsi que les larges dimensions du futur royaume (v. 10b).

Malgré des différences évidentes entre les deux passages, les similarités formelles et thématiques font ressortir une proximité sur le plan idéologique. Dans les deux cas, Jérusalem est le lieu d'une intervention divine particulière (directe ou au travers d'un roi), inaugurant une ère restaurée dans laquelle la ville occupe une place et une fonction centrale non seulement pour les Judéens mais aussi pour les nations. En Za 2,14-16, Jérusalem est présentée comme la future demeure de la divinité, au sein d'un territoire judéen consacré, ayant pour conséquence l'orientation des nations vers Yhwh ; Za 9,9-10 présente Jérusalem comme la capitale d'un royaume large et pacifié dont l'influence porte également sur les nations. Ainsi, même s'ils utilisent de manière différente le motif de la réjouissance de la ville en raison d'une arrivée particulière, celle de Yhwh en Za 2 et celle de son roi en Za 9, ces deux passages envisagent la domination de Yhwh sur un territoire ayant pour centre Jérusalem qui exercera une grande influence sur les nations.

Des observations similaires peuvent être faites au sujet de Za 8,20-23 et 14,16-19. Les ch. 8 et 14 s'achèvent de manière comparable en annonçant la venue des nations (cf. verbe בוא, Za 8,20.22 ; 14,16.18) à Jérusalem pour le culte de Yhwh ; malgré le fait qu'il existe peu de correspondances lexicales entre les deux passages (בוא, ירושלים, גוים), ce parallèle thématique est notable car il s'agit d'un thème circonscrit dans la littérature prophétique (cf. notamment en Es 2//Mi 4 et Es 66), et il porte en plus sur la conclusion de chacune des deux grandes sections du livre. Toutefois, le peu de liens lexicaux met en évidence le fait que Za 14 traite le thème différemment, ayant pour effet de compléter la description de Za 8,20-23. Ce sont notamment les circonstances du pèlerinage des nations à Jérusalem qui sont précisées, des circonstances qui sont présentées comme étant régulières (annuelles), à l'occasion de la fête des tentes. Le fait que la fin de Za 14 ne se présente pas comme un parallèle strict de Za 8,20-23, mais plutôt comme un développement ou une réinterprétation, explique également la description supplémentaire des deux derniers versets de Za 14 portant sur la sainteté du temple, de la ville et de la région, une description qui ne trouve pas d'équivalent en Za 8,20-23. Malgré ces différences⁴⁸⁸, les deux passages construisent la ville de Jérusalem comme un centre culturel choisi par la divinité pour être vénéré non seulement par les Judéens mais aussi par les nations ; le caractère central de la ville dépasse ainsi le simple territoire judéen pour prendre des dimensions cosmiques.

En somme, malgré des différences importantes souvent soulignées par les chercheurs, les deux sections du livre de Zacharie mettent en avant l'aspect central de Jérusalem pour les Judéens et plus largement pour les nations, et elles envisagent un futur restauré pour la ville. Ensemble, Za 1-8 et Za 9-14 développent l'idée de la centralité cosmique de Jérusalem, dont l'influence dépasse les limites de la Judée ; le caractère central de la ville, portant surtout sur le domaine culturel mais ayant aussi une dimension politique, sera pleinement manifesté dans le futur. Les différences entre les deux sections, notamment le thème de la guerre et la critique des bergers en Za 9-14 qui sont absents de Za 1-8, témoignent du fait que Za 9-14 aborde de

⁴⁸⁸ Une autre différence serait l'utilisation du verbe עלה, « monter », absent de Za 8, mais employé pour décrire la venue des nations à Jérusalem en Za 14,16-19, en cohérence avec la mention de l'élévation de la ville en Za 14,10.

manière différente la question de la centralité de Jérusalem et de sa restauration. Tout comme en Za 1-8, cette question est toutefois bien au cœur des oracles de Za 9-14, et notamment de ses scénarios de guerre : même s'ils présentent Jérusalem comme attirant les nations en vue de la bataille, il n'en reste pas moins que la ville est le lieu d'un rassemblement cosmique. La conception particulière des nations en Za 9-14 sera analysée dans la suite de l'étude. Pour l'instant, il convient d'observer que Za 9-14 continue d'accentuer le caractère central de la ville, et envisage sa restauration dans une autre perspective que Za 1-8 ; de cette manière, Za 9-14 poursuit une ligne générale dressée par Za 1-8, mais en en proposant une interprétation différente.

1.1.2. Zacharie 9-14 comme section distincte du livre de Zacharie : les superscriptions en 9,1 et 12,1

Si les chercheurs s'accordent pour voir en Za 9-14 un sous-ensemble du livre de Zacharie, son rapport à la première partie du livre a été questionné par certains d'entre eux qui, contrairement à la distinction classique des ch. 9-14 comme une section différente des ch. 1-8, voient en ces chapitres une sous-section d'un ensemble plus large constitué par les ch. 7-14⁴⁸⁹. Cette hypothèse est toutefois affaiblie par la présence de superscriptions en Za 9,1 et 12,1 basée sur le terme מִשָּׁא. La signification précise de ce terme est débattue, comme le montre l'exkurs ci-dessous (IV 1.1.3.), où nous optons pour le sens de « révélation prophétique ». Malgré les propositions différentes, beaucoup de chercheurs s'accordent pour voir en Za 9,1 et 12,1 une utilisation littéraire technique de מִשָּׁא, permettant d'introduire et organiser des sections oraculaires relativement longues⁴⁹⁰. Une utilisation similaire est également attestée en Na 1,1, Ha 1,1 et Ml 1,1, où le terme introduit de brefs livres prophétiques dans leur totalité, ainsi qu'en Es 13-23, où il structure les différents oracles sur les nations. La fonction de structuration de sections oraculaires jouée par le terme מִשָּׁא étant clairement attestée, il est difficile de considérer Za 9-14 comme une simple poursuite des oracles du ch. 8. Cette hypothèse est corroborée par le fait qu'en Ml 1,1, c'est exactement la même séquence de mots qu'en Za 9,1 et Za 12,1, מִשָּׁא דְבַר יְהוָה, non attestée par ailleurs dans la BH, qui sert à introduire l'ensemble du livre. Il est ainsi tentant de comprendre, avec des chercheurs comme D. L. Petersen ou B. G. Curtis, que ces superscriptions structurent la fin du corpus des XII en trois sections oraculaires de taille similaire⁴⁹¹. Par ailleurs, la séparation des ch. 9-14 vis-à-vis de la section précédente rend compte des différences de contenu souvent observées entre Za 1-8 et Za 9-14, en particulier le développement de nouveaux thèmes dans le livre à partir du ch. 9, comme l'attaque future de

⁴⁸⁹ Frolov, « Narrator » (pour une discussion, voir Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 8-10) ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 641-642.

⁴⁹⁰ Voir notamment Weis, « Oracle. Old Testament » ; Floyd, « Type of Prophetic Book » ; Boda, « Freeing the Burden of Prophecy » ; « Wort, Last oder Auftrag? – Zur Bedeutung von מִשָּׁא in Überschriften prophetischer Texteinheiten », in *idem, Davidshaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim* (BTS 127), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2012, 173-182.

⁴⁹¹ Petersen, *Zechariah 9-14*, 2-3 ; B. G. Curtis, « The Mas'ot Triptych and the Date of Zechariah 9-14: Issues in the Latter Formation of the Book of the Twelve, 2012 », dans R. Albertz, J. D. Nogalski et J. Wöhrle (éd.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve, Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin : W. de Gruyter, 2012, 191-206. Postuler pour autant une indépendance originale de ces sections, notamment vis-à-vis de Za 1-8, comme le font ces auteurs, constitue un pas spéculatif supplémentaire qui n'est pas défendu dans la présente étude.

Jérusalem par les nations et le malheur des bergers et du troupeau, des thèmes totalement absents de Za 1-8⁴⁹².

Ces observations plaident pour comprendre Za 9-14 comme une nouvelle section au sein du livre de Zacharie, constituée elle-même de deux sous-sections, Za 9-11 et Za 12-14. Les introductions similaires de ces deux sous-sections basées sur le terme מִשָּׂא témoignent d'un souci de construire Za 9-14 comme un ensemble de forme bipartite distinct de Za 1-8 où le matériel est plutôt organisé à l'aide de superscriptions datées. Nous verrons que l'analyse du contenu et de la structure de Za 9-14 confirme que la division principale du livre de Zacharie se trouve au début du ch. 9. Les deux grands thèmes de Za 9-14, l'attaque future de Jérusalem par des nations étrangères et le jugement des bergers et du troupeau, sont entièrement absents de la première partie. L'organisation interne des ch. 9-14, en deux parties qui se répondent et qui présentent des caractéristiques structurelles comparables, notamment l'alternance de ces deux grands thèmes, témoigne de la volonté de créer un ensemble bipartite distinct au sein du livre de Zacharie.

1.1.3. Excursus : la signification du terme מִשָּׂא en Za 9,1 et Za 12,1

Le sens précis du terme מִשָּׂא en contexte prophétique n'est pas clair et semble refléter des utilisations variées⁴⁹³. Substantif construit sur la racine נָשָׂא (« porter » ou « élever »), certains le traduisent ici en optant pour le sens littéral du terme, « charge (prophétique) », avec une connotation négative⁴⁹⁴, comme le fait d'ailleurs le Targum qui traduit par מטל, « charge/fardeau ». Toutefois, la question de savoir dans quelle mesure les utilisations prophétiques de מִשָּׂא se rapportent à son sens de « charge » est débattue. D'autres chercheurs pensent plutôt à l'élévation de la voix, liée à la proclamation oraculaire, comme l'indique l'expression נִשָּׂא + קוּל (p. ex. en Jg 9,7)⁴⁹⁵. Même si en contexte prophétique, le terme מִשָּׂא pourrait garder la connotation de « charge » (voir notamment le jeu de mot avec le double sens de מִשָּׂא en Jr 23,33-40), il est clair que le terme prend de toute façon un sens technique d'« oracle » ou de « révélation » prophétique, comme le montre bien un passage comme Jr 23,33-40⁴⁹⁶, ou encore la traduction grecque par λῆμμα qui témoigne aussi d'un sens technique ; la Peshitta, qui rend מִשָּׂא en Za 12,1 et Ml 1,1 par « vision » (ܠܘܐܘܢܐ), comprend aussi מִשָּׂא avec un sens prophétique spécifique. La question est de savoir si l'on peut aller plus loin dans la spécification du sens prophétique de ce terme.

Les chercheurs observent en général l'utilisation particulière de מִשָּׂא en tant que marqueur éditorial au début d'une section prophétique (en Es 13,1 ; 15,1 ; 17,1 ; 19,1 ; 21,1.11.13 ; 22,1 ; 23,1 ; 30,6 ; Na 1,1 ; Ha 1,1 ; Za 9,1 ; 12,1 ; Ml 1,1), qui se distingue des

⁴⁹² Voir aussi dans ce sens Redditt, *Zechariah 9-14*, 14.

⁴⁹³ Voir p. ex. Boda, *Zechariah*, 524-527.

⁴⁹⁴ Voir p. ex. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 145 ; Willi-Plein (*Deuteriosacharja*, 17-18) opte pour un sens proche mais plus neutre (*Die Austragung des Wortes JHWHs*, « l'extraction de la parole de Yhwh »).

⁴⁹⁵ Voir p. ex. K. Marti, *Das Buch Jesaja*, Tubingue : J. C. B. Mohr, 1900, 117.

⁴⁹⁶ H. S. Gehman, « The “Burden” of the Prophets », *JQR* 31/2 (1940), 107-121 ; H.-P. Müller, « מִשָּׂא *masšā'* », *TDOT* IX, 20-24 (23) ; G. Lier et L. C. Muller, « Another Look at the Function of מִשָּׂא in Prophetic Literature », *Journal for Semitics* 24/2 (2015), 575-593. Voir avec Lee (*Zechariah 9-10*, 59-63) une allusion spécifique de Za 9,1 à Jer 23 survalorise les liens lexicaux entre les deux textes, qui ne sont pas particulièrement éloquents (מִשָּׂא ; דְּבַר יְהוָה).

autres utilisations à connotation prophétique de ce terme (2 R 9,25 ; Jr 23,33-38 ; Ez 12,10 ; Lm 2,14 ; voire 2 Ch 24,27). À partir de là, ils réfléchissent à ce qui lie ces différentes utilisations prophétiques de מִשָּׁא, et s'aventurent souvent dans une reconstruction de l'histoire de la tradition du מִשָּׁא entre époques monarchique et postexilique, voire entre traditions orales et écrites. R. D. Weis a proposé une piste selon laquelle un מִשָּׁא désigne un type de prophétie qui vise la clarification par le prophète des intentions divines dans la sphère humaine (« prophetic exposition of divine revelation ») et qui appelle à une réponse appropriée des destinataires ; dans sa manifestation écrite, ce type de prophétie représenterait un genre littéraire caractérisé par l'interprétation prophétique d'une révélation divine⁴⁹⁷. Weis considère que les dernières attestations de ce genre, notamment à l'époque postexilique (Za 9,1, Za 12,1 et Ml 1,1), prennent finalement la fonction de clarifier et de réinterpréter une révélation prophétique plus ancienne (notamment celles d'Aggée et de Zacharie). Le développement postexilique de la tradition du מִשָּׁא attesterait ainsi d'une transformation de la prophétie mettant l'accent sur une révélation écrite. L'étude de Weis a notamment inspiré des chercheurs comme M. A. Sweeney⁴⁹⁸ et M. H. Floyd. Ce dernier développe l'idée que tout מִשָּׁא procède d'une manière ou d'une autre de la réinterprétation d'une révélation précédente, et que le terme, en début de section prophétique, marque un genre littéraire spécifique de réinterprétation prophétique (« prophetic reinterpretation of previous revelation »)⁴⁹⁹.

Boda a toutefois souligné la diversité de l'utilisation du terme dans sa connotation prophétique, et la pluralité formelle des sections introduites par מִשָּׁא, l'amenant ainsi à conclure que le terme ne saurait être le marqueur d'un genre littéraire spécifique mais plutôt un simple terme éditorial prophétique⁵⁰⁰. On pourrait rajouter à la critique formulée par Boda qu'il est difficile de caractériser un מִשָּׁא sur la base de sa dimension de réinterprétation d'un matériel plus ancien, dans la mesure où une grande partie de la littérature prophétique s'est développée, parfois sur plusieurs siècles, sous la forme d'expansions réinterprétant du matériel préexistant et avec une intertextualité toujours plus forte. Certes, l'hypothèse de Floyd pourrait très bien s'appliquer à Za 9-14, mais elle nécessite d'être précisée, notamment en définissant le type de réinterprétation qui serait spécifique à un מִשָּׁא.

Notons que Boda interprète l'utilisation de מִשָּׁא en Zacharie et Malachie comme attestant de la revitalisation de la prophétie à l'époque postexilique suite à une période de déclin à la fin de l'époque monarchique (cf. Jr 23,33-40)⁵⁰¹. Plus récemment encore, Lier et Muller envisagent que la formule יהוה מִשָּׁא était une expression orale populaire à l'époque monarchique, pouvant même être utilisée dans des moqueries (Jr 23,33-40), et qu'en parallèle, le terme מִשָּׁא était utilisé littérairement dans des formules d'introduction de contenus prophétiques, jusqu'à devenir un terme technique prophétique bien établi à l'époque postexilique ; le sens du terme aurait ensuite

⁴⁹⁷ R. D. Weis, *Definition of the Genre Maššā' in the Hebrew Bible*, thèse de doctorat à Claremont Graduate School 1986 (non consulté) ; *idem*, « Oracle. Old Testament » ; cf. Boda, « Freeing the Burden of Prophecy », 341-347.

⁴⁹⁸ Sweeney, *Twelve Prophets*, 656-657.

⁴⁹⁹ Floyd, *Minor Prophets*, 306, 450-452 ; *idem*, « Type of Prophetic Book », 409-410 ; *idem*, « The Meaning of Maššā' as a Prophetic Term in Isaiah », *The Journal of Hebrew Scriptures* 18/9 (2018), 1-31. Cette argumentation permet notamment à Floyd de souligner le lien de réinterprétation entre Za 9-14 et Za 1-8, et ainsi d'insister sur la nécessité de lire le livre de Zacharie comme un ensemble. L'approche holistique est aussi celle développée par la présente étude, même si le sens technique de מִשָּׁא proposé par Floyd n'y est pas présumé.

⁵⁰⁰ Boda, « Burden », 347-352 ; *idem*, *The Book of Zechariah* (NICOT) Grand Rapids : Eerdmans, 2016, 525-526 ; cf. Lier et Muller, « Another Look », 590.

⁵⁰¹ Boda, « Burden », 352-356.

été élargi pour décrire d'autres types de discours, notamment sapientiaux (Pr 30.1 ; 31,1)⁵⁰². La relation des différentes utilisations prophétiques de אָמַר entre elles est un problème complexe, et la reconstruction de l'histoire de la tradition du אָמַר est encore plus difficile, notamment parce que la date de ces textes prophétiques est incertaine (il est notamment loin d'être évident que les passages en Esaïe 13-23 sont sous leur forme actuelle d'époque monarchique, et la question peut aussi se poser pour Jr 23,33-40). Plutôt que de chercher à établir le lien entre les différentes utilisations prophétiques de אָמַר et de spéculer sur l'histoire de la tradition, il importe surtout ici d'observer une caractéristique récurrente des textes prophétiques qui sont introduits par un titre en אָמַר : en général, ils partagent le fait d'annoncer des bouleversements dramatiques pour les destinataires (Israël/Juda ou des groupes étrangers) et suggèrent au moins la complication d'une situation. Cette caractéristique n'exclut pas que des sections introduites par אָמַר puissent contenir des oracles de salut, comme c'est d'ailleurs le cas en Za 9-14, mais cette destinée positive est envisagée en lien avec un contexte ou des événements dramatiques. Lier et Muller ont ici raison de rappeler que, au sein de la littérature prophétique, les textes introduits par אָמַר forment une sorte de corpus virtuel avec un accent important sur le jugement divin, et que le marqueur אָמַר semble ainsi connoter la gravité ou la solennité de la prophétie⁵⁰³. Cette gravité fait d'ailleurs pleinement sens si l'on pense à la signification courante de אָמַר comme « charge ». Même si les différentes utilisations prophétiques du terme demanderaient à être précisées davantage, on peut au moins comprendre אָמַר en début de section prophétique comme indiquant une forme de révélation importante (« de poids ») dont le contenu envisage des complications, souvent liées à des bouleversements dramatiques pour les destinataires, même si cette révélation solennelle peut intégrer une perspective de restauration. La traduction de אָמַר par « révélation », plutôt que par « oracle », me semble plus appropriée pour véhiculer l'élément dramatique ; en outre, cette traduction s'accorde mieux avec le fait qu'un אָמַר peut être « vu » (verbe רָאָה) par le prophète, ainsi qu'on le voit en Es 13,1 ; Ha 1,1 (cf. Lm 2,14)⁵⁰⁴.

Par ailleurs, une fonction de אָמַר en tant que marqueur éditorial en Esaïe est d'aider à la structuration littéraire des ch. 13-23, et l'on peut aussi se demander si une fonction similaire n'est pas aussi présente au sein de la collection des Douze, où le terme rapproche Nahum et Habacuc d'un côté, et Za 9-11, Za 12-14 et Ml de l'autre⁵⁰⁵. C'est d'ailleurs probablement à raison que Willi-Plein souligne que le terme אָמַר en début de section est fortement lié à la dimension scripturaire de la prophétie⁵⁰⁶, et les travaux de Floyd sur le contenu de ces sections pointent aussi dans cette direction. Si l'on peut traduire le terme de manière peu spécifique par « oracle », ou comme on le suggère ici par « révélation », il faut prendre en compte que אָמַר semble aussi faire référence au processus de transmission du message prophétique, un processus qui semble inclure une dimension interprétative ; c'est déjà ce que suggère son étymologie à partir du verbe אָנַח, « porter ». Willi-Plein comprend ainsi אָמַר dans le sens « transport », « transmission » voire « tradition » prophétique (*Übermittlung, Auftrag, Austragung*,

⁵⁰² Lier et Muller, « Another Look ».

⁵⁰³ Lier et Muller, « Another Look », 591-592 ; cf. Gehman, « Burden » ; Müller, « אָמַר *masśā'* », 23 ; Boda, *Zechariah*, 526.

⁵⁰⁴ Voir toutefois Müller, « אָמַר *masśā'* », 23-24, qui souligne la connotation orale souvent associée à אָמַר.

⁵⁰⁵ Cette observation n'implique pas nécessairement de lire les Douze comme un livre ; on peut penser ce phénomène en termes de principes de structuration d'une collection littéraire ; voir Gonzalez, « jugements divins ».

⁵⁰⁶ Willi-Plein, « Wort, Last oder Auftrag? », notamment 181-182.

Überlieferung)⁵⁰⁷. Les différentes utilisations prophétiques du terme me semblent davantage accentuer la dimension de révélation, mais cela n'exclut pas que le terme puisse prendre, notamment lorsqu'il marque le début d'une nouvelle section prophétique, une connotation de transmission scripturaire de la révélation prophétique.

1.2. Les oracles sur les bergers et le troupeau comme principal élément de structuration en Zacharie 9-14

1.2.1. Les interludes en Zacharie 9-14

La structure de Za 9-14 a fait l'objet d'hypothèses variées et contradictoires. Alors que certains y ont vu une anthologie de pièces sans grand rapport les unes avec les autres⁵⁰⁸, d'autres ont voulu y voir une structure parfaitement cohérente, sur un modèle chiasique (voir II 2.4.1.)⁵⁰⁹. Plus nuancé, Butterworth a cherché à montrer qu'une structure harmonieuse de type chiasique est absente de Za 9-14⁵¹⁰, mais il reconnaît tout de même que ces chapitres témoignent d'un souci d'organisation d'ensemble⁵¹¹. Sur ce point, une hypothèse qui a pris de l'importance durant ces dernières décennies a été formulée notamment par Larkin, sur la base de travaux comme ceux d'Elliger qui distinguait au sein de Za 9-11 des petites unités se détachant de leur contexte : Za 9,9-10 ; 10,1-2 ; 11,1-3 ; 11,7⁵¹². En ce sens, Larkin, suivie notamment par Curtis, souligne la présence de courtes sections se situant entre les principaux oracles de Za 9-14 et ayant pour rôle d'organiser l'ensemble de ces chapitres. Larkin considère Za 9-14 comme une anthologie de six larges unités (9,1-8 ; 9,11-17 ; 10,3-12 ; 11,4-16 ; 12,2-13,6 ; 14,1-21) qui sont attachées entre elles par des unités plus courtes qu'elle appelle « *link passages* » : Za 9,9-10 ; 10,1-2 ; 11,1-3 ; 11,17 ; 13,7-9. Ces passages présentent des caractéristiques formelles similaires : brièveté, métrique poétique (non suivie en Za 13,8-9), et ouverture par un verbe à l'impératif, avec parfois des vocatifs (en Za 9,9 ; 11,1.2 ; 13,7) ; seul Za 11,17 ne présente pas d'impératif mais commence par l'interjection *הי* et un vocatif. Larkin observe en outre que Za 11,4-16 présente des liens avec tous les passages transitionnels, à l'exception de Za 9,9-10⁵¹³. Bien que Redditt propose une structuration différente (Za 9 ; 10 ; 11 ; 12-13 ; 14), il se rapproche de l'hypothèse de Larkin en soulignant les liens qui existent au sein de Za 10,2-3a ; 11,1-3.17 ; 13,7-9, qu'il attribue au rédacteur de Za 9,14. Ces passages développent tous l'image du berger et du troupeau (« *shepherd materials* »), usant notamment des termes *רעה*,

⁵⁰⁷ Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 21-23 ; *idem*, « Wort, Last oder Auftrag? ».

⁵⁰⁸ Voir p. ex. les remarques de J. Tromp à partir de Za 10,1-2 ; J. Tromp, « Bad Divination in Zechariah 10,1-2 », dans Christopher Tuckett (éd.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Aldershot/Burlington : Ashgate, 2003, 41-52.

⁵⁰⁹ Voir notamment Lamarche, *Structure Littéraire* ; cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 131-133 ; voir aussi Tidiman, *Zacharie*, 189-191.

⁵¹⁰ Butterworth, *Structure* ; voir aussi Otzen, *Deuteriosacharja*, 213-229 ; Smith, *Micah-Malachi*, 246-247.

⁵¹¹ Butterworth, *Structure*, notamment 297-305.

⁵¹² Elliger, *Propheten*, 134.

⁵¹³ Voir notamment Larkin, *Second Zechariah*, 221-222. Larkin souligne aussi que tous les passages brefs se caractérisent par une exégèse mantique d'autres passages de la BH (à l'exception possible de Za 13,7-9). Cette observation est intéressante, mais sa pertinence est limitée dans notre discussion de la structure du texte dans la mesure où cette caractéristique est partagée par d'autres passages de Za 9-14. Voir aussi Curtis, *Steep and Stony*, 161-164.

« berger » (Za 10,2-3 ; 11,3.17 ; 13,7 ; cf. 11,5.8.15.16) et תרע, « troupeau (de petit bétail) » (10,2 ; 11,17 ; 13,7 ; cf. 11,4.7.11 et aussi 9,16), d'une manière qui les rapproche de Za 11,4-16⁵¹⁴. Ils présentent une idéologie similaire, dans la mesure où ils développent cette image dans une perspective critique de jugement, annonçant des malheurs sur les bergers et le troupeau⁵¹⁵. Redditt est notamment suivi par Boda, qui distingue aussi les passages utilisant l'imagerie du troupeau et de ses bergers avec une tonalité négative (ainsi que des verbes à l'impératif) : Za 10,1-3 ; 11,4-16 ; 11,17 ; 13,7-9 ; au sein de ces passages, Za 11,4-16, le plus long, se distingue par sa forme, un rapport d'actes-signes prophétiques⁵¹⁶. Ces passages contrastent avec les espérances de restauration présentées dans les autres passages de Za 9-14 (Za 9 ; 10,4-12 ; 12,1-13,6 ; 14), surtout des ch. 9-10. Boda observe notamment le contraste entre Za 9,9-10 et les passages sur le troupeau et les bergers : Za 9,9-10 « sets up the hoped-for ideal which will progressively disintegrate as the collection progresses »⁵¹⁷. Dans l'ensemble, ces différentes études concordent pour identifier la présence d'interludes en Za 9-14 qui sont notamment liés à la section centrale en Za 11,4-16. Seule la délimitation de l'interlude du début du ch. 10 semble poser problème, puisque Larkin le situe aux v. 1-2, alors que Redditt et Boda le situaient aux v. 1-3a⁵¹⁸, avant de pencher respectivement pour les v.2-3a et les v. 1-3⁵¹⁹.

Dans ce qui suit, nous développons l'orientation générale de ces études en soulignant également le rôle structurel des interludes en Za 9-14, notamment ceux employant l'image du berger et du troupeau, que nous situons en Za 10,1-3a ; 11,1-3.17 ; 13,7-9 ; nous verrons que Za 9,9-10 se présente aussi comme un interlude, mais qui n'a pas la même perspective, ni la même fonction que les autres. Nous soulignerons ensuite le lien intime que ces interludes entretiennent avec la section centrale en Za 11,4-16, section qui sépare et articule les deux grandes parties de Za 9-14 en usant aussi de l'image du berger et du troupeau. Dans l'ensemble, les oracles sur les bergers et le troupeau en Za 10,1-3a, Za 11 et Za 13,7-9 alternent avec les scènes de guerre et de restauration, de façon à les distinguer et à faire la transition entre elles. En particulier, au sein de Za 9-10, Za 10,1-3a sépare deux scènes de guerre et de restauration, Za 9 et Za 10,3b-12⁵²⁰ ; au sein de Za 12-14, Za 13,7-9 occupe une fonction similaire en distinguant deux grands scénarios de guerre et de restauration, Za 12,2-13,6 et Za 14⁵²¹. Entre

⁵¹⁴ Redditt, *Zechariah 9-14*, 24-25.

⁵¹⁵ Notons encore que, même s'il se situe dans une perspective essentiellement diachronique, Wöhrle va aussi dans ce sens lorsqu'il situe Za 10,1-3a ; Za 11 ; Za 13,2-6 sur un même niveau rédactionnel, qu'il considère comme étant la collection à l'origine de Za 9-14 (avec les titres en Za 9,1 et 12,1) ; Wöhrle, *Abschluss*, sp. 128-131. Tigchelaar (*Prophets of Old*, 92-94) voit aussi un lien formel entre Za 9,9-10 ; 10,1-2 et 11,1-3 au sein des ch. 9-11.

⁵¹⁶ Boda, « Reading between the Lines », 290 ; Boda, *Zechariah*, sp. 516-521 ; *idem*, « Inner Biblical Allusions in the Shepherd Units of Zechariah 9-14 », dans M. J. Boda, *Exploring Zechariah. Vol.2: The Development of Zechariah and Its Role Within the Twelve*, Atlanta, SBL Press : 2017, 169-182.

⁵¹⁷ Boda, *Zechariah*, 520.

⁵¹⁸ Redditt, *Date of Zechariah 9-14*, 674-675 ; Boda « Reading between the Lines », 290 ; *idem*, *Zechariah*, 25.

⁵¹⁹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 24-25 ; voir déjà aussi *idem*, « Israel's Shepherds », 633-634 ; Boda, *Zechariah*, sp. 516-521 ; *idem*, « Shepherd Units ».

⁵²⁰ Voir ci-dessous IV 1.2.1.2. sur la délimitation de Za 10,1-3a ; cf. Kunz, *Ablehnung*, 47-50.

⁵²¹ En ce sens, la pertinence de la structure souvent défendue qui voit en Za 9-14 cinq différentes sections, Za 9 ; 10 ; 11 ; 12-13 ; 14 est de faire ressortir la rupture qu'établissent dans le texte les passages transitionnels qui présentent le motif du berger. Voir récemment Redditt, *Zechariah 9-14*, 25, qui propose cette structuration en mettant en évidence la place centrale de Za 11. Néanmoins cette structuration ne rend pas bien compte de la principale division du texte marquée par les titres תרע en Za 9,1 et 12,1.

Za 9-10 et Za 12-14, Za 11,4-16, introduit par Za 11,1-3 et conclu par Za 11,17⁵²², sépare et fait la transition entre les deux grandes parties (משא) de Za 9-14 qui contiennent des scénarios différents sur la guerre et la restauration de la ville de Jérusalem. On observera plus particulièrement la fonction de ces oracles sur les bergers et le troupeau au sein de Za 9-14 : ils opèrent une correction des scénarios de guerre et de restauration qu'ils organisent, en annonçant des malheurs sur la communauté et ses chefs, malheurs qui auront pour effet de diviser drastiquement la communauté (voir notamment Za 13,7-9). Le dernier interlude en Za 13,7-9 montre que les oracles sur les bergers et le troupeau ne sont pas en complète opposition avec l'idée de restauration, dans la mesure où il s'achève sur une relation restaurée entre Yhwh et les survivants de la communauté (v. 8b-9). Néanmoins, les oracles sur les bergers et le troupeau représentent des oracles de jugement dont la perspective générale complique fortement la restauration annoncée dans les scénarios de guerre et de restauration et a pour effet de la corriger dans un sens plus dramatique pour le peuple. Malgré les différences formelles, thématiques et idéologiques avec les scénarios de guerre et de restauration de Za 9-14, des liens lexicaux et thématiques avec les passages au sein desquels ils s'inscrivent confirment que les oracles sur le malheur des bergers et du troupeau sont à lire en rapport avec les scènes de restauration qu'ils participent à réinterpréter et à corriger ; ils réutilisent en effet des éléments du texte où ils se situent dans le but d'introduire une perspective différente avec une importante dimension de jugement.

1.2.1.1. Un premier interlude différent des autres : Zacharie 9,9-10 au sein du chapitre 9

Au sein du ch. 9, les v. 9-10 se distinguent par l'emploi d'un double impératif appelant la « fille de Sion » à se réjouir (גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם), de manière semblable à Za 2,14-16. La raison de la réjouissance est l'arrivée du roi de Jérusalem dont le règne est évoqué au v. 10. Le thème de la royauté unit ces deux versets et les distingue en même temps du reste du chapitre. Za 9,9-10 semble donc aussi se présenter comme un interlude structurant les scènes du ch. 9 à l'aide du thème de la royauté. On notera que ce thème est proche de celui des autres interludes de Za 9-14, qui utilisent l'image du berger souvent associée au roi dans l'idéologie royale proche-orientale. Malgré ces proximités, Za 9,9-10 n'emploie pas l'image du berger et du troupeau. En outre, contrairement aux autres interludes, il se présente comme un appel à la réjouissance et n'envisage aucun malheur sur le peuple et ses chefs : bien au contraire, il annonce un leadership idéal, royal, dans un large territoire pacifié et sécurisé. L'idéologie de Za 9,9-10 se voit donc corrigée dans la suite du texte par les autres interludes qui accentuent plutôt le caractère très problématique de la direction du troupeau. Il faut aussi noter que, contrairement aux interludes qui marquent une rupture avec les scènes de guerre et de restauration (à l'exception de Za 11,17 qui poursuit et conclut les oracles du ch. 11), Za 9,9-10 se présente comme la continuation, voire la culmination des v. 1-8 ; c'est à cette fin qu'est employé le genre littéraire de l'appel à la réjouissance. Nous verrons plus en détail au chapitre VI que Za 9,1-8 décrit une conquête divine du Levant qui aboutit ultimement à la restauration

⁵²² Voir p. ex. Redditt, *Zechariah 9-14*, 77.

du royaume d'Israël qui est décrite dans les v. 9-10⁵²³. Plutôt que pour corriger, la forme de l'interlude est ici employée pour marquer l'apogée du scénario, de manière similaire au rôle de Za 2,14-16 dans le contexte des ch.1-2, qui culmine en annonçant l'installation de Yhwh à Jérusalem. Par opposition, les différences notables entre l'interlude de Za 9,9-10 et les autres interludes renforcent les liens de ces autres interludes entre eux et aussi avec la section centrale en Za 11,4-16, qui présente des motifs et une perspective similaire à eux, ainsi qu'on le verra.

1.2.1.2. Zacharie 10,1-3a au sein des chapitres 9-10

Au sein des chapitres 9-10, Za 10,1-3a se distingue aussi par son ouverture à l'impératif exhortant à demander la pluie à Yhwh⁵²⁴, ainsi que sa tonalité nettement moins optimiste que les passages qui l'entourent : il évoque des malheurs passés (2) et futurs (v. 3a), alors que le ch. 9 aboutit sur une description de prospérité et que les v. 3b-12 décrivent nouvellement la victoire militaire du peuple. Ce passage est ainsi stratégiquement placé entre deux scènes de combat qui aboutissent à des descriptions de restauration. Ainsi qu'on le verra, les scènes de Za 9,11-17 et Za 10,3b-12 sont intimement liées, dans la mesure où la deuxième présuppose le contexte de la première, où Jérusalem est attaquée par les Grecs, et se présente ainsi comme une redite, avec variations, de la guerre décrite à la fin du chapitre 9. Les ch. 9-10 se présentent en effet comme un grand scénario de guerre et de restauration dans lequel la scène de guerre finale est racontée de deux manières différentes. Placé stratégiquement entre ces deux versions de la guerre, Za 10,1-3a a souvent été considéré comme déconnecté de son contexte⁵²⁵. Toutefois, cet interlude n'est pas sans liens avec les sections qu'il contribue à distinguer⁵²⁶, ce qui complique sa délimitation. Si Lamarche et Redditt le font commencer au v. 2⁵²⁷, la plupart des commentateurs le font commencer au v. 1. La fin de l'unité est davantage débattue, située par certains à la fin du v. 2, par d'autres à la fin du v. 3a, ou encore à la fin du v. 3.

Za 9 se termine sur l'intervention guerrière de Yhwh, prenant les traits d'un dieu de l'orage pour défendre son peuple : « sa flèche sortira comme l'éclair, le Seigneur Yhwh sonnera du shofar, et il avancera dans les tempêtes du Sud » (ויצא כבֶּרֶק חֲצוֹ וְאֲדָנִי יְהוָה בְּשׁוֹפָר יִתְקַע וְהִלֵּךְ) ; suite à cette action salvifique de la divinité en faveur de son peuple qui est

⁵²³ Bien que Za 9,9-10 se distingue formellement du reste des passages qui l'entourent, il se situe dans une certaine continuité thématique et idéologique avec la sous-section où il se situe. En amont, la parole de Yhwh descend du Nord en Syrie, jusqu'au Sud en Philistie, pour finalement arriver à Jérusalem et protéger la ville (notamment le temple, בֵּיתִי, Za 9,8) ; similairement, Za 9,9-10 annonce l'arrivée d'un roi juste dans la ville de Jérusalem. Par ailleurs, même si Za 9,9-10 présente un accent sur la paix qui semble être contredit en Za 9,11-17, les deux passages se rejoignent pour annoncer l'indépendance et la domination judéenne sur la région grâce à l'aide de Yhwh (par l'intermédiaire d'un roi en Za 9,9-10). On peut en outre observer que Za 9,11-17 se situe dans le prolongement de Za 9,9-10, comme le montre les v. 11-13 qui s'appuient sur la référence à Jérusalem en Za 9,9 (voir au v. 11 le pronom féminin sg. qui renvoie à la ville) et qui continuent de s'adresser directement à la ville.

⁵²⁴ Certains commentateurs lisent שָׁאוּ comme une forme qatal (« ils ont demandé ») et non un impératif, harmonisant ainsi le début du verset avec la suite au v. 1b qui a une troisième personne du pluriel (לָהֶם) ; voir notamment Petersen, *Zechariah 9-14*, 69 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 58. Certes le texte consonantique le permet, mais il faut observer que les versions anciennes sont unanimes avec la vocalisation massorétique pour lire ici un impératif, même si la suite du verset emploie la troisième personne plutôt que la deuxième ; cf. Sæbø, *Sacharja 9-14*, 63-64. L'importance des impératifs en ouverture des autres interludes de Za 9-14, notamment en Za 11,1 et 13,7, va aussi dans le sens de la vocalisation massorétique.

⁵²⁵ Voir p. ex. Tromp, « Bad divination ».

⁵²⁶ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 33, 179, 232 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 92-93.

⁵²⁷ Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, 49-53 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 60-61.

comparé à un troupeau de petit bétail (כצאן עמו, v. 16a), prend place une description de prospérité et de fertilité, utilisant notamment les images agricoles du blé et du vin nouveau (תירוש et דגן, v. 17). Immédiatement après, Za 10,1 souligne la nécessité de demander la pluie (מטר בעת מלקוש) à Yhwh, celui-ci étant présenté comme celui qui est le créateur des orages (חזיזים) et de la pluie (מטר גשם), et celui qui donne à chacun l'herbe dans le champ (יתן לחם לאיש עשב בשדה). Même si cela n'est pas appuyé par l'emploi de termes identiques, il est difficile de ne pas voir un lien entre d'une part l'intervention de Yhwh en tant que divinité de l'orage et la fertilité qui en découle (en Za 9,14-17) et d'autre part le thème du don de la pluie et de l'herbe par la divinité (en Za 10,1). En ce sens, Redditt a raison de penser que Za 10,1 poursuit le thème du ch. 9⁵²⁸, mais il faut aussi observer que ce prolongement introduit une nuance. Za 10,1 réutilise un motif de la scène finale de Za 9, à savoir Yhwh comme divinité de l'orage combattante et source de fertilité, dans le but de souligner l'importance d'une bonne attitude vis-à-vis de Yhwh qui est de dépendre de lui pour la fertilité et lui demander la pluie. Cet accent, absent du ch. 9, a pour effet de nuancer la promesse de salut de la fin de Za 9 en impliquant que l'intervention de Yhwh comme dieu de l'orage et de la fertilité dépend aussi de la juste attitude du peuple. L'ouverture par une exhortation avec un verbe à l'impératif (« demandez », שאלו) permet de souligner l'importance de ce nouvel accent et contribue à marquer le début de l'unité. Pour mieux lire Za 10,1 en lien avec Za 9, Redditt change la vocalisation massorétique de שאלו pour lire une forme qatal, « ils demandèrent »⁵²⁹, mais il faut noter que cette lecture n'a le support d'aucune des versions anciennes du texte qui sont unanimes pour lire un verbe à l'impératif.

Redditt souligne malgré tout à juste titre que Za 10,1 a pour fonction d'introduire un nouveau développement tout en se rattachant à la fin du ch. 9. Il est en ce sens d'autant plus frappant qu'il ne rattache pas les v. 2-3a au v. 1⁵³⁰. Pourtant les v. 2-3a poursuivent la nuance introduite par le v. 1 et ils la renforcent au point de relativiser l'ensemble du scénario décrit par Za 9-10. En particulier, Za 10,2 rappelle que le peuple a erré comme un troupeau (כמו צאן, cf. כצאן, Za 9,16a) et a été désemparé sans berger (על כן נסעו כמו צאן יענו כי אין רעה, Za 10,2b TM ; ou, dans la LXX, sans guérison, διότι οὐκ ἦν ἰασις) en explicitant les causes, à savoir l'invocation des teraphim (תרפים), des devins (הקסמים) et la divination par les rêves (חלמות). La plupart des commentateurs voient en Za 10,2b, probablement avec raison, une référence à l'exil qui est ici expliqué comme la conséquence de l'usage de mauvaises pratiques divinatoires⁵³¹. Ainsi, alors que Za 9,14 utilise l'image du troupeau pour souligner la protection de Yhwh envers son peuple, Za 10,2b reprend la même image et le même terme dans le but de rappeler les fautes du peuple et les conséquences dramatiques qui en ont découlé. Notons que Za 10,3b reprend ensuite l'image du troupeau, cette fois-ci avec le terme עדר, dans une perspective très proche de celle de Za 9,14 puisqu'une intervention positive de la divinité dans un contexte de combat est à nouveau annoncée. Za 10,2 s'écarte de ces utilisations positives de l'image du troupeau, en rappelant l'errance et la misère du troupeau sans berger (כי אין רעה, ou sans guérison dans la LXX, διότι οὐκ ἦν ἰασις), dans le but de souligner, à la suite du v. 1, la nécessité d'une attitude juste à l'égard de Yhwh notamment en ce qui concerne les pratiques de divination. La référence à l'exil est d'autant plus notable que la suite de Za 10 (v. 6-12) insiste lourdement sur

⁵²⁸ Redditt, *Zechariah 9-14*, 60.

⁵²⁹ *Ibid.*, 58.

⁵³⁰ *Ibid.*, *Zechariah 9-14*, 60-62.

⁵³¹ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 193-194.

le retour au pays de la diaspora (cf. Za 9,12), notamment d'Éphraïm/Joseph ; la nuance de Za 10,2 ne semble donc pas uniquement porter sur la fin du ch. 9 mais plus largement sur l'ensemble du scénario de restauration décrit par les ch. 9-10. Notons que ces observations ne plaident pas pour lire Za 10,3b au sein de la même unité que le v. 2.

Il faut encore observer que Za 10,3a poursuit non seulement l'image mais aussi la perspective de Za 10,1-2, en allant même plus loin, puisque ce passage semble exclure de la restauration certains membres du troupeau : une intervention (verbe פקד) divine punitive y est annoncée contre les bergers (הרעים) ainsi que contre les mâles adultes du troupeau (העתודים, les boucs ou les béliers). Cette dimension de jugement contre des bergers ou des membres du troupeau est complètement absente du reste des ch. 9-10 mais elle en revanche largement développée au ch. 11 (voir aussi en Za 13,7-9), qui évoque des malheurs sur le troupeau et des bergers. Cette annonce punitive contre des chefs est d'autant plus remarquable que la suite du texte en Za 10,3b-5, qui semble reprendre la scène de bataille décrite en Za 9,13-16, annonce avec le même verbe פקד une intervention salutaire de la divinité et insiste en outre sur l'importance de Juda dans la bataille et en particulier de ses chefs de guerre décrits au v. 4 par les images de l'angle (פנה), du piquet (יתד), de l'arc de guerre (קשת מלחמה), et comme un groupe uni d'assaillants (כל נוגש יחדו). Une tension est à nouveau évidente, entre deux interventions (verbe פקד) de la divinité, l'une négative à l'encontre (על) des chefs du troupeau, et l'autre positive notamment en faveur (את) des chefs de guerre⁵³². Le jeu de mot sur le verbe פקד aux v. 3a et 3b en lien avec l'image du troupeau fait que plusieurs commentateurs envisagent la fin de l'unité à la fin du v. 2⁵³³, ou encore à la fin du v. 3b⁵³⁴. Toutefois, malgré des liens formels évidents, la perspective est tout à fait différente dans les deux demi-versets, puisque le verbe פקד est utilisé en lien avec le troupeau dans deux sens totalement opposés. En outre, la visite en faveur du troupeau, qui a pour effet de faire de Juda un cheval de guerre pour Yhwh (v. 3b), a clairement pour fonction d'introduire la description de guerre qui continue ensuite. En ce sens, il est préférable de comprendre la particule כִּי qui sépare les v. 3a et 3b non pas dans un sens causal, mais comme une particule emphatique, ouvrant une nouvelle parole et initiant une nouvelle unité (« Oui Yhwh des armées a visité son troupeau »). Le changement d'unité textuelle à partir du v. 3b est aussi confirmé par le changement d'énonciation, qui passe du discours divin au discours prophétique sur Yhwh à la troisième⁵³⁵.

Ainsi, Za 10,3a s'inscrit bien dans la continuité de Za 10,1-2 et il va même va plus loin dans l'atténuation des promesses de Za 9 et 10,3b-12. Za 10,1-2 insiste sur l'importance de l'attitude du peuple vis-à-vis de Yhwh dans la réalisation des promesses de restauration, un élément absent du reste de Za 9-10 (la seule exception possible est l'appel au retour de Za 9,12) ; ces versets n'annulent pas la restauration décrite en Za 9-10, mais impliquent malgré

⁵³² Voir aussi Redditt qui souligne la différence entre les v. 2-3a et 3b sur la question du berger : alors que Za 10,2b présente le peuple sans berger, en Za 10,3b, Yhwh se présente comme le berger du peuple ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 24.

⁵³³ Voir p. ex. Elliger, *Propheten*, 154-155 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 189-192 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 208-214 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 48-49 ; *idem*, *Deuteriosacharaja*, 120-126 ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 63-69 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 95-98.

⁵³⁴ Voir p. ex. Hanson, *Dawn*, 329-331, qui voit en Za 10,1-3 une polémique contre des leaders ; Boda, *Zechariah*, 595-612.

⁵³⁵ Voir en ce sens Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, 54-56 ; Mason, *Haggai, Zechariah*, 95-98 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 163 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 68, 10 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 62-63 ; cf. Boda, « Reading between the Lines », 290. Voir aussi Kunz, *Ablehnung*, 47-50, qui comprend Za 10,1-3a comme un ajout rédactionnel.

tout qu'une mauvaise attitude du peuple pourrait la compliquer voire l'empêcher, comme le suggère notamment le rappel du drame de l'exil. Za 10,3a fait un pas de plus en annonçant que certains membres de la communauté seront exclus de cette restauration, une dimension étrangère au reste de Za 9-10 et même en forte tension avec l'importance des chefs soulignée en Za 9,9-10 (le roi) et en Za 10,4 (des chefs de guerre judéens).

Notons que certains commentateurs tentent malgré tout de lire Za 10,1-3a en cohérence avec le reste de Za 9-10, mais ils parviennent difficilement à expliquer la place de cette exhortation associée à des descriptions de malheur entre les promesses de restauration du ch. 9 et de Za 10,3b-12. Ainsi, par exemple, Meyers et Meyers perçoivent ce problème et tentent de le résoudre en suggérant que ces versets s'adresseraient aux tribus du Nord dont le destin, différent de celui des Judéens, est évoqué dans la suite du ch. 10 : les descendants du Nord reviendront en masse s'installer au pays au v. 6-12, à la suite de leur dispersion qui serait plus spécifiquement celle évoquée en Za 10,2 (בָּסְעוּ כַּמּוֹ צֹאן), « ils sont partis comme un troupeau »⁵³⁶. Toutefois, même si Za 10,2 peut aussi avoir la dispersion du Nord en vue, il est difficile de penser que Juda ne serait pas concerné par les v. 1-3a, dans la mesure où ces versets ne parlent pas explicitement du Nord. Au contraire, les versets suivants (3b-5) se centrent explicitement sur Juda et les versets précédents évoquent Juda et Éphraïm ensemble (9,13)⁵³⁷. En outre, Za 11, passage dont Za 10,1-3a se rapproche, évoque aussi des malheurs ne frappant pas uniquement le Nord mais aussi Juda.

Dans l'ensemble, il me paraît donc plus pertinent d'observer que, tout en s'inscrivant au sein du scénario de Za 9-10 à l'aide de reprises thématiques et même terminologiques, Za 10,1-3a se distingue en introduisant une rupture sur les plans formel et idéologique, rupture qui a pour effet de nuancer et modérer les promesses qui y sont décrites, ainsi que d'introduire la possibilité d'une non-réalisation de certaines de ces promesses. On peut à ce titre considérer Za 10,1-3a comme une forme d'introduction anticipée de Za 11,4-16, préparant déjà, au sein-même du grand scénario de Za 9-10, l'idée de malheurs sur les bergers et le troupeau qui sera développée au ch. 11⁵³⁸.

1.2.1.3. Zacharie 11,1-3 au sein des chapitres 9-11

Une rupture comparable intervient en Za 11,1-3, juste après la fin du scénario de Za 9-10 qui culmine avec le retour des fils d'Éphraïm en grand nombre dans un vaste pays. La délimitation de ce nouvel interlude qui, ainsi qu'on l'a souvent observé, fait la transition entre Za 9-10 et Za 11,4-16, est consensuelle⁵³⁹. Là encore, l'unité textuelle commence avec un impératif (פְּתַח), ici pour commander au Liban d'ouvrir ses portes afin que ses cèdres soient consumés par le feu. La question de la fertilité est, comme déjà dans l'interlude de Za 10,1-3a, au cœur du passage, évoquant notamment la destruction de la végétation du Liban, du Bashan et du Jourdain. Tout comme Za 10,1-3a, Za 11,1-3 évoque aussi des bergers dans un contexte de malheur (voir notamment la triple utilisation du verbe שָׁדַד « dévaster ») ; ceux-ci se lamentent sur la destruction de la végétation (גֹּאֲרֵי) du Jourdain. Za 11,1-3 se démarque donc de la

⁵³⁶ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 179, 185, 192, 232-234.

⁵³⁷ Voir p. ex. Petersen, *Zechariah 9-14*, 70.

⁵³⁸ Voir dans ce sens Redditt, *Zechariah 9-14*, 24.

⁵³⁹ Larkin, *Second Zechariah*, 100-104 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 85.

restauration annoncée en Za 10,3b-12 en ceci qu'il s'agit d'un oracle de malheur frappant le Levant sud.

De manière similaire à Za 10,1-3a, cette rupture n'est pas entière sur le plan formel, dans la mesure où certains termes de la fin de Za 10 sont réutilisés⁵⁴⁰ ; ceux-ci sont toutefois repris dans un contexte très différent. Za 10,10 et Za 11,1-2 font tous deux référence au Liban en lien avec la Transjordanie, Galaad en Za 10,10 et le Bashan en Za 11,1 ; néanmoins, alors que Za 10,10, annonce le retour des exilés, notamment du royaume du Nord (cf. « Éphraïm » en Za 10,7), vers le Liban et la Transjordanie, poursuivant l'idée d'un vaste territoire d'Israël présentée en Za 9,9-10, Za 11,1 annonce la dévastation de ces régions et aussi, de manière métaphorique, la chute de leurs chefs (voir la chute des arbres et la dévastation des « grands », אדרים, en Za 11,2 ainsi que la lamentation des bergers, הרעים, en Za 11,3). Un parallèle est en outre dressé entre le jugement de l'Assyrie et de l'Égypte en Za 10,11 et la dévastation de la Transjordanie en Za 11,2-3 : à la honte des profondeurs du Nil (והבישו כל מצולות יאר) et au rabaissement de la grandeur de l'Assyrie (והורד גאון אשור ; cf. la fierté des Philistins en Za 9,6) répond la dévastation de « l'orgueil du Jourdain » (שדד גאון הירדן), une expression qui renvoie à la végétation luxuriante aux abords de la rivière (cf. Jr 12,5 ; 49,19 ; 50,44). Ainsi, alors que Za 10,10-12 annonce la restauration des exilés du Nord en grand nombre dans le Liban et la Transjordanie en lien avec le jugement de l'Égypte et de l'Assyrie, Za 11,1-3 annonce un jugement comparable sur le Liban, le Nord de la Transjordanie et la vallée du Jourdain, frappant ces régions d'infertilité et atteignant notamment aussi des chefs, une dimension complètement absente de Za 9-10, à l'exception de Za 10,1-3a.

Certains commentateurs essaient de diminuer la tension entre la fin de Za 10 et Za 11,1-3, mais les tentatives d'harmonisation me semblent infructueuses. Rudolph en particulier a été influent dans sa lecture de Za 11,1-3 comme évoquant non pas un jugement d'Israël, mais des nations, dont les puissances sont métaphoriquement représentées par des arbres, des lions et des bergers⁵⁴¹. Cependant, surtout au vu de la diversité des images employées et de leur lien à des régions qui sont explicitement associées à Israël en Za 10,10 (Liban, Transjordanie), il est difficile de ne pas penser qu'Israël ou au moins certains de ses chefs ne sont pas concernés par le jugement de Za 11,1-3. Le passage s'achève d'ailleurs en mentionnant très spécifiquement la dévastation de « l'orgueil du Jourdain ». En outre, l'interprétation métaphorique ne peut pas évacuer le sens premier du texte, qui est la dévastation du pays, et notamment de sa végétation. Ainsi, même si les nations étaient plus particulièrement ciblées par ces versets, il faudrait de toute façon comprendre qu'Israël hériterait d'un pays dévasté, ce qui cadre mal avec la description optimiste du retour heureux des fils d'Éphraïm au pays tel qu'il est présenté en Za 10,6-12. De plus, pour défendre sa lecture centrée sur le jugement des nations, Rudolph s'oppose à l'idée que Za 11,1-3 aurait notamment pour fonction d'introduire Za 11,4-16, où le troupeau subit des malheurs. Cette idée est toutefois largement acceptée et la distinction radicale que fait Rudolph entre les v. 1-3 et les versets suivants est difficilement tenable au vu de la proximité des images dans ces passages, notamment celle des bergers, ainsi que de la similarité des thématiques, notamment celle du jugement et de la dévastation du pays⁵⁴².

⁵⁴⁰ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 33, 237-248.

⁵⁴¹ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 199-200 ; cf. Steck, *Abschluß*, 36-37 ; Tai, *Prophetie*, 279.

⁵⁴² Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 294-295 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 25, 78-79 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 180-182.

Plutôt que de tenter de lire Za 11,1-3 avec Za 10,3b-12, il me semble donc là encore plus pertinent d'observer la différence de perspective entre ces passages, ainsi que le rapprochement de Za 11,1-3 avec la suite du ch. 11. Dans la ligne de Za 10,1-3a, Za 11,1-3a poursuit la relativisation de la restauration présentée en Za 9-10, voire corrige ce scénario en annonçant des désastres sur un territoire censé appartenir à Israël, désastres qui frapperont notamment les puissants mais aussi, plus largement, tout le pays⁵⁴³. En ce sens, Za 11,1-3a constitue une bonne transition en vue de Za 11,4-16a, un passage qui développe plus longuement l'idée de malheur s'abattant sur le pays, notamment sur le troupeau et ses bergers.

1.2.1.4. Zacharie 11,17 comme conclusion du chapitre 11 et du premier מִשָּׁח

En Za 11, le v. 17 se distingue des v. 4-16 sur le plan de la forme en commençant par l'interjection הוֹי, qui annonce un malheur contre un mauvais berger (TM : הוֹי רַעֵי הָאֱלִיל עֲזָבֵי : הַצֹּאֵן) ; ensuite le vocatif s'adressant à l'épée (הַרֶבֶב) vise à concrétiser ce malheur. Son style poétique le rapproche des trois premiers versets du ch. 11⁵⁴⁴. Sur le plan thématique, il marque toutefois la continuation des versets précédents puisque le mauvais berger en question n'est autre que celui qui est annoncé par les v. 15-16 (רַעֵה אֹלֵי, v. 15), qui ne prendra pas soin du troupeau mais en abusera. Ainsi, contrairement à ce que l'on a vu pour Za 10,1-3a et 11,1-3, Za 11,17 ne marque pas une rupture dans le texte mais plutôt une progression thématique à la suite de Za 11,4-16. La distinction formelle à l'aide de l'interjection הוֹי ne vise pas à corriger les scènes précédentes, mais plutôt à les compléter, avec l'idée d'un malheur supplémentaire qui frappera le mauvais berger annoncé dans les versets précédents. Il faut ici noter que ce nouveau drame est moins négatif que le reste du chapitre, dans la mesure où il frappe précisément celui qui a attiré le malheur sur le troupeau. En ce sens, le v. 17 poursuit la description des malheurs du ch. 11 et il les conclut en même temps avec l'idée plus positive selon laquelle ce n'est pas uniquement le troupeau qui subira des calamités mais aussi ceux qui en abusent. Le v. 17 fonctionne ainsi comme la conclusion du ch. 11, ce que la plupart des commentateurs soulignent⁵⁴⁵. Même si Za 11,17 n'entretient pas de lien spécifique avec la suite du texte en Za 12, on peut se demander si cette conclusion plus positive qui fait culminer le malheur sur l'auteur du malheur n'aurait pas aussi pour fonction de faciliter la lecture du scénario de guerre et de restauration qui commence en Za 12, et dont les implications ne sont pas aussi dramatiques pour le peuple que la suite des malheurs décrits au ch. 11.

1.2.1.5. Zacharie 13,7-9 au sein des chapitres 12-14

Au sein du deuxième מִשָּׁח en Za 12-14, Za 13,7-9 semble occuper une place similaire à l'interlude de Za 10,1-3a, séparant deux scènes de guerre aboutissant à des descriptions de restauration. Il faut toutefois noter que les deux scènes de guerre n'entretiennent pas complètement le même rapport en Za 12-14 qu'en Za 9-10. En effet, alors que la scène de

⁵⁴³ Voir dans une direction proche Petersen, *Zechariah 9-14*, 79-85 ; Floyd, *Minor Prophets*, 480-484 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 78-79.

⁵⁴⁴ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 237-238, 293, 303-304.

⁵⁴⁵ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 293, 303-304 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 180, 189-188 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 88.

Za 10,3b-12 ne peut être lue qu'avec le contexte du ch. 9 en amont, Za 14 introduit dès le début un nouveau scénario de guerre et de restauration qui ne nécessite pas forcément le contexte de Za 12-13 pour être lu. Tout comme au début de Za 12, Jérusalem est aussi attaquée par les nations au début de Za 14. Ainsi, si Za 9-10 forme bien un seul et même scénario de guerre et de restauration avec deux versions de la bataille finale où Jérusalem est attaquée, Za 12-14 propose deux scénarios de guerre et de restauration distincts, séparés par un interlude en Za 13,7-9. Au sein de ces chapitres, l'interlude est le seul passage qui présente le motif du berger et du troupeau et il semble appliquer au scénario de Za 12,1-13,6 une correction similaire à celle effectuée par les interludes sur les bergers au sein du premier grand scénario de guerre et de restauration en Za 9-10⁵⁴⁶.

La délimitation de Za 13,7-9 est consensuelle⁵⁴⁷. Sur le plan formel, ce passage se distingue par son ouverture au vocatif adressé à l'épée, suivi d'un double impératif, l'invitant à s'éveiller (עורר) contre un berger et appelant à le frapper (הך). Avec des traits poétiques plus marqués que dans le reste des ch. 12-13⁵⁴⁸, le passage décrit ensuite les conséquences de ce jugement sur le troupeau, notamment la perte de deux tiers de ses membres (v. 7b-8), un thème entièrement nouveau en Za 12-13. Il culmine finalement avec la purification d'un petit reste du troupeau qui bénéficiera d'une relation restaurée avec Yhwh (v. 9). Notons que l'absence de la formule « en ce jour-là » (ביום ההוא) contribue aussi à distinguer Za 13,7-9 des deux scénarios qui l'entourent en Za 12,1-13,6 et en Za 14. Malgré la claire distinction de cette unité, il convient d'observer que ce passage n'est pas complètement en rupture avec ce qui précède, mais présente des liens thématiques et lexicaux avec le scénario qui précède, et plus spécifiquement avec ce qui se présente comme son appendice en Za 13,2-6, au point que certains lisent Za 13,7-9 comme un développement de Za 13,2-6⁵⁴⁹. De la même façon que Za 11,17, Za 13,7 fait référence à un berger frappé par l'épée, en usant notamment des termes הרב... (על) (« épée [...] sur/contre »). Za 13,7 utilise toutefois aussi le verbe נכה, « frapper », dont la racine est déjà utilisée au verset précédent pour décrire les coups reçus par de faux prophètes.⁵⁵⁰ En ce sens il est notable que l'épée frappe une figure appelée « mon berger » (רעי), puis « homme de ma parenté » (גבר עמיתי), alors même que Za 13,3 décrit le transpercement (verbe דקר) des prophètes par leur propres parents et que, plus en amont, Za 12,10 évoque le transpercement (verbe דקר) d'une éminente figure⁵⁵¹. Néanmoins, à la différence de Za 12,10 où le transpercé apparaît comme la seule victime à l'issue de l'attaque de Jérusalem, Za 13,7-9 utilise l'image du transpercement d'une figure d'autorité dans le but d'introduire un châtement

⁵⁴⁶ Le rapport entre Za 13,7-9 et Za 12,1-13,6 a été peu étudié en raison de l'hypothèse régulièrement défendue depuis Ewald (mais non attestée textuellement) selon laquelle Za 13,7-9 serait la continuation originale du ch. 11 ; Ewald, *Propheten des alten Bundes*, 319 ; voir p. ex. S. L. Cook, « The Metamorphosis of a Shepherd : The Tradition History of Zechariah 11:17+13:7-9 », *CBQ* 55 (1993), 453-466 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 234-235. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, il importe méthodologiquement de commencer par comprendre l'agencement dans lequel Za 9-14 est aujourd'hui attesté avant de se pencher sur la question de la genèse du texte (contrairement à Butterworth, *Structure*, 198-212, qui analyse la structure de Za 9-14 en plaçant Za 13,7-9 à la suite de Za 11).

⁵⁴⁷ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 404 ; Wolters, *Zechariah*, 440-441. Seul Bilić (*Jerusalem an jenem Tag*, 105-112) lit Za 13,7-14,1-2 comme une seule et même unité.

⁵⁴⁸ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 361, 404.

⁵⁴⁹ Cf. Wöhrle, *Abschluss*, 106-111.

⁵⁵⁰ En Za 9-14, le verbe est aussi utilisé en contexte guerrier en Za 9,4 ; 10,11 ; 12,4 (deux fois).

⁵⁵¹ Cf. J. M. O'Brien, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville : Abingdon, 2004, 270 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 122.

beaucoup plus important, frappant non seulement le berger mais aussi le troupeau ; le malheur est tel qu'il provoque la dispersion du troupeau (וּתְפוּצֵינָה הַצֹּאן, Za 13,7b), qu'il frappe même ses membres les plus insignifiants (הַצְעִירִים) et qu'il aboutit à sa réduction drastique, puis à la purification (verbe צָרַף) de son petit reste. Cette élimination purificatrice est évoquée avec le verbe כָּרַת, « retrancher », au sein du pays (אֶרֶץ), ce qui fait écho à l'éradication (כָּרַת) du pays (אֶרֶץ) des noms (שְׁמוֹת) des idoles ainsi que des prophètes et de l'esprit d'impureté en Za 13,2. C'est d'ailleurs après cette éradication des noms des idoles que le nom (שֵׁם) de Yhwh peut à nouveau être invoqué par son peuple dans le cadre d'une relation restaurée en Za 13,9.

Ainsi, malgré la distinction formelle, Za 13,7-9 prolonge des motifs et des thématiques de Za 13,2-6, en envisageant notamment une purification allant au-delà de l'éradication des faux prophètes et éliminant aussi une grande partie du troupeau. On peut donc lire ensemble Za 13,2-6 et Za 13,7-9 comme l'annonce d'un jugement purificateur qui commence par les prophètes et qui se poursuit dans le reste de la communauté (« le troupeau »). Ceci dit, si Za 13,7-9 peut se lire avec Za 13,2-6, il faut aussi observer que la conception d'un jugement qui frappe drastiquement la communauté est étrangère à Za 12,1-13,6, et plus particulièrement à Za 12,1-13,1, où Jérusalem triomphe de ses ennemis. Certes, Za 12,1-13,6 envisage la mort d'une figure importante qui est transpercée (Za 12,10), suivie du deuil général de la communauté (12,12-14), puis de l'évincement des prophètes, mais ce passage présente malgré tout la conception d'une restauration qui intègre l'essentiel de la communauté. Cela est notamment visible dans la description du deuil des clans de Za 12,9-14, précédant la description de fertilité et de purification de Za 13,1, qui inclut l'ensemble des clans du pays⁵⁵² ; sont mentionnés spécifiquement non seulement des clans prééminents, comme ceux des maisons de David (12,12 ; cf. Za 12,7.8.10 ; 13,1) et de Lévi (Za 12,13), mais aussi des clans mineurs, tels que celui de la maison de Nathan (attesté nulle part ailleurs) ou celui des Shiméites, un groupe secondaire de lévites se rattachant à un des petits-fils de Lévi (cf. Ex 6,17 ; Nb 3,18.21 ; 1 Ch 6,2 ; 23,6-11)⁵⁵³. Il apparaît donc que l'interlude de Za 13,7-9 corrige la restauration présentée en Za 12,1-13,6, en soulignant que le jugement de Yhwh ne frappera pas uniquement les prophètes, mais plus largement toute la communauté, allant des chefs à ses membres les plus insignifiants.

Certains chercheurs tentent malgré tout de lire Za 13,7-9 en cohérence avec le scénario qu'il prolonge, Za 13,2-6. En particulier, Meyers et Meyers lisent ces versets avant tout comme une rétrospective historique portant sur la destruction et l'exil du VI^e s. av. n. è. Néanmoins, ils ne peuvent pas pour autant exclure que ce passage ait en vue un jugement futur de la communauté, qui serait inspiré par des événements datant du VI^e s.⁵⁵⁴, ce qui le met alors en porte-à-faux avec Za 13,2-6. De son côté, Steck considère bien que Za 13,7-9 renvoie à un jugement à venir, mais il considère que celui-ci serait orienté non pas contre Juda mais contre le Nord⁵⁵⁵, de sorte que Za 13,7-9 ne serait pas en rupture avec la conception présente dans le scénario de guerre et de restauration qui le précède. Cette lecture fait écho à la division entre

⁵⁵² כל המשפחות הנשארות משפחות משפחות לבד ; וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, Za 12,12 ;

⁵⁵³ Voir aussi Za 12,1 qui fait porter l'oracle qui suit sur « Israël », suggérant une conception large de la restauration.

⁵⁵⁴ Voir Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 404 : « *This subunit may be anticipating an eschatological catastrophe, but it draws on demographic realities that reflect the events in Judah in the sixth century* ».

⁵⁵⁵ Steck, *Abschluß*, 39-40.

Juda et Israël en Za 11,14 ; elle propose aussi une explication pour l'expression גבר עמיתי en Za 13,7 « homme de ma parenté ». Pour Steck, l'intertextualité de Za 13,7-8a, qui renverrait à des passages comme Ez 21,17.19 et 1 R 22,17, appuierait également cette hypothèse. Il pointe également l'insistance de Za 13,8 sur « tout le pays » (כל הארץ), contrairement à Za 13,2 qui mentionne uniquement le pays (הארץ). Malgré ces observations, et même si l'on peut penser que Za 13,7-8a a en vue le Nord, il semble difficile d'exclure Juda et Jérusalem du jugement annoncé. Au contraire, l'insistance sur tout le pays en Za 13,8 implique que Juda et Jérusalem sont concernés, et les intertextes que Steck invoque associent le malheur du Nord avec celui du Sud⁵⁵⁶. Les liens entre Za 13,7-9 et Za 11 vont également dans le sens d'inclure Juda et Jérusalem dans le jugement, car même si Za 11 évoque la division entre Juda et Israël (v. 14), Juda n'y est pas exclu du jugement. Le fait que le pillage de Jérusalem soit décrit juste après Za 13,7-9 (14,1-2) confirme cette conclusion. Là encore, comme dans le cas de Za 11,1-3, il semble préférable de lire Za 13,7-9 comme introduisant une rupture thématique par rapport au scénario précédent, notamment quant à la conception de la restauration visible en Za 12,1-13,6. Ainsi, même si, contrairement aux autres interludes sur les bergers et le troupeau, Za 13,7-9 se situe dans la deuxième grande section de Za 9-14 (משא), ce passage s'inscrit davantage dans la continuité de ces autres interludes, et aussi de Za 11,4-16, qui annoncent un jugement radical de la communauté en usant de la même métaphore⁵⁵⁷.

Il faut par ailleurs observer que Za 13,7-9 se distingue des autres passages de Za 9-14 qui utilisent le motif du troupeau et de ses bergers en ceci qu'il se termine en envisageant une restauration pour le reste de la communauté, qui sera purifiée et jouira d'une relation restaurée avec sa divinité⁵⁵⁸. En ce sens, Za 13,7-9, qui est le dernier passage de Za 9-14 évoquant le troupeau et ses bergers, conclut le thème du jugement du troupeau et des bergers sur une perspective de restauration pour une petite partie de la communauté (un tiers). Dans l'ensemble, ces oracles s'opposent à une conception de la restauration selon laquelle la communauté se sortirait plus ou moins indemne des troubles auxquels elle doit faire face, une conception visible en Za 9 et 10,3b-12 et qui est encore présente en 12,1-13,6, même si elle est quelque peu nuancée par le deuil autour du transpercé et le jugement des prophètes. Seul le dernier scénario de guerre, au ch. 14, semble compatible avec les oracles sur le troupeau et ses bergers dans la mesure où elle intègre l'idée d'un jugement radical contre la ville de Jérusalem, incluant aussi une division importante de la communauté avant la restauration, puisque le sac de la ville et la déportation de la moitié de ses habitants sont envisagés aux v. 1-2⁵⁵⁹. Il est en ce sens notable qu'après Za 13,7-9, Za 14 commence un nouveau scénario de guerre et de restauration depuis le début, pouvant être lu indépendamment de Za 12,1-13,6 (ce qui n'est pas le cas du rapport

⁵⁵⁶ Ez 21 associe le malheur d'Israël et de ses princes (v. 13-22) avec la destruction du sud (Jérusalem y compris, cf. v. 1-11 ; à noter en outre qu'en Ézéchiel, le terme « Israël » peut aussi inclure les Judéens, comme en Ez 37,16 et 48,31). 1 R 22 traite de l'alliance entre le roi d'Israël Akhab et le roi de Juda Josaphat, et de leur défaite contre Aram.

⁵⁵⁷ Cette rupture, avec les liens thématiques et lexicaux avec le ch. 11 (notamment le châtimeut du berger au v. 17), a poussé beaucoup de chercheurs, à la suite d'Ewald (*Propheten des alten Bundes*, 319), à lire Za 13,7-9 à la suite de Za 11 ; voir p. ex. des références chez Wolters, *Zechariah*, 441, et la discussion ci-dessous (IV 1.2.1.5. et 2.2.3.).

⁵⁵⁸ Cf. Boda, *Zechariah*, 735.

⁵⁵⁹ Il y a ainsi clairement un lien entre Za 13,7-9 et Za 14,1-2, mais considérer comme le fait Bilić (*Jerusalem an jenem Tag*, 160-169) que ces deux passages forment une seule unité ne rend pas compte de la rupture introduite en Za 14,1 par la formule הנה יום בא ליהרה, ni du fait que Za 14,1-2 sert à introduire à une nouvelle description de guerre et restauration.

entre Za 10,3b-12 et Za 9) et que ce scénario s'accorde davantage avec la correction apportée par l'interlude au scénario de Za 12,1-13,6 (ce qui n'est pas le cas de Za 10,3b-12 par rapport à l'interlude de Za 10,1-3a). L'absence de tout chef humain dans le futur envisagé par Za 14, contrairement aux scènes de restauration précédentes (cf. Za 9,9-10 et aussi Za 12,1-13,1 qui parle des chefs de Juda [אלפי יהודה, v. 5-6] et accorde une place de leader à la maison de David), s'aligne aussi davantage avec la conception négative des chefs dans les interludes sur les bergers et le troupeau. En ce sens, Za 13,7-9 peut être lu comme une transition vers Za 14⁵⁶⁰. On notera cependant que Za 14 n'utilise pas pour autant l'image du berger et du troupeau et que la description du scénario n'est pas complètement alignée avec la description de Za 13,7-9. Ainsi, alors que Za 13,7-9 envisage l'extermination de deux tiers du troupeau, Za 14 envisage la déportation de la moitié de la ville de Jérusalem.

1.2.2. *Les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau : Zacharie 11,4-16 et les interludes de Zacharie 9-14*

Dans l'ensemble, nous avons vu qu'à l'exception du premier interlude, tous les autres interludes utilisent l'image du berger et du troupeau d'une manière proche de celle du ch. 11, notamment les v. 4-16, participant ainsi à corriger les scénarios de guerre de Za 9-14 dans une perspective plus dystopique. Ces interludes semblent ainsi anticiper ou poursuivre l'idéologie de Za 11,4-16 au sein des scénarios de guerre et de restauration⁵⁶¹. Plusieurs commentateurs ont mis en évidence la place centrale du ch. 11, notamment les v. 4-16, au sein de Za 9-14, articulant les deux grandes parties (משא) du texte entre elles⁵⁶². Comme les interludes portant sur les bergers et le troupeau, cette articulation se fait sous la forme d'une correction. La relativisation et la correction des promesses de restauration de Za 9-10 introduite par Za 10,1-3a et Za 11,1-3 trouve en effet une expression plus développée en Za 11,4-16. Za 11,4-16 se distingue formellement du reste de Za 9-14 dans la mesure où il s'agit d'un récit d'actions symboliques du prophète décrit à la première personne ; la première personne prophétique est par ailleurs absente de Za 9-14, à l'exception du cas ambigu de Za 12,10⁵⁶³. Le prophète se voit demander par Yhwh de prendre le rôle de berger d'un troupeau de petit bétail, décrit comme étant destiné à l'abattage (צאן ההרגה, v. 4) ; le v. 5 décrit plus précisément la situation de ce troupeau, aux mains d'acheteurs qui les abattent impunément (קניהן יהרגן ולא יאשמו), de vendeurs qui s'enrichissent par le commerce des brebis (יהוה וואעשר) et de bergers qui n'ont pas pitié d'elles (ומכריהן לא יחמול עליהן). Les actions symboliques de Za 11,4-16 servent à introduire une série d'oracles de jugement dirigés contre la communauté. C'est d'emblée ce que souligne le v. 6 qui explique la situation critique du troupeau par une décision de Yhwh de détruire le pays et ses habitants, au travers de conflits impliquant des rois.

Une série de malheurs est ensuite annoncée après que le prophète ait obéi à l'ordre divin

⁵⁶⁰ Voir p. ex. Plöger, *Theokratie*, 109.

⁵⁶¹ Cf. Redditt, « Israel's Shepherds », 634-636 ; *Zechariah 9-14*, 25 ; Boda, « Reading between the Lines », 290 ; Boda, *Zechariah*, 520, 734-735.

⁵⁶² Voir p. ex. Redditt, *Zechariah 9-14*, 25 ; Boda, *Zechariah*, 654, 735.

⁵⁶³ Voir p. ex. Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 62. Sur Za 12,10 comme parole prophétique, voir la discussion avec références dans H. Gonzalez, « Zechariah 9-14 and the Transformations of Judean Royal Ideology during the Early Hellenistic Period », dans K. Psychny et S. Schultz (éd.), *Transforming Authority : Concepts of Leadership in Prophetic and Chronistic Literature* (BZAW), Berlin : W. de Gruyter, 2021, 97-151 (126-128).

de prendre la charge de berger en s'aidant de deux houlettes qu'il appelle « faveur », *נעם*, et « union », *הבליים* (v. 7) : l'élimination de trois bergers (v. 8a) ; des tensions entre le berger et ses bêtes (v.8b) conduisant à la démission du prophète de sa fonction de berger (v. 9a), et l'annonce d'une malédiction sur le troupeau (v. 9b) ; la rupture de la première houlette pour symboliser la rupture de l'alliance divine avec les nations (*להפיר את בריתי אשר כרתי את כל העמים*, v. 10) ; l'apport du salaire du prophète (30 sicles d'argent) à la fonderie du temple, vraisemblablement pour le purifier (cf. la purification du peuple en *Za 13,8-9* ; voir *Ml 3,2-3*) ; la rupture de la deuxième houlette pour symboliser la rupture de la fraternité entre Juda et Israël (*להפר את האהוה*) (*בין יהודה ובין ישראל*, v.14) ; et l'annonce de la venue d'un mauvais berger qui conduira le troupeau à sa ruine et en abusera (v. 15-16).

Clairement, bien qu'il soit préparé par *Za 10,1-3a* et *Za 11,1-3*, le développement porté par *Za 11,4-16* crée une tension importante avec le scénario de restauration de *Za 9-10*⁵⁶⁴. La succession de malheurs qui y est décrite va à l'encontre de la restauration précédemment annoncée. Alors que *Za 9-10* envisage le salut du troupeau (cf. *כצאן עמו*, *Za 9,16*), en particulier la libération de Juda et Éphraïm qui sont délivrés de la domination étrangère à la suite d'une victoire militaire (9,13-15 ; 10,3b-5), puis rassemblés sur un vaste territoire pacifié (9,10-12.16-17 ; 10,6-12) sous l'égide d'un nouveau roi juste et pieux installé à Jérusalem (9,9-10), *Za 11,4-16* envisage une situation opposée. Au lieu d'être sauvé, le troupeau est maltraité et exploité par différents bergers (v. 4-14) et voué à la ruine (v. 9) ; *Za 11,15-16* annonce plus spécifiquement l'installation au pouvoir d'un mauvais berger extrêmement abusif. Au lieu d'être pacifié, le pays est dévasté par des rois qui se font la guerre (v. 6) et l'alliance de Yhwh avec les nations est rompue. Enfin, au lieu de l'unité entre Israël et Juda, bien visible aux ch. 9-10 (cf. *Za 9,1.10.13* ; 10,6-7) la fraternité entre Juda et Israël est rompue en *Za 11,14*.

Malgré cette opposition entre les images de jugement en *Za 11,4-16* et la restauration annoncée en *Za 9-10*, certains chercheurs tentent de lire *Za 11,4-16* en cohérence avec le scénario de *Za 9-10*. En particulier, Petterson, à la suite de Meyers et Meyers, lit *Za 11,4-16* essentiellement comme une rétrospective de l'histoire d'Israël, notamment des périodes monarchiques, avec la division des deux royaumes, et exiliques⁵⁶⁵. Il semble toutefois difficile de lire *Za 11,4-16* comme faisant référence uniquement aux drames passés, notamment à la lumière des formes verbales au *yiqtol* (inaccompli comme au v. 6 ou 16). Meyers et Meyers, de même que Petterson reconnaissent d'ailleurs que *Za 11,15-16* semble plutôt se rapporter au présent de l'auteur⁵⁶⁶. En outre, même si l'on acceptait que *Za 11,4-14* évoque uniquement le passé, l'insistance de ce chapitre sur des drames, même passés, juste après la restauration envisagée aux ch. 9-10 a de toute façon pour effet de relativiser la restauration, impliquant une certaine actualité de ces drames⁵⁶⁷. Plus probablement, la raison pour laquelle ces drames sont invoqués est précisément de souligner que des drames comme ceux du passé n'appartiennent pas uniquement au passé d'Israël mais peuvent, et même vont encore se produire. Il est notable à ce titre que *Za 9-10* fasse déjà allusion au passé, notamment au royaume davidique (9,91-10) ou au retour d'exil (9,11-12), mais pas aux grands drames de l'histoire d'Israël. *Za 11,4-16* fait

⁵⁶⁴ Dans ce sens Floyd, *Minor Prophets*, 484-492 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 91.

⁵⁶⁵ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 300-303 ; Petterson, *Behold Your King*, 171-191.

⁵⁶⁶ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 303 ; Petterson, *Behold Your King*, 171-193.

⁵⁶⁷ Voir aussi Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 300 : « This narrative derives its creative momentum from the prophet's looking to the past in light of its present ».

allusion à un passé bien différent en vue d'envisager un futur beaucoup plus dramatique⁵⁶⁸.

Il faut par ailleurs observer que la correction du scénario de Za 9-10 par Za 11,4-16, qui commence déjà en Za 10,1-3a et Za 11,1-3, prépare la présentation d'un nouveau grand oracle (משא) aux ch. 12-14, avec deux nouveaux scénarios de guerre et de restauration, en Za 12,1-13-6 et Za 14, articulés par l'interlude en 13,7-9. Plusieurs commentateurs ont observé que les deux scénarios qui sont présentés sont davantage en accord avec les oracles sur les bergers qui précèdent que ne l'est celui de Za 9-10⁵⁶⁹. Ainsi, dans Za 12-14 contrairement à ce qui se passe en Za 9-10, le territoire et les tribus du Nord n'occupent plus une place centrale, mais disparaissent de la scène ; en cohérence avec la rupture entre Juda et Israël annoncée en Za 11,13, ce nouveau scénario est désormais uniquement centré autour de Jérusalem et de Juda. Similairement, à la suite de la rupture de l'alliance divine avec les nations annoncée en Za 11,10, les ch. 12-14 décrivent l'attaque de Jérusalem par l'ensemble des nations (העמים סביב) [כל] Za 12,2.3 ; כל גויי הארץ, Za 12,3 ; כל הגוים, Za 14,2), alors qu'aux ch. 9-10, les attaquants de la ville sont uniquement « les fils de Yavan » (בניד יון, Za 9,13). En outre, on peut aussi remarquer que, à la suite de la description négative des bergers en Za 11⁵⁷⁰, Za 12-14 ne décrit pas l'intervention d'un roi humain dans la restauration future, contrairement à Za 9-10. Même si Za 12,1-13,1 accorde une place importante à la « maison de David » (בית דויד, Za 12,7.8.10.12 ; 13,1), c'est toujours en tant que groupe que les Davidides sont envisagés, sans aucune mention d'un représentant royal particulier ; le texte semble ainsi réviser la place de la maison de David, qui reste un clan important, mais privé de sa fonction royale⁵⁷¹. Za 14 semble poursuivre cette ligne en insistant explicitement sur la dimension royale de Yhwh qui se manifeste désormais directement, sans évoquer d'intermédiaire humain (Za 14,9.16-17). Enfin, il faut aussi observer que, à la suite des oracles de jugement de la communauté et de ses chefs en Za 11, Za 12-14 présente des scénarios bien moins triomphalistes que celui de Za 9-10 : la restauration annoncée y est tempérée par la perte d'une figure centrale (Za 12,10), provoquant le deuil de la communauté entière et de ses clans leaders nécessitant d'être renouvelés (Za 12,11-14) ; l'évincement des prophètes décrits en Za 13,2-6 indique aussi que certains membres de la communauté, ceux qui prophétisent encore, seront exclus de la restauration ; Za 14,1-2 va jusqu'à annoncer le sac de la ville et la déportation de la moitié de ses habitants (v. 1-2).

Dans l'ensemble il apparaît que, même s'il ne s'agit pas d'un interlude et qu'il est notamment plus long, Za 11,4-16 participe aussi à la structuration d'ensemble de Za 9-14, en ceci qu'il articule les deux grandes parties de Za 9-14, notamment les scénarios de guerre et de restauration qui s'y trouvent. Cette articulation se fait notamment sous l'angle de la correction des ch. 9-10, correction qui est préparée par les interludes en Za 10,1-3a et 11,1-3. Suite à cela, l'interlude en Za 11,17 marque la conclusion du premier משא et celui en Za 13,7-9 prolonge

⁵⁶⁸ Cf. Gonzalez, « Transformations », 130-131.

⁵⁶⁹ Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162, 243 ; Steck, *Abschluß*, 37-39 ; Floyd, *Minor Prophets*, 488 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 86-87 ; Boda, « Reading Between The Lines », 290-291 ; Boda, *Zechariah*, 520 ; Gonzalez, « Transformations », 131-132.

⁵⁷⁰ La critique des bergers est accentuée par le fait que Za 11 reprend et corrige des oracles d'Ézéchiël, notamment Ez 34 et Ez 37,15-28, deux passages annonçant le retour de la monarchie davidique ; voir p. ex. Larkin, *Second Zechariah*, 113-136 ; Tai, *Prophetie als Schriftauslegung*, 146-155 ; C. Nihan et H. Gonzalez, « Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zechariah » dans M. Karveit et G. N. Knoppers, *The Bible Qumran and the Samaritans* (SJ 104 ; SS 10), W. de Gruyter : 2018, 93-114 (111-113).

⁵⁷¹ Voir à ce sujet les références et ma discussion dans Gonzalez, « Transformations », 112-129.

l'imagerie et l'idéologie de Za 11, notamment le thème du jugement des bergers et du troupeau au sein du deuxième אשׁמ . Ces différents oracles de jugement sur les bergers et le troupeau (que nous abrégons OBT) sont le principal élément de structuration de Za 9-14, permettant d'articuler entre eux les différents scénarios de guerre et de restauration (plus bas SGR).

1.3. Les rapports entre les scénarios de guerre et de restauration de Zacharie 9-14

Si le contenu des scènes de guerre et de restauration en Za 9-14 apparaît comme étant régulièrement corrigé par les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau, on peut se demander quel rapport ces différentes scènes entretiennent entre elles. Nous montrerons maintenant que ces scènes s'organisent en trois grands scénarios de guerre et restauration, Za 9-10, Za 12-13 et Za 14, qui se complètent tout en se corrigeant. Nous avons déjà vu que certaines des corrections qu'apportent les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau sur les ch. 9-10 semblent ensuite être intégrées dans les scénarios de guerre ultérieurs (par exemple la rupture de l'unité entre Juda et Israël). Hormis les éléments qui semblent corrigés ou qui diffèrent significativement, il convient d'envisager la relation des scènes de guerre et de restauration de Za 9-14 entre elles aussi sous l'angle de la complémentarité. Dans l'ensemble, on peut défendre que ces scènes décrivent les mêmes événements, d'une manière qui n'est pas linéaire mais avec des reprises et sous la forme de plusieurs développements aux accents différents, qui peuvent à la fois se compléter et se corriger. On notera aussi le caractère exceptionnel de la première scène en Za 9,1-8, qui n'est décrite qu'une seule fois ; en ce sens, elle semble servir d'introduction à tous les autres scénarios de guerre et de restauration qui dépeignent de différentes manières la même grande bataille précédant la restauration.

1.3.1. *Zacharie 10,3b-12 comme continuation et développement de Zacharie 9*

La dimension complémentaire est particulièrement claire au sein du premier scénario de guerre et de restauration, avec les liens qu'entretiennent Za 9,11-17 et Za 10,3b-12. Ainsi qu'on le verra plus en détail aux ch. VI et VII, Za 9 présente deux scènes principales, la conquête du Levant par Yhwh en Za 9,1-8 et la guerre de Jérusalem contre les Grecs en Za 9,11-17, qui sont articulées par l'interlude des v. 9-10. Nous avons déjà souligné que, contrairement aux autres interludes de Za 9-14, cet interlude ne corrige pas la scène précédente mais décrit plutôt son point culminant. En ce sens, on peut considérer que, sur le plan thématique, Za 9 est un scénario construit sur la base de deux scènes complémentaires, où une conquête divine du Levant précède une guerre pour la défense de Jérusalem⁵⁷². Ce scénario est délimité en amont par la superscription avec le terme אשׁמ et en aval par l'interlude en Za 10,1-3a, qui marque une rupture thématique et idéologique, ainsi qu'on l'a vu. Au sein de cet ensemble, on peut noter que chaque sous-unité présuppose la précédente et s'inscrit dans une certaine continuité avec elle. En particulier, même si Za 9,9-10 et Za 9,11-17 présentent des conceptions qui semblent en tension, dans la mesure où Za 9,9-10 annonce la paix administrée par le roi de Jérusalem alors que Za 9,11-17 annonce la guerre et la victoire d'Israël, il n'en reste pas moins que Za 9,11-17 se présente littérairement comme la continuation de Za 9,9-10, en renvoyant

⁵⁷² Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 161-162.

notamment à la ville de Jérusalem mentionnée en Za 9,9 (voir les pronoms fém. de la 2^{ème} pers. en Za 9,11-12).

Le cas de Za 10,3b-12 vis-à-vis du ch. 9 semble plus complexe en raison de la rupture introduite par Za 10,1-3a, et aussi du fait que la scène de restauration précédente semble prendre fin avec la description de prospérité de Za 9,17. Toutefois, on peut observer que la rupture introduite par Za 10,1-3a n'est pas totale, ainsi qu'on l'a vu plus haut, mais que ce passage poursuit des thématiques introduites précédemment, notamment celle de la fertilité. En outre, Za 10,3-12 se situe clairement dans la continuité du ch. 9 dans la mesure où ce passage se comprend mal sans la description guerrière de Za 9,13-16⁵⁷³. Za 10,3b-5 décrit en effet le combat de Juda sans introduction aucune, et en particulier sans qu'aucun ennemi ne soit mentionné ; il est donc raisonnable de penser que ce passage poursuit et développe la description de guerre de Za 9,13-16 qui désigne les ennemis comme étant les fils de Yavan (Za 9,13). La continuité de Za 10,3b-12 vis-à-vis de Za 9 est en outre suggérée par différentes reprises terminologiques significatives⁵⁷⁴, comme la référence à la boue des rues (טיט חוצות, Za 9,3 ; 10,5) ; la formule « il frappera dans la mer » (והכה בים, unique dans la BH, Za 9,4 ; 10,11) ; l'image du guerrier/héros dans le combat (גבור, Za 9,13 ; 10,5.7) ; la référence à l'« arc de guerre » (קשת מלחמה, formulation unique dans la BH, Za 9,10 ; 10,4, cf. 9,13), aux cavaliers (רכב, supprimés en Za 9,10 et honteux en 10,5), aux chevaux (סוס, Za 9,10 ; 10,3.5), ou à l'opresseur/assaillant (גש[ר], Za 9,8 ; 10,4) ; ou encore, l'expression « comme du vin » (כמו יין, unique dans la BH, Za 9,15 ; 10,7). Ces contacts terminologiques, dont plusieurs sont uniques dans la BH, resserrent les liens à l'intérieur de Za 9-10, et confirment que Za 10,3b-12, malgré la rupture introduite par Za 10,1-3a, se rapporte aux scènes décrites en Za 9 dans le but de les compléter et d'y apporter de nouveaux accents. En particulier, Za 10,3b-12 semble attribuer des rôles plus spécifiques à Juda et Éphraïm/Joseph dans la restauration. Za 10,3b-5 semble en effet poursuivre la description guerrière de Za 9,13-16 en accentuant tout particulièrement le rôle de Juda dans la bataille⁵⁷⁵ ; c'est notamment ce que souligne la quadruple répétition de ממנו, « de lui », en référence à Juda (v. 3b)⁵⁷⁶, qui insiste sur le fait que la force militaire (l'angle, פנה, le piquet, יתד, l'arc de guerre, קשת מלחמה, tous les assaillants ensemble, כל נוגש יחדו) sortira de Juda. A l'inverse, le rôle d'Éphraïm ou de Joseph dans le combat n'est pas décrit. Le v. 7 compare certes Éphraïm à un « héros » ou « guerrier » (גבור), mais cette association se situe désormais dans le contexte de la description d'un retour d'exil (cf. v. 6 et 8-12) ; de même, le v. 12 utilise un verbe issu de la même racine (וגברתים, « je les rendrai forts ») dans le but de décrire une sortie d'Égypte et d'Assyrie en direction de Galaad et du Liban par Éphraïm (v. 10-11 et déjà v. 8-9). Les v. 6-12, qui annoncent un retour au pays d'Éphraïm/Joseph en particulier, semblent ainsi prolonger l'annonce de la libération de prisonniers en Za 9,11 et l'appel au retour qui s'ensuit au v. 12 (voir la racine en שוב en Za 9,12 ; 10,6.9.10) en soulignant que ce retour concerne avant tout la diaspora du Nord⁵⁷⁷. En ce sens,

⁵⁷³ Voir p. ex. Floyd, *Minor Prophets*, 440-442, qui traite Za 9,11-10,12 comme une sous-unité des ch. 9-11.

⁵⁷⁴ Voir p. ex. aussi Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 95 ; Kunz, *Ablehnung*, 44-60.

⁵⁷⁵ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 62-65.

⁵⁷⁶ La plupart des commentateurs comprennent le pronom personnel de la 3^e personne du singulier dans ממנו comme une référence à Juda ; p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 199 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 70. Redditt propose d'y voir une référence à Yhwh (*Zechariah 9-14*, 63), mais cette hypothèse fait peu de sens, comme le montre le fait que Redditt lui-même ne semble pas la suivre dans son interprétation (*Zechariah 9-14*, 70).

⁵⁷⁷ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 65-69.

à la suite de la pause de Za 10,1-3a, Za 10,3b-12 revient sur des éléments du scénario du ch. 9 dans le but de les interpréter de manière plus spécifique, avec de nouveaux accents et une nouvelle perspective⁵⁷⁸. Nous verrons notamment au chapitre VIII que Za 10,3b-12 cherche à clarifier les rôles distincts de Juda et Éphraïm dans la guerre et la restauration, Juda menant le combat et Éphraïm bénéficiant de la victoire judéenne, une distinction absente du ch. 9.

1.3.2. *Zacharie 14 comme nouveau scénario reprenant les évènements décrits en Zacharie 12,1-13,6*

A l'intérieur du deuxième משא, le type de complémentarité entre les scènes de Za 12,1-13,6 et Za 14 n'est pas le même que celui entre Za 9 et Za 10,3b-12 dans le premier משא. En effet, ainsi que cela est souvent observé, Za 14 (contrairement à Za 10,3b-12) commence un scénario de guerre et de restauration dès le début, qui ne nécessite pas Za 12,2-13,6 pour être compris. Malgré cette différence importante, plusieurs similarités peuvent être observées entre la structure de Za 9-10 et celle de Za 12-14. De même que Za 10,1-3a, Za 13,7-9 se place à la fin d'une première description de guerre et de restauration, laissant la place à un nouveau développement du même type. En outre, même si Za 14 (contrairement à Za 10,3b-12) commence un nouveau scénario de guerre et de restauration sans forcément présupposer Za 12,2-13, il reprend malgré cela des éléments du scénario précédent afin de les développer dans une nouvelle direction. Différents éléments formels et thématiques vont dans ce sens. Les deux scénarios commencent par l'interjection הנה, « voici », introduisant une description de la situation future dans laquelle sera placée la ville de Jérusalem (Za 12,2-3a et Za 14,1) ; s'ensuit immédiatement l'annonce du rassemblement des nations contre Jérusalem à l'aide d'une formulation comparable, basée sur la racine verbale אסף et le substantif גוים (Za 12,3b ; Za 14,2). Le contenu des deux scénarios est ensuite structuré de façon semblable, à l'aide de la même formule « (et il arrivera) en ce jour », (והיה ביום ההוא)⁵⁷⁹, ce qui est d'autant plus significatif qu'une telle structuration n'est pas présente dans les scènes de Za 9-10. Certaines similarités linguistiques et thématiques confirment que Za 12 et Za 14 portent sur des questions et des évènements comparables, notamment la relation de Jérusalem avec les nations aux alentours (כל העמים / הגוים סביב Za 12,2.6 et 14,14), le salut de la ville qui restera à sa place malgré l'attaque des nations (וישבה [...] תהיה, Za 12,6 et 14,10), ou encore l'ouverture d'une source d'eau à Jérusalem (Za 13,1 ; 14,8)⁵⁸⁰.

Ces rapprochements laissent penser que Za 14 reprend le scénario de Za 12,1-13,6 dans le but de le décrire d'une nouvelle manière, en le révisant et en développant de nouveaux aspects. Le fait que les deux scènes soient réunies sous la même superscription de Za 12,1 va également dans le sens d'une description des mêmes évènements par Za 12,1-13,6 et Za 14, mais avec des accents différents⁵⁸¹. Une compréhension différente de Za 14 est d'emblée

⁵⁷⁸ Redditt souligne que l'absence de roi distingue Za 10 de Za 9, mais il faut observer que le roi ne joue déjà plus de rôle en Za 9,11-17 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 59-60.

⁵⁷⁹ Voir p. ex. Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 102 ; Bilić, *Jerusalem an jenem Tag*, 19-21.

⁵⁸⁰ Voir p. ex. aussi Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 96-97.

⁵⁸¹ En outre, Biberger observe que la structure de Za 12-14, en deux développements importants (Za 12-13 et 14) est similaire à celle de Ez 38-39 (ch. 38 et 39) et du livre de Joel (ch. 1-2 et 3-4), structure qu'il commente de la manière suivante : « Diese Darstellungsform des doppelten Durchgangs erlaubt es, dasselbe Thema noch einmal unter anderen Gesichtspunkten anzuschauen, Korrekturen und Ergänzungen anzubringen, Aspekte

signifiée au début du scénario, dans la description de la situation future de la ville introduite par הנה : alors que Za 12,2-3a souligne le défi que représente Jérusalem pour les nations, Za 14,1 annonce à l'inverse le sac de la ville (voir la discussion de ces textes dans le chapitre 5). En outre, l'annonce similaire du rassemblement des nations contre Jérusalem présente une différence significative, visible dans les différents usages de la racine verbale אסף : contrairement à Za 12,3b (וּנְאִסְפוּ עֲלֶיהָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ), Za 14,2a souligne que c'est Yhwh lui-même qui rassemble les nations pour attaquer Jérusalem (וּנְאִסְפֵתִי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַם לְמַלְחָמָה). Ces éléments témoignent d'une vision différente de Za 14 sur les événements décrits en Za 12,2-13,6 : l'attaque de Jérusalem y est présentée comme la concrétisation d'un jugement divin sur la ville, une idée absente de Za 12,1-13,6⁵⁸². La spécificité de la description de Za 14 par rapport à Za 12,1-13,6 ressort également d'autres reprises terminologiques, témoignant de l'usage différent d'un langage parfois proche. Ainsi, la venue des nations à Jérusalem (כָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים) על ירושלים, Za 12,9 et Za 14,16) est réinterprétée dans un second temps en Za 14 dans le sens d'un pèlerinage et non plus comme une attaque guerrière ; de même, le terme משפחה, « clan », important en Za 12,9-13,1 dans le contexte d'une description d'un deuil des clans du pays (v. 12.13.14), est réutilisé en Za 14,17-18 dans le contexte international du pèlerinage des nations à Jérusalem.

Pour rendre compte du rapport entre les différentes scènes de Za 12-14, Biberger utilise le concept d'« aspectivité », développé par l'égyptologue E. Brunner-Traut (par opposition à la « perspective »)⁵⁸³. L'aspectivité se caractérise par l'absence de perspective et la multiplicité des points de vue : différents aspects (facettes ou attributs) relatifs à un même sujet sont juxtaposés ou superposés, sans tenir compte de leurs relations spatio-temporelles ; la logique mise en œuvre n'est pas séquentielle mais cumulative et associative, un mode de représentation qui peut être source à la fois de contradictions et d'une pluralité de sens⁵⁸⁴. En ce sens, plus que la description d'une séquence précise d'événements, Za 12-14 traite des mêmes événements en les représentant de manière aspective, c'est-à-dire par l'accumulation d'images ou de traits (des

weiterzuentwickeln und neue Elemente einzufügen », Biberger, *Endgültiges Heil*, 366.

⁵⁸² Cf. Gärtner, *Summe der Prophetie*, 69-72.

⁵⁸³ Voir notamment la définition proposée par D. Farout : « L'aspectivité consiste à représenter simultanément tous les aspects et attributs du sujet afin d'en établir une définition. Cela revient à figurer un sujet en utilisant tous ses aspects informatifs, sans les déformer, un par un, et sans tenir compte d'une unicité de temps ou de lieu. C'est un mode de pensée qui ignore la perspective » ; D. Farout, « Image, temps et espace dans l'ancienne Égypte », *Égypte, Afrique et Orient* 55 (2009), 3-22 (17). Sur l'aspectivité, voir notamment E. Brunner-Traut, « Aspektive », dans W. Helck et E. Otto (éd.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1973, 474-488 ; *idem*, « Epilogue. Aspective », dans H. Schäfer, *Principles of Egyptian Art* (éd. Emma Brunner-Traut, trad. John Baines), Oxford : Clarendon, 1974, 421-448 ; voir aussi C. Ziegler et J.-L. Bovot, *Art et Archéologie : l'Égypte ancienne* (Manuels de l'École du Louvre), Paris : École du Louvre, 2001, 24-25 ; D. Farout, « Quelques activités artisanales dans le mastaba de Ti », *Égypte, Afrique et Orient* 49 (2008), 19-36, qui avance le concept d'« aspectivité littéraire » (p. 20) ; *idem*, « Image, temps et espace dans l'ancienne Égypte », où Farout s'intéresse aussi à l'aspectivité dans l'écriture et les textes égyptiens ; voir encore J.-M. Luce, « De l'Égypte à la Grèce archaïque: la question de l'aspectivité », *Égypte, Afrique et Orient* 55 (2009), 35-42 ; *idem*, « Introduction. Vision et subjectivité dans l'Antiquité », *PALLAS* 92 (2013), 11-26 (18-19) ; Luce applique le concept d'aspectivité à la littérature homérique dans *idem*, « Homère, les sanctuaires et le temps », *Gaia* 13 (2010), 9-55 (41-47). Sur la notion d'aspectivité en Za 12-14, voir Biberger, *Endgültiges Heil*, 366-371, qui précise notamment qu'une représentation aspective du futur présente l'avantage d'être plus difficilement falsifiable (p. 371) ; voir aussi sur Za 14, Schwesig, *Tag-JHWHs-Dichtungen*, 232-233 ; sur les Douze plus généralement, voir Gonzalez, « Quelle unité », 80-81.

⁵⁸⁴ Voir V. Angenot, « Pour une herméneutique de l'image égyptienne », *Chronique d'Égypte* LXXX/159-160 (2005), 11-35.

aspects), sans que la relation entre ces différents aspects ne soit précisée, au-delà de leur rapport à un même objet ou thème. Za 12-14 ne décrirait donc pas la chronologie des événements aboutissant à la restauration de Jérusalem, mais différents aspects importants au sujet de ces événements, différents processus prenant place de manière parallèle⁵⁸⁵ ; Za 12-13 s'intéresserait davantage au renouvellement d'Israël, et Za 14 serait plus centré sur le destin des nations, les deux passages présentant ainsi avant tout un rapport de complémentarité⁵⁸⁶. L'approche de Biberger et son renvoi à la notion d'aspectivité est pertinente dans l'ensemble, même si elle doit être nuancée, dans la mesure où, ainsi qu'il le souligne lui-même, certains aspects du texte impliquent une relation séquentielle, comme la relation chronologique du jugement précédant la restauration⁵⁸⁷. On peut ajouter aussi que, contrairement à la relation de Za 10,3b-12 avec Za 9, Za 14 n'ajoute pas uniquement de nouveaux aspects au scénario de Za 12-13 mais reprend l'ensemble de la séquence depuis le début, de sorte qu'il peut être lu indépendamment. En outre, certains aspects de la séquence sont difficilement réconciliables entre les deux scénarios, comme le pillage de Jérusalem en Za 14,1-2, qui s'oppose à l'insistance sur la protection divine de Yhwh en Za 12 (voir les v. 3-6). En ce sens, la complémentarité aspectuelle des deux scénarios de guerre et de restauration doit aussi être envisagée sous l'angle de la révision réinterprétative, voire de la correction.

1.3.3. *Zacharie 9-10, 12-13 et 14, des scénarios différents sur un même épisode utopique*

De manière générale, ce modèle explicatif faisant appel au concept d'aspectivité peut être élargi à l'ensemble de Za 9-14, pour envisager le rapport des deux grands parties oraculaires (מִשָּׁא) entre elles, et notamment la relation entre les trois grands scénarios de guerre en Za 9-12-13 et Za 14. Ceux-ci ne doivent pas être lus comme une succession de batailles et de restaurations de la ville, mais comme une pluralité de descriptions ayant trait à l'attaque des nations précédant la restauration complète de la ville. Certes, une lecture des scènes de guerre et de restauration de Za 9-14 comme faisant référence à des événements différents ne peut être complètement exclue. Cependant, différents éléments du texte orientent plutôt vers une compréhension de ces scènes comme décrivant différents aspects et conceptions d'un même épisode situé dans le futur.

Le fait que les trois scénarios des ch. 9-10 et 12-14 aboutissent à chaque fois à une forme aboutie de restauration de la ville suite à une attaque étrangère semble indiquer que ces scènes se rapportent aux mêmes événements, qui sont décrits selon différentes modalités. C'est aussi ce que suggèrent les superscriptions similaires de Za 9-11 et Za 12-14, faisant débiter ces deux grands oracles par les mêmes termes מִשָּׁא דְּבַר יְהוָה (Za 9,1 ; 12,1 ; cf. Mi 1,1) ; bien que ces superscriptions introduisent des éléments différents, ce parallèle situé à un niveau stratégique du texte indique que les grandes parties de Za 9-14 se correspondent et portent sur des questions semblables. La structure des deux parties va d'ailleurs aussi dans ce sens, puisque, si l'on met

⁵⁸⁵ Biberger, *Endgültiges Heil*, 366-367 : « Sach 12 und 14 kündigen keine zwei voneinander unabhängige Angriffe der Völker gegen Jerusalem an, sondern wenden sich demselben Vorgang aus zwei verschiedenen Blickwinkeln zu ».

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 350, 366 ; dans une perspective similaire, voir aussi Bilić, *Jerusalem an jenem Tag*, 23.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 351, 370.

de côté Za 11 qui fait la transition entre elles, deux scènes de guerre et de restauration (Za 9 et Za 10,3b-12 / Za 12,1-13,6 et Za 14) sont à chaque fois articulées par un bref oracle sur les bergers et le troupeau (Za 10,1-3a ; Za 13,7-9) qui en nuance, voire en corrige la perspective. En outre, le fait que les oracles sur les bergers et le troupeau, et notamment le ch. 11, introduisent une dimension de correction permet aussi de mieux comprendre que la même scène de guerre soit réécrite plusieurs fois selon différentes perspectives. Il faut en ce sens observer que la scène de Za 9,1-8 est, avec le dernier scénario en Za 14, la seule scène de guerre qui ne soit pas *directement* suivie d'une correction par un oracle sur les bergers et le troupeau. Ainsi qu'on l'a vu, le premier interlude est en effet différent, non seulement parce qu'il n'utilise pas cette image, mais qu'en outre il ne corrige pas la conquête divine du Levant mais la fait, au contraire, culminer. Or la scène de Za 9,1-8 est précisément aussi celle qui n'est pas explicitement réinterprétée. En effet, Za 9-14 ne présente qu'une seule version de la conquête divine du Levant, en ouverture. Après le ch. 9, la scène qui est explicitement reprise et réinterprétée est uniquement celle de la bataille de Jérusalem, pas celle de la conquête du Levant. En ce sens, la scène d'ouverture du premier scénario semble servir aussi d'introduction à tous les scénarios qui sont développés ensuite et qui portent essentiellement sur le thème de l'attaque de Jérusalem par des nations ; cette bataille semble ainsi être à chaque fois être celle qui suivra, de près ou de loin, la conquête du Levant par Yhwh.

Ces observations sont corroborées par des similarités terminologiques entre les deux grandes parties de Za 9-14, qui renforcent l'idée selon laquelle elles se rapportent aux mêmes événements⁵⁸⁸. On peut notamment mentionner la sortie (verbe יצא) guerrière de Yhwh (Za 9,14 ; 14,3 ; ou de chefs de guerre en Za 10,4) ; l'utilisation dans un sens de destruction du verbe אכל, « manger », dans un contexte guerrier (Za 9,4.15 ; 12,6) ; l'annonce du salut divin dans un contexte de bataille (ישע, Za 9,9.16 ; 10,6 ; 12,7) ; la « frappe » divine contre des ennemis (racine נכה, Za 9,4 ; 10,11 ; 12,4 ; cf. Za 13,6.7) ; la victoire sur les chevaux et leurs cavaliers (Za 9,10 ; 10,5 ; 12,4) ; l'œil divin comme symbole de protection (עיני, Za 9,8 ; 12,4 ; voir aussi l'œil comme objet de malédiction en Za 11,17 et 14,12) ; la référence à « leur cœur » pour signifier l'intériorité (לבם, Za 10,7 ; 12,5) ; la terminologie de la guerre (מלחמה, « guerre », Za 9,10 ; 10,3.4.5 ; 14,2 ; racine להם au nif'al, Za 10,5 ; 14,3.14 ; voir aussi les termes מצור, « siège », Za 9,3 ; 12,2 ou אלה, « chef », Za 9,7 ; 12,5.6) ; l'usage en Za 9,16 de la formule ביום ההוא, structurante en Za 12-14 ; ou encore, l'emploi d'un langage cultuel similaire, comme la référence aux bols cultuels (מזרק) en lien avec l'autel sacrificiel (מזבה) en Za 9,15 et 14,20. Ces différents éléments linguistiques renforcent la proximité entre les descriptions des deux משא, qui ne se situe pas uniquement sur le plan thématique mais se prolonge sur le plan terminologique. En outre, on peut observer que l'encadrement de Za 9-14 par des références à un événement similaire, à savoir le pèlerinage des nations à Jérusalem en Za 8,20-23 et Za 14,16-21, suggère aussi que l'ensemble de Za 9-14 décrit de manière générale un même épisode.

⁵⁸⁸ Voir p. ex. aussi Butterworth, *Structure*, 278-286 ; Bilić, *Jerusalem an jenem Tag*, 21-24.

1.4. Synthèse : Zacharie 9-14 comme dramatisation de la restauration de Jérusalem, mettant en scène sa complexification

Ainsi qu'on l'a vu, les corrections successives apportées par les oracles sur les bergers et le troupeau aboutissent à chaque fois à une nouvelle description de guerre et de restauration qui est davantage en ligne avec ces oracles. Tout en enrichissant la présentation de la restauration, les nouvelles scènes qui sont développées précisent et redéfinissent les principaux événements en question, de plus en plus alignés avec les oracles sur les bergers et le troupeau. De cette manière, Za 9-14 ne se présente pas uniquement comme une succession d'oracles décrivant des aspects différents des événements du futur conduisant à la restauration de Jérusalem et de Juda. Dans l'ensemble, l'organisation des différentes descriptions de l'attaque et de la restauration de Jérusalem à l'aide des oracles sur les bergers et le troupeau qui corrigent progressivement ces scènes sert à construire et mettre en scène la *complexification de la restauration de Jérusalem*, qui intègre une dimension de plus en plus dramatique. La restauration de la ville ne pourra pas prendre place de façon triomphale, comme l'envisage notamment Za 9-10 et dans une moindre mesure aussi 12,2-13,6, mais uniquement à la suite du jugement de la communauté et de ses chefs, résultant en une division dramatique de la communauté. À la fin de la section, seuls Za 13,7-9 et Za 14 offrent une synthèse du jugement de la communauté et de sa restauration, selon des modalités différentes. Za 9-14 met ainsi en scène sa propre révision dans le but de développer l'idée d'une dégradation du futur de la communauté précédant la restauration. La restauration n'est ainsi plus envisagée dans une perspective généralement utopique, mais intègre de plus en plus de traits dystopiques. La dimension de complexification et de dramatisation est bien mise en évidence par le fait que les divers bouleversements et perturbations présentés en Za 9-14 aboutissent finalement à une description du pèlerinage des nations comparable à celle décrite immédiatement avant en Za 8,20-23 (cf. Za 14,16-19) ; Za 9-14 annonce ainsi les épreuves que la ville traversera avant de pouvoir atteindre la situation utopique annoncée à la fin de Za 1-8.

2. La composition de Zacharie 9-14

L'analyse rédactionnelle nous permet d'éclairer l'histoire de la composition de Za 9-14. Nécessairement hypothétique, l'approche permet néanmoins de problématiser et de penser la formation littéraire du texte. Cette démarche a des implications sur la définition du contexte historique, selon qu'il faille penser à un processus rédactionnel court ou au contraire complexe et étalé dans le temps.

2.1. Évaluation des principaux modèles compositionnels

2.1.1. Zacharie 9-14 comme réinterprétation composite des chapitres 1-8

Ainsi qu'on l'a vu au ch. II de notre étude, la relation diachronique entre Za 1-8 et Za 9-14 est relativement consensuelle. Bien que l'homogénéité du livre soit parfois défendue⁵⁸⁹, les chercheurs s'accordent en général pour penser que Za 9-14 correspond au développement le plus tardif du livre de Zacharie, postérieur à Za 1-8 (ou au moins le gros de Za 1-8). Similaire à l'approche de Steck⁵⁹⁰, la position défendue ici est que la composition de Za 9-14 se comprend au mieux comme un *développement à l'intérieur du livre de Zacharie, c'est-à-dire une révision des chapitres 1-8*. Ainsi qu'on l'a vu précédemment (cf. II 2.4.5.), même la récente étude de Tiemeyer qui cherche à complètement disjoindre les visions en Za 1-6 et les oracles des ch. 9-14 ne peut éviter d'envisager malgré tout un lien interprétatif entre les deux sections du livre⁵⁹¹. L'approche par *réécritures* permet d'expliquer à la fois les continuités thématiques, notamment la centralité du thème de la restauration de Jérusalem dans les deux parties, et les discontinuités souvent pointées par les chercheurs.

Les discontinuités ou éléments de rupture sont plus manifestes dans les oracles sur les bergers et le troupeau que dans les scénarios de guerre et de restauration. Outre le fait que l'imagerie du berger et du troupeau n'est pas présente en Za 1-8, ces passages sont, avec les premiers versets de Za 14, les seuls du livre de Zacharie à développer explicitement l'idée d'un futur jugement contre la communauté judéenne. Wenzel défend l'idée selon laquelle ces passages sont malgré tout en continuité avec l'introduction du livre, Za 1,1-6, ainsi qu'avec d'autres oracles de Za 1-8 qui exhortent les Judéens à revenir à Yhwh et à adopter un comportement juste (notamment Za 7,7-14)⁵⁹². Selon lui, le jugement développé en Za 11 ne serait que la conséquence de la désobéissance à ces exhortations. Wenzel a raison de penser que l'introduction du livre est compatible avec l'idée d'un nouveau jugement de la communauté, dans la mesure où elle insiste sur la responsabilité des Judéens dans le maintien de rapports satisfaisants avec leur divinité. Néanmoins, il convient d'observer qu'un jugement de la communauté judéenne dans son ensemble n'est jamais annoncé en Za 1-8. Ainsi que

⁵⁸⁹ Récemment Wenzel, *Reading Zechariah*, 197-204 ; Wolters, *Zechariah*, 16-23 ; voire d'une certaine manière aussi Curtis, *Steep and Stony Road*.

⁵⁹⁰ Steck, *Abschluß*.

⁵⁹¹ Tiemeyer, « Reading », sp. 75-77. C'est d'ailleurs aussi le cas pour Schart (*Entstehung*, 305-306, 317), comme nous l'avons déjà observé (II 2.4.5.).

⁵⁹² Wenzel, *Reading Zechariah*, 201-202, 225-242.

Wenzel le souligne lui-même, Za 11 marque un tournant important au sein du livre⁵⁹³. En outre, alors que Za 11 est clairement préparé par l'oracle de Za 10,1-3a qui utilise l'image du berger et du troupeau en évoquant le malheur passé de la communauté (cf. ci-dessus IV 1.2.3.)⁵⁹⁴, le chapitre ne témoigne d'aucun lien particulier avec l'introduction du livre ; le motif du retour (racine שׁוּב), central en Za 1,1-6, n'est par exemple pas repris en Za 11. Bien qu'une logique puisse être observée entre l'exhortation de l'introduction et les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau, la rupture introduite par ces passages, et en particulier la tension qu'ils créent avec les nombreux oracles de restauration de Za 1-8 (notamment au ch. 8), rend plus facile de penser que les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau correspondent à un développement ultérieur à Za 1-8, ou au moins à une version ancienne de ces chapitres. Ces oracles n'apparaissent que dans la section formée par les ch. 9-14 ; à part Za 11,4-16, ces oracles se rapprochent de Za 9,9-10 sur le plan formel (brièveté, ouverture par un impératif et/ou un vocatif) et thématique (la question du leadership), ce qui renforce à la fois la cohérence de la section et sa distinction d'avec Za 1-8⁵⁹⁵.

La rupture entre Za 9-14 et Za 1-8 est également visible dans les scénarios de guerre de Za 9-14⁵⁹⁶. Alors que les deux parties du livre se centrent sur la restauration de Jérusalem, les scénarios de guerre et de restauration de Za 9-14 développent ce thème d'une manière complètement nouvelle. L'idée d'une attaque future des nations à l'encontre de Jérusalem est non seulement absente de Za 1-8, mais aussi en tension avec l'accent mis sur le rétablissement de l'ordre cosmique dans la première partie du livre. L'introduction de ce motif en Za 9, puis et dans les chapitres suivants est ainsi largement inattendue, même si l'oracle sur les villes du Levant en Za 9,1-8 est une forme de transition vers un nouveau contenu. Za 1-8 et Za 9-14 présentent ainsi deux visions différentes de la restauration de Jérusalem : alors que Za 1-8 présente une restauration largement pacifique, Za 9-14 introduit des événements militaires dramatiques précédant la restauration de la ville. Cet aspect est commun à l'ensemble de Za 9-14, et marque une différence conceptuelle significative par rapport à Za 1-8.

Ainsi en dépit de certaines continuités, les deux parties du livre forment deux ensembles aux contours bien délimités et aux profils conceptuels bien distincts. Cette observation plaide pour une composition distincte de Za 1-8 et Za 9-14, avec Za 9-14 se présentant comme une réinterprétation ultérieure du thème de la restauration de Jérusalem déployé en Za 1-8. Dans l'absolu, on ne peut toutefois pas exclure que la composition de Za 9-14 ait provoqué des changements en Za 1-8. Étant donné que Za 1-8 n'est vraisemblablement pas un texte homogène, mais s'est développé selon un processus compositionnel complexe et progressif, on peut tout à fait imaginer que certains oracles de la première partie du livre, surtout les plus tardifs, ont été insérés de manière plus ou moins contemporaine d'oracles de Za 9-14⁵⁹⁷. Cette

⁵⁹³ *Ibid.*, 225-232.

⁵⁹⁴ En ce sens voir aussi Wenzel, *Reading Zechariah*, 204-225, qui s'intéresse à Za 10,1(-2).

⁵⁹⁵ Voir p. ex. Elliger, *Propheten*, 134 ; Larkin, *Second Zechariah*, 221.

⁵⁹⁶ Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 6-7.

⁵⁹⁷ Cela pourrait notamment être le cas de Za 1,1-6 et 7,7-14 (cf. 8,14-17) qui créent un cadre autour des visions afin de conditionner la restauration décrite dans le cycle des visions (et au ch. 8) à des aspects d'éthique sociale ; voir p. ex. récemment, M. Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1-8 : eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 411), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2011, sp. 311-312. La potentialité d'un nouveau jugement que ces versets ouvrent pourrait avoir pour fonction de mieux lire Za 9-14 après Za 1-8. Le caractère relativement tardif de ces passages, présupposant une collection prophétique déjà bien construite, a notamment été souligné par K. Schmid, « La formation des "Nebiiim". Quelques observations sur la genèse rédactionnelle et les profils

hypothèse est notamment celle de Schaefer, qui défend que l'addition tardive de Za 14 aurait été liée à des additions ponctuelles à plusieurs endroits des ch. 1-13 (notamment aux ch. 2 [v. 12-16] et 8)⁵⁹⁸. Néanmoins, il reste que les deux sections sont formellement et conceptuellement bien distinctes. Même s'il a pu y avoir un chevauchement chronologique dans la composition de Za 1-8 et Za 9-14, il apparaît que les deux sections ont été développées avec leur propre logique, ayant chacune une fonction différente dans le livre. Les dernières rédactions du livre de Zacharie ne semblent pas avoir cherché à lisser ou harmoniser les différences formelles et conceptuelles entre les deux sections ; par exemple, aucune rédaction n'a cherché à introduire les oracles de Za 9-14 de manière similaire à Za 1-8, en référence à une année de règne du souverain perse (Za 1,1.7 ; 7,1). Les superscriptions présentes en Za 9-14, basées sur le terme מִשָּׁא (Za 9,1 ; 12,1), distinguent clairement cet ensemble, annonçant de nouveaux développements différents des oracles de Za 1-8. La distinction des deux parties est en outre accentuée par le fait que le dernier oracle de Za 1-8, en Za 8,20-23, se présente comme une conclusion de la première partie du livre ; la dimension conclusive de ces versets est accentuée par le fait que la deuxième partie du livre se conclut également sur l'idée d'une montée pacifique des nations à Jérusalem pour le culte (Za 14,16-21)⁵⁹⁹.

De plus, l'oracle qui débute Za 9-14, Za 9,1-8(9-10), marque aussi clairement un nouveau développement dans le livre ; Za 9,1-8 est le premier oracle qui annonce de manière ciblée le jugement de différentes nations étrangères, d'une manière similaire à So 2,4-3,8 ou Amos 1,3-2,16. Même si certaines additions du livre de Zacharie peuvent être contemporaines d'oracles de Za 9-14, la composition de Za 9-14 peut être pensée en elle-même, puisque ces chapitres manifestent un profil formel et conceptuel différent de la première partie. Za 9-14 se comprend ainsi comme une nouvelle composition au sein du livre de Zacharie qui a pour but de compléter le recueil par un ensemble distinct.

Étant donné d'une part que Za 9-14 met en scène sa propre correction (voir l'analyse structurelle), et d'autre part que la révision d'oracle est bien attestée dans la littérature prophétique de la BH⁶⁰⁰, il est peu probable que Za 9-14 soit un texte homogène. L'unité

théologiques de Josué-Malachie », dans J.-D. Macchi, C. Nihan, T. Römer et J. Rückl (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible, Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MdB 64), Genève : Labor et Fides, 2012, p. 115-142 (137-139). Voir aussi H. Gonzalez, « Colère et (non-)repentir de Yhwh en Zacharie 1-8 », dans J.-M. Durand, L. Marti, et T. Römer (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO 278), Fribourg : Academic Press / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 31-48, avec références. Notons par ailleurs qu'une vision comme celle de Za 2,1-4, qui contient des motifs et éléments idéologiques proches de textes apocalyptiques comme Daniel (les cornes comme symbole du pouvoir des nations, une intervention cosmique de Yhwh à leur rencontre), qui pourraient bien se lire au début de l'époque hellénistique ; cf. Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1-8*, 172-173.

⁵⁹⁸ Schaefer, « Zechariah 14 » ; voir aussi Wöhrle, *Abschluss*, 335-361, qui identifie une couche littéraire « *Heil für die Völker* » comprenant notamment Za 2,15-16 ; 8,20-23 ; 14,16-19.

⁵⁹⁹ Il est intéressant d'observer que, alors qu'il cherche à identifier précisément des rédactions qui traverseraient les différentes sections des XII, Wöhrle dissocie presque complètement Za 1-8 de Za 9-14. La seule exception qu'il fait porte précisément sur les deux conclusions, que Wöhrle attribue à la même rédaction (« *Heil für die Völker* » ; Za 8,20-23 et Za 14,16-19, en lien avec Za 2,15-16) ; Wöhrle, *Abschluss*, 335-361 (voir ci-dessous IV 2.1.3. sur le modèle de Wöhrle). En même temps qu'elles rapprochent les deux parties du livre sur le plan thématique, ces deux conclusions participent à diviser formellement le livre de Zacharie en deux sections distinctes.

⁶⁰⁰ Voir p. ex. K. Schmid, « L'auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture », dans C. Clivaz et al. (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque internationale du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne,*

d'auteur est cependant parfois défendue, notamment dans la recherche anglophone, sur la base de rapprochements thématiques et formels. Stade soulignait que l'ensemble des ch. 9-14 témoigne d'une reprise importante des traditions anciennes, avec un style et une organisation cohérente⁶⁰¹. Plus récemment, Meyers et Meyers, par exemple, privilégient cette position sur la base des arguments suivants⁶⁰² : 1) chaque début de chapitre se rapporte à la fin du précédent (et le présuppose) ; 2) les chapitres témoignent d'une certaine cohérence thématique et lexicale (*innertextuality*) ; 3) ils présentent des autoréférences ; 4) des liens importants sont présents entre les ch. 9 et 14 qui encadrent et délimitent l'œuvre ; 5) une forte intertextualité est présente dans l'ensemble de la section. En réalité, Meyers et Meyers s'opposent surtout à l'idée qui voit en Za 9-14 une anthologie ou le produit d'un processus de cumulation de matériaux d'origines variées ; prudents, ils n'excluent pas complètement que ces chapitres ne soient pas forcément d'une seule main. Les rapprochements que Meyers et Meyers soulignent entre les différentes scènes de Za 9-14 ne permettent pas d'exclure que ces scènes aient été développées par différents scribes qui avaient à chaque fois en vue de développer un ensemble littéraire plus large⁶⁰³ ; c'est notamment ce que suggèrent les tensions, voire parfois les contradictions, entre les différents scénarios de Za 9-14.

Mis à part le modèle qui défend l'homogénéité du texte, trois types de modèles ont été envisagés pour la composition de Za 9-14 : une composition 1) par assemblage de diverses sources littéraires plus ou moins indépendantes à l'origine, 2) par superposition de couches littéraires, et 3) par ajouts successifs de sections plus ou moins importantes à la fin du livre de Zacharie.

2.1.2. *Le modèle de la réunion de sources et/ou de l'anthologie*

À l'opposé de l'hypothèse de l'unité d'auteur, le modèle de composition par réunion de sources a largement influencé la recherche (cf. II 2.4.2.). Important en particulier dans les années 60-70, il a été développé le plus en profondeur par Sæbø qui considérait Za 9-14 comme étant la réunion d'un grand nombre de courtes paroles originellement indépendantes⁶⁰⁴. Les chercheurs qui adoptent ce type de modèle envisagent en général aussi le travail plus ou moins important d'un rédacteur réunissant ces sources. Récemment, c'est notamment le cas de Redditt, pour qui Za 11-14 consiste en plusieurs « collections » qui ont été rassemblées et rattachées à Za 1-10* grâce au travail d'un rédacteur, qui a fait de nombreux ajouts dans chacune de ces collections⁶⁰⁵.

10-12 juin 2010 (BETL 248), Louvain : Peeters, 123-136 ; C. Nihan, « Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques », dans Clivaz *et al.* (éd.), *Écritures et réécritures*, 105-122.

⁶⁰¹ Stade, « Deuterostacharja. III. Theil », 307.

⁶⁰² Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 32-37.

⁶⁰³ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 32-33.

⁶⁰⁴ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 133-317 (309-317).

⁶⁰⁵ Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 20-26 ; cf. ma recension de ce commentaire dans *Die Welt des Orients* 45 (2015), 121-128 (124-126) ; voir par exemple aussi, Elliger, *Propheten*, 133-135, qui présente un modèle complexe (et parfois peu précis). Elliger considère que Za 9,1-8 ; 9,11-17 ; 10,3b-12 et 11,4-16 forment le « *Grundbestand der Sammlung* » de Za 9-11. Au sein de cette collection, les 2^{ème} et 3^{ème} sections sont d'une même main ; l'encadrement, c'est-à-dire la première et la dernière section sont plus tardives ; et Za 9,9s ; 10,1s ; 11,1-3.17 ont des origines incertaines. À Za 9-11 s'ajoutent Za 12-14, ensemble dans lequel les ch. 12 et 14 appartiendraient à des niveaux rédactionnels différents (bien que le titre en Za 12,1 introduirait l'ensemble de Za 12-14), et 13,7-9 serait un ajout à Za 12-13*.

Par ailleurs, nombreux sont les chercheurs qui parlent de Za 9-14 comme d'une « collection », voire d'une « anthologie », des appellations qui sont inspirées par ce type de modèle compositionnel⁶⁰⁶. Malgré le fait qu'il rende compte de tensions à l'intérieur du texte, ce type de modèle compositionnel présente plusieurs problèmes.

Tout d'abord, l'identification de ces sources est problématique. L'approche formelle a souvent été employée pour distinguer le matériel ancien du contenu rédactionnel. L'identification des tensions dans la formulation, par exemple entre *Gottesrede* (discours divin) et *Prophetenrede* (discours prophétique) est caractéristique de l'étude de Za 9-14 selon cette approche. Celle-ci est notamment employée par M. Sæbø et I. Willi-Plein, qui ont mis en évidence que la formulation de Za 9-14 n'est pas linéaire mais plutôt complexe, présentant plusieurs coupures (et reprises) qui semblent maladroites, notamment des changements abrupts de sujet (*Subjektswechseln*)⁶⁰⁷. Si les critères régulièrement employés par l'analyse formelle permettent de mieux comprendre la préhistoire de textes appartenant à d'autres genres littéraires, narratifs par exemple, nous avons souligné au chapitre III (1.4.1.) que la pertinence de ces critères est en revanche très limitée dans le cadre de la littérature prophétique tardive, qui s'inspire d'un grand nombre de textes aux caractéristiques formelles très variées. En théorie, il est difficile de distinguer une tension formelle qui serait due à l'utilisation d'une source indépendante d'une tension formelle qui proviendrait de l'influence d'une tradition plus ancienne. Dans sa forme actuelle, la pluralité formelle de Za 9-14 montre clairement que l'harmonisation formelle n'était pas une priorité des auteurs du texte, contrairement à la reprise de traditions littéraires variées ; cette observation suggère que la pluralité formelle était en réalité caractéristique de l'écriture de la prophétie tardive.

Par ailleurs, la question de l'origine des supposées sources de Za 9-14 soulève de nombreuses questions. Quand et dans quel contexte ces sources ont-elles originellement été écrites ? Ces sources ont-elles des origines communes ou plutôt disparates ? Pourquoi et comment ont-elles été rassemblées et utilisées par le ou les rédacteur(s) de Za 9-14 ? L'hypothèse d'un rassemblement de sources pose en réalité plus de problèmes qu'elle n'en résout. Par exemple, le ch. 10 alterne de courtes paroles formulées en « je » divin (v. 3a.6.8-10.12) avec des paroles qui semblent être placées dans la bouche du prophète (v. 3b-5.7.11). La question de l'origine et des circonstances de la réunion entre *Gottesrede* et *Prophetenrede* dans le ch. 10 a occasionné plusieurs spéculations⁶⁰⁸. Par exemple, Willi-Plein, suivie notamment par Tigchelaar, soutient que des paroles prophétiques ont servi à interpréter des paroles divines préexistantes⁶⁰⁹, alors que Sæbø envisage plutôt l'antériorité des paroles prophétiques⁶¹⁰. La critique des formes, en particulier, a beaucoup accentué l'origine orale de certaines paroles⁶¹¹. Toutefois ce type d'hypothèses sur l'origine de très brèves paroles est difficilement contrôlable et nécessairement fragile. Les spéculations sur l'oralité première correspondent à un modèle développé au début du XX^e s., en particulier par H. Gunkel, selon lequel la plupart des textes

⁶⁰⁶ Par exemple, Curtis définit Za 9-14 de la façon suivante : « *Zechariah 9-14 is an anthology of prophetic texts, linked thematically and progressively into a composite unit with its own literary integrity* » (p. 161) ; cf. Larkin *Second Zechariah*, 220-247.

⁶⁰⁷ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 37-43.

⁶⁰⁸ Voir p. ex. les hypothèses mentionnées par Sæbø *Sacharja 9-14*, 215.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 49-50 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 95-109.

⁶¹⁰ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 214-229.

⁶¹¹ Voir p. ex. *ibid.*, 132.

bibliques auraient une origine orale et un ancrage dans une situation régulière de vie (*Sitz im Leben*)⁶¹². Ce modèle est pertinent dans le cas de certains textes (des hymnes par exemple), mais il est très problématique dans le cas de Za 9-14. Ainsi que C. Edenburg l'a récemment souligné, la forte dimension d'intertextualité et la complexité cognitive de textes comme Za 9-14 suggère fortement un contexte érudit et scribal⁶¹³. À ce titre, l'origine orale de brèves paroles en Za 9-14 paraît peu probable.

Notons par ailleurs que le questionnement sur l'origine de brèves paroles en Za 9-14 a eu au final un apport très limité, d'autant que leur délimitation n'est pas évidente. Malgré les nombreuses distinctions formelles qu'elles proposent, les études formelles soulignent en définitive que Za 9-14 est organisé en plusieurs grands ensembles compositionnels. Ainsi, au sujet du ch. 10, Willi-Plein suggère tout de même de ne pas trop séparer les paroles divines de leur interprétation prophétique en raison de la continuité sur le plan du contenu⁶¹⁴. En conclusion de son étude, Sæbø finit par distinguer quatre grandes *Überlieferungseinheiten* (ensembles de tradition), ch. 9-10, 11, 12-13, 14 (le ch. 14 se distinguant plus franchement des autres)⁶¹⁵. Sæbø met donc l'accent sur la préhistoire du texte depuis ses premières origines, mais il dit peu de choses sur le contexte historique et la raison d'être des ensembles finalement constitués⁶¹⁶. Plutôt que de discuter en détail la distinction de petites unités textuelles sans que cela n'ait véritablement d'implication pour l'interprétation socio-historique, il convient plutôt de s'intéresser à la place des principaux ensembles du texte, en se centrant sur les principales divisions compositionnelles, de manière à limiter le caractère spéculatif de la reconstruction proposée.

Le modèle de Redditt est en ce sens plus pertinent car, plutôt que d'envisager l'existence de petites paroles indépendantes, il raisonne d'emblée en termes de collections qui, selon lui, ont pu avoir des origines indépendantes du livre de Zacharie⁶¹⁷. Néanmoins, ce modèle demeure problématique, notamment au vu des multiples points de contact des différents passages de Za 9-14 entre eux, d'une part, et avec Za 1-8 d'autre part⁶¹⁸. Il semble d'ailleurs que ce soit la raison pour laquelle Redditt, qui envisageait au départ la composition de Za 9-14 essentiellement à partir de collections indépendantes⁶¹⁹, a depuis modifié sa position, abandonnant l'idée selon laquelle les ch. 9-10 auraient eu une origine indépendante du livre de Zacharie. Redditt considère désormais que Za 9 puis Za 10 se seraient formés à partir de Za 9,9-

⁶¹² Voir récemment la présentation de cette approche par J.-L. Ska, « Les théories sur la tradition orale de la fin du XXe siècle jusqu'à aujourd'hui », dans T. Römer, H. Gonzalez, L. Marti et J. Rückl (éd.), *Oral et écrit dans l'Antiquité proche-orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016* (OBO 291), Louvain/Paris/Bristol, CT : Peeters, 2021, 1-21.

⁶¹³ C. Edenburg, « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations », *JSOT* 35/2 (2010), 131-148.

⁶¹⁴ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 49-50.

⁶¹⁵ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 313. Des auteurs plus récents préfèrent parler de *Fortschreibungseinheiten* (« unités de réécriture »), pour mettre en évidence la présence d'ensembles littéraires dans le texte sans pour autant exclure la complexité de leur formation ; voir notamment Kunz sur Za 9-10* (*Ablehnung*, 45-60).

⁶¹⁶ Sæbø laisse ainsi complètement ouverte la question de la date de Za 9-14 (*Sacharja 9-14*, 132).

⁶¹⁷ Voir récemment Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 20-26 ; cf. II 2.4.2.

⁶¹⁸ Voir en ce sens les observations de chercheurs qui défendent l'unité de Za 9-14, p. ex Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 32-37 ; même si l'on peut douter que les liens qu'ils observent entre les sections de Za 9-14 impliquent l'« *Integrity of Zechariah 9-14* », ces liens suggèrent malgré tout que les différentes sections de Za 9-14 n'ont pas été composées indépendamment les unes des autres.

⁶¹⁹ Voir notamment Redditt, « Israel's Shepherds » ; *idem*, « The Date of Zechariah 9-14 », 673-675 ; *idem*, « Redaction of the Book of the Twelve », 258-261.

10, directement dans le livre de Zacharie, comme l'indiquerait notamment le parallèle à ce passage en Za 2,14-16⁶²⁰. En outre, s'il continue de défendre que les ch. 11-14 sont construits à partir de collections indépendantes à l'origine⁶²¹, c'est désormais en envisageant un rôle accru du rédacteur qui serait non seulement intervenu en Za 11-13 (Za 11,1-3.17 ; 12,7-8.10-12 ; 13,1-9) mais qui aurait aussi composé une partie conséquente du ch. 14 (v. 9.12.15-19.21b)⁶²², contrairement à ce qu'il pensait avant⁶²³. Cette évolution place le modèle de Redditt un peu moins en porte-à-faux avec les études qui soulignent que Za 14 a été composé comme la conclusion le livre de Zacharie (cf. II 2.4.6.)⁶²⁴.

Toutefois, même en limitant les parties de Za 9-14 qui seraient indépendantes à l'origine, l'hypothèse de collections qui auraient préexisté reste faible. On peut notamment se demander si Redditt a bien fait de revenir sur sa première idée selon laquelle Za 14 serait un « *consistent oracle* »⁶²⁵ pour en attribuer plusieurs parties au rédacteur de Za 9-14. Certes un passage comme Za 14,16-19 a des liens évidents avec d'autres parties du livre de Zacharie et, en ce sens, il peut difficilement faire partie d'une collection qui aurait été indépendante à l'origine. En plus du parallèle avec Za 8,20-23 sur le thème de la venue (verbe בוא) de personnes à Jérusalem depuis l'étranger en vue d'adorer Yhwh, mentionnons l'expression identique en Za 14,16 et Za 12,9 « toutes les nations venues contre Jérusalem » (כל הגוים הבאים על ירושלים), ou encore l'importance donnée aux clans משפחה en 14,17-18 de manière semblable à Za 12,12-14. S'il est clair que Za 14,16-19 a été composé dans le contexte du livre de Zacharie, on peut se demander si, au lieu de l'attribuer au travail d'un rédacteur de Za 9-14 comme le fait Redditt, il ne serait pas plus pertinent de considérer que c'est l'ensemble du ch. 14, où les v. 16-19 s'insèrent sans véritable difficulté, qui a été composé pour conclure le livre de Zacharie⁶²⁶.

C'est notamment ce que confirment des proximités thématiques et lexicales avec le reste du livre, y compris dans des passages que Redditt fait remonter à la collection indépendante. Des liens s'observent notamment avec le ch. 12 : par exemple, l'idée que Jérusalem restera à sa place est formulée similairement en 14,10 et en Za 12,6 (וישבה [...] תחתיה) ; ou encore, tout comme Za 12,3, Za 14,2 (cf. 14,14) utilise le verbe אסף, « rassembler », suivi de « toutes les nations » (כל + גוי), une formulation rare dans la BH (cf. Hab 2,5) ; en outre, l'emploi de la même formule « (et il arrivera) en ce jour » (והיה [ביום ההוא]) en Za 14 tout comme en Za 12 pour structurer un scénario d'attaque de Jérusalem par des nations étrangères peut difficilement être un hasard⁶²⁷. De plus, le supposé noyau de Za 14 présente aussi des liens spécifiques avec les premiers chapitres de Za 9-14, comme l'association rare des bols (מזרק) et de l'autel sacrificiel (מזבח) en 14,20, faisant ainsi écho à Za 9,15⁶²⁸. Il faut par ailleurs aussi noter que c'est déjà le cas de passages que Redditt attribue à la collection ancienne de Za 12. Comme Za 9-10, Za 12 insiste sur le motif de la défaite des chevaux étrangers (12,4, cf. Za 9,10 ; 10,5 ;

⁶²⁰ Redditt, *Zechariah 9-14*,

⁶²¹ Voir aussi en ce sens Tigchelaar, *Prophets of Old*, 110-116.

⁶²² Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 25-26 ; 140-145.

⁶²³ *Idem*, « Israel's Shepherds », 635.

⁶²⁴ Voir notamment Schaefer, « Zechariah 14 » ou encore Gärtner *Sacharja 14*, sp 123-220. Même Schart (*Entstehung*, 305-306.317), qui pense à une origine indépendante de Za 9-13 considère tout de même que Za 14 a été composé pour son contexte actuel.

⁶²⁵ *Idem*, « Israel's Shepherds », 635.

⁶²⁶ Voir dans ce sens aussi l'étude de Schaefer, « Zechariah 9-14 ».

⁶²⁷ Cf. Za 12,3.4.6.8.9.11 ; 13,1.2.4 ; 14,4.6.[7.]8.9.13.20.21 ; cf. Za 9,16 ; 11,11.

⁶²⁸ Cette association se trouve ailleurs dans la BH uniquement en Ex 38,3 ; Nb 4,14 ; 7,84.

14,15), fait référence aux chefs de Juda (יהודה + אלוף) ; 12,5.6, cf. Za 9,7)⁶²⁹, ou encore, utilise le verbe אכל en contexte militaire (12,6, cf. Za 9,15)⁶³⁰. Plus largement, la thématique des ch. 12 et 14, l'attaque de Jérusalem par des nations étrangères, se situe dans le prolongement des ch. 9-10 qui décrivent aussi la guerre de Jérusalem attaquée par des Grecs (voir notamment 9,11-13)⁶³¹.

De façon générale, il semble que ce ne soient pas uniquement Za 9-10 et les passages que Redditt attribue au rédacteur de Za 11-14 qui ont été composés dans le contexte du livre de Zacharie⁶³², mais plus largement l'ensemble des ch. 9-14. S'agissant du ch. 11, nous verrons que, contrairement à ce que le modèle de Redditt implique, il n'y pas de raison de distinguer sur un plan diachronique la composition centrale v. 4-16, des v. 1-3 et 17 qui l'introduisent et la concluent et que Redditt attribue à son rédacteur (2.1.3.). Wöhrle, par exemple, pense aussi à une collection indépendante à l'origine du ch. 11, mais celle-ci engloberait non pas simplement Za 11,4-16, mais l'ensemble du ch. 11, avec en plus Za 10,1-3a et Za 13,2-9⁶³³. Si Wöhrle a probablement raison de situer l'ensemble du ch. 11 sur un même niveau rédactionnel, Redditt observe cependant à juste titre que Za 11,1-3 fait bien la transition entre les ch. 9-10 et Za 11,4-16.17, reprenant des éléments lexicaux de la fin du ch. 10 comme la référence au Liban (11,1, cf. Za 10,10), tout en corrigeant la perspective dans un sens plus négatif. En ce sens, le plus probable est que c'est l'ensemble de Za 11 qui a été composé d'emblée pour son contexte actuel. D'ailleurs, Redditt souligne lui-même que ce chapitre occupe une place pivot, corrigeant à la fois le scénario des ch. 9-10 et préparant le développement d'un nouveau scénario au ch. 12⁶³⁴, ce qui rend d'autant plus difficile d'imaginer que Za 11,4-16 aurait au départ été composé indépendamment du livre de Zacharie.

Dans l'ensemble, l'hypothèse de paroles ou de collections préexistantes semble davantage se fonder sur un présupposé méthodologique que sur une observation fine du texte et des arguments convaincants. Il n'y a en outre aucun consensus sur les paroles ou collections qui auraient pu être indépendantes à l'origine et pas de véritable hypothèse explicative pour comprendre leur origine première. Une hypothèse plus simple et qui prend mieux en compte les liens intratextuels au sein de Za 9-14 est que chacune des sections de ces chapitres a été composée d'emblée dans le cadre du livre de Zacharie.

2.1.3. *Le modèle des strates littéraires*

Le modèle d'une composition de Za 9-14 par superposition de strates littéraires tâche de rendre compte des rapprochements internes entre les scènes de Za 9-14. Ce type de modèle est peu adopté dans la recherche ; dans l'ensemble, tel qu'il a été défendu jusqu'à présent, il est assez

⁶²⁹ Cf. Steck, *Abschluß*, 40.

⁶³⁰ Les liens entre Za 9 et Za 12 sont importants, au point que Nogalski va jusqu'à attribuer Za 9,11-13 et Za 12 à une même couche, envisageant que le premier passage aurait pour fonction d'anticiper le deuxième ; Nogalski, *Redactional Processes*, 231-232 (cf. IV 2.1.3.).

⁶³¹ On notera par ailleurs aussi que la formule « en ce jour » (ביום ההוא) est déjà présente en Za 9,16 (et 11,11).

⁶³² Un verset comme Za 12,8, que Redditt attribue au rédacteur de Za 9-14, a par exemple clairement des liens avec Za 9 ; en particulier, le thème de la protection divine de Jérusalem face aux nations ennemies est formulé de la même façon en Za 9,15 et Za 12,8, avec l'usage de la même forme qal yiqtol du verbe גן « protéger » (יגן) avec Yhwh pour sujet.

⁶³³ Wöhrle, *Abschluss*, 83-94, 106-111 et 128-131.

⁶³⁴ Voir notamment Redditt, *Zechariah 9-14*, 78-79 et 88-89.

problématique. Wöhrle, qui s'intéresse à la composition des XII comme un livre, en est le principal défenseur⁶³⁵. L'idée selon laquelle Za 9-14 aurait été composé dans le contexte d'un livre des XII en formation est courante dans la recherche ; malgré cela, très rares sont les chercheurs qui ont essayé d'identifier les liens réactionnels entre Za 9-14 et le reste des XII. Ainsi qu'on l'a vu au chapitre II (2.4.2.), l'étude de Wöhrle représente une exception à ce niveau-là, et le modèle compositionnel qu'il propose pour Za 9-14 est tout aussi exceptionnel. Certes, Wöhrle défend l'idée selon laquelle l'analyse rédactionnelle de Za 9-14 doit dans un premier temps être envisagée pour elle-même et indépendamment des autres sections des XII ; néanmoins, il est frappant d'observer que les couches qu'il reconstruit, qui traverseraient les différents scénarios de guerre et restauration, et que Wöhrle rattache à d'autres passages des XII, n'ont jamais été proposées auparavant. La récente étude de Schott, qui identifie un grand nombre de rédactions au sein de Za 9-14, rejoint l'hypothèse de Wöhrle selon laquelle les scénarios en Za 12 et 14 pourraient avoir une ou des rédaction(s) commune(s)⁶³⁶. Contrairement à Wöhrle, cependant, Schott identifie seulement une rédaction de ce type, et n'envisage pas que des rédactions en Za 9-10 se prolongent en Za 11-14 (à l'exception de Za 11,1-3*). Dans l'ensemble, le modèle de Wöhrle (et dans une certaine mesure aussi celui de Schott s'agissant de Za 12 et 14) se base sur un découpage des scénarios de Za 9-14 qui en brise la cohérence interne et lisse les spécificités pour voir derrière les points communs entre les scénarios un même travail rédactionnel. La question qui se pose est donc la suivante : faut-il privilégier les points de correspondance entre les scénarios de Za 9-14, ou plutôt la cohérence interne de ces scénarios ? Étant donné le profil particulier de chaque scénario, il me semble problématique de privilégier une cohérence horizontale, par strates littéraires. Il est en effet difficile de comprendre comment les mêmes strates littéraires auraient pu aboutir à des scénarios aux profils très différents. Il paraît plus simple de penser que chaque scénario avait déjà sa spécificité et sa cohérence dès l'origine. Malgré sa tentative de comprendre le développement de Za 9-14 par « rédactions » successives, le modèle de Schott semble aussi aller dans ce sens, dans la mesure où il ne parvient à proposer qu'une seule rédaction commune à deux des trois grands scénarios de guerre et de restauration.

D'autres chercheurs, qui ne sont pas allés aussi loin que Wöhrle dans la reconstruction de couches rédactionnelles, ont tout de même avancé l'hypothèse selon laquelle des passages au sein de différents scénarios de guerre et de restauration de Za 9-14 auraient été insérés ensemble ; c'est notamment le cas de Schaefer et de Nogalski. Pour Schaefer, l'oracle de Za 14 aurait influencé la composition de l'ensemble du livre, et aurait été accompagné d'une rédaction d'ensemble du livre, affectant notamment les ch. 2 (v. 12-16) et 8, ainsi que dans une moindre mesure Za 1,15-17 ; 3,9-10 ; 4,6-10 et le ch. 9⁶³⁷. L'argumentation de Schaefer est toutefois problématique. Étant donné que dans son modèle, Za 14 a été composé pour compléter le livre de Zacharie, il devient très difficile de distinguer les passages de Zacharie qui ont influencé

⁶³⁵ Wöhrle, *Abschluss*, 67-138. Le modèle de K. Schaefer, qui envisage la composition de Za 14 en lien avec de nombreux ajouts au sein du livre de Zacharie, postule aussi une couche littéraire traversant Za 1-8 et Za 9-14, même si celle-ci n'est pas clairement définie.

⁶³⁶ Schott envisage notamment que Za 12,2a.3.4a.6b et Za 14,2byβ.3.13.14b.20a.21b appartiendraient à une même couche (avec Za 11,17) ; Schott, *Sacharja 9-14*, sp. 235-236. Cette couche présente quelques similarités (et aussi bon nombre de différences) avec les couches *Völkerangriff* (Za 12,2.3aab.4aba.6aa et Za 14,1-2.13.14a) et aussi *Fremdvölkerschicht I* (Za 9,1a βb.14-16 ; 10,3b-5.11 ; 12,3aβ.4bβ.6aβb.9 ; 14,3.11*.12.14b.15.20-21) de Wöhrle.

⁶³⁷ Schaefer, « Zechariah 14 »

Za 14 de ceux qui ont été composés sous l'influence de Za 14. Or, Schaefer ne rentre pas dans cette discussion. Il reste en outre assez vague lorsqu'il s'agit d'identifier les passages de Zacharie ajoutés en lien avec Za 14 ; il mentionne uniquement des passages qui sont susceptibles d'avoir été affectés, sans réellement préciser comment la rédaction qu'il envisage est intervenue. Par ailleurs, les spécificités de Za 14 que Schaefer souligne pour distinguer sur le plan rédactionnel ce chapitre des précédents⁶³⁸ amène plutôt à penser que Za 14 n'a pas été introduit dans le cadre d'une rédaction d'ensemble. Dans l'ensemble, il paraît plus simple d'expliquer les points de contact de Za 14 avec le reste du livre en considérant simplement que le dernier chapitre est un ajout qui s'inspire, reprend et continue les traditions du livre de Zacharie avec une nouvelle orientation (cf. II 2.4.6. et IV 2.2.1.).

Soulignant notamment que Za 9,9-13 est le seul passage de Za 9-11 où Jérusalem joue un rôle important, Nogalski considère ce passage comme un ajout au sein de Za 9-11 qui aurait été inséré en lien avec Za 12-13, dans le but de préparer l'emphase mise sur Jérusalem du ch. 12⁶³⁹. Cette hypothèse est compliquée pour deux raisons. D'une part, Za 9,9-13 se comprend difficilement comme un ajout secondaire, dans la mesure où ces versets sont centraux pour comprendre le reste des ch. 9-10. L'intervention divine dans le combat décrite aux v. 14-15 ne se comprendrait pas sans la mention préalable d'un affrontement avec des nations ennemies aux v. 11-13 ; de plus, les descriptions de combat de la fin du ch. 9 et du ch. 10 ne feraient nulle mention de l'identité de l'ennemi si les v. 11-13 étaient absents. Nogalski lui-même souligne que Za 9,9-13 n'est pas détaché de son contexte, en précisant par exemple que le « *Zion material* » de Za 9,9-13 se comprend bien après la référence de la protection de Yhwh sur sa maison. D'autre part, bien que Nogalski ait raison de souligner les rapprochements entre Za 9,9-13 et Za 12-13, ces passages présentent aussi des différences importantes et ne développent pas les mêmes conceptions. Par exemple, les deux passages font appel aux traditions royales davidiques, mais de manières très différentes : Za 9,9-10 annonce la venue d'un roi à Jérusalem, mais se garde de préciser que ce roi sera de la lignée de David ; à l'inverse, Za 12-13 ne fait que référence à la maison de David (בית דויד) ou à son clan (משפחת בית דויד), sans référence aucune à un individu qui occuperait une position royale⁶⁴⁰.

En général, les théories qui ont proposé de voir une ou plusieurs couche(s) littéraire(s) traversant les différents scénarios de guerre et restauration de Za 9-14 tendent à lisser les différences entre ces scénarios, et à effacer leurs spécificités conceptuelles. En revanche, il faut observer que le cas des oracles de jugement sur les bergers et le troupeau semble se présenter différemment. L'analyse structurelle a mis en évidence que ces passages présentent non seulement des motifs et du vocabulaire commun (liés à l'image du berger et du troupeau, רעה וצאן), mais aussi des conceptions et une fonction similaires, qui visent à corriger les scénarios de guerre et de restauration en introduisant l'idée d'un sévère jugement divin contre la communauté. Ces divers éléments rendent tout à fait envisageable qu'en Za 9-14, les oracles sur les bergers et le troupeau (OBT) aient une origine commune, distincte des scénarios de

⁶³⁸ Schaefer, « Zechariah 14 », 370-374.

⁶³⁹ Nogalski, *Redactional Processes*, 219-236.

⁶⁴⁰ Nogalski souligne lui-même la spécificité de Za 9,13, qui contient une des rares références historiques concrètes de Za 9-14 (la mention des « fils de Yavan » comme ennemis) ; à l'inverse Za 12-13 est beaucoup moins précis, plus utopique. La précision de Za 9,13 se comprend mieux dans le contexte du ch. 9, qui contient d'autres références précises, notamment aux villes levantines aux v. 1-8.

guerre et de restauration (SGR ; cf. ci-dessous IV 2.2.3. et 2.2.4.). Récemment, cette hypothèse a été défendue par Wöhrle, pour qui Za 10,1-3a ; 11 ; 13,2-9 formait la collection ancienne à partir de laquelle s'est formé Za 9-14⁶⁴¹. L'hypothèse de l'antériorité des OBT sur les SGR est toutefois problématique dans la mesure où les OBT semblent présupposer les SGR (notamment en Za 9-13). Ainsi qu'on l'a vu, les OBT reprennent des motifs ou des termes tirés de leur contexte proche, créant ainsi une continuité avec les passages qu'ils complètent, et ils introduisent en même temps une forte dimension de correction vis-à-vis des passages auxquels ils se rapportent. Za 10,1-3a poursuit le thème de la fertilité développé à la fin du ch. 9 tout en ouvrant la possibilité que cette promesse de fertilité ne se réalise pas ; Za 11,1-3 réinterprète la place du Liban et de la Transjordanie dans un sens critique de destruction, contrairement à la fin du ch. 10 qui envisage ces territoires comme lieu de retour de la diaspora ; Za 11 brise l'union entre le Nord et le Sud dépeinte en Za 9-10 ; contrairement à Za 12, qui dépeint la repentance et la transformation de la communauté suite au transperçement d'une figure emblématique, Za 13,7-9 annonce que la mort violente d'un leader fera venir le jugement sur la communauté. Cette dimension de correction rend plus pertinent de penser que les OBT ont été ajoutés à une collection préexistante, plutôt que de penser que des oracles plus tardifs auraient été insérés au sein d'oracles de jugement en vue d'être corrigés. Par ailleurs, la place stratégique des OBT au sein de Za 9-14 suggère aussi que ces oracles ont été ajoutés ultérieurement de manière à réinterpréter l'ensemble. Ces passages occupent une place centrale et pivot, au sein de Za 9-14 pour ce qui est du ch. 11, et au sein des scénarios de guerre pour ce qui est de Za 10,1-3a et de Za 13,(2-6.)7-9, séparant ainsi les différentes scènes de guerre et de restauration de Za 9-14. En outre, alors que les SGR peuvent très bien se lire sans les OBT, ces derniers se comprennent difficilement sans leur contexte, à moins d'y voir une collection d'oracles plus ou moins lâche dont l'articulation est difficile à saisir ; ici encore l'idée d'une collection d'oracles préexistants et originellement indépendants pose plus de problèmes qu'elle ne semble en résoudre.

Redditt place aussi la plupart des OBT sur un même niveau compositionnel (sauf Za 11,4-16) : Za 10,2-3a ; 11,1-3.17 ; et 13,7-9⁶⁴². Contrairement à Wöhrle, il les attribue au rédacteur de Za 9-14, en soulignant que ces passages s'inspirent tous de Za 11,4-16. Le modèle de Redditt rend bien compte du placement stratégique de ces passages, mais il présente malgré tout certaines difficultés. Tout d'abord, l'hypothèse selon laquelle Za 11,4-16 représenterait à la base une collection indépendante qui aurait inspiré dans un second temps Za 10,2-3a ; 11,1-3.17 ; et 13,7-9 semble inutilement compliquée. Étant donné que ces oracles sont non seulement compatibles avec Za 11, mais qu'ils participent en plus d'une relecture d'ensemble des SGR (surtout de Za 9-13) qui intègre des motifs, un langage et une perspective similaires, il est plus simple de tous les attribuer à une même main⁶⁴³. Postuler que Za 11,4-16 correspondrait à une source préexistante ne fait qu'alourdir le modèle et s'accorde mal avec le fait que Za 11, d'une

⁶⁴¹ Wöhrle, *Abschluss*, 128-131.

⁶⁴² Redditt, *Zechariah 9-14*, 24-25.

⁶⁴³ Les tenants de la critique des formes ont souvent postulé des origines diverses et indépendantes pour les différents oracles de Za 9-14, y compris les oracles sur les bergers et le troupeau. Cette hypothèse, bien que possible en théorie, doit être argumentée au cas par cas plutôt que servir de postulat de départ. En général, il semble plus pertinent de partir du principe que, au sein d'un même livre, des textes qui présentent non seulement des conceptions compatibles ou similaires, mais aussi des liens formels et thématiques, ont été écrits par une même main ; en Za 9-14, c'est le cas des oracles sur les bergers et le troupeau.

part, corrige le scénario de Za 9-10 et, d'autre part, occupe une place pivot au sein de Za 9-14, permettant de préparer les ch. 12-14 (voir IV 1.2.2. et 2.2.2.2.). Par ailleurs, Redditt attribue d'autres passages au même rédacteur ; il s'agit de Za 12,7-8 ; 14,9+16-17.12+15.18-19.21b, des passages que Redditt définit comme des ponts et des encadrements rédactionnels, ainsi que Za 12,10-13,⁶⁴⁴. D'une part, il n'est pas évident que tous ces versets soient des ajouts secondaires au sein de leur scénario respectif ; s'agissant du ch. 14 en particulier, Redditt l'envisageait lui-même dans ces premiers travaux comme un « *consistent oracle* » avec seulement un ajout au v. 14a⁶⁴⁵. Plus problématique encore est le fait que la plupart de ces autres passages que Redditt attribue au rédacteur de Za 9-14 ont très peu en commun avec Za 10,2-3a ; 11,1-3.17 ; et 13,7-9. La seule exception est l'oracle de Za 13,2-6, que Wöhrle lit aussi avec les OBT⁶⁴⁶ ; cet oracle se démarque de la lamentation des clans et la restauration de la ville en Za 12,10-13,1 en annonçant un jugement sur les prophètes. Du reste, les autres passages que Redditt associe aux OBT développent une conception bien différente du futur, sans véritable allusion à un jugement de la communauté. C'est parce qu'il présuppose un modèle compositionnel de sources mises en commun par une seule rédaction que Redditt met tous ces passages sur le même plan ; la plupart des courts passages qui lui semblent être secondaires sont assignés à la même rédaction, sans grande considération pour leurs différences de contenu.

En bref, s'il est difficile d'identifier une ou des couche(s) littéraire(s) transversale(s) qui auraient formé le contenu et la structure des différents SGR, les OBT pourraient en revanche bien remonter à une même main. Ces passages sont connectés entre eux par les conceptions similaires qu'ils développent, sur la base de motifs et d'un vocabulaire proches. Ils constituent un faisceau d'oracles placés stratégiquement dans la section, et qui participent à la réinterprétation des SGR (notamment en Za 9-13). À ce titre, il pourrait bien s'agir ici d'une « rédaction » dans le sens technique du terme, c'est-à-dire d'un retravail d'ensemble du contenu de la section (voir ci-dessous IV 2.2.2-4.).

2.1.4. *Le modèle des réécritures par ajouts substantiels*

Mis à part le cas particulier des oracles sur les bergers et le troupeau, il apparaît que dans l'ensemble la composition de Za 9-14 doit être envisagée par ajouts successifs de taille relativement importante, notamment en ce qui concerne les scénarios de guerre et de restauration ; ce type de modèle est dominant dans la recherche⁶⁴⁷. Il permet à la fois de donner sens au profil spécifique de chaque scénario de Za 9-14, et aux différences conceptuelles qu'ils présentent entre eux. Il est moins spéculatif que les modèles qui postulent une quantité incontrôlable de paroles indépendantes à l'origine. Notons à ce titre qu'un tel modèle n'exclut pas l'existence de petits ajouts ponctuels au sein des scénarios de guerre et restauration. Néanmoins, fondamentalement, il implique que la trame de base de chacune des scènes de guerre et de restauration n'est pas due à une série de rédactions ou petits ajouts. Chacune des grandes scènes de Za 9-14 a été composée d'emblée en tant que telle, sous la forme d'ajouts de

⁶⁴⁴ Redditt, *Zechariah 9-14*, 25-26.

⁶⁴⁵ Voir Redditt, « Israel's Shepherds », 635.

⁶⁴⁶ Wöhrle, *Abschluss*, 106-111.

⁶⁴⁷ Voir notamment Rudolph, *Sacharja 9-14*, 161-164 ; Steck, *Abschluß*, 30-60 ; voir aussi de façon quelque peu différente, Nogalski, *Redactional Processes*, 213-247.

taille significative (des « blocs »), même si, le cas échéant, des modifications ponctuelles ont pu avoir lieu ensuite dans la courant de la transmission du texte.

La délimitation de ces grands ajouts est toutefois débattue. La terminologie deutéro-Zacharie et trito-Zacharie, inspirée de la recherche sur le livre d'Esaië, est parfois employée pour différencier Za 9-11 de Za 12-14 sur le plan diachronique. Une telle division, suivie en particulier par Floyd, se fonde sur la principale division structurelle indiquée par les titres מִשָּׂא en Za 9,1 et Za 12,1⁶⁴⁸. Bien qu'elle donne du sens aux différences entre le scénario de Za 9-10 d'une part et Za 12-14 d'autre part, une telle reconstruction est probablement trop simpliste. En effet, la division structurelle à l'aide des deux titres en מִשָּׂא est probablement secondaire, ce que suggère le fait que Za 12,1 présente deux superscriptions différentes :

- V. 1a : « Révélation prophétique de la parole de Yhwh sur Israël » (מִשָּׂא דְבַר יְהוָה עַל (יִשְׂרָאֵל)
- V. 1b : « Oracle de Yhwh qui étend le ciel et fonde la terre et forme l'esprit humain en son sein » (בָּאֵם יְהוָה נָטָה שָׁמַיִם וַיְסֵד אֶרֶץ וַיִּצַּר רוּחַ אָדָם בְּקִרְבוֹ).

Beaucoup de commentateurs considèrent que c'est la première superscription qui est secondaire sur le plan diachronique⁶⁴⁹. Il est notable à ce propos que le terme Israël n'est pas employé ailleurs en Za 12-14 ; ces chapitres se centrent sur Jérusalem et Juda sans jamais explicitement évoquer le Nord, contrairement à Za 9-11 qui mentionne Éphraïm, Joseph ou Israël à plusieurs reprises (Za 9,1.10.13 ; 10,6.7 ; 11,14). À l'inverse, la dimension créatrice de Yhwh comme celui qui forme l'esprit humain s'accorde bien avec le don d'un nouvel esprit à la communauté en Za 12,10 (« un esprit de grâce et de supplication », רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים). On peut notamment penser que la superscription de Za 12,1a a été rajoutée dans le but de structurer Za 9-14 à un stade avancé de son développement, d'une manière qui rapproche cette section de Malachie, dont le titre est proche (« Révélation prophétique de la parole de Yhwh à Israël par l'intermédiaire de mon envoyé » (מִשָּׂא דְבַר יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי)). En outre, la mention d'Israël en Za 12,1a permet aussi de faire écho à Za 9,1 qui évoque les tribus d'Israël dans un contexte, on le verra, qui envisage l'unité d'Israël sur un vaste territoire levantin. Si la séparation structurelle à l'aide de la superscription en Za 12,1a est bien secondaire, on peut douter de l'idée selon laquelle Za 9-14 aurait été composé en deux étapes, avec les ch. 9-11 puis 12-14. Nous verrons aussi que cette conclusion est corroborée par le fait que Za 11, notamment en raison de son accent porté sur le jugement de la communauté, se comprend difficilement comme la conclusion ancienne du livre de Zacharie, contrairement à ce que le modèle simple de Floyd implique (cf. IV 2.1.4.). Dans l'ensemble, il convient donc d'envisager le développement de Za 9-14 d'une manière nettement plus complexe que simplement deux blocs qui auraient été ajoutés successivement, comme de nombreux exégètes le pensent⁶⁵⁰. Rappelons en particulier qu'un grand nombre de chercheurs, comme Steck, Schaefer, Gärtner ou Biberger⁶⁵¹,

⁶⁴⁸ Floyd, *Minor Prophets*, 306-308, 439-457, 493-514.

⁶⁴⁹ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162, 218-219 ; Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 12 ; Steck, *Abschluß*, 38 ; Nogalski *Redactional Processes*, 188, 217 qui souligne en outre que 12,1b se lit bien comme la suite de Za 11,17, contrairement à Za 12,1a. Pace, dernièrement, Schott, *Sacharja 9-14*, sp. 156-158 et 237-240, qui distingue les deux superscriptions mais attribue Za 12,1a à la première couche de Za 12-14.

⁶⁵⁰ Ainsi, Petersen (*Zechariah 9-14*, 28-29) insiste sur la division structurelle de Za 9-14 en deux grandes sections mais, même s'il ne rentre pas dans les détails, souligne que la composition diachronique de ces chapitres est probablement bien plus complexe et que cette division structurelle est secondaire.

⁶⁵¹ Steck, *Abschluß*, 43-60 ; Schaefer, « Zechariah 14 » ; Gärtner, *Summe der Prophetie*, 300-307 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 347-350.

considèrent en effet Za 14 comme un ensemble distinct, plus ou moins homogène, qui aurait été rajouté lors de la dernière grande étape rédactionnelle de Za 9-14 (voir II 2.4.6. ; IV 2.2.1.) ; Rudolph avançait même l'appellation *Tetartosacharja* dans le but de différencier Za 14⁶⁵².

Avec Steck, le plus simple est de penser que les ajouts qui forment Za 9-14 sont composés directement dans le but de compléter le livre de Zacharie. C'est notamment ce que suggère le parallèle entre Za 9,9-10 et Za 2,14-16, déjà évoqué (IV 1.1.1.). Za 9,1-10 étant généralement reconnu comme un des textes les plus anciens (voire le texte le plus ancien) de Za 9-14, il est vraisemblable que les passages ultérieurs de Za 9-14 ont aussi été développés dans le contexte du livre de Zacharie. Bien que plus complexe sur le plan rédactionnel, le modèle de Schott part aussi de ce présupposé⁶⁵³. Dernièrement, même s'il a surtout défendu l'idée de collection à l'arrière-plan de Za 9-14⁶⁵⁴, Redditt a révisé son hypothèse en soutenant que Za 9,9-10 (voire Za 9,1-10) aurait été composé dans le contexte du livre de Zacharie et aurait ensuite été développé par le reste du ch. 9, puis de Za 10* (sans les v. 2-3a)⁶⁵⁵. Cette hypothèse est vraisemblable dans la mesure où Za 9,11-17 ne peut se comprendre sans Za 9,1-10 ; en particulier, les v. 11-12 présupposent la mention de Jérusalem aux v. 9-10 (voir les pronoms personnels de la 2^{ème} personne féminine) ; Za 10,3b-12, qui décrit une bataille sans préciser l'identité de l'ennemi, suppose également le ch. 9, notamment la description de combat des v. 11-17 et la mention de l'ennemi au v. 13 (« les fils de Yavan »). Par contre, plutôt que de postuler comme Redditt que la suite du texte, les ch. 11-14, aurait été composée à partir de collections à l'origine indépendantes de Za 9-10 puis assemblées par un rédacteur, il paraît plus pertinent de penser que l'ensemble de Za 9-14 a progressivement été composé dans le contexte du livre de Zacharie, ce qui est confirmé par différentes observations thématiques et lexicales comme on vient de le voir (cf. IV 2.1.2.).

2.2. La composition progressive de Zacharie 9-14

L'analyse rédactionnelle ne pouvant se faire que sur la base de l'analyse structurelle, le modèle proposé ici se centre sur les principales divisions structurelles et tensions de Za 9-14 qui ont été identifiées dans l'analyse structurelle ci-dessus, afin de reconstruire les grandes étapes de la composition de ces chapitres. On ne s'intéressera pas donc ici à toutes les tensions rédactionnelles du texte de manière exhaustive mais uniquement aux principales qui peuvent permettre de reconstruire les grandes phases de la composition de la macro-structure du texte, notamment l'ajout des différents scénarios de guerre et de restauration ainsi que des oracles contre les bergers. Ce modèle n'exclut pas que des ajouts brefs et ponctuels ont pu ensuite être faits au cours de la transmission du texte à l'époque du Second Temple, dans l'un ou l'autre oracle de Za 9-14 ; s'agissant des ch. 9-10, nous discuterons notamment de la possibilité de la présence de certaines gloses (par exemple à la fin de Za 9,11). Néanmoins, ces derniers ajouts ne semblent pas avoir modifié la macro-structure de Za 9-14, composée de trois grands scénarios de guerres qui sont articulés par des oracles sur des bergers et le troupeau. Deux hypothèses principales sous-tendent le modèle proposé. Tout d'abord, le fait que Za 9-14

⁶⁵² Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162.

⁶⁵³ Schott, *Sacharja 9-14*, sp. 1-17.

⁶⁵⁴ Voir notamment Redditt, « Israel's Shepherds ».

⁶⁵⁵ Redditt, *Zechariah 9-14*, sp. 20-26.

contienne plusieurs scènes d'attaque et de restauration de Jérusalem qui se répètent tout en se complétant et en se corrigeant suggère que Za 9-14 est le fruit de réécritures par « blocs » ou ensembles portant précisément sur le thème de l'attaque et la restauration de la ville. Cette approche par « blocs » est d'autant plus justifiée que même des chercheurs qui abordent Za 9-14 comme un agglomérat de strates littéraires, comme Sæbø, Willi-Plein ou récemment Schott, ne peuvent véritablement s'y soustraire, ainsi qu'on l'a vu (II 2.4.2.). De plus, la correction des scénarios de guerre par les oracles sur les bergers et le troupeau (notamment en Za 9-13) laisse penser que ces oracles relèvent d'une rédaction d'ensemble d'une autre main que les scénarios qu'ils corrigent.

2.2.1. Zacharie 14* comme dernier grand ajout au livre de Zacharie

En général, les chercheurs considèrent le ch. 14 comme une unité compositionnelle, construite notamment à l'aide de la formule « (il arrivera) en ce jour » (וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא), v. 4.6.8.9.13.20.21, cf. v. 1), ce qui justifie de le traiter comme un ensemble au sein de Za 9-14. Néanmoins, l'homogénéité de cet ensemble est débattue dans la recherche. Deux grandes tendances peuvent être observées dans les travaux récents. L'une est de voir le ch. 14 comme un tout relativement homogène, avec quelques possibles ajouts ponctuels, comme par exemple au v. 14a⁶⁵⁶. L'autre est de considérer qu'une première version du texte, plus ou moins brève, a été augmentée par une série d'ajouts substantiels. Les chercheurs qui soutiennent cette hypothèse sont d'accord pour penser que les v. 1-2* faisaient partie du noyau ancien ; la plupart d'entre eux rajoutent aussi les v. 3.13-14*.20-21* voire aussi les v. 16-17*. Les ajouts substantiels auraient notamment été faits aux v. 4-11. 12.15. 18-19, lorsque ce n'est pas aussi aux v. 16-17 voire aux v. 20-21. Certains considèrent que cette première version aurait été une collection indépendante⁶⁵⁷, mais cette hypothèse est de moins en moins défendue, au profit de celle qui

⁶⁵⁶ Rudolph (*Sacharja 9-14*, 230-241) considère Za 14 comme *ein überlegtes Ganzes*, construit en faisant appel à des anticipations ; seuls quelques ajouts ponctuels auraient eu lieu en 5a*.7a.14a et le v. 15 qui à l'origine aurait suivi le v. 12 avant d'être déplacé ; K. Schaefer, « The Ending of the Book ; A Commentary », *RB* 100/2 (1993), 165-238 ; Nogalski (*Redactional Processes*, 236-241) voit des ajouts aux v. 14a.18-19 ; Schwesig, *Tag-JHWHs-Dichtungen*, sp. 230-236, souligne la logique aspective de Za 14 et l'importance de la reprise de traditions anciennes, expliquant ce qui pourrait à première vue faire penser à des tensions rédactionnelles ; Gärtner, *Sacharja 14*, sp. 91-93, qui pense au v. 14a comme seul ajout du texte ; Biberger (*Endgültiges Heil*, 343-346) voit des gloses aux v. 5a.7a et 14a.

⁶⁵⁷ Ainsi, par exemple, Sæbø (*Sacharja 9-14*, 288-309) voit le noyau de Za 14 aux v. 1-3, peut-être déjà avec les v. 6.7b.13-14, qui auraient ensuite été complétés tout d'abord par les v. 4-5.8.10a.11 et peut-être 7a, puis par une série de différents ajouts. Willi-Plein comprend Za 14 comme une composition scribale formée à partir d'un noyau indépendant à l'origine, en Za 14,1-2.5b.9. Reventlow (*Sacharja*, 123-129) pense qu'une collection composite remontant à l'époque préexilique (v. 1-2.3*.5c*.6-7.8-9.13.14b.16.20) aurait été supplémentée jusqu'à la première moitié du V siècle au plus tard, tout d'abord aux v. 4aβ.b.5aβγ.10-11aα avec un intérêt pour la géographie et l'histoire, puis au v. 12.14a.15.17-19.21 en insistant sur la punition des nations et la sainteté de Jérusalem. Redditt, « Zechariah 9-14 », 140-145, pense à une première collection indépendante incluant les v. 1-3.13-14.20-21a, auxquels auraient tout d'abord été rajoutés les v. 4-5.6-8.10-11 ; le rédacteur de Za 9-14 aurait ensuite intégré cette collection dans sa composition en ajoutant des cadres rédactionnels aux v. 9+16-17 et aux v. 12+15 ainsi qu'un pont rédactionnel aux v. 18-19. Plus prudent, Tigchelaar (*Prophets of Old*, 219-241) pense que l'on ne peut distinguer avec probabilité sur le plan rédactionnel que les v. 12.15.18-19 avec notamment la glose au v. 14a, même s'il envisage tout de même une formation plus complexe de Za 14 ; des liens avec Za 12-13 auraient notamment pu être faits au moment de l'addition de Za 14* au ch. 12-13, voire après.

voit dans le noyau de Za 14 un ajout composé d'emblée dans le cadre du développement du livre de Zacharie⁶⁵⁸.

Cette divergence d'appréciation est principalement due à deux aspects. Il s'agit tout d'abord d'une question de méthodologie, notamment liée à l'utilisation de la critique formelle, que nous avons déjà évoquée (III 1.4.1.). La complexité et le caractère contre-intuitif du modèle récent de Schott, qui n'envisage pas moins de quatre couches et six gloses en Za 14, montre, me semble-t-il, les limites d'une approche traditionnelle de la critique formelle pour comprendre la composition d'un texte tardif comme Za 9-14 qui, par essence, fait appel à de nombreuses formes et traditions. Deuxièmement, il est communément reconnu que le scénario dépeint par le ch. 14 n'est pas linéaire et c'est principalement sur la façon d'interpréter cette non-linéarité que les avis divergent. Plus particulièrement, suite à la première scène d'attaque de Jérusalem réussie par les nations, aux v. 1-2, les v. 3-11 décrivent la grande théophanie de Yhwh, entraînant toutes sortes de bouleversement cosmiques, notamment géographiques et climatiques, aboutissant à la manifestation de la royauté de la Yhwh sur toute la terre (v. 9) ainsi que l'élévation de Jérusalem qui sera désormais sécurisée (v. 10-11). Un premier climax est donc atteint aux v. 9-11 avec la victoire divine et l'élévation de la ville, mais les v. 12-15 reviennent ensuite sur le combat et la défaite des nations, en décrivant le fléau qui les atteindra au moment de l'attaque. Ce retour sur le combat est ce qui fait penser à beaucoup de chercheurs que l'une ou l'autre description du combat, le plus souvent celle des v. 4-11, est secondaire.

Il faut toutefois observer que les deux descriptions de combat ne sont nullement en contradiction et, au contraire, se complètent très bien. En effet, elles narrent le combat selon deux angles différents mais tout à fait complémentaires : les v. 3-11 décrivent la théophanie guerrière de Yhwh sauvant Jérusalem, tandis que les v. 12-15 se centrent sur le sort des nations venues combattre, sort qui n'est pas dépeint aux v. 3-11. On peut ainsi comprendre que le combat de Yhwh contre les nations, annoncé de manière introductive au v. 3, est ensuite décliné ensuite selon deux volets ou aspects différents : 1) la théophanie de Yhwh sauvant la ville et 2) la plaie dont il frappe les nations. Les deux aspects concourent à décrire la guerre qui suit l'attaque de la ville par les nations. Suite à cela, les v. 16-21 concluent l'ensemble en présentant sous deux aspects les heureuses conséquences de la victoire divine pour Jérusalem et Juda : 1) le reste des nations montera à Jérusalem pour célébrer la royauté de Yhwh à Jérusalem au moment de la fête des Tentes et celles qui, comme l'Égypte, pourraient ne pas venir se verraient privées de pluie (v. 16-19) ; et 2) Jérusalem et Juda seront des lieux saints au point que même les chevaux qui s'y trouveront seront consacrés à Yhwh, que toutes les marmites qui y seront pourront être utilisées pour cuisiner la viande sacrificielle et qu'il ne s'y trouvera plus de

⁶⁵⁸ Selon Beck, « *Tag Yhwhs* », 216-227, la couche de base serait formée par les v. 1.2abα.3.13.14b.16-17.20-21, couche à laquelle auraient tout d'abord été rajoutés les v. 12 et 15 puis les v. 4-11 (plus spécifiquement 4.5.α*.b.6.7a*.b.8-11), avant l'ajout de gloses et autres ajouts ponctuels aux v. 2bβγ.5a*.7a*.14a.18-19. Selon Wöhrle, *Abschluss*, la première couche (*Der Völkerangriff*) aurait inséré les v. 1-2.13.14a, la deuxième (*Fremdvölkerschicht I*) aurait inséré les v. 3.11*.12.14b.15.20-21, la troisième (*Fremdvölkerschicht II*) les v. 4.6-10.11* et la dernière (*Heil für die Völker*) aurait inséré les v. 16-19 (le v. 5 serait un ajout isolé). Le récent modèle de Schott est le plus complexe. Il envisage le noyau de Za 14 uniquement aux v. 1.2a.βα, un noyau ajouté en Zacharie avant même la première couche de Za 12 ; ce noyau aurait ensuite été développé avec les v. 2bβγ.3.13.14b.20a.21b, en même temps que la première couche de Za 12, *Der Niederlage der Völker* ; puis les v. 4αα*.β.b.5αα.6.12.15 auraient été insérés pour décrire la théophanie et l'écrasement des nations et enfin les v. 4αα*5b.7*.8-10*.11aβ.b.16-19.21a sur la royauté de Yhwh, sans compter les gloses aux v. 5aβ.7a*.10*.11αα.14a.20b.

marchand (כונעני). Dans l'ensemble, il ne semble pas y avoir de raison valable de considérer que le ch. 14 aurait subi d'importants remaniements. La logique non-linéaire du texte ne semble pas impliquer un travail rédactionnel secondaire, mais plutôt une composition d'un scénario de guerre selon une logique aspective, juxtaposant les uns à la suite des autres différents aspects de la guerre qui ne sont pas en contradiction mais qui sont complémentaires, ce qui occasionne notamment des effets d'anticipation (voir ci-dessus IV 1.3.2. sur la notion d'aspectivité)⁶⁵⁹.

Dans tous les cas, il faut noter que les v. 1-2*, qui introduisent une nouvelle description de guerre, sont toujours envisagés par les chercheurs comme appartenant à la première couche de Za 14. Cela implique que ce chapitre a d'emblée émergé comme un scénario de guerre, que celui-ci fut bref, ou déjà pleinement développé, comme on vient de le défendre. En ce sens, l'insertion de Za 14*, peu importe sa taille originelle, avait d'emblée pour fonction de construire une dernière section dans le livre de Zacharie qui décrivait à nouveau la guerre de Jérusalem contre les nations. La plupart des chercheurs considèrent que l'ajout de cette dernière section, progressivement ou pas, correspond à la dernière grande phase compositionnelle du livre de Zacharie, que ce soit d'emblée par l'addition d'un grand scénario ou par son développement progressif au sein du livre.⁶⁶⁰

Certains chercheurs, comme Floyd ou Bilić, lisent Za 14 au sein d'un tout homogène plus large qui serait formé des ch. 12-14 (le deuxième משה) ; ils insistent notamment sur les points de contact entre Za 14 et Za 12-13, en particulier la récurrence de la formule « en ce jour-là » (ביום ההוא) dans ces chapitres⁶⁶¹. Même si, dans sa forme actuelle, Za 12-14 présente une logique d'ensemble dans laquelle l'attaque de Jérusalem par les nations est présentée à deux reprises selon des aspects différents, il paraît plus simple d'interpréter les points de rapprochements entre Za 14 et Za 12-13 en considérant que Za 14 consiste en une réécriture de Za 12-13 (et Za 9-11), sous l'influence d'une variété de traditions⁶⁶². Comme l'a récemment souligné Biberger, Za 14 aurait d'emblée été composé dans le but de compléter les ch. 12-13 préexistants et former une section avec eux⁶⁶³ ; cette hypothèse permet de prendre en compte les points de contact et la logique d'ensemble entre Za 12-13 et Za 14, sans pour autant en lisser les différences qui sont significatives.

En effet, comprendre Za 14 comme une réécriture de Za 12-13 permet d'expliquer non seulement le doublet au sein de Za 12-14 sur l'attaque de Jérusalem par les nations mais aussi les tensions entre les descriptions de Za 12-13 et Za 14 qui ont souvent été mises en évidence⁶⁶⁴. Contrairement aux scénarios précédents qui accentuent l'inviolabilité de la ville (voir p. ex. Za 9,8.14-15 ; 10,5 ; 12,8), Za 14 commence d'emblée par la description du jugement de la

⁶⁵⁹ Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 240-241 ; Schwesig, *Tag-Yhwahs-Dichtungen*, 231-236, qui applique à Za 14 la notion d'aspectivité ; Gärtner, *Sacharja 14*, 91-93 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 343-346.

⁶⁶⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162 ; Steck, *Abschluß*, 43-60 ; Schaefer, « Zechariah 14 » ; Nogalski, *Redactional Processes*, 241-247. Une exception à cela est le modèle de Schott, qui considère qu'un très bref noyau de Za 14, au v. 1-2*, serait plus ancien que le noyau de Za 12, aux v. 2-6*. Les deux scénarios auraient ensuite été développés parallèlement, avec les tous derniers ajouts du livre faits plus particulièrement dans le scénario du ch. 14 sur le thème de la royauté divine (v. 4aa.5b.7*.8-10*.11aβ.b.16-19.21a) ; Schott, *Sacharja 9-14*, 235-240.

⁶⁶¹ Bilić, *Jerusalem an jenem Tag*, 19-26.

⁶⁶² Voir p. ex. Tai, *Prophetie*, 263-273.

⁶⁶³ Même s'il considère Za 12-14 comme une section composite, Biberger parle de cet ensemble comme d'une unité compositionnelle ; Biberger défend que l'ensemble servait à conclure non seulement le livre de Zacharie mais aussi les XII prophètes ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 347-363.

⁶⁶⁴ Voir p. ex. Lutz, *Jahwe, Jerusalem* (notamment 30-32) ; Schaefer, « Zechariah 14 », 370-374 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 231-232.

ville, dont la capture et l'exil de la moitié de sa population sont annoncés (Za 14,1-2). Outre cette différence conceptuelle importante, on peut également observer que le caractère utopique de ce scénario est nettement plus prononcé que dans les précédents, faisant intervenir un grand nombre de bouleversements cosmiques, à la fois topographiques et météorologiques (v. 4-11), en lien avec la restauration de la ville ; ces bouleversements sont liés à une intervention divine décrite de manière plus radicale et anthropomorphique, comme le montre en particulier le v. 4 qui annonce que les pieds de Yhwh se poseront sur le mont des Oliviers, provoquant la division de la montagne et la création d'une vallée en plein milieu. Bien qu'elles fassent intervenir l'action protectrice de la divinité, les scènes de guerre précédentes ne décrivent pas de tels bouleversements. Elles tendent au contraire à accentuer l'action militaire des Judéens dans le combat pour la délivrance de la ville, un élément absent en Za 14⁶⁶⁵. Dans une ligne comparable, on peut observer que les traditions liées à la royauté davidique, comme la figure royale de Za 9,9-10 ou le clan de la maison de David en Za 12,7-13,1, ne jouent plus aucun rôle en Za 14, alors même que la dimension royale de Yhwh est fortement accentuée (Za 14,9.16-17).

Rajoutons que l'hypothèse qui voit en Za 14 un ajout secondaire éclaire également le contenu et la forme de Za 13,7-9 qui, selon l'avis de beaucoup de chercheurs, se présente comme une première conclusion dans le livre de Zacharie⁶⁶⁶. Za 13,7-9 est en effet original au sein de Za 9-14 dans la mesure où il s'agit du seul oracle qui combine le motif du jugement divin contre le troupeau avec une perspective de restauration (pour un reste du troupeau). Cette singularité se comprend bien si cet oracle était originellement destiné à conclure le livre de Zacharie en faisant la synthèse entre la thématique du jugement et celle de la restauration, de manière à terminer sur la possibilité d'une réconciliation entre Yhwh et son peuple. Le renvoi de Za 13,9 à Os 2,25, au tout début du livre des XII semble corroborer cette hypothèse⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ Dans le ch. 14, le v. 14a fait tout de même brièvement référence à l'action des Judéens dans la bataille. Toutefois, il s'agit d'une très brève mention et le sens de la phrase *וְגַם יְהוּדָה תִּלְחַם בִּירוּשָׁלַם*, que la plupart des commentateurs considèrent comme une glose, est débattu. C'est notamment le sens de la préposition *בְּ*, pouvant avoir un sens locatif ou adversatif, qui pose problème. Certains commentateurs pensent que Juda combattrait à Jérusalem, pour défendre la ville ; en sens, Juda participerait au pillage des nations décrit au v. 14b ; voir p. ex. Elliger, *Propheten*, 178 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 211 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 154 ; Boda, *Zechariah*, 773 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 223 (avec références supplémentaires). D'autres comprennent que « Juda combattrait aussi contre la ville », aux côtés des nations ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 233 ; Beck, *Tag Yhwhs*, 219 ; Wöhrle, *Abschluss*, 119-120 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 333. En théorie, les deux traductions sont possibles et c'est donc le contexte qui doit orienter la traduction. Le v. 14a fait suite aux v. 12-13 qui décrivent le fléau et la panique qui frapperont les armées des nations, au point qu'elles en viendront à se combattre entre elles. Juste après cela, la place du v. 14a suggère que Juda fait partie des combattants qui seront confus. En ce sens, même la traduction selon laquelle Juda combattrait à Jérusalem n'exclut pas que Juda fasse partie des combattants en panique. Certes, le v. 14b indique que les richesses des nations seront rassemblées mais il n'indique pas que Juda aurait une part active là-dedans. En outre, le v. 15 continue d'insister sur la plaie qui frappera les nations. Que le v. 14a soit une glose ou pas, sa place au milieu des v. 12-15 qui décrivent la défaite des nations suggère plutôt que Juda fait partie des nations frappées par Yhwh. Cela est d'autant plus probable que Za 12 semble déjà véhiculer l'idée que Juda s'opposerait dans un premier temps à Jérusalem (v. 2), avant de se rallier à elle (v. 5) ; voir sur ce point la discussion dans Gonzalez, *Transformations*, 114-118 (avec références) ; voir notamment aussi Wöhrle, *Abschluss*, 99-100. Dans tous les cas, le combat de Juda n'est que très brièvement mentionné en Za 14 et le texte est ambigu sur son rôle. Le moins que l'on puisse dire est qu'il ne cherche pas à éviter l'interprétation d'une potentielle opposition de Juda contre Jérusalem.

⁶⁶⁶ Nogalski, *Redactional Processes*, 232-236 ; Gärtner, *Summe der Prophetie*, 300-303 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 296-301, 361.

⁶⁶⁷ Tai, *Prophetie*, 236-237 ; Gärtner, *Summe der Prophetie*, 302-303 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 300.

2.2.2. Zacharie 11 comme ajout postérieur à Zacharie 9-10* et 12-13*

2.2.2.1. L'homogénéité rédactionnelle de Zacharie 11

Centrale pour envisager la composition de Za 9-14 est la question de la place du ch. 11. L'homogénéité générale du ch. 11 est souvent acceptée⁶⁶⁸, mais elle est néanmoins questionnée par différents chercheurs. Si la pièce centrale, les v. 4-16, est le plus souvent lue comme étant relativement homogène, ce sont surtout les v. 1-3 qui sont parfois pensés comme détachés du reste du chapitre, voire aussi dans une moindre mesure aussi le verset final (v. 17)⁶⁶⁹. Les raisons à cela sont avant tout formelles. En particulier, les v. 1-3 semblent former un petit poème distinct du reste du chapitre. Sur cette base, des chercheurs comme Elliger, Sæbø ou Willi-Plein ont envisagé que ce passage était indépendant à l'origine⁶⁷⁰. Néanmoins, les liens terminologiques que nous avons pu observer avec la fin du ch. 10 (cf. IV 1.2.1.3.), notamment la référence au Liban en ouverture (11,1 cf. Za 10,10), puis à la Transjordanie (Bashan en 11,2, cf. Galaad en Za 10,10) ou encore l'utilisation du terme גאון en contexte de jugement (11,3 ; cf. Za 10,11)⁶⁷¹. C'est la raison pour laquelle Steck, à la suite de Rudolph, associe Za 11,1-3 à Za 9-10, en proposant que ces versets marquaient anciennement la fin de la section, avant l'insertion de Za 11,4-13,9⁶⁷². Toutefois, la perspective de jugement sur le pays en Za 11,1-3 est bien différente de celle de la restauration décrite à la fin du ch. 10⁶⁷³. Za 10,10-12 évoque le Liban et la Transjordanie pour annoncer la prise de possession et la pleine jouissance de ces régions par Israël, qui sera libéré des dominations égyptiennes et assyriennes par une intervention de Yhwh abaissant leur grandeur ou orgueil (גאון). À l'inverse, Za 11,1-3 évoque la dévastation non seulement du Liban et de la Transjordanie mais aussi de la grandeur (גאון) du Jourdain, c'est-à-dire de la végétation de la rivière d'Israël. Comprendre Za 11,1-3 comme la conclusion du ch. 10 fait peu de sens dans la mesure où ces versets annoncent la dévastation du pays dont Israël est censé jouir à la fin du ch. 10 ; la conclusion de la section serait ainsi en porte-à-faux complet avec le reste du scénario décrivant la libération du pays⁶⁷⁴.

⁶⁶⁸ Voir p. ex. Meyers et Meyers, 293-304 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 88-101.

⁶⁶⁹ Le modèle compositionnel le plus complexe pour la composition du ch. 11 est celui de Schott, *Sacharja 9-14*, sp. 113-115 et 146-150. Il envisage tout d'abord l'ajout de Za 11,1-3* (sans 11,2aβ ; avec Za 10,3a), comme nouvelle conclusion à Za 9-10*. Suite à cela, Za 11,4-16 aurait été composé essentiellement par deux couches d'affilée (v. 4.5aa.7a.8b.9.10a* [avec Za 12,1a ; 14,1.2a.ba] et v. 6.7b.10a*b.14.15-16), avec ensuite quelques ajouts ponctuels (v. 5aβ.b.11-13, v. 11,8a). Ce n'est encore qu'après cela que Za 11,17 aurait été rajouté, en lien avec le développement de Za 12* et Za 14*. Comme indiqué, la plupart des commentateurs lisent plutôt Za 11,4-16(.17), voire tout Za 11, comme un ensemble plutôt homogène (voir p. ex. aussi Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 52-56 sur Za 11,4-17) ; néanmoins, il faut aussi noter que, pour Schott, ces différentes couches s'enchaînent et sont assez rapprochées dans le temps (*idem*, *Sacharja 9-14*, sp. 150-151).

⁶⁷⁰ Voir notamment, Elliger, *Propheten*, 158-159 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 229-233 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 51-52 ; Reventlow, *Sacharja*, 109.

⁶⁷¹ Pace Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 52.

⁶⁷² Rudolph, *Sacharja 9-14*, 161-162 ; Steck, *Abschluß*, 36-37 ; cf. Tai, *Prophetie*, 285-286.

⁶⁷³ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 78-79 ; pace Nogalski, *Micah-Malachi*, 915.

⁶⁷⁴ Meyers et Meyers (*Zechariah 9-14*, 294-295) tentent de lire Za 11,1-3 dans la continuité de Za 9-10, avec l'idée que le jugement en Za 11,1-3 faciliterait l'installation d'Israël dans le pays. Néanmoins, ils doivent bien reconnaître que ces passages concordent mal : « The threefold use of the word "destroyed" in verses 2-3 emphasizes devastation in a more inclusive way than do any of the military images interspersed through chapters 9-10 » (*ibid.*, 295).

En ce sens, l'hypothèse de Schott, selon laquelle Za 11,1-3* (les v. 1.2aα.b.3) aurait été ajouté secondairement à la fin du ch. 10 (avec Za 10,3a) semble plus pertinente. Néanmoins, dans le modèle de Schott, cela implique que Za 11,1-3* aurait formé à un moment donné la conclusion du livre de Zacharie, avant l'addition progressive du reste du ch. 11 et de Za 12-14, des chapitres qui semblent en effet plus tardifs que Za 9-10 comme on va le voir. Or, une telle conclusion du livre avec Za 11,1-3 semble étonnante, étant donné la perspective négative que ces versets apportent, qui plus est en contradiction avec le scénario des ch. 9-10. Notons que, dans le modèle de Steck, Za 11,1-3 ne servait pas de conclusion ancienne à Zacharie mais plutôt de transition vers Malachie*, puisqu'il considère que Za 1-8* et Malachie* faisaient à l'origine partie du même recueil. Si cette dernière hypothèse rend plus acceptable l'idée d'une conclusion des ch. 9-10 avec Za 11,1-3, elle est néanmoins problématique dans la mesure où ces versets ne présentent aucun lien spécifique avec Malachie et, surtout, l'idée d'un livre de Zacharie qui incluait Malachie à l'origine ne s'impose pas, notamment au vu des différences de contenu entre ces livres⁶⁷⁵. Dans l'ensemble, il vaut donc mieux envisager que Za 11,1-3 a été ajouté après les ch. 9-10 dans le but de faire une transition et d'introduire les images de jugement du reste du ch. 11. Les rapprochements thématiques et lexicaux de Za 11,1-3 avec Za 11,4-17, notamment l'image du berger employée en contexte de jugement (v. 3), appuient cette hypothèse, ainsi que plusieurs chercheurs le soulignent⁶⁷⁶.

Également sur la base de différences formelles et stylistiques, Za 11,17 est aussi parfois considéré comme secondaire dans le ch. 11⁶⁷⁷. Il se détache formellement du reste du chapitre en commençant par l'interjection de malheur הוי et en invoquant l'épée contre le mauvais berger. Or, en soi, cette distinction strictement formelle n'indique pas forcément une distinction sur le plan diachronique, dans la mesure où différentes formes peuvent être employées au sein d'une même composition, surtout s'agissant d'un texte prophétique tardif. La question est donc avant tout celle de savoir dans quelle mesure le contenu du v. 17 s'inscrit dans la continuité des versets précédents. Le jugement du « berger de néant qui abandonne le troupeau » (עזבי הצאן) (רעי האליל) qu'il décrit s'inscrit clairement dans le prolongement de l'annonce au v. 15-16 du « berger insensé » (רעה אולי) qui amène le malheur sur le troupeau ; l'appellation « berger de néant », רעי האליל au v. 17, a clairement pour but de résonner avec celle du v. 15, רעה אולי. Notons que les chercheurs qui envisagent la secondarité du v. 17 considèrent qu'il aurait été composé directement dans le contexte du ch. 11, pour le prolonger et le conclure, voire aussi pour servir de transition avec la suite. Za 11,17 se présente en effet comme une continuation thématique, qui apporte une conclusion à l'annonce du mauvais berger et au thème du jugement des versets précédents, voire de tout le ch. 11, en indiquant que le jugement atteindra aussi le mauvais berger par lequel le troupeau sera jugé (v. 15-16). Or, hormis la différence formelle (mais qui ne peut être considérée comme décisive), il n'y a a priori pas de raison de penser que ce verset n'a pas pu être composé directement avec le reste du ch. 11, pour servir de conclusion suite aux annonces de jugement. Notons que le fait que l'appellation du berger au v. 17 (רעי האליל) est proche mais pas identique à celle du v. 15 (רעה אולי) peut difficilement être invoqué pour défendre l'hypothèse de deux mains différentes. En effet, les deux présentations ne sont

⁶⁷⁵ Cf. Gonzalez, « Unité » ; Schott, *Sacharja 9-14*, 264-266.

⁶⁷⁶ Voir p. ex. Redditt, *Zechariah 9-14*, 79 ; Wolters, *Zechariah*, 348-349.

⁶⁷⁷ Voir p. ex. Elliger, *Propheten*, 155-156 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 249 ; Rudolph, *Sacharja*, 211 ; récemment Schott, *Sacharja 9-14*, 146.

pas du tout en tension l'une avec l'autre. Au contraire, leur proximité a pour effet de créer un jeu d'allitération et d'assonance qui contribue à disqualifier encore davantage le berger en question : il est un berger insensé, *ro 'ê 'éwîlî*, au point de faire périr son troupeau (v. 15-16) et il est un berger qui ne vaut rien, *ro 'î hā 'éîlîl*, méritant le châtement décrit au v. 17. En ce sens, l'annonce du v. 17 a clairement pour fonction d'apporter une forme de conclusion à l'annonce des v. 15-16, et plus largement aux descriptions négatives du ch. 11. Dans l'ensemble, le plus simple est donc de considérer le ch. 11 comme un texte relativement homogène, consistant essentiellement en une composition centrale, le rapport d'actes symboliques aux v. 4-16, composition qui est introduite par le poème des v. 1-3, faisant la transition avec le scénario des ch. 9-10, et qui se conclut avec le v. 17⁶⁷⁸.

2.2.2.2. Zacharie 11, ajouté comme transition entre Za 9-10* et Za 12-13*

La différence rédactionnelle entre Za 9-10 et Za 11 a été souligné par de plusieurs chercheurs, observant notamment comment les scènes de jugement de Za 11 corrigent l'idée de la restauration en Za 9-10⁶⁷⁹ :

- Juda et Éphraïm sont libérés de la domination étrangère en Za 9-10 (Za 9,9-10 ; 9,13-15 ; 10,3b-5.11) ; Za 9,9-10 annonce même le retour d'un roi juste et pieux à Jérusalem dans le cadre d'un grand royaume d'Israël unifié et pacifié, alors que Za 11 annonce la guerre entre différents rois (v. 6), la rupture de l'alliance de Yhwh avec les nations (11,10) ainsi que l'installation d'un pouvoir abusif (11,15-16) ;
- En Za 9-10, Juda et Israël sont sauvés et rassemblés dans le pays (9,11-12 ; 10,6-12) ; Za 9,16 et 10,3b insistent sur le salut du troupeau ; à l'inverse, en Za 11, le troupeau est maltraité, exploité, et voué à la perte et au malheur (v. 4-5.9.16 ; cf. Za 10,2-3a).
- En Za 9-10, Juda et Israël jouissent de la prospérité et de la fertilité dans un vaste pays (9,16-17 ; 10,7.10) alors que le pays est dévasté en Za 11 (v. 1-3.6).
- L'unité entre Israël et Juda, bien visible aux ch. 9-10 (cf. Za 9,1.10.13 ; 10,6-7) est explicitement rompue en Za 11,14

La perspective entièrement différente du ch. 11 par rapport aux ch. 9-10 suggère d'y voir une main différente, visant à corriger drastiquement les scènes utopiques précédentes en annonçant malheur et jugement sur le troupeau.

⁶⁷⁸ Redditt observe aussi le lien de Za 11,4-16 avec la « transition introductive » en 11,1-3 et son « dénouement » en 11,17. Il considère les v. 1-3 et 17 comme des ponts rédactionnels composés par le rédacteur de Za 9-14, permettant d'insérer la pièce centrale des v. 4-16 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 25 et 88-91 ; *idem*, « Redactional Connectors », 212-217. Redditt a raison de considérer que les trois parties du ch. 11 sont intimement liées, créant un encadrement autour des v. 4-16, mais il n'y a pas de raison solide de penser que la partie centrale aurait été indépendante à l'origine, ce que suggère son modèle. Cette hypothèse relève d'un présupposé méthodologique discutible selon lequel la composition de Za 9-14 devrait être le fruit d'un travail d'agencement de collections qui auraient été indépendantes à l'origine (cf. IV 2.2.1.) ; voir aussi ma recension de Redditt, *Zechariah 9-14*, dans *Die Welt des Orients* 45 (2015), 122-128 (125-126). Notons qu'en 1989, Redditt considérait plutôt le v. 17 comme étant d'une même main avec les v. 4-16 ; *idem*, « Israel's Shepherds », 634-636.

⁶⁷⁹ Redditt, « Israel's Shepherds », 634-635 ; *idem*, *Zechariah 9-14*, 78-79, 87, 91-92 ; Boda, « Reading Between the Lines », 288-291 ; *idem*, *Zechariah*, 654 ; R. L. Foster, « Shepherds, Sticks and Social Destabilization : A Fresh Look at Zechariah 11,4-17 », *JBL* 126/4 (2007), 735-753 (753) ; Wenzel, *Reading Zechariah*, 226-230, cf. Nogalski, *Redactional Processes*, 228-229.

Une autre question qui se pose est celle du rapport entre Za 11 et les ch. 12-14. Certains chercheurs envisagent que les ch. 9-11, le premier grand oracle (אשמ) de Za 9-14, a un jour formé une composition séparée du deuxième grand oracle aux ch. 12-14, avant l'insertion de ces derniers chapitres⁶⁸⁰. Nogalski, par exemple, souligne les liens internes à Za 9-11 et les différences avec Za 12-14. Bien que dans une perspective différente, Za 9-10 et Za 11 thématisent le rapport entre le Nord et le Sud (voir notamment Za 9,9-10.13 ; 10,6-7 et Za 11,14), alors que cette question n'apparaît pas importante en Za 12-14, qui se centre sur Jérusalem et Juda (et les nations)⁶⁸¹. Nogalski lit ainsi Za 9-11* (sans Za 9,9-13) comme un premier ensemble composite, annonçant tout d'abord le salut du troupeau (cf. Za 9,16) puis son jugement (cf. Za 10,2 ; 11,4), ensemble auquel Za 12-13 aurait secondairement été ajouté⁶⁸². Un problème qui se pose à l'hypothèse de Nogalski est celui de la conclusion ancienne de Zacharie avec le ch. 11. En effet, la conclusion qu'offrirait ce chapitre centré sur le jugement serait fondamentalement négative, ce qui semble peu probable. Il est vrai que la conclusion qu'apporte le v. 17, avec l'idée d'un jugement ne qui frappe pas uniquement le troupeau mais aussi le mauvais berger opprimant le troupeau, peut permettre d'envisager une suite plus positive. Toutefois, ce verset ne l'annonce pas et, en ce sens, on peut penser qu'il a été composé en ayant d'emblée une suite en vue⁶⁸³. Pour résoudre le problème de l'ancienne conclusion de la section et plus largement de Zacharie, Nogalski reprend une hypothèse qui a connu un certain succès depuis sa première formulation par Ewald, selon laquelle Za 13,7-9 aurait été l'ancienne conclusion du ch. 11. De cette manière, le livre de Zacharie ne se terminait pas uniquement sur un jugement de la communauté et des chefs, mais aussi sur la restauration d'une partie de la communauté à la suite de ce jugement⁶⁸⁴. Des liens entre Za 13,7-9 et le chapitre 11 ont en effet été observés depuis longtemps et Za 13,7-9 apparaît comme une meilleure conclusion du texte. Toutefois, l'idée que Za 13,7-9 aurait été composé à l'origine comme la conclusion du ch. 11 ne s'impose pas et nous verrons plus bas (IV 2.2.3.) que les liens de ce passage avec Za 12,1-13,6, et notamment avec Za 13,2-6, poussent plutôt à penser que Za 13,7-9 a été composé pour former la conclusion du scénario de Za 12-13. Or, sans la conclusion que Nogalski envisage en Za 13,7-9, l'hypothèse du ch. 11 comme la conclusion ancienne du livre de Zacharie est difficilement recevable.

Un autre problème du modèle voyant en Za 11 la fin ancienne du livre de Zacharie est qu'il prend peu en compte les éléments de compatibilité entre Za 11,4-16 et Za 12-13. C'est ici l'avantage du modèle de Rudolph, suivi notamment par Steck, selon lequel Za 11,4-17 aurait été ajouté avec les ch. 12-13. Steck souligne notamment que Za 12-13 présente les

⁶⁸⁰ Voir notamment Floyd, *Minor Prophets*, sp. 313-316.

⁶⁸¹ Nogalski, *Redactional Processes*, 217-218.

⁶⁸² Nogalski, *Redactional Processes*, 219-236, 244-247.

⁶⁸³ Schott (*Sacharja 9-14*, 239-240) rattache l'ajout du v. 17 à la couche de base de Za 12-14* (qu'il voit en Za 12,2a.3.4a.6b ; 14,2byβ.3.12.14b.20a.21b), en lien avec le thème de la défaite des nations (*Die Niederlage der Völker*). Outre les difficultés littéraires que pose cette supposée couche traversant les deux derniers scénarios de guerre (cf. IV 2.1.3.), il est notable que Za 11,17 y est le seul verset employant le motif du berger et plus largement à s'intéresser à la question du leadership. Il est en ce sens plus probable que Za 11,17 n'a pas été inséré en même temps que la base de Za 12-14*, mais qu'il a été composé en ayant en vue une suite aux chapitres suivants (notamment les ch. 12-13*).

⁶⁸⁴ Pour Nolgaski, Za 13,7-9 aurait été déplacé de la fin du ch. 11 vers sa place actuelle au moment de la dernière étape compositionnelle de l'ensemble, au moment de l'addition du ch. 14 à Za 9-13. Pour une position similaire sur Za 13,7-9 comme conclusion de Za 11 et plus largement d'une ancienne forme du livre de Zacharie, voir Hanson, *Dawn*, 337-354.

conséquences des ruptures des deux houlettes décrites au ch. 11⁶⁸⁵ : la rupture de l'alliance divine avec les nations (Za 11,10-11a) entraîne l'attaque de Jérusalem par les nations décrite au ch. 12 ; à la suite de la rupture de la fraternité entre Juda et Israël, seuls Jérusalem et Juda sont explicitement concernés par la délivrance divine du ch. 12, contrairement à Za 9-10⁶⁸⁶. Contrairement à Nogalski qui sépare le ch. 11 du ch. 12, Steck lit Za 11,4-13,9 comme une unité rédactionnelle ; Steck renforce cette hypothèse en soulignant que Za 11,15-17 et Za 13,7-9 sont des passages parallèles qui se répondent⁶⁸⁷. L'hypothèse est toutefois difficile, dans la mesure où Za 12,1-13,6 ne manifeste pas la conception du jugement présente en Za 11 et Za 13,7-9. L'analyse structurelle a plutôt montré que Za 13,7-9 corrige Za 12,1-13,6 dans une perspective proche de celle du ch. 11. Malgré l'écho de Za 13,7 avec la mention du transperçement d'une figure importante en 12,10, Za 12,1-13,6 décrit la délivrance de Jérusalem et de Juda suivie du renouvellement de la communauté alors que Za 13,7-9 envisage un jugement et une purification drastique du troupeau. Dans la mesure où il annonce un jugement sur les prophètes, Za 13,2-6 se situe dans une certaine continuité avec Za 11 et prépare à la lecture de Za 13,7-9, des passages qui traitent du jugement sévère de Yhwh. Néanmoins, il faut observer que Za 12,1-13,6 ne présente pas la conception d'un jugement drastique affectant l'ensemble de la communauté. La victoire militaire délivrant la ville et le renouvellement spirituel de la communauté, décrits en Za 12,1-13,1, semblent au contraire en forte tension avec l'idée de malheurs importants s'abattant sur la communauté. Steck résout cette tension en considérant que Za 13,7-9 constitue la conclusion du scénario de Za 12-13 et en postulant que le jugement qui est décrit dans ce passage ne viserait pas Juda mais le Nord⁶⁸⁸. L'hypothèse selon laquelle le jugement de Za 13,7-9 viserait exclusivement le Nord est toutefois difficile à soutenir, étant donné que le passage n'évoque jamais explicitement le Nord. Ainsi qu'on l'a vu dans l'analyse structurelle, il est plus pertinent de comprendre Za 13,7-9 comme une correction du scénario de Za 12-13*, ce qui pointe vers le caractère postérieur de ce passage (cf. IV 2.2.3.). En bref, il est difficile de placer Za 11,4-16 et Za 12-13* sur le même plan rédactionnel, comme Steck (et avant lui Rudolph) le propose ; le cas spécifique de Za 13,7-9, voire aussi de Za 13,2-6, pourrait toutefois être différent (voir ci-dessous IV 2.2.4.).

Dans l'ensemble, le fait que le ch. 11 présente des liens à la fois avec les scènes qui le précèdent et avec celles qui lui succèdent met en évidence le caractère transitionnel de Za 11, entre Za 9-10 et Za 12-13⁶⁸⁹. En même temps, il est difficile de placer ce chapitre sur le même niveau compositionnel soit de Za 10, soit de Za 12, et il semble plus pertinent de suivre les chercheurs qui distinguent sur le plan diachronique Za 11 de l'ensemble de son contexte immédiat. Wöhrle est l'un de ces chercheurs mais, selon lui, Za 11 ferait partie du noyau ancien de Za 9-14⁶⁹⁰. Cette hypothèse ne prend pas suffisamment en compte le caractère transitionnel de Za 11. En outre, dans l'ensemble, Za 9-10* et Za 12-13* ne semblent pas présupposer la conception du jugement divin dépeinte en Za 11 ; seuls Za 10,1-3a et Za 13,7-9, qui utilisent le motif du troupeau et de ses bergers, voire aussi Za 13,2-6 qui envisage un jugement drastique

⁶⁸⁵ Steck, *Abschluß*, 37-43 ; voir aussi en sens Wenzel, *Reading Zechariah*, 226-227.

⁶⁸⁶ Selon Steck (*ibid.*, 39-41), Za 13,7-8a serait en outre dirigé à l'encontre du Nord.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, 40. Steck envisage aussi que Za 13 suive la séquence thématique de Za 10-12 (Za 13,2-6/10,2a ; 13,7-8a/10,2b-11,17 ; 13,8b-9/12,1-13,1).

⁶⁸⁸ *Ibid.*, 39-40.

⁶⁸⁹ Voir p. ex. Boda, « Reading between the Lines », 291 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 25, 77.

⁶⁹⁰ Wöhrle, *Abschluss*, 83-94.

contre les prophètes, peuvent être rapprochés de la conception du jugement en Za 11, mais ces passages sont probablement secondaires ainsi qu'on va le voir (voir ci-dessous IV 2.2.3-4.). De plus, ainsi qu'on l'a souligné, la dimension profondément négative de Za 11 ne va pas dans le sens d'envisager que Za 11 ait pu former une conclusion ancienne du livre, précédant l'insertion du ch. 12. Ces éléments suggèrent plutôt que Za 11 serait plus tardif que Za 9-10* et Za 12-13* et qu'il a été composé comme une transition explicitant certaines différences entre ces scénarios, tout en ajoutant une dimension importante de jugement.

2.2.3. Zacharie 13,7-9, ajouté avec le chapitre 11

La place de Za 13,7-9 dans la composition de Za 9-14 est également significative pour comprendre la diachronie de ces chapitres. La dimension conclusive de Za 13,7-9 a été mise en avant par plusieurs études qui soulignent notamment que ce passage se termine par une description positive de purification de la communauté, et une formule d'alliance renvoyant au début des XII prophètes (Os 2,25)⁶⁹¹. Si l'on peut penser que Za 13,7-9 formait l'ancienne conclusion du livre de Zacharie, avant l'addition du ch. 14 (voir II 2.4.6. et IV 2.2.1.), il est en revanche douteux que Za 13,7-9 formait à l'origine la suite de Za 11⁶⁹², voire aussi la conclusion ancienne de Za 9-11 avant l'insertion du deuxième מִשָּׁא, comme Hanson ou Nogalski l'ont défendu⁶⁹³.

Il est clair que Za 13,7-9 présente des proximités avec le ch. 11, qui annonce le malheur de la communauté et de ses bergers. En particulier, tout comme Za 11,17, Za 13,7 fait référence au malheur d'un berger spécifique qui est frappé par l'épée, avec une formulation similaire על (...) חרב (« épée [...] sur »), en lien avec un malheur qui frappe aussi le troupeau, aux v. 7-8a (cf. Za 11,15-16). Toutefois, placé à la fin du ch. 11, Za 13,7-9 ferait doublon avec l'annonce du jugement du troupeau de Za 11,15-16 et aussi avec l'annonce du jugement du berger au v. 17. En ce sens, il semble plutôt que Za 13,7-9 reprend et prolonge des thématiques de Za 11 d'emblée dans le cadre d'un autre contexte littéraire, celui des ch. 12-13⁶⁹⁴. C'est que confirme des liens spécifiques de ce passage avec le reste des ch. 12-13, que nous avons déjà évoqués (IV 1.2.1.5.)⁶⁹⁵. Ces liens sont principalement forts avec 13,2-6, qui fonctionne comme un appendice du scénario. En particulier, le « coup » d'épée porté sur le berger en Za 13,7 reprend la racine נכה qui est présente dans le verset précédent pour parler des coups reçus par les mauvais prophètes (מכות, הכיתי, 13,6) et ce coup résonne avec le transperçement des faux prophètes par leurs propres parents en Za 13,3, d'autant plus qu'il est porté à un « homme de ma parenté » (גבר עמייתי, 13,7) ; on peut à ce titre aussi déceler une résonance (plus faible) avec

⁶⁹¹ Voir p. ex. Nogalski, *Redactional Processes*, 234-236, qui pense que Za 13,7-9 concluait à l'origine Za 9-11 ; Gärtner, *Sacharja 14*, 272-307, qui traite plus généralement de Za 12,1-13,9 comme conclusion ; Biberger, *Engültiges Heil*, 361.

⁶⁹² Voir déjà Ewald, *Propheten des Alten Bundes*, I 308 ; voir p. ex. ensuite Rudolph, *Sacharja 9-14*, 212-215 ; L. Meyer, « An Allegory concerning the Monarchy : Zech 11:4-17 ; 13:7-9 », dans A. Merrill et T. Overholt (éd.), *Scripture in History and Theology : Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (PTMS 17), Pittsburgh : Pickwick, 1977, 225-240 (234) ; Mason, *Haggai, Zechariah*, 110 ; Butterworth, *Structure*, 198-212 ; S. L. Cook, « The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17 + 13:7-9 », *CBQ* 55/3 (1993), 453-466.

⁶⁹³ Hanson, *Dawn*, 338, 344, 348 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 232-236.

⁶⁹⁴ Voir en ce sens, Reventlow, *Sacharja*, 121 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 112 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 120 ; Wolters, *Zechariah*, 440-441, avec références ; Boda, *Zechariah*, 734-735, 742.

⁶⁹⁵ Cf. Gärtner, *Sacharja 14*, 292-294.

la figure du transpercé (verbe דקר en Za 12,10) et la lamentation qui lui est dédiée (12,12-14). De plus, similairement à Za 13,2 qui évoque une purification du pays avec le verbe כרת et le terme ארץ pour parler du retranchement des idoles du pays, Za 13,8 reprend ces termes pour parler de jugement dans le pays en vue de la purification du troupeau (13,9) ; au sein des ch. 12-13, cela n'est pas non plus sans faire écho avec la lamentation des clans du pays présentée en Za 12,12. Nous avons aussi noté que l'invocation du nom (שם) divin en Za 13,9 répond à la fin du souvenir du nom (שם) des idoles en Za 13,2. Dans l'ensemble, Za 13,7-9 semble bien avoir été composé pour compléter Za 13,2-6, impliquant que ce ne sera pas uniquement les faux prophètes qui seront jugés, mais plus largement une grande partie de la communauté. La présence de faux prophètes au sein de la communauté est ainsi vue comme le signe d'une large corruption de la communauté.

Cela dit, nous avons aussi observé que Za 13,7-9 apporte une correction drastique à la conception de base du scénario de guerre qui précède, une conception bien visible en Za 12,1-13,1, selon laquelle l'essentiel de la communauté sera délivré de la menace étrangère et bénéficiera d'un renouvellement spirituel. En effet, seule la figure du transpercé (Za 12,10) semble subir le malheur, ce à quoi Za 13,2-6 rajoute les prophètes, présentés comme menteurs. Contrairement à Za 12,1-13,1, Za 13,7-9 présente l'idée d'un jugement drastique sur la communauté avant la purification d'un petit reste. Ces observations appuient l'hypothèse de la secondarité de Za 13,7-9, inséré pour corriger la vision de la restauration en Za 12,1-13,1, d'une manière qui fait écho à Za 11, et qui semble en outre compatible avec Za 13,2-6. En ce sens, il semble probable que l'interlude conclusif de Za 13,7-9 ait été inséré en même temps que Za 11, voire aussi l'annexe au scénario de Za 12,1-13,1, en Za 13,2-6, sur le jugement des prophètes, ainsi que nous allons le défendre.

2.2.4. *La rédaction des oracles sur les bergers et le troupeau : Za 10,1-3a ; 11 ; 12,1a ; 13,2-9*

Les proximités souvent observées entre Za 11 et 13,7-9 suggèrent que ces passages ont été composés ensemble et placés stratégiquement de façon à corriger la présentation optimiste de la restauration dans les scénarios qui les précèdent en Za 9-10* et Za 12-13*. Étant donné que Za 10,1-3a prépare cette correction au sein même des ch. 9-10, il est aussi tentant de penser que ce passage a été inséré par la même main. Cette hypothèse est tout à fait plausible au vu des travaux qui soulignent que ce passage est superficiellement rattaché à son contexte, notamment à l'aide de mots crochets, et est donc vraisemblablement secondaire⁶⁹⁶. Ainsi, כמו צאן en 10,2 renvoie à כצאן en 9,16, mais dans le but de parler de la ruine du troupeau, non de sa protection ; le verbe פקד est utilisé deux fois en 10,3 (a et b) dans des sens opposés, annonçant dans un cas le jugement, et dans l'autre la délivrance ; d'un point de vue thématique, l'imagerie agraire déployée en Za 9,16-17 pour annoncer la prospérité est poursuivie en Za 10,1-3a, cette fois-ci en lien avec la ruine du troupeau, afin de souligner la nécessité de se tourner vers Yhwh. Le rattachement de Za 10,1-3a à Za 11 et Za 13,7-9 est corroboré par des proximités thématiques

⁶⁹⁶ Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162, 190-192 (pour Za 10,1-2) ; Kunz, *Ablehnung*, 47-50 ; Tromp, « Bad Divination » (sur Za 10,1-2) ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 70-71 (sur Za 10,2-3a) ; voir aussi Boda, *Zechariah*, 595 sur Za 10,1-3, mais p. 25, sur Za 10,1-3a.

et lexicales liées à l'image du berger et du troupeau employée dans un contexte de jugement⁶⁹⁷. Certes, Za 10,1-3a rappelle le jugement passé, notamment l'exil, au v. 2, alors que Za 11 et Za 13,7-9 semblent plutôt se projeter dans le futur. Il n'y a toutefois là aucune tension mais plutôt un rapport de complémentarité dans la mesure où, dans la logique du texte, le rappel de l'exil en Za 10,1-3a sert à préparer l'annonce d'un nouveau jugement dans le futur. En outre, Za 10,3a semble bien annoncer une intervention divine à venir contre des membres du troupeau (voir la forme *yiqtol* יקטול).

En somme, l'ensemble des oracles sur les bergers et le troupeau de Za 9-14 (Za 10,1-3 ; 11 ; 13,7-9) participerait d'une refonte d'un ensemble préexistant centré sur la délivrance de Jérusalem face à des nations ennemies ; ce retravail aurait pour but de corriger les oracles de délivrance par l'idée d'un nouveau jugement divin sur la communauté et ses chefs. Étant donné la dimension de restructuration de l'ensemble impliquée par les oracles sur les bergers et le troupeau, cette étape compositionnelle peut être considérée comme une *rédaction* à proprement parler.

Cette hypothèse se rapproche du modèle de Redditt mais elle est néanmoins plus simple, dans la mesure où elle ne postule pas une origine indépendante de Za 11,4-16 (ni ailleurs en Za 12-14). Tous les oracles de jugement de Za 9-14 sur le troupeau et les bergers auraient été composés ensemble, directement dans le but de réinterpréter des scénarios de guerre préexistants ; pas uniquement les courts interludes sur les bergers et le troupeau, mais aussi Za 11,4-16. Boda semble aussi aller dans ce sens lorsqu'il souligne les liens de ces interludes, qu'il conçoit comme rédactionnels, avec Za 11,4-16⁶⁹⁸. Puisque cette section est proche au niveau du langage, des thèmes et de l'idéologie des interludes (à l'exception de Za 9,9-10), participant avec eux à structurer et resémantiser Za 9-13*, il n'y pas de raison de compliquer l'hypothèse en envisageant des origines différentes.

En outre, contrairement à Redditt, le modèle défendu ici n'attribue pas à cette rédaction des passages qui n'ont rien à voir avec l'idée d'un jugement sur le peuple et ses leaders, au ch. 12 ou ch. 14. En Za 9-14, le seul autre passage qui peut être rapproché des oracles de jugement sur le troupeau et ses bergers est celui de Za 13,2-6. En effet, même si ce passage n'utilise pas le motif du troupeau ou du berger, l'idée d'un jugement sur les prophètes se rapproche facilement d'un jugement sur des bergers. En outre, nous avons vu que le grand jugement de Za 13,7-9 peut tout à fait se lire comme la poursuite du jugement qui commence avec les prophètes en Za 13,2-6. En ce sens, Redditt et aussi Wöhrle ont probablement raison de placer ce passage sur un même niveau rédactionnel avec les OBT⁶⁹⁹.

Même si, notamment sur la base de critères formels, certains chercheurs remettent en question l'homogénéité de Za 13,2-6⁷⁰⁰, la plupart lisent ces versets comme une unité

⁶⁹⁷ Cf. Redditt, « Israel's Shepherds », 634-636 ; *idem*, *Zechariah 9-14*, 70-72, qui distingue du reste du ch. 10 uniquement les v. 2-3a ; Boda, « Reading Between the Lines », 290 ; Wöhrle, *Abschluss*, 85-86, 94.

⁶⁹⁸ Boda, *Zechariah*, 519-520, 735 ; *idem*, « Shepherds Units », 174.

⁶⁹⁹ Redditt, « Israel's Shepherds », 634-636 ; *idem*, *Zechariah 9-14*, 25, 116-118 et 148 ; Wöhrle, *Abschluss*, 106-111 et 128-131. Toutefois, placer Za 12,10-13,1 sur le même niveau que les OBT comme le fait Redditt est problématique dans la mesure où ce passage n'envisage pas un jugement mais une lamentation liée à un renouvellement spirituel qui aboutit à la restauration de Jérusalem (13,1). Là encore, c'est le présumé méthodologique de Redditt, selon lequel il n'y aurait qu'un seul « rédacteur » à l'origine de Za 9-14, qui est à l'origine de ce problème.

⁷⁰⁰ Voir notamment Kartveit, Magnar, « Sach 13,2-6 : Das Ende der Prophetie – Aber Welcher », dans A. Tångberg (éd.), *Text and Theology. Studies in Honour of Professor Dr. Theol. Magne Sæbø. Presented on the Occasion of*

homogène⁷⁰¹ et, dans tous les cas, tous y voient une unité compositionnelle distincte au sein du scénario de Za 12,1-13,6. Tel qu'il se présente, Za 13,2-6 consiste en une forme d'appendice situé après Za 12,1-13,1 qui se centre sur le jugement des prophètes⁷⁰². Sur le plan formel, la formule d'introduction « et il arrivera en ce jour » (והיה ביום ההוא), qui introduit le v. 2 rattache les v. 2-6 au reste du scénario, qui est structuré par cette formule (cf. v. 12,3.9 et aussi 12,4.6.8.11 ; 13,1 avec uniquement (ביום ההוא)). En même temps, l'allongement de cette formule par « oracle de Yhwh des armées » (נאם יהוה צבאות) est unique en Za 12-13 et plus largement en Zacharie⁷⁰³, ce qui distingue en même temps Za 13,2-6 au sein du scénario qu'il continue. Sur le plan thématique, ce passage fait écho au renouvellement spirituel de la communauté, annoncé en Za 12,10 (avec רוה, cf. Za 12,1b), ainsi qu'au thème de la purification en Za 13,1bTM, toutefois absent dans la LXX, en annonçant la suppression des idoles et l'esprit d'impureté des prophètes (רוה הטאמה, 13,2). On notera cependant que ce développement n'est pas indispensable à la compréhension du scénario ; Za 13,2-6 fait écho à des thématiques de Za 12,1-13,1, mais en les prolongeant dans une nouvelle direction, contre les prophètes. Ce prolongement intervient juste après Za 13,1, un verset qui fait culminer le scénario en annonçant la restauration de Jérusalem par l'ouverture d'une source et qui se présente ainsi comme une première conclusion du scénario.

A ce titre, il est tout à fait possible que Za 13,2-6 soit secondaire dans le scénario. Rappelons que, contrairement à Za 12,1-13,1⁷⁰⁴, Za 13,2-6 est compatible avec Za 13,7-9 et plus largement avec les OBT, dans la mesure où il s'agit du seul passage du scénario qui envisage un jugement divin à l'intérieur de la communauté, orienté spécifiquement contre des leaders (spirituels) de la communauté, les prophètes. De plus, le jugement des prophètes qui y est décrit permet de faire la transition entre la délivrance et la bénédiction de Jérusalem (Za 12,1-13,1) et le jugement de la communauté (Za 13,7-9)⁷⁰⁵. Ainsi qu'on l'a vu (IV 1.2.1.5), Za 13,2-6 et 13,7-9 présentent des liens lexicaux et thématiques, notamment le coup (« frapper » נכה, v. 6 et 7) porté à un proche, la purification du pays (ארץ) par le retranchement (כרת, v. 2 et 8), la fin de l'invocation du nom (שם) des idoles (v. 2) en faveur de celui de Yhwh (v. 9)⁷⁰⁶. L'intertextualité semble en outre appuyer ces contacts, dans la mesure où Za 13,2-6 et Za 13,7-9 font tous deux référence à Os 2 (Za 13,2, cf. Os 2,19 ; Za 13,7-9, cf. Os 2,25)⁷⁰⁷. De plus, le problème de la fausse prophétie en Za 13,2-6 fait notamment écho à celui de la divination en Za 10,1-3a, un passage qui s'accorde bien avec Za 11 et Za 13,7-9 ainsi qu'on l'a

His 65th Birthday, Oslo : Verbum, 1994, 143-156 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 203-210, qui distingue des paroles en Za 13,2.4 de leur commentaire en Za 13,3.5-6 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 183-198, qui distingue les v. 2-3 des v. 4-6.

⁷⁰¹ Voir notamment A. Lange, *Vom Prophetischen Wort zur Prophetischen Tradition. Studien zur Tradition und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel* (FAT 34), Tubingue : Mohr Siebeck, 2002, 291-308, qui présente les différentes positions et défend l'homogénéité de Za 13,2-6 ; voir p. ex. aussi Biberger, *Endgültiges Heil*, 289-296.

⁷⁰² Cf. Gärtner, *Sacharja 14*, 292-300 ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 301-302.

⁷⁰³ Za 12,4 est le passage le plus proche, mais avec les deux formules réduites : ביום ההוא נאם יהוה.

⁷⁰⁴ Pace Redditt, « Israel's Shepherds », 634-636 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 25, 116-118 et 148, qui met sur le même plan Za 12,10-13,1 et Za 13,2-6.

⁷⁰⁵ Cf. Gärtner, *Sacharja 14*, 292-300.

⁷⁰⁶ Cf. Gärtner, *Sacharja 14*, 293-294.

⁷⁰⁷ Biberger, *Endgültiges Heil*, 302, qui considère Za 13,2-6 et Za 13,7-9 comme deux élargissements du scénario de Za 12,1-13,1 (*ibid.*, 310-311) ; Gärtner, *Sacharja 14*, 302-303.

souligné⁷⁰⁸. Les deux textes ont en commun de critiquer radicalement l'idolâtrie en lien avec certaines formes de divination : alors que Za 10,1-3a critique de manière générale à la fois les *teraphim* (התרפים) qui ont parlé (verbe דבר) faussement (און), les devins (הקוסמים) qui ont vu (verbe הזה) du mensonge (שקר) et les rêves futiles (החלמות השוא) qui ont parlé (verbe דבר) en vain (הבל), Za 13,2-6 attaque notamment les idoles (שמות העצבים, « les noms des idoles ») et plus particulièrement les prophètes (הנביאים), qui prononcent (verbe דבר) des mensonges (שקר) au nom de Yhwh et ont aussi des visions (חזיון, v. 4). En ce sens, la critique générale de Za 10,1-3a contre l'idolâtrie et différentes pratiques divinatoires prépare la condamnation plus spécifique des prophètes en Za 13,2-6.

Ces différentes observations suggèrent que Za 13,2-6 a pu être ajouté conjointement aux oracles sur les bergers et le troupeau comme Redditt le défend. Wöhrle place aussi ces passages sur un même niveau compositionnel, mais il considère qu'il s'agit de la collection de base de Za 9-14, à l'origine indépendante⁷⁰⁹. Cette hypothèse est toutefois problématique au vu du caractère transitoire du ch. 11, de la correction qu'opère Za 10,1-3a au sein de Za 9-10, de l'appendice que forme Za 13,2-6 au scénario de Za 12,1-13,1 et de la conclusion que permet de faire Za 13,7-9 à ce même scénario et plus largement au livre de Zacharie avant l'addition du ch. 14. Il s'agit plutôt là d'une rédaction qui s'inspire de l'ensemble préexistant sur lequel elle se greffe, tout en le réinterprétant dans le sens d'un jugement de la communauté et de ses chefs. On peut en particulier observer que le motif du troupeau est déjà présent en Za 9,16, pour exprimer l'idée de la délivrance et de la protection divine. Juste après, Za 10,1-3a reprend la même image pour exprimer le manque de direction et de protection. En outre, les interludes sur les bergers et le troupeau semblent s'inspirer de la forme de l'interlude en Za 9,9-10, un oracle bref qui commence aussi par un impératif et un vocatif (cf. ci-dessous), et qui marque aussi une pause dans le texte. Ainsi n'est-il pas surprenant de trouver certaines correspondances entre les OBT et le reste de Za 9-13. Pour Nogalski, l'ouverture d'une source d'eau en Za 13,1 répond au problème de fertilité évoqué en Za 10,1-3a ; la transformation des clans leaders en Za 12,10-14 répond au problème du leadership mentionné en Za 10,1-3a⁷¹⁰. Bien que ces remarques soient pertinentes dans le cadre d'une lecture suivie du texte, elles n'excluent pas d'envisager un autre rapport entre ces passages sur le plan de la diachronie littéraire. La rédaction des OBT semble s'être inspirée de thèmes et de motifs déjà présents dans le texte, y compris la thématique de la fertilité et du leadership que Nogalski souligne.

En outre, la rédaction participe à structurer l'ensemble qu'elle révisé en insérant de nouvelles transitions placées stratégiquement entre les différentes scènes qui composent cet ensemble. Za 11 réarticule le rapport entre Za 9-10* et Za 12,1b-13,1, en soulignant notamment la division entre le Nord et le Sud, ainsi que l'instabilité socio-politique générale de la région. Za 10,1-3a fait la transition entre les deux grandes sections du scénario de guerre et de restauration de Za 9-10. Za 13,2-9 conclut l'ensemble de la section (et du livre dans une forme ancienne) sur l'idée d'un jugement drastique de la communauté avant la purification d'un petit

⁷⁰⁸ Cf. Wöhrle, *Abschluss*, 109-111 ; L. S. Cook, *On the « Cessation of Prophecy » in Ancient Israel* (TSAJ 145), Tubingue : Mohr Siebeck, 2011, 61 ; Steck (*Abschluß*, 40) rapproche également ces passages lorsqu'il souligne que le ch. 13 reprendrait la séquence thématique de Za 10-12 : Za 13,2-6 correspondrait à 10,2a ; 13,7-8a à 10,2b-11,17 ; et 13,8b-9 à Za 12,1-13,1.

⁷⁰⁹ Wöhrle, *Abschluss*, 106-111.

⁷¹⁰ Nogalski, *Redactional Processes*, 233.

reste. A ce titre, il est aussi possible que la superscription en Za 12,1a (משא דבר על ישראל), vraisemblablement secondaire (voir ci-dessus IV 2.1.4.), ait été rajoutée avec la rédaction des oracles sur les bergers et le troupeau, dans la mesure où elle participe d'une restructuration de la section. La référence à Israël correspond bien au fait que ces oracles ont en vue l'ensemble d'Israël et pas uniquement Juda (voir notamment Za 11,14), alors que Za 12,1b-13,1 apparaît centré sur Jérusalem et Juda ; Za 14 semble avoir une vision plus large des différents clans que Za 12 (משפחה, Za 14,16-19 cf. Za 12,12-14), incluant notamment la diaspora, mais le chapitre ne fait pas pour autant référence à Israël. L'hypothèse de l'addition de Za 12,1a en lien avec la rédaction des OBT pourrait aussi expliquer la formulation de la superscription avec la préposition על (« sur Israël »), contrairement à Ml 1,1 qui utilise la préposition אל (« à Israël ») ; bien que pas nécessairement négative en soi⁷¹¹, la préposition על prend davantage de sens dans un contexte de jugement⁷¹².

2.2.5. Zacharie 12,1b-13,1* comme réécriture du scénario de Zacharie 9-10*

La reconstruction proposée implique que les scénarios de guerre et de restauration de Za 9-13* (Za 9-10*, sans Za 10,1-3a, et Za 12,1b-13,1*) préexistaient ensemble avant l'insertion des oracles sur les bergers et le troupeau. Cet ensemble se présentait comme une section centrée sur le thème de la menace exercée par des nations étrangères contre la ville ainsi que sur sa protection et sa bénédiction par la divinité. La section réinterprétait le rapport entre Jérusalem et les nations développé en Za 1-8* (voir notamment Za 8,20-23) dans le sens d'une opposition armée. En Za 9,1-8, la description de bouleversements dans le Levant, sous la forme d'une conquête divine, permettait d'introduire le nouveau thème de la guerre de Jérusalem développé dans cette section. Celle-ci n'était vraisemblablement pas homogène, comme le suggère déjà le fait que la bataille de Jérusalem contre les nations est décrite à plusieurs reprises de différentes manières. L'hypothèse la plus simple est de penser que les différentes scènes ont été ajoutées successivement, selon un ordre chronologique qui correspond à leur séquence dans le texte, ainsi que cela est le plus souvent défendu⁷¹³. Le caractère premier de Za 9-10* vis-à-vis de Za 12,1b-13,1* est appuyé par le fait que le premier scénario contient un oracle particulier, celui de la conquête divine du Levant en Za 9,1-8, qui n'est pas réécrit en Za 12, et qui permet d'introduire le thème de la guerre de Jérusalem à la suite de Za 1-8. À la différence de Za 9-10, l'entrée en matière de Za 12,1b-13,1 est abrupte, aucun oracle ne préparant la complexification de la situation générale par rapport à Za 1-8. Za 12,1b-13,1 semble ainsi présupposer Za 9-10*, où le thème de l'attaque de Jérusalem par les nations est déjà introduit une première fois après Za 1-8*. En outre, ainsi qu'on l'a vu plus haut (IV 2.1.2.), les rapprochements entre Za 12,1b-13,1 et Za 9-10 rendent difficile d'envisager une reconstruction dans laquelle Za 12,1b-13,1* aurait été développé indépendamment de Za 9-10*.

Dans l'ensemble, la nouvelle version de l'attaque de Jérusalem par les nations en Za 12,1b-13,1 peut être lue comme une réinterprétation du scénario de Za 9-10. Il faut tout d'abord noter que plusieurs chercheurs ont défendu l'idée selon laquelle Za 12,1b-13,1* était à

⁷¹¹ Conrad, *Zachariah*, 179 ; Floyd, *Minor Prophets*, 514-516.

⁷¹² Cf. Steck, *Abschluss*, 128-130.

⁷¹³ Voir p. ex. Otzen, *Deuteriosacharja*, 212 ; Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 286-401 ; Tai, *Prophetie*, 285-290

l'origine davantage centré sur Jérusalem et moins sur Juda⁷¹⁴. Il est en effet possible qu'au cours de la transmission du texte, le rôle de Juda dans la guerre ait été au moins accentué (voire créé ?), avec des versets comme 4b et 7(-8) (voire peut-être aussi les v. 2b, 5 et 6[a]), dans un contexte où sa place était ambiguë. Néanmoins, ces possibles ajouts ne semblent pas avoir modifié certaines caractéristiques importantes de ce nouveau scénario qui permettait de réinterpréter celui des ch. 9-10*. Za 12,1b-13,1 se distingue notamment de Za 9-10 par le fait que la guerre et la restauration sont centrées sur Jérusalem et Juda, sans aucune référence au Nord, contrairement à Za 9-10 où le Nord occupe une place importante (voir Éphraïm en Za 9,10.13 ; 10,17 ; cf. la maison de Joseph en Za 10,6) ; notons que même la place de Juda aux côtés de Jérusalem ne relève pas d'une évidence, puisque le v. 2b est ambigu et peut être lu dans le sens d'une première participation de Juda à l'attaque contre Jérusalem, avant de finalement lui venir en aide (v. 4b-7)⁷¹⁵.

De plus, Za 12,1b-13,1 accentue fortement la transformation intérieure de la communauté, repentante et investie d'un nouvel esprit (« esprit de grâce et de supplication »,

⁷¹⁴ Voir p. ex. Plöger (*Theokratie*, 102-103 et 116-117), qui voit le noyau du texte aux v. 2a.3a.4ab^β*.9-14, ou Rudolph (*Sacharja 9-14*, 216-225), avec un noyau aux v. 1b.2a.3a.4a.9-14, qui envisagent tous deux que Juda était absent de la première forme du texte ; voir aussi, avec des noyaux encore plus petits, Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 11-21 (v. 2a.3a.4a) ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 267-274 (v. 3-4a). Plus récemment, Biberger (*Endgültiges Heil*, 307-310) pense plutôt que les v. 2a.3a.6b ont tout d'abord été supplémentés par les v. 3b.4a.9-14, mais sans aucune mention de Juda ; Schott (*Sacharja 9-14*, 158-170) propose un noyau un peu plus grand, v. 2a.3.4a.6b, là aussi sans mention de Juda, même s'il envisage que des ajouts ponctuels ont pu ensuite être soit pro-judéens (v. 4b.6a.7) soit pro-jérusalémite (v. 2b.5.8). D'autres ont plutôt envisagé que Juda était déjà mentionné dès la première couche du texte, mais de manière limitée, et que son rôle a ensuite été accentué dans le courant de la transmission du texte. C'est notamment le cas d'Elliger (*Propheten*, 156-162), qui voit le noyau du texte aux v. 1-2a.(b ?).3a.4a.5.6b et en 12,9-13,1 ; Redditt proposait de voir le noyau du texte aux v. 1-2a.3-4a.5.8-9 et une révision pro-judéenne au v. 4b.6-7 (P. L. Redditt, *Haggai, Zechariah and Malachi* [NCBC], Londres : Marschall Pickering, 1995, 128) ; plus récemment, il a proposé de lire les v. 7-8 comme un ajout du rédacteur de Za 9-14 pour faire le pont entre le début du scénario et Za 12,9-13,1 (*idem, Zechariah 9-14*, 25 et 102-104 ; *idem, « Redactional Connectors in Zechariah 9-14 »*, dans Albertz, Nogalski et Wöhrle [éd.], *Book of the Twelve*, 207-222 [217-218]) ; pour Willi-Plein (*Sacharja*, 192-203,) Juda était davantage présent dans le noyau ancien (v. 2-4a.5-6.9-11) mais les v. 4b et 7-8 sont ensuite venus accentuer son rôle. L'hypothèse de Wöhrle (*Abschluss*, 95-101) diffère en ceci qu'il inclut les v. 4b dans le noyau ancien du texte (v. 1-6*) ; pour lui, Juda y était déjà mentionné, aux v. 2*, 4, 6a (mais pas au v. 5), mais son rôle était à ce stade négatif, ennemi de Jérusalem ; ce n'est que secondairement que Juda aurait été fait l'allié de Jérusalem, avec les ajouts au v. 6a^β.b et aux v. 5.7-8, ainsi qu'en rajoutant la préposition על devant יהודה au v. 2b. Ces différentes propositions suggèrent notamment que le v. 4b (voir aussi Mitchell, *Zechariah*, 323 à ce propos) et v. 7(-8) (deux versets qui changent le mode d'énonciation en discours prophétique plutôt que divin) ont pu être rajoutés pour accentuer le rôle de Juda dans la guerre ; et ce pourrait aussi être le cas des v. 2b, 5 et 6(a).

⁷¹⁵ Certains chercheurs comprennent avec la LXX et la Peshitta qu'en Za 12,2b, Juda est aussi attaqué dans le siège contre Jérusalem, ce que suggère le parallèle syntaxique entre « contre Juda » (על יהודה) et « contre Jérusalem » (על ירושלים) ; voir notamment Hanson, *Dawn*, 355, 357 (mais voir p. 361-362) ; Redditt, *Haggai*, 129 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 191 ; Petterson, *Behold Your King*, 216 ; Boda, *Zechariah*, 697 et 701 ; cf. Mitchell, *Zechariah*, 321-322 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 216-217. D'autres comprennent avec le Targum et la Vulgate que Juda combatta dans le siège contre Jérusalem, aux côtés des nations, comme le suggère la fin du verset (יהיה במצור על ירושלים), envisageant notamment que la préposition על devant Juda est secondaire ; cf. Elliger, *Propheten*, 156 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 271 ; K. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism : Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7) Atlanta : Scholars Press, 1996, 116, et Wöhrle, *Abschluss*, 99-100. D'autres encore comme Petersen (*Zechariah 9-14*, 112) ne prennent pas position. Il est à noter que le Targum comporte une nuance qui reflète assez bien l'ambiguïté du texte hébreu : dans un premier temps, Juda sera forcé par les nations à participer au siège contre Jérusalem (ואף דבית יהודה ייתונן עממא כד אניסין בצירא לירושלים) ; Wolters, *Zechariah*, 405-406. L'idée que Juda commence par participer au siège de Jérusalem, de manière forcée ou pas, explique bien l'insistance du v. 5 sur le fait que les Judéens reconnaissent que Yhwh est du côté de Jérusalem ; après cela Juda est explicitement décrit comme défendant Jérusalem (v. 6-7). Voir plus généralement sur ces questions, Gonzalez, « Transformations », 114-115.

Za 12,10), en insistant notamment sur son organisation rituelle, lors de la grande lamentation qui réunira tous les clans (Za 12,1-14). Cet aspect est peu présent en Za 9-10 qui n'insiste pas sur la nécessité d'un changement de la communauté (cf. Za 10,9) ; des rituels culturels y sont évoqués, notamment en Za 9,11, qui évoque le sang de l'alliance, et Za 9,15, qui renvoie aux coins de l'autel, mais aucun rituel n'est envisagé explicitement après la guerre comme réunissant et structurant la communauté.

En outre, le scénario en Za 12 est nettement moins concret et précis s'agissant des détails de la guerre, qui est décrite de façon plus générale et aussi plus dramatique qu'en Za 9-10⁷¹⁶. En effet, alors qu'en Za 12 les ennemis sont décrits de manière large comme « tous les peuples autour » ([כל העמים] סביב), ou « toutes les nations de la terre » (כל גוים), הארץ, Za 12,3b), Za 9-10 mentionne des localités et les ennemis de manière précise : Za 9,1-8 mentionne les villes du Levant qui seront touchées par le jugement de Yhwh ; Za 9,13 nomme les ennemis qui attaqueront Jérusalem « fils de Yavan »⁷¹⁷ ; Za 10,10-12 identifie les nations d'où la diaspora reviendra (Égypte et Assyrie) et qui seront jugées par Yhwh, ainsi que les lieux où la diaspora s'installera (Galaad et Liban).

Par ailleurs, on peut aussi observer que les traditions royales davidiques sont présentées différemment en Za 9-10 qu'en Za 12,1b-13,1, un point que Nogalski omet lorsqu'il place Za 9,9-13 et Za 12 sur un même plan rédactionnel⁷¹⁸. Alors que Za 9,9-10 annonce la venue d'un roi dans un langage inspiré des traditions davidiques (voir notamment la quasi-citation d'un psaume royal, Ps 72,8 en Za 9,10), Za 12,1b-13,1 accentue l'importance de la « maison de David » (בית דוד, Za 12,7.8.10.12 ; 13,1) dans son ensemble, en se gardant de faire référence au pouvoir royal, ou même simplement à un individu qui bénéficierait d'une certaine prééminence⁷¹⁹. Cette absence de roi en Za 12,1b-13,1, contrairement au futur envisagé en Za 9,9-10, s'accorde d'ailleurs avec l'absence d'un vaste territoire qui serait contrôlé par Jérusalem.

Ces divers éléments suggèrent que Za 12,1b-13,1* est une réinterprétation du scénario de Za 9-10* dans une perspective différente, plus dystopique, centrée exclusivement sur Jérusalem et Juda, avec une conception différente du pouvoir politique et du territoire lié à Jérusalem, qui a essentiellement en vue la transformation de la communauté et son l'organisation rituelle.

2.2.6. *Les chapitres 9-10*, un scénario composite à l'origine de Zacharie 9-14*

L'homogénéité de Za 9-10 est discutée et nous reviendrons sur cette question plus en détail dans l'analyse de ses différentes scènes, aux chapitres VI, VII et VIII, où nous défendrons l'homogénéité d'ensemble du ch. 9 d'une part, ainsi que celle de Za 10,3b-12 d'autre part.

⁷¹⁶ Cf. Hanson, *Dawn*, 354-355 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 103.

⁷¹⁷ Nogalski, qui place Za 9,9-13 sur le même niveau que le ch. 12, souligne malgré tout la spécificité de ce verset au sein de Za 9-14 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 230.

⁷¹⁸ Voir Gonzalez, « Transformations » ; *pace* Nogalski, *Redactional Processes*, 231.

⁷¹⁹ L'exception sur ce point est la figure du transpercé de Za 12,10, dont le décès provoque le deuil général de la communauté ; toutefois, c'est précisément la mort de cet individu qui est annoncée, et non pas sa montée au pouvoir.

Plusieurs chercheurs distinguent Za 10,3b-12 comme une réécriture de Za 9⁷²⁰. Za 10,3b-12 s'inscrit clairement dans la continuité du ch. 9. Il se présente comme un prolongement des scènes décrites en Za 9, en particulier la bataille de Za 9,11-17 dont il reprend la description sous un nouveau jour ainsi qu'on l'a déjà souligné (IV 1.3.1.). Za 10 ajoute de nouveaux aspects, notamment l'importance de Juda dans le combat et le rassemblement de la diaspora. Cette nouvelle description de la bataille est inattendue, dans la mesure où la fin du chapitre 9 présente déjà une première conclusion avec l'issue du combat, à savoir la victoire de Juda et Éphraïm et la prospérité qui s'ensuit. Ainsi qu'on le verra au ch. VIII, la reprise de la description de guerre en Za 10,3b-12 permet de nuancer à la fois la représentation de la bataille en elle-même, en accentuant l'importance de Juda dans le combat, ainsi que la représentation de l'issue de la bataille, en introduisant en particulier le rassemblement de la diaspora (notamment du Nord) dans le pays. Le fait que ces nouveaux éléments sont rajoutés après une première conclusion du scénario suggère leur caractère secondaire. En outre, le caractère de *Fortschreibung* de Za 10,3b-12 semble renforcé par des correspondances lexicales raccrochant Za 10,3b-12 au ch. 9 d'une manière qui semble quelque peu forcée. C'est notamment le cas de Za 10,11, qui participe à la conclusion du passage en se rapportant au tout début du scénario ; ce verset rassemble plusieurs éléments lexicaux contenus en Za 9,1-8 : עבר au *qal* (« traverser », cf. Za 9,8) ; והכה בים (« il frappera la mer », cf. Za 9,4) ; גאון (« la fierté », associée à des étrangers, cf. Za 9,6, voir aussi Za 11,3) ; racine סר (« détourner », cf. Za 9,7 où la racine est utilisée au *hif'il* et non au *qal*).

Il faut finalement observer que plusieurs chercheurs établissent une distinction diachronique entre les v. 1-10 et les v. 11-17 du ch. 9⁷²¹. Bien que Za 9,11-17 prenne appui sur la référence à Jérusalem en Za 9,9-10, ce passage introduit l'idée d'une attaque de Jérusalem qui surprend après l'annonce de la pacification du territoire et de la disparition des armes de guerre sous la domination du roi pieux (Za 9,9-10). En outre, il est vrai que la description de la prospérité du pays sous le gouvernement d'un roi pieux, annonce qui marque une pause dans la forme actuelle de Za 9, pourrait bien se comprendre comme une conclusion ancienne du livre. De plus, on peut observer que le roi annoncé en Za 9,9-10 ne joue aucun rôle dans la bataille, mais au contraire, disparaît complètement du scénario de Za 9-10. Les v. 11-17 pourraient ainsi bien représenter un développement secondaire dans le chapitre, qui chercherait à poursuivre dans une certaine mesure la logique instaurée par les v. 1-10. Toutefois, il convient aussi d'observer que Za 9,1-8 décrit des changements importants faisant bien la transition entre Za 1-8 et de nouveaux oracles. En outre, juste avant la pause marquée par Za 9,9-10, Za 9,8 souligne la protection de la ville par Yhwh contre toute menace (« celui qui passe et celui qui revient », מעבר ומשב, et contre l'opresseur, נגש), ce qui introduit bien la protection divine contre l'attaque ennemie décrite en Za 9,11-17. Plus largement, l'analyse proposée aux chapitres VI et VII mettra en évidence une logique d'ensemble du chapitre 9, dans laquelle des conséquences majeures de la guerre qui est décrite aux v. 11-17, en particulier le rétablissement du royaume d'Israël, sont annoncées de manière anticipée aux v. 9-10 à des fins rhétoriques, pour renforcer l'appel au retour des v. 11-12 qui marque le début de la guerre. En ce sens, le modèle qui sera défendu est que Za 9-10* s'est développé en deux grandes étapes, Za 9* dans un premier temps,

⁷²⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 161-162 ; Steck, *Abschluß*, 36-37 ; Kunz, *Ablehnung*, 45-60, 371 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 25, 69-73.

⁷²¹ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162 ; Steck, *Abschluß*, 35-36 ; Kunz, *Ablehnung*, 45-60, 371.

puis Za 10,3b-12*, avant la rédaction des oracles sur les bergers et le troupeau qui a introduit les v. 1-3a.

2.2.7. Grandes étapes de la composition de Zacharie 9-14

Dans l'ensemble, le modèle compositionnel adopté pour Za 9-14 comporte donc cinq grandes étapes, en laissant de côté les possibles gloses ou ajouts ponctuels au cours de la transmission du texte (notamment sur la place de Juda dans la guerre du ch. 12 ou en Za 14,14a) :

- 1) Composition du premier scénario de guerre et de restauration en Za 9.
- 2) Complément au premier scénario en Za 10,3b-12.
- 3) Réécriture du scénario de guerre et de restauration en Za 12,1b-13,1.
- 4) Rédaction des oracles sur les bergers et le troupeau en Za 10,1-3a ; Za 11 ; Za 13,2-9, possiblement avec Za 12,1a.
- 5) Dernière réécriture du scénario de guerre et de restauration en Za 14.

L'analyse rédactionnelle n'est pas une science exacte. Il est impossible de reconstruire dans tous les détails la formation diachronique de Za 9-14. Un tel modèle met en tout cas en évidence que Za 9-14 s'est formé au travers de plusieurs étapes compositionnelles qui se sont succédé dans le temps. Il implique de concevoir la formation de Za 9-14 comme un processus graduel et non ponctuel, s'étalant probablement sur plusieurs décennies au moins, au cours duquel l'idée d'une guerre de Jérusalem précédant la restauration a été envisagée de différentes manières, voire a parfois été explicitement corrigée et révisée. On peut noter que l'addition progressive des scènes de guerre et de restauration s'est à chaque fois faite par ensemble ajouté à la fin du texte. En ce sens, il semble que plus on avance dans la lecture de ces scénarios, plus on avance aussi dans le temps de la composition du texte. Cela nous amène à la question du contexte socio-historique de Za 9-14 et nous pousse à l'envisager sous deux aspects. D'une part, il s'agit d'identifier le contexte socio-historique dans lequel l'idée d'une guerre de Jérusalem précédant sa restauration a pu être développée significativement, comme on le voit en Za 9-14. D'autre part, il faudra se demander dans quelle mesure les évolutions de ce contexte ont pu provoquer des révisions successives de cette idée. Dans la section qui suit, nous argumenterons que le contexte de la Judée au début de l'époque hellénistique est le plus pertinent pour envisager le développement du thème de la guerre en Za 9-14. Les évolutions de ce contexte et leurs implications pour l'interprétation socio-historique des scénarios, en particulier celui de Za 9-10, seront abordées plus en détail dans les chapitres suivants.

3. Le contexte socio-historique de Zacharie 9-14

3.1. Le contexte historique de Zacharie 9-14

3.1.1. Zacharie 9-14 entre les époques perse et hellénistique

Ainsi qu'on l'a vu au chapitre II, les datations préexiliques ou exiliques ont largement été abandonnées dans le courant du XX^e s. Ce changement est lié à l'attention croissante donnée par les chercheurs à la reprise de nombreuses traditions en Za 9-14. Déjà l'article de Stade, qui a marqué un tournant dans la recherche de l'hypothèse préexilique à l'hypothèse hellénistique, consacrait une longue section sur les traditions réutilisées en Za 9-14, dans le but de mettre en évidence le caractère tardif du texte⁷²². Dans le courant du XX^e s., la question des traditions reprises en Za 9-14 a continué d'être creusée, confirmant le caractère postexilique du texte, et mettant par là même en évidence sa tendance archaïsante. Za 9-14 reprend des thèmes, des motifs, des expressions et du vocabulaire des textes plus anciens qu'il imite et réinterprète en même temps. Ainsi, même si certains chercheurs continuent de postuler l'existence de sources ayant été intégrées dans la composition de Za 9-14 qui pourraient remonter à des époques plus anciennes, les chercheurs s'accordent pour placer la composition finale de cette section au plus tôt à l'époque perse⁷²³.

Étant donné que les chercheurs divergent sur la datation de la plupart des textes bibliques, l'analyse intertextuelle permet d'établir une chronologie relative des textes, mais permet plus difficilement d'avancer une chronologie absolue. Les chercheurs s'accordent désormais pour placer Za 9-14 tard dans la chronologie relative des textes prophétiques, mais les datations continuent d'osciller entre le début de l'époque perse et l'époque hellénistique. Malgré l'étude récente de Kunz plaidant pour une composition de Za 9-10 dans la première moitié du II^e s. av. n. è.⁷²⁴, les datations qui vont au-delà du III^e s. ont largement perdu de leur influence dans la deuxième moitié du XX^e s. ; en particulier, l'origine maccabéenne de Za 9-14, ne semble plus recevoir un grand soutien. Les manuscrits anciens confirment que Za 9-14 est déjà écrit vers le milieu du II^e s. av. n. è. : le manuscrit 4QXII^a, datant d'entre 150 et 125 av. n. è., atteste d'une partie de Za 14,18⁷²⁵, un verset qui appartient à la section la plus tardive de Za 9-14 ; même si aucun fragment de Zacharie n'en a été retrouvé, le manuscrit 4QXII^b, daté de la même période⁷²⁶, se présente comme un manuscrit des XII prophètes, ce qui semble corroborer les indications que 4QXII^a apporte⁷²⁷. Vers le début du II^e s. av. n. è., Sir 49,10 parle des « douze prophètes » (הנביאים עשר שנים) ensemble, à la suite des prophètes Esaïe, Jérémie et Ézéchiel. Cette mention des XII prophètes en Sir 49,10 ne signifie pas forcément que le texte du livre de Zacharie est fixé au tout début du II^e s. av. n. è.⁷²⁸ Elle semble toutefois impliquer

⁷²² Stade, « Deuterozacharja. I. Theil », 41-96.

⁷²³ Voir notamment Reventlow, *Sacharja*, 88.

⁷²⁴ Kunz, *Ablehnung*.

⁷²⁵ E. Ulrich *et al.* (éd.), *Qumran Cave 4. X : The Prophets* (DJD 15), 221-223 (par R. E. Fuller).

⁷²⁶ Ulrich *et al.* (éd.), *Qumran Cave 4*, 233 (par R. E. Fuller).

⁷²⁷ Za 12,7-12 est ensuite attesté par 4QXII^e, daté du 2^e quart du 1^{er} s. av. n. è. ; Ulrich *et al.* (éd.), *Qumran Cave 4*, 257-258 (par R. E. Fuller). 4QXII^e, du dernier tiers du I^{er} s. av. n. è., atteste quant à lui de Za 10,11-11,2 ; 12,1-3 ; Ulrich *et al.* (éd.), *Qumran Cave 4*, 272 (par R. E. Fuller).

⁷²⁸ Steck, *Abschluß*, 139.

que l'essentiel du corpus des XII est en place à ce moment, et que ce corpus jouit déjà d'une certaine autorité⁷²⁹. Cela rend difficile de penser qu'un remaniement de ce corpus impliquant l'addition d'une nouvelle composition de l'ampleur de Za 9-14 ait pu prendre place dans la première moitié du II^e av. n. è. Envisager la composition de Za 9-14 dans la première partie du II^e s. av. n. è. est d'autant plus difficile que la composition de ce texte se comprend au mieux comme un processus graduel étalé dans le temps, durant probablement plus que quelques décennies. Ces différents éléments suggèrent plutôt que Za 9-14 est déjà plus ou moins composé au tout début du II^e s. av. n. è. Tout au plus peut-on imaginer que les tout derniers stades compositionnels de ce texte ont pris place au commencement du II^e s. av. n. è.

Ainsi qu'on l'a souligné au chapitre II, l'hypothèse de l'origine hellénistique de Za 9-14 était dominante dans le courant du XX^e s., mais un nombre croissant de chercheurs, notamment anglophones, datent désormais Za 9-14 de l'époque perse, le plus souvent de la première moitié de cette époque⁷³⁰. Ce changement semble s'être produit en lien avec le développement d'autres approches, notamment sociologiques et littéraires. L'étude de Hanson, en particulier, a représenté un tournant dans la recherche vers une datation de Za 9-14 à l'époque perse⁷³¹. Dans la ligne de Plöger, la particularité de cette étude était d'interpréter les différences entre Za 1-8 et Za 9-14 sur la base de changements sociaux, liés à un conflit grandissant entre les autorités du temple et un groupe prophétique développant une eschatologie de plus en plus « apocalyptique » (voir IV 3.2.1.) ; néanmoins, à la différence de l'étude de Plöger qui envisage le processus aboutissant au durcissement de ce conflit social sur une période allant jusqu'à l'époque hellénistique, Hanson conçoit ce processus sur une période beaucoup plus brève, au cours de la première partie de l'époque perse.

Il est intéressant de voir que, surtout dans la recherche anglophone, le décentrement d'une perspective historique traditionnelle (événementielle) a conduit les chercheurs à développer des hypothèses en faveur d'une composition beaucoup plus ramassée du livre de Zacharie, dans le courant de l'époque perse⁷³². En théorie, ces deux développements ne sont pas nécessairement liés, comme le montre l'étude de Plöger, pionnière en matière de lecture sociologique et qui date malgré tout Za 12-14 de l'époque hellénistique. En réalité, ce lien entre le développement d'une approche socio-historique et une datation perse de Za 9-14 ne s'explique pas par une grande plausibilité historique des reconstructions proposées au début de l'époque perse, mais plutôt par un modèle compositionnel influent dans la recherche anglophone, qui distingue fortement composition et transmission textuelle des livres prophétiques. Au lieu d'envisager une composition progressive du texte dans le courant de sa transmission, ce modèle tend à séparer la composition de la transmission du texte, envisageant le commencement du processus de transmission seulement une fois que le texte est composé. La transmission textuelle y est ainsi envisagée comme relativement fidèle, destinée à

⁷²⁹ Là-dessus, voir notamment Steck, *Abschluß*, 136-144. Steck surinterprète quelque peu Sir 44-50 en concluant « *Sirach kennt Tora un Nebiim als fixe und geschlossene Schriftensammlungen [...]* » (p. 139). Les manuscrits de Qoumrân montrent que les textes de la Torah et des Prophètes n'étaient pas complètement fixés jusqu'à la fin de l'époque du Second Temple.

⁷³⁰ Voir notamment Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 15-29 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 3-23 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 26-30 ; Curtis, *Steep and Stony Road*.

⁷³¹ Hanson, *Dawn*, sp. 280-401.

⁷³² Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 22-29 ; Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 664-678 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 3-23.

transmettre un contenu littéraire déjà plus ou moins stable. Sur cette base, les chercheurs qui travaillent avec ce modèle ont privilégié et privilégient encore des datations hautes, surtout lorsqu'ils se décentrent d'une perspective historique (en faveur d'une perspective plus littéraire par exemple), préservant ainsi la séparation entre l'époque de composition du texte et celle de sa transmission⁷³³. Si une lecture de Za 9-14 à l'époque perse leur semble envisageable, celle-ci sera préférée à une lecture qui situe le texte dans le contexte du début de l'époque hellénistique, sans nécessairement argumenter concrètement en quoi leur lecture serait plus pertinente.

3.1.2. *Le corpus prophétique clos à l'époque perse ?*

Le modèle qui distingue composition et transmission du texte étant influent dans la recherche, il importe de l'évaluer de manière critique. Ce modèle a récemment été articulé par S.-L. Tiemeyer, qui défend que dans l'ensemble, les textes prophétiques ont été composés avant la période hellénistique⁷³⁴. Il est frappant d'observer que l'argumentation de Tiemeyer est uniquement négative. Tiemeyer pointe trois critères : 1) la langue, 2) l'« eschatologie » du texte, plus ou moins proche de la littérature apocalyptique, et 3) les allusions historiques. Premièrement, Tiemeyer souligne que l'analyse linguistique ne permet pas de dater précisément des formes linguistiques à l'époque hellénistique ; même les emprunts à la langue grecque ne datent pas forcément de l'époque hellénistique, mais peuvent être plus anciens, vu que les contacts de la Palestine avec le monde grec précèdent l'époque hellénistique. Deuxièmement, Tiemeyer défend que, étant donné notre manque de connaissance sur l'évolution de l'eschatologie juive, l'eschatologie « proto-apocalyptique » qu'elle identifie dans des textes comme Za 9-14 ne date pas nécessairement de la période hellénistique, mais a pu déjà être développée à l'époque perse. Troisièmement, Tiemeyer met en évidence la grande diversité des interprétations d'allusions historiques, et en conclut que cette méthode est trop spéculative pour assurer une datation hellénistique. Même si certaines observations de Tiemeyer sont pertinentes, sa conclusion selon laquelle le corpus prophétique est plus ou moins clos à l'époque perse est très problématique.

Non seulement cette conclusion n'est appuyée sur aucun argument positif, mais elle contredit en outre les données que nous fournissent les manuscrits, dont les plus anciens remontent à l'époque hellénistique. Les témoins textuels anciens n'attestent pas d'un corpus prophétique fixe et sans variations à l'époque du Second Temple. Au contraire, différentes traditions textuelles existent pour chacun des livres prophétiques, qui mettent en évidence la fluidité des textes à l'époque du Second Temple. Cela est particulièrement clair dans les cas des livres de Jérémie et Ézéchiel, pour lesquels la LXX ancienne présente un texte plus court et structuré différemment que le TM. Un large consensus existe sur le fait que, de manière générale, la LXX ancienne de ces livres se base sur une *Vorlage* hébraïque qui était plus courte que le texte proto-rabbinique ; dans le cas de Jérémie, cela est attesté par les manuscrits 4QJer^b

⁷³³ Récemment, l'étude de Wenzel représente un bon exemple d'une étude littéraire, basée sur une analyse bakhtinienne, qui conclut à une datation haute de Za 9-14, sans pour autant étudier les liens de Za 9-14 avec le contexte historique envisagé (début de l'époque perse) ; Wenzel, *Reading Zechariah*.

⁷³⁴ Tiemeyer, « Prophetic Texts ».

et 4QJer^d, dont le texte hébreu correspond plus ou moins au texte de la LXX ancienne⁷³⁵. En outre, des manuscrits de Jérémie et Ézéchiel, notamment 2QJer et 4QEzek^a, ne semblent s'aligner ni sur le texte proto-rabbinique, ni sur celui de la LXX⁷³⁶. Les divergences textuelles au sein des traditions manuscrites d'Esaië et des XII sont moins importantes que dans le cas de Jérémie et Ézéchiel. Elles attestent toutefois aussi qu'il existe encore une marge de changement au sein de la transmission d'Esaië et des XII au moins jusque vers la fin de l'époque du Second Temple. En plus des divergences locales que présentent les traditions textuelles du TM et de la LXX, d'autres variations sont attestées par des manuscrits tels que 1QIsa^a, 4QIsa^c, 4QIsaⁿ, 4QXII^a et 4QXII^c, qui semblent témoigner de traditions textuelles autres que celles du texte proto-rabbinique et de la LXX⁷³⁷.

Dans l'ensemble, la diversité des traditions manuscrites montre que la transmission du texte dans l'Antiquité n'est pas entièrement fidèle, mais s'accompagne souvent de changements, qui sont d'une ampleur variable. En outre, la plupart des chercheurs considèrent que le texte de la *Vorlage* de la LXX de Jérémie et Ézéchiel n'est pas une forme abrégée du texte proto-rabbinique, mais représente en réalité un stade compositionnel antérieur à celui du texte proto-rabbinique⁷³⁸. Une telle conclusion abolit la distinction souvent faite entre

⁷³⁵ La LXX de Jérémie est environ 15% plus courte que le TM, des passages comme Jr 33,14-26 et 39,4-13 étant complètement absents ; voir notamment P.-M. Bogaert, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101/3 (1994), 363-406 ; *idem*, « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », dans *idem* (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le Prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission (Actes de la 31e session du Colloquium Biblicum Lovaniense, 1980)* (BETL 54), Louvain : Peeters, 1981, 168-173 ; Römer, « Jérémie », 428-429. La LXX d'Ézéchiel est notamment attestée par P 967 et un manuscrit de la Vieille Latine, le Wurceburgensis. Cette version est plus courte d'environ 4-5% que le TM, des passages tels que Ez 12,21-23 et 36,23c-38 y étant absents ; voir notamment, E. Tov, « Recensional Differences between the MT and LXX of Ezekiel », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62/1 (1986), 89-101 ; J. Lust, « Major Divergences between MT and LXX in Ezekiel », dans A. Schenker (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 52), Atlanta : SBL, 2003, 83-92 ; *idem*, « Ézéchiel dans la Septante », dans Macchi et al., *Les recueils prophétiques*, 337-358 ; A. S. Crane, *Israel's Restoration : A Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36-39* (VTSup 122), Leyde/Boston : Brill, 2008, sp. 7-32 ; C. Nihan, « De la fin du jugement », 106-107 et 119-131 ; I. E. Lilly, *Two Books of Ezekiel : Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions* (VTSup 150), Leyde/Boston : Brill, 2012 ; T. P. Mackie, *Expanding Ezekiel : The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel* (FRLANT 257), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 16-49.

⁷³⁶ J. Lust, Johan, « Ezekiel Manuscripts in Qumran: Preliminary Edition of 4QEzek^a and 4QEzek^b », dans J. Lust (éd.), *Ezekiel and His Book* (BETL 74) Louvain : Peeters, 1986, 90-100 (96-99) ; voir aussi la classification de Fuller, « Biblical Prophetic Manuscripts », 4.

⁷³⁷ F. García Martínez, « The Text of the XII Prophets at Qumran », *OTE* 17/1 (2004), 103-119 ; H. von Weissenberg, « "Aligned" or "Non-Aligned" ? The Textual Status of the Qumran Cave 4 Manuscripts of the Minor Prophets », dans Albertz, Nogalski et Wöhrle (éd.), *Book of the Twelve*, 381-396 (386-389) ; Fuller, « Biblical Prophetic Manuscripts » (notamment p. 4).

⁷³⁸ De nombreux travaux sont parus en ce sens sur le livre de Jérémie, voir Bogaert, « Le livre de Jérémie en perspective » ; *idem*, « De Baruch à Jérémie » ; *idem*, « Jérémie 17,1-4 TM, oracle contre ou sur Juda propre au texte long, annoncé en 11,7-8.13 TM et en 15,12-14 TM », dans Y. Goldman (éd.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO 179), Fribourg : Éditions universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Rubrecht, 2001, 59-74 ; E. Tov, « Exegetical Notes on the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint of Jeremiah 27 (34) », *ZAW* 91/1 (1979), 73-93 ; *idem*, « The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History », dans J. H. Tiggay (éd.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1985, 211-237 ; *idem*, *Some Aspects of the Textual History of the Book of Jeremiah*, dans Bogaert (éd.), *Livre de Jérémie*, 145-173 ; voir aussi p. ex. Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg : Éditions universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Rubrecht, 1992, notamment 1-3 ; J. Lust, « Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Her 33 as a Test Case », *JNSL* 20 (1994), 31-48. Pour plus de références, y compris pour des positions différentes, voir B. Becking, *Between Fear and*

composition et transmission du texte, et par là même entre critique rédactionnelle et critique textuelle. Plutôt que de concevoir la composition du texte comme précédant sa transmission, il convient plutôt de l'envisager de manière progressive dans le courant de la transmission textuelle, avec différents stades compositionnels pouvant être préservés dans les manuscrits anciens dont nous disposons. Au fur et à mesure que l'on se rapproche de la fin de l'époque du Second Temple, les changements textuels qui se produisent sont de plus en plus limités.

Par ailleurs, le fait que, dans le courant du II^e s. av. n. è., le texte hébreu qui a été choisi pour la traduction de la LXX de Jérémie et d'Ézéchiël corresponde à un stade compositionnel antérieur à celui du texte proto-rabbinique ne signifie pas nécessairement que ce dernier n'existait pas encore, même si ce scénario n'est pas impossible. Ce choix met au minimum en évidence que l'autorité du texte proto-rabbinique n'était pas établie au II^e s. av. n. è. Selon les traditions textuelles attestées par les manuscrits retrouvés dans le désert de Judée, ce n'est qu'au I^{er} s. av. n. è. que le texte proto-rabbinique des livres prophétiques commencerait à acquérir une importance supérieure aux autres traditions textuelles⁷³⁹. Le fait que l'autorité du texte proto-rabbinique n'est pas établie au II^e s. av. n. è. plaide pour le caractère récent de ce texte à cette époque. Il est en effet difficile de penser qu'au II^e s. av. n. è., le texte proto-massorétique était déjà ancien, mais ne faisait pas encore autorité. L'ancienneté du texte proto-massorétique est d'autant plus difficile à défendre que la fluidité textuelle des livres prophétiques à l'époque du Second Temple montre que leur transmission s'accompagne souvent de changements. Dans l'ensemble, une datation hellénistique de la version proto-rabbinique de Jérémie et Ézéchiël est tout à fait envisageable, ainsi que cela a déjà été proposé par plusieurs chercheurs⁷⁴⁰ ; une telle datation expliquerait bien que cette version ne fasse pas autorité au II^e s. av. n. è.

Dans l'ensemble, ces observations poussent à penser la composition des textes prophétiques de manière étalée dans le temps. Dans ce contexte, le fait que Za 9-14 soit à situer vers la fin de la chronologie relative des textes prophétiques rend difficile d'envisager la composition de ce texte au début de l'époque perse ; une datation au plus tôt vers la fin de l'époque perse semble beaucoup plus appropriée.

Freedom : Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31 (OTS 51), Leyde/Boston : Brill, 2001, 11-16. Sur Ézéchiël, voir notamment J. Lust, « The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Texts of Ezekiel », dans J. Lust (éd.), *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74), Louvain : Peeters, 1986, 7-20 ; Tov, « Recensional Differences » ; L. C. Allen, « Some Types of Textual Adaptation in Ezekiel », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 71 (1995), 5-29 ; S. Scatolini Apóstolo, « Ezek 36,37,38 and 39 in Papyrus 967 as Pre-Text for Re-Reading Ezekiel » dans F. García Martínez et M. Vervenne (éd.), *Interpreting Translation : Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL 192), Louvain : Peeters, 2005, 331-357 ; Crane, *Israel's Restoration*, 207-264 ; J. P. Flanagan, « Papyrus 967 and the Text of Ezekiel : Parablepsis or an Original Text ? », dans C. A. Evans et H. D. Zacharias, *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 13 ; LSTS 70), Londres/New York : T & T Clark, 2009, 105-116 ; Nihan, « De la fin du jugement », 106-107, 119-124, 141-143 ; T. P. Mackie, « Transformation in Ezekiel's Textual History : Ezekiel 7 in the Masoretic text and the Septuagint », dans W. A. Tooman et M. A. Lyons (éd.), *Transforming visions : transformations of text, tradition, and theology in Ezekiel* (Princeton Theological Monograph Series 127), Eugene, OR : Pickwick Publications, 2010, 249-278 ; *idem*, *Expanding Ezekiel*, 16-49 ; Lilly, *Two Books of Ezekiel*, sp. 302-317. Voir plus largement sur Jérémie et Ézéchiël, Gonzalez, « Prophetic Texts ».

⁷³⁹ Fuller, « Biblical Prophetic Manuscripts », 13-18.

⁷⁴⁰ Voir p. ex. Crane, *Israel's Restoration*, 250-264 ; P. Piovanelli, « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », dans A. Curtis (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception / La livre de Jérémie et sa réception* (BETL), Louvain : Presses universitaires, 1997, 255-276 ; voir aussi P.-M. Bogaert, « Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ézéchiël 7 », dans Lust (éd.), *Ezekiel and His Book*, 21-47 (41-47) ; Nihan, « De la fin du jugement », 141-145.

3.1.3. Les analyses linguistiques et la date de Zacharie 9-14

D'autres chercheurs spécialisés dans l'analyse linguistique, en particulier A Hurvitz, ont défendu que les textes prophétiques ne peuvent être datés au-delà de l'époque perse, plus précisément le début de l'époque perse⁷⁴¹. Selon eux, l'hébreu des livres prophétiques serait à la fois trop proche de l'hébreu de l'époque monarchique pour en être éloigné chronologiquement, et en même temps trop différent de l'hébreu biblique tardif (« Late Biblical Hebrew ») de la fin de l'époque perse ou du début de l'époque hellénistique (attesté par les livres Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques) pour pouvoir en être contemporain. D'importants progrès linguistiques ont été réalisés dans les dernières décennies, notamment en ce qui concerne l'identification de formes linguistiques tardives, sur la base de la comparaison avec les textes bibliques tardifs, la littérature du Second Temple, ainsi que la littérature rabbinique. La chronologie relative des formes linguistiques hébraïques qui se construit progressivement apporte de nouvelles informations à prendre en compte dans la reconstruction historique de la formation des textes bibliques. Cependant, comme toutes les données archéologiques ou historiographiques, les observations des linguistes demandent à être interprétées sur le plan historique, une démarche qui reste complexe et fortement débattue.

Un problème important avec les datations linguistiques est qu'elles se basent sur une reconstruction de l'évolution diachronique de la langue hébraïque à la fois non assurée, et insuffisamment complexifiée. La reconstruction de l'évolution de l'hébreu ancien se fonde sur la datation des différentes caractéristiques linguistiques et des textes qui en témoignent. Étant donné que ni la date d'apparition des diverses formes linguistiques de l'hébreu, ni la date des textes ne nous sont connues de manière certaine, les datations linguistiques ne peuvent pas être considérées comme absolues⁷⁴². Si l'analyse linguistique peut effectivement apporter des éléments de diachronie relative quant au lexique, à la syntaxe ou à la grammaire du texte, il n'en reste pas moins que ces éléments sont rarement suffisants pour proposer une datation solide du texte. Plusieurs chercheurs se sont opposés au modèle d'Hurvitz, mettant en évidence les limites du modèle pour ce qui est de la datation absolue des textes ; en particulier, I. Young, M. Ehrensverd et R. Rezetko défendent l'idée selon laquelle l'hébreu classique doit avant tout être envisagé comme un style linguistique, qui était encore utilisé à l'époque postexilique⁷⁴³. Cette discussion est appelée à se poursuivre dans les prochaines années. Elle met en tout cas en

⁷⁴¹ A. Hurvitz, « Can Biblical Texts Be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew », dans A. Lemaire et M. Sæbø (éd.), *Congress Volume Oslo 1998* (VTSup 80), Leyde : Brill, 2000, 143-160 ; *idem*, « The Recent Debate on Late Biblical Hebrew : Solid Data, Experts' Opinions, and Inconclusive Arguments », *Hebrew Studies* 47 (2006), 191-210 ; *idem*, « The "Linguistic Dating of Biblical Texts": Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures », dans C. L. Miller-Naudé, et Z. Zevit (éd.), *Diachrony in Biblical Hebrew* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 8), Winona Lake : Eisenbrauns, 2012, 265-279 ; A. Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », dans G. Khan et al. (éd.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Vol. 1: A-F*, Leyde/Boston : Brill, 2013, 315-325 (323) ; *idem*, *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah: The Case for a Sixth-Century Date of Composition* (SSLL 74), Leyde : Brill, 2014, sp. 1-27, 356-373.

⁷⁴² Cf. Holmstedt, « Historical Linguistics and Biblical Hebrew », dans Miller-Naudé et Zevit (éd.), *Diachrony in Biblical Hebrew*, 97-124 (119-120).

⁷⁴³ Voir notamment Young et Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 1* (surtout 45-142) ; Young, Rezetko et Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 2*, (surtout 72-105) ; voir aussi Ehrensverd « Linguistic Dating of Biblical Texts » ; Rezetko, « Dating Biblical Hebrew » ; Young « Late Biblical Hebrew and Hebrew Inscriptions » ; Ehrensverd, « Why Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically ».

évidence que l'analyse linguistique ne peut être employée comme seul critère de datation. Pour être interprétées de manière satisfaisante, les informations diachroniques qu'apporte l'analyse linguistique doivent ainsi être placées en relation avec d'autres types de considérations diachroniques, basées surtout sur l'analyse du contenu du texte, notamment ses conceptions ou les traditions littéraires qu'il présuppose⁷⁴⁴. Au vu des difficultés qui existent dans la reconstruction de l'histoire de la littérature et de la langue, il est indispensable de combiner ensemble différentes approches historiques, plutôt que de se focaliser sur une méthode dont les résultats en matière de datation restent fortement débattus⁷⁴⁵.

Il est vraisemblable que l'hébreu ait évolué progressivement à l'époque postexilique, avec l'absorption continue de nouvelles formes linguistiques. Toutefois, la méthodologie développée pour dater les textes linguistiquement est problématique car elle se fonde sur leur taux d'accumulation de formes linguistiques tardives⁷⁴⁶. Cette approche tend ainsi à présupposer qu'un certain taux d'éléments linguistiques tardifs dans le texte correspondrait à une période historique donnée, et que des textes qui présentent un usage différent de la langue ne sauraient être contemporains. Un tel présupposé apparaît trop simpliste. Le seul critère quantitatif n'apporte pas toutes les indications qui permettent d'interpréter convenablement la présence d'éléments tardifs. Le style d'écriture, en particulier le souci de se conformer à une tradition d'écriture, ou au contraire un usage plus libre de la langue, influence aussi le taux de formes tardives dans le texte. Il est clair en effet que deux textes contemporains qui utiliseraient la langue de manières différentes, l'une conservatrice ou l'autre plus libre, ne sauraient présenter un taux similaire de formes tardives.

En théorie, ceux qui adhèrent à la méthodologie de Hurvitz reconnaissent que l'hébreu classique a continué à être imité durant la période du Second Temple⁷⁴⁷. Ces chercheurs insistent toutefois sur le fait que l'hébreu « classique » qui est écrit à l'époque postexilique ne saurait être identique à celui de l'époque monarchique, mais trahit au contraire son origine postérieure par des formes linguistiques tardives introduites par mégarde. La question se pose de savoir jusqu'à quel point il est encore possible de différencier un texte tardif qui imite l'hébreu classique d'un texte plus ancien. En laissant ce débat de côté, le modèle de datation développé par Hurvitz prend en tous les cas mal en compte les différences stylistiques. En effet, le taux d'accumulation d'éléments linguistiques tardifs ne permet pas de distinguer un texte

⁷⁴⁴ Dans ce sens, voir aussi R. Rezetko, « What Happened to the Book of Samuel in the Persian Period and Beyond », dans E. Ben Zvi, D. Edelman et F. Polak (éd.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts), Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009, 237-252 (240).

⁷⁴⁵ P. ex., la datation d'Es 24-27 à l'époque josianique par C. B. Hayes (« The Date and Message of Isaiah 24-27 in Light of Hebrew Diachrony », dans J. T. Hibbard et H. C. P. Kim [éd.], *Formation and Intertextuality in Isaiah 24-27* [AIL], Atlanta : SBL, 2013, 7-24), basée sur des critères linguistiques, est en complète contradiction avec les nombreuses études qui ont montré que ces chapitres se basent sur des sections tardives du livre d'Esaië, clairement postexiliques, notamment Es 40-55 et 56-66 ; voir p. ex. M. A. Sweeney, « Textual Citations in Isaiah 24-27 : Toward an Understanding of the Redactional Function of Chapters 24-27 in the Book of Isaiah », *JBL* 107 (1988), 39-52 ; J. T. Hibbard, *Intertextuality in Isaiah 24-27 : The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions* (FAT II 16), Tübingue : Mohr Siebeck, 2006 ; *idem*, « Isaiah 24-27 and Trito-Isaiah » ; D. C. Polaski, *Authorizing an End : The Isaiah Apocalypse and Intertextuality* (BIS 50), Leyde/Boston/Cologne : Brill, 2001 ; U. Berges, *Book of Isaiah : Its Composition and Final Form* (HBM 46), Sheffield : Phoenix Press, 2012, 161-180.

⁷⁴⁶ Voir notamment, A. Hurvitz, « Biblical Hebrew, Late », dans Khan *et al.* (éd.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Vol. I : A-F*, 329-338 (335) ; Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », 320-321.

⁷⁴⁷ Voir p. ex. Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », 318.

écrit au début de l'époque perse dans l'hébreu qui correspondrait à cette période (parfois défini comme « Transitional Biblical Hebrew »), d'un texte écrit plus tardivement, par exemple à l'époque hellénistique, qui imiterait le style classique en faisant un nombre limité d'erreurs, introduisant ainsi quelques formes tardives dans le texte. Le seul critère quantitatif de la proportion d'éléments linguistiques tardifs dans le texte ne permet pas de faire cette différence, puisque dans tous les cas, les textes présenteraient une quantité relativement limitée de formes tardives, bien que les causes en soient différentes. Nous manquons de connaissances sur l'époque d'apparition des différentes formes linguistiques, qui nous permettrait de situer plus précisément la date du texte d'un point de vue linguistique. Dater une forme linguistique est toutefois une tâche très complexe, étant donné la quantité limitée de textes à notre disposition, les problèmes de datation qu'ils soulèvent et leurs disparités dans l'usage des différentes formes linguistiques ; l'épigraphique offre en outre très peu de matériel de comparaison qui permettrait de situer plus précisément les formes linguistiques des textes à l'aide de données externes.

Une meilleure prise en compte du style d'écriture est fondamentale pour une juste analyse du langage des textes. L'époque de composition n'est pas le seul facteur influençant le langage utilisé, comme Hornkohl le reconnaît⁷⁴⁸ ; la question du genre littéraire doit aussi être considérée comme déterminante dans l'analyse linguistique. Il importe notamment de différencier les textes qui imitent le style ancien des textes où le souci de se conformer à l'hébreu classique n'est pas central. Le modèle diachronique développé par l'école de Hurvitz n'est pas satisfaisant, dans la mesure où il analyse de manière identique des textes qui manifestent une posture d'écriture conservatrice, et des textes qui témoignent d'un usage plus libre, plus innovant de la langue. Elle prend en effet pour point de comparaison le corpus Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, Chroniques, les livres qui présentent clairement une forme tardive de l'hébreu biblique. La pertinence de ce corpus pour la comparaison est toutefois limitée. Il convient en effet d'observer que ces livres manifestent un usage relativement libre de la langue, ce qui ressort par exemple du fait que certains de ces livres sont bilingues hébreu-araméen (Esdras et Daniel). Un livre comme Chroniques ne cherche pas forcément à se conformer en tout point au style ancien, mais reflète plutôt un usage plus libre de la langue, qui autorise un nombre plus important de formes tardives ; c'est notamment ce que montrent les divergences linguistiques entre les passages parallèles de Chroniques et Samuel-Rois⁷⁴⁹. Les différences entre l'hébreu des Chroniques et l'hébreu d'autres compositions tardives qui cherchent clairement à imiter le style classique (par exemple Ben Sira ou le Peshier d'Habacuc) mettent aussi en évidence la plus grande liberté stylistique des Chroniques⁷⁵⁰. Dans cette ligne, il faut se demander si le fait qu'aucun texte prophétique ne présente la forme tardive de l'hébreu biblique est uniquement un problème de chronologie historique et non également une question de genre littéraire et de style d'écriture. Il est par ailleurs à ce titre frappant que les textes qui sont les plus innovants sur le plan linguistique (Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, Daniel) sont des textes non prophétiques dont l'origine postexilique n'est pas masquée mais au contraire

⁷⁴⁸ Hurvitz, « Biblical Hebrew, Late », 334 ; Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », 318-320 ; *idem*, *Ancient Hebrew Periodization*, 16-27.

⁷⁴⁹ Voir p. ex R. Rezetko, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark: Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15-16* (LHB/OTS 470), Londres/New York : T & T Clark, 2007, notamment 72-77.

⁷⁵⁰ Voir p. ex. Young, « Peshier Habakkuk ».

ouvertement assumée⁷⁵¹. En outre, la fluidité des traditions textuelles à l'époque du Second Temple, attestant du retravail tardif de certains livres, rend aussi difficile l'interprétation de ces différences avant tout sur le plan chronologique, comme le requiert le modèle d'Hurvitz.

En ce qui concerne le langage de Za 9-14, des études ont été menées, qui en soulignent à la fois une certaine proximité avec l'hébreu classique, ainsi que la présence de formes linguistiques tardives⁷⁵². Récemment, sur la base des critères de la méthodologie d'Hurvitz, Shin a pointé plus particulièrement les éléments tardifs suivants : la construction למען לא (Za 12,7), les termes זוית (« angle », Za 9,15), יקר (« prix », Za 11,13), אהה (« fraternité », Za 11,14), תהנוים (« supplication », Za 12,10), la *scriptio plena* de דויד (Za 12,7.8 [deux fois], 10,12; 13,1), l'écriture de *Megiddo* avec un *nun* final, מגדון (Za 12,11), la forme *pi'el* du verbe גבר (Za 10,6.12), l'expression לרב מאד (Za 14,14). Les chercheurs s'accordent ainsi pour distinguer l'hébreu de Za 9-14 à la fois de l'hébreu classique et de l'hébreu biblique tardif (*Late Biblical Hebrew, LBH*) attesté en Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques. Hornkohl désigne cette forme de la langue *Transitional Biblical Hebrew* (« hébreu biblique transitionnel »)⁷⁵³. Pour lui, tout comme pour Shin ou déjà Hill, ces observations signifient que Za 9-14 a été composé suite à la période monarchique, à un moment qui précède la composition des livres présentant la forme tardive de l'hébreu biblique, datés de la fin de l'époque perse ou du début de l'époque hellénistique. Ces chercheurs datent ainsi Za 9-14 du début de l'époque perse, entre la fin du VI^e et le début du V^e s. av. n. è.

Une telle conclusion ne prend pas en compte le caractère conservateur de l'écriture de Za 9-14, qui rend la comparaison avec l'hébreu d'Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques peu pertinente en ce qui concerne la question de la datation du texte. Za 9-14 témoigne d'un souci particulier de continuité avec les autres textes prophétiques qui se manifeste dans le contenu et dans la forme du texte. La reprise massive de traditions littéraires plus anciennes influence les thèmes choisis, les motifs, les formulations, le vocabulaire choisi. On peut même observer que le livre de Zacharie thématise explicitement l'idée d'une continuité avec la prophétie ancienne. En particulier, le prologue du livre, Za 1,1-6, présente le prophète Zacharie comme rappelant la prédication des anciens prophètes (הנביאים הראשנים, Za 1,4 ; cf. 7,7.12). Ce rappel de la prophétie ancienne est à nouveau réitéré en Za 7,7-14, un passage qui répond au prologue de manière à encadrer la section des visions par la prédication des anciens prophètes⁷⁵⁴ ; ces passages sont d'ailleurs formulés dans un langage qui reprend des

⁷⁵¹ En Chroniques, la conclusion en 2 Ch 36,20-23 traite explicitement de la domination perse. La dimension prophétique de Daniel est avancée dès l'Antiquité (voir notamment *Antiquités* 10.11.7 ; Mt 24,15), mais son statut reste malgré tout particulier, ne correspondant pas réellement au genre littéraire des livres prophétiques. Il faut en outre observer que le livre n'attribue pas le statut de prophète à Daniel, qui n'y est jamais désigné נביא ; il y est plutôt présenté comme un sage visionnaire. L'absence du livre dans la section des *Nebi'im* de la BH n'est probablement pas arbitraire, mais s'appuie sur une tradition qui pourrait remonter à la composition du livre, à une époque où les écrits prophétiques classiques sont déjà composés ; cf. J. J. Collins, *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 1993, 52.

⁷⁵² Voir notamment Hill, « Dating Second Zechariah », qui se base sur la critériologie de R. Polzin (*Late Biblical Hebrew : Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Leyde : Brill, 1976), et qui souligne la relative homogénéité linguistique du corpus Aggée-Zacharie-Malachie ; voir plus récemment Shin, *Lexical Study on the Language*.

⁷⁵³ Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », 323 ; *idem*, *Ancient Hebrew Periodization*, 14-16.

⁷⁵⁴ Gonzalez, « Colère ».

formulations de Jérémie et Ézéchiel (notamment Jr 7)⁷⁵⁵. De la sorte, la première partie du livre de Zacharie est interprétée sous l'angle de la continuité prophétique, la prophétie postexilique étant située dans le prolongement de la prophétie classique. Loin d'être en porte-à-faux avec la première partie du livre, Za 9-14 poursuit la mise en avant des traditions prophétiques plus anciennes en s'inspirant massivement de leurs contenus et de leurs formulations. Même si Za 9-14 n'est pas une répétition pure et simple de paroles prophétiques anciennes mais plutôt une réinterprétation, la forte influence des traditions plus anciennes et le souci de continuité qui s'en dégage implique une posture conservatrice, ayant pour effet de souligner l'importance et l'autorité des traditions prophétiques préexistantes⁷⁵⁶. En ce sens, il n'est pas étonnant d'observer que l'hébreu de Za 9-14 se rapproche des textes qui sont associés à l'époque monarchique. De même que son contenu, le langage de Za 9-14 a pour but de le rapprocher des traditions plus anciennes. Sur cette base, il apparaît que comparer le taux de présence de formes linguistiques tardives en Za 9-14 avec des livres comme Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques qui ne présentent pas le même souci de continuité avec les traditions anciennes ne peut être considéré comme une démarche pertinente pour la datation du texte. Au vu du caractère fortement conservateur de Za 9-14, il est plus facile d'expliquer les éléments linguistiques tardifs qui s'y trouvent par des erreurs d'imitation du style classique à une période tardive (deuxième moitié de l'époque perse ou début de l'époque hellénistique), que par une utilisation régulière de l'hébreu du début de l'époque perse. En ce sens, une analyse linguistique qui prend en considération le genre littéraire du texte tend à corroborer une datation avancée à l'époque postexilique.

3.1.4. *Zacharie 9-14, un texte de l'époque perse ?*

L'influence de l'hypothèse selon laquelle le corpus prophétique serait clos à l'époque perse fait qu'il existe peu d'arguments déployés pour démontrer le choix d'une lecture de Za 9-14 dans le contexte de l'époque perse, plutôt que dans le contexte de l'époque hellénistique. Des lectures à l'époque de Za 9-14 à l'époque perse sont avancées par différents chercheurs, sans réellement discuter la possibilité d'une origine hellénistique. Chez Redditt, l'identification des « marchands » de Za 11 aux fonctionnaires de l'administration perse (notamment le gouverneur) relève clairement d'une lecture dans un contexte présupposé, sans réelle discussion de l'hypothèse hellénistique⁷⁵⁷. La démarche est même explicite dans la manière dont Curtis

⁷⁵⁵ Za 1,1-6 présente des points de contacts avec Jr 7,3.5 ; 11,8 ; 15,7 ; 25,5.7 ; 35,15 (cf. Ez 33,11) ; voir p. ex. C. L. Meyers et E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8* (AB 25B), New York : Doubleday, 1987, 94 ; M. R. Stead, *The Intertextuality of Zechariah 1-8* (LHB/OTS 506), New York/Londres : T & T Clark, 2009, 75-86 ; Wenzel, *Reading Zechariah*, qui s'intéresse à la relation intertextuelle avec Jr 25. Za 7,7-14 se rapproche notamment de Jr 7,5-6 ; 22,3 (cf. Ez 22,7) ; voir p. ex. Wöhrle, *Absschluss*, 364 ; M. Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1-8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 411), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2011, 279-280 ; Stead, *Intertextuality*, 231-236, qui souligne particulièrement les contacts avec Jr 7.

⁷⁵⁶ Cela est également vrai lorsque le texte corrige des traditions plus anciennes, comme dans le cas de Za 11,4-16 qui annule l'oracle de Ez 37,15-38 annonçant l'union entre le Sud et le Nord sous la direction d'un roi davidique. Le fait de corriger cet oracle ne discrédite pas nécessairement le recueil d'Ézéchiel, mais implique en tout cas l'importance de ce livre dont le contenu doit être pris en compte et réinterprété.

⁷⁵⁷ Redditt, *Zechariah 9-14*, 84.

présente son étude : « I shall not attempt so much to disprove multiple authorship as to make single authorship a plausible, perhaps probable, conclusion »⁷⁵⁸.

Redditt, qui s'appuie sur Za 9,9-10 pour dater Za 9-14, avance toutefois un argument positif censé faire pencher la balance du côté de l'époque perse⁷⁵⁹. Il considère que l'espérance en la restauration de la royauté de ce passage date du tout début de l'époque perse, vers la fin du VI^e s. av. n. è., du temps de l'activité de Zorobabel. Pour défendre cette datation, Redditt s'appuie sur plusieurs textes, notamment de Jérémie et d'Ézéchiel, qui témoigneraient d'une telle espérance dans le courant du VI^e s. av. n. è. ; à l'inverse, Redditt souligne que des textes supposés plus tardifs, Esdras-Néhémie et Chroniques en particulier, ne manifestent pas la même espérance. Redditt en conclut que Za 9,9-10, tout comme Ag 2,20-23 et Za 4,6b-10a (et pour lui aussi Os 3,5aβ, Am 9,11-15 ; Mi 5,1-4) date du VI^e s., en lien avec les espérances de restauration suscitées par Zorobabel. Ce raisonnement est problématique, car il suppose que des textes qui témoignent d'une espérance de restauration royale n'ont pu être composés après le VI^e s. av. n. è. Ce présupposé est contredit par plusieurs textes de l'époque du Second Temple, et bien sûr, le NT ; par exemple, Jr 33,14-28, texte dont Redditt lui-même souligne le caractère secondaire⁷⁶⁰, est difficilement attribuable au VI^e s. av. n. è. sur la base de son absence dans la *Vorlage* de la LXX (voir ci-dessus IV 3.1.2.). Le fait que contrairement à Ag 2,20-23 et Za 4,6b-10a, Za 9,9-10 ne fasse pas référence (au moins de manière explicite) à Zorobabel, ni même à la lignée davidique, rend encore moins nécessaire de dater ce passage au début de l'époque perse.

Redditt avance encore un autre argument, selon lequel la description des limites de Jérusalem en Za 14,10, s'appuyant sur la Jérusalem préexilique, permettrait de fixer le *terminus ad quem* de Za 14 peu avant la mission de Néhémie⁷⁶¹. Selon Redditt, le fait que cette description renvoie aux limites de la Jérusalem monarchique implique que Néhémie n'a pas encore reconstruit le mur de la ville. Outre le fait que l'on en sait peu sur l'action de Néhémie à l'époque, cet argument ne peut être accepté au vu du caractère utopique de Za 14, et en particulier du v. 10 qui décrit l'élévation de Jérusalem. Za 14,10 décrit la ville telle qu'elle sera dans un futur idéal, en se basant sur les traditions du passé. Que ce soit avant ou après la mission de Néhémie, la Jérusalem de l'époque postexilique ne saurait correspondre à l'idéal envisagé par les auteurs de Za 9-14.

L'argument le plus souvent invoqué contre une datation hellénistique de Za 9-14 est un argument négatif : l'absence de référence explicite à la période hellénistique dans le texte. Contre un grand nombre d'interprétations d'allusions historiques à la période hellénistique, Tieyemer et d'autres ont raison de faire observer que, en plus du fait qu'aucun prophète n'est présenté comme ayant vécu à l'époque hellénistique, les textes prophétiques ne font aucune référence claire à la domination hellénistique⁷⁶². En particulier, alors que des rois perses sont explicitement mentionnés en Es 44,28 ; 45,1 (Cyrus) et Ag 1,1.15 ; 2,10 ; Za 1,1.7 ; 7,1 (Darius le Grand), aucun roi hellénistique n'est explicitement mentionné dans le corpus prophétique, ni d'ailleurs dans l'ensemble de la BH. En soi, cet argument n'implique pas forcément une

⁷⁵⁸ Curtis, *Steep and Stony Road*, 1.

⁷⁵⁹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 20-23 ; 50-52.

⁷⁶⁰ Redditt, *Zechariah 9-14*, 22.

⁷⁶¹ Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 676.

⁷⁶² Tiemeyer, « Prophetic texts », 263-279

datation de Za 9-14 à l'époque perse. Rappelons que même des livres comme Daniel et Hénoch se gardent de mentionner explicitement le nom de rois hellénistiques, même lorsqu'ils font allusion à des événements de l'époque hellénistique (voir notamment Dan 11 ou l'apocalypse des animaux de Hénoch) ; une même tendance pourrait être à l'œuvre (dans une moindre mesure) dans certains textes du corpus prophétique.

Au final, l'argument de Tiemeyer, à défaut de prouver une datation perse, ne fait qu'invalider la méthode de datation qui se base avant tout sur l'identification d'événements historiques auxquels le texte ferait allusion de manière implicite, voire cryptique. Il est clair que la grande diversité des interprétations historiques proposées pour les bergers de Za 11 (notamment le v. 6) ou le transpercé de Za 12,10, souvent dans le sens d'une origine hellénistique, met bien en évidence le caractère non-explicite du texte d'une part, et la dimension subjective des interprétations avancées d'autre part⁷⁶³. Ainsi, par exemple, l'interprétation qui voit dans la mention de l'Égypte et de l'Assyrie en Za 10,10-11 une référence aux royaumes lagides et séleucides⁷⁶⁴, n'est convaincante que si l'on considère déjà que le texte est composé à l'époque hellénistique ; en Es 6,22 par exemple, la référence au « roi d'Assyrie » (מֶלֶךְ אַשּׁוּר) est utilisée pour renvoyer au pouvoir perse⁷⁶⁵. La chronologie des dernières rédactions de Esaïe et des XII proposée par Steck, influente dans la recherche germanique, fait également appel à l'identification d'allusions historiques. En particulier, Steck date la prière d'Es 63,7-64,11 sur la base d'allusions à la capture de Jérusalem par Ptolémée I qu'il identifie en Es 63,18 et 64,9-10⁷⁶⁶. Un premier problème de cette interprétation est que notre connaissance de l'événement en question est limitée ; nous ignorons notamment l'impact concret de cette intervention de Ptolémée sur la ville (voir V 4.1.2. pour une reconstruction de l'événement avec une date différente de celle de Steck, en 311 plutôt que 302/1). Alors qu'Appien fait référence à la destruction de la ville (XI [*Syriakè*], 50, 252), Josèphe décrit une capture non-violente un jour de sabbat (*Antiquités* XII 1). Un deuxième problème est qu'Es 63,18 et 64,9-10 semblent faire référence à la destruction du temple, destruction qui n'est pas rapportée par les sources anciennes. Que certains textes prophétiques aient été développés à l'époque hellénistique ou pas, l'identification d'allusions à des événements historiques précis apparaît comme une entreprise risquée, qui ne peut véritablement garantir une datation à l'époque hellénistique. En outre, ces observations témoignent du fait que les datations de Za 9-14 à l'époque hellénistique souffrent d'un manque de contextualisation socio-historique, étant souvent basées sur une interprétation historique événementielle (et spéculative) de passages très ciblés. En ce sens, une reconstruction du contexte socio-politique général de la période du début de l'époque hellénistique apparaît comme nécessaire pour renouveler l'approche et, le cas échéant, défendre l'hypothèse de manière moins spéculative.

Avec toute la prudence que cette conclusion implique, on peut déjà ici évoquer deux passages qui ne semblent pas aller dans le sens d'une datation perse de Za 9-14 : Za 9,13 et Za 9,1-8. Sans trop s'avancer sur l'interprétation de ces deux passages que nous ferons aux ch. VI et VII, on peut déjà souligner ici qu'ils rendent mal aisée et peu intuitive la lecture de Za 9-14 dans un contexte perse.

⁷⁶³ Voir p. ex. Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 664-669.

⁷⁶⁴ Voir p. ex. déjà Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 290-296 ; voir p. ex. aussi Deissler, *Sacharja*, 300.

⁷⁶⁵ Cf. Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 292 ; Curtis, *Steep and Stony Road*, 191.

⁷⁶⁶ Steck, *Abschluß*, 91-99 (cf. 84 et 103-104) ; Steck est p. ex. suivi par Gärtner, *Summe der Prophetie*, 319.

Za 9,13, qui fait explicitement mention des Grecs comme ennemis des Judéens, est peut-être le passage le plus problématique pour l'hypothèse de l'origine de Za 9-14 à l'époque perse. Beaucoup de chercheurs y ont vu l'indice d'une composition de Za 9-14 à l'époque hellénistique⁷⁶⁷. D'autres ont préféré y voir un ajout ou une glose d'époque hellénistique, leur permettant ainsi de dater la base du texte à l'époque perse⁷⁶⁸. La position qui sera défendue ici est que la mention des Grecs en Za 9,13 n'est pas un ajout car elle est importante pour la compréhension du scénario développé en Za 9 (cf. VII 1.3.). Mais quoi qu'il en soit de cette question, il faut au moins observer que ce passage, qui en l'état construit une opposition militaire entre Jérusalem et les Grecs, implique qu'à l'époque hellénistique, Za 9 était lu comme renvoyant à la domination grecque. Si donc Za 9 était un texte de l'époque perse, il faudrait expliquer que son interprétation ait changé à l'époque hellénistique, dans une perspective anti-grecque, ce qui rend l'hypothèse d'une origine perse plus difficile à défendre.

Récemment, c'est pour répondre à ce type de problèmes que Curtis consacre plusieurs pages de son étude à montrer que Za 9,13 peut se lire dans le contexte du début de l'époque perse, en référence aux guerres de l'empire achéménide contre les Grecs au cours du VI^e s. et au début du V^e s. av. n. è.⁷⁶⁹ ; ce type d'interprétation est souvent invoquée par les chercheurs qui datent le texte de l'époque perse⁷⁷⁰. Curtis souligne qu'il ne faut pas attendre l'époque hellénistique pour que les Grecs représentent une puissance internationale ayant un impact sur le POA ; dès le VI^e s. av. n. è., les Grecs représentent une source significative d'oppositions et de conflits avec l'empire achéménide, comme le montre l'histoire des guerres médiques. Curtis n'avance toutefois que peu d'arguments pour privilégier cette lecture vis-à-vis d'une interprétation à l'époque hellénistique⁷⁷¹ : le fait que le texte donne peu d'informations sur les « fils de Yavan » en Za 9,13 indiquerait que ces ennemis ne sont pas le pouvoir dominant, mais uniquement une puissance internationale importante ; Curtis s'attache ensuite à montrer que les guerres des Perses contre les Grecs ont certainement intéressé et impliqué des Judéens loyaux vis-à-vis de l'empire achéménide.

Curtis a raison de souligner que l'identité de l'ennemi est peu développée dans le texte ; et il est toutefois douteux que la raison à cela soit le caractère secondaire de la puissance grecque. Le pouvoir perse, censé être dominant à l'époque où Curtis date le texte, n'est pas même mentionné en Za 9-14. Dans l'ensemble, rappelons que Za 9-14 est un texte utopique peu concret, qui ne mentionne que peu de détails de précis. Dans ce contexte, la référence aux Grecs ne saurait être sous-évaluée ; elle met au contraire en évidence l'importance des Grecs dans le scénario de Za 9-10 et probablement aussi à l'époque de la composition du texte. Certes, plusieurs localités levantines sont aussi mentionnées en Za 9,1-8, comme cibles de jugement divin dans la région ; toutefois, la mention des Grecs a ceci de particulier qu'ils sont présentés comme les ennemis contre qui les Judéens doivent se battre.

⁷⁶⁷ Voir notamment Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 275-290 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 187 ; Steck, *Abschluss*, 73-76 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 225-226.

⁷⁶⁸ C'est notamment le cas de Hanson, *Dawn*, 296 et 298, qui pense à une dittographie de בניך יון en בניך ציון, mais l'hypothèse explique mal la présence de la préposition על.

⁷⁶⁹ Curtis, *Steep and Stony Road*, 173-181 ; Curtis suit une ligne qui est déjà celle de Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 666-667.

⁷⁷⁰ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 15-29 et 173-174 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 9-11 et 62-63.

⁷⁷¹ Curtis, *Steep and Stony Road*, 178-181.

Par ailleurs, l'hypothèse de Curtis suppose que Za 9 soutiendrait le pouvoir perse dans ses conflits contre les Grecs, conflits auxquels les Judéens prendraient part aux côtés des Perses. Trois observations infirment cette hypothèse. Tout d'abord, le combat qui est décrit dans le texte prend place, non pas dans des contrées lointaines ou des îles, mais à Jérusalem-même⁷⁷². Cela est rendu clair par les v. 11-12 qui introduisent la bataille en s'adressant directement à Jérusalem ; les Judéens sont notamment appelés à retourner à la « citadelle » (בצרון), qui, dans le contexte, ne peut que faire référence à Jérusalem. Le fait que les Grecs soient opposés aux « fils de Sion » (ציון בניד) en Za 9,13 suggère déjà que le combat se passe à Jérusalem, tout comme c'est le cas en Za 12 et Za 14. En réalité, l'ensemble de Za 9-10 a en vue la question de la domination sur la Judée et plus largement sur le Levant, et tout le livre est centré sur le sort de Jérusalem ; l'idée d'un combat des Judéens hors de leur terre est étrangère à Za 9-14. Deuxièmement, l'ensemble de Za 9-14 ne soutient pas une domination étrangère (pour Curtis, la domination perse), plutôt qu'une autre, mais s'oppose au contraire à toute domination étrangère sur la Judée. Chacun des scénarios de Za 9-14 a en commun de s'achever sur la délivrance de la Judée face à la menace de domination étrangère, ainsi que sur la prospérité future de la région qui sera sous le gouvernement de Yhwh (voir notamment Za 14,9). Troisièmement, le pouvoir perse n'est jamais mentionné en Za 9-14, ce qui est d'autant plus frappant que Za 1-8 fait explicitement référence à ce pouvoir. Au contraire, le changement de superscription qui apparaît en Za 9-14 (Za 9,1 et 12,1) supprime la référence à l'année de règne d'un roi perse (cf. Za 1,1.7 ; 7,1), ce qui se comprend mal si le but du texte est de soutenir la domination perse. Ainsi qu'on le verra au ch. VI, Za 9,13 se comprend mieux comme un refus de la domination grecque sur Jérusalem, une description qui prend beaucoup plus de sens à l'époque hellénistique qu'à l'époque perse.

S'agissant de Za 9,1-8, diverses interprétations historiques ont également été proposées, s'étalant du VIII^e s. à l'époque hellénistique. Sur cette base, Redditt conclut : « The truth is, however, that while a few features of Zech 9,1-8 may fit more or less one military invasion or another, the passage taken as a whole fits no single campaign »⁷⁷³. Cette conclusion apparaît quelque peu rapide. Certes, plusieurs interprétations historiques de Za 9,1-8 ont été proposées, mais il convient d'observer qu'elles sont nettement moins diversifiées que pour les autres allusions historiques de Za 9-14. En particulier, l'hypothèse d'une allusion à la conquête d'Alexandre le Grand a reçu un soutien important dans la recherche⁷⁷⁴. Par ailleurs, une grande partie des interprétations historiques qui ont été proposées, et auxquelles Redditt fait référence, ne sont plus suivies en raison des consensus qui existent aujourd'hui sur l'origine postexilique de Za 9-14 et sur la difficulté de la thèse maccabéenne. Désormais, il est difficile de penser que, par exemple, Za 9,1-8 refléterait la situation de la fin du VII^e s. av. n. è., en lien notamment avec les interventions des pharaons Psammétique et Nékao dans le Levant, comme Otzen l'a

⁷⁷² Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 19-20.

⁷⁷³ Redditt, *Zechariah 9-14*, 27 ; cf. *idem*, « Nehemiah's First Mission », 664-666 ; Tiemeyer, « Prophetic texts », 273-274.

⁷⁷⁴ Voir notamment Elliger, « Zeugnis » ; Delcor, « Les allusions à Alexandre » ; H.-P. Mathys, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist, dans *idem*, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien* (BEATAJ 47). Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 2000, 41-155 (52-54) ; M. Saur, *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008, 295-299 ; I. Willi-Plein, « Prophetie und Weltgeschichte. Zur Einbettung von Sach 9,1-8 in die Geschichte Israels », dans P. Mommer et A. Scherer (éd.) *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken. Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel* (AOAT 380), Münster : Ugarit Verlag, 2010, 301-315 ; Deissler, *Sacharja*, 294-296.

défendu dans les années 60⁷⁷⁵ ; même si le texte peut s'inspirer de traditions plus anciennes, une interprétation de ce texte à l'époque postexilique doit désormais être privilégiée. L'insertion de ce passage dans le livre du prophète Zacharie, de même que la formulation du texte au futur appuient cette orientation. Pour autant, situer Za 9,1-8 dans le contexte des campagnes de Jonathan Maccabée comme le fait Treves est aussi difficilement acceptable⁷⁷⁶, notamment en raison des indications manuscrites qui pointent vers une composition de Za 9-14 précédant la deuxième moitié du II^e s. av. n. è.

Si donc on se situe dans la fourchette chronologique située entre l'époque perse et le début de l'époque hellénistique, comme le font les travaux actuels, il convient d'observer que la conquête d'Alexandre le Grand, plus que tout autre événement de l'époque perse ou du début de l'époque hellénistique, se rapproche du contenu de Za 9,1-8, ainsi que l'on défendu plusieurs chercheurs⁷⁷⁷. De manière originale, le passage décrit une conquête divine du Levant, dans une direction Nord-Sud, selon la séquence Syrie-Phénicie-Philistie. La conquête implique une série de destructions de villes en Phénicie et Philistie, notamment Tyr, Gaza et Ashkelon. Sans rentrer dans les détails de l'analyse pour l'instant, on peut déjà noter que l'idée même de conquête du Levant ne résonne avec aucun événement connu de l'époque perse alors que, au contraire, il s'agit précisément d'un enjeu géopolitique central à l'époque hellénistique, lorsque la conquête légendaire du Levant par Alexandre sera suivie des multiples prises de ce territoire par Ptolémée et Antigone pendant les guerres des Diadoques, puis, plus tard encore, des campagnes d'Antiochos III dans le Levant sud pendant les 4^{ème} et 5^{ème} guerres de Syrie (voir la synthèse historique, V 4.). Nous soulignerons aussi que, parmi les événements de l'époque hellénistique, la campagne d'Alexandre le Grand correspond particulièrement bien au schéma de la conquête divine du Levant en Za 9,1-8, suivant la séquence Syrie-Phénicie-Philistie et impliquant la destruction de certaines villes, Tyr et Gaza en particulier (VI 3.3.). La destruction de Tyr, en particulier, occupe une place importante et décisive dans ce texte (v. 3-4), en tant que la première et la principale destruction divine dans le Levant, tout comme c'est aussi le cas dans la campagne d'Alexandre, qui a marqué l'histoire et les esprits des anciens par la prouesse stratégique et technologique de son exploit à Tyr. Ces différents rapprochements ensemble sont frappants et le minimum que cela implique est qu'un Judéen de l'époque hellénistique qui lisait ce texte pouvait sans trop de difficultés penser à la conquête d'Alexandre. On peut toujours argumenter que tous les détails du texte ne correspondent pas exactement à la réalité historique de la conquête d'Alexandre ; par exemple, Redditt et Curtis soulignent que ce n'est pas Alexandre, mais son général Parménion, qui aurait pris la ville de Damas, Alexandre n'y étant allé lui-même que dans un second temps⁷⁷⁸. Ils oublient que le texte ne cherche pas à se présenter comme un rapport historique sur la conquête d'Alexandre ; il s'agit d'un oracle de jugement, clairement orienté dans une perspective théologique et s'inscrivant dans une tradition d'écriture (cf. notamment les oracles contre les nations d'Am 1-2 et So 2). Le fait que, en dépit des contraintes théologiques et de genre littéraire, les rapprochements avec la conquête d'Alexandre restent si évidents, et beaucoup plus que pour tout autre événement de l'époque

⁷⁷⁵ Otzen, *Deuterostacharja*, 78-95.

⁷⁷⁶ Treves, « Conjectures », 202-203.

⁷⁷⁷ À la suite notamment des travaux de K. Elliger (« Zeugnis ») et de M. Delcor (« Les allusions à Alexandre ») ; cf. II 1.2. et surtout 2.1.2.

⁷⁷⁸ Redditt, « Date of Zechariah 9-14 », 665-666 ; Curtis, *Steep and Stony Road*, 167.

perse ou du début de l'époque hellénistique, pousse à prendre au sérieux l'hypothèse qui voit en Za 9,1-8 une allusion à cette conquête emblématique. Ensemble, la conquête décrite en Za 9,1-8 et la référence aux Grecs comme envahisseurs en Za 9,13 suggèrent fortement que Za 9 a été composé dans le contexte de l'époque hellénistique, plutôt qu'à l'époque perse.

Ces premières observations nécessitent toutefois d'être confirmées par une analyse littéraire plus pointue et une interprétation dans le contexte socio-historique de la période. Un des problèmes importants que pose cette approche est la reconstruction du contexte socio-politique général de la Judée au début de l'époque hellénistique. De manière générale, cette période est en effet assez mal connue des biblistes et des études juives, qui ont eu tendance, notamment dans les dernières décennies, à se centrer sur l'époque perse, ou alors sur l'époque plus tardive des Maccabées/Hasmonéens. Cette tendance est probablement renforcée par le peu de récits historiographiques qui décrivent des événements de la Judée à cette période, quelques passages dans les *Antiquités juives* de Josèphe et la *Lettre d'Aristée* étant les principales exceptions (voir ch. V 3.). On peut bien sûr regretter cet état de fait, mais il oblige en tout cas à une investigation historique plus systématique des sources à disposition, ce qui évite d'être trop influencé par une historiographie ancienne très idéologique lorsqu'on reconstruit la période. C'est ce que nous nous proposons d'entreprendre au chapitre suivant.

Par ailleurs, ces premières observations sur la possible origine de Za 9-14 au début de l'époque hellénistique montrent aussi l'importance de bien comprendre le premier grand scénario de guerre et de restauration aux ch. 9-10, pour comprendre et contextualiser l'ensemble de Za 9-14. Au sein du livre de Zacharie, le thème de la guerre apparaît en effet de manière abrupte dans les ch. 9-10, qui semblent être les plus anciens de Za 9-14. Ce n'est qu'une fois le premier scénario de guerre composé que les deux autres grands scénarios ainsi que les oracles sur les bergers et le troupeau pourront être insérés, comme des développements, révisions et réinterprétations du premier scénario de guerre. L'analyse de Za 9-10 permet donc de se centrer sur les causes premières du développement de Za 9-14 et plus largement sur la révision substantielle d'une ancienne forme du livre de Zacharie. C'est ce que cette étude entreprendra aux chapitres VI, VII et VIII.

3.1.5. *Hypothèse d'interprétation : Zacharie 9-14 comme représentation dystopique de l'époque hellénistique avant la restauration*

Au-delà de déterminer le contexte de Za 9-14, la présente étude vise à proposer une interprétation socio-historique d'ensemble de Za 9-14. On peut déjà esquisser ici les premiers jalons de cette interprétation, dans une perspective similaire à celle proposée par Floyd⁷⁷⁹. Dans le contexte du livre, Za 9-14 se comprend au mieux comme décrivant *une période post-perse, caractérisée par des troubles politiques, socio-économiques et culturels*.

Za 1-8 présente des événements et des oracles qui sont explicitement associés à la période perse (Za 1,1.7 ; 7,1), en particulier la reconstruction du temple par Zorobabel et le rétablissement de l'ordre cosmique qui l'accompagne. La section s'achève au ch. 8 sur une série de bénédictions pour la ville en lien avec la reconstruction du temple (cf. v. 9) ; ce chapitre se conclut sur la restauration de Jérusalem, présentée comme centre culturel pour toutes les nations.

⁷⁷⁹ Floyd, *Minor Prophets*, notamment p. 306-308, 313-317, 440-457, 493-514.

Suite à cela, Za 9-14 a également en vue la restauration de Jérusalem comme capitale, à la fois politique et culturelle (cf. ch. 14). Toutefois, à la différence de Za 1-8, cette restauration est envisagée uniquement à la suite d'une série d'événements dramatiques pour les Judéens et leur ville sainte : non seulement celle-ci sera attaquée par des nations étrangères (Za 9-10 ; 12 ; 14), mais la population judéenne, livrée à des chefs malveillants, souffrira aussi de troubles socio-économiques (Za 11 ; 13,7-8), ainsi que de déviations culturelles (Za 10,1-3a ; 13,2-6 ; 14,21). Za 9-14 introduit ainsi dans le livre une nouvelle période avant la restauration complète de Jérusalem, une période que l'on peut décrire comme dystopique, caractérisée par des troubles politico-militaires, socio-économiques et culturels.

Les temps dystopiques que Za 9-14 situe juste avant la restauration de la ville sont dissociés de la domination perse ; au lieu de continuer à faire référence à la domination perse (cf. Za 1,1.7 ; 7,1), les superscriptions de Za 9,1 et 12,1 cessent de s'y référer en soulignant désormais l'autorité de Yhwh et de sa parole (משא דבר יהוה). La description d'une conquête du Levant par Yhwh semble bien impliquer la fin de la domination perse dans la région. En outre, l'introduction de Za 9-14, en Za 9,1-8, marque le commencement de la période dystopique en décrivant des événements dramatiques dans le Levant, qui impliquent la destruction de plusieurs villes importantes comme Tyr et Gaza. Il apparaît ainsi que Za 9-14 décrit une période troublée qui suit l'époque de la domination perse et qui commence avec la destruction de grandes villes levantines. Ces observations suggèrent que Za 9-14 a en vue l'époque de la domination hellénistique. Cette interprétation est appuyée par les rapprochements frappants entre la description de Za 9,1-8 avec la conquête d'Alexandre le Grand, ainsi que par le fait que les troubles politico-militaires qui affectent Jérusalem sont, au moins dans un premier temps, associés au pouvoir grec (Za 9,13 ; puis à l'ensemble des nations, cf. Za 12 et 14). L'époque dystopique décrite par Za 9-14 semble ainsi débiter avec la conquête d'Alexandre le Grand (cf. Za 9,1-8), l'événement historique qui marque le début de la domination hellénistique dans le Levant, à la suite duquel les Grecs sont en capacité de menacer directement la ville sainte (Za 9,13).

Si cette piste d'interprétation est correcte, elle implique que les troubles décrits dans le texte doivent être lus à la lumière des grands changements socio-politiques liés à l'arrivée de la domination hellénistique. En particulier, une hypothèse sur laquelle se base notre lecture et que nous avons déjà eu l'occasion d'esquisser dans une précédente publication, est que les troubles militaires décrits dans le texte et notamment la menace que font peser des nations étrangères sur Jérusalem reflètent, d'une manière ou d'une autre, l'instabilité politique et les guerres du début de l'époque hellénistique⁷⁸⁰. Il ne s'agit pas ici de faire un lien direct entre le texte et tel ou tel événement politique mais d'observer que des transformations significatives qui se produisent à l'époque hellénistique ont laissé des traces dans cette littérature à tendance utopique, où la restauration de Jérusalem est désormais envisagée seulement après des conflits importants. Certes, les troubles de l'époque perse liés aux révoltes égyptiennes, aux conflits avec le monde grec, voire à des révoltes dans des villes phéniciennes comme Sidon, ont eu un impact en Palestine, située à la frontière de l'Égypte. L'instabilité politique de la Palestine à l'époque hellénistique n'est toutefois pas comparable. Ainsi qu'on le verra au chapitre suivant, l'époque hellénistique se caractérise par une succession de conflits qui ont suivi la grande

⁷⁸⁰ Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 21-25.

conquête d'Alexandre, entre les Diadoques dans un premier temps (environ 320-280 av. n. è.), puis leurs descendants tout au long du III^e s. et du II^e av. n. è. La décomposition du grand empire perse en plusieurs entités politiques perpétuellement en conflit a marqué un changement significatif dans le POA. Le Levant sud n'est plus uniquement un lieu de passage ou d'installation d'armées à la frontière de l'Égypte, il devient en soi l'objet de disputes territoriales, ainsi que le terrain de batailles et de conquêtes au cours des guerres des Diadoques et de Syrie. Jérusalem et la Judée, bien que retirées dans les collines de l'intérieur du pays, n'ont vraisemblablement pas été épargnées (voir le ch. V à ce sujet). L'interprétation du premier grand scénario de guerre que nous allons proposer dans les chapitres suivants s'inscrit donc dans cette orientation socio-historique, en s'axant tout particulièrement sur les troubles politico-militaires du début de l'époque hellénistique comme changement socio-historique majeur ayant eu un impact sur le développement du livre de Zacharie.

Rajoutons à cela que nous avons aussi déjà eu l'occasion de proposer d'autres éléments d'interprétation socio-historique de Za 9-14. En particulier, l'utilisation originale du motif du troupeau et de ses bergers, notamment la description d'un personnel diversifié et hiérarchisé ayant pour but l'exploitation économique du troupeau en Za 11, pourrait aussi refléter des changements socio-économiques liés à la mise en place de l'administration lagide dans le courant du III^e s. (cf. 3.2.2.)⁷⁸¹. Ainsi qu'on le verra dans le chapitre suivant, de nouvelles pratiques fiscales se mettent en place sous domination lagide, qui impliquent une diversification des ressources taxées et par là même un accroissement du personnel fiscal local (cf. V 4.2.). Cette intensification fiscale, bien attestée en Égypte, a également concerné le Levant sud, perçu par le pouvoir lagide comme faisant partie intégrante de son territoire, et les réformes fiscales lagides ont eu un impact sur l'économie de la ville et plus spécifiquement sur celle du temple, surtout pendant la deuxième moitié du III^e s. av. n. è. Cela pourrait expliquer l'utilisation originale de l'imagerie du berger et du troupeau en Za 11, visant à décrire l'exploitation du troupeau par l'intermédiaire d'agents diversifiés. Des facteurs politico-militaires ainsi que socio-économiques, liés à l'installation de la domination hellénistique pourraient donc bien être à l'origine du développement de Za 9-14 au sein du livre de Zacharie.

Enfin, soulignons de manière générale que la continuation de Zacharie par les ch. 9-14 témoigne d'un renforcement des traditions anciennes pré-hellénistique qui se comprend bien à l'époque hellénistique. Nous rappellerons en effet à la fin du chapitre suivant (V 4.4.) qu'un tel phénomène culturel s'observe plus largement dans l'ensemble du Proche-Orient hellénistique, que ce soit en Égypte ou en Mésopotamie, et qu'il est notamment bien visible dans des grands centres culturels comme la bibliothèque et le Musée d'Alexandrie. Dans un contexte de plus grande compétition culturelle liée à l'installation des colons gréco-macédoniens dans le Proche-Orient, les différents peuples en présence cherchent à mettre en avant la valeur et l'ancienneté de leurs traditions. En Judée, cela apparaît clairement sur les monnaies, qui attestent non seulement de l'utilisation du script paléohébraïque, mais aussi de la réintroduction de l'hébreu à la suite à l'araméen dans l'administration locale (cf. V 2.6.) ; les traditions sur le passé pré-hellénistique semblent aussi bénéficier d'un grand intérêt, ainsi que le montre notamment le développement du livre des Chroniques⁷⁸². Cet accent mis sur une époque et des traditions pré-

⁷⁸¹ Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 25-32 ; *idem*, « Zacharie 9-14 », 52-62.

⁷⁸² Que le livre des Chroniques ait été composé entièrement ou pas à l'époque hellénistique, il paraît en tout cas peu probable qu'il ait été achevé à l'époque perse ; voir notamment H.-P. Mathys, « Chronikbücher und

hellénistiques « classiques » pourrait expliquer l'importance accordée par Za 9-14 aux traditions plus anciennes, qui y sont constamment réutilisées et réinterprétées⁷⁸³. En outre, ainsi qu'on le soulignera en conclusion de l'étude, la construction d'une fin de la prophétie après Zacharie, dont atteste notamment Za 13,2-6 (cf. Za 1,5 et Ml 3,22-24) participe aussi à construire l'idée d'une période ancienne considérée comme classique, dont les traditions doivent être préservées.

3.2. Le contexte sociologique de Zacharie 9-14

Dans l'ensemble, l'interprétation que nous proposons pour Za 9-14 fait donc appel aux grands changements socio-politiques et culturels liés à l'avènement de la nouvelle domination hellénistique dans le Proche-Orient. Bien qu'elle ne soit pas en soi incompatible avec une analyse sociologique, cette approche tend à s'opposer à l'approche purement sociologique qui a tenté d'expliquer la formation de Za 9-14 principalement comme le fruit de tensions internes à la communauté judéenne. La question du milieu producteur doit donc être abordée pour compléter la perspective socio-historique qui vient d'être esquissée. En reprenant l'argument d'une étude déjà publiée⁷⁸⁴, on montrera notamment que, plutôt que de résoudre la question de l'origine de Za 9-14, une analyse strictement sociologique appelle à se prolonger dans le cadre plus large d'une lecture socio-historique.

3.2.1. L'hypothèse d'une composition de Zacharie 9-14 en rupture avec le temple

Une hypothèse influente dans la recherche est que Za 9-14 a été développé à la suite de divisions au sein de la société judéenne, dans un milieu en rupture avec le temple de Jérusalem. Bien que des idées proches aient été émises plus tôt⁷⁸⁵, les travaux de Plöger (1959) et de Hanson (1975) ont été décisifs dans la construction de cette hypothèse⁷⁸⁶. Observant des similarités entre Za 9-14 et la littérature apocalyptique, notamment des conceptions utopiques considérées comme plus ou moins eschatologiques, les deux chercheurs se sont intéressés à Za 9-14 dans le but d'expliquer l'émergence de la littérature apocalyptique judéenne. Malgré des datations différentes, ils reconstruisent l'histoire d'un conflit social au sein de la communauté judéenne qui aurait conduit au développement de l'eschatologie et de la littérature (proto-) apocalyptiques. Ce conflit impliquerait deux groupes ayant des idéologies et des projets différents pour la communauté postexilique. Le premier groupe contrôlerait le temple de

hellenistischer Zeitgeist », dans *idem*, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf Alttestamentliche Studien* (BEATAJ 47), Peter Lang, 2001, 41-155. Récemment I. Finkelstein a défendu, en référence aux données archéologiques, une finalisation du livre au IIe s. av. n. è. ; au-delà de la datation précise, l'étude confirme que le livre des Chroniques reflète des réalités de l'époque hellénistique ; I. Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah and Chronicles: Archaeological and Historical Perspectives* (AIL 34), Atlanta : SBL Press, 2018 (sp. 83-163).

⁷⁸³ Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 32-41 ; *idem*, « Prophetic Texts ».

⁷⁸⁴ Cette section reprend, synthétise et adapte quelque peu un argument déjà publié dans Gonzalez, « Zacharie 9-14 ».

⁷⁸⁵ Voir p. ex. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 186-187 ; *idem*, « Zechariah, Book of », dans T. K. Cheyne et J. Sutherland Black (éd.), *Encyclopædia Biblica : A Critical Dictionary of the Literary, Political, and Religious History, the Archeology, Geography, and Natural History of the Bible. Volume IV : Q to Z*, New York : Macmillan /Londres : A. & C. Black, 1903, 5391-5395.

⁷⁸⁶ Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 97-117, 129-142 ; Hanson, *Dawn*, 210-413.

Jérusalem, représentant les autorités du judaïsme émergent. Il développerait une idéologie « théocratique », insistant sur la centralité du temple, sa prêtrise et ses rituels. Plöger le définit comme un cercle dirigeant théocratique, ayant notamment développé le livre des Chroniques ; Hanson parle d'un parti hiéocratique (sadocite), légitimé en particulier par Aggée et Za 1-8. Le deuxième groupe serait progressivement exclu du pouvoir, marginalisé voire même opprimé, en rupture avec le temple et ses autorités, dont le projet aurait été vécu comme trop pragmatique et autoritaire. Héritier de traditions prophétiques, il les réinterprète dans une perspective de plus en plus eschatologique, critique vis-à-vis de la réalité historique de manière à se projeter dans une réalité future restaurée par la divinité ; c'est ainsi qu'apparaîtrait la littérature (proto-)apocalyptique. Plöger définit ce deuxième groupe comme un cercle eschatologique étant notamment à l'origine de Joël puis de Es 24-27 ; Hanson décrit un parti de « visionnaires » judéens qui finiront par être bannis du culte, incluant des disciples du Second Esaïe, des lévites exclus du temple ainsi que d'autres groupes minoritaires non localisés à Jérusalem. Les deux chercheurs y voient le milieu producteur de Za 9-14⁷⁸⁷.

Les recherches ultérieures sur la littérature apocalyptique ont largement critiqué le modèle développé par Plöger et Hanson. Outre les problèmes d'interprétation ponctuels des textes étudiés et la dimension fortement spéculative de leur reconstruction socio-historique⁷⁸⁸, une critique fondamentale est que la littérature apocalyptique n'est pas nécessairement une littérature de dissidence, issue de groupes marginalisés et opprimés, mais qu'elle peut tout aussi bien émerger dans des milieux au pouvoir⁷⁸⁹. Plöger et Hanson confondent ici genre littéraire et milieu de production ; la littérature apocalyptique est aujourd'hui définie selon des caractéristiques formelles (par exemple le rôle d'un intermédiaire céleste dans le don d'une révélation), et non sur la base de son origine sociale⁷⁹⁰. De plus, en ce qui concerne Za 9-14, beaucoup de chercheurs ont souligné que ce texte n'appartient pas au genre de la littérature apocalyptique⁷⁹¹. La catégorie « proto-apocalyptique », bien que souvent employée, n'est pertinente que de façon limitée, car elle ne décrit pas un genre littéraire en soi, qui serait défini sur la base de critères positifs⁷⁹². En outre, elle fait appel à un modèle de développement historique linéaire de la prophétie vers l'apocalyptique (dont la littérature dite « proto-apocalyptique » représenterait un stade intermédiaire), un modèle qui a largement été remis en question⁷⁹³. Par ailleurs, il a également été remarqué que l'hypothèse qui voit en Za 1-8 et Za 9-

⁷⁸⁷ Dans une direction similaire mais moins développée, R. Mason identifiait derrière Za 9-14 (dans sa thèse de doctorat en 1973, peu avant l'étude de Hanson) un groupe héritier de traditions prophétiques, qui, déçu par les leaders officiels du judaïsme (notamment la prêtrise), se serait progressivement éloigné des autorités du judaïsme ; son caractère schismatique ne serait pas sans rappeler la communauté de Qoumrân ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 204-205.

⁷⁸⁸ Voir notamment Oswald, « Old Testament Apocalyptic », 295-300.

⁷⁸⁹ Voir notamment Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, qui souligne notamment que Za 1-8 n'est pas dépourvu d'une perspective qui serait eschatologique (*ibid.*, p. 153-156).

⁷⁹⁰ Voir p. ex. J. J. Collins, « Introduction : Towards the Morphology of a Genre », dans *idem* (éd.), *Semeia 14 : Apocalypse : The Morphology of a Genre*, Atlanta : Scholars Press, 1979, 1-20 ; L. L. Grabbe, « Prophetic and Apocalyptic : Time for New Definition—and New Thinking », dans L. L. Grabbe et R. D. Haak (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), Londres : T & T Clark, 2003, 107-133 (124-130).

⁷⁹¹ Tigchelaar, *Prophets of Old*, qui argumente qu'au sein de Zacharie, seul Za 14 peut être considéré comme un texte précurseur de la littérature apocalyptique (voir p. ex. p. 262) ; Biberger, *Endgültiges Heil*, 386-389.

⁷⁹² Voir p. ex. Biberger, *Endgültiges Heil*, 389.

⁷⁹³ Collins, « Prophecy, Apocalypse and Eschatology », 44-52 ; Grabbe, « Prophetic and Apocalyptic » ; DiTommaso, « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity. Part II », 367-374.

14 deux sections développées dans des milieux opposés et en conflit explique mal que les deux sections aient à un certain moment été réunies au sein d'un même livre appartenant à la littérature sacrée du temple de Jérusalem⁷⁹⁴. Enfin, on a également souligné que la théorie d'un groupe en rupture avec le temple de Jérusalem se base sur une conception qui oppose radicalement prêtrise (associée à la Torah) d'un côté et prophétie de l'autre, opposition qui se conçoit difficilement dans le contexte de l'époque postexilique où le temple (et progressivement la Torah) occupe une place centrale⁷⁹⁵.

Malgré ces critiques, Plöger et Hanson ont eu un impact important dans la recherche portant plus spécifiquement sur Za 9-14. Outre la diffusion de la catégorie (proto-) apocalyptique pour définir Za 9-14, ils ont contribué à orienter l'interprétation de ce texte dans une perspective sociologique, visant à reconstruire son milieu de production. En dépit des objections qui ont été formulées par la recherche sur la littérature apocalyptique, Plöger et Hanson ont réussi à ancrer l'idée que Za 9-14 provient d'un milieu dissident, en rupture avec le temple et ses autorités⁷⁹⁶. Par ailleurs, l'étude de Hanson a également été influente pour ce qui est de la datation du texte, marquant une tendance croissante de la recherche (surtout anglophone) vers la fin du XX^e s. à privilégier le début ou le milieu de l'époque perse, alors que la thèse d'un contexte hellénistique de Za 9-14 dominait depuis la fin du XIX^e s.⁷⁹⁷

Récemment, les études de Redditt et de Curtis ont repris et développé la théorie d'une origine de Za 9-14 en rupture avec le temple de Jérusalem. Redditt défend l'idée que le rédacteur de Za 9-14 ne peut être un prêtre de Jérusalem ou un Davidide, mais un scribe ayant peu d'estime pour les leaders postexiliques⁷⁹⁸ ; dans une étude précédente (1989), le chercheur avait déjà décrit le groupe de manière similaire : « On the basis of that reconstruction, the group will be described as pro-Judean, with a place for a purified Jerusalem, and antiestablishment. Further, the group will be shown to be antipriestly, nonmessianic, and opposed to prophets of its own time »⁷⁹⁹. Curtis (2006) développe la théorie de la dissidence du milieu de Za 9-14 d'une manière plus complexe, dans le but de répondre au problème de la réunion de Za 1-8 et Za 9-14 dans le cadre de cette hypothèse⁸⁰⁰. Il accepte l'idée de Hanson selon laquelle Za 1-8 et Za 9-14 témoigneraient de localisations sociologiques complètement différentes, voire opposées : Za 1-8 aurait été développé dans la proximité des autorités du temple, et Za 9-14

⁷⁹⁴ Voir p. ex. Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 124 ; Polaski, *Authorizing an End*, 18.

⁷⁹⁵ B. Schramm, *Opponents of Third Isaiah : Reconstructing Cultic History* (JSOTSup 193, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995, 174-177.

⁷⁹⁶ Voir p. ex. Lutz, *Jahwe, Jerusalem*, qui inscrit son étude dans la continuité de celle de Plöger (voir p. 205-212) ; le commentaire de Lacocque, « Zacharie 9-14 », suit quasiment l'ensemble de la théorie de Hanson (voir p. 135-145).

⁷⁹⁷ Ainsi qu'on l'a vu, la plupart des études ultérieures qui ont adopté une approche socio-historique ont conservé la datation de Za 9-14 proposée par Hanson, au cours de la première moitié de l'époque perse ; voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 22-29 ; Redditt, « Date of Zechariah 9-14 » ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 3-23.

⁷⁹⁸ Redditt, *Zechariah 9-14*, 149-150 ; Redditt différencie les catégories de scribe et de prêtre d'une manière qui paraît trop radicale. Beaucoup des écrits de la Bible hébraïque, comme l'écrit sacerdotal ou Ézéchiél, ont été rédigés et transmis par des personnes formées au métier de scribe (il ne peut en être autrement) qui développent une idéologie sacerdotale, et qui faisaient vraisemblablement partie du personnel du temple (cf. aussi dans ce sens la prêtrise des prophètes Jérémie [Jr 1,1], Ézéchiél [1,3], ou encore Zacharie [selon Né 12,16, cf. Né 12,12]). En outre, étant donné les conditions socio-économiques de la Judée à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique, il est difficile d'envisager une autre institution que le temple où les scribes judéens auraient pu être formés à l'écriture et aux traditions littéraires locales.

⁷⁹⁹ Redditt, « Israel's Shepherds », 632.

⁸⁰⁰ Curtis, *Steep and Stony Road*, 1-5.

aurait son origine dans un contexte périphérique, en conflit avec ces mêmes autorités. Néanmoins, Curtis défend qu'un même groupe ou auteur (le prophète Zacharie) aurait malgré tout pu être à l'origine des deux sections du livre, dans la mesure où il aurait, dans un temps relativement bref, changé de localisation sociologique, se déplaçant du centre institutionnel vers la périphérie sociale. Curtis imagine ainsi que les deux sections, qui auraient été produites à des endroits différents, auraient circulé indépendamment dans un premier temps, et qu'elles auraient ensuite été rassemblées en un même livre, en raison de leur paternité zacharienne commune. Ce modèle a notamment été suivi par Wenzel (2011), qui souligne qu'un changement important prend place au sein du livre de Zacharie à partir du ch. 11⁸⁰¹ : alors que les chapitres précédents seraient avant tout formulés sur le ton de l'exhortation (encourageant les Judéens à revenir vers Yhwh, cf. Za 1,2-6), Za 11 sanctionnerait le mauvais comportement des Judéens en annonçant un jugement à venir. Pour expliquer le changement d'attitude dont témoignerait le ch. 11, Wenzel s'appuie sur la théorie de Curtis et considère qu'après un temps d'activité prophétique (Za 1-10), Zacharie aurait pris de la distance vis-à-vis des leaders judéens et du temple (Za 11)⁸⁰².

Un élément commun à ces études est l'importance attribuée au ch. 11 dans la reconstruction de l'arrière-plan socio-historique du texte. Ainsi, Curtis souligne : « Zech 11:4-17 is crucially important for understanding the social location of the prophet and his tradent community, and therefore requires careful analysis »⁸⁰³ ; pour Redditt, Za 11 représente la pièce centrale de la rédaction qui aurait rassemblé les oracles de Za 9-14⁸⁰⁴. Pilier principal de cette théorie, ce chapitre mérite une attention plus spécifique.

3.2.2. Une opposition au temple de Jérusalem en Zacharie 11,4-14 ?

Za 11 pose des problèmes importants d'interprétation, au point que certains le considèrent comme l'un des textes les plus difficiles de la Bible hébraïque⁸⁰⁵. En particulier, les différents personnages du texte ont été identifiés de manières très diverses, impliquant des datations s'étalant de la période monarchique à la période hasmonéenne ; aujourd'hui, la plupart des chercheurs s'accordent à penser qu'il n'est pas pertinent d'identifier de manière précise les personnages du texte avec des figures historiques individuelles⁸⁰⁶. Deux éléments du ch. 11 sont souvent interprétés dans le sens d'une origine de Za 9-14 en rupture avec le temple : il s'agit 1) de l'identité des bergers critiqués, et 2) de l'action prophétique du v. 13, où le prophète apporte une somme d'argent au temple.

Les tenants de l'hypothèse d'une opposition entre le milieu de Za 9-14 et le temple interprètent la description des bergers en Za 11,4-14 comme étant dirigée à l'encontre de la prêtrise de Jérusalem. En s'inscrivant dans la ligne de Hanson, Redditt suppose que la fonction de berger fait référence aux prêtres de Jérusalem (incluant également les prêtres lévites). Il

⁸⁰¹ Wenzel, *Reading Zechariah*, 225-242.

⁸⁰² Wenzel, *Reading Zechariah*, 271-272.

⁸⁰³ Curtis, *Steep and Stony Road*, 197.

⁸⁰⁴ Redditt, *Zechariah 9-14*, 25-26 ; voir aussi *idem*, « Israel's Shepherds », 638-640.

⁸⁰⁵ P. ex., G. Gaide, *Jérusalem, voici ton roi (Commentaire de Zacharie 9-14)*, Paris : Cerf, 1968, 107 : « L'interprétation de Za 11,4-17 est l'une des difficultés les plus célèbres de la Bible ».

⁸⁰⁶ Voir p. ex. Mitchell, *Zechariah*, 306-307, qui au début du XX^e s. comptait pas moins de 40 identifications différentes pour les trois bergers de Za 11,8 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 82-83.

prend appui sur une idée de Sweeney, selon laquelle la mention du troupeau voué à l'abattage ferait référence aux animaux du temple qui seraient vendus par des prêtres en vue d'être sacrifiés⁸⁰⁷. Redditt considère que dans l'ensemble, le texte critiquerait les prêtres de Jérusalem pour leur complicité avec les autorités perses. Il suppose en effet que les employeurs des bergers, les vendeurs et acheteurs du v. 5, qui sont désignés comme « les marchands du troupeau » aux v. 7a et 11b selon la reconstruction largement acceptée⁸⁰⁸ (ל)כנעניי הצאן représenteraient des administrateurs travaillant pour le pouvoir perse (pouvant inclure des Davidides)⁸⁰⁹. De manière générale, Curtis comprend également les bergers comme des leaders religieux, et les marchands comme des leaders politiques corrompus (le rôle politique du grand prêtre pourrait toutefois aussi être critiqué) ; prudent, il se rapproche tout de même de Petersen pour penser que l'image des bergers pourrait avoir plusieurs sens⁸¹⁰, incluant par exemple aussi des faux prophètes⁸¹¹.

Malgré la volonté de certains chercheurs de rattacher les bergers de Za 11,4-14 à des figures sacerdotales, une telle identification ne s'impose pas. Les chercheurs s'accordent à penser que Za 11,4-14 présente une description négative de chefs ou de leaders exploitant la communauté, désignée de façon allégorique comme un troupeau de petit bétail destiné à l'abattage (צאן ההרגה). Toutefois, il n'existe aucun consensus sur l'identité de ces chefs, bien que le caractère spéculatif des identifications proposées (notamment avec des figures historiques individuelles) ait diminué durant les dernières décennies. D'autres identifications des bergers ont également été proposées, qui ne renvoient pas aux prêtres de Jérusalem mais plutôt à des rois, des prophètes, ou encore des administrateurs du pouvoir royal (perse ou ptolémaïque)⁸¹². Cette pluralité des interprétations proposées met en évidence le fait que la description des bergers en Za 11,4-14 n'est pas explicitement liée au temple ou à la prêtrise, et qu'il n'existe pas d'indication positive permettant d'identifier les bergers critiqués en Za 11 aux

⁸⁰⁷ Sweeney, *Twelve Prophets*, 678-679.

⁸⁰⁸ Cette reconstruction unissant les mots du TM ל)כנעני et עניי est soutenue par la LXX qui présente εις την Χαναανίτιν au v. 7a et οι Χαναανίτοι τὰ πρόβατα au v. 11b ; pour une discussion détaillée de cette reconstruction, voir T. J. Finley, « The Sheep Merchants of Zechariah 11 », *Grace Theological Journal* 3/1 (1982), 51-65 ; D. Barthélemy (éd.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3 : Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3), Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 988-990 ; Gonzalez et Rückl, « *Lectio difficilior potior ? Zacharie 11,7a.11b dans le texte massorétique et la Septante* », *Semitica* 56 (2014), 333-357. Le sens « marchand » du terme כנעניי est attesté notamment en Es 23,8 ; Jb 40,30 ; Pr 31,24 (cf. Za 14,21) ; voir p. ex. H.-J. Zobel, « כנעניי k^ena'an », *TDOT* VII, 213-217.

⁸⁰⁹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 30, 82-85, 91-92.

⁸¹⁰ Petersen, *Zechariah 9-14*, 100-101.

⁸¹¹ Curtis, *Steep and Stony Road*, 200-201.

⁸¹² Pour une identification royale des bergers, voir p. ex. Meyer, « Allegory Concerning the Monarchy » ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 677-678 ; pour une dimension prophétique des bergers, voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 250-251 ; pour les bergers de Za 11 comme des gouverneurs de l'administration perse, voir p. ex. R. L. Foster, « Shepherds, Sticks, and Social Destabilization : A Fresh Look at Zechariah 11:4-17 », *JBL* 126/4 (2007), 735-753.

prêtres de Jérusalem⁸¹³. Même si cette identification ne peut être exclue⁸¹⁴, il convient d'observer qu'aucune fonction spécifiquement cultuelle n'est attribuée aux bergers (ou à leurs employeurs, les marchands). Ils sont présentés selon la métaphore courante dans la BH (et le Proche-Orient ancien) comme ayant la responsabilité d'un troupeau. Le fait qu'ils soient décrits comme n'ayant pas de pitié pour leurs brebis correspond à une inversion de l'attitude attendue de la part d'un berger, ce qui se comprend bien dans le contexte du passage qui annonce le jugement de la communauté (voir en particulier le v. 6) ; un tel renversement trouve des parallèles dans d'autres oracles de jugement de la littérature prophétique, comme par exemple Jr 23,1-4 ou Ez 34,1-16, qui critiquent le mauvais traitement du troupeau et annoncent le jugement des bergers. Cependant, à la différence de ces oracles, Za 11,4-14 n'annonce pas la restauration du troupeau à la suite du jugement des bergers par Yhwh, mais au contraire une dégradation de la situation du troupeau dont la ruine est annoncée au v. 9. Ce passage développe ainsi une perspective dystopique singulière sur le futur d'Israël précédant sa restauration.

Le deuxième élément du texte servant à l'appui de l'hypothèse d'une rupture entre le milieu de Za 9-14 et le temple est l'action prophétique de Za 11,13. Après avoir démissionné (v. 8-9) et brisé sa première houlette, le prophète reçoit un salaire de trente unités d'argent (כסף, v. 12), et se voit ensuite ordonner par Yhwh d'apporter cette somme au temple, plus précisément à la fonderie (ou au fondeur) du temple (הַיּוֹצֵר, « fondeur/fonderie », v. 13)⁸¹⁵. Ce

⁸¹³ L'hypothèse de Sweeney selon laquelle l'image du troupeau voué à l'abattoir ferait référence aux animaux du temple vendus pour les sacrifices est intéressante, mais les éléments à l'appui de cette thèse font défaut. Pour défendre cette hypothèse, Sweeney interprète la formule du v. 5 « béni soit Yhwh car je me suis enrichi » (בָּרוּךְ יְהוָה וְאֵשֶׁר יִהְיֶה וְאֵשֶׁר) comme une bénédiction sacerdotale ; toutefois cette formule n'a rien de spécifiquement cultuel, surtout si l'on considère que bénir la divinité était une pratique courante dans le Proche-Orient ancien (voir p. ex. Petersen, *Zechariah 9-14*, 92). Tout au plus, cette bénédiction indique-t-elle la dimension locale des marchands, et probablement aussi de leurs employés les bergers, puisqu'ils se rattachent à la divinité judéenne (voir notamment Rudolph, *Sacharja 9-14*, 205). Par ailleurs, Sweeney voit une référence à l'expiation sacrificielle d'une faute dans la précision selon laquelle les propriétaires ne sont pas tenus coupables (à la suite) de l'abattage des animaux (קְנִיָּהּ, (אֲשֶׁר יִהְיֶה וְאֵשֶׁר וְלֹא יֵאָשְׁמוּ). Toutefois, le texte ne mentionne aucune faute qui aurait besoin d'être expiée par ceux qui abattent les animaux. De plus, cette précision selon laquelle l'abattage des bêtes n'est pas sanctionné n'a de sens que s'il n'est pas question de l'abattage sacrificiel, puisque la légitimité de cette pratique était acquise et évidente. En l'absence d'indication dans le texte, c'est l'abattage des bêtes (et non pas une faute qui ne serait pas mentionnée) qui doit être considéré comme l'acte pour lequel les acheteurs du troupeau ne sont pas tenus coupable. En outre, le fait que ce sont les acheteurs qui sont décrits comme ceux qui abattent le troupeau ne va pas dans le sens de l'hypothèse de Sweeney, qui interprète les acheteurs comme les Judéens désireux d'offrir un sacrifice ; selon cette interprétation, ce sont plutôt les bergers ou les vendeurs, que Sweeney comprend comme les prêtres, qui devraient être ceux qui abattent les bêtes. L'hypothèse de Sweeney présente encore d'autres problèmes. Sweeney regroupe les bergers et les prêtres comme exerçant une activité sacerdotale, et il distingue les acheteurs comme des Judéens non-prêtres ; or la suite du texte semble plutôt distinguer les bergers comme une catégorie distincte des acheteurs et des vendeurs, auxquels il est ensuite fait référence par l'expression (reconstruite) (לְ)כַנְעָנֵי הַצֹּאן (v. 7a et 11b), « les marchands du troupeau ». De plus, la précision du texte selon laquelle les bergers n'ont pas pitié des animaux fait peu de sens si le texte fait référence à la pratique sacrificielle comme Sweeney le pense. Par ailleurs, notons que, même s'il soutient que le texte s'inspire d'une imagerie sacrificielle, Sweeney ne conclut pas pour autant, comme le fait Redditt, que la critique de Za 11 viserait les prêtres de Jérusalem ; selon lui, elle aurait plutôt pour cible les rois perses ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 677-679.

⁸¹⁴ Pace notamment Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 162-164.

⁸¹⁵ Plusieurs chercheurs amendent הַיּוֹצֵר en הַיּוֹצֵר (« trésor ») à partir de la Peshitta (בַּיִת הַכֶּסֶף, « maison du trésor », cf. בית האוצר, Né 10,39) ; voir p. ex. Mitchell, *Zechariah*, 313-314 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 78-83 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 86-87. Cet amendement n'est pas nécessaire. La lecture הַיּוֹצֵר est soutenue par la LXX qui traduit par χρωσθησῶν (« creuset », servant à la fonte de métal ; voir aussi la tradition de Mt 27,10) ; la Peshitta semble refléter une simplification du texte à une époque où le fonctionnement ancien du temple de Jérusalem était déjà mal connu. Za 13,9, souvent rapproché de Za 11, atteste que l'idée de la fonte de métal précieux est bien présente en Za 9-14. L'existence d'une fonderie dépendant du temple de Jérusalem a été défendue par plusieurs auteurs

verset comporte la seule mention du temple en Za 11, et est donc central pour évaluer le rapport du texte à cette institution. Beaucoup de chercheurs estiment que l'apport du salaire du prophète au temple serait un geste de mépris, critique vis-à-vis de l'institution, car la somme de trente unités d'argent serait méprisante ou ridicule⁸¹⁶. Une telle lecture a souvent pris appui sur Ex 21,32, où la somme de trente sheqels d'argent sert de paiement compensatoire pour la perte accidentelle d'un esclave à la suite d'un coup donné par un bœuf ; selon cette lecture, le montant de la somme en Za 11,12 servirait à dire que les employeurs considèrent le prophète comme un esclave⁸¹⁷.

Cette interprétation symbolique de la somme d'argent ne se justifie pas. Tout d'abord, une lecture de Za 11,12-13 basée sur Ex 21,32 est arbitraire, dans la mesure où rien ne permet de voir un lien d'intertextualité privilégié entre ces passages ; même la somme d'argent y est décrite de manière différente (כסף שלשים שקלים, Ex 21,32 ; כסף [ה] שלשים, Za 11,12.13). Lv 27,4 mentionne aussi la somme de trente sheqels (שלשים שקל), sans aucune connotation négative, comme tarif pour un vœu fait par une femme au sanctuaire ; les chercheurs n'interprètent pas pour autant Za 11,12-13 sur la base de ce verset. De plus, une lecture de Za 11,12-13 à la lumière d'Ex 21,32 n'implique pas forcément une interprétation symbolique de la somme, mais tend plutôt à souligner l'importance de la somme, puisqu'elle correspond à la somme compensatoire pour la perte d'un esclave, un bien de grande valeur dans l'Antiquité. Wolters rappelle que sous l'empire perse, le salaire moyen d'un travailleur journalier commun en Babylonie et en Perse aurait été d'environ un sheqel par mois ; la somme d'argent dont il est question en Za 11,12-13 serait donc très élevée, l'équivalent de deux ans et demi de salaire d'un travailleur de base⁸¹⁸. Dans tous les cas, cette somme ne saurait être modique ou méprisante⁸¹⁹.

faisant notamment appel à Za 11,13, voir C. Torrey, « The Foundry of the Second Temple at Jerusalem », *JBL* 55/4 (1936), 247-260 (notamment p. 249-258 sur Za 11,12-13) ; O. Eissfeldt, « Eine Einschmelzestelle am Tempel zu Jerusalem », dans O. Eissfeldt, *Kleine Schriften. Zweiter Band* (éd. R. Sellheim et F. Maass), Tubingue, 1963 (1^{ère} publication de l'article en 1937), 107-109 ; M. Delcor, « Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil », *VT* 12 (1962), 353-377 (372-377) ; J. Schaper, « The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration », *VT* 45/4 (1995), 528-539.

⁸¹⁶ Curtis commente ainsi ce passage : « The amount is usually taken, rightly so, to be an insultingly pitiful sum. [...] In either case, it is clear that the prophet despises the sum and disposes of it in an act of contempt both for it and—remarkably—the temple of Yahweh (בית יהוה). This act of contempt implicates the temple crisis depicted in Zech 11 » (*Steep and Stony Road*, 199).

⁸¹⁷ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 208-209 ; Deissler, *Sacharja*, 303 ; Foster, « Shepherds, Sticks », 752.

⁸¹⁸ Wolters, *Zechariah*, 380-382, qui se base sur A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago : University of Chicago Press, 1948, 78 ; et M. A. Dandamaev, *Slavery in Babylonia : From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)*, DeKalb, IL : Northern Illinois University of Press, 1984 (éd. rév.), 115, 120-121, 276.

⁸¹⁹ E. Reiner et E. Lipinski ont soutenu de manière différente l'idée selon laquelle la somme d'argent de Za 11,12-13 serait méprisante, et ont une réception importante dans l'exégèse de Za 11 ; E. Reiner, « Thirty Pieces of Silver », *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), 186-190 ; E. Lipiński, « Recherches sur le livre de Zacharie », *VT* 20/1 (1970), 25-55 (53-55). Ils sont notamment suivis p. ex. par Caquot, « Brèves remarques », 50 ; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol. II : From the Exile to the Maccabees* (OTL), Louisville : Westminster John Knox Press, 1994, 569 ; Larkin, *Second Zechariah*, 130 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 96-97. Ils pointent tout deux vers l'expression attestée dans la poésie sumérienne eše.gín ... aka, littéralement « faire (comme/pour) trente sheqels », qui aurait le sens idiomatique de « traiter avec peu d'estime (ou avec mépris) » ou « évaluer à vil prix » (un équivalent de l'expression française évaluant quelque chose « à quatre sous » ; voir aussi l'expression anglaise « halfpennyworth »). Les deux chercheurs supposent que le même sens idiomatique serait présent en Za 11,12-13, mais ils n'argumentent pas ce choix de lecture, se contentant de lister les quelques attestations de l'expression ; Reiner s'appuie également sur une interprétation similaire (et non justifiée) de la somme d'argent en Mt 26,15, et renvoie à un passage du Coran (12,20) faisant référence à la vente de Joseph par ses frères, ce qui n'apporte pas grand-chose au dossier. Une telle interprétation ne va pas de soi,

Contrairement à l'avis de beaucoup de biblistes qui y voient un commentaire sarcastique⁸²⁰, il convient donc de prendre au sérieux la précision du v. 13 qui décrit cette somme d'argent comme un « prix magnifique » (אדרה היקר)⁸²¹.

Il n'y a donc aucune raison de voir en Za 11,13 un acte de mépris du prophète à l'égard du temple. Ainsi que l'a récemment défendu Wolters, Za 11,13 doit être lu littéralement, faisant référence à un dépôt important d'argent fait par le prophète au temple sur ordre de Yhwh, plus précisément à la fonderie (ou au fondeur) du temple⁸²². La signification de ce geste n'est toutefois pas explicitée et reste en suspens ; le texte enchaîne directement en décrivant la rupture de la deuxième houlette par le prophète, symbolisant la rupture de la fraternité entre Juda et Israël. Pour comprendre cette action, il importe de prêter attention à la spécificité du passage, qui est de préciser à deux reprises le lieu spécifique du temple où l'argent doit être déposé, sa fonderie ; cet aspect est d'autant plus frappant que Za 11,13 est la seule référence explicite à la fonderie du temple de Jérusalem dans la Bible hébraïque. Même si l'utilisation finale de l'argent apporté au temple n'est pas précisée par le texte, Za 11,13 semble ainsi au moins impliquer que le métal est destiné à être fondu au temple.

Le motif de la fonte d'argent prend son sens grâce à la suite de Za 9-14, en Za 13,7-9. Ce bref passage utilise l'image du raffinement de l'argent et de l'or par le feu (verbes צרף et בהן) pour symboliser la purification de la communauté (v. 9), dont une division radicale est annoncée (deux tiers des habitants du pays seront retranchés, v. 8)⁸²³. Za 13,7-9 présente des liens importants avec le ch. 11, au point que beaucoup de chercheurs y ont vu la suite originale du ch. 11 ; le motif du berger et du troupeau réapparaît dans le contexte d'un oracle de jugement (Za 13,7) qui présente en outre des similarités formelles avec Za 11,17, la conclusion de Za 11 (notamment l'expression על [...] הרב utilisée contre un berger). Bien que Za 13,7-9 ne fasse pas explicitement référence à la fonderie du temple, les rapprochements avec le ch. 11 permettent de penser que l'apport de l'argent à la fonderie du temple présenté en Za 11,13 sans recevoir d'explication permet de préparer la description de la purification de la communauté décrite en Za 13,7-9 grâce à l'image de la fonte de l'argent et de l'or⁸²⁴. L'idée d'une purification se comprend d'ailleurs bien dans le contexte général de jugement de Za 11,4-14 contre la

d'autant plus que Reiner reconnaît que, dans le cas d'Ex 21,32, la somme de trente sheqels doit être comprise de manière littérale (elle renvoie au § 251 du code d'Hammourabi) ; elle considère que le sens idiomatique de l'expression se serait perdu à un certain moment, mais elle estime malgré tout que Za 11,12-13 (et Mt 26,15) préserverait ce sens. Outre la complexité de ce scénario historique, il convient d'observer que Za 11,12.13 ne présente pas l'expression « trente sheqels d'argent », mais « trente d'argent » (שלשים [ה]כסף), sans le substantif sheqel (שקל), ce qui rend l'hypothèse encore plus difficile. Comme le souligne A. Wolters, il est peu probable que l'expression sumérienne attestée vers 2000 av. n. è. ait influencé l'hébreu du livre de Zacharie ; Wolters, *Zechariah*, 380 ; voir aussi Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 29.

⁸²⁰ Voir p. ex. Petersen, *Zechariah 9-14*, 97 ; Foster, « Shepherds, Sticks », 744.

⁸²¹ Certains chercheurs ont aussi perçu une connotation de dédain dans la description de l'apport de l'argent au temple par le prophète (Za 11,13) ; selon cette lecture, שלך au hif'il serait à comprendre dans le sens de « jeter violemment » ou « jeter avec mépris » ; voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 209 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 178 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 97. Il s'agit toutefois d'une surinterprétation. La forme verbale signifie tout simplement « verser », comme c'est le cas p. ex. en 2 Ch 24,10, qui décrit le peuple et ses chefs versant leurs paiements dans un coffre placé à l'extérieur de la porte du temple, ainsi que dans Mishna ; cf. Barthélemy, *Critique textuelle*, 993, qui cite Shebuot 7,6 ; Wolters, *Zechariah*, 382-383.

⁸²² Wolters, *Zechariah*, 382-383.

⁸²³ Ml 3,2-3 représente une autre attestation de l'idée de purification par Yhwh exprimée par l'image du raffinement de l'argent et de l'or par le feu.

⁸²⁴ C'est peut-être aussi ce que suggère la division en tiers présentée en Za 13,7-8, qui se rapproche, bien que de manière imprécise, des trente unités d'argent mentionnées en Za 11,12-13.

communauté. En outre, elle véhicule une image de séparation (des éléments impurs) qui introduit bien la division entre Juda et Israël annoncée au verset suivant.

En bref, il convient d'observer que Za 11,13 ne présente aucunement une vision négative du temple ; l'institution est dépeinte dans ses fonctions économiques, comme un lieu de purification. En outre, dans un contexte qui souligne des enjeux économiques (cf. v. 5)⁸²⁵, le fait que le prophète se voit ordonner par Yhwh de déposer une somme d'argent importante à la fonderie du temple implique, si ce n'est une forme de soutien financier au temple, au moins une certaine validation de l'institution dans son rôle économique. La thèse d'une origine de Za 11 en rupture avec le temple ne repose donc sur aucune indication textuelle positive, mais plutôt sur des interprétations plus ou moins spéculatives qui vont jusqu'à inverser le sens littéral du texte. Certes, Za 11,4-14 semble présenter de manière négative certaines élites judéennes, comme étant impliquées dans l'exploitation économique de la communauté ; toutefois, bien qu'on ne puisse exclure qu'ils s'agissent de prêtres, leur description ne manifeste aucune caractéristique spécifiquement culturelle.

Une tout autre interprétation des bergers et du dépôt d'argent à la fonderie du temple en Za 11,4-14 peut-être proposée, qui ne nécessite pas de situer Za 11,4-14 dans un milieu séparé du temple de Jérusalem et qui le lit au contraire comme provenant d'un groupe lié à l'institution centrale. Une telle interprétation ne se focalise pas sur des tensions internes à la communauté mais doit plus largement prendre en compte des facteurs socio-politiques et économiques. En particulier, j'ai défendu l'idée selon laquelle l'usage singulier de la métaphore du berger et du troupeau ainsi que la référence à la fonderie du temple font plus de sens à l'époque hellénistique qu'à l'époque perse⁸²⁶. Za 11,4-14 semble en effet refléter les mesures économiques et fiscales de l'administration lagide, et leurs implications sur la Judée et son temple. La description originale des bergers, comme faisant partie d'un système plus large, complexe et hiérarchique qui vise à l'exploitation du troupeau refléterait la complexification du système fiscal à l'époque lagide, incluant la collaboration lucrative de locaux à divers niveaux administratifs⁸²⁷. La description du dépôt d'argent au temple par le prophète peut se lire comme une défense des fonctions et intérêts économiques du temple au regard de mesures royales ayant un impact significatif sur les finances de l'institution. La référence spécifique à la fonderie du temple au v. 13 (היוצר) pourrait avoir plus spécifiquement en vue de valoriser la frappe de monnaies judéennes, à une période où l'atelier monétaire de Jérusalem était affaibli ou remis en question par les autorités royales ; l'idée de purification de l'argent qui y est associée (cf. Za 13,9) rappelle notamment le souci particulier pour la pureté de l'argent dont témoignent les monnaies frappées à Jérusalem. Par ailleurs, la référence à la fonderie pourrait aussi servir à souligner le rôle économique et fiscal du temple dans un contexte où les intermédiaires fiscaux entre la couronne et la population locale se diversifient.

⁸²⁵ La dimension économique n'est pas non plus absente de Za 11,1-3, qui développe l'idée de la grandeur ou de l'opulence anéantie, en mentionnant notamment l'anéantissement de la splendeur (אדרת) des bergers.

⁸²⁶ Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 25-32 ; *idem*, « Zacharie 9-14 », 52-62.

⁸²⁷ Dans une direction similaire, voir Mitchell, *Zechariah*, 303-308. Bien qu'il comprenne les bergers en Za 11,4-16 comme une référence directe au pouvoir étranger, Albertz identifie les bergers en Za 10,3 et 11,3.17 comme des collaborateurs judéens du pouvoir hellénistique (*History of Israelite Religion*, 568-569 et 665, n. 33). Floyd, *Minor Prophets*, 487, interprète également les bergers de Za 11,4-14 en lien avec l'administration dans le contexte du début de l'époque hellénistique.

Il faut toutefois observer que le cas égyptien, qui témoigne de la collaboration de prêtres dans l'administration lagide, nous défend d'appliquer un modèle rigide qui opposerait personnel du temple et administration royale dans la Judée sous domination ptolémaïque⁸²⁸ ; la situation était probablement plus complexe, comme le montre déjà la combinaison d'éléments royaux et locaux sur les monnaies judéennes d'époque lagide (cf. V 2.6.). Même si le rapport des temples égyptiens au pouvoir était différent en raison du culte pharaonique, on peut penser que le temple de Jérusalem a dû, à un niveau ou un autre, joué un rôle dans l'administration de la région et son rapport au pouvoir impérial⁸²⁹. Il est à ce titre possible qu'une partie du personnel du temple de Jérusalem ait trouvé intérêt à servir l'administration fiscale lagide. Diverses attitudes vis-à-vis du pouvoir lagide, et notamment de sa politique économique, ont pu occasionner des tensions au sein même des milieux sacerdotaux ; Za 11,4-14 pourrait être le reflet de ce type de tensions à l'intérieur du temple de Jérusalem.

3.2.3. Zacharie 9-14 comme littérature du temple de Jérusalem

La description de Za 11, potentiellement favorable au temple, s'accorde bien avec le reste de Za 9-14, un texte qui fait par ailleurs référence au temple et à ses rituels de manière positive. Des références au temple sont explicites au début et à la toute fin de Za 9-14, encadrant l'ensemble de la section : Za 9,8 mentionne la maison de Yhwh (בית) comme un lieu qu'il protège lui-même (cf. VI 2.4.4.), et Za 14,20-21 fait culminer la section par une description de la sainteté du temple s'élargissant à la ville et même à la Judée (voir ci-dessous 3.2.4.). Le texte renvoie également à des pratiques ou des objets spécifiques du temple, notamment le « sang de ton alliance » (דם בריתך) en Za 9,11 ou l'autel sacrificiel (מזבה) et les bols cultuels (מזרקים), tous deux mentionnés en Za 9,15 et Za 14,20 (cf. VII 2.3.2.1.) ; ce dernier passage mentionne aussi les casseroles du temple en Za 14,20, הסירות בבית יהוה, et la pratique du sacrifice est évoquée en Za 14,21, כל הזבחים. En outre, l'insistance en Za 14,16-19 sur la fête des tentes et la pratique du pèlerinage à Jérusalem lié à cette fête implique une légitimation du temple de Yhwh au sein de la ville comme fondement du pèlerinage ; notons qu'un fort souci rituel est également manifeste en Za 12,10-13,1, qui décrit un deuil général de la communauté en insistant sur la séparation des hommes et des femmes (voir aussi l'idée de purification en Za 9,17 et Za 13,2)⁸³⁰. Même si ces références positives au temple et à ses rituels se situent dans le cadre de descriptions utopiques du futur qui impliquent que l'idéal reste à atteindre, elles témoignent de l'importance du temple et de ses rituels dans le futur idéal imaginé par le groupe porteur de Za 9-14. Dans

⁸²⁸ Les sources égyptiennes privées attestent de relations complexes entre le personnel des temples et celui de l'administration. Surtout à partir des réformes de Ptolémée II vers 260 av. n. è., il semble que de plus en plus de personnel sacerdotal intermédiaire (n'appartenant pas aux rangs des prêtres les plus élevés) a eu la possibilité de faire carrière dans l'administration royale ; en retour, la couronne s'est vu attribuer une emprise croissante sur les affaires des temples ; voir notamment G. Gorre, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées* (Studia Hellenistica 45), Louvain, Paris, Dudley, MA : Peeters, 2009, 513-630 ; *idem*, « Sacred and Secular Activities in the Egyptian Temple Precincts (*temenē*) in the 3rd Century BCE », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 187-198.

⁸²⁹ Sur ce point voir notamment L. L. Grabbe, *History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 2 : The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)* (LSTS 68), Londres/New York : T & T Clark, 2008, 169-170, 185-192, 243. Particulièrement notable est l'absence d'attestation pour la fonction de gouverneur de Judée à l'époque lagide.

⁸³⁰ Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 145-148.

l'ensemble, ces éléments pointent vers un contexte de production de Za 9-14 dans la proximité sociale du temple de Jérusalem.

Par ailleurs, la présence de Za 9-14 à l'intérieur du livre de Zacharie et l'importance de la ville de Jérusalem dans l'ensemble de la section sont des éléments qui poussent à voir en Za 9-14 un texte développé dans une proximité sociale avec le temple⁸³¹. Une des difficultés majeures de la théorie qui voit en Za 9-14 le produit d'un milieu en opposition avec le temple est que cette section se trouve insérée dans le livre de Zacharie, à la suite des ch. 1-8. Il est généralement reconnu que Za 1-8 a été composé dans un cercle proche du temple de Jérusalem⁸³². Une bonne raison à cela est que le texte soutient et légitime la reconstruction du temple (voir notamment Za 1,12-17 ; 4,6-10 ; 6,9-15)⁸³³. Si Za 1-8 et Za 9-14 partagent des positions opposées vis-à-vis du temple de Jérusalem, comment expliquer que les deux sections aient été réunies au sein d'un même livre attribué au prophète Zacharie ? Curtis s'efforce de répondre à cette question en mettant en avant la mobilité sociale du prophète ou de son groupe, qui aurait changé brusquement son rapport avec l'institution centrale ; la communauté de paternité des deux sections aurait finalement provoqué leur réunion dans une étape ultérieure. Outre sa complexité et son caractère spéculatif, le scénario décrit par Curtis ne fait que reporter le problème de l'acceptation ultérieure de Za 9-14 par le temple de Jérusalem, sans réellement parvenir à expliquer le changement d'attitude des autorités du temple vis-à-vis d'un texte qui aurait été problématique dans un premier temps⁸³⁴. Curtis invoque en effet la paternité zacharienne de Za 9-14 pour expliquer son acceptation secondaire par le temple, alors qu'il défend en même temps l'idée selon laquelle, dans la dernière phase de sa carrière, le prophète Zacharie aurait été rejeté par les autorités du temple. Par ailleurs, d'un point de vue comparatif, ce scénario s'accorde mal avec la constance du caractère individuel et plus largement familial des figures du passé dans les traditions de l'Antiquité⁸³⁵. Le modèle proposé par Curtis apparaît ainsi beaucoup trop événementiel, centré sur les aléas de la vie d'un individu ou de son groupe, plutôt que sur des changements structurels et marquants dans la société judéenne.

À l'inverse, le fait que les deux sections ont, au moins à partir d'un certain moment, été transmises ensemble en tant que littérature sacrée du temple de Jérusalem doit être vue comme une indication positive de l'origine des ch. 9-14 dans un milieu en lien avec cette institution. En outre, même si Za 9-14 présente des différences significatives par rapport à Za 1-8 (notamment la présence de scénarios de guerre et l'utilisation dystopique du motif du berger), la section s'inscrit en même temps dans une continuité idéologique importante avec la première

⁸³¹ Les remarques qui suivent n'excluent pas une composition de Za 9-14 en plusieurs étapes, ainsi qu'on l'a vu dans la section précédente.

⁸³² Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 1-8*, xl-xliv ; Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 123-165 ; R. Lux, « Der Zweite Tempel von Jerusalem – ein Persisches oder Prophetisches Projekt ? », dans U. Becker et J. van Oorschot (éd.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch ? Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABG 17), Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 145-172.

⁸³³ En outre, Né 12,16 attribue des fonctions de prêtre à Zacharie, en le situant dans la famille sacerdotale d'Iddo (Né 12,4), le grand-père de Zacharie selon Za 1,1.7.

⁸³⁴ Curtis laisse ouverte la question des circonstances de l'intégration de Za 9-14 (et Malachie) au sein du corpus des XII prophètes : « The decision is made (when ? by whom ?) to add this material to the Book of the Twelve » ; Curtis, « The *Mas'ot* Triptych », 203.

⁸³⁵ P. ex., chez les historiens grecs et romains de l'époque hellénistique, la constance du caractère individuel et familial est le principe qui permet de reconstruire le passé ; voir T. P. Wiseman, *Clio's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester : University Press, Rowman and Littlefield, 1979, 12-25.

partie du livre, ayant aussi pour enjeu principal la restauration de la ville de Jérusalem⁸³⁶. Les similarités formelles et thématiques, situées à des endroits stratégiques de Za 9-14 (au début et à la fin de la section), mettent en évidence cette continuité fondamentale (voir ci-dessus les rapprochements entre Za 2,14-16 et Za 9,9-10 d'une part, et entre Za 8,20-23 et Za 14,16-19 d'autre part, IV 1.1.1.). Ces continuités suggèrent que tout comme Za 1-8, Za 9-14 a été composé par un groupe rattaché au temple de Jérusalem.

Par ailleurs, rappelons que les scribes qui développent Za 9-14 sont des érudits des traditions littéraires judéennes, comme en témoigne le fait, largement souligné dans la recherche, que ces chapitres s'inspirent fortement des autres traditions prophétiques (à la fois des trois grands prophètes et des XII), ainsi que de la Torah, des Psaumes et de la littérature sapientiale. Étant données les conditions socio-économiques limitées de la Judée à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique (voir le ch. 3), il est difficile d'imaginer un autre lieu que le temple où les scribes de Za 9-14 auraient pu étudier l'ensemble de ces traditions littéraires. Plusieurs chercheurs ont aussi mis en évidence la fonction de synthèse et d'organisation de Za 9-14 au sein d'une collection plus large de textes prophétiques en (fin de) formation (que ce soit les XII ou plus largement le corpus prophétique), un aspect notamment souligné pour Za 14⁸³⁷. Les scribes développant Za 9-14 auraient ainsi non seulement en vue la plupart des traditions littéraires judéennes, mais ils chercheraient aussi à les rassembler et les organiser, une observation qui rend d'autant plus difficile de situer ces scribes dans un contexte éloigné du temple. Un lien étroit du groupe producteur de Za 9-14 avec l'institution sacrée apparaît comme l'hypothèse la plus logique pour expliquer cette intertextualité massive et structurante au sein de la littérature prophétique.

Il est vrai que la synthèse prophétique proposée par Za 9-14 met l'accent sur la centralité de Jérusalem (et de Juda) au sein des nations, en n'insistant que quelques fois, à des endroits stratégiques, sur le temple en lui-même (Za 9,8 ; 11,13 ; 14,20-21), en faisant relativement peu allusion à ses rituels (cf. Za 9,11.15 ; Za 14,16-19.20-21) et en ne parlant quasiment pas de son personnel, hormis en Za 12,13 (voir aussi en ce sens VII 2.3.2.1.). En ceci, la restauration proposée se distingue de celle décrite à la fin du livre du prophète Ézéchiël (Ez 40-48), où le temple et les questions cultuelles occupent une place nettement plus importante, et où, à l'inverse, la ville de Jérusalem n'est pas mentionnée. Toutefois, il ne faut pas pour autant en déduire une opposition de Za 9-14 contre le temple. En effet, la centralité de Jérusalem en Za 9-14 s'explique difficilement sans référence au temple. Au contraire, cette idée fait appel à la conception de Jérusalem comme demeure de Yhwh, précisément en raison de la présence de son temple ; ainsi peuvent se comprendre les références clairement positives au temple et à ses rituels.

Il convient plutôt de voir dans l'attention que porte Za 9-14 à la ville de Jérusalem le souci de rattacher la présence et le temple de Yhwh à Jérusalem, dans un contexte où d'autres

⁸³⁶ Voir notamment Mason, « Relation », 227-231, qui souligne l'importance de la tradition de Sion comme première ligne de continuité entre les deux sections du livre de Zacharie ; voir aussi p. ex. Childs, *Introduction*, 482, qui note une continuité du livre sur le thème de la protection de Jérusalem par Yhwh (Za 2,5 ; 9,8 ; 14,11) ; ou encore, Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 145-146, qui lit le thème de l'attaque de Jérusalem par les nations dans la continuité de l'élection divine de la ville en Za 1-8.

⁸³⁷ Voir notamment Steck, *Abschluß*, 30-60 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 213-247 ; Beck, *Dodekapropheten*, 202-255 ; Gärtner, *Summe der Prophetie*, 66-102, 272-310 ; Schwesig, *Dodekapropheten*, 179-236 ; voir aussi d'une manière différente, Wöhrle, *Abschluss*, 67-138.

temples de Yhwh existent et prospèrent, en particulier celui du Mt Garizim. Cet aspect est notamment visible en Za 11,14, qui annonce la rupture de la fraternité entre Juda et Israël. Comme cela a souvent été observé, cette polémique reprend le passage d'Ez 37,15-28 en vue de le corriger, dans un sens qui vise à exclure les descendants de l'ancien royaume du Nord⁸³⁸. Beaucoup de commentateurs y ont vu le reflet de tensions entre Judéens et Samaritains en lien avec des questions culturelles dans le contexte de la fin de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique⁸³⁹. Même si en conclusion de notre étude, nous insisterons davantage sur le contexte politique de cette rupture entre Juda et Israël, il est probable que cette polémique ait aussi une dimension culturelle, comme le suggère le fait que, en Za 11, l'annonce de la rupture avec le Nord fait directement suite au don d'argent du prophète au temple. En outre, la reprise correctrice d'Ézéchiél est d'autant plus significative que ce texte prophétique est l'un des plus ambigus sur la place de Jérusalem ; en particulier, les traditions de Sion y sont absentes, et le temple utopique d'Ez 40-48 n'est pas rattaché à la ville de Jérusalem⁸⁴⁰. Il est ainsi vraisemblable que la rupture avec le Nord annoncée en Za 11,14, polémique à l'égard des traditions d'Ézéchiél, a entre autres fonctions de souligner la centralité du temple de Jérusalem vis-à-vis de son principal rival florissant au Mont Garizim au début de l'époque hellénistique (cf. V 2.5.)⁸⁴¹.

3.2.4. *Le milieu producteur de Zacharie 9-14, entre le temple de Jérusalem et la Judée*

Tout au plus, le caractère peu développé des questions culturelles et rituelles, en comparaison par exemple avec Ez 40-48, pourrait témoigner du fait que les scribes qui développent Za 9-14 n'appartiennent pas aux familles sacerdotales qui contrôlent le temple mais plutôt à des groupes qui leurs sont subordonnés. En Za 12,12-13, la mention inattendue des clans de la maison de Nathan et des Shiméites aux côtés des clans importants de la maison de David et de la maison

⁸³⁸ Voir p. ex. Larkin, *Second Zechariah*, 118-134 ; Tai, *Prophétie*, 146-150 ; Boda, « Reading Between the Lines », 284-287 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 86-87.

⁸³⁹ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 163 ; Deissler, *Sacharja*, 303 ; Albertz, *History of Israelite Religion*, 569 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 188-189. Sur les rapports entre Judéens et Samaritains aux époques perse et hellénistique, voir notamment G. N. Knoppers, *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*, Oxford : Oxford University Press, 2013.

⁸⁴⁰ Sur Ez 40-48 et Jérusalem, voir p. ex. J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBLDS 130), Atlanta : Scholars Press, 1992, 147-163 ; R. Kasher, « Haggai and Ezekiel : The Complicated Relations between the Two Prophets », *VT* 59 (2009), 556-582 (573) ; E. DiPede et C. Lichtert, « Figures de la fin des temps chez Ézéchiél. Nouvelle création ou recherche du paradis perdu ? », dans Vermeylen (éd.), *Les prophètes de la Bible*, 317-330 (322-324) ; C. Nihan, « The memory of Ezekiel in postmonarchic Yehud », dans D. V. Edelman et E. Ben Zvi (éd.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford : Oxford University Press, 2013, 415-448 (421-426 et 435-438). Même si cette identification est problématique, il est intéressant d'observer que l'ambiguïté du livre d'Ézéchiél au sujet de Jérusalem a conduit certains chercheurs à identifier le temple d'Ez 40-48 avec le sanctuaire de Sichem ; voir M. Ben-Yashar, « The *Merkava* (Divine Chariot) and *Mikdash Me'at* (Minor Sanctuary) in the Book of Ezekiel », *Studies in Bible and Exegesis* 4 (1997), 9-28 (hébreu).

⁸⁴¹ Le sanctuaire du Garizim, déjà attesté au milieu de l'époque perse, semble s'enrichir et prendre de l'importance au début de l'époque hellénistique, comme l'indiquent p. ex. les maisons luxueuses qui ont été mises à jour, ainsi que le développement de la ville vers la fin du VI^e s. av. n. è. ; Y. Magen, « Gerizim, Mount », *NEAEHL* 5, 1742-1748 ; J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.* (CHANE 30), Leyde : Brill, 2007, 538-548 ; Knoppers, *Jews and Samaritans*, 120-125.

de Lévi témoigne d'un souci d'accorder une place et de l'importance à des clans mineurs⁸⁴² ; cet aspect se comprend bien si le groupe qui développe Za 9-14 n'est pas dominant au temple de Jérusalem⁸⁴³.

Par ailleurs, l'importance spécifique attribuée à Juda, notamment au ch. 12 et en 14,20-21, pourrait indiquer que les scribes de Za 9-14 entretiennent une relation étroite avec la région de la Judée⁸⁴⁴. Ainsi que cela a déjà été observé dans la recherche, le ch. 12 distingue d'une manière spécifique la ville de Jérusalem et ses habitants d'un côté⁸⁴⁵, et les habitants de Juda et leurs chefs de l'autre⁸⁴⁶. Cette distinction permet d'articuler le rapport entre Jérusalem et Juda dans une relation de complémentarité qui met en avant l'importance de la région pour la ville, et inversement : le v. 6 souligne le rôle décisif des chefs de Juda dans la défense de la ville, et les v. 4 et 7 soulignent la protection divine spécifique dont bénéficient les habitants de Juda ; Za 12,7 témoigne d'un souci spécifique de rappeler l'importance de la région au regard de celle de la ville : « Yhwh sauvera en premier les tentes de Juda afin que la gloire de la maison de David et la gloire de l'habitant de Jérusalem ne soient pas supérieures à Juda ».

La conclusion de la section, en Za 14,20-21, souligne de manière singulière le lien étroit entre le temple et la région de la Judée (Jérusalem y compris), un lien qui pourrait refléter la position sociale des scribes de Za 9-14. Ce passage envisage de façon radicale la participation de la région à la sainteté du temple. Le v. 20a va jusqu'à affirmer que les chevaux porteront sur leurs clochettes l'inscription ליהוה קדש, « consacré à Yhwh », à l'instar du grand prêtre qui porte la même inscription sur son diadème (Ex 28,36)⁸⁴⁷. Ainsi que cela a déjà été observé, cette affirmation est lourde de sens dans la mesure où elle sanctifie un animal considéré comme impur selon les règles de Lv 11, et qui de plus est associé à la guerre en Za 9-14 (cf. 9,10 ; 10,3.5 ; 12,4 ; 14,15). De cette manière, ce verset semble indiquer que la Judée (cf. v. 21a) participera de la sainteté du grand prêtre. La sainteté de la ville et de la région leur permettra de faire partie intégrante du culte sacrificiel. Le v. 21a annonce que les marmites de Jérusalem et Juda (כל סיר בירושלם וביהודה) seront également consacrées à Yhwh (קדש ליהוה צבאות) et pourront

⁸⁴² En Za 12,13, les Shiméites sont un clan mineur de lévites qui se rattachent à Shiméi, le petit fils de Lévi par son fils Guershon (Ex 6,17 ; Nb 3,18.21 ; 1 Ch 6,2 ; 23,6-11). L'identité du clan de la maison de Nathan au v. 12 est discutée. Il pourrait s'agir d'un clan qui se rattache soit au prophète Nathan, (2 S 12, cf. 2 Ch 29,25), soit à la lignée de David par son fils Nathan (2 S 5,14 ; 1 Ch 3,5 ; 14,4). La deuxième option serait favorisée par la construction du v. 13, qui mentionne la maison de Lévi suivi d'un clan mineur de sa lignée. Quoi qu'il en soit, le fait que ce clan n'est attesté nulle part ailleurs suggère son caractère mineur ; voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 346-348 ; Tai, *Prophetie*, 190 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 193.

⁸⁴³ Peut-être la mention différente du clan des Shiméites reflète-t-elle l'affiliation du groupe qui développe Za 9-14 ; à l'inverse des autres clans dont il est fait mention, ce dernier clan n'est pas présenté comme une maison (בית), et il est mentionné avec l'article défini, prenant la forme d'un gentilé (משפחת השמעי, cf. Nb 3,21) ; cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 348 ; à noter à ce titre que des passages comme 1 Ch 24,6 et 2 Ch 34,13 attestent de l'idée de lévites exerçant des fonctions sribales.

⁸⁴⁴ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 102-105. Redditt voit en Za 12-13 les signes d'une rédaction pro-judéenne (notamment en 12,6-7), voir aussi Redditt, « Israel's Shepherds », 635-640 ; *idem*, « Two Shepherds », 685-686.

⁸⁴⁵ « Jérusalem », ירושלם, Za 12,2.3.6.9.11 ; « habitants de Jérusalem », ירושלם [י]שב[י], Za 12,5.6.7.8.10, cf. Za 13,1TM.

⁸⁴⁶ « Juda », יהודה, Za 12,2.7 ; « maison de Juda », בית יהודה, Za 12,4, cf. Za 10,3.6 ; « tentes de Juda », אהלי יהודה, Za 12,7 ; « chefs de Juda », אלפי יהודה, Za 12,5.6, cf. Za 9,7.

⁸⁴⁷ Malgré une terminologie différente, la référence aux clochettes (מצלות) des chevaux renforce le lien avec le grand prêtre, qui porte également des clochettes sur son vêtement (Ex 28,34, employant le terme פעמן) ; voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 239 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 479-481.

ainsi servir comme les marmites du temple pour la cuisine de la viande sacrificielle⁸⁴⁸. Cette description des v. 20-21 est tout à fait singulière, en opposition avec d'autres traditions, notamment Ez 46,19-24 (cf. Ez 42,13-14), qui limite strictement l'espace de la cuisson de la viande sacrificielle à une zone spécifique au sein du temple afin d'en préserver la sainteté⁸⁴⁹. De cette manière, la conclusion de Za 9-14 intègre la région de Juda dans le fonctionnement du culte sacrificiel, comme si l'enceinte du temple était élargie à l'ensemble de la région, dans un contexte qui souligne la dimension cosmique du culte de Jérusalem et son importance pour les nations (Za 14,16-19)⁸⁵⁰. Ainsi est souligné le lien étroit entre le temple, la ville et la région.

Il paraît peu probable qu'un scribe appartenant à une famille dirigeante du temple, proche du grand prêtre, ait pu développer l'idée selon laquelle la sainteté des chevaux sera alignée sur celle du grand prêtre (et ce d'autant plus dans le contexte de Za 9-14 où l'animal est présenté comme une arme de guerre). De plus, le texte s'achève sur une note polémique, annonçant que le temple sera purifié de la présence du « Cananéen » (כנעני, cf. Za 11,7a.11b selon la reconstruction mentionnée plus haut), dont l'identité précise est difficile à définir, mais qu'il faut probablement lire encore dans le sens de « marchand », avec une connotation liée à ce qui est étranger. Za 14,21b semble ainsi critiquer le fonctionnement du temple en impliquant que l'institution nécessite d'être purifiée d'une forme de commerce associée à l'étranger. Similairement à Za 11,4-14, cette polémique pourrait renvoyer à des tensions entre groupes liés au temple de Jérusalem, au sujet de l'ingérence du pouvoir étranger dans les affaires du temple. Une telle critique suggère aussi que ce passage n'a pas été développé par un groupe dirigeant au sein du temple⁸⁵¹. En outre, l'importance accordée à la région de Judée se comprend aussi bien si les scribes de Za 9-14 n'appartiennent pas aux milieux dominants du temple. Leur place secondaire vis-à-vis de l'institution centrale rend vraisemblable de penser que ces scribes avaient une activité économique à l'extérieur du temple, dans la ville de Jérusalem et en Judée⁸⁵² ; cette activité pourrait être d'ordre scribal, comprenant par exemple l'enregistrement de transactions commerciales diverses ou la rédaction de contrats (mariages, prêts...), des pratiques attestées par l'épigraphie de la région à l'époque perse et au début de l'époque

⁸⁴⁸ Cette affirmation est d'autant plus forte qu'elle suit immédiatement le v. 20b, qui présente les marmites (quelconques) du temple (הסירות בבית יהוה) comme étant comparables aux bassines devant l'autel (כמזרקים לפני האזבה) dont l'importance dans le culte sacrificiel est normalement supérieure.

⁸⁴⁹ Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 239 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 140.

⁸⁵⁰ Voir dans une direction similaire Floyd, *Minor Prophets*, 555-556.

⁸⁵¹ En ce sens Za 14,20-21 constitue une bonne transition vers Malachie, qui décrit la purification future du temple ; cette observation n'implique pas nécessairement une identité de milieu entre Za 9-14 et Malachie, mais pourrait tout de même suggérer une certaine proximité ; voir p. ex. Steck, *Abschluß*, 30-60 ; G. Goswell « Eschatology of Malachi after Zechariah 14 », *JBL* 132/3 (2013), 625-638. La similarité des superscriptions basées sur la séquence יהוה דבר משה en Za 9,1 ; 12,1 ; Ml 1,1 fait que Za 9-14 et Malachie sont parfois considérés comme un ensemble ; voir p. ex. à ce sujet Petersen, *Zechariah 9-14*, 2-3 ; Curtis, « The *Mas'ot* Triptych », 191-194.

⁸⁵² Sur la place et l'activité en Judée hellénistique de scribes subalternes rattachés au temple de Jérusalem, voir R. A. Horsley et P. Tiller, « Ben Sira and the Sociology of Judea », dans P. R. Davies et J. M. Halligan (éd.), *Second Temple Studies III : Studies in Politics, Class and Material Culture* (JSOTSup 340), Londres/New York : Sheffield Academic Press, 2002, 74-107 (notamment 99-103) ; R. A. Horsley, *Scribes, Visionaries and the Politics of the Second Temple Judea*, Louisville et Londres : Westminster John Knox Press, 2007, notamment 67-87.

hellénistique⁸⁵³. L'accent mis sur la place de la région pourrait refléter la sphère principale d'activité et d'influence des scribes qui développent Za 9-14⁸⁵⁴.

Ces observations ne doivent pas pour autant nous faire penser à un groupe détaché du temple de Jérusalem. En effet, tout en soulignant l'importance de Jérusalem et de Juda vis-à-vis du temple, le texte redéfinit l'identité de la ville et de la région sur la base de leur lien au temple. Ainsi, la présentation de la Judée comme une région qui participe au fonctionnement du culte, telle une forme élargie de l'enceinte du temple, attribue certes un rôle significatif à la région, mais elle place en même temps le temple et son culte au cœur de la ville et de la région, comme institution centrale qui détermine la nature et le caractère de la région (vis-à-vis des nations étrangères). Par ailleurs, bien que l'annonce de l'exclusion des Cananéens du temple implique une critique du fonctionnement du temple, elle permet aussi de conclure le livre de Zacharie en soulignant la centralité du temple et l'importance de son bon fonctionnement. Ces observations ne soutiennent pas la thèse d'une origine de Za 9-14 en rupture avec le temple. Ainsi, en commentant Za 14,20-21, Redditt se doit d'atténuer l'opposition qu'il postule : « This perspective sees the people of God centered around the redactor's group, but it can open up to include the Jerusalem elite against which it railed, and even the nations who were Israel's enemies, provided that they too were cleansed and obedient »⁸⁵⁵. Il paraît plus raisonnable de penser que Za 9-14 a été développé dans un milieu scribal rattaché au temple de Jérusalem, un groupe qui occupait une place secondaire au sein de l'institution⁸⁵⁶. La principale activité économique de ces scribes prendrait place en dehors du temple, dans la ville de Jérusalem et la région de Judée. Ce groupe pourrait toutefois aussi exercer une activité secondaire et discontinuée au temple⁸⁵⁷, une activité qui pourrait également être d'ordre scribal, impliquant par exemple la préservation, le développement et l'enseignement de la littérature du temple, ce qui serait suggéré par la connaissance approfondie des traditions littéraires judéennes dont témoigne Za 9-14. Leurs fonctions intermittentes au temple pourraient aussi être plus pragmatiques, comme la tenue de comptes financiers ou d'autres registres du temple (cf. la mention des trente unités d'argents apportées à la fonderie du temple en Za 11,12-13)⁸⁵⁸, l'organisation de rituels liturgiques (cf. la grande lamentation de Za 12,10-13,1)⁸⁵⁹, ou encore la collaboration à l'organisation des fêtes principales, qui nécessitaient vraisemblablement une logistique et un personnel plus important que d'habitude (cf. l'importance de la fête des tentes

⁸⁵³ Pour des exemples d'ostraca judéens de cette époque attestant de l'enregistrement de transactions économiques, voir V 2.7.3.

⁸⁵⁴ Sur l'activité professionnelle de scribes du livre de Zacharie (ch. 1-8) en Judée, voir aussi Gonzalez, « Colère et (non-)repentir », 38-48.

⁸⁵⁵ Redditt, « Israel's Shepherds », 643. De même, Albertz qui suit la ligne sociologique de Plöger, laisse de côté la fin de Za 14 centrée sur le temple et les questions culturelles ; Albertz, *History of Israelite Religion*, 566-570.

⁸⁵⁶ Dans une direction similaire, voir Cook, *Prophecy and Apocalypticism*, 162-165.

⁸⁵⁷ L'idée d'un service par intermittence au temple de Jérusalem est clairement attestée vers la fin de l'époque perse ou le début de l'époque hellénistique par le livre des Chroniques, qui présente l'organisation des prêtres et des lévites en différentes classes, permettant d'assurer le service au temple par alternance (1 Ch 23-26 ; voir aussi l'alternance liée au service sabbatique en 2 Ch 23,8) ; voir p. ex. G. N. Knoppers, *1 Chronicles 10-29* (AB), New Haven/Londres : Yale University Press, 2004, 841-842, 857 ; R. W. Klein, *1 Chronicles* (Hermania), Minneapolis : Fortress Press, 2006, 464-465. Par ailleurs, 1 Ch 9,16.24-25 atteste de l'idée d'habitants de Judée (des lévites) se déplaçant pour rendre un service temporaire au temple de Jérusalem (voir aussi Luc 1,5-24).

⁸⁵⁸ Né 13,13 et 1 Ch 26,20-28 font référence à des responsabilités, notamment scribales, liées à la gestion du trésor et des magasins du temple.

⁸⁵⁹ Sur des responsabilités liturgiques dans le culte, cf 1 Ch 15.

et les pèlerinages en Za 14,16-19). Le groupe développant Za 9-14 semble s'inscrire au sein d'un débat et de négociations entre différents groupes actifs au temple de Jérusalem, qui porteraient notamment sur la gestion et le contrôle de différents aspects du culte et de la politique judéenne, dans un contexte de changements significatifs. Dans ce cadre, les scribes de Za 9-14 développent des conceptions utopiques, qui envisagent une communauté et un temple purifiés suite à une période dystopique. Ces représentations utopiques et dystopiques manifestent une perception critique de l'ordre des choses, orientée notamment à l'encontre de la domination étrangère, de ses relais locaux en Judée (pouvant inclure des membres du temple de Jérusalem), ainsi que du culte sacrificiel de Yhwh ailleurs qu'à Jérusalem, notamment en Samarie ; en revanche, elle contribue à renforcer l'importance cosmique du temple de Jérusalem et son lien étroit à la Judée. Dans l'ensemble, ces considérations sur le groupe producteur de Za 9-14 posent la question des conditions socio-politiques, économiques et culturelles dans lequel il a été amené à développer des représentations de plus en plus dystopiques de la restauration de Jérusalem, en se tournant notamment vers les grands changements provoqués par l'installation de la nouvelle domination hellénistique.

4. Conclusion et implications pour l'étude : le caractère décisif des chapitres 9-10

À la fin de ce parcours sur les principales questions liées à la composition de Za 9-14, soulignons les principaux résultats et implications pour la suite de l'étude. La composition de Za 9-14 peut se comprendre comme le fruit d'une série de révisions développant le thème de la restauration de Jérusalem dans le livre de Zacharie tout en le complexifiant et rendant cette restauration de plus en plus dramatique. Tout semble avoir commencé avec la composition d'un premier scénario de guerre et de restauration au ch. 9*. Ce scénario incluait deux scènes principales, la conquête divine du Levant aux v. 1-10* et la guerre de Jérusalem aux v. 11-17. Ce scénario a ensuite été élargi avec une troisième scène, en Za 10,3b-12*, reprenant et révisant la dernière scène de combat de Za 9. La composition de ce premier grand scénario de guerre a ensuite entraîné une série de révisions, notamment la composition d'un nouveau scénario de guerre en Za 12,1-13,1*, qui de manière similaire à Za 10,3b-12, apporte une nouvelle perspective sur l'attaque de Jérusalem par des nations étrangères, mais pas sur la conquête divine du Levant. Le tout semble avoir été restructuré par la rédaction des oracles sur les bergers et le troupeau, qui a introduit entre les deux grands scénarios de guerre des images dystopiques sur le leadership et la destinée du peuple, a aussi inséré au cœur du premier scénario un oracle avec une perspective similaire (Za 10,1-3a) et a conclu l'ensemble avec l'oracle de Za 13,2-6 sur le jugement des prophètes et celui de Za 13,7-9 annonçant la décimation du troupeau. Cette rédaction sur les bergers semble s'être inspirée de l'oracle utopique de Za 9,9-10, tant sur le plan de la forme, avec de brefs oracles formant des interludes à des endroits décisifs du texte (Za 10,1-3a ; 11,1-3 ; 11,17 ; 13,7-9), que sur le plan de la thématique, abordant la question du leadership d'Israël. Toutefois, cette rédaction a complètement renversé dans un sens dystopique la perspective utopique de Za 9,9-10, qui envisage le retour de la royauté en Israël. À la suite de cette rédaction, un nouveau grand scénario centré sur la guerre de Jérusalem a été composé en Za 14 qui, dans le prolongement de la rédaction sur les bergers et le troupeau, semble avoir intégré une plus grande dimension dystopique, envisageant notamment le sac de Jérusalem au

début de la guerre, mais renouant finalement avec l'idée de la restauration de Jérusalem et de son temple, centrale dans le livre de Zacharie.

Comprendre le premier scénario de guerre à partir duquel les autres scénarios et oracles se sont développés est donc décisif pour l'interprétation de Za 9-14. Quel a été le déclencheur pour rajouter un scénario de guerre dans le livre de Zacharie ? Pourquoi a-t-il été composé en deux scènes principales, avec une conquête du Levant par Yhwh suivie d'une attaque de la ville de Jérusalem ? Pourquoi ce scénario a ensuite été élargi et pourquoi la révision ne porte-t-elle que sur la scène de combat (tout comme le feront aussi ensuite les scénarios suivants en Za 12-14) ? Répondre à ces questions implique non seulement une analyse littéraire plus fine du premier scénario, centrée notamment sur la thématique de la guerre, mais aussi un travail de contextualisation impliquant la reconstruction des principaux développements socio-historiques à l'époque de la composition du texte. Cette approche est d'autant plus pertinente si, comme on l'a défendu, les complications que Za 9-14 envisage dans la restauration de Jérusalem ne visent pas simplement à évoquer des problèmes internes à la communauté judéenne, mais aussi et surtout des problématiques plus larges liées à l'arrivée d'une nouvelle domination dans le Levant, les puissances hellénistiques. Pour aller plus loin en ce sens, les prochains chapitres de notre étude reconstruiront le contexte socio-historique de la Judée au début de l'époque hellénistique (ch. V) avant de se centrer sur l'analyse et l'interprétation socio-historique des trois grandes scènes du premier scénario de guerre, la conquête divine du Levant en Za 9,1-10 (ch. VI), la guerre de Jérusalem contre les Grecs en Za 9,11-17 (ch. VII) et sa révision en Za 10,3b-12 (ch. VIII).

La Judée et les débuts de la domination hellénistique

Essai de reconstruction socio-historique

Ce chapitre vise à reconstruire le contexte socio-politique de la Judée au début de l'époque hellénistique dans ses transformations progressives, de l'arrivée d'Alexandre dans le Levant sud au début de la domination séleucide. À ce titre, il ne nous permettra pas seulement de contextualiser Za 9-10, que nous lirons plutôt en lien avec le début de cette période, mais aussi de proposer en conclusion de l'étude des jalons pour l'interprétation socio-historique des ch. 11-14 également, notamment dans le courant du III^e s. et au tout début de l'époque séleucide.

Malgré son importance pour comprendre les traditions du judaïsme naissant, le début de l'époque hellénistique est relativement mal connu des spécialistes de l'Israël ancien. Peu étudiée pour elle-même⁸⁶⁰, cette période est souvent pensée simplement comme une transition entre l'époque perse et la révolte des Maccabées. Par ailleurs, elle est même parfois perçue de manière caricaturale comme marquant la fin de la rédaction des textes bibliques (à quelques exceptions près comme Daniel) et le début de l'écriture des textes apocryphes⁸⁶¹. Ainsi qu'on le soulignera, une telle conception ne fait droit ni à la fluidité des textes bibliques, attestée notamment à Qoumrân, ni à la pluralité des traditions développées à cette époque, comprenant des textes qui seront inclus dans le canon biblique, comme par exemple Qohéleth, et d'autres qui en seront exclus, comme 1 Hénoc. Il s'agit d'une période importante dans l'histoire de la littérature du judaïsme ancien, au cours de laquelle les traditions littéraires de l'époque perse continuent d'être transmises et amplifiées, et de nouvelles traditions développées (p. ex. des traditions apocalyptiques)⁸⁶². En amont, une activité scribale importante prend place pendant l'époque perse, comprenant notamment la composition de la Torah ; en aval, une grande pluralité des traditions et des genres littéraires est attestée aux époques hellénistique tardive et romaine, ainsi que le montre notamment la diversité de la bibliothèque de Qoumrân. L'objet de ce chapitre n'est pas de faire le point sur les évolutions culturelles et littéraires du début de la période hellénistique mais plutôt de se centrer sur les principaux changements socio-politiques et reconstruire ainsi le contexte dans lequel ont pris place différentes innovations culturelles et littéraires⁸⁶³.

⁸⁶⁰ Cf. Aitken, « Judaic National Identity », 33.

⁸⁶¹ C'est notamment ce qu'implique la notion de période « intertestamentaire », un concept très problématique qui reste encore utilisé par certains chercheurs ; voir p. ex. S.-L. Tiemeyer, « Will the Prophetic Texts », 262.

⁸⁶² Voir p. ex. récemment, en ce sens K. Schmid, « How to Identify a Ptolemaic Period Text in the Hebrew Bible », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 281-292.

⁸⁶³ Ainsi par exemple, un passage comme la supposée citation d'Hécathée d'Abdère par Diodore en XL 3, qui traite essentiellement des origines égyptiennes des Judéens, avec Moïse comme fondateur de cité et du temple de Jérusalem ainsi qu'organisateur de la communauté, de son territoire et de son culte aniconique, ne sera pas véritablement pris en compte dans l'analyse dans la mesure où, outre les problèmes de paternité du texte (voir p. ex. Grabbe, *History of the Jews*, 114-119 ; C. Zamagni, « La tradition sur Moïse d'"Hécathée d'Abdère" d'après Diodore et Photius », dans P. Borgeaud, T. Römer et Y. Volokhine [éd.], *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée,*

En général, l'expression « début de l'époque hellénistique » (*early Hellenistic period*) renvoie au temps des dominations macédoniennes (d'Alexandre aux Antigonides, 332-301), lagide/ptolémaïque et séleucide⁸⁶⁴. Dans cette étude, on s'intéressera peu à la domination séleucide, si ce n'est son début, notamment la transition d'avec l'époque ptolémaïque, car le cœur de l'époque séleucide apparaît comme un contexte trop avancé pour la composition de tout ou partie de Za 9-14, surtout au regard des données de Qoumrân (notamment 4QXII^a et 4QXII^b, datant du courant du II^e s.)⁸⁶⁵.

L'expression *early-Hellenistic period* tend à suggérer une période homogène sous domination grecque qui, en ce qui concerne la Judée, a été décrite de différentes manières par les historiens (voir ci-dessous §1). Toutefois, il importe d'observer que, malgré certaines continuités, la période n'est pas uniforme mais inclut différentes « phases » et évolutions. Les évaluations divergentes de la période dépendent notamment des sources analysées. Dans l'ensemble, celles-ci sont parcellaires ; elles apportent chacune des informations qui doivent bien sûr être prises en compte, mais qui sont néanmoins limitées et ne donnent accès qu'à une partie de la réalité socio-historique de l'époque. Malgré cela, il est tout de même possible de repérer les principales tendances et évolutions structurelles du contexte socio-politique, notamment en faisant dialoguer les différents types de sources à disposition.

Dans l'ensemble, une caractéristique majeure du pouvoir politique dans le Levant sud au début de l'époque hellénistique est son instabilité, avec des guerres récurrentes, à un rythme variable et aux conséquences diverses pour la région. En ce sens, l'histoire de la société judéenne au début de l'époque hellénistique est indissociable des grands événements politiques du Proche-Orient à cette période. Ainsi, les sources relativement bien connues sur l'histoire politique du Proche-Orient hellénistique, notamment les grands historiens antiques tels que Diodore ou Polybe qui dressent le tableau des principaux événements de l'époque, doivent nécessairement être prises en compte pour reconstruire le contexte socio-politique de la Judée au début de l'époque hellénistique. Néanmoins, plus qu'une histoire politique événementielle, on essaiera ici de percevoir les principales évolutions du contexte socio-politique local auxquelles les différentes guerres participent. Les événements politiques seront envisagés avant tout pour les transformations sociales qu'ils impliquent et provoquent localement. Cette

Grèce et Rome [JSRC 10], Leiden : Brill, 2010, 133-169 ; R. G. Kratz, « Greek Historians on Jews and Judaism in the 3rd Century BCE », dans Honigman, Nihan et Lipschits [éd.], *Times of Transition*, 263-278 [270-274]), ce passage donne avant tout des informations sur les représentations liées aux origines des Judéens de la part d'étrangers vivant en Égypte au début de l'époque ptolémaïque et non, ou trop indirectement, sur le contexte socio-politique de la Judée ptolémaïque. Dans l'ensemble, ce passage pourrait, au mieux, attester indirectement de l'importance, pour les Judéens du début de l'époque hellénistique, de la ville de Jérusalem et de son culte, ainsi que de la figure de Moïse comme organisateur de la communauté et fondateur d'un culte aniconique auquel ils restent fortement attachés. Plus significatif est la précision du passage selon laquelle les Judéens n'auraient jamais eu de roi à leur tête mais seulement un grand prêtre qu'ils vénèrent, car ce commentaire dépasse le cadre de la description des origines des Judéens pour se prolonger dans le présent de l'auteur (XL 3.5-6). Si ce passage date bien du début de l'époque ptolémaïque, il pourrait attester de l'importance du rôle du grand prêtre à Jérusalem vers le tournant du III^e s. av. n. è., un phénomène que l'on observera par ailleurs sur la base de données plus probantes, numismatiques en particulier.

⁸⁶⁴ Sur le problème de la périodisation de l'histoire judéenne et la division entre époques perse et grecque, voir notamment J. K. Aitken, « Judaic National Identity », dans Grabbe et Lipschits (éd.), *Judah between East and West*, 31-34, qui rappelle que cette division est certes pertinente mais présente également des limites, tendant à accentuer la dimension politique au détriment d'autres.

⁸⁶⁵ Ceci dit, de nouvelles éditions de Zacharie et des Douze avec des modifications ponctuelles et limitées apparaissent après cette période. Voir p. ex. Gonzalez et Rückl, « *Lectio difficilior* ».

approche est importante en vue d'une interprétation socio-historique de Za 9-14 qui cherche à éviter une lecture trop événementielle, et imprudente, du texte. En outre, elle permet de mieux cerner les évolutions de la période qui sont souvent mal comprises des biblistes. Pour cela, les sources historiques gréco-latines doivent être complétées par les sources « locales », notamment judéennes et plus largement levantines, qu'elles soient archéologiques, épigraphiques, ou littéraires, afin d'obtenir une reconstruction la plus complète possible de la Judée au début de la domination hellénistique. Dans l'ensemble, ces sources locales, centrales pour notre étude, restent encore mal connues, y compris par les biblistes, et elles méritent donc plus ample discussion.

Les sources judéennes sont de deux ordres, archéologique et littéraire. Les données archéologiques ont l'avantage d'être de première main, datant directement de l'époque en question, mais restent assez limitées et liées à des aspects particuliers de la société, notamment sa culture matérielle. Les témoignages littéraires sont en ce sens précieux, permettant de redonner vie aux données matérielles et architecturales apportées par l'archéologie. Ces témoignages ne sont toutefois pas de première main, mais transmis sur plusieurs siècles, ce qui implique de les interpréter avec prudence. Ils nous informent ainsi avant tout sur les représentations transmises au sujet de la période étudiée et secondairement ou indirectement sur la période en elle-même. Ces différentes données doivent donc être conjuguées pour avoir une vision la plus complète et nuancée possible du contexte socio-historique de la Judée au début de l'époque hellénistique et de ses évolutions. Dans ce qui suit, après une introduction générale à l'histoire de la période, nous analyserons les différentes sources judéennes et levantines pertinentes pour la reconstruction du contexte socio-historique, archéologiques tout d'abord puis littéraires. On proposera finalement une synthèse qui intégrera les données recueillies dans le cadre plus connu de l'histoire politique du Proche-Orient hellénistique, en vue de mieux cerner et faire ressortir les principales caractéristiques et évolutions de la Judée au début de la période hellénistique, pas seulement dans une perspective d'histoire politique mais aussi d'histoire sociale.

1. La Judée au début de l'époque hellénistique dans la continuité de l'époque perse

L'impact des différents pouvoirs qui se sont succédés en Judée à partir de l'arrivée d'Alexandre en 332 jusqu'aux Séleucides au II^e s. av. n. è. et les processus socio-politiques qui y ont pris place sont débattus. Notamment lorsqu'elle fait partie intégrante de l'empire ptolémaïque, il n'est pas pensable que la Judée n'ait pas été affectée par les processus socio-économiques qui ont pris place plus largement dans l'empire. Néanmoins, il est difficile de définir l'ampleur des changements en Judée durant le III^e s. La question qui jusqu'à présent a dominé les discussions est celle de l'hellénisation de la Judée, c'est-à-dire l'assimilation de modèles culturels et d'éléments matériels grecs par les populations locales⁸⁶⁶. Cette question est d'autant plus complexe que des influences mutuelles entre les mondes grec et levantin existaient déjà bien

⁸⁶⁶ Cf. O. Tal, « Hellenism in Transition from Empire to Kingdom: Changes in the Material Culture of Hellenistic Palestine », dans L. I. Levine et D. R. Schwartz, *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (TSAJ 130), Tubingue : Mohr Siebeck, 2009, 55-73 (55-56).

avant l'époque hellénistique⁸⁶⁷ et que les Grecs étaient en relation, notamment commerciale, avec la Syrie-Palestine (en particulier avec les Phéniciens) depuis plusieurs siècles avant la conquête d'Alexandre⁸⁶⁸. La difficulté d'évaluer les changements qui ont pris place en Judée au début de l'époque hellénistique peut être illustrée en comparant la position de l'historien M. Hengel avec celle plus récente de l'archéologue O. Tal sur cette question.

Dans son importante étude s'intéressant aux processus politiques, sociaux et culturels du début de l'époque hellénistique, Hengel considère « l'hellénisme » comme un facteur décisif ayant conduit à la crise maccabéenne :

« Thus the spirit of the new period worked on each of the different Jewish groups in another form again, and in this way Palestinian Judaism underwent a profound transformation during the Hellenistic era relatively in a relatively continuous development down to 175 BC. »⁸⁶⁹.

A l'inverse, Tal analyse la culture matérielle de l'époque hellénistique et conclut de manière très différente :

« However, "Hellenization" in terms of full absorption of Greek cultural customs is far from being apparent. The archaeological data provides evidence for the superiority of the local traditions over the foreign (Greek) ones, and for continuity in the history of settlement and political organization, even if we are limited to the issues discussed throughout this paper: the urban, rural and military architecture; settlement pattern and models; burial; and small finds. In summary, Palestine in the Early Hellenistic period does not demonstrate a break in its culture, environment and social reality, but there is a continuing tradition from the Persian period in most of the aspects discussed here »⁸⁷⁰.

Une des raisons qui expliquent l'écart de ces résultats a trait à la différence des sources étudiées : Tal ne s'intéresse qu'à la culture matérielle, alors que Hengel prend peu cet aspect en compte. Par ailleurs, cet écart est également dû au manque de sources à disposition pour la période en question. Il existe certes des sources historiographiques anciennes sur le début de l'époque hellénistique⁸⁷¹, mais les informations spécifiques sur la Judée y sont très rares. D'un point de vue archéologique, les données sont également difficiles à collecter : dans les

⁸⁶⁷ Cf. Aitken, « Judaic National Identity », 34-35 ; Tiemeyer, « Prophetic texts », 259.

⁸⁶⁸ Voir p. ex. J. H. Iliffe, « Pre-Hellenistic Greek Pottery in Palestine », *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 2 (1933), 15-26 (avec pl. V-IX) ; J. C. Waldbaum, « Greeks in the East or Greeks and the East ? Problems in the Definition and Recognition of Presence », *BASOR* 305 (1997), 1-17 ; E. Ambar-Armon et A. Kloner, « Archaeological Evidence of Links between the Aegean World and the Land of Israel in the Persian Period », dans Y. Levin, *A Time of Change : Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods* (LSTS), Londres/New York : T & T Clark, 2007, 1-22.

⁸⁶⁹ M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. 1*, Londres : SCM Press et Philadelphia : Fortress Press, 1974, 311 (voir plus largement p. 310-312) ; cf. Grabbe, *History of the Jews*, 128-133.

⁸⁷⁰ O. Tal, « Palestine in Transition from Orientalism to Hellenism », *Bollettino di Archeologia on line* (2010 ; volume spécial), 23-33 (31).

⁸⁷¹ Notons toutefois que les événements du III^e s. av. n. è. sont nettement moins bien documentés par les historiens grecs et latins que ne le sont les événements à l'époque d'Alexandre et des Diadoques, cf. Grabbe, *History of the Jews*, 267.

principaux sites fouillés, la strate correspondant aux époques ptolémaïque et séleucide est difficilement identifiable et le plus souvent très limitée, présentant peu de restes architecturaux⁸⁷². Ce manque d'information sur la période rend d'autant plus important d'associer une variété de points de vue dans le but de reconstruire une image d'ensemble qui soit la plus juste possible de la période en question. C'est pourquoi le présent chapitre s'efforcera de combiner des données archéologiques, numismatiques, épigraphiques, historiographiques et aussi littéraires pour mieux cerner les processus socio-historiques qui prennent place en Judée au début de l'époque hellénistique.

On peut toutefois d'ores et déjà souligner un point important qui ressort clairement des données archéologiques : une certaine continuité se maintient sur le plan socio-économique de l'époque perse jusqu'à l'époque séleucide. Ainsi que O. Lipschits et O. Tal le soulignent, les sites fouillés et la culture matérielle exhumée n'attestent pas de changements radicaux, mais plutôt d'un contexte social qui reste dans l'ensemble proche de celui de l'époque perse⁸⁷³. La démographie ne connaît pas de variations abruptes, la Judée restant une région rurale, composée avant tout de petits villages et de propriétés agricoles, dans l'ensemble relativement pauvre ; le nombre et la taille des implantations demeurent faibles, toujours nettement inférieurs à ceux de la fin de l'âge de fer. Une importante continuité peut également être observée dans les traditions céramiques. La distinction entre les types de poterie de la fin de la période perse et du début de l'époque hellénistique est difficile à établir : tables et vaisselles de stockage restent en grande partie semblables à celles de l'âge du Fer tardif, et la plupart des petites vaisselles telles que les bols ou les lampes présentent des caractéristiques morphologiques et de fabrication communes à celles des époques perse et du fer tardif, ce qui complique l'attribution de fragments à une période précise⁸⁷⁴. La proximité des timbres judéens de la fin de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique indique aussi une forme de continuité dans certaines pratiques administratives de Judée⁸⁷⁵. Malgré certaines variations avec celles de l'époque perse, des monnaies judéennes continuent d'être frappées à la fin du IV^e s. et dans le courant du III^e s.

En Judée, cette continuité générale avec l'époque perse sur le plan socio-économique est d'autant plus visible lorsqu'on la compare avec les développements qui prennent place à une cinquantaine de kilomètres au nord, dans la région de Samarie. Ainsi qu'on le verra, la ville de Samarie reçoit de nouvelles fortifications, avec au moins trois épaisse tours rondes construites avec des pierres de taille placées en boutisse, un type de construction non local⁸⁷⁶ ;

⁸⁷² O. Lipschits et O. Tal, « The Settlement Archaeology of the Province of Judah: A Case Study », in O. Lipschits, G. Knoppers et R. Albertz (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2007, 33-52 (33).

⁸⁷³ *Ibid.*, 35

⁸⁷⁴ *Ibid.*, 36

⁸⁷⁵ O. Lipschits et D. Vanderhooft, « Yehud Stamp Impressions in the Fourth Century B.C.E.: A Time of Administrative Consolidation? », dans Lipschits, Knoppers et Albertz (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 75-94. Ce n'est véritablement qu'au II^e s. av. n. è, avec l'apparition du nom de la ville de Jérusalem à la place de celui de la province, ainsi que l'utilisation du symbole du pentagramme, qu'une discontinuité importante est réellement visible sur la base des données disponibles, cf. O. Lipschits et D. Vanderhooft, « Continuity and Change in the Persian Period Judahite Stamped Jar Administration », dans C. Frevel, K. Pyschny et I. Cornelius (éd.), *A Religious Revolution in Yehûd : The Material Culture of the Persian Period as a Test Case (OBO 267)*, Fribourg : Academic Press / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 43-66.

⁸⁷⁶ Une technique similaire est attestée dans les constructions hellénistiques de Dor et une tour comparable a été indentifiée à la Tour de Straton ; A. M. Berlin, « Between Large Forces : Palestine during the Hellenistic Period »,

l'influence hellénistique est aussi bien visible dans la poterie et d'autres éléments de la culture matérielle, comme les figurines⁸⁷⁷. La richesse de la ville est attestée par un grand nombre de monnaies d'époque lagide puis séleucide⁸⁷⁸. Dès le début de l'époque hellénistique, la ville de Samarie cesse de frapper monnaie et son système monétaire est pleinement intégré et dépendant de l'administration hellénistique. La présence étrangère, en particulier militaire, y est notamment confirmée par les timbres d'amphores rhodiennes, qui contenaient des produits comme du vin étranger et qui y sont attestées en nombre significatif dès le dernier tiers du III^e s.⁸⁷⁹ Les institutions de la ville nous échappent en bonne partie mais la ville abritait apparemment des temples dédiés à des divinités hellénistiques. Cela est notamment clair à l'époque romaine avec le temple de Koré⁸⁸⁰, mais une inscription votive grecque a également été retrouvée, dédiée à Sarapis-Isis, ce qui suggère la présence d'un temple pour les divinités ptolémaïques, ainsi que J. Magness l'a soutenu⁸⁸¹. Sur la base de ces données, on n'est pas étonné de constater qu'à l'époque séleucide, Samarie serve de base militaire aux armées royales contre Judas Maccabée (cf. 1 M 3,10) et que la ville fasse ensuite partie des sites détruits par Jean Hyrcan vers la fin du II^e s.⁸⁸²

La comparaison avec la Samarie, beaucoup plus touchée par les transformations socio-politiques, met en lumière la continuité importante avec l'époque perse dans la structure socio-économique de la Judée, ce que les données archéologiques suggèrent aussi (voir ci-dessous §2.3. et 2.4.). Néanmoins, les différences d'évolution avec la région voisine, de même qu'un aperçu d'ensemble sur les données archéologiques, ne doivent pas pour autant laisser penser que rien ne change en Judée au début de l'époque hellénistique. Des processus de transformation y prennent aussi place sur les plans administratif, économique, social et culturel en lien avec les pouvoirs politiques de cette époque. Les changements importants qui se produisent à seulement quelques dizaines de kilomètres plus au nord dans la région de Samarie suggèrent déjà que la Judée, qui a subi les mêmes dominations politiques, a dû elle aussi, bien que de manière moins brutale, faire face à des changements. Une observation fine des données judéennes disponibles va aussi dans ce sens. Ainsi, par exemple, des monnaies judéennes continuent certes d'être frappées au début de l'époque hellénistique, mais ce phénomène prend fin durant la deuxième moitié du III^e s.⁸⁸³ Même si le phénomène est attesté plus tard qu'en Samarie, des anses timbrées d'amphores rhodiennes apparaissent également en nombre

The Biblical Archeologist (1997) 60/1, 2-51 (10) ; C. Balandier, *La défense de la Syrie-Palestine des Achéménides aux Lagides. Histoire et archéologie des fortifications à l'ouest du Jourdain de 532 à 199 avant J.-C. avec Appendices sur Jérusalem et sur les ouvrages fortifiés de Transjordanie et du Nord du Sinaï* (2 volumes ; EB 67), Pendé : J. Gabalda et C^{ie}, 2014., I 263-265, 286-288.

⁸⁷⁷J. W. Crowfoot, G. M. Crowfoot et K. M. Kenyon (éd.), *The Objects from Samaria*, Londres : Palestine Exploration Fund, 1957, 4-5, 83-84 et 217-280.

⁸⁷⁸J. S. Kirkman, « The Evidence of Coins », dans Crowfoot, Crowfoot et Kenyon (éd.), *Objects from Samaria*, 43-70.

⁸⁷⁹Voir notamment G. Finkielsztein, « Politique et commerce à Rhodes au II^e s. a.C. », dans A. Bresson et R. Descat (éd.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au II^e s. siècle a.C.* (Ausonius-Publications, Études 8), Bordeaux : De Boccard, 2001, 181-196 (189-190).

⁸⁸⁰Voir p. ex. L.-H. Vincent, « Le culte d'Hélène à Samarie », *RB* (1936) 45/2, 221-232.

⁸⁸¹Magness, « Cult of Isis and Kore » ; Crowfoot et al., *Objects*, 4 et pl. V.1 (cf. 35-42) ; voir aussi I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (JSOTSup 303 ; Copenhagen International Seminar 7), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, 233.

⁸⁸²Plus de détails et de références dans Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 170.

⁸⁸³Voir notamment Gitler et Lorber, « New Chronology ».

significatif à Jérusalem, vers la toute fin du III^e s. vers 210-205⁸⁸⁴. De manière générale, ce qui est souvent appelé l'hellénisation de la Judée doit être conçu comme un processus lent et complexe, n'atteignant véritablement un stade avancé qu'aux époques hasmonéenne et surtout romaine, mais qui commence tout de même dès les premières décennies de l'époque hellénistique⁸⁸⁵. À cette époque, ce sont surtout les élites judéennes, en particulier celles en lien avec l'administration royale, qui sont confrontées à la nouvelle domination et qui sont impliquées dans ce processus de transformation socio-culturelle⁸⁸⁶. En ce sens, les troubles bien connus du II^e s. doivent plutôt être envisagés comme la partie visible de l'iceberg, le résultat de transformations plus profondes de la société judéenne et de ses rapports avec le pouvoir impérial, qui commencent à se mettre en place dès les débuts de la domination hellénistique.

2. La culture matérielle de la Judée au début de l'époque hellénistique

2.1. Problèmes méthodologiques

Offrant un autre point de vue que les textes sur les processus socio-historiques, les données archéologiques permettent de regarder les descriptions littéraires de façon plus éclairée et critique. Elles favorisent notamment une perspective de longue durée, alors que les textes mettent souvent l'accent sur des événements ou des périodes limitées dans le temps. En outre, le territoire d'Israël-Palestine étant un des plus fouillés au monde, il importe d'autant plus de prendre au sérieux les résultats archéologiques. Cependant, l'utilisation des données archéologiques ne va pas sans difficultés, car elles sont tout aussi sujettes à interprétation que les données littéraires. La culture matérielle mise au jour soulève un grand nombre de questions, et il est clair que les réponses apportées évoluent au fur et à mesure que les fouilles progressent.

La présente section n'a pas pour but de traiter dans les détails la question de l'archéologie de la Judée ptolémaïque, et encore moins de celle de la Palestine en général. Il s'agit plutôt de mettre en évidence certains aspects importants de la culture matérielle judéenne et les développements socio-historiques qu'ils reflètent, dans le contexte plus large de la Palestine à l'époque lagide. Il existe cependant très peu de synthèses sur la culture matérielle de l'époque ptolémaïque. Le début de l'époque hellénistique est une période qui a souvent été négligée par les archéologues, les époques du Bronze tardif et du Fer ayant concentré la plupart des efforts, de même que l'époque romaine⁸⁸⁷. De plus, la période ptolémaïque a le plus souvent été étudiée dans le cadre plus large de l'époque hellénistique, souvent en lien avec l'époque

⁸⁸⁴ Finkielsztejn, « Rhodes », 190-191.

⁸⁸⁵ Tal, « Hellenism in Transition ».

⁸⁸⁶ Selon Tal, la culture matérielle de l'époque hellénistique en Palestine indique que l'hellénisation concerne avant tout l'administration, le langage, l'écriture, la monnaie, les institutions, les fonctionnaires, l'armée et ce qui s'en rapproche, Tal, « Hellenism in Transition », 55 ; pour plus de détails, voir sa monographie sur la culture matérielle de l'époque hellénistique, O. Tal, *The Archaeology of Hellenistic Palestine : Between Tradition and Renewal*, Jerusalem : Bialik Institute, 2009² (1^{ère} éd. 2006), notamment p. 323-334 (hébreu).

⁸⁸⁷ Pour un bref état de la recherche sur l'archéologie de la Palestine aux époques ptolémaïque et séleucide (ainsi qu'à la fin de l'époque perse), voir O. Tal, « Palestine in Transition », 24-26 ; pour plus de détails voir *idem*, *Archaeology of Hellenistic Palestine*, 1-13.

hasmonéenne, mais très rarement pour elle-même⁸⁸⁸. Un nouvel intérêt se fait toutefois sentir pour la période lagide, lié au besoin d'une approche plus différenciée de l'époque hellénistique⁸⁸⁹. Même s'il consiste davantage en un essai de reconstruction historique qu'en une synthèse des résultats archéologiques à proprement parler, l'article de A. Berlin « Between Large Forces : Palestine in the Hellenistic Period »⁸⁹⁰ est à ce titre important, car l'auteure s'efforce de traiter la période ptolémaïque de façon distincte, ce qui n'est pas le cas de la récente monographie d'O. Tal⁸⁹¹.

Avant d'entrer plus en détail dans la discussion, notons que l'étude archéologique de la Judée à l'époque lagide se heurte à plusieurs écueils méthodologiques. Tout d'abord, les trouvailles datant de cette période restent fort limitées. Autour du III^e s. av. n. è., la Judée représente un territoire très limité, constitué principalement de la ville de Jérusalem et de ses environs, ce qui limite fortement le nombre de sites archéologiques directement concernés. Tout en étant attentif aux particularités locales, un regard plus général sur la culture matérielle du reste du Levant sud est donc indispensable pour mieux appréhender les réalités judéennes. De plus, beaucoup de découvertes ou de niveaux archéologiques ne peuvent être attribués avec certitude au début de l'époque hellénistique. La plupart des sites archéologiques ne présentent pas une couche ptolémaïque clairement distincte ; celle-ci se confond souvent avec celle de la fin de l'époque perse et/ou celle de l'époque séleucide voire hasmonéenne⁸⁹². Cette continuité se reflète également dans la céramique, qui ne permet pas toujours une claire identification ptolémaïque. Ce sont principalement des monnaies et des inscriptions qui peuvent être datées avec une grande certitude⁸⁹³.

⁸⁸⁸ C'est p. ex. le cas chez R. Arav, *Settlement Patterns and City Planning in Palestine during the Hellenistic Period 332-37 B.C.E.* (thèse de doctorat), Ann Arbor : UMI, 1986 ; H.-P. Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2.2), München : Beck, 1990 ; M.-C. Halpern-Zylberstein, « The Archaeology of Hellenistic Palestine », dans W. D. Davies et L. Finkelstein (éd.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*, Cambridge : Cambridge University Press, 1-34, 660-662.

⁸⁸⁹ Voir par exemple la conférence internationale à l'université de Tel Aviv du 31 mai au 3 juin 2014, « Judaea in the Long Third Century BCE: The Transition between the Persian and Hellenistic Periods », dont les actes sont désormais publiés dans le volume dirigé par S. Honigman, C. Nihan et O. Lipschits (éd.), *Times of Transition : Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2021. Malheureusement, la parution de ce volume au moment de la finalisation de la présente étude n'a pas rendu possible la pleine exploitation des résultats de cet ouvrage de référence.

⁸⁹⁰ Berlin, « Between Large Forces », 2-14.

⁸⁹¹ Tal, *Archaeology of Hellenistic Palestine*.

⁸⁹² C'est notamment le reproche que fait O. Tal à la synthèse de A. Berlin, « Between Large Forces » qui cherche à distinguer les éléments matériels des époques ptolémaïque et séleucide ; Tal souligne qu'une telle distinction est dans beaucoup de cas problématique sur le plan archéologique ; Tal, *The Archaeology of Hellenistic Palestine*, 2-3.

⁸⁹³ Parmi les sites proches de la Judée dans lesquels des monnaies ou inscriptions retrouvées indiquent la présence d'une couche archéologique datant du début de l'époque hellénistique, on peut citer : Tell el-Hesi, Tel es-Safi, Azekah, Khirbet Qeiyafa, Tell ej-Judeideh, Mareshah, Taanach, Megiddo, Jericho, Gezer et Samarie ; en Galilée, voir notamment Tel Dan, Tel Qadesh (Kudissos), Bethsaida, Beth Yerah (Philoteria), Beth Shean (Scythopolis).

2.2. Les développements socio-économiques dans le Levant sud au début de l'époque hellénistique selon les données archéologiques

2.2.1. *La colonisation militaire du Levant sud*

Malgré la conquête rapide d'Alexandre le Grand, qui a alors hérité des structures de l'empire perse, la domination hellénistique a mis un certain temps à s'implanter localement dans le Levant sud et à déployer sa nouvelle administration, notamment en raison des conflits importants qui ont suivi la mort d'Alexandre (voir ci-dessous 4.1.). En particulier, le processus de colonisation du pays s'est étalé tout au long de la fin du IV^e s. et du III^e s. Comme l'a encore récemment bien montré C. Balandier, cette colonisation a premièrement été militaire⁸⁹⁴. Pour les Lagides en particulier, la Syrie-Phénicie servait de rempart à l'Égypte contre les potentiels envahisseurs (voir Appien *Syr.* 52.264). Dès le début de l'époque hellénistique, des garnisons (*phrouria*) étaient réparties notamment dans ou près des grands centres urbains de la côte, mais aussi à l'intérieur du pays ; le ravitaillement des militaires et de leurs bêtes incombait en général à la population locale, qui pouvait aussi être contrainte d'assurer le gîte (*σταθμός*)⁸⁹⁵. Par ailleurs, des colonies (*katoikiai*), souvent issues des garnisons (mais pas forcément), s'établissent de manière plus stable, impliquant notamment une exploitation agricole du territoire par ou pour les colons. Ce phénomène est bien connu en Égypte où des colons militaires appelés clérouques reçoivent des parcelles de terre (*kléroi*, clérouquies). Le système des clérouquies permettait à la fois de payer les soldats, qui se voyaient octroyer un moyen d'assurer leur subsistance, et de sécuriser les zones où ces soldats étaient installés, servant notamment de police locale. En outre, certaines colonies implantées dans des villes sont fondées ou refondées en cités (*poleis*), qui reçoivent alors un nouveau nom grec, notamment sous Ptolémée II (mais certaines le sont déjà avant et d'autres après). C'est notamment le cas de Ptolémaïs (Akko), Scythopolis (Bet Shean) Philadelphia (Rabbath-Ammon), ou encore Philotria (Bet Yerah), Berenikê (Pella), des villes refondées par Ptolémée II ou peu après⁸⁹⁶. Le changement de nom pouvait s'accompagner de la construction de fortifications ou de leur rénovation. Même s'il signale selon toute vraisemblance la présence de Gréco-Macédoniens, ce changement ne signifie pas nécessairement que la ville devienne une *polis* sur le modèle grec. C'est notamment ce que montre l'architecture de ces villes qui reste très locale ; l'influence grecque est surtout visible dans des éléments décoratifs⁸⁹⁷. Le phénomène de (re-)fondation de ville par les Lagides en Palestine est lié pour partie à l'établissement de garnisons

⁸⁹⁴ Balandier, *Défense*, notamment I 225-232.

⁸⁹⁵ Cf. M. I. Rostovtzeff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris : Lafont, 1989 (1^{ère} éd. 1941), 235 ; cf. Balandier, *Défense*, I 171.

⁸⁹⁶ Selon V. Tcherikover, Ptolémée II aurait notamment pu aussi refonder Damas et Arsinoé (une ville le plus souvent séleucide au III^e s. mais qu'il aurait eue entre les mains vers 274 puis 259) ; deux autres villes également nommées Arsinoé sont mentionnées par Stéphane de Byzance mais leur identification reste incertaine ; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 1959, 105-106 ; 442 ; G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*, Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press, 2006, 103-106, 242-243 ; Balandier, *Défense*, I 195-196.

⁸⁹⁷ O. Tal, « 'Hellenistic Foundations' in Palestine' », dans Grabbe et Lipschits (éd.), *Judah between East and West*, 242-254 (251-254) ; *contra* V. Tcherikover, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit* (Philologus Sup. 19/1), Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, notamment 64-81, 112-209.

militaires. Des villes comme Scythopolis et Philoteria étaient en premier lieu des forteresses militaires, qui se sont ensuite développées en véritables centres urbains⁸⁹⁸.

Une approche historique de la colonisation militaire du Levant sud peut être esquissée ci-dessous, notamment sur la base de la récente synthèse de C. Balandier, qui a bien mis en évidence les tendances principales qui se dessinent au début de l'époque hellénistique. Balandier montre notamment l'évolution des stratégies de défense de la Syrie-Phénicie au gré des circonstances historiques et la manière dont les fondations de ville prennent place dans le cadre plus large des stratégies de contrôle et de défense du territoire. Il faut tout d'abord noter que des témoignages antiques attribuent à Alexandre l'installation de colonies macédoniennes dans le Levant. C'est notamment le cas pour Samarie ou, en Décapole, Gerasa, Capitolias, Dion, Pella voire aussi Séleucie Abila, mais il s'agit là toutefois de témoignages tardifs (par exemple de Stéphane de Byzance, au VI^e s. n. è. pour Dion et Pella), comme le rappelle notamment G. M. Cohen⁸⁹⁹. En ce qui concerne Samarie, Eusèbe (et donc Jérôme) puis Georges le Syncelle indiquent que suite à la révolte de Samarie en 331 contre Andromachos, gouverneur placé par Alexandre, le roi aurait changé la ville en une colonie macédonienne⁹⁰⁰ ; une source d'Alexandre plus ancienne, Quinte-Curce (IV 8, 9-11), fait bien état de la révolte de Samarie mais pas de la fondation d'une colonie. Les historiens modernes ont largement suivi les historiens de l'Antiquité tardive, rajoutant en outre que la ville de Sichem, qui renaît vers la fin du IV^e s. après son abandon dans le courant de l'époque perse, aurait été réoccupée par des Samariens cherchant à se reconstruire une ville à la suite de la supposée fondation de la colonie macédonienne dans Samarie⁹⁰¹. Toutefois, l'installation de colonies macédoniennes au début de la campagne d'Alexandre est fort peu probable, ainsi que M. Mendoza et moi-même l'avons

⁸⁹⁸ Tal, « Hellenistic Foundations », 254. L'activité de Beth-Shean (Nysa-Scythopolis) et Beth-Yerah (Philoteria) à l'époque perse semble très restreinte, contrairement à l'époque hellénistique ; à Beth-Shean, des monnaies ptolémaïques et une riche collection de poteries locales et importées datant du III^e et II^e s. av. n. è. ont été mises au jour ; voir A. Mazar, « Beth-Shean », *NEAEHL* 5, 1621 ; R. Hestrin, « Beth Yerah », *NEAEHL* 1, 258 ; N. Getzov, « Beth Yerah », *NEAEHL* 5, 1650.

⁸⁹⁹ Voir les références chez Cohen, *Settlements in Syria*, 239, 245-246, 265-266, 280-281, 399, 403-406 ; cf. Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 175-186. Voir aussi Pella de l'Oronte, cf. Strabon XVI 752 et Diodore XXI 20 ; ainsi que Marathos, cf. J.-P. Rey-Coquais, *Arados et sa Pérée aux époques grecque, romaine et byzantine. Recueil des témoignages littéraires anciens, suivi de recherches sur les sites, l'histoire, la civilisation* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 97), Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner 1974, 152 ; cf. Balandier, *Défense*, I 159-162.

⁹⁰⁰ Eusèbe, *Chron.* 197 (J. Karst, *Eusebius Werke fünfter Band. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar*, Leipzig : Hinrichs, 1911) ; Jérôme, *Chron.* 1685 (A. Schoene, *Eusebii Chronicorum libri duo. Vol. 2*, Berlin : Apud Weidmannos, 1866) ; George Syncellus, 496 B (K. W. Dindorf, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn : Weber, 1829).

⁹⁰¹ G. E. Wright, « The Samaritans at Shechem », *The Harvard Theological Review* 55 (1962), 357-366 (364-365) ; *idem*, *Shechem : The Biography of a Biblical City*, Londres : Duckworth, 1965 ; 175-181 ; E. J. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees : Foundations of Postbiblical Judaism*, New York : Schocken Books, 1962, 41-44 ; F. M. Cross, « The Discovery of the Samaria Papyri », *The Biblical Archaeologist* 26 (1963), 109-121 (119) ; M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians : Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period* (trad. J. Bowden), Londres : SCM, 1980, 9-10 ; J. D. Purvis *et al.*, « Samaria (place) », *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 914-921 ; L. E. Toombs, « Shechem (place) », *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 1174-1186 ; E. Hovers *et al.*, « Samaria (Region) », *NEAEHL* 4, 1311-1318 ; N. Avigad, « Samaria (city) », *NEAEHL* 4, 1300-1310 ; Campbell, « Shechem », *NEAEHL* 4, 1345-1354 ; Cohen, *Settlements in Syria*, 289-290 ; E. M. Meyers et M. A. Chancey, *Alexander to Constantine : Archaeology of the Land of the Bible*, New Haven : Yale University Press, 2012, 10 ; Knoppers, *Jews and Samaritans*, 107 et 134 n. 8. Désormais, certains chercheurs qui s'appuient sur les récents résultats des fouilles sur le Mt Garizim élaborent une théorie similaire mais en remplaçant Sichem par la ville construite en haut du Mt Garizim au début de l'époque hellénistique ; voir notamment Y. Magen, *Mount Gerizim Excavations. Vol. 2: A Temple City* (JSP 8 ; Jerusalem : Israel Antiquities Authority, 2008).

récemment défendu⁹⁰². Hormis dans le cas exceptionnel d'Alexandrie, Alexandre cherche au maximum à garder dans ses rangs ses compatriotes, qui sont sa force principale et sur qui il compte pour battre Darius ; plutôt que de les installer, Alexandre cherche à en faire venir davantage dans son armée. C'est probablement plus tard que des villes coloniales ont cherché à faire remonter leurs origines au temps de la campagne d'Alexandre, dans une sorte de compétition régionale, notamment en Décapole. En réalité, Alexandre a probablement installé des garnisons militaires pour sécuriser la région, avec des soldats de diverses origines, notamment Grecs ou issus des régions voisines, mais probablement pas des colons macédoniens. Notons qu'Eusèbe semble se contredire lorsqu'il attribue aussi la fondation de la colonie de Samarie à Perdicas⁹⁰³. Gerasa semble d'ailleurs aussi faire remonter ses origines non seulement à Alexandre mais aussi à Perdicas⁹⁰⁴. Étant donné que Perdicas est une figure bien moins célèbre qu'Alexandre, ces traditions ont peut-être plus de chance de remonter à un souvenir historique. En théorie, Perdicas aurait pu agir sous les ordres d'Alexandre, comme plusieurs historiens l'ont l'envisagé⁹⁰⁵ ; cependant, pour les raisons qui viennent d'être évoquées, l'époque de la conquête d'Alexandre semble peu probable. Il faut alors plutôt se tourner vers l'époque où Perdicas est régent de l'empire et passe par le Levant avant d'aller combattre Ptolémée à Péluse (322-321). Toutefois, à cette époque encore, les soldats macédoniens, mêmes âgés, sont une force précieuse que les Diadoques cherchent à garder dans leurs troupes, surtout à un moment où Perdicas se prépare à affronter Ptolémée en Égypte ; tout au plus Perdicas a-t-il pu laisser des garnisons à Samarie et à Gerasa⁹⁰⁶.

Dans l'ensemble, l'installation de véritables colonies gréco-macédoniennes dans le Levant sud, et notamment à l'intérieur du pays, ne commence donc probablement pas avant l'époque des Diadoques, plus particulièrement aux époques antigonide puis lagide. Avant 311, les changements réguliers de pouvoir (d'abord Laomédon, puis Ptolémée en 320, Antigone en 315 et à nouveau Ptolémée en 312 pour quelques mois) n'ont laissé que peu de temps aux chefs macédoniens pour véritablement coloniser le Levant sud, surtout pour ce qui est de l'intérieur

⁹⁰² Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 175-183. Pace Balandier, *Défense*, I 159-162, qui envisage des colonies de Macédoniens laissées par Alexandre pas seulement à Samarie (par l'intermédiaire de Perdicas) mais aussi à Gaza, Dion, Gerasa, Pella de l'Oronthe, voire encore Marathos. S'agissant de Samarie, Balandier pense à une fondation de colonie par l'intermédiaire de Perdicas, qui sera ensuite complétée par Antigone environ deux décennies plus tard.

⁹⁰³ Eusèbe, *Chron.* 199 (Karst, *Eusebius*).

⁹⁰⁴ Cohen, *Settlements in Syria*, 248-253 ; cf. H. Seyrig, « Antiquités syriennes », *Syria* 42 (1965), 25-34 (25-28) ; N. G. L. Hammond, « Alexander's Newly-Founded Cities », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39 (1998), 243-269 (262).

⁹⁰⁵ V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (trad. S. Applebaum), Philadelphia : Jewish Publication Society, 1959, 47-48, 103-104 ; Seyrig, « Antiquités syriennes », 27 ; A. Ovadia, « Macedonian Elements in Israel », *Ancient Macedonia* 3 (1983), 185-193 (190-191) ; Cohen, *Settlements in Syria*, 275 ; Balandier, *Défense*, I 159-162. Cf. R. Marcus, *Josephus. Vol. IV : Jewish Antiquities, Books IX-XI* (LCL), Londres : Heinemann, 1937, 524-525, 528. D'autres explications sur le rôle de Perdicas ont été proposées, mais ont été moins suivies. Tcherikover (*Hellenistic*, 103-104) envisage aussi que Perdicas aurait accordé le statut de cité à la colonie macédonienne déjà existante. Hengel, *Jews*, 9, propose qu'Alexandre aurait planifié la colonie, mais que celle-ci n'aurait véritablement été créée que sous la régence de Perdicas. D'autres ne proposent aucune solution au problème ; voir M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques* (2 volumes), Paris : de Boccard, 1949-1950, 348 ; F. M. Cross, « Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times », *The Harvard Theological Review* 59 (1966), 201-211 (206) ; J. Dušek, « Administration of Samaria in the Hellenistic Period », dans J. Zsengellér (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans : Studies on Bible, History and Linguistics* (SJ 66/SSam 6), Berlin : W. de Gruyter, 2011, 71-88 (77).

⁹⁰⁶ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », sp. 184-186.

du pays. L'activité d'Antigone comme fondateur de villes est bien attestée et il est probable que plusieurs cités hellénistiques levantines remontent à cette période, notamment en Syrie septentrionale et sur la côte : Pella et Aréthuse dans la vallée de l'Oronte, Cyrros et Gindaros au nord près de l'Euphrate et, sur la côte, Antigoneia au nord. Dans le Levant sud, on peut notamment penser à Appollonia, au nord de Joppé, voire aussi à Anthédon, au nord de Gaza ; Antigone est peut-être aussi à l'origine de réaménagements dans le port d'Akko⁹⁰⁷. Dans l'ensemble les activités d'Antigone semblent avoir prioritairement répondu à une stratégie militaire maritime, renforçant notamment la côte levantine, Chypre et la Cilicie. Néanmoins, on ne peut exclure certaines activités à l'intérieur du pays, en particulier à Samarie, la ville principale de la région. Il est à ce titre possible que les fortifications de la ville, à l'aide de tours, qui datent du début de l'époque hellénistique, aient leurs origines à l'époque d'Antigone et que ce dernier y ait installé une colonie militaire⁹⁰⁸.

Quoi qu'il en soit, la colonisation militaire de l'intérieur du pays, Samarie incluse, s'est surtout développée à l'époque lagide (après 301). La côte a bien sûr été l'objet d'un intérêt certain, comme l'indique la refondation d'Akko-Ptolémaïs ou celle de la Tour de Straton. Si Akko a été refondé en Ptolémaïs par Ptolémée II, les défenses du port datent probablement déjà de Ptolémée I. Le port d'Akko devient alors stratégique pour le contrôle et le commerce de la région, notamment avec l'Égypte, en complément des grandes villes phéniciennes. D'autres développements défensifs prennent place sur la côte, parfois avec de nouvelles techniques de construction, notamment à Dor (strate IVB), où une nouvelle enceinte est renforcée à l'aide de tours quadrangulaires (possiblement de la fin du règne de Ptolémée II)⁹⁰⁹, à Tel Michal, où une forteresse protège l'embouchure du Yarkon⁹¹⁰, ou encore à Orthosia au nord de Tripoli, où une colonie militaire (déjà d'époque antigonide ?) est installée non loin de la frontière séleucide ; des garnisons militaires ou de petites colonies sont aussi installées à d'autres endroits, comme à Crocodilopolis (Tel Tannimim) au sud de Dor⁹¹¹. Néanmoins le développement défensif de la côte reste somme toute limité, ce que Balandier explique bien par l'intégration de Chypre dans l'empire ptolémaïque en 294, puis le passage de Tyr et Sidon des mains des Antigonides aux Lagides quelques années après, au plus tard en 288 : dès lors, la sécurité de la côte est assurée non seulement par les grandes villes phéniciennes, mais aussi par l'île qui fait face à la côte levantine et les Lagides peuvent davantage renforcer leurs défenses dans l'intérieur du pays, afin de protéger la zone terrestre qui fait barrière à l'empire séleucide⁹¹².

⁹⁰⁷ Balandier, *Défense*, I 163-168, avec références et discussion ; sur ce port, voir récemment G. Gambash, « The Harbor of Akko-Ptolemaïs : Dates and Functions », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 135-142.

⁹⁰⁸ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », sp. 175-186.

⁹⁰⁹ E. Stern, « Dor », in *NEAEHL* 1, 362-363 et *NEAEHL* 5, 1700 ; Tal, « The Hellenistic Period : Historical and Archaeological Conclusions », 256 ; A. Stewart et S. R. Martin, « Hellenistic Discoveries at Tel Dor, Israel », *Hesperia* 72/2 (2003), 121-145 ; J. L. Nitschke, S. R. Martin et Y. Shalev, « Between Carmel and the Sea : Tel Dor : The Late Periods », *Near Eastern Archaeology* 74/3 (2011), 132-154 (143-144).

⁹¹⁰ D'une station commerciale accompagnée d'une garnison militaire, Tel Michal devient une forteresse militaire à l'époque hellénistique, vraisemblablement rattachée à Appollonia-Arsouf ; Z. Herzog, « Michal, Tel », *NEAEHL* 3, 1038-1040 ; Tal, « Historical and Archaeological Conclusions », 254.

⁹¹¹ Balandier, *Défense*, I 178-183 avec références et discussion. Sur la côte, Strabon (XVI 2, 27) mentionne, entre Akko et la tour de Straton, des sites comme Sycaminônpolis, Bucolônpolis, Crocodilopolis, ou encore Léontopolis (entre Béryte et Sidon ; Strabon XVI 2, 22), des villes qui aurait pu abriter des garnisons militaires ; Cohen, *Settlements in Syria*, 302-303 ; Balandier, *Défense*, I 208-209, 224, 228.

⁹¹² Balandier, *Défense*, I 196-198.

À l'intérieur du pays, la zone autour de la région de Samarie semble faire l'objet d'un intérêt particulier de la part des premiers souverains hellénistiques, comme en attestent notamment les nouvelles fortifications de la ville de Samarie, avec d'épaisses tours circulaires à boutisses (celle du nord-ouest fait 13m de diamètre), ou encore la réoccupation de la ville proche de Sichem, qui se voit également fortifiée, après un abandon au cours de la deuxième partie de l'époque perse⁹¹³. Même si l'on ignore la date précise des nouvelles fortifications de Samarie (peut-être déjà sous Antigone ?), celles-ci semblent dater de la fin du IV^e s. et les fortifications ont en tout cas servi à l'époque lagide ; elles ont notamment pu être renforcées à la suite de la destruction de la ville par Demetrios vers 296⁹¹⁴. La technique de construction, en blocs de pierres disposés en boutisses seules, de façon similaire à celle de la tour de Straton sur la côte, correspond à une innovation, que l'on retrouve notamment aussi à Akko-Ptolémaïs⁹¹⁵. La ville de Samarie abritait probablement une des colonies militaires les plus importantes des collines. Le culte à des divinités liées au pouvoir lagide y est bien attesté par une inscription votive dédiée au dieu Sérapis qui jouissait apparemment d'un temple dans la ville⁹¹⁶. À Sichem, les fortifications, construites probablement en vue d'abriter une autre colonie militaire, dateraient du tournant du III^e s ; Balandier émet l'hypothèse que le site aurait été fortifié sous Ptolémée I^{er} Sôter à la suite de la destruction de Samarie par Démétrios vers 296⁹¹⁷. La présence militaire dans la région ne s'arrête probablement pas là. Dans la vallée du Yarkon, entre la côte et les collines de Samarie, une colonie possiblement fortifiée était située sur le site de Pegai (Tel Aphek), mentionné dans les papyrus de Zénon comme siège d'un (h)orophylax (gardien des montagnes ou des limites ; *PSI* 4 406 [1917] l. 12)⁹¹⁸. Plus généralement, la prospection de surface de S. Dar dans la région de Samarie fait état pour le début de l'époque hellénistique d'un réseau de petites fortifications basées sur d'anciens forts et d'autres reconstruites, comme à Kefr Sur, pouvant ainsi former une chaîne de protection sur les routes des collines occidentales, avec également des fermes fortifiées⁹¹⁹. Cette stratégie de défense du territoire semble avoir débuté dès Ptolémée I et s'être poursuivie jusqu'à l'époque séleucide.

⁹¹³ E. F. Campbell, « Shechem », *NEAEHL* 4, 1353-1354 ; N. Avigad, « Samaria (City) », *NEAEHL* 4, 1306-1307 ; I. Magen, « Samaria (Region) : Hellenistic and Roman-Byzantine Periods », *NEAEHL* 4, 1316-1318 (1316) ; J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.* (Culture and History of Ancient Near East, 30), Leyde/Boston : Brill, 2007, 450-453 ; *idem*, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Culture and History of Ancient Near East, 54), Leyde/Boston : Brill, 2012, 65-66 ; J. Magness, *The Archaeology of the Holy Land : From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, Cambridge : University Press, 2012, 70 ; Balandier, *Défense*, I 87-95.

⁹¹⁴ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 208-211 ; *pace* Balandier, *Défense*, I 159-163.

⁹¹⁵ Balandier, *Défense*, I 286-287, II 87-93. Dans l'ensemble Balandier (*Défense*, I 233-294) met en avant la continuité des techniques locales de construction, avec seulement quelques innovations, mais significatives, comme l'emploi plus prononcé de boutisses seules ou avec carreaux, ou l'usage plus fréquent de la pierre.

⁹¹⁶ J. Magness, « The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods », *The Harvard Theological Review* 94 (1957), 157-177 ; Berlin, « Between Large Forces », 10.

⁹¹⁷ Balandier, *Défense*, I 175-176. L'hypothèse courante d'une refondation de Sichem par des Samariens fuyant Samarie suite à sa transformation en une colonie macédonienne supposément sous Alexandre est de plus en plus rejetée par la recherche ; cf. Gonzalez et Mendoza, « Samaria », sp. 181-182 avec références et discussion.

⁹¹⁸ Balandier, *Défense*, I 172-174.

⁹¹⁹ S. Dar, *Landscape and Pattern : An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E.-636 C.E.* (texte et illustrations en deux parties ; BAR International Series 308), Oxford : British Archaeological Reports, 1986, I 223-224.

La haute vallée du Jourdain a également bénéficié d'un développement défensif important⁹²⁰. Une forteresse d'époque lagide à Hazor, qui aurait été occupée par une garnison à chevaux, avait pour fonction de contrôler la haute vallée du Jourdain. Plus au sud, Scythopolis (Beth Shean), fondée probablement par Ptolémée II, a d'abord été une colonie militaire. En Galilée, Philotéria (Beth Yerah) au sud-ouest du lac de Tibériade a pu être fondée par Ptolémée II ou III, également dans le cadre d'une stratégie défensive. Non loin du lac de Tibériade, une colonie militaire à Atabyrion (Mt Tabor) dominait la vallée de Jezreel et la Galilée. Les premiers Lagides se sont aussi particulièrement intéressés à la Transjordanie, notamment à des fins défensives⁹²¹. Rabbath Ammon, refondée en Philadelphie au III^e s., a probablement bénéficié de nouvelles fortifications. Selon un des papyrus de Zénon (*PCZI* 59003), une colonie militaire était établie dans la région d'Amman à Birta, possiblement un autre nom pour Rabbath Ammon (à moins qu'il ne s'agisse d'Iraq el-Emir ; voir la discussion ci-dessous 2.5.). Le papyrus atteste notamment la présence de clérouques en Transjordanie, sous le commandement de Tobias (voir l'expression « les clérouques de Tobias » en *PCZ* I 59003), qui, lui, cultivait ses relations avec le pouvoir, comme en attestent les dons qu'il envoie en Égypte (*PCZI* 59075-59076). À l'est du Jourdain, Pella a aussi été refondée en Berenikè (Tell al-Hosn), soit par Ptolémée II, soit par Ptolémée III, et la ville a probablement abrité une garnison⁹²². Par ailleurs, selon Polybe, des forteresses étaient aussi présentes à Abila, en Galatide, et à Gadara (Polybe V 71,3) ; Polybe (V 70,12) mentionne aussi avec Pella les sites de Camous et Géphrous, qui ont probablement abrité des garnisons militaires⁹²³.

Bien que de manière moins importante, la zone la plus méridionale du Levant semble avoir aussi fait l'objet de développements défensifs⁹²⁴. Sur la base d'installations précédentes, Marésha (Marisa) a été refondée par Ptolémée I ou II vers le début du III^e s., avec l'installation d'une colonie sidonienne ; la ville est ainsi devenue le centre principal de l'Idumée et du Sud judéen, stratégique notamment dans le commerce avec les Arabes (plutôt que Lakish). Néanmoins, auparavant, vers le tout début du III^e s., des fortifications avec tours d'angle avaient déjà été construites, témoignant de la fonction militaire première du site (voir la tour Nord-Ouest de l'acropole). En outre, des fortifications étaient également présentes dans le sud judéen à Beth Zur et Arad ; ces villes, abritant selon toute vraisemblance des garnisons militaires, formaient ainsi une barrière défensive plus ou moins à la hauteur de Gaza, probablement destinée à la protection de l'Égypte⁹²⁵.

La 3^{ème} guerre de Syrie semble avoir été l'occasion de renforcer les défenses de la côte lagide, qui s'est dès lors étendue jusqu'à Séleucie-de-Piérie, le port d'Antioche, qui sera tenu par les Lagides jusqu'à la 4^{ème} guerre de Syrie (219). La stratégie lagide sur la côte syrienne semble s'être surtout appuyée sur Séleucie-de-Piérie ainsi que d'autres sites fortifiés tels que Ibn Hani ou encore Ras el-Bassit ; dans le sud, les défenses de la côte ont aussi été améliorées, avec des fortifications au sud du Yarkon à Khirbet Baraqa et Joppé⁹²⁶. Les défenses de

⁹²⁰ Balandier, *Défense*, I 183-185.

⁹²¹ Balandier, *Défense*, I 185-189.

⁹²² Balandier, *Défense*, I 196.

⁹²³ Selon F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine. Tome II*, Paris : Gabalda, 1938, 131, Camous pourrait correspondre à Qamm et Géphrous à Taiyibé ; cf. Balandier, *Défense*, I 186.

⁹²⁴ Balandier, *Défense*, I 176-178 avec références et discussion.

⁹²⁵ Berlin, « Between Large Forces », 8.

⁹²⁶ Balandier, *Défense*, I 200-205.

Transjordanie semblent aussi avoir été renforcées⁹²⁷. C'est peut-être dans ce contexte, sous Ptolémée III (plutôt que Ptolémée II ?) que Pella a été refondée en Berenikê⁹²⁸. Au sud de la Transjordanie, malgré la faible densité de la population, des sites tels que Tell Mudawwar, Tell Abu Habuil South et Tell Ammata se sont ajoutés aux sites déjà occupés précédemment, comme Tell Abu Qamel, Khirbet es-Sakhineh, Tell el-Ma'ajajeh, dans la région du wadi el-Hasa (Zered). Les défenses du sud semblent avoir été renforcées jusqu'au bord de la mer Rouge, notamment à Aqaba où une autre Berenikê aurait été refondée, possiblement par Ptolémée III.

Suite à la quatrième guerre de Syrie, Ptolémée IV semble avoir accentué le renforcement des défenses les plus méridionales, en particulier au nord du Néguev, avec des forteresses notamment à Arad, Beersheba, Khirbet er-Rasm ez Dab, et Tel Goren (à Aïn Gedi) venant s'ajouter aux défenses de Marisa et Beth Zur⁹²⁹. Il semble que l'incursion d'Antiochos jusqu'à Raphia lors de la 4^{ème} guerre de Syrie ait poussé au renforcement d'une ligne de protection de l'Égypte à l'extrémité sud de la Coelé-Syrie. Dans ce cadre, les défenses de Jérusalem ont aussi peut-être été renforcées, mais les données archéologiques manquent à ce propos ; la ville semble en tout cas avoir reçu une garnison, qui jouera un rôle dans la 5^{ème} guerre de Syrie, comme le confirme la présence significative de timbres amphoriques rhodiens de cette période⁹³⁰. Au nord, près de la frontière formée par l'Éleuthère, la ligne défensive a aussi été renforcée, avec notamment des forteresses à Tell Arqa (Hérakléia), Orthosia, Gerrha et Brochoi⁹³¹.

L'origine des soldats présents dans le Levant au III^e s. ne nous est pas connue dans les détails, mais il semble qu'ils venaient notamment de Grèce et d'Asie mineure (ou encore de Thrace, Crète, Chypre, voire de Cyrénaïque et de Perse), avec un renfort local, probablement secondaire, notamment phénicien (en particulier sidonien)⁹³² voire aussi judéen et arabe, comme le montre la correspondance de Zénon (PCZ I 59003)⁹³³. À partir de la deuxième moitié du III^e s., des indications supplémentaires sur la présence de soldats issus notamment du monde égéen nous sont apportées par les timbres amphoriques d'origine rhodienne, qui ont été étudiés en détail par G. Finkielsztein. Il s'agit d'empreintes datées sur les anses d'amphores provenant de Rhodes, des amphores qui contenaient avant tout du vin pour la consommation des militaires. Ces timbres amphoriques se retrouvent dans le Levant sud surtout au II^e s. av. n. è. (à la suite en particulier de la défaite d'Antiochos III contre les Romains), mais le phénomène est déjà significatif vers le dernier tiers du III^e s., notamment dès l'époque de la troisième guerre de

⁹²⁷ Balandier, *Défense*, I 205-206.

⁹²⁸ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1959, 99.

⁹²⁹ Balandier, *Défense*, I 206-207. À l'est du Jourdain, les restes d'une forteresse à Khirbet el-'Asheq pourraient aussi dater de cette période (Balandier, *Défense*, I 212).

⁹³⁰ Cf. Finkielsztein, « Rhodes », 190-191.

⁹³¹ Balandier, *Défense*, I 209-210. Gerrha correspond probablement à 'Anjar (peut-être plus précisément El-Qsaïr) et Brochoi est identifié par W. Khalil à Qal'et el-Mdiq, contre le mont Barouk ; W. Khalil, *Prospection dans le Liban méridional : étude du développement de la zone montagneuse de l'époque hellénistique à la fin de l'époque médiévale (323 av. J.-C.-1516 ap. J.-C.)*, thèse de doctorat à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009, 94-120 ; *idem*, « Les défenses lagides de la Bèqa' et en Phénicie à la fin du III^e siècle avant J.-C. », dans G. Gorres et P. Kossman (éd.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine. Actes des journées d'études du 23 juin 2007 et 28 juin 2008*, Genève : Librairie Droz, 2013, 27-78 ; Balandier, *Défense*, I 216-219.

⁹³² Cohen, *Settlements in Syria*, 269-271.

⁹³³ Balandier, *Défense*, I 229-230. La présence sidonienne est bien attestée à Jamnia et Marisa ; Tel Anafa (voir aussi Rabbat Amman) semble avoir eu des contacts étroits avec Tyr ; voir Cohen, *Settlements in Syria*, 269-271 ; Balandier, *Défense*, I 210-212.

Syrie (en particulier à Akko)⁹³⁴. On observe les premiers pics d'importation de ces amphores dans les années qui ont suivi la guerre dans des sites comme Marissa et Samarie (vers 235). Il s'agit de la période où l'empire lagide est à son apogée, à la tête d'une véritable thalassocratie où Rhodes joue un rôle commercial central. Un nouveau pic d'importation apparaît à la suite de la quatrième guerre de Syrie, visible notamment à Samarie autour de 215 puis particulièrement fort à Akko et Marissa autour de 210, c'est-à-dire durant l'anabase d'Antiochos III (212-205). C'est à cette période, vers 210-205, que les importations rhodiennes commencent à être significatives à Jérusalem. Un nouveau pic est ensuite encore observable vers 200-195, à l'époque de la cinquième guerre de Syrie, notamment à Samarie et Marissa (voir aussi à Gezer, dans une plus faible proportion). Les importations d'amphores rhodiennes semblent ensuite croître à Jérusalem jusque vers l'époque de la crise macabéenne, avant de s'effondrer sous les Hasmonéens⁹³⁵.

Dans l'ensemble, la présence importante de ces timbres amphoriques confirme le caractère colonial et militaire de villes comme Akko, Marissa et Samarie. Les variations en nombre en fonction des années témoignent de l'impact des guerres et des stratégies militaires qu'elles ont occasionnées. On observe ainsi un renforcement de la présence militaire dans ces sites en lien avec les guerres de Syrie de la deuxième moitié du III^e siècle. Dans les dernières décennies du règne de Ptolémée IV, Jérusalem a probablement connu l'installation d'une garnison militaire lagide, dans le contexte d'un renforcement de la défense de l'extrémité sud du Levant, visant notamment à mieux protéger la frontière de l'Égypte ; quelques années plus tard, la présence de cette garnison occasionnera des combats dans la ville lors la 5^{ème} guerre de Syrie (voir ci-dessous 4.3.3.).

Dans l'ensemble, le panorama qui vient d'être présenté témoigne non seulement de l'importance du contrôle du Levant sud pour les souverains hellénistiques, mais aussi de l'évolution des stratégies de défense et de contrôle du territoire, priorisant tout d'abord la côte puis investissant de plus en plus l'intérieur du pays, notamment la Samarie, la Galilée et la Transjordanie. La défense du sud, dans le Néguev, prend de l'importance vers la fin du III^e s., à la suite notamment de la 4^{ème} guerre de Syrie. Contrairement à la ville de Samarie, ce n'est qu'à cette dernière période que la ville de Jérusalem pourrait avoir fait l'objet d'un véritable investissement militaire de la part des Lagides ; la ville sera d'ailleurs le théâtre d'affrontements lors de la 5^{ème} guerre de Syrie. La présence coloniale, avant tout militaire, avait aussi des répercussions socio-économiques, impliquant notamment un nouveau partage du territoire et de ses ressources, comme nous allons le voir maintenant.

2.2.2. *Les développements socio-économiques et l'exploitation coloniale du Levant sud*

Sur le plan socio-économique, un aspect important dont témoignent les données archéologiques est le *dynamisme économique de la région côtière*, région au commerce florissant et à laquelle les souverains hellénistiques attachent le plus d'importance dans le Levant sud. Cet aspect n'est pas spécifique à l'époque ptolémaïque ; à l'époque perse, cette zone de la Palestine est plus

⁹³⁴ Voir notamment G. Finkielsztejn, « Rhodes », sp. 189-193 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 194-196, 198

⁹³⁵ Finkielsztejn, « Rhodes », 190-191.

riche que l'intérieur du pays en raison de son commerce maritime avec d'autres régions du bassin méditerranéen, notamment la Phénicie, qui domine la zone, Chypre ou l'est de la Grèce. Les principales villes ou villages de la côte qui sont attestés archéologiquement sont Nahariyya, Akko, Shiqmonah, Dor, Tel Mikhmoret, Tel Michal, Joppé, Yavneh-Yam, Tel Mor, Ashdod, Ashkelon et Gaza. Ces sites attestent d'une activité agricole, artisanale, et commerciale, avec des ateliers de teinture (notamment à Dor, Tel Michal, Apollonia-Arsouf), des presses à vin (Tel Michal), et des entrepôts commerciaux (Ashkelon)⁹³⁶. Ces différentes activités se poursuivent et se développent à l'époque ptolémaïque⁹³⁷ ; p. ex., à Tel Mor, c'est au début du III^e s. av. n. è. que l'industrie de la teinture commence à se développer⁹³⁸. Outre la plupart des sites déjà habités à l'époque perse, de petites implantations, surtout agricoles, se développent autour des plus grands centres comme Joppé ou Apollonia-Arsouf⁹³⁹. Des destructions datant de l'époque des Diadoques sont certes attestées dans plusieurs sites de la côte, notamment à Shiqmonah (strate 5), Tel Michal (6) ainsi qu'à Ashkelon et Dor⁹⁴⁰, mais leur impact à moyen terme semble avoir été assez limité. La région côtière se caractérise en effet par une forte capacité de résilience économique, favorisée par le commerce maritime⁹⁴¹.

La prospérité économique de la région côtière, voire l'intensification de son activité commerciale, est attestée archéologiquement par la richesse de la culture matérielle mise au jour dans différents sites⁹⁴². Plusieurs grands bâtiments résidentiels, témoignant d'une grande opulence, ont été mis au jour, en particulier à Akko-Ptolémaïs, Ashkelon, Tel Mor et Dor. Outre de nouvelles fortifications, des maisons, des magasins, des ateliers, surtout de tissage et de teinture, ainsi que des presses à huile, ce dernier site a révélé l'existence d'un grand complexe monumental d'au moins 800m² dans la partie sud du tell, daté de l'époque ptolémaïque⁹⁴³. La culture matérielle y est riche, avec en particulier des collections de monnaies de Ptolémée I et II ainsi que de rois séleucides, une grande diversité de vaisselles locales et étrangères (y compris en verre), divers types de lampes et des bijoux. À Dor comme à Akko ou Ashkelon, une grande quantité d'amphores à vin rhodiennes, italiennes ou Cnidiennes, ainsi que des faïences de table vernies provenant de Grèce, d'Italie et de Chios ont été retrouvées à divers endroits. En plus d'une grande richesse matérielle, le site d'Akko témoigne aussi du développement de constructions maritimes (voir notamment la tour des mouches)⁹⁴⁴. À l'époque ptolémaïque, les

⁹³⁶ Berlin, « Between Large Forces », 4.

⁹³⁷ Voir p. ex. pour Apollonia-Arsouf, I. Roll et E. Ayalon, « Apollonia-Arsouf », *NEAEHL* 1, 73.

⁹³⁸ Voir l'installation d'extraction de la teinte des murex à pourpre de la strate 1M. Dothan, « Mor, Tel », *NEAEHL* 3, 1074.

⁹³⁹ C'est notamment le cas autour de la zone de la rivière Yarkon ; cf. J. Kaplan, H. Ritter-Kaplan, « Tel Aviv », *NEAEHL* 4, 1454 ; O. Tal, « The Hellenistic Period : Historical and Archaeological Conclusions », dans I. Roll et O. Tal (éd.), *Apollonia-Arsouf : Final Report of the Excavations. Volume I : The Persian and Hellenistic Periods* (Tel Aviv University Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series, 16), Tel Aviv : Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 1999, 251-261 (252-255).

⁹⁴⁰ L. E. Stager, « Ashkelon », *NEAEHL* 1, 107-110 ; J. Elgavish, « Shiqmona », *NEAEHL* 4, 1136 ; Tal, « Hellenistic Period : Historical and Archaeological Conclusions », 256.

⁹⁴¹ O. Tal, « Hellenism in Transition », 57 ; Berlin, « Between Large Forces », 4.

⁹⁴² Voir notamment Berlin, « Between Large Forces », 5-6.

⁹⁴³ E. Stern, « Dor », *NEAEHL* 1, 362-363 et *NEAEHL* 5, 1700 ; Tal, « The Hellenistic Period : Historical and Archaeological Conclusions », 256 ; A. Stewart et S. R. Martin, « Hellenistic Discoveries at Tel Dor, Israel », *Hesperia* 72/2 (2003), 121-145 ; J. L. Nitschke, S. R. Martin et Y. Shalev, « Between Carmel and the Sea : Tel Dor : The Late Periods », *Near Eastern Archaeology* 74/3 (2011), 132-154 (143-144).

⁹⁴⁴ M. Dothan, « Acco : Tel Acco », *NEAEHL* 1, 22-23 ; A. Raban, « Acco : Maritime Acco », *NEAEHL* 1, 29-30.

principaux centres commerciaux de la côte sont selon toute vraisemblance Gaza⁹⁴⁵, Tyr, Sidon, Akko-Ptolemaïs, Joppé, Dor et Ashkelon⁹⁴⁶. Le grand nombre de monnaies frappées dans les villes de Gaza, Joppé, Akko-Ptolemaïs, Tyr et Sidon atteste non seulement de l'essor économique de ces villes mais aussi de leur rôle administratif. Malgré la fin de l'hégémonie de Tyr et Sidon au sud de la côte palestinienne après l'arrivée d'Alexandre, des contacts importants avec la Phénicie persistent, visibles notamment sur le plan architectural⁹⁴⁷.

Dans certaines zones de la Palestine, le dynamisme de la région côtière semble se propager à l'intérieur du pays. Dans le Sud, cet essor est aussi favorisé par le commerce avec les Nabatéens qui se développe au III^e s. av. n. è., portant possiblement sur des produits tels l'encens, la myrrhe et les épices (cf. Diodore de Sicile XIX 94,4-5). C'est notamment ce dont témoignent les restes archéologiques datant vraisemblablement du III^e s. retrouvés dans le nord du Negev à Nessana, Elusa, Oboda, et Moyat 'Awad (Mo'a) ; ce dernier site semble avoir été une petite forteresse servant de station sur la route de Petra à Gaza⁹⁴⁸. Un développement économique est clairement perceptible en Idumée, au sud de la Judée. La ville de Marésha, en particulier, connaît un essor important au cours des III^e s. et II^e s. av. n. è.⁹⁴⁹ C'est ce dont témoignent les maisons architecturalement élaborées et décorées qui y ont été mises au jour, comportant des bassins plâtrés et de larges sous-sols creusés dans la roche⁹⁵⁰ ; de nombreuses faïences de table importées (notamment d'Alexandrie) y ont également été retrouvées, indiquant une culture matérielle proche de celles de Dor ou Ashkelon. La présence de Sidoniens à Marésha est attestée par une inscription tombale, celle d'Apollonophanes fils de Sesmaios, dont le décès est daté de 196⁹⁵¹. Particulièrement notable dans le site de Maresha est le nombre considérable de *columbaria* (plus de 60, avec en tout plus de 50 000 niches) ainsi que la vingtaine de presses à huile avec système de poutres, qui attestent des deux principales activités de production de la ville. Le grand nombre de presses à huile implique évidemment une culture d'oliviers importante dans la région autour de la ville. Par ailleurs, un nouveau type de tombeau y est également attesté, le tombeau à *loculli*, plus complexe, dont on peut observer des parallèles à Alexandrie⁹⁵².

⁹⁴⁵ Gaza se serait peut-être développé au détriment de plus petits centres comme Tel Gamma, Tel Nagila ou Tel el-Hesi ; cf. Berlin, « Between Large Forces », 6.

⁹⁴⁶ Des centres secondaires aux époques ptolémaïque et séleucide sont les suivants : Akhziv, Nahariyah, Tell Keisan, Tell Abu Hawam, 'Atlith, Tel Tanninim (Crocodilopolis), Mikhmoret, Apollonia-Arsouf, Tel Ya'oz, Yavneh (Iamnia), Yavneh-Yam, Tel Mor, Ashdod.

⁹⁴⁷ Cf. A. M. Berlin, « From Monarchy to Markets: The Phoenicians in Hellenistic Palestine », *BASOR* 306 (1997), 75-88 (75-76).

⁹⁴⁸ *Ibid.*, 6.

⁹⁴⁹ Le site d'Aderet, où les vestiges d'une grande ferme du III^e s. av. n. è. ont été mis au jour, pourrait aussi témoigner de cet essor ; *Ibid.*, 6. Sur Marésha, voir notamment M. Avi-Yonah et A. Kloner, « Maresha (Marisa) », *NEAEHL* 3, 948-957 ; A. Kloner, « Maresha (Marisa) », *NEAEHL* 5, 1918-1925.

⁹⁵⁰ Sur les complexes souterrains de Marésha, cf. A. Kloner et B. Zissu, « The Subterranean Complexes of Maresha. An Urban Center from the Hellenistic Period in the Judean Foothills, Israel », in *Opera Ipogea* 2 (2013), 45-62.

⁹⁵¹ Berlin observe toutefois que la culture matérielle n'atteste pas d'une volonté de copier celle de la Phénicie, contrairement à ce qui est visible dans le cas de la vallée de la Houla et l'intérieur du pays d'Akko ; Berlin, « From Monarchy to Markets ».

⁹⁵² Berlin, « Between Large Forces », 15 ; sur les tombes à *loculi*, voir notamment O. Tal, « On the Origin and Concept of the Loculi Tombs of Hellenistic Palestine », *Ancient West & East* 2/2 (2003), 288-307 ; sur les tombes de Maresha, voir aussi J. P. Peters et H. Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Marëshah)*, Londres : Palestine Exploration Found, 1905.

Les développements socio-économiques attestés à Marésha ne sauraient être généralisés à toute la région de la Palestine. Ils s'expliquent vraisemblablement par la situation géographique de la ville, à environ 40km de la côte à hauteur de Gaza, lui permettant de faire le lien entre ce centre commercial de la côte et l'intérieur du pays ; Marésha constitue ainsi une forme d'extension de la région côtière à l'intérieur du pays, ce que suggère aussi la forte présence sidonienne⁹⁵³. Néanmoins, le site atteste clairement qu'un essor économique prend place en Palestine non seulement dans la région côtière, mais également dans certaines zones de l'intérieur pouvant être très proches de la Judée. Il est difficilement pensable que les Judéens n'aient pas été affectés par le développement économique de l'Idumée dans le courant de l'époque lagide (voire déjà avant) ; on peut ici noter que des *ostraca* iduméens attestent de la présence de Judéens dans cette région (cf. ci-dessous 2.7.).

En lien avec ces développements socio-économiques, un autre processus qui semble prendre place à l'époque lagide est l'intensification de la production agricole dans certaines régions du Levant sud⁹⁵⁴. L'intensification de l'exploitation agricole est un phénomène attesté sous la colonisation grecque⁹⁵⁵. Le pouvoir lagide, en particulier, a cherché à maximiser l'utilisation agricole de son territoire, dans un contexte de concurrence avec l'empire séleucide, beaucoup plus grand et riche en ressources. Cela est bien attesté en Égypte, notamment dans le Fayoum, où de nouvelles terres étaient défrichées pour l'exploitation agricole⁹⁵⁶, et il s'observe aussi dans le Levant sud, que les Lagides considèrent comme une extension de l'Égypte. C'est notamment ce que soutiennent les archéologues A. M. Berlin et S. C. Herbert sur la base de leurs fouilles à Tel Qadesh, à une vingtaine de kilomètres au nord du lac de Galilée. Un grand bâtiment administratif (56m x 40m) y a été mis au jour, attestant de la transition entre les dominations perse et ptolémaïque⁹⁵⁷. À l'époque perse, le bâtiment avait des fonctions palatiales ainsi que l'attestent des objets de luxe, tels que de la vaisselle attique, des flacons d'huile et de parfum, ou des bijoux ; le bâtiment servait aussi de dépôt, facilitant l'envoi des produits de l'intérieur du pays vers la côte phénicienne. À l'époque ptolémaïque, le bâtiment apparaît nettement moins luxueux ; son architecture est modifiée de manière à assurer avant tout la fonction de stockage d'une quantité considérable de produits agricoles, solides et liquides (voir notamment les jarres géantes ayant contenu du blé à pain)⁹⁵⁸. Un très grand nombre de *bullae* confirme la fonction administrative du bâtiment, et certains sceaux ont également été retrouvés. Berlin et Herbert expliquent le changement d'utilisation du bâtiment par l'exploitation de la vallée de la Houla comme propriété royale lagide. Cette hypothèse pourrait être corroborée par la mention du site dans les papyrus de Zénon (voir ci-dessous 2.8.2.), comme étape dans la tournée levantine du fonctionnaire venu d'Égypte où il

⁹⁵³ Berlin, « Between Large Forces », 15

⁹⁵⁴ Voir p. ex. M. I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale du monde hellénistique* (Bouquins), Paris : R. Lafont, 1989 (1^{ère} éd. 1941 ; trad. O. Demange), 249-266.

⁹⁵⁵ Balandier, *Défense*, 1 193-195.

⁹⁵⁶ Cf. notamment K. Mueller, *Settlements of the Ptolemies: City Foundations and New Settlement in the Hellenistic World* (Studia Hellenistica 43), Louvain/Paris/Dudley : Peeters 2006, sp. 149-159, 179-184 ; Balandier, *Défense*, I 231.

⁹⁵⁷ A. M. Berlin et S. C. Herbert, « Excavating Tel Kedesh », *Archaeology* 65/3 (2012), 24-29 ; *idem*, « Kedesh, Tel (in Upper Galilee) », *NEAEHL* 5, 1905 ; *idem*, « The Achaemenid-Ptolemaic Transition : The View from Southern Phoenicia », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 143-159.

⁹⁵⁸ L'entrée côté est est fermée, des colonnes supprimées, la cour d'entrée subdivisée, et une modeste entrée introduite côté nord.

s'approvisionne en farine (PCZI 59004). En outre, l'abandon contemporain du sanctuaire local de Mizpe Yammim, et l'établissement du sanctuaire du dieu Pan, dont le culte était promu par les Lagides (voir le Panéion d'Alexandrie mentionné par Strabon XVII 1.10)⁹⁵⁹, au pied du mont Hermon (Baniyas), va aussi dans le sens d'un investissement particulier des Lagides dans la région, qui aurait eu notamment en vue l'exploitation agricole⁹⁶⁰. Berlin observe aussi les petites implantations, plus pauvres, qui se développent dans la vallée de la Houla, comme Tel Anafa. Ces villages abritaient probablement les paysans qui travaillaient la terre au profit des administrateurs locaux, situés notamment à Tel Kedesh⁹⁶¹, à moins qu'il ne s'agisse de clérouques installés par le pouvoir⁹⁶². L'intérêt du pouvoir lagide pour cette région fertile est en tout cas bien attesté par les papyrus de Zénon, qui indiquent que le diocète Appolonios possédait des domaines en Galilée qui produisaient notamment du vin (P. Lond. 7, 1948 et PSI VI 594)⁹⁶³.

L'étendue du phénomène d'exploitation coloniale du Levant sud reste difficile à définir, et le phénomène semble prendre place de manière différenciée en fonction des régions. Ce sont notamment les régions les plus fertiles, comme la vallée de la Houla, qui semblent être les plus affectées. Une autre région où un phénomène similaire est visible, impliquant également un changement d'implantations, est la région de Samarie, notamment à l'ouest et au nord-ouest de la ville, une région également fertile, surtout si on la compare aux collines judéennes, et où la présence coloniale était importante, ainsi qu'on l'a vu. Cette présence coloniale semble être à l'origine du développement de fermes, comme à Tirat Yehuda et Qasre-Lejja, intensifiant l'exploitation agricole de la région, notamment viticole et oléicole⁹⁶⁴. Plus largement, l'étude de S. Dar a mis en évidence un nombre significatif de tours de champs, environ 1200, qui ont été identifiées dans la région de Samarie, en particulier dans les collines de l'ouest et du nord-ouest⁹⁶⁵. Après avoir fouillé plus particulièrement 45 d'entre elles, Dar conclut que l'essentiel de ces tours a été construit durant les III^e et II^e s. av. n. è., puis réutilisé aux périodes ultérieures⁹⁶⁶. Il montre de manière convaincante la fonction essentiellement agricole de ces

⁹⁵⁹ Cf. J.-L. Podvin, « Aspects religieux et funéraires en égypte lagide d'Alexandre à Cléopâtre », dans M.-T. Le Dinahet (éd.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^{er} siècle avant notre ère* (Questions d'Histoire), Paris : Temps, 2003, 303-318 (310).

⁹⁶⁰ A. Berlin, « The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Baniyas/Caesarea Philippi », *BASOR* 315 (1999), 27-45 (29-31) ; *idem*, « Land/Homeland, Story/History : The Social Landscapes of the Southern Levant from Alexander to Augustus » dans A. Yasur-Landau, E. H. Cline et Y. M. Rowan (éd.), *The Social Archaeology of the Levant. From Prehistory to the Present*, Cambridge et al. : Cambridge University Press 2019, 410-437 (411-414).

⁹⁶¹ Durand, *Zénon*, 68-69 ; Berlin, « Land/Homeland », 414.

⁹⁶² Balandier, *Défense*, I 210-212

⁹⁶³ Durand, *Zénon*, n° 36 et 38 (p. 204-206 et 209-211) ; cf. Balandier, *Défense*, I 189-190.

⁹⁶⁴ Balandier, *Défense*, I 190-191.

⁹⁶⁵ Dar, *Landscape*, I 88 : « Towers concentrations have also been examined in eastern and north-eastern Samaria, and isolated towers have been surveyed in the Ramallah region, but the large and significant concentration is in the western Samaria, extending from the hills of Um el-Fahm in the north to Nablath in the south. The above area contains the densest distribution, located between Um el-Fahm in the north and Nahal Shiloh in the South. This is an oblong extending from Tul Karem in the north to Rosh ha-'Ayin in the south, Deir Estia in the east, and the foothills on the west » (voir aussi p. 89-92).

⁹⁶⁶ Dar, *Landscape*, I 109 : « The result of excavation in over forty-five towers in western Samaria, and the survey of the tower distribution, have told us that towers were erected in the Hellenistic period on an agricultural basis belonging to Early Iron Age II. Our present information is that the bulk of the pottery of the Hellenistic period is of the 3rd to 2nd centuries B.C.E., which seems to have been the principal period in which the tower pattern was planned and erected. The towers apparently also functioned in the Herodian period and in the 1st and 2nd

tours, notamment dans la production viticole, ou en lien avec des vergers, des oliveraies ou d'autres cultures. Des installations agricoles, tels que des presses de raisins ou d'olives ou des aires de battage, ont notamment été retrouvées dans les champs où se situent ces tours⁹⁶⁷. On comprend dès lors que ces tours soient localisées principalement dans les parties les plus fertiles de la région de Samarie. À la lumière de tours similaires en Grèce et dans la péninsule de Crimée sous colonisation grecque, Dar interprète le développement de ces tours en lien avec la colonisation grecque de la Samarie au III^e et II^e s. av. n. è.⁹⁶⁸ ; Balandier mentionne aussi la présence de tours comparables en Ammanitide et aussi au nord-ouest de Chypre (sur la côte occidentale de la péninsule de Kormakiti), où elles auraient aussi eu pour fonction de protéger les populations locales contre des raids de pirates ciliciens, créant un réseau de surveillance et de signalisation⁹⁶⁹. Même s'il est difficile de pointer le lien précis de ces tours agricoles en Samarie avec le pouvoir lagide, il est peu probable qu'elles se soient développées sans l'accord et la supervision des autorités en place⁹⁷⁰. Applebaum va plus loin, en soutenant que ces tours appartenaient aux terres qui avaient été confisquées à la population locale en vue d'installer les colons et récompenser notamment les militaires⁹⁷¹. On peut ainsi penser à la présence de clérouques, même si Balandier pense plus particulièrement à des vétérans⁹⁷².

Les prospections de surface qui ont été menées dans la région de Samarie, et notamment les changements d'implantation qu'elles mettent en évidence, confirment l'hypothèse d'une réorganisation territoriale, impliquant probablement des expropriations, en vue d'une redistribution et d'une intensification de la production agricole. L'implantation démographique dans le territoire de Samarie connaît des changements importants dès les premières décennies de l'époque hellénistique. Vers la fin du IV^e s., la renaissance de la ville de Sichem, précédemment abandonnée dans le courant de l'époque perse, en est l'aspect le plus saillant, mais il faut noter qu'elle n'est pas la seule. Juste à côté, le Mt Garizim, qui depuis le V^e s. abritait essentiellement un sanctuaire, connaît le développement d'une ville sur son sommet⁹⁷³.

centuries » ; cf. S. Applebaum, « The Settlement Pattern of Western Samaria from Hellenistic to Byzantine Times : A Historical Commentary », dans Dar, *Landscape*, I 257-269 (258).

⁹⁶⁷ Dar, *Landscape*, I 109-113 ; voir aussi sur des huttes, *ibid.*, I 123-125. Berlin suggère également que ces tours auraient pu avoir une fonction de protection des ouvriers agricoles, « Palestine Between Large Forces », 11.

⁹⁶⁸ Dar, *Landscape*, I 114-119.

⁹⁶⁹ Balandier, *Défense*, I 193-195.

⁹⁷⁰ Voir notamment Sartre, *D'Alexandre à Zénobie*, 219, parlant de « civilisation de la tour ».

Cf. Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 216-220.

⁹⁷¹ Applebaum « Settlement Pattern », 260 ; Applebaum (*ibid.*, 258-260) et Dar (*Landscape*, I 119-121) font aussi un lien entre les tours agricoles et l'appellation הַר הַמֶּלֶךְ, « (le pays de) la Montagne du roi », dans les sources rabbiniques, mais Applebaum reconnaît que cette hypothèse est problématique et que l'aire couverte par les tours correspond mal au territoire auquel semble faire référence cette désignation (notamment le sud-ouest de la Judée).

⁹⁷² Balandier, *Défense*, I 190-191.

⁹⁷³ Voir notamment Magen, *Mount Gerizim Excavations*, II 3-93. Pour Y. Magen (« First Phase », 193), J. Dušek (*Wadi Daliyeh*, 542-548), et R. Pummer (*The Samaritans in Flavius Josephus* [TSAJ 129], Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, 146-147), *Ant.* 11.322-324 (un passage qui situe de manière erronée la construction du temple du Mt Garizim à l'époque d'Alexandre) pourrait en réalité refléter la construction de la ville sur le mont au tout début de l'époque hellénistique. Il rattache cet événement à la perte pour la ville de Samarie du statut de capitale de province, supposément dès l'époque d'Alexandre. Y. Magen soutient que la population de la ville était proto-samaritaine ; Y. Magen, *Flavia Neapolis : Shechem in the Roman Period, Volume I* [JSP 11], Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2009, 26-29 ; *idem*, *Mount Gerizim Excavations*, II 89.

Au bas de la montagne, un autre site, Ma'abarta, s'établit aussi au début de l'époque hellénistique⁹⁷⁴.

En outre, les prospections de surface permettent de voir que le développement de ces sites au sud-est de Samarie n'est pas un phénomène isolé mais fait partie de transformations territoriales plus larges dans la région à l'époque ptolémaïque. Ces travaux sont particulièrement intéressants car ils mettent en évidence un changement de tendance des implantations dans la région par rapport à l'époque perse. Après avoir atteint un pic à l'époque perse, les implantations rurales dans l'ouest et le nord-ouest de la Samarie, les parties les plus fertiles de la région, connaissent une baisse significative, d'environ la moitié, en particulier dans les alentours de Samarie (Wasi She'ir, Sebastiyeh et dans les hauteurs) et dans la vallée de Dothan⁹⁷⁵. À l'inverse, les implantations rurales dans le sud de la Samarie ont notablement augmenté, en particulier sur les pentes sud et au pied des collines d'Éphraïm⁹⁷⁶ ainsi que dans les alentours de Sichem⁹⁷⁷. Dans l'ensemble, il est frappant de voir que ce sont les zones les plus fertiles de la Samarie, notamment à l'ouest et au nord-ouest, où la population croissait à l'époque perse, qui connaissent une baisse démographique au profit des zones moins fertiles et peu investies à l'époque perse, notamment au sud voire aussi l'est de Samarie⁹⁷⁸. Un accroissement notable des implantations s'observe d'ailleurs aussi dans la région de Benjamin au nord de Jérusalem à l'époque hellénistique, probablement dès la première partie de la période⁹⁷⁹.

Zertal, qui a observé ces changements démographiques, les associe aux troubles militaires du début de l'époque hellénistique, en particulier sous Alexandre et les Diadoques⁹⁸⁰. Cette hypothèse est pertinente jusqu'à un certain point, notamment en ce qui concerne les alentours de la ville de Samarie, qui a été frappée à plusieurs reprises par les conflits, ainsi qu'on le verra. L'hypothèse explique toutefois moins pourquoi la vallée de Dothan, plus au

⁹⁷⁴ Magen émet aussi la possibilité que Ma'abarta ait pu commencer à se développer à la période perse. Il associe la population de ce site à celle de Sichem, plutôt qu'à celle du site en haut du Mt Garizim ; Magen, *Flavia Neapolis*, 29-30 ; *idem*, *The Samaritans and the Good Samaritan* (JSP 7), Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2008, 18.

⁹⁷⁵ A. Zertal, *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 1 : The Shechem Syncline* (CHANE 21.1), Leyde : Brill, 2004, 59-61 ; *idem*, *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 2 : The Eastern Valleys and the Fringes of the Desert* (CHANE 21.2), Leyde : Brill, 2008, 92-93. Sur les alentours à l'ouest et au nord de la vallée de Dothan, notamment aux marges de la vallée de Jizréel, voir aussi A. Zertal et N. Mirkam, *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 3 : From Nahal 'Iron to Nahal Shechem* (CHANE 21.3) Leyde : Brill 2016, 42-45. Un déclin des implantations est aussi visible dans la zone ouest / sud-ouest de Sichem, sur les collines du nord d'Éphraïm ; voir I. Finkelstein, Z. Lederman et S. Bunimovitz, *Highlands of Many Cultures : The Southern Samaria Survey : The Sites* (2 volumes ; Monograph Series of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University 14), Tel Aviv : Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 1997, II 952-953.

⁹⁷⁶ Finkelstein, Lederman et Bunimovitz, *Highlands*, II 952-953 ; voir aussi les alentours de la chaîne de Sartaba, au sud-est de Sichem, cf. A. Zertal, et S. Bar, *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 4 : From Nahal Bezeq to the Sartaba* (CHANE 21.4), Leyde : Brill, 2017, 67-70 et 89-90.

⁹⁷⁷ La prospection de surface d'E. F. Campbell (complétée par d'autres prospections) rapporte un dédoublement du nombre de sites dans les alentours de Sichem durant la période hellénistique par rapport à la période perse ; E. F. Campbell, *Shechem II : Portrait of a Hill Country Vale. The Shechem Regional Survey* (ASOR Reports 2), Atlanta : Scholars Press, 1991, 9-10 et 97 : « Apparently the Persian period was one of low population. The contrast with the periods immediately preceding and following is striking indeed. [...] In the late fourth century BCE Shechem blossomed anew, and so did the surrounding region » (*ibid.*, 97).

⁹⁷⁸ Aux périodes précédentes, la partie la plus méridionale de la Samarie n'a jamais autant été occupée qu'à la période hellénistique (même au Fer II) ; cf. Finkelstein, Lederman et Bunimovitz, *Highlands*, II 943-953.

⁹⁷⁹ N. Shalom, O. Lipschits, N. Shatil et Y. Gadot, « Judah in the Early Hellenistic Period : An Archaeological Perspective », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 63-79.

⁹⁸⁰ Zertal *Shechem Syncline*, 60-61 ; suivi notamment par Knoppers, *Jews and Samaritans*, 105.

nord, connaît une trajectoire démographique comparable. Plus généralement, ce type d'explication centrée sur un ou quelques évènements particuliers ne peut éclairer entièrement les données des prospections de surface, qui témoignent de processus s'installant sur une certaine durée, entre la fin du IV^e s. et le II^e s. av. n. è., et notamment donc, dans le courant du III^e s. à l'époque de la domination lagide. Par exemple, même si la partie ouest de la région de Samarie a pu être impactée par une ou des interventions de tel ou tel Diadoque, comment expliquer que la démographie de ce territoire ne revienne pas à la hausse dans le courant de l'époque ptolémaïque, alors qu'il s'agit d'une des parties les plus fertiles de la Samarie ?

Plus que des raisons conjoncturelles liées à tel ou tel conflit, il faut aussi chercher des causes structurelles. En plus de l'impact des guerres, les politiques territoriales et agricoles lagides représentent probablement une des causes principales de ces changements démographiques (impactant ensuite ceux du courant du II^e s. av. n. è.)⁹⁸¹. L'hypothèse est encore plus pertinente lorsqu'on éclaire la carte de ces tours à la lumière des changements démographiques de Samarie au début de l'époque hellénistique⁹⁸². Mendoza et moi-même avons ainsi observé que, dans l'ensemble, ces tours se développent précisément dans les zones de la Samarie qui perdent de la population. Il semble donc bien qu'une partie de la population samarienne a perdu ses propriétés et a été déplacée des zones les plus fertiles dans le but de maximiser l'utilisation des terres fertiles et d'augmenter la production agricole. Étant donné la militarisation importante de la région, il est fort probable que des terres aient été attribuées à des colons et notamment à des vétérans. L'attribution des clérouques était importante dans l'empire lagide, servant à la fois au salaire des militaire et à la sécurisation des territoires colonisés grâce à l'installation locale de militaires. Les clérouques faisaient par ailleurs souvent appel à la population locale pour l'exploitation agricole de leurs terres. La Samarie semble donc avoir connu une croissance de la population coloniale en lien avec une intensification agricole qui a déplacé une partie de la population, notamment vers le sud, dans des zones moins fertiles. Ce type de déplacement était d'autant plus intéressant pour le pouvoir en place qu'il poussait à l'exploitation par la population locale de zones jusqu'alors peu exploitées, augmentant ainsi la quantité des terres sur lesquelles des impôts pouvaient être levés. Une telle colonisation agricole des régions fertiles s'inscrit dans le cadre de politiques lagides plus vastes visant à optimiser l'exploitation du territoire de l'Empire, ainsi qu'on le voit par exemple aussi en Égypte dans le Fayoum⁹⁸³. Le contexte politique de compétition avec l'Empire séleucide, beaucoup plus vaste

⁹⁸¹ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 217-220.

⁹⁸² Dans un commentaire personnel, Israel Finkelstein rappelle aussi que les évolutions observables par les prospections de surface sont aussi dues à la prospérité croissante de la Judée à l'époque hasmonéenne. Ces changements ont néanmoins leurs racines à la période ptolémaïque, liés notamment aux politiques territoriales lagides, qui ont initié la reconfiguration démographique de la région, des changements qui seront ensuite accentués à la période hasmonéenne.

⁹⁸³ L'étude récente de K. Mueller sur les nouvelles fondations à l'époque lagide souligne que celles-ci ont commencé dès l'époque de Ptolémée I (en Égypte en particulier) comme moyen de contrôle du territoire et de la population (voir déjà aussi la fondation d'Alexandrie par Alexandre) ; K. Mueller, *Settlements of the Ptolemies : City Foundations and New Settlement in the Hellenistic World* (Studia Hellenistica 43), Louvain/Paris/Dudley : Peeters 2006, sp. 181-184. Le phénomène s'est accentué ensuite, en particulier encore sous Ptolémée II et Ptolémée III. Ces nouvelles fondations impliquaient une immigration multi-ethnique et des organisations diverses, plutôt de taille limitée, ne prenant pas nécessairement la forme de *poleis* (*ibid.*, 41-140) ; elles n'étaient pas forcément fondées directement par le souverain mais pouvaient l'être par l'intermédiaire de fonctionnaires subalternes ou agents locaux du pouvoir. Les colons avaient diverses origines, pouvant venir de loin, comme de Grèce ou d'Asie Mineure, notamment au moment de l'installation du nouveau pouvoir (*ibid.*, 141-180). Elles visaient notamment

et riche en ressources, est probablement un facteur important à l'origine de ces réformes territoriales.

2.3. La Judée au début de l'époque hellénistique selon les données archéologiques

Dans l'ensemble, les données dont nous disposons laissent penser que la Judée est une des régions du Levant sud les moins affectées par les développements coloniaux dans le courant du III^e s.⁹⁸⁴, surtout en comparaison avec des régions comme la côte ou la Samarie.

Sur le plan économique, la Judée est bien plus pauvre que ces régions, notamment en raison de sa géographie en collines, plus hautes et moins fertiles que celles de la Samarie, et qui ne facilitent pas les échanges commerciaux. Dans la continuité avec l'époque perse, l'économie de la région au début de l'époque hellénistique reste avant tout agraire, centrée sur la production de grain (blé et orge), d'huile et de vin. Il est probable que beaucoup des installations agricoles existant à l'époque perse ont continué d'être utilisées à l'époque hellénistique ; c'est notamment le cas dans la région de Benjamin, où des presses à huile ou à vin, des aires de battage, des citernes ou des terrasses ont été mises au jour⁹⁸⁵. La Judée reste une région assez pauvre ; sa culture matérielle est nettement moins élaborée et diversifiée que celle de la côte. Aucun centre urbain comparable à Marésha n'est attesté ; Jérusalem, de taille modeste, représente le principal centre de la région.

La taille et la population de la Judée à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique sont débattues, ce qui est dû au manque de sources ou à leur caractère problématique⁹⁸⁶. Les listes géographiques dans les livres d'Esdras et Néhémie en particulier restent difficiles d'utilisation en raison du contenu souvent idéalisé de ces livres et de l'incertitude quant à leur datation⁹⁸⁷. Des indications plus solides sont apportées par les empreintes de sceau retrouvées sur des jarres de stockage judéennes. Leur distribution indique les principaux centres administratifs de la Judée et donne ainsi une idée générale de la taille du territoire. Pour la période qui nous intéresse, les empreintes concernées sont celles classées par

à développer l'exploitation agricole et indirectement aussi les voies de transport et de communication dans l'empire, ainsi que, dans une certaine mesure, à assurer une présence gréco-macédonienne dans les différentes parties de l'empire.

⁹⁸⁴ Balandier, *Défense*, I 191.

⁹⁸⁵ Cf. notamment C. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOTSup, 294), Sheffield : Academic Press, 1999, 249-256. En ce qui concerne les implantations de la région de la Samarie, une continuité importante entre la fin de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique est défendue par I. Magen (« Samaria [Region] », *NEAEHL* 4, 1317) ; toutefois, alors que les prospections de terrain de A. Zertal pointent vers un abandon de sites ruraux au début de l'époque hellénistique dans la vallée de Dothan et dans les vallées Est des collines de Manassé entre Sichem et la vallée du Jourdain, les prospections de I. Finkelstein indiquent plutôt un essor dans le Sud de la Samarie ; Zertal, *Shechem Syncline*, 60-61 ; *idem*, *Eastern Valleys*, 92-93 ; I. Finkelstein, « The Southern Samaritan Hills Survey », *NEAEHL* 4, 1313-1314.

⁹⁸⁶ Voir notamment, Carter, *Emergence of Yehud*, 75-100.

⁹⁸⁷ Voir en particulier Carter, *Emergence of Yehud*, 77-81, 298 ; I. Finkelstein, « The Territorial Extent and the Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Period », *RB* (2010), 39-54 (40-51). Pour des raisons archéologiques, Finkelstein date les listes de Esd 2 ; Ne 3 et 7 au II^e s. ; même si cette datation est loin d'être généralement acceptée, Finkelstein, sur la base d'observations archéologiques, met en évidence des problèmes importants dans l'interprétation traditionnelle de ces textes dans le contexte de l'époque perse ; cf. I. Finkelstein, « Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah », *JSOT* 32/4 (2008), 501-520 (510-513) ; *idem*, « Archaeology and the List of the Returnees in the Books of Ezra and Nehemiah », *PEQ* 140/1 (2008), 1-10.

O. Lipschits et D. S. Vanderhooff dans le groupe intermédiaire, incluant les types 13 à 15 qui sont datés du IV^e et du III^e s. av. n. è.⁹⁸⁸ Ces empreintes attestent d'une continuité importante entre les pratiques administratives de l'époque perse et celles du début de l'époque hellénistique, au point qu'il est difficile de distinguer un type qui serait spécifique au début de l'époque hellénistique⁹⁸⁹. Les empreintes du groupe intermédiaire ont pour caractéristique de contenir uniquement le nom de la province *Yehud* écrit sans le *waw*, $\eta\eta$ (type 13), ou en abrégé, η (type 14 et 15) ; contrairement à beaucoup d'empreintes plus anciennes, elles ne présentent aucun titre ou nom d'administrateur⁹⁹⁰. Par ailleurs, plusieurs de ces empreintes (voir les types 13b, 13c, 13d, 13e, 13f, 13j, 14b) présentent des caractères paléohébraïques ou proches, notamment le *he*, attestant d'une réintroduction progressive de l'écriture de l'époque monarchique dans l'administration locale. Les empreintes classées comme intermédiaires ont principalement été retrouvés à Ramat-Rachel et en second lieu à Jérusalem ; elles sont également bien attestées à Tell en-Naşbeh (Mitzpah), Jericho et Nebi Samuel, ainsi qu'en moins grand nombre à Ein Gédi et Rogem Gannim (un centre agricole)⁹⁹¹. Leur distribution atteste qu'au cours du début de l'époque hellénistique, la Judée incluait non seulement les collines de Juda mais aussi le territoire de Benjamin et le désert de Judée, comme à l'époque perse. Un fait intéressant est la présence non négligeable d'empreintes classées comme intermédiaires sur le site de Tell en-Naşbeh, car des empreintes plus anciennes n'y sont guère attestées. En notant cette augmentation du nombre des empreintes de sceau retrouvées dans la région au nord de Jérusalem, I. Finkelstein en déduit une croissance de la population judéenne dans cette zone, voire une expansion du territoire de la Judée dans les collines autour de Mitzpah vers le début de l'époque hellénistique⁹⁹².

Une délimitation plus précise du territoire judéen n'est pas évidente. Finkelstein suggère que les lieux des batailles de Judas Maccabée ainsi que des forteresses construites par Bacchidès dans 1 et 2 Maccabées permettent de situer plus ou moins les frontières de la Judée au début de l'époque hellénistique, une idée intéressante mais qui reste assez hypothétique⁹⁹³. En suivant cette idée, la limite sud de la Judée atteindrait presque Beth-Zur, la limite nord se situerait peu avant Béthel, et la Judée du début de l'époque hellénistique aurait connu une sensible extension vers l'ouest en haute Shéphélah, notamment si l'on accepte avec Carter que la Judée de l'époque perse ne contenait pas de territoire dans la Shéphélah⁹⁹⁴.

Sur le plan démographique, une augmentation de la population judéenne vers le début de l'époque hellénistique semble probable. Carter pense qu'une croissance démographique débute progressivement durant le courant de l'époque perse et se poursuit vraisemblablement à

⁹⁸⁸ Voir notamment D. S. Vanderhooff et O. Lipschits, « A New Typology of the Yehud Stamp Impressions », *Tel Aviv* 34 (2007), 12-37 ; O. Lipschits et D. S. Vanderhooff, *The Yehud Stamp Impressions : A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2011.

⁹⁸⁹ Cela pourrait peut-être être le cas du type 15, mais cela reste difficile à prouver ; Lipschits et Vanderhooff, *Yehud Stamps Impressions*, 575.

⁹⁹⁰ Les types 13 à 15 se rapprochent à ce titre des types précédents 5 et 6 ; cf. Lipschits et Vanderhooff, *Yehud Stamp Impressions*, 128-129 et 132-136.

⁹⁹¹ Les sites de Gezer, Khirbet Nisya, Kadesh Barnea et Tel Gamma en ont chacun fourni un exemplaire.

⁹⁹² Finkelstein, « Territorial Extent », 46, 49.

⁹⁹³ Finkelstein, « Territorial Extent », 47-49.

⁹⁹⁴ Carter, *Emergence of Yehud*, 91-98.

l'époque hellénistique⁹⁹⁵. En soulignant la différence d'évolution entre les régions de Benjamin et de Juda, il fait état d'une croissance considérable des implantations et de la population en Benjamin à l'époque hellénistique, ainsi que d'une croissance plus mesurée pour la région de Juda ; Juda présenterait toutefois une plus grande discontinuité que Benjamin pour ce qui est de l'emplacement des implantations⁹⁹⁶. Tout récemment, N. Shalom, O. Lipschits, N. Shatil et Y. Gadot ont tenté d'affiner les disparités de la région, soulignant également un accroissement de population de la région de Benjamin alors que la zone autour de Jérusalem et Ramat Rahel semble avoir perdu de l'importance ; dans la Shephélah, une croissance démographique s'observe pas uniquement autour Maresha (hébergeant notamment des populations iduméennes et arabes) mais aussi dans la vallée d'Ono-Lod (plus probablement des populations judéennes)⁹⁹⁷. Notons que ces observations peuvent être mises en rapport avec les prospections de surface dans la région de Samarie, qui montrent une croissance des implantations autour de l'extrémité sud des collines de la Samarie, alors que l'ouest et le nord sont de plus en plus consacrés à l'agriculture, ainsi qu'on l'a vu. On peut ainsi penser qu'une partie des nouvelles implantations en Benjamin serait d'origine samarienne, les politiques territoriales et agricoles sous les Lagides contraignant une partie des Samariens à s'implanter ailleurs. Dans l'ensemble, la région de Benjamin et du sud de la Samarie semble avoir attiré une partie de la population locale de Samarie, et peut-être aussi des Judéens, et elle a connu le développement d'une activité agricole, bien plus modeste qu'en Samarie ou dans la vallée de la Houla, mais néanmoins bien présente.

Une activité agricole importante est notamment attestée dans la région de Benjamin à l'époque ptolémaïque. En particulier, à 8 km au nord de Jérusalem, le site de Qalandiya, qui apparaît au III^e s. av. n. è., témoigne de la présence d'une assez grande industrie vinicole avec des salles de travail, de nombreux espaces de stockage, des sols de foulage, des bassins à rebut, et surtout, six presses avec poutre et poids en pierre, qui rappellent celles de Marésha ; une autre presse, plus importante et plâtrée, a également été retrouvée à l'est de la ferme⁹⁹⁸. Par ailleurs, la préparation de parfums pourrait également y avoir eu lieu, et une activité commerciale pourrait être indiquée par les monnaies retrouvées sur le site. Des habitations y ont aussi été mises au jour, de même que des tombes, certaines étant creusées dans la roche. La richesse de Qalandiya n'est évidemment pas comparable à celle de Marésha, mais ce site confirme qu'une activité de production non négligeable prend place en Benjamin à l'époque lagide, qui peut être associée à une croissance démographique. Si l'on peut y voir les indices d'une forme

⁹⁹⁵ Carter, *Emergence of Yehud*, 224-248. Entre le début de l'époque perse et la deuxième moitié de cette période, Carter estime l'augmentation des implantations à 45% (de 86 à 125), et celle de la population de Yehud à 55% (de 13 350 à 20 650 personnes). Même si l'on peut critiquer ces chiffres, notamment sur la base d'une distinction trop rigide entre le début et la fin de l'époque perse, une croissance générale de la population reste néanmoins probable.

⁹⁹⁶ Carter, 235-241. Sur les 125 implantations référencées par Carter, ce dernier estime que 83 se sont poursuivies à l'époque hellénistique, la zone en bordure du désert présentant le moins de continuité dans l'emplacement des implantations (*Ibid.*, 245).

⁹⁹⁷ Shalom, Lipschits, Shatil et Gadot, « Judah in the Early Hellenistic Period ». Pour une vision plus précise de certains sites mais aussi plus limitée et partielle, voir récemment I. Kreimerman et D. Sandhaus, « Political Trends as Reflected in the Material Culture A New Look at the Transition between the Persian and Early Hellenistic Periods », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 119-131 ; Y. Garfinkel, « Khirbet Qeiyafa in the Late Persian and Early Hellenistic Periods », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 81-101.

⁹⁹⁸ Berlin, « Between Large Forces », 9 ; Y. Magen, « Qalandiyeh », *NEAEHL* 4, 1197-1200 (1197).

d'intensification de l'agriculture, le phénomène est en tout cas nettement moins important qu'en Samarie ou dans la vallée de la Houla.

À la fin de l'époque perse, la Judée aurait compté environ 120 implantations, avant tout de taille petite ou moyenne, et une population variant entre 12000 et 20000 personnes⁹⁹⁹. Les implantations et la population du début de l'époque hellénistique sont difficiles à estimer en raison de la distinction peu claire avec l'époque hasmonéenne dans les prospections de terrain. I. Finkelstein a toutefois récemment évalué la population de la Judée autour de 160 av. n. è. à environ 42000 personnes¹⁰⁰⁰. Ce nombre doit probablement être revu à la baisse pour ce qui est de l'époque lagide ; à défaut d'analyse plus précise, le chiffre de 30000 personnes pourrait peut-être donner une idée générale de la population judéenne à cette époque. Bien que connaissant peut-être une croissance de sa population, la Judée reste encore assez faiblement peuplée au début de l'époque hellénistique.

2.4. La ville de Jérusalem au début de l'époque hellénistique

L'étendue et la population de Jérusalem sont également débattues. Il est clair que la colline sud-ouest de Jérusalem n'était pas habitée à l'époque perse, et vraisemblablement pas non plus à l'époque ptolémaïque¹⁰⁰¹. Traditionnellement, la Jérusalem de ces périodes était avant tout localisée par les archéologues sur la cité de David, au sud du mont du temple¹⁰⁰². Ainsi, en soutenant que la Jérusalem de l'époque perse se situait principalement sur la crête de la cité de David et présentait une faible habitation sur le mont du Temple, I. Finkelstein a estimé la superficie de la ville à 20 ou 25 dunams, pour une population de 400 à 500 personnes (dont environ 100 hommes adultes)¹⁰⁰³. Toutefois, plus récemment, en suivant une idée de A. E. Knauf, I. Finkelstein, I. Koch et O. Lipschits ont défendu l'idée selon laquelle la ville de Jérusalem se concentrait sur le mont du temple, aux côtés du sanctuaire ; une faible activité aurait en outre pris place sur la cité de David, notamment près de la source de Gihon¹⁰⁰⁴. Cette proposition est certes hypothétique puisque la zone du temple ne peut être fouillée, mais elle fait sens au vu du nombre relativement restreint de trouvailles archéologiques dans la cité de David, concentrées autour de la bande centre-est de la crête (notamment la pente allant de la source du Gihon jusqu'à la zone des D fouillée par Y. Shiloh). L'hypothèse se défend aussi bien sur le plan stratégique, puisque la ville serait bâtie sur la partie haute de la colline,

⁹⁹⁹ Carter, *Emergence of Yehud*, 185-204, 220-233, 325-349 ; Finkelstein, « Territorial Extent », 40-46. La plupart des implantations à la fin de l'époque perse ont une taille inférieure à 12 dunams, et une population inférieure à 350 personnes, cf. Carter, *Emergence of Yehud*, 246.

¹⁰⁰⁰ Finkelstein, « Territorial Extent », 50.

¹⁰⁰¹ Voir p. ex. Carter, *Emergence of Yehud*, 147-148 ; Finkelstein, « Jerusalem in the Persian period », 504 ; A. De Groot, « Part Two : Discussion », dans A. De Groot et H. Bernick-Greenberg (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VIIA. Area E : Stratigraphy and Architecture. Text* (Qedem, 53), Jérusalem : Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2012, 178.

¹⁰⁰² Voir p. ex. Y. Shiloh, *Excavations at the City of David 1978-1982. Volume I. Interim Report of the Five Seasons* (Qedem, 19), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1984, 29-30 ; N. Avigad et H. Geva, « Jerusalem. The Second Temple Period », *NEAEHL* 2, 717-757 (720-721, 723 par H. Geva) ; Carter, *Emergence of Yehud*, 148, 200, 288, 331.

¹⁰⁰³ Finkelstein, « Jerusalem in the Persian Period », 504-507.

¹⁰⁰⁴ A. E. Knauf, « Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal », *Tel Aviv* 27 (2000), 75-90 ; I. Finkelstein, I. Koch et O. Lipschits, « The Mount on the Mount : A Possible Solution to the "Problem with Jerusalem" », *The Journal of Hebrew Scriptures* 11/12 (2011), 1-24.

facilement défendable, notamment sur les flancs Est et Sud-Ouest ; la comparaison avec d'autres sites, notamment Samarie, soutient également bien cette hypothèse. En suivant cette direction, les chiffres minimalistes initialement proposés par Finkelstein ne peuvent être maintenus. Vers la fin de l'époque perse et au début de l'époque hellénistique, la superficie de la ville aurait donc été au moins égale à 50 dunams (la dimension de la plateforme hérodiennne du temple) et sa population n'aurait vraisemblablement pas été inférieure à 1000 habitants (dont environ 250 hommes adultes). Une relative croissance de la ville au début de l'époque hellénistique n'est pas impossible. C'est peut-être ce qu'indique l'apparition claire de la strate du début de l'époque hellénistique, la strate 8, dans les zones E2 et E3 de la cité de David alors que la strate 9 de l'époque perse n'y est pas attestée¹⁰⁰⁵. Toutefois, la zone G de la cité de David présente le phénomène inverse, à savoir l'absence de la strate 8 entre les strates des époques perse (strate 9) et hasmonéenne (strate 7). Il convient donc de rester prudent sur ce point, et de garder à l'esprit que l'éventuelle croissance de Jérusalem à l'époque lagide est dans tous les cas très limitée. Jérusalem reste un centre urbain de taille modeste durant toute l'époque lagide (plus petite de plus de 20% par rapport à l'âge de fer II)¹⁰⁰⁶, centrée avant tout autour de son temple. L'habitation de la colline Ouest de la ville n'a probablement débuté progressivement qu'au début du II^e s. av. n. è., ainsi que semblent l'attester quelques fragments, monnaies et poignées timbrées d'amphores rhodiennes qui y ont été retrouvés¹⁰⁰⁷.

Peu de trouvailles archéologiques datées du début de l'époque hellénistique ont été faites à Jérusalem, ce qui n'est pas surprenant si la ville se situait sur le mont du temple¹⁰⁰⁸. Malgré cela, les résultats archéologiques apportent certains éclairages socio-historiques. Les fouilles impliquant la période lagide sont celles qui ont été menées dans la partie sud-est de la ville, dans la cité de David, notamment celles de Y. Shiloh¹⁰⁰⁹. Parmi les trouvailles, il faut mentionner plus d'une vingtaine de monnaies ptolémaïques¹⁰¹⁰ ainsi qu'un grand nombre d'empreintes *Yehud* sur des jarres de stockage ; appartenant au groupe dit intermédiaire (IV^e-III^e s.), les timbres classés dans les types 13 et 14 par Lipschits et Vanderhooft sont respectivement au nombre de 19 et 40 (le type 15 n'est en revanche pas représenté)¹⁰¹¹. Leur nombre croissant pourrait attester d'un rôle administratif de Jérusalem plus important au début de l'époque hellénistique qu'à la période perse, ce qui semble d'ailleurs correspondre au déclin contemporain du site administratif de Ramat Rahel (voir ci-dessous 2.5.)¹⁰¹². En outre, plusieurs centaines de poignées timbrées d'amphores rhodiennes ont également été mises à jour ; une grande partie d'entre elles datent de la première moitié du II^e s. et les plus tardives du début du I^{er} s. av. n. è. Toutefois un nombre non négligeable date de la deuxième moitié du III^e s., voire

¹⁰⁰⁵ Shiloh, *Excavations at the City of David*, 3-4.

¹⁰⁰⁶ Cf. Carter, *Emergence of Yehud*, 247.

¹⁰⁰⁷ Grabbe, *History of the Jews and Judaism*, 36.

¹⁰⁰⁸ Pour une synthèse des résultats archéologiques de Jérusalem à l'époque perse, voir Carter, *Emergence of Yehud*, 134-148.

¹⁰⁰⁹ Dans les fouilles de la cité de David menées par Y. Shiloh, la strate 8 correspondant au début de la période hellénistique (IV^e-II^e s.) est présente dans les zones D1, D2, E1, E2, et E3 ; Shiloh, *Excavations at the City of David*, 3-4.

¹⁰¹⁰ A. T. Ariel, *Excavations at the City of David*, 99-101 ; De Groot, « Part Two : Discussion », 178.

¹⁰¹¹ Cf. De Groot, « Part Two : Discussion », 178 ; Lipschits et D. S. Vanderhooft, *Yehud Stamp Impressions*, 256-268 et 374-381.

¹⁰¹² S. Honigman, « Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times : A Non-Linear History of the Temple and Royal Administrations in Judea », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 199-228 (204-205).

plus spécifiquement de la toute fin de ce siècle, autour de 210-205¹⁰¹³. Ces amphores ont pu contenir différents produits, les principaux étant le vin et l'huile de Rhodes ; on peut se demander si ces amphores ont été réutilisées dans un second temps pour le conditionnement de produits locaux¹⁰¹⁴. En outre, des poignées d'amphores avec Cnide, Chios et Kos pour origine datant de la II^e partie du III^e s. ou du début du II^e s. av. n. è sont également attestées. D'autres poignées datent aussi de cette même période mais leur origine est débattue ; c'est notamment le cas de certaines qui présentent un *zeta* : elles ont été associées à Zénon de Caunos, mais une origine cnidienne est aussi tout à fait possible¹⁰¹⁵. Ces poignées d'amphores issues du monde grec pourraient signaler la présence significative de non-Judéens à Jérusalem, notamment à la suite de la quatrième guerre de Syrie. C'est peut-être aussi ce que pourrait indiquer un cimetière particulier découvert dans la cité de David datant de la première moitié du II^e s. av. n. è.¹⁰¹⁶ Il présente des tombes individuelles horizontales plus ou moins alignées, ce qui correspond à une pratique qui diverge fortement de l'usage habituel des tombeaux-caves dans la région de Jérusalem ; à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique, la réutilisation de caves funéraires de l'âge de fer était en effet très courante¹⁰¹⁷. La raison de cette particularité du cimetière de la cité de David est débattue, et plusieurs chercheurs y voient les traces d'une colonie militaire de l'époque séleucide (cf. 2 M 4,29)¹⁰¹⁸.

En plus de ces trouvailles, une partie d'un bâtiment datant du III^e s. av. n. è. a été identifiée dans la zone E ouest de la cité de David (bâtiment 606)¹⁰¹⁹. Il comportait un assemblage de vaisselles utilitaires pour la vie quotidienne (bols, jarres, cruche, vaisselle de cuisine et lampes, dont une lampe ainsi qu'une casserole de style grec)¹⁰²⁰, des spatules, un poids à tisser et une aiguille en bronze, attestant de la présence d'une activité de tissage ; le bâtiment présente des traces de destruction. De plus, selon A. De Groot, la réutilisation d'un chapiteau dorique et de parties de colonnes que présente la couche 7 de la cité de David (cf. mur W606 et tombe 2033) semble indiquer l'existence d'un autre bâtiment du début de l'époque

¹⁰¹³ Voir notamment D. T. Ariel, *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume II. Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass* (Qedem, 30), Jerusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1990, 13-98 ; *idem*, « Imported Greek Stamped Amphora Handles », dans H. Geva (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969-1982. Volume I*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 2000, 267-283 (268) ; cf. aussi *idem*, « Imported Amphora Fragment from Area A », dans H. Geva (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969-1982. Volume II*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 2003, 224-225 ; Finkielsztein, « Rhodes », 190-191 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 194-196. Des poignées d'amphores d'origine rhodienne de la fin du III^e s. ont également été retrouvées dans plusieurs autres sites, tels que Marésha, Samarie (plusieurs milliers de ce type de jarres y sont attestées), ou encore Ramat Rahel, Gezer, Beth-Shean, Tel Dothan, Beth-Zur, Pella, Tel Beersheba ou 'Iraq el-Emir ; voir notamment à ce sujet l'étude de Finkielsztein, « Rhodes ».

¹⁰¹⁴ Ariel, « Imported Greek Stamped Amphora Handles », 276.

¹⁰¹⁵ Ariel, *Excavations at the City of David*, 74-77.

¹⁰¹⁶ De Groot, « Discussions and Conclusions », 179-183.

¹⁰¹⁷ C'est notamment le cas à Ketef Hinnom où des vaisselles des époques perse et hellénistique sont présentes dans un même tombeau de l'époque monarchique, cf. A. M. Berlin, « Power and its Afterlife : Tombs in Hellenistic Palestine », *Near Eastern Archaeology* 65/2 (2002), 141-142 ; De Groot, « Discussions and Conclusions », 181.

¹⁰¹⁸ Berlin, « Pottery of Strata 8-7 », 5 ; De Groot, « Discussions and Conclusions », 179-183.

¹⁰¹⁹ Shiloh, *Excavations at the City of David*, 29-30 ; Avigad et Geva « Jerusalem », 723 (Geva) ; A. De Groot et H. Bernick-Greenberg, « Part One Stratigraphy », dans De Groot et Bernick-Greenberg (éd.), *Excavations at the City of David*, 17-18 ; De Groot, « Part Two : Discussion », 176-179.

¹⁰²⁰ Voir, A. M. Berlin, « The Pottery of Strata 8-7 (The Hellenistic Period) », dans A. De Groot et H. Bernick-Greenberg (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VIII. Area E : The Finds* (Qedem, 54), Jerusalem : Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2012, 5-29.

hellénistique, peut-être public, qui aurait été détruit avant l'époque hasmonéenne¹⁰²¹. Enfin, un columbarium d'une surface carrée de 4 x 4m dans la zone E nord (E3) pourrait aussi être daté des environs du III^e s., et deux autres columbaria (carré et circulaire) ont également été identifiés sur la pente est de la cité de David, et datés entre le III^e et le II^e s. av. n. è.¹⁰²². Les pigeons servaient à la consommation de viande et pour les sacrifices ; leurs fientes étaient utilisées comme fertilisant. Y. Tepper a défendu l'idée que l'introduction des columbaria en Palestine est liée à la domination ptolémaïque¹⁰²³ ; cette hypothèse reste à vérifier, mais il est clair que l'usage des columbaria se développe de façon plus significative à l'époque hellénistique.

Dans l'ensemble, étant donné la taille limitée de la ville et son activité économique relativement faible au début de l'époque hellénistique, il faut probablement penser que la population de Jérusalem était avant tout composée de familles de prêtres, de fonctionnaires du temple et d'élites aristocratiques judéennes, susceptibles de participer à l'administration de la région¹⁰²⁴.

2.5. D'autres sites archéologiques significatifs en Judée et dans les environs (Ramat Rahel, Mt Garizim, 'Iraq el-Emir)

En dehors de Jérusalem, un élément significatif est le déclin relatif, au début de l'époque hellénistique, de Ramat-Rachel, le site qui abritait vraisemblablement le palais du gouverneur de Judée à l'époque perse¹⁰²⁵. Après un développement important attesté à l'époque perse par un agrandissement significatif de la structure et la présence d'un jardin luxueux, le complexe perd clairement de son prestige, probablement vers la fin du IV^e s. Des murs sont démantelés pour fabriquer une structure plus fonctionnelle à la place du jardin et pour renforcer d'autres parties risquant de s'effondrer ; certaines traces de destructions sont également visibles. Le site perd donc ses fonctions palatiales mais semble continuer à être utilisé pour des fonctions administratives. En particulier, Ramat-Rachel continue d'être le site qui fournit de loin le plus grand nombre d'impressions de sceau datées du IV^e et III^e s. (56% contre 21% pour Jérusalem), ce qui signifie qu'il joue encore un rôle dans l'administration de la Judée au moins pendant une partie du III^e s. av. n. è.¹⁰²⁶ Associée à l'absence de mention d'un gouverneur de Judée dans les

¹⁰²¹ De Groot, « Part Two : Discussion », 178.

¹⁰²² De Groot et Bernick-Greenberg, « Part One Stratigraphy », 76-79, et De Groot, « Part Two : Discussion », 177 ; A. Kloner, « Columbaria in Jerusalem », dans J. Schwartz, Z. Amar et I. Ziffer (éd.), *Jerusalem and Eretz Israel. Arie Kindler Volume*, Ramat Gan : The Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies et Tel Aviv : Eretz Israel Museum, 2000, 61-66 ; sur la possibilité d'un autre columbarium au moins à Jérusalem, cf. D. T. Ariel et Y. Lender, « Area B : Stratigraphic Report », dans D. T. Ariel (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume V. Extramural Areas* (Qedem, 40), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 18-21.

¹⁰²³ Y. Tepper, « The Rise and Fall of Dove Raising », dans A. Kasher, A. Oppenheimer, et U. Rappaport (éd.), *Man and Land in Eretz-Israel Antiquity*, Jérusalem : Yad Ben Zvi, 1986, 170-196 (hébreu).

¹⁰²⁴ Ecker *et al.*, « Southern Levant », 166.

¹⁰²⁵ O. Lipschits, Y. Gadot et D. Langgut, « The Riddle of Ramat Rahel : The Archaeology of a Royal Persian Period Edifice », *Transeuphratène* 41 (2012), 57-79 (64-74) ; voir récemment la publication des rapports de fouilles par O. Lipschits, M. Oeming, et Y. Gadot, *Ramat Rahel IV : The Renewed Excavations by the Tel Aviv-Heidelberg Expedition (2005-2010) : Stratigraphy and Architecture* (Monograph Series 39), Tel Aviv : Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, 2020.

¹⁰²⁶ À noter également que les empreintes de sceaux classées type 15 sont attestées uniquement à Ramat-Rachel. La proportion d'empreintes de sceaux fournies par le site de Ramat-Rachel connaît certes une légère baisse avec les impressions du groupe intermédiaire par rapport au groupe antérieur (de 64% à 56%), inversement à la légère

sources de l'époque lagide, la perte des fonctions palatiales du site de Ramat-Rachel au début de l'époque hellénistique semble être un indice supplémentaire que cette fonction disparaît en Judée à cette époque. Ainsi qu'on l'a vu (ci-dessus 2.4.), le déclin de Ramat Rachel pourrait d'ailleurs être associé à un accroissement des fonctions administratives de la ville de Jérusalem¹⁰²⁷.

Par ailleurs, dans la région de Samarie, le Mont Garizim mérite aussi notre attention en raison des liens étroits entre son temple et celui de Jérusalem, les deux sanctuaires, yahwistes, partageant notamment les traditions de la Torah. La construction d'un sanctuaire sur le Mont Garizim est datée par Y. Magen aux alentours du milieu du V^e s. av. n. è., et par J. Dušek du dernier quart du même siècle¹⁰²⁸. Vers la fin du IV^e s., une ville commence à croître autour du sanctuaire, comprenant notamment des résidences luxueuses dont le plan rappelle les maisons de Marésha, des commerces, des presses à huile, ainsi que des fortifications¹⁰²⁹. Des monnaies datant de la fin du IV^e au II^e s. y ont été retrouvées, dont plusieurs centaines datant de l'époque ptolémaïque (au moins une étant judéenne) ; une grande quantité d'ossements d'animaux a également été mise au jour. En outre, un grand nombre d'inscriptions votives en araméen, hébreu et grec ont été retrouvées dans l'enceinte du temple, donnant des informations sur les habitants du site, yahwistes¹⁰³⁰, et le public fréquentant le temple¹⁰³¹. Celles-ci attestent la présence de prêtres et de lévites sur le site et montrent qu'un grand nombre d'adorateurs portaient des prénoms présents dans les traditions bibliques. Les adorateurs fréquentant le temple habitaient non seulement dans la proximité immédiate du temple¹⁰³², mais aussi dans d'autres localités de la région, comme les villages de *Kfar Haggai* (inscription n° 3, probablement Qiryat Haggai/Hajja, à 12 km à l'ouest de Sichem) et *Kfar 'Avar[ta]* (n° 6, possiblement 'Avara/'Awarta, au sud de Sichem), ou encore *Yoqme'am* (n° 7, dont l'identification est débattue)¹⁰³³. En outre, même si la ville de Samarie était un centre colonial majeur dans la région, des adorateurs venant de la ville sont aussi attestés par les inscriptions

hausse observée à Jérusalem (de 16% à 21%), mais ces variations sont trop faibles pour être significatives. Un véritable changement n'est visible qu'avec le passage au groupe classé « tardif » par Lipschits et Vanderhooff : Jérusalem fournit désormais 61% des impressions contre 22% pour Ramat-Rachel ; Lipschits et Vanderhooff, *Yehud Stamp Impressions*, 81-83 ; 251-256 ; 591-595 ; *idem*, « Yehud Stamp Impressions in the Fourth Century B.C.E. : A Time of Administrative Consolidation ? », dans O. Lipschits, G. N. Knoppers et R. Albertz (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2007, 75-84.

¹⁰²⁷ Cf. Honigman, « Searching for the Social Location », 206-207.

¹⁰²⁸ Magen, « Gerizim, Mount » ; *idem*, « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of Archaeological Evidence », dans Lipschits, Knoppers, Albertz (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 157-211 ; Dušek, *Les manuscrits araméens*, 542-548.

¹⁰²⁹ Il est aussi possible que l'enceinte du temple ait été reconstruite ou améliorée à la période ptolémaïque. Magen fait cette hypothèse dans le rapport des fouilles (Magen *et al.*, *Mount Gerizim Excavations*, I 1) mais ne développe pas ce point (et pas non plus dans *idem*, « First Phase ») ; cf. Dušek, *Wadi Daliyeh*, 542-543, 546 ; Pummer, *Flavius Josephus*, 147.

¹⁰³⁰ Cf. Magen, *Flavia Neapolis*, 26-29 ; *idem*, *Mount Gerizim Excavations*, II 89, défendant la présence d'une population (proto-)samaritaine sur le site.

¹⁰³¹ Voir notamment J. Naveh et Y. Magen, « Aramaic and Hebrew Inscriptions of the Second Century BCE at Mount Gerizim », *'Atiqot* 32 (1997), 9*-17* ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*.

¹⁰³² Par exemple à *Tura Taba*, toponyme mentionné dans l'inscription n°. 11, qui signifie littéralement la « bonne montagne » et qui semble renvoyer à une localité ou une zone géograophique liée au Mt Garizim (cf. *Ant.* XVIII 86 ; *Tibat Marqa* 224a) ; Magen *et al.*, *Mount Gerizim Excavations*, I 29. Magen envisage aussi que le site de Ma'abarta pourrait être mentionné dans l'inscription fragmentaire n°. 76 (*ibid.*, 30).

¹⁰³³ Magen *et al.*, *Mount Gerizim Excavations*, I 29 ; cf. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 67 et 83, qui suppose que les deux premiers villages (*Kfar*) correspondent à des unités fiscales ptolémaïques.

(n° 14 et 15)¹⁰³⁴. Cela suggère d'une part qu'une population locale yahwiste a pu continuer d'habiter dans le nouveau centre colonial et d'autre part que des colons ont pu aussi participer au culte local yahwiste. Le fait que les noms attestés dans les inscriptions du site ne sont pas tous hébreux mais aussi grecs ou arabes (ainsi qu'un nom perse et un nom palmyrénien) semble aussi aller dans ce sens¹⁰³⁵. Dans l'ensemble, le développement de la ville sur le Mt Garizim est probablement à relier aux restructurations territoriales qui prennent place suite aux guerres des Diadoques en lien avec les politiques coloniales lagides¹⁰³⁶. En outre, le succès du temple à l'époque hellénistique a probablement été un autre facteur de développement de la ville. Il faut ici rappeler que les fidèles du temple n'étaient pas uniquement des habitants de la région mais aussi des communautés de diaspora qui pouvaient envoyer des dons ou visiter le temple en pèlerinage. Cela est notamment bien visible dans des inscriptions de la communauté délienne, qui mentionnent les « Israélites de Délos qui versent une contribution au mont sacré Garizim »¹⁰³⁷. Vers le début du II^e s., le temple et son enceinte semblent être reconstruits et fortement agrandis. Le temple et la ville seront détruits vers la fin du II^e s. par Jean Hyrcan.

Un dernier site important qui se trouve également en dehors de la Judée est celui d'‘Iraq el-Emir, en Transjordanie. Celui-ci contient notamment la forteresse mégalithique Qaṣr el-‘Abd, présentant des bas-reliefs et une entrée monumentale, ainsi qu'un bâtiment adjacent et un aqueduc¹⁰³⁸. Certains chercheurs ont voulu identifier ce site avec la « *birta* (citadelle) en Ammanitide » dont il est fait référence dans les papyrus de Zénon (PCZ I 59003)¹⁰³⁹. Il est impossible que cette expression renvoie à la forteresse mégalithique en soi, pour laquelle les données archéologiques et littéraires concordent pour indiquer que cette forteresse a été construite au début du II^e s. av. n. è., par Hyrcan le Tobiade, et non dans le courant du III^e s. Néanmoins, l'occupation du site à l'époque lagide est désormais bien attestée, notamment par un trésor de monnaies lagides datant de la première moitié du III^e s. (datant d'entre 295 et 242), contenant des pièces frappées à Tyr, Sidon, Gaza, Ptolemais, Joppé et Chypre¹⁰⁴⁰ ; quelques autres monnaies précédemment connues, ainsi que la présence d'anses imprimées d'amphores

¹⁰³⁴ Magen *et al.*, *Mount Gerizim Excavations*, I 28 ; cf. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 83.

¹⁰³⁵ Magen *et al.*, *Mount Gerizim Excavations*, I 25-27 ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 83, 117, et aussi p. 101-104.

¹⁰³⁶ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 211-220.

¹⁰³⁷ Voir notamment P. Bruneau, « Les Israélites de Délos et la juiverie délienne », *Bulletin de correspondance hellénique* 106/1 (1982), 465-504 ; cf. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 75-79 ; Hensel, *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110), Tübingue : Mohr Siebeck, 2016, 76-90.

¹⁰³⁸ Voir notamment P. W. Lapp, « ‘Iraq el-Emir », *NEAEHL* 2, 646-648 ; Berlin, « Between Large Forces », 11 ; Magness, *Archaeology of the Holy Land*, 73-75 ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 133-137 ; D. Gera, « On the Credibility of the History of the Tobiads », dans A. Kasher, U. Rappaport et G. Fuks (éd.), *Greece and Rome in Eretz Israel : Collected Essays*, 1990, 21-38 ; Balandier, *Défense*, I 187-188.

¹⁰³⁹ Voir notamment L. H. Vincent, « La Palestine dans les Papyrus Ptolémaïques de Gerza », *RB* 29 (1920), 161-202 (197-200) ; Lapp, « ‘Iraq el-Emir » ; A. Momigliano, « I Tobiadi nella preistoria del Moto Maccabaico », *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1931-1932), 165-200 ; suivi par D. Gera, « Tobiads » ; *idem*, « Unity and Chronology in the Jewish Antiquities », dans J. Pastor, P. Stern et M. Mor (éd.), *Flavius Josephus : Interpretation and History* (JSJSup, 146), Leyde/Boston : Brill, 2011, 125-147 ; M. Sartre, « Recension de Xavier Durand, *Des Grecs en Palestine au III^e siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zenon de Caunos (261-252)* (Cahiers de la Revue Biblique 38), Gabalda, Paris, 1997 », *Syria* 77 (2000), 338-339 (338) ; Sartre, *Levant*, 330 ; Balandier, *Défense*, I 187-188.

Goldstein 1975, 92.

¹⁰⁴⁰ C. Augé, « Note sur le trésor des monnaies ptolemaïques de ‘Irāq al-Amīr », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 45 (2001), 483-486 ; cf. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 135-136.

rhodiennes datant du III^e s. vont aussi dans ce sens¹⁰⁴¹. En outre, deux inscriptions du nom « Tobiah » ont également mises au jour, et dont la datation, d'abord envisagée au II^e s., a parfois été remontée jusqu'à la période perse ; récemment, Dušek a raisonnablement défendu de les situer au III^e s.¹⁰⁴². Le site d'Iraq el-Emir était donc bien occupé dans le courant du III^e s. notamment par les Tobiades, mais il n'est pas pour autant évident qu'il s'agisse de la *birta* mentionnée dans les papyrus de Zénon. D'autres chercheurs ont plutôt défendu l'identification avec la ville principale de la région, Rabbath Ammon¹⁰⁴³. Si aucune identification ne peut être assurée, un argument fort dans le sens de cette dernière option a été apporté par Dušek sur la base des manuscrits samariens du Wadi Daliyeh. Ceux-ci contiennent une expression similaire, où « dans la *birta* de Samarie » (בשמרין בירתא) renvoie à la ville/citadelle de Samarie, principale ville de la région, ce qui correspondrait aussi à la situation de Rabbath Ammon en Ammanitide¹⁰⁴⁴.

2.6. Les données numismatiques judéennes

Un phénomène qui mérite d'être souligné est la monétisation progressive de l'économie du Levant sud à l'époque hellénistique, prolongeant un processus déjà initié à l'époque perse. Des monnaies de l'époque ptolémaïque ont été retrouvées dans l'ensemble de la Palestine, sur la côte comme à l'intérieur du pays. À proximité des limites ouest de la Judée, c'est notamment le cas à Azéka et Khirbet Qeiyafa, où un grand nombre de monnaies a récemment été retrouvé dans des couches datées de la fin de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique¹⁰⁴⁵. Accompagnés de bijoux et d'autres objets précieux, différents types y sont représentés : des monnaies athéniennes du V^e s. et du IV^e s. av. n. è., des monnaies locales (judéennes et philistines), des monnaies macédoniennes, ainsi que des monnaies ptolémaïques des deux premiers Lagides. Le nombre important de monnaies dans ces deux sites de la vallée d'Elah attend une explication socio-historique. En raison de la situation stratégique de ces sites, on peut notamment penser à la présence de garnisons militaires ; cette hypothèse pourrait être corroborée par l'abandon soudain de Khirbet Qeiyafa vers le milieu du III^e s., les garnisons pouvant être rapidement délocalisées. Quoi qu'il en soit, ces trouvailles récentes attestent clairement d'un développement important de la monétisation non seulement dans la région côtière, mais aussi à l'intérieur de la Palestine, et non loin de la Judée. En outre, il faut noter que le nombre important de monnaies retrouvées dans les fouilles d'Azéka et de Khirbet

¹⁰⁴¹ Cf. Lapp, « 'Iraq el-Emir » ; Gera, « Tobiads », 25-26 ; E. Zayadine, « Les Tobiades en Transjordanie et à Jérusalem », dans E. Will et F. Larché (éd.), *'Iraq al Amir : le château du Tobiade Hyrcan. Vol. 1 : Texte* (Bibliothèque archéologique et historique 132), Paris: Geuthner, 1991, 5-23 (20) ; E. Will, « Le témoignage de Fl. Josèphe, Antiquités XII, 4, 1, §§229-236 », dans E. Will et F. Larché (éd.), *'Iraq al Amir*, 25-35 (35).

¹⁰⁴² Sur ces inscriptions, voir la discussion détaillée et référencée chez Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 136-137.

¹⁰⁴³ Voir notamment Durand, *Zénon*, 49-51 ; Cohen, *Settlements in Syria*, 237-239, qui ignore cependant que le site d'Iraq el-Emir était bel et bien occupé au III^e s. ; S. Mittmann, « Zenon im Ostjordanland », dans A. Kusch et E. Kutsch (éd.), *Archäologie und Altes Testament : Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, Tubingue : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1970, 199-210 (204-209) ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 134-135.

¹⁰⁴⁴ Dušek, *Wadi Daliyeh*, 68-69 et 105-106 ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 133-135.

¹⁰⁴⁵ Voir notamment, Y. Farhi, « « Coin Circulation in Judea during the Persian-Hellenistic Transition : A View from the Elah Valley », dans Honigman, Nihan, Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 103-118. D'autres monnaies ont également été retrouvées sur des sites tels que Tel Dan, Tel Anafa, Samarie, Sichem, Tel Michal, Tel Dor, Gezer, Bethel, Pella, Beth-Zur, Ein Gedi, Tel Maresha, Horvat 'Uza ; cf. Grabbe, *History of the Jews*, 27-44.

Qeiyafa a été obtenu grâce à l'usage de détecteurs de métaux ; le fait que cette technologie n'a pas été utilisée dans beaucoup de sites fouillés par le passé laisse penser qu'un nombre significatif de monnaies a probablement échappé aux archéologues.

Les données numismatiques plus spécifiquement judéennes méritent notre attention car elles apportent des indications non négligeables sur l'administration de la Judée et de Jérusalem. Depuis 1974, plusieurs monnaies judéennes de l'époque ptolémaïque ont progressivement été retrouvées, témoignant d'une assez grande variété de types. Sauf exception, l'origine judéenne de ces monnaies est clairement indiquée par les inscriptions du nom de la région en araméen, YHD / YHWD, ou en hébreu, YHDH (cette dernière orthographe est surtout présente sur les monnaies les plus tardives) en caractères paléohébraïques (voir plus haut les timbres judéens avec des caractères similaires)¹⁰⁴⁶. L'interprétation de ces monnaies doit notamment se faire à la lumière des autres pièces de monnaies frappées dans le Levant à la même période. De manière générale, les monnaies judéennes ont tendance à se démarquer des autres monnaies frappées dans la région. Les presses lagides en Palestine étaient situées dans les principaux centres côtiers, notamment Akko-Ptolémaïs, Gaza, Joppé, Tyr et Sidon, des villes importantes qui abritaient vraisemblablement des garnisons militaires ; à l'intérieur du pays, et probablement sans garnison militaire jusque vers la fin du III^e s., Jérusalem fait donc figure d'exception. Tal suggère que les monnaies frappées en Palestine à l'époque lagide servaient à deux niveaux différents. Au niveau de l'économie royale ou provinciale, elles servaient aux besoins locaux de l'administration, notamment le paiement des soldats ; au niveau de l'économie urbaine ou locale, elles étaient également utilisées pour les besoins individuels¹⁰⁴⁷. Malgré certains traits communs, les monnaies frappées à Jérusalem divergent de façon non négligeable d'avec le reste des monnaies de l'empire ptolémaïque, au point, ainsi qu'on va le voir, de mettre en question leur utilisation par l'administration royale.

Particulièrement débattue est la question de la chronologie de l'émission de ces monnaies. Cette question, déjà abordée par des chercheurs comme Y. Meshorer¹⁰⁴⁸, a récemment été reprise par H. Gitler et C. Lorber, qui étudient un corpus de monnaies judéennes plus large que celles qui ont été traitées précédemment (plus de 200 monnaies)¹⁰⁴⁹. Leur chronologie se base sur une analyse des types et des légendes des monnaies, intégrant des données métrologiques et statistiques sur les axes des monnaies. Puisque cette étude est la plus informée et mise à jour sur le sujet, la présente section se basera majoritairement sur ses résultats.

¹⁰⁴⁶ Voir p. ex. D. Barag, « The Coinage of Yehud and the Ptolemies », *Israel Numismatic Journal* 13 (1994-1999), 26-38. Sur l'usage de l'écriture paléohébraïque aux époques perse et hellénistique, voir aussi Lipschits et Vanderhooft, *Yehud Stamp Impressions*, 253-256, 267-268 ; F. M. Cross, « The Development of Jewish Scripts », dans G. Ernest (éd.), *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City : Doubleday, 1961, 133-202 2003[1961], (3 n. 4) ; Naveh, « Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria », *IEJ* 48 (1998), 91-100 (91-93).

¹⁰⁴⁷ Tal, « 'Hellenistic Foundations' », 253.

¹⁰⁴⁸ Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kokhba*, Jerusalem : Yad Ben-Zvi et Nyack (New York) : Amphora, 2001, 1-21

¹⁰⁴⁹ H. Gitler et C. Lorber, « A New Chronology for the Ptolemaic Coins of Judah », *American Journal of Numismatics Second Series* 18 (2006), 1-41.

Durant le début de l'époque hellénistique, et notamment à la période ptolémaïque¹⁰⁵⁰, de nouveaux ateliers monétaires sont ouverts à Akko-Ptolémaïs, Gaza, Joppé, en plus de ceux qui existaient déjà avant, notamment à Tyr, Sidon et Jérusalem ; des presses à Dor et Ashkelon semblent également fonctionner ponctuellement, en lien avec les événements des 4^{ème} et 5^{ème} guerres de Syrie et l'importante présence militaire qu'elles ont occasionnée¹⁰⁵¹. Contrairement à l'époque perse, Ashdod, Samarie et Edom ne semblent plus frapper monnaies et Akko émerge comme un des principaux centres administratifs. À l'époque perse, les poids des monnaies frappées en Palestine ne correspondent pas avec le standard attique et leurs désignations font appel au shekel local et à ses fractions plutôt qu'au système grec¹⁰⁵². Par ailleurs, comparé aux shekels d'Edom, de Samarie ou de Philistie, le shekel judéen est en moyenne nettement plus léger, et il est constitué d'un argent d'une pureté supérieure¹⁰⁵³. Une analyse métrologique de Y. Ronen a montré que le poids standard attique a vraisemblablement été introduit en Judée dans le courant de l'époque macédonienne, sous Alexandre ou peu après sa mort¹⁰⁵⁴.

Contrairement à ce qui a pu être avancé¹⁰⁵⁵, ce résultat implique que les monnaies judéennes portant les inscriptions paléohébraïques YHZQYH HPHH (« Yehizqiyahu le gouverneur ») et YWHNN HKWHN (« Yôhanan le prêtre »), sont postérieures à l'époque perse car leur poids correspond au système attique¹⁰⁵⁶. Le fonctionnaire YHZQYH étant déjà attesté par des monnaies de l'époque perse (sans le titre de la fonction), les monnaies inscrites YHZQYH HPHH indiquent que ce fonctionnaire a été confirmé dans ses fonctions à l'époque macédonienne, ce qui met en évidence la continuité dans l'administration judéenne entre la fin de l'époque perse et le tout début de l'époque hellénistique¹⁰⁵⁷. L'apparition du titre de gouverneur sur les monnaies les plus récentes de ce fonctionnaire suggère même que, dans le

¹⁰⁵⁰ Sur les politiques monétaires de Ptolémée I avant sa prise définitive du Levant, voir notamment P. Rodriguez, « L'évolution du monnayage de Ptolémée I^{er} au regard des événements militaires (c. 323 - c. 300) », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 15 (2004), 17-35.

¹⁰⁵¹ Tal, « Greek Coinages », 260 ; sur les monnaies de l'époque perse, voir notamment aussi H. Gitler, « Different Aspects of the Quantification of Persian Period Coinages of Palestine », dans F. Callataÿ (éd), *Quantifying Monetary Supplies in Graeco-Roman Times*, (Pragmateiai, 19), Bari : Edipuglia, 2011, 267-283 (274). Celles-ci présentent une plus grande diversité que celle du début de l'époque hellénistique, cf. O. Tal, « Aspects in the Study of the Coins and Mints of Palestine during the Persian and Early Hellenistic Periods », *Cathedra* 150 (2014), 23-36 (hébreu). Un nombre important de monnaies judéennes est visible sur le site internet suivant : <http://www.menorahcoinproject.org>.

¹⁰⁵² Cf. Y. Ronen, « The Weight Standards of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period », *Near Eastern Archaeology* 61/2 (1998), 122-126 ; O. Tal, « Coin Denominations and Weight Standards in Fourth-Century BCE Palestine », *Israel Numismatic Research* 2 (2007), 17-28.

¹⁰⁵³ Tal estime le poids et la pureté des shekels de Palestine de la façon suivante : en Edom, 15,96g de moyenne et 96,4% d'argent ; en Samarie, 14,52g et 91,8% d'argent ; en Philistie, 14,32g et 94,3% d'argent ; en Judée, 11,33g et 97% d'argent ; *ibid.*, 25.

¹⁰⁵⁴ Y. Ronen, « Some Observations on the Coinage of Yehud », *Israel Numismatic Journal* 15 (2003-2006), 28-31 (28-29).

¹⁰⁵⁵ Voir p. ex. Meshorer, *Treasury of Jewish Coins*, 14-16 ; D. Barag, « A Silver Coin of Yoḥanan the High Priest and the Coinage of Judea in the Fourth Century B.C. », *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987), 4-21. Plus récemment, voir encore A. Likke, « The Use of Languages and Scripts in Ancient Jewish Coinage: An Aid in Defining the Role of the Jewish Temple until Its Destruction in 70 CE », dans D. M. Jacobson et N. Kokkinos (éd.), *Judea and Rome in Coins 65BCE-135CE. Papers presented at the International Conference Hosted by Spink, 13th-14th September 2010*, Londres : Spink, 2012, 27-50 (31).

¹⁰⁵⁶ H. Gitler et C. Lorber, « A New Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah », *Schweizerische Numismatische Rundschau* 87 (2008), 61-82 (69) ; Tal, « Greek Coinage », 257.

¹⁰⁵⁷ Gitler et Lorber, « Yehizkiyah Coins », 61-82 ; Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 8-9.

contexte de l'instabilité des guerres des Diadoques, celui-ci a pu prendre de l'importance comme garant de la stabilité locale¹⁰⁵⁸.

Étant donné que la politique monétaire d'Alexandre le Grand autorisait une autonomie locale importante, il est probable que ce n'est qu'après sa mort que le poids standard attique a été introduit en Judée, possiblement sous l'autorité de Yehizkiyah¹⁰⁵⁹. Les raisons de ce changement restent difficiles à définir : peut-être était-ce le résultat de la politique de l'un des Diadoques, ou simplement un alignement des monnaies judéennes sur les monnaies introduites en Palestine par la nouvelle domination, le poids attique étant utilisé en Égypte dès le milieu du IV^e s. av. n. è. et ayant servi de référence pour les premières monnaies lagides¹⁰⁶⁰. Gitler et Lorber observent que cette réforme permettait en tout cas la production de monnaies plus petites (bien que le poids attique soit plus élevé que le poids standard perse)¹⁰⁶¹, permettant ainsi une certaine économie d'argent et une augmentation de la production de monnaies, ce qui est clairement visible durant les premières années de règne de Ptolémée I¹⁰⁶². Cette réforme monétaire pourrait témoigner d'un contexte économique difficile, peut-être favorisé par les guerres des Diadoques.

Les monnaies les plus récentes de Yehizkiyah sont en tout cas les dernières à présenter le titre de *peḥah*, gouverneur. Ensuite, la monnaie inscrite YWḤNN HKWHN, nouvellement datée de la période macédonienne (plutôt vers la fin), marque un changement en ceci qu'elle semble indiquer une prise d'importance du grand-prêtre de Jérusalem dans l'économie de la Judée vers la fin du IV^e s. av. n. è., ce que Mendoza et moi-même avons proposé d'expliquer par la probable déportation du gouverneur Yehizkiyah lors des razzias de Ptolémée I dans le Levant en 311¹⁰⁶³. Ptolémée abandonnant le territoire à son rival Antigone, le gouverneur déporté n'aurait pas été remplacé et certaines de ses fonctions, notamment économiques, ont pu être récupérées par l'autre grande figure locale, le grand-prêtre, au moment de l'arrivée des Antigonides, dont l'attention était avant tout tournée vers la côte. Les monnaies judéennes semblent ainsi attester de la fin du governorat de Judée au début de l'époque hellénistique et de la prise d'importance du grand prêtre dans l'administration¹⁰⁶⁴, ce dont semble aussi témoigner le déclin de Ramat Rahel ainsi que le nombre croissant d'empreintes judéennes sur jarre retrouvées à Jérusalem pour cette époque (cf. ci-dessus 2.4. et 2.5.). Ceci dit, la monnaie

¹⁰⁵⁸ A. Ecker, G. Finkielsztein, G. Gorre, S. Honigman, D. Syon, « The Southern Levant in Antiochos III's Time: Between Continuity and Immediate or Delayed Changes », dans C. Feyel et L. Graslin-Thomé (éd.), *Antiochos III et l'Orient*. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016, Paris : de Boccard, 2017, 163-210 (170) ; Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 183, 205-206.

¹⁰⁵⁹ Gitler et Lorber, « Yehizkiyah Coins », 73.

¹⁰⁶⁰ Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 4.

¹⁰⁶¹ Gitler et Lorber, « Yehizkiyah Coins », 73-74.

¹⁰⁶² Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 9.

¹⁰⁶³ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 205-206 ; voir dans un sens similaire Ecker *et al.*, « Southern Levant », 169-171, qui évoque-uniquement la mort de Yehizkiyah. Voir aussi dans une direction générale similaire (mais moins précise), Honigman, « Searching for the Social Location », 205-207.

¹⁰⁶⁴ Si la supposée citation d'Hécathée d'Abdère par Diodore (XL 3, rapportée par Photius, IX^e s.), stipulant que les Judéens n'ont jamais eu de roi mais seulement un grand-prêtre vénéré, remonte bien au tournant du III^e s. av. n. è., comme le défend p. ex. Grabbe (*History of the Jews*, 113-119 et 283-286 ; voir p. ex. aussi K. Berthelot « Hécathée d'Abdère et la misanthropie juive », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 19 [2008], en ligne : <http://journals.openedition.org/bcrfj/5988>), celle-ci pourrait bien refléter l'importance politique accrue du grand-prêtre vers la fin du IV^e s. et le début du III^e s. av. n. è. (voir cependant, sur l'authenticité du texte, les observations de Zamagni, « La tradition sur Moïse d'«Hécathée d'Abdère» » ; Kratz, « Greek Historians », 270-274).

inscrite YWḤNN HKWHN est un *unicum*, ce qui suggère que l'administration impériale a rapidement repris le contrôle et limité le rôle économique du grand-prêtre, même si le temple a probablement continué de jouer un rôle important dans l'économie locale¹⁰⁶⁵.

Une initiative de la domination macédonienne serait par contre clairement attestée par deux types de monnaies judéennes, récemment publiés par J.-P. Fontanille et C. Lorber. Datées de l'époque macédonienne, ces monnaies présentent la spécificité de contenir uniquement des légendes en lettres grecques, sans araméen ou hébreu¹⁰⁶⁶. Le déchiffrement de ces légendes n'est pas assuré en raison de la détérioration des monnaies et de probables fautes d'orthographe, mais il s'y trouve vraisemblablement une référence au roi, voire peut-être aussi à la prêtrise. Avec Fontanille et Lorber, il est raisonnable de comprendre l'apparition de légendes grecques sur les monnaies judéennes comme le résultat d'une initiative du pouvoir macédonien ; les fautes d'écriture pourraient s'expliquer par une méconnaissance locale de la langue grecque au tout début de l'époque hellénistique.

Dans l'ensemble, les monnaies judéennes d'époque lagide imitent les monnaies royales frappées à Alexandrie ou dans d'autres presses royales¹⁰⁶⁷. En particulier, des portraits d'Alexandre, des deux premiers Ptolémées, de Bérénice I et d'Arsinoé II peuvent être observés, de même que des symboles tels que le lynx ailé ou l'aigle aux ailes déployées ; cela est d'autant plus notable que certaines de ces représentations, comme celle du couple Ptolémée I et Bérénice I, relevaient d'une propagande royale impliquant la divinisation de la dynastie lagide¹⁰⁶⁸. Les monnaies de Judée témoignent donc clairement de l'allégeance des autorités de la région au pouvoir lagide.

Néanmoins, il faut observer que le poids attique continue d'être utilisé en Judée, malgré les réformes monétaires de Ptolémée I, qui, notamment entre 310 et 295, réduisent le poids standard des tétradrachmes à environ 14,25g, alors que le poids attique instauré par Alexandre (environ) est préservé dans les autres royaumes des Diadoques¹⁰⁶⁹. Ptolémée I crée ainsi une économie monétaire fermée, avec interdiction d'employer des monnaies étrangères, qui perdura dans le Levant sud tout au long de la période lagide et même au-delà durant la période séleucide¹⁰⁷⁰. Dans ce contexte, la différence des monnaies judéennes est notable, surtout au vu du contrôle monétaire centralisé par les Lagides. Ainsi que Gitler et Lorber le soulignent, ce fait témoigne d'une situation exceptionnelle de la Judée, qui semble indiquer que les monnaies

¹⁰⁶⁵ Cf. Honigman, « Searching for the Social Location », 206-207, qui compare les évolutions du rôle du grand-prêtre à Jérusalem avec celles à Hermiopolis (fin IV^e s.) et à Uruk (fin III^e s.).

¹⁰⁶⁶ J.-P. Fontanille et C. Lorber, « Silver *Yehud* Coins with Greek or Pseudo-Greek Inscriptions », *Israel Numismatic Research* 3 (2008), 45-49.

¹⁰⁶⁷ O. Tal, « Greek Coinages of Palestine », in W. E. Metcalf (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 252-274.

252 ; Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 2.

¹⁰⁶⁸ Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 12.

¹⁰⁶⁹ Les réformes monétaires de Ptolémée I avaient pour objectif de développer la monétisation tout en compensant le manque de ressources en métal précieux ; l'introduction du monnayage de bronze sous Ptolémée I et son développement sous Ptolémée II reflète clairement ces deux préoccupations ; cf. S. von Reden, « The Politics of Monetization in Third-Century BC Egypt », dans A. Meadows et K. Shipton (éd.), *Money and its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford : University Press, 2001, 65-76 ; Duyrat, « La frontière entre les possessions lagides et séleucides en Syrie ».

¹⁰⁷⁰ Honigman, *Tales of High Priests and Taxes: The Books of Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland : University of California Press, 2014, 300-302 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 192-194.

judéennes n'étaient pas employées pour les dépenses d'État, notamment le financement des campagnes militaires, et ne servaient pas non plus au commerce avec l'étranger, voire avec les régions voisines¹⁰⁷¹. L'utilisation des monnaies judéennes prenait donc visiblement place uniquement dans un contexte essentiellement local. Le fait que la plupart des monnaies judéennes sont des quarts d'obole, une des plus petites dimensions existantes, va également dans ce sens.

Une réforme de la production monétaire judéenne sous Ptolémée II, mise en évidence par Gitler et Lorber, témoigne également du statut particulier de la presse de Jérusalem¹⁰⁷². Les monnaies classées par les deux chercheurs dans le groupe 8 attestent de plusieurs changements : une production exceptionnelle d'hémidrachmes, l'adoption d'un nouveau poids standard, le remplacement de la forme araméenne YHD/YHWD par la forme hébraïque YHDH, la présence de l'abréviation en grec BA pour ΒΑΣΙΛΕΩΣ (attestée également dans des monnaies à Dor). De plus, la qualité de la frappe et des représentations semble indiquer que les moules ont été produits ailleurs qu'à la presse de Jérusalem, et qu'ils auraient donc été spécialement commandés. Par ailleurs, il faut aussi remarquer que ces monnaies sont de loin les plus attestées (environ 60% des monnaies analysées par Gitler et Lorber). Selon les deux chercheurs, ces changements sont à rattacher à la principale réforme monétaire de Ptolémée II, vers 261/0, introduisant d'une part de nouveaux types de monnaies en métal précieux, et d'autre part une série de monnaies en bronze qui ont intensifié la monétisation de la Syrie- Phénicie. Si les émissions précédentes témoignent d'une relative liberté de la presse de Jérusalem, les monnaies classées dans le groupe 8 indiquent un resserrement du contrôle lagide.

La situation de la presse de Jérusalem reste néanmoins exceptionnelle en ceci qu'elle ne frappe aucune pièce de bronze, mais continue de frapper des pièces d'argent, alors que les Lagides promeuvent le monnayage de bronze dans les autres presses¹⁰⁷³. De plus, on peut noter qu'aucune monnaie judéenne ne présente la légende grecque ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ (« de Ptolémée le sauveur »), contrairement aux restes des tétradrachmes émis ailleurs à partir de 261/0 dans le but de promouvoir le culte du défunt Ptolémée I. Ces différences pointent à nouveau vers la fonction strictement locale des monnaies judéennes. On peut se demander si le fait que les monnaies judéennes sont uniquement en argent, et jamais en bronze, ne serait pas dû à l'influence du temple de Jérusalem qui demandait des paiements en argent (p. ex. Dt 14,25)¹⁰⁷⁴. La pureté de l'argent utilisé pour produire les monnaies judéennes, attestant qu'aucun autre métal n'était délibérément ajouté, pourrait peut-être corroborer cette hypothèse¹⁰⁷⁵.

Paradoxalement, la presse de Jérusalem ferme peu après une large émission de monnaies du groupe 8. La date de la fermeture est incertaine¹⁰⁷⁶. Gitler et Lorber, suivis par O. Tal, n'excluent pas que des monnaies aient encore été frappées à Jérusalem dans les premières

¹⁰⁷¹ Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 4-5.

¹⁰⁷² Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 13.

¹⁰⁷³ Cf. Tal, « 'Hellenistic Foundations' », 245.

¹⁰⁷⁴ Voir p. ex. Ronen, « Weight Standards », 124 ; *idem*, « Some Observations on the Coinage of Yehud », *Israel Numismatic Journal* 15 (2003-2006), 28-31 (29-30).

¹⁰⁷⁵ Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 19-25 ; pour le IV^e s. voir Tal, « Coins Denominations », 25.

¹⁰⁷⁶ D. Barag avançait précédemment la date de 269, mais celle-ci doit certainement être revue à la baisse au vu des recherches plus récentes, D. Barag, « The Coinage of Yehud and the Ptolemies », *Israel Numismatic Journal* 13 (1994-1999), 27-38.

années de Ptolémée III, peut-être jusqu'en 241/0, date à laquelle la frappe de métal précieux cesse dans les autres presses syro-phéniciennes¹⁰⁷⁷. La fermeture de la presse de Jérusalem a probablement été le fruit d'une initiative royale qui a mis fin au cas exceptionnel judéen en matière de production monétaire.

La réintroduction de la langue hébraïque dans les monnaies classées au groupe 8, à partir de 261/0 selon Gitler et Lorber, mérite notre attention ; les monnaies précédentes comportant une légende hébraïque datent de l'époque perse. Il est intéressant de noter que le retour à l'hébreu est contemporain de l'apparition d'une légende grecque (BA) dans les monnaies judéennes. Cette observation semble indiquer que les traditions locales judéennes sont accentuées en même temps que la culture impériale et les traditions grecques prennent de l'importance.

La production de monnaies en Palestine semble chuter sous Ptolémée IV, avec une possible fermeture des presses de Joppé et Gaza, et une forte diminution de la production à Akko-Ptolémaïs ; la presse de Joppé aurait toutefois fonctionné à nouveau au début du règne de Ptolémée V en lien avec les événements de la 5^{ème} guerre syrienne¹⁰⁷⁸. Durant l'époque séleucide, Akko-Ptolémaïs est le principal centre de production de monnaies¹⁰⁷⁹.

2.7. Données épigraphiques de Judée et des environs

2.7.1. *Les manuscrits du Wadi Daliyeh*

Les données épigraphiques et papyrologiques du début de l'époque hellénistique provenant de la Judée ou des alentours sont très limitées. Une découverte importante a été celle des manuscrits araméens du Wadi Daliyeh, dont l'édition de référence est celle de J. Dušek¹⁰⁸⁰. Bien que retrouvés dans une grotte à environ 14 km au nord de Jéricho, les manuscrits sont d'origine samarienne, attestant de la fuite d'élites de la ville de Samarie vers le sud, emportant avec eux leurs biens précieux comme leurs titres de propriété. Les documents qui sont de nature administrative et commerciale, comportent des dates, notamment au IV^e s., jusqu'en 332. La fuite a eu lieu en 332 ou juste après en 331 et les chercheurs s'accordent pour penser que celle-ci eut lieu à la suite de la révolte de Samarie contre Alexandre le Grand, attestée notamment par des historiens tels que Quinte-Curce ou Eusèbe (voir ci-dessus 2.2.1.), au moment où le conquérant macédonien, parti d'Égypte, s'apprête à punir la ville. Les documents ont été retrouvés avec les cadavres de leurs propriétaires, environ 200, qui ont été étouffés dans la grotte où ils se cachaient. L'épisode témoigne de la résistance d'élites levantines face à l'arrivée d'Alexandre. Même si, contrairement à Tyr, la ville de Samarie ne s'est pas opposée directement à Alexandre lors de son premier passage, la rébellion témoigne de la résistance d'élites levantines qui ont prospéré sous l'empire perse à accepter la nouvelle domination d'Alexandre. Selon toute vraisemblance, les Samariens qui se sont soulevés attendaient l'intervention de Darius III qui mettrait fin à l'entreprise macédonienne. En effet, en plus de témoigner de cet épisode dramatique au moment de la conquête d'Alexandre, les documents

¹⁰⁷⁷ Gitler et Lorber, « Ptolemaic Coins », 16 ; Tal, « Greek Coinages », 259.

¹⁰⁷⁸ Tal, « Greek Coinages », 261.

¹⁰⁷⁹ Tal, « Greek Coinages », 261-269.

¹⁰⁸⁰ Dušek, *Wadi Daliyeh*.

retrouvés attestent de la prospérité des élites samariennes sous l'égide perse. La ville, capitale provinciale, était prospère, représentant le principal centre urbain à l'intérieur du Levant sud. En comparaison, Jérusalem était plus excentrée, moins facilement accessible, plus petite et bien moins riche, et située sur une terre moins fertile. Il n'est pas étonnant que les différents pouvoirs qui se sont succédé au début de l'époque hellénistique se soient davantage intéressés à la ville de Samarie, principal centre à l'intérieur du pays, plutôt qu'à la ville de Jérusalem.

2.7.2. *Des manuscrits de Qoumrân du début de l'époque hellénistique*

Hormis les manuscrits du Wadi-Daliyeh, il faut ensuite se tourner vers les découvertes de Qoumrân pour trouver des manuscrits rédigés dans la région à l'époque hellénistique. Bien que la communauté de Qoumrân ne se soit installée sur le site que vers le I^{er} s. av. n. è. certains des manuscrits qui y ont été retrouvés ont été datés de la fin du III^e s. ou du début du II^e s. A. Lange liste notamment treize manuscrits de textes bibliques qui pourraient être antérieurs à la période maccabéenne et il souligne leur fluidité à la fois orthographique et textuelle¹⁰⁸¹. Ils attestent de traditions proches du texte massorétique (notamment 4QpaléoDeut^f, 4QJér^a), proches de la *Vorlage* du texte de la Septante (notamment 4QJér^b voire aussi 4QJér^d, et en grec, 4QLXXDeut), ou encore « non-alignées » (notamment 4QExod-Lév^f, 5QDeut, 4QSam^b, 4QQoh^a, 4QPs^x). On ne rentrera pas ici dans les détails de la composition et de la transmission de ces textes¹⁰⁸². Soulignons simplement que ces découvertes attestent de manière tangible d'une activité littéraire judéenne importante pas uniquement au II^e s. av. n. è. et aux siècles suivants, mais déjà au début de l'époque hellénistique, notamment au III^e s. sous la domination lagide. Cette activité est aussi indirectement suggérée par des compositions entières qui sont communément datées de cette période, comme Qohéleth, le *Document araméen de Lévi* ou encore le Siracide au début du II^e s. (voir aussi des textes comme le *Livre astronomique d'Énoch*, le *Livre des Veilleurs* ou Tobit, même s'ils ont pu être composés ailleurs qu'en Judée)¹⁰⁸³. La fluidité orthographique et textuelle dont attestent les manuscrits montre que le texte des livres bibliques n'était pas encore figé à l'époque hellénistique et même au début de l'époque romaine. S'agissant des livres prophétiques notons qu'aucun manuscrit pré-maccabéen d'Ésaïe, d'Ézéchiel ou des Douze n'a été retrouvé. On peut raisonnablement penser qu'au début de l'époque hellénistique, ces livres étaient dans un état de plus grande fluidité

¹⁰⁸¹ Les manuscrits de la fin du III^e s. sont 4QExod-Lév^f (4Q17, ca. 250 BCE) ; 4QSam^b (4Q52, ca. 250) ; 4QpaléoDeut^f (4Q46, daté entre 250 et 200) et possiblement aussi 4QJér^a (4Q70, 225-175) et 4QpaléoJob^c (4Q101, 225-150). Les manuscrits bibliques du début II^e siècles sont 4QLXXDeut (4Q122, 200-150) ; 5QDeut (SQ1, 200-150) ; 4QJér^b (4Q71, 200-150) ; 4QJér^d (4Q72a, 200-150) ; 4QJér^e (4Q72b, 200-150), voire aussi 4QDeut^g (4Q28, 175-150) ; 4QQoh^a (4Q109, 175-150) ; 4QPs^x (4Q98g, 175-125). Voir A. Lange, « Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library and the Hebrew Bible », *Dead Sea Discoveries* 13/3 (2006), 277-305 (279-284 avec références).

¹⁰⁸² Selon toute vraisemblance, la plupart de ces manuscrits du début de l'époque hellénistique ont été écrits à Jérusalem puis transportés ailleurs, ultimement à Qoumrân, par des membres de la communauté.

¹⁰⁸³ Voir p. ex. Lange, « Pre-Maccabean Literature », 285-286, qui liste 38 compositions non-bibliques pré-maccabéennes attestées à Qoumrân, incluant p. ex. aussi le *Rouleau du Temple* ou le *Livre des Géants*. Par ailleurs d'autres compositions bibliques du début de l'époque hellénistique pourraient être les livres des Chroniques (voir p. ex. Mathys, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist ») ou des parties de livres comme Daniel 2-7* ou Proverbes 1-9 ; voir p. ex. J. J. Collins, *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature* (FOTL 20), Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans, 1984, 34-36 ; J. A. Loader, *Proverbs 1-9* (HCOT), Louvain/Paris/Walpole, MA : Peeters, 2014, 9 ; T. Römer, *L'Ancien Testament* (Que sais-je ?), Paris : PUF, 2019, 109, 117.

textuelle que celle attestée par les manuscrits de Qoumrân, qui sont au plus tôt, s’agissant de ces livres, du courant du II^e s.

2.7.3. *Les ostraca*

À Jérusalem même, mises à part les monnaies et les empreintes de sceaux, quelques ostraca ont été retrouvés dans la cité de David, ainsi que deux ostraca dans le quartier juif et au sud du Mont du Temple¹⁰⁸⁴. Ils sont datés d’entre la fin du IV^e s. et le début du II^e s. av. n. è. Très fragmentaires, ils mentionnent des prénoms, des denrées (pain, grain, pois chiches, pignons de pin, fourrage) ainsi que des quantités. Un papyrus a également été retrouvé à Ketef Yeriho, datant de la deuxième moitié du IV^e s. av. n. è. (au plus tard du début du III^e s. av. n. è.) ; il consiste en une liste de noms judéens accompagnés d’une somme d’argent. Le document aurait pu appartenir à un prêteur d’argent¹⁰⁸⁵, ou aurait pu servir, selon A. Lemaire, à enregistrer le paiement de l’impôt de la capitation au temple de Jérusalem¹⁰⁸⁶. Le peu de données épigraphiques et papyrologiques judéennes pour la période lagide exige de se tourner vers le reste de la Palestine et l’Égypte.

Des ostraca semblables à ceux qui ont été retrouvés à Jérusalem sont bien attestés dans d’autres régions de la Palestine, en particulier au Sud, en Idumée¹⁰⁸⁷. Plusieurs centaines d’ostraca provenant notamment de Be’er Sheva[‘], Tel ‘Arad, Tell Jemmeh, Khirbet el-Qôm, Maqqedah et Marésha ont été mis au jour ou sont récemment apparus sur le marché des antiquités, une partie d’entre eux restant encore à publier¹⁰⁸⁸. Ces ostraca, datés du IV^e s., voire pour certains du III^e s. av. n. è., apportent des informations sur la situation socio-économique de la région au sud de la Judée. Ils mentionnent des noms, pour la plupart d’origine ouest-sémitique, des denrées, notamment du grain (orge ou blé), de la farine, de la paille, de l’huile, voire du bois, des olives, du vin ou du bétail, accompagnées de quantités ; certains font aussi

¹⁰⁸⁴ J. Naveh, « Hebrew and Aramaic Inscriptions », dans D. T. Ariel (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VI : Inscriptions* (Qedem, 41), Jerusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2000, 1-14 (9-11, IN 17, 18, 19, 21, 22) ; E. Eshel, « Aramaic Ostraca from Areas W and X-2 », dans H. Geva (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem, Conducted by Nahman Avigad, 1969-1982. Vol. II : The Finds from Areas A, W and X-Z, Final Report*, Jerusalem : Israel Exploration Society/Hebrew University of Jerusalem, 2003, 401 ; F. M. Cross, « An Aramaic Ostrakon of the Third Century B.C.E. from Excavations in Jerusalem », *Eretz-Israel* 15 (Yohanan Aharoni Memorial Volume; 1981), 67*-69*.

¹⁰⁸⁵ H. Eshel et H. Misgav, « A Fourth Century B.C.E. Document from Ketef Yeriho », *IEJ* 38 (1988), 158-176.

¹⁰⁸⁶ Lemaire, « Administration », 59-60 ; une palette scribale contiendrait également une liste similaire, cf. A. Lemaire, « Notes d’épigraphie nord-ouest sémitique », *Semitica* 37 (1987), 47-55 (48-52).

¹⁰⁸⁷ Pour le Nord de la Palestine, voir p. ex. l’ostrakon de la région de Raphia, daté du IV^e ou du début du III^e s. av. n. è., mentionnant un nom et une quantité de foin, cf. J. Naveh, « Published and Unpublished Aramaic Ostraca », *‘Atiqot* 17 (1985), 114-121 (118-119).

¹⁰⁸⁸ J. Naveh, « The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba (Seasons 1971-1976) », *Tel Aviv* 6 (1979), 182-198 ; J. Naveh, « Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh », *‘Atiqot* 21 (1992), 49-53 ; I. Eph’al et J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea*, Jerusalem : Magness Press et Israel Exploration Society, 1996 ; A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d’Idumée au musée d’Israël* (Sup. Transeu, 3), Paris : Gabalda, 1996 ; *idem*, *Nouvelles inscriptions araméennes d’Idumée au musée d’Israël, vol. 2 : Collections Moussaïef, Jeselsohn, Welch et divers* (Sup. Transeu), Paris : Gabalda, 2002 ; A. Ahituv et A. Yardeni, « Seventeen Aramaic Texts on Ostraca from Idumea : The Late Persian to the Early Hellenistic Periods », *Maarav* 11/1 (2004) : 7-23 ; A. Lemaire, « New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation », dans O. Lipschits et M. Oeming (éd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2006, 413-456 ; B. Porten et A. Yardeni, « Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E. », dans Lipschits et Oeming (éd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 457-488.

référence à des travailleurs journaliers. Certains de ces ostraca pouvaient servir comme des notes ou étiquettes attachées aux produits concernés, conditionnés dans des sacs ou des poteries¹⁰⁸⁹. Plusieurs chercheurs pensent qu'ils étaient utilisés dans le cadre du système fiscal. Cette hypothèse est corroborée par des ostraca de Tel Arad qui mentionnent des quantités de grain destinées à des cavaliers et à leurs bêtes (chevaux et ânes) ; ceux-ci étaient selon toute vraisemblance au service de l'armée et de l'administration perse (communication, transport)¹⁰⁹⁰. L'intensification de l'usage de ces ostraca à partir du IV^e s. dans le sud de la Palestine est le plus probablement à associer avec le renforcement de la présence et du contrôle perses dans cette zone à la suite de l'indépendance de l'Égypte au début du IV^e s. Il faut toutefois noter que ces ostraca ne mentionnent pas de titres de fonctionnaires, ni ne présentent d'indications explicites sur l'administration de la région¹⁰⁹¹. En plus d'enregistrer le paiement des taxes, il est donc aussi possible que ces ostraca servaient à enregistrer différents échanges commerciaux.

Datant pour la plupart des trois derniers quarts du IV^e s., ces ostraca attestent de la transition entre les époques perse et hellénistique. A. Lemaire souligne une forte continuité au sein des formules employées dans les ostraca de Khirbet el-Qôm de la fin de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique. Il en déduit que le système de taxation sous Alexandre et les Diadoques est resté similaire à celui de l'époque perse¹⁰⁹² : les taxes se faisaient en grande partie en produits agricoles (le vin occupant une moins grande importance en Idumée qu'en Judée)¹⁰⁹³ et un impôt de capitation aurait pu être prélevé en Idumée, voire aussi en Judée¹⁰⁹⁴. Par ailleurs, l'onomastique de ces ostraca atteste aussi de la présence de nombreux Judéens dans des régions voisines de la Judée, l'Idumée en particulier¹⁰⁹⁵.

Un ostraca de Khirbet el-Qôm mérite une attention plus particulière¹⁰⁹⁶. Il atteste de transactions monétaires datées de la 6^{ème} année de Ptolémée II (277 av. n. è.). L'ostraca est bilingue, en sémitique (non-clairement défini) et en grec ; il enregistre un emprunt monétaire du point de vue de l'emprunteur et du point de vue du prêteur ; le premier porte un nom grec (Nikeratos), et le prêteur est un iduméen (Qos-yada'). En plus d'attester de l'intensification de la monétarisation, l'ostraca témoigne aussi de l'importance de la langue grecque parmi les élites de Palestine, notamment dans le domaine économique, et ce, déjà au début du règne de

¹⁰⁸⁹ E. Eshel, « Inscriptions in Hebrew, Aramaic and Phoenician Script », dans A. Kloner, E. Eshel, H. B. Kozzakova et G. Finkielsztejn (éd.), *Maresha Excavations Final Report III : Epigraphic Finds from the 1989-2000 Seasons* (IAA Reports, 45), Jerusalem : Israel Antiquities Authority, 2000, 35-88 (35-36).

¹⁰⁹⁰ J. Naveh, « The Aramaic Ostraca from Tel Arad », dans Y. Aharoni (éd.), *Arad Inscriptions* (Judean Desert Studies), Jerusalem : The Israel Exploration Society, 1981, 153-176 (175-176) ; Eshel, « Inscriptions in Hebrew, Aramaic and Phoenician Script », 35-36 ; A. Lemaire, « Administration in Fourth-Century B.C.E. Judah in Light of Epigraphy and Numismatics », dans Lipschits, Knoppers et Albertz, (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 53-74 (60-61).

¹⁰⁹¹ I. Eph'al et J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea* Jerusalem : Magnes Press et Israel Exploration Society, 1996, notamment 9-20 (15).

¹⁰⁹² A. Lemaire, « Taxes et impôts dans le sud de la Palestine (IV^e s. av. J.-C.) », *Transeuphratène* 28 (2004), 133-142 ; *idem*, « Administration », 56 ; voir aussi *idem*, « L'économie de la Judée d'après les nouveaux ostraca araméens », *Transeu* 19 (2000), 131-143.

¹⁰⁹³ Lemaire, « Administration », 61-62.

¹⁰⁹⁴ Lemaire, « Taxes et impôts », 140 ; Lemaire, « Administration », 59-60.

¹⁰⁹⁵ A. Kloner et I. Stern, « Idumea in the Late Persian Period (Fourth Century B.C.E.) », dans Lipschits, Knoppers et Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 139-144 (143).

¹⁰⁹⁶ Voir notamment L. T. Geraty, « The Khirbet el-Kôm Bilingual Ostrakon », *BASOR* 220 (1975), 55-61 ; A. Skaist, « A Note on the Bilingual Ostrakon from Khirbet el-Kôm », *IEJ* 28 (1978), 106-108.

Ptolémée II¹⁰⁹⁷. L'influence du grec pourrait même aller au-delà puisque le patronyme de l'emprunteur, Sobbathos, pourrait peut-être être un nom sémitique (Shabbat) grécisé¹⁰⁹⁸.

2.7.4. Des inscriptions votives dédiées au roi et/ou la reine, notamment Ptolémée IV

Par ailleurs, relativement peu d'inscriptions grecques de l'époque lagide ont été retrouvées en Palestine. Le dossier est surtout constitué d'inscriptions votives, comme celle retrouvée à Tyr sur un autel dédié à Ptolémée II et Arsinoé : « Du roi Ptolémée, fils de Ptolémée, et d'Arsinoé, dieux adelphe »¹⁰⁹⁹. La plupart de ces inscriptions dédicatoires, cependant, sont en l'honneur de Ptolémée Philopator et/ou de sa sœur et épouse Arsinoé III. Elles ont été retrouvées dans différentes parties du Levant sud, au nord comme au sud, en particulier à Tyr, à Qana (10 km au sud-est de Tyr), à Libo (Labwe) au nord de la plaine de la Beqâ' (environ 20 km au nord-est de Baalbek) à Joppé ainsi qu'à Marésha où deux inscriptions ont été découvertes¹¹⁰⁰. Ces inscriptions consacrées au couple royal font sens suite à la victoire de Raphia. Philopator, qui aurait été accompagné par sa reine pendant ces événements, aurait cherché à tirer prestige et profit de sa victoire, au cours d'une tournée visant à réinstaurer et consolider son pouvoir dans la région qu'Antiochos III avait bien failli conquérir¹¹⁰¹. Polybe (V 87,6) indique notamment que le roi aurait passé environ trois mois (autour de juin à août) dans le territoire reconquis, afin de « restaurer l'ordre dans les villes ». Les inscriptions retrouvées s'apparentent à des initiatives locales pour exprimer allégeance et loyauté au souverain, en lui dédiant une statue ou en faisant des offrandes pour lui auprès des dieux, notamment Sarapis et Isis, les divinités dynastiques, les dieux « sauveurs » du roi, comme l'indique notamment l'inscription de Libo : « En faveur du roi Ptolémée et de la reine Arsinoé, dieux *philopatores*, pour Sarapis (et) Isis Sauveurs, (de la part de) Marsyas fils de Démétrios, Alexandrin, scribe en chef »¹¹⁰². Plus largement, ces

¹⁰⁹⁷ Berlin, « Between Large Forces », 6.

¹⁰⁹⁸ Grabbe, *History of the Jews*, 58.

¹⁰⁹⁹ J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (BAAL, hors série III ; Beyrouth : Ministère de la culture, Direction générale des antiquités, 2006) 156, fig. 386 ; C. Bonnet, « Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique », dans G. Tallet et C. Zivie-Coche (éd.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis. Tome 1* (CENiM 9), Montpellier : Université Paul Valéry (Montpellier III) / CNRS, 2014, 35-40 (35-36).

¹¹⁰⁰ Voir notamment sur ces inscriptions Heinrichs, « Hefzibah », appendice 7 p. 308-309 ; voir aussi L. Bricault, « Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *Chronique d'Égypte* 74/148 (1999), 334-343 ; Bonnet, « Stratégies d'intégration » ; S. Pfeiffer, « The Representation of the Victorious King. Comments on the Dedication of a Statue of Ptolemy IV in Jaffa (SEG 20.467 = CIIP 3.2172) », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 43-52.

¹¹⁰¹ Le *Décret de Raphia* indique qu'après sa victoire, Ptolémée IV a pris le titre de « grand dieu sauveur et victorieux ». Autour de ce décret, voir plus bas 3.8. (avec références).

¹¹⁰² [Υ]πὲρ βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ | βασιλίσσης Ἀρσινόης | θεῶν Φιλοπατ[ό]ρων | Σαράπιδι Ἰσιδ[ι]στῆρσιν | Μαρσύας Δημητρίου | Ἀλεξανδρεὺς ὁ ἀρχιγραμματεὺς. Voir notamment H. Salamé-Sarkis, « Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le Nord de la Béqâ' », *Berytus* 34 (1986), 207-209 ; voir plus généralement Bricault, « Sarapis et Isis ». Voir p. ex. aussi l'inscription retrouvée à Tyr : « Le roi Ptolémée dieu *philopator*, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, dieux évergètes, (statue qu'a consacrée) Thraséas fils d'Aétos, Eusébeios, stratège de Syrie et de Phénicie » (trad. C. Bonnet, « Stratégies d'intégration », 36) ; ou l'inscription de Joppée : « Au grand roi Ptolémée dieu *philopator*, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, dieux évergètes, petit-fils du divin Ptolémée roi philadelphe » (trad. *Ibid.*, 38), cf. E. Lupu, « A New Look at Three Inscriptions from Jaffa, Jerusalem, and Gaza », *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 193-202 ; S. Pfeiffer, *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Ägypten*, Berlin : Lit, 2015, 102-104.

inscriptions, en lien avec d'autres découvertes dans la région et dans le monde méditerranéen, attestent du développement convergent des cultes isiaques et du culte dynastique des rois lagides, notamment dès les années 270, renforcé par des événements politiques tels que la victoire de Raphia¹¹⁰³. Cela est particulièrement visible en zone phénicienne, où des cultes égyptiens étaient déjà présents de longue date avant l'époque hellénistique¹¹⁰⁴.

2.7.5. L'inscription de Hefzibah

La principale inscription date du début de l'époque séleucide et a été retrouvée près de Hefzibah (à environ 7 km au Nord-Ouest de Scythopolis) ; elle est très significative pour la question de la transition entre les dominations lagide et séleucide en Palestine¹¹⁰⁵. L'inscription présente la correspondance entre le roi Antiochos III et plusieurs de ses officiers, notamment Ptolémée fils de Thraséas, portant le titre de gouverneur (στρατηγός) et grand-prêtre (ἀρχιερέυς) de (Cœlé-)Syrie et Phénicie¹¹⁰⁶, ainsi qu'au moins deux diocètes, Cléon et Héliodore. La correspondance s'étend sur les premières années de l'administration séleucide en Palestine, juste après la cinquième guerre de Syrie. Le caractère incomplet de l'inscription complique son interprétation. Néanmoins, l'inscription atteste des troubles dans l'intérieur du pays pendant la cinquième guerre de Syrie, notamment dans la région de Scythopolis, où le gouverneur Ptolémée fils de Thraséas possédait des villages, soit comme patrimoine, soit comme exploitant (l. 23)¹¹⁰⁷. La correspondance porte sur la juridiction et la protection de ces villages, ainsi que la régulation de leurs échanges commerciaux. En dépit de problèmes de lecture de certaines dates¹¹⁰⁸, il est clair que Ptolémée fils de Thraséas a eu recours au roi séleucide pendant la cinquième guerre de Syrie. Nous nous baserons notamment ici sur la dernière chronologie

¹¹⁰³ Voir récemment Bonnet, « Stratégies d'intégration », qui mentionne aussi l'inscription grecque découverte dans la grotte de Wasta près de Tyr (p. 38-39) : « Au roi Ptolémée et à Aphrodite qui exauce Imilkas, fils de Samôs (cette) prière » (trad. J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (BAH 189), Beyrouth : IFPO 2009, 132, n. 33).

¹¹⁰⁴ Voir plus généralement sur la Phénicie J. Aliquot, « Aegyptiaca et Isiaca de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine », *Syria* 81 (2004), 201-228 ; F. Briquel Chatonnet, « Tyr et les inscriptions phéniciennes d'époque hellénistique », dans P.-L. Gatier, J. Aliquot et L. Nordiguian (éd.), *Sources de l'histoire de Tyr : Textes de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Beyrouth : Presses de l'Université Saint Joseph/Presses de l'IFPO, 2011, 19-32.

¹¹⁰⁵ Là-dessus, cf. Y. H. Landau, « A Greek Inscription Found Near Hefzibah », *IEJ* 16 (1966), 54-70 (70) ; T. Fischer, « Zur Seleukideninschrift von Hefzibah », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 33 (1979), 131-138 ; J.-M. Bertrand, « Sur l'inscription d'Hefzibah », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 46 (1982), 167-174 ; F. Piejko, « Antiochos III and Ptolemy son of Thraseas : The Inscription of Hefzibah Reconsidered », *L'Antiquité Classique* 60 (1991), 245-259 ; Grabbe, *History of the Jews*, 326-327 ; C. Feyel, « Le dossier épigraphique de Skythopolis (Hefzibah) », dans C. Feyel et L. Graslin-Thomé (éd.), *Antiochos III et l'Orient*. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016, Paris : de Boccard, 2017, 107-141 ; J. Heinrichs, « Antiochos III and Ptolemy, Son of Thraseas, on Private Villages in Syria Koile around 200 BC : the Hefzibah Dossier », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 206 (2018), 272-311 ; I. Savalli-Lestrade, « Le dossier épigraphique d'Hefzibah (202/1-195 a.C.) : chronologie, histoire, diplomatique », *Revue des études anciennes* 120/2 (2018), 367-383 ; B. Chrubasik, « The Epigraphic Dossier concerning Ptolemaios, son of Thraseas, and the Fifth Syrian War », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 209 (2019), 115-130.

¹¹⁰⁶ Ptolémée fils de Thraséas est par ailleurs connu par une inscription dédicatoire à Soles en Cilicie (*OGIS* 230), qui est dédiée à Hermès, Héraklès et le roi Antiochos le Grand ; Ptolémée y porte les mêmes titres de gouverneur et grand-prêtre de Cœlé-Syrie et Phénicie.

¹¹⁰⁷ Landau, « Hefzibah », 66.

¹¹⁰⁸ Voir les différentes propositions discutées par Savalli-Lestrade, « Hezibah », et notamment le tableau récapitulatif des différentes chronologies envisagées p. 383.

défendue par I. Savalli-Lestrade qui discute les précédentes propositions, et qui est critique notamment vis-à-vis de la datation haute proposée il y a peu par J. Heinrichs¹¹⁰⁹.

La stèle présente des lettres royales qui répondent à des requêtes faites au roi par Ptolémée fils de Thraséas. Selon Y. Landau, confirmé sur ce point par Savalli-Lestrade et B. Chrubasik, la réponse la plus ancienne (C/III), adressée au diocète Cléon, est datée d'entre fin septembre 202 et début octobre 201¹¹¹⁰. Le roi ordonne au diocète d'appliquer ce que Ptolémée demande dans sa requête qui est copiée juste en dessous (D/IV). La demande de Ptolémée a donc été faite autour de cette année 202/201, alors qu'Antiochos III est en pleine conquête de la région (peut-être vers Gaza). La requête porte sur l'autorisation de circulation de certains biens enregistrés (l. 5 τὰ καταγ[εγραμμένα]) au sein des différents villages de Ptolémée ; ceux-ci doivent pouvoir être échangés librement entre ses villages, alors que les biens destinés à sortir de ses villages doivent être gérés par l'*oikonomos* en charge. La requête précise que les commandants de garnison locaux ne doivent pas protéger ceux qui désobéissent à ces règles. Suite à la copie de la requête de Ptolémée, le roi précise qu'il a envoyé la même lettre à Héliodore, un autre diocète. B. Chrubasik propose de lire cette requête comme attestant du moment où Ptolémée fils de Thraséas s'est ralié à Antiochos III et la réponse royale comme la confirmation de l'intégration du gouverneur dans l'administration séleucide¹¹¹¹. Cette hypothèse expliquerait notamment le fait que, dans la requête, c'est encore le nom ptolémaïque de la région (Syrie et Phénicie) et non le nom séleucide (Cœlé-Syrie et Phénicie) qui est employé (contrairement à l'inscription dédicatoire légèrement plus tardive *OGIS* 230) ; en outre, Ptolémée fils de Thraséas y parle du gouverneur à la troisième personne, ce qui pourrait indiquer une incertitude sur l'identité du futur gouverneur, et le contenu de la requête implique aussi un manque d'autorité de Ptolémée. Chrubasik souligne aussi que la première requête est la seule qui n'évoque pas des dommages de guerre mais plutôt des questions juridictionnelles liées aux villages de Ptolémée comme étant distincts des autres. Elle pourrait ainsi évoquer, dans un langage administratif indirect, les termes du ralliement du gouverneur lagide à Antiochos III, qui, indirectement aussi dans sa réponse, confirme en 202/201 l'intégration du fonctionnaire dans son administration, lui permettant de garder les mêmes fonctions que celles qu'il avait dans l'administration ptolémaïque. En ce sens, Chrubasik propose aussi de comprendre l'inscription du dossier complet par Ptolémée en 195 (ainsi que l'atteste les dernières correspondances) comme relevant d'un souci de légitimation, visant entre autres à montrer qu'il est proche du Grand Roi et ce, dès avant même la conquête d'Antiochos.

¹¹⁰⁹ Heinrichs, « Hefzibah », sp. 281 et appendice 1 p. 295-298. Dans l'ensemble, Heinrichs considère que l'essentiel des documents de la stèle date de 202, hormis le premier qui est de 200 (ce qui est désormais bien accepté) et les deux derniers qui seraient de 195 (ce qui ne pose pas de problème particulier). Savalli-Lestrade (« Hefzibah ») s'oppose notamment à cette datation haute de B/II et de E/V, défendant plutôt les dates de 200 et 201 respectivement.

¹¹¹⁰ Landau, « Hefzibah », 61 et 68 ; Savalli-Lestrade, « Hefzibah » ; Chrubasik, « The Epigraphic Dossier » ; *pace* notamment Lupu mentionné dans H. M. Cotton et M. Wörrle, « Seleukos IV to Heliodoros : A New Dossier of Royal Correspondence from Israel », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159 (2007), 191-205 (194). Le fait que dans la première requête, Antiochos n'est pas encore appelé « Grand Roi » comme dans requête plus tardive F/VI mais seulement « Roi », suggère aussi que la lettre D/IV précède la fin de la conquête du Levant sud par Antiochos ; Chrubasik, « The Epigraphic Dossier », 128.

¹¹¹¹ Chrubasik, « The Epigraphic Dossier », 126-129.

La deuxième réponse royale (E/V) est de peu postérieure, datant probablement de la toute fin de 201 (11 décembre)¹¹¹² ; elle est encore envoyée à Cléon et se termine aussi par la même indication selon laquelle Héliodore en a reçu une identique. Là encore, le roi ordonne d'appliquer la demande faite par Ptolémée qui est copiée au dessous (F/VI). Celle-ci a été adressée au roi peu de temps avant, en 201, visiblement dans la période où Scopas reconquiert la région. Elle demande le respect, notamment par les diocètes Cléon et Héliodore, des villages dont Ptolémée est le propriétaire ou l'exploitant par décision royale. Plus particulièrement, Ptolémée demande que ses villages soient exemptés de devoir loger du personnel, probablement militaire, et que personne ne s'y installe par la force, notamment en éjectant des villageois.

Suite à ces lettres, en septembre 200¹¹¹³, le roi répond directement au gouverneur Ptolémée (A/I) pour lui dire de faire inscrire sur des stèles les lettres royales liées à ces villages et de les publier en les plaçant de manière visible dans ces villages, afin de faire valoir les droits qui lui ont été octroyés. Le roi précise qu'il a écrit en ce sens aux deux diocètes Cléon et Héliodore, ce dont pourrait attester la lettre du roi à Cléon, difficilement lisible, qui est mentionnée juste au-dessous et qui, selon Savalli-Lestrade, daterait d'un mois avant¹¹¹⁴. Le sens de cette correspondance dépend notamment de son contexte politique. Selon la chronologie traditionnelle de la 5^{ème} guerre syrienne, défendue notamment par Holleaux (cf. ci-dessous 4.3.3.), la réponse du roi interviendrait dans un contexte favorable à Antiochos III dans la région à la suite de sa victoire à Panion. Or selon la nouvelle chronologie défendue par C. Lorber sur la base de données numismatiques¹¹¹⁵ et suivie par Chrubasik, la bataille de Panion n'aurait pas eu lieu en -200 mais en -198, ce qui implique que le roi demande de rendre visible à l'aide d'inscriptions les droits en question afin de mieux souligner son autorité sur le territoire dans un contexte où le général lagide Scopas a repris et conserve encore l'avantage dans la région¹¹¹⁶.

La stèle présente encore une correspondance un peu plus tardive, datée unanimement du début de printemps 195 (entre le 12 mars et le 9 avril), où le roi écrit à plusieurs fonctionnaires au sujet des villages de Ptolémée. Peu avant cette date, Ptolémée de Thraséas se serait plaint au roi de troubles dans ses villages, probablement occasionnés par des soldats ne respectant toujours pas les logements qui leur sont attribués (l. 28-31). Le roi intervient au printemps 195 en écrivant à plusieurs fonctionnaires dans le but de faire cesser les troubles et de punir les coupables. Il écrit notamment à Marsyas en ce sens (G/VII), en mentionnant que Lysanias, Léon et Dionikos ont reçu une lettre similaire. Il écrit ensuite à Héliodore (H/VIII), un homonyme du diocète¹¹¹⁷, avec la copie de la lettre à Marsyas, et mentionne que Théodotos a reçu une copie de la lettre à Lysanias, qu'Appollophane a reçu une copie de la lettre à Léon et que Plutogène a reçu une copie de la lettre à Dionikos.

¹¹¹² Sur ce point, Landau (« Hefzibah », 61 et 68) est confirmé par Lupu (mentionné dans Cotton et Wörrle, « Heliodoros », 194) ainsi que Savalli-Lestrade (« Hefzibah », 373-375, 378-380) ; *pace* notamment Fischer, « Hefzibah », sp. 132, 135 (19 décembre 199) ; Heinrichs, « Hefzibah », sp. 281 et 295-208 (23 novembre 202).

¹¹¹³ Seul Fischer (« Hefzibah », sp. 131 et 135) propose de lire ici une date vers la fin de l'été 195.

¹¹¹⁴ Sur la proximité chronologique et l'enchaînement de A/I et B/II, voir notamment Savalli-Lestrade, « Hefzibah », 378-380, qui répond à Heinrichs, « Hefzibah » (sp. 281, 285 et 295-298), qui considère que B/II est le document le plus ancien et le date du 22 septembre 202.

¹¹¹⁵ C. Lorber, « Numismatic Evidence and the Chronology of Syrian War », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 31-41.

¹¹¹⁶ Chrubasik, « Epigraphic Dossier », 122-126.

¹¹¹⁷ Savalli-Lestrade, « Hefzibah », 371.

Dans l'ensemble, la stèle de Hefzibah confirme les fonctions de Ptolémée fils de Thraséas en tant que gouverneur (στρατηγός) et grand-prêtre (ἀρχιερέυς) dans l'administration séleucide, fonctions qu'il occupait déjà dans l'administration lagide. Cette continuité est d'autant plus notable qu'un tel cumul de fonctions est attesté à la même époque dans l'empire lagide, comme le montre le cas du gouverneur lagide Polycratès d'Argos à Chypre (vers 203-197), mais elle semble en revanche exceptionnelle dans l'administration séleucide, où les affaires culturelles sont normalement sous la supervision d'un fonctionnaire spécifique et distinct des fonctions de gouverneur¹¹¹⁸. Il semble ainsi que ce soient les circonstances particulières de l'intégration de Ptolémée fils de Thraséas, initialement au service des Lagides, qui lui a permis de garder cette double fonction à titre exceptionnel au sein de l'administration séleucide¹¹¹⁹. C'est probablement pour récompenser Ptolémée fils de Thraséas et garantir la stabilité de la région dans un contexte mouvementé qu'Antiochos III lui a permis de conserver son double titre suite à sa défection du camp lagide. Cela suggère une continuité administrative importante entre la fin de la domination lagide et au moins les premières années de l'administration séleucide dans le Levant (ce qui n'est pas sans rappeler la confirmation par les Macédoniens de Yehizkiyah en tant que gouverneur de Judée après un mandat sous les Perses).

Par ailleurs, l'inscription témoigne notamment du fait que d'importants domaines incluant des villages pouvaient être la propriété de hauts fonctionnaires de l'administration¹¹²⁰. Ptolémée fils de Thraséas possédait probablement déjà certains de ces villages lorsqu'il travaillait pour l'administration lagide et a dû maintenir (voire élargir ?) ses domaines en passant dans l'administration séleucide. En outre, l'inscription donne accès à des réalités concrètes de la situation en Palestine autour des événements de la cinquième guerre de Syrie. Bien que gouverneur de la région, Ptolémée fils de Thraséas semble avoir du mal à faire respecter sa propriété de villages, notamment par des agents de l'administration financière et par l'armée. Certes, cela est probablement en partie dû à son intégration récente (voir en cours pour la correspondance la plus ancienne ?) dans l'administration séleucide, mais l'impression générale que laisse l'inscription est celle d'une région instable dont les différents agents de l'administration et de l'armée cherchent à tirer bénéfice. Différents niveaux d'administration et une multiplicité des fonctionnaires locaux coexistent (diocètes, avec notamment des *oikonomoi* sous leur autorité, commandants de garnisons, etc.), dont la coordination pouvait être problématique, notamment en temps de guerre¹¹²¹. Le nouveau gouverneur semble avoir un rôle limité ; ses prérogatives ne semblent pas (encore ?) inclure l'administration fiscale ou le

¹¹¹⁸ Voir notamment H. Müller, « Der hellenistische Archiereus », *Chiron* 30 (2000), 519-542 (537-539). Sur Polycratès d'Argos, voir Polybe XVIII 55, 6.

¹¹¹⁹ Müller, « Archiereus », 538 ; Cotton et Wörrle, « Heliodoros », 195-199 ; Gera, « Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169 (2009), 125-155 (146-148) ; Honigman, *Tales*, 316-344 (notamment 322-323) ; Balandier, *Défense*, I 214-215 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 163-164 ; B. Eckhardt, « The Seleucid Administration of Judea, the High Priesthood and the Rise of the Hasmoneans », *Journal of Ancient History* 4/1 (2016), 57-87 (59-63).

¹¹²⁰ Sur les propriétés de Ptolémée fils de Thraséas et les problèmes juridiques impliqués, voir notamment Heinrichs, « Hefzibah », 301-306 (appendices 3 et 4).

¹¹²¹ On peut à ce titre se demander si le pouvoir séleucide n'a pas créé de nouveaux postes administratifs peu après la conquête de Syrie-Phénicie : contrairement au début de la correspondance qui ne mentionne que Ptolémée le stratège et les deux diocètes Cléon et Héliodore, les sections les plus tardives de la correspondance mentionnent les noms d'une dizaine d'autres administrateurs ; toutefois, en l'absence de précisions sur les fonctions de ces administrateurs, il est préférable de laisser cette question ouverte. Cf. Landau, « A Greek Inscription », 70 ; sur l'administration séleucide, voir p. ex. Grabbe, *History of the Jews*, 170-173.

contrôle de l'armée, domaines relevant directement du roi et sur lesquels il n'a pas de prise directe¹¹²². Il doit se référer au souverain pour faire défendre ses droits fiscaux et protéger ses villages des abus de l'armée. Le fait que même les villages du gouverneur ne sont pas véritablement épargnés sur le plan fiscal et par l'armée laisse imaginer les abus qui ont pu être commis dans d'autres villages de l'intérieur du pays pendant les troubles de la cinquième guerre de Syrie, de 202 à 198, mais également encore après, en tout cas jusqu'en 195 (vers le moment du pacte dotal entre Antiochos III et Ptolémée V)¹¹²³. En ce sens, la stèle témoigne aussi plus généralement des ravages locaux causés par les armées hellénistiques lors de leurs installations dans le pays, provisoires ou à plus long terme.

On notera cependant que les guerres de Syrie, y compris la cinquième, n'ont pas empêché le succès de certains temples à l'intérieur du pays vers le tournant du II^e s. C'est notamment ce qu'indiquent les agrandissements architecturaux du début du II^e s. attestés sur les sites du Mt Garizim ainsi que les nombreuses inscriptions votives retrouvées sur ce site, déjà mentionnées ci-dessus et qui attestent des nombreux dons faits au temple par des fidèles de la région ou de la diaspora (voir ci-dessus 2.5.)¹¹²⁴.

2.7.6. *La stèle d'Héliodore*

La stèle d'Héliodore, dont plusieurs copies ont été retrouvées à différents endroits de la région, atteste d'ailleurs de l'intérêt que le pouvoir séleucide accordait aux temples de la région au début des années 170¹¹²⁵. Malgré sa date tardive, 178, cette inscription est intéressante pour notre étude dans la mesure où elle atteste d'un changement dans la politique culturelle séleucide par rapport à ce qui a pu être le cas auparavant. Nous avons vu en effet que la stèle de Hefzibah atteste d'une certaine continuité administrative dans la région entre la domination lagide et la domination séleucide, dans la mesure où Ptolémée fils de Thraséas garde ses deux fonctions de gouverneur et de grand-prêtre lorsqu'il passe de l'administration lagide au camp séleucide, créant ainsi une exception dans le système séleucide. La stèle d'Héliodore, elle, semble attester de la fin de cette continuité générale avec le système lagide et d'une nouvelle prise en main des temples de la région, et notamment de leur économie, par le système administratif et fiscal séleucide. Le roi Séleucos IV y nomme Olympiodore en 178 en tant que responsable des temples de Cœlé-Syrie et Phénicie, probablement comme prêtre en chef (ἀρχιερέως)¹¹²⁶. L'inscription souligne explicitement que la nomination d'Olympiodore comme haut fonctionnaire administrant uniquement les cultes de la région comble un manque administratif et ramène ainsi la Cœlé-Syrie et la Phénicie dans la normalité de l'administration séleucide, de manière semblable aux autres satrapies. Ainsi même si le rôle de grand-prêtre avait été rempli

¹¹²² Savalli-Lestradé, « Hezibah », 376.

¹¹²³ Savalli-Lestradé, « Hezibah », 376.

¹¹²⁴ Voir notamment Dusek, *Hebrew and Aramaic Inscriptions*.

¹¹²⁵ Des copies de l'inscription, dont deux ont été retrouvées à Marésha en lien avec des sites culturels, semblent avoir été envoyées aux différents temples de Cœlé-Syrie ; voir H. Cotton-Paltiel, A. Ecker et D. Gera, « Juxtaposing Literary and Documentary Evidence : A New Copy of the So-Called Heliodoros Stele and The Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP) », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 60/1 (2017), 1-15.

¹¹²⁶ Gera, « Olympiodoros », 133-138 ; Cotton-Paltiel, Ecker et Gera, « Heliodoros », 8 ; Honigman, *Tales*, 321-322 ; *pace* Cotton et Wörrle, « Heliodoros », 197 ; Eckhardt, « Seleucid Administration », 63-64.

au début du II^e s., notamment par Ptolémée fils de Thraséas qui occupait aussi la fonction de gouverneur¹¹²⁷, la nomination d'une nouvelle personne occupant uniquement la fonction de grand-prêtre en lien avec la volonté de « normaliser » la situation de la Cœlé-Syrie et la Phénicie témoigne d'une nouvelle prise en main de la région par l'administration séleucide. Ainsi que plusieurs chercheurs l'ont défendu, cette nomination est vraisemblablement liée à des changements fiscaux dans l'administration des temples de la satrapie, ce que semble aussi confirmer le récit de 2 M 3 sur la visite d'Héliodore au temple de Jérusalem afin d'en saisir les richesses¹¹²⁸. La raison pour laquelle cette réforme administrative intervient si tard, certainement bien après la mort de Ptolémée fils de Thraséas, est probablement liée à la fin du pacte dotal entre Ptolémée V et Antiochos III, que nous évoquerons plus bas, à la suite du décès de Ptolémée V en 180 (cf. 3.6. et 4.3.2.2.).

2.8. Données épigraphiques et papyrologiques d'Égypte en lien avec le Levant sud

Les données épigraphiques et papyrologiques de la Judée au début de l'époque hellénistique peuvent être complétées par les différentes découvertes faites en Égypte, ayant trait aux Judéens ou plus largement à la Syrie-Phénicie. La plupart d'entre elles sont d'ordre papyrologique mais quelques inscriptions sur pierre peuvent être versées au dossier.

2.8.1. La stèle du Satrape

Bien que peu connue des biblistes, une pièce importante du dossier épigraphique égyptien sur le Levant hellénistique est la stèle du Satrape. Il s'agit d'une inscription en hiéroglyphes produite en 311 pour commémorer la restauration des droits des temples de Bouto, à l'ouest du delta en Basse-Égypte, et notamment le don de terres aux dieux Pé et Dep, à la suite des victoires militaires du satrape d'Égypte dans le Levant et en Cyrénaïque¹¹²⁹. Cette inscription, qui magnifie le « grand prince » Ptolémée, est évidemment biaisée idéologiquement et elle est en outre brève, imprécise, et dans un genre littéraire et un langage traditionnels caractéristiques de ce type de textes. Néanmoins, malgré les problèmes d'interprétation, le début de l'inscription, en particulier les lignes 4-6, témoignent non seulement du choix de Ptolémée I d'établir sa

¹¹²⁷ Voir notamment en ce sens Eckhardt, « Seleucid Administration », 59-63.

¹¹²⁸ Cotton et Wörrle, « Heliodoros », 202-203 ; Cotton-Paltiel, Ecker et Gera, « Heliodoros » ; Honigman, *Tales*, 323-344. B. Eckhardt (« Seleucid Administration », sp. 63-66) relativise l'importance de la réforme administrative de 178, insistant davantage sur les circonstances à la fin du règne de Séleucos IV et au début du règne d'Antiochos IV, sous pression romaine pour payer les indemnités de la paix d'Apamée, qui ont provoqué des changements dans la politique fiscale locale. Certes, les circonstances exactes du récit de 2 M 3 nous échappent, et il est clair que la politique d'Antiochos IV a largement compliqué la situation locale. Néanmoins, et même si la place de grand-prêtre était déjà occupée au début du II^e s., la nomination d'Olympiodore pourrait bien impliquer un resserrement du contrôle des temples de la région, dans un contexte où l'administration de la région n'avait pas encore été pleinement intégrée dans le système séleucide, notamment du fait du pacte dotal entre Ptolémée V et Antiochos III.

¹¹²⁹ Sur la stèle, cf. E. Bevan, *The House of Ptolemy. A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, Chicago : Argonaut, 1968, 28-32 ; U. Kaplony-Heckel, dans O. Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden : historisch-chronologische Texte, Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh : Gerd Mohn, 1983, 613-619 ; H. Goedicke, « Comments on the Satrap Stela », *Bulletin of the Egyptological Seminar* 6 (1985), 33-54 (33-36) ; Winnicki, « Militäroperationen von Ptolemaios I. und Seleukos I. in Syrien in den Jahren 312-311 v. Chr. (II) », *Ancient Society* 22 (1991), 164-185.

résidence à Alexandrie mais aussi des expéditions militaires qu'il a menées dans le Levant sud en lien avec sa victoire à Gaza en 312. Ces indications doivent notamment être lues à la lumière du témoignage de Diodore sur ces événements.

Les lignes 5-6 de l'inscription évoquent en particulier une grande victoire militaire « dans le pays des Syriens » (*p3 t3 n3 h3r.w*), qui permet la prise d'un grand butin, incluant « leurs princes, leurs chevaux, leurs bateaux de combat et toutes leurs merveilles ». La plupart des commentateurs associent à juste titre cette victoire à celle de Gaza¹¹³⁰. L'essentiel de la description peut se lire à la lumière de Diodore, qui précise que Ptolémée captura plus de 8 000 soldats et les distribua dans sa flotte (XIX 85.3-4). Néanmoins, tous les détails ne coïncident pas, en particulier la mention des « bateaux de combats » et de « toutes leurs merveilles » (*bj3(.wt)=sn nb(.wt)*), que l'on rattache difficilement à des réalités précises de la bataille de Gaza¹¹³¹. En suivant une suggestion de D. Schäfer selon laquelle les bateaux pourraient être ceux qui étaient à Sidon et qui seraient passés sous contrôle lagide seulement après la bataille de Gaza, Mendoza et moi-même avons proposé de lire la description du butin aux lignes 5-6 de l'inscription pas uniquement comme les retombées immédiates de la victoire à Gaza, mais incluant aussi du butin pris généralement pendant le reste de l'expédition de Ptolémée au Levant¹¹³². En ce sens, les bateaux pourraient être ceux pris aux villes phéniciennes après la bataille de Gaza et « toutes leurs merveilles » pourraient correspondre à tous types de trésors, récupérés dans le Levant. Dans ce cas, « leurs princes » (*wr.w=sn*) en question ne seraient pas uniquement des officiers de haut rang ayant combattu à Gaza, mais aussi et plus largement des élites nobles du Levant sud.

Cette hypothèse est corroborée par la suite de l'inscription à la ligne 6, qui évoque probablement l'expédition de Ptolémée dans le Levant après la bataille de Gaza. Le texte continue en effet en décrivant la prise de possession aisée par Ptolémée du territoire (*tš*) des *'Irm3.w* ; « en représailles pour ce qu'ils ont fait contre l'Égypte, il emporta leur peuple, hommes et femmes, avec leur dieu » avant de retourner en Égypte. L'ethnonyme *'Irm3.w* est un *hapax legomenon* dont l'identification est débattue. Les propositions qui ont été faites par le passé ont envisagé des groupes africains, notamment en Lybie ou Nubie¹¹³³, mais la tendance des interprétations récentes est plutôt à envisager un groupe asiatique¹¹³⁴. H. Goedicke a

¹¹³⁰ Voir p. ex. Winnicki, « Militäroperationen (II) », 168-169.

¹¹³¹ Voir p. ex. Winnicki « Militäroperationen (II) », 174 ; Goedicke, « Satrap Stela », 33. Winnicki (« Militäroperationen [II] », 171-173) propose notamment que les bateaux sont ceux qui auraient servi à la logistique de Démétrios pour la bataille et que les « merveilles » correspondraient à l'équipement personnel de ce dernier, capturé par Ptolémée. Toutefois, Diodore (XIX 85.3) et Plutarque (*Demetr.* 5.3) précisent aussi que Ptolémée aurait rendu son équipement à Démétrios, ce qui invalide l'hypothèse de Winnicki

¹¹³² Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 191-193.

¹¹³³ Pour une province de la Lybie, voir H. Brugsch, « Ein Dekret Ptolemaios' des Sohnes Lagi, des Satrapen », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 9 (1871), 1-13 (3, 13), qui traduit « Gebiet der Bewohner von Marmarica » (Mer-mer-ti) ; U. Kaplony-Heckel dans *TUAT* I. 6, 615-616 n. 6b, qui comprend « Gau von Irm-mer ». Pour une province de la Nubie, voir R. K. Ritner dans W. K. Simpson (éd.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven : Yale University Press, 2003 (3^{ème} éd.), 393-394 n. 4, qui traduit « territory of Irem » en Nubie (le territoire méroïtique).

¹¹³⁴ Sur la possibilité d'une référence aux Araméens voir surtout Goedicke, « Satrap Stela », 34-35 (« the border of the Arameans ») ; D. von Recklinghausen, « Ägyptische Quellen zum Judentum », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 132 (2005), 147-160 (149-153) ; D. Schäfer, *Makedonische Pharaonen und Hieroglyphische Stelen : Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern* (Studia Hellenistica 50), Louvain : Peeters, 2011, 108-109 et 123-131 (« Gebiet der Aramäer »). Winnicki, « Militäroperationen (II) », 176-184 voit plutôt une référence aux Arabes (« Gebiet der Araber ») et il reconstruit

notamment proposé que le terme renverrait aux « Araméens », plus précisément aux populations araméénophones de Palestine, et il corrobore cette hypothèse en faisant appel à la *Lettre d'Aristée* qui décrit une déportation importante de Judéens par Ptolémée¹¹³⁵. Cette hypothèse a été renforcée par D. von Recklingen, qui, outre les arguments linguistiques et historiques qu'il ajoute, observe que le texte fait inhabituellement référence à une seule divinité, au singulier¹¹³⁶. Von Recklingen en conclut que le texte ferait plus spécifiquement référence aux Judéens, une conclusion suivie dans la dernière édition du texte avec commentaire par D. Schäfer. Le problème linguistique du terme *'Irm3.w* rend difficile toute conclusion assurée. Néanmoins, il semble très probable qu'après avoir fait allusion à la victoire de Gaza, le texte développe un aspect supplémentaire de l'expédition de Ptolémée dans le Levant. À la lumière des informations de Diodore, Mendoza et moi-même avons proposé que le texte viserait avant tout les Samariens qui, eux aussi, se concentraient sur le culte de Yhwh¹¹³⁷. Cette hypothèse s'accorde aussi avec une information de Josèphe sur les déportations de Ptolémée qui n'incluaient pas seulement des Judéens mais aussi des Samariens (*Ant.* XII 7). Une telle information venant de Josèphe est d'autant plus significative qu'elle ne va pas dans son sens, qui est de distinguer autant que possible les Juifs des Samaritains, et qu'il élabore même des stratégies littéraires pour la contrebalancer (voir ci-dessous)¹¹³⁸. Outre le fait qu'elle s'accorde avec les témoignages de Diodore et de Josèphe, cette hypothèse aurait en plus l'avantage d'expliquer l'absence de sanctuaire à Yhwh dans la ville hellénistique de Samarie. Comme le souligne par exemple G. N. Knoppers, il est difficile de concevoir qu'à l'époque perse, cette importante capitale de province ne disposait pas d'un sanctuaire yahwiste. C'est peut-être le pillage des objets sacrés de la ville par Ptolémée qui a mis fin à ce culte, favorisant le sanctuaire du Garizim, qui, précisément, prend de l'importance au début de l'époque hellénistique.

Quoi qu'il en soit, la stèle du Satrape complète bien les informations de Diodore en soulignant le butin qui a été pris par Ptolémée lors de son expédition dans le Levant en 311-312. L'inscription indique notamment que ce butin n'était pas uniquement militaire et matériel mais aussi humain, incluant apparemment des membres de la population locale et des élites. Une telle composante humaine n'est pas étonnante si l'on songe à la position de Ptolémée en Égypte, dont le gouvernement est encore très récent. En effet, outre que les déportations contribuent à affaiblir le territoire qu'il abandonne, l'importation d'étrangers en Égypte lui permet d'installer une nouvelle population dépendante de lui dans la nouvelle capitale Alexandrie et dans d'autres zones stratégiques du pays, afin de faciliter son contrôle de l'Égypte. Si l'on peut penser, dans ce contexte, à une importante déportation samarienne¹¹³⁹, il est aussi probable que les razzias des troupes de Ptolémée aient frappé la Judée et la ville de Jérusalem. Diodore, en effet, mentionne uniquement la destruction de quatre villes en particulier, Akko, Samarie, Joppé et Gaza mais il précise que celles-ci sont « les plus

une expédition punitive du satrape dans la région du Sinaï après les destruction de villes en Syrie-Phénicie (*ibid.*, 185-201). Klinkott et Kubisch pensent à la ville de Limyra en Lycie.

¹¹³⁵ Goedicke, « Satrap Stela », 34-35.

¹¹³⁶ Von Recklinghausen, « Ägyptische Quellen », 149-153.

¹¹³⁷ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 191-193.

¹¹³⁸ Cf. Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 201-203, au sujet de la référence aux disputes entre Judéens et Samariens à Alexandrie en *Ant.* XII 10.

¹¹³⁹ Voir ci-dessous 2.8.2. sur les données papyrologiques d'Égypte en lien avec la présence de Judéens et Samariens au début de l'époque hellénistique.

remarquables » des prises de Ptolémée, ce qui pourrait impliquer que d'autres localités secondaires de la région aient aussi été concernées. À la ligne 6, la stèle du Satrape n'évoque pas une ou des ville(s) en particulier, mais plus largement un territoire (*ts*), qui pourrait inclure non pas seulement la Samarie mais plus largement les collines de l'intérieur du pays, y compris judéennes. Nous verrons plus bas qu'à cette époque, la stratégie militaire adoptée par Ptolémée n'était pas uniquement motivée par des visées répressives mais aussi plus largement par des désirs de pillage et d'affaiblissement du territoire, qu'il s'apprête à abandonner à son adversaire Antigone. À ce titre, il est probable que les troupes de Ptolémée aient fait d'autres dégâts, pas uniquement sur la côte mais aussi à l'intérieur du pays (comme le suggère la mention de Samarie par Diodore), occasionnant notamment des dommages et des déportations en Judée, et plus particulièrement à Jérusalem. C'est aussi ce que suggère le témoignage de Josèphe et de ses sources, ainsi qu'on le verra plus bas (3.1.).

2.8.2. *Autres données épigraphiques d'Égypte liées aux Judéens et au Levant sud*

La présence de Judéens à Alexandrie est attestée dès la fin du IV^e s. par des inscriptions funéraires en araméen et en grec, notamment à la nécropole d'El-Ibrâhamiyé¹¹⁴⁰. Le développement des *proseuchè*, lieux de rassemblement et de prière, ancêtres des synagogues, y est aussi attesté dès la seconde moitié du III^e s., notamment par une inscription où des Judéens dédient une *proseuchè* au couple royal Ptolémée III et Bérénice sa sœur¹¹⁴¹.

Du reste, c'est surtout du côté des papyrus retrouvés dans le pays qu'il faut se tourner pour avoir des informations sur la vie des Judéens en Égypte. De manière générale, les papyrus apportent de précieux renseignements sur le contexte socio-économique de l'Égypte lagide, notamment sur l'administration, la fiscalité, la juridiction, la production agricole et industrielle et le commerce¹¹⁴². Ils témoignent d'un contrôle important de l'administration sur le commerce, l'industrie et le transport, et ils attestent d'un nombre considérable de taxes et collecteurs de taxes (*telonai*), en particulier sur les revenus professionnels¹¹⁴³. Parmi les papyrus égyptiens,

¹¹⁴⁰ Voir notamment déjà C. Clermont-Ganneau, « L'antique nécropole juive d'Alexandrie », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 51/5 (1907), 236-243 ; J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle av. J.-C. au VII^e siècle de notre ère. Volume 2 : Asie-Afrique* (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 3), Vatican : Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1952, n° 1424-1431 ; W. Horbury et D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, xiii-xvi et 1-13 (notamment n° 1-8) ; David M. Lewis, « Appendix I : The Jewish Inscriptions of Egypt », dans V. A. Tcherikover, A. Fuks et M. Stern (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume III*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1964, 138-166 (138-139 n° 1424-1431). Voir plus largement J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora : From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Édimbourg : T&T Clark, 1998, 27-34.

¹¹⁴¹ Voir récemment Pfeiffer, *Inschriften*, 100-102 (avec références). Voir aussi les inscriptions plus tardives dans Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, n° 1432 et 1433 ; Horbury et Noy, *Jewish Inscriptions*, 13-16 n° 9-10 ; Lewis, « Jewish Inscriptions », 139 n° 1432 et 1433. Plus largement sur les *proseuchè*, voir p. ex. Baruch Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Cahiers de la Revue biblique 7), Paris : Gabalda, 1967.

¹¹⁴² Voir p. ex. R. S. Baginall et P. Derow (éd.), *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation* (nouvelle éd. ; Blackwell Sourcebooks in Ancient History), Malden (Massachusetts), Oxford, et Victoria : Blackwell, 2004.

¹¹⁴³ Voir p. ex. W. Peremans et E. Van 't Dack, *Prosopographia ptolemaica, vol. V : Le commerce et l'industrie, le transport sur terre et la flotte, la domesticité* (Studia Hellenistica, 13), Louvain : Presses universitaires, 1963.

ceux de Zénon sont significatifs pour notre étude car certains ont directement trait au Levant sud, voire plus particulièrement à la Judée et à ses alentours¹¹⁴⁴.

Retrouvée dans le Fayoum à Darb el-Gerza (anciennement Philadelphie), cette collection de papyrus représente les archives de Zénon, un agent important d'Apollonius, le ministre des finances (*diokētēs*) de Ptolémée II¹¹⁴⁵. Certains papyrus font mention d'un voyage d'affaire de Zénon en Palestine en 259 av. n. è. et ils présentent une partie de la correspondance qui s'en est suivie. Cette documentation met en évidence des relations économiques étroites entre l'administration ptolémaïque et la Palestine, et apporte de précieux détails sur des personnes et événements de la région au milieu du III^e av. n. è. Lors de ce voyage, Zénon visite non seulement la côte palestinienne (la tour de Straton, Joppé, Ptolémaïs) mais également l'intérieur, y compris la Galilée, la Transjordanie, l'Idumée, ainsi que la Judée ; les villes de Jérusalem et Jéricho sont spécifiquement mentionnées (Jérusalem l'est deux fois, en PCZ I 59004 et 59005)¹¹⁴⁶. Par ailleurs, ainsi qu'on l'a beaucoup souligné, les papyrus font également mention d'un certain Tobias à plusieurs reprises ; il est parfois désigné comme clérouque, et apparaît comme une personne puissante non seulement en Transjordanie mais aussi au-delà (PCZ I 59003, 59005 et 59802). Il approvisionne et assiste logistiquement la délégation de Zénon pendant son voyage. La délégation visite Tobias sur ses terres, désignées comme « le pays de Tobias », en Transjordanie (voir P. Lond. inv. 2358 A) ; les papyrus font également mention d'une citadelle (*birta*) en Ammanitide (PCZ I 59003), qui correspond probablement à la base de sa clérouquie. Tobias y dispose d'une troupe avec cavalerie, comprenant des soldats de différentes origines, dont certains perses et macédoniens. Ainsi qu'on l'a vu plus haut (2.5.), l'identification précise de cette *birta*, dans la région d'Amman n'est pas assurée, mais l'expression tendrait à favoriser Rabbath Ammon plutôt qu'Iraq el-Emir¹¹⁴⁷.

Plus particulièrement, le papyrus PCZ I 59003 traite de la vente d'une jeune esclave par Nikanor, un employé de Tobias, à Zénon, ce dernier agissant en tant que représentant du diocèse égyptien Apollonios. Par ailleurs, deux lettres écrites en grec par un secrétaire de Tobias, PCZ I 59075 et 59076 mettent clairement en évidence l'influence et l'importance économique de Tobias. PCZ I 59076 concerne l'envoi de quatre esclaves de luxe à Apollonios, peut-être comme présent, et PCZ I 59075 traite d'animaux de luxe (des chevaux, des chiens, des ânes et des mules) envoyés au roi comme présents de la part de Tobias, à la demande d'Apollonios ; la lettre mentionne même une correspondance directe entre Tobias et le roi au sujet de ces présents.

¹¹⁴⁴ Sur la Palestine dans les papyrus de Zénon, voir notamment Vincent, « Palestine » ; V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume I*, Cambridge : Harvard University Press, 1957, 115-130 ; X. Durand, *Des Grecs en Palestine au III^e siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)* (CRB, 38), Paris : Gabalda, 1997.

¹¹⁴⁵ Sur la personne de Zénon, voir notamment C. Orrieux, *Zénon de Caunos, parépidèmos, et le destin grec* (Centre de recherches d'histoire ancienne, 64 ; Annales littéraires de l'université de Besançon), Paris : Belles Lettres, 1985 ; W. Clarysse et K. Vandorpe, *Zénon, un homme d'affaires grec à l'ombre des pyramides* (Ancorae 14), Louvain : Presses Universitaires de Louvain, 1995.

¹¹⁴⁶ Cf. F.-M. Abel, « La liste géographique du papyrus 71 de Zénon », *RB* 32 (1923), 409-415 ; Grabbe, *History of the Jews*, 176. J'utilise l'abréviation classique PCZ (*Papyri Cairo Zenon*) pour C. C. Edgar, *Zénon Papyri* (5 volumes ; Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire), Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 1925-1940.

¹¹⁴⁷ Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 133-137 ; cf. Mittmann, « Zenon », 204-209.

D'autres papyrus mettent également en évidence le pouvoir et l'influence d'élites locales en Palestine. La lettre de l'administrateur Alexandros à Oryas, *PCZ I 59018* fait référence à un incident qui témoigne clairement que certaines élites locales sont suffisamment puissantes pour refuser de collaborer avec l'autorité lagide, voire pour la défier¹¹⁴⁸. Le papyrus indique qu'un envoyé de Zénon, Straton, ainsi qu'un envoyé d'Alexandros ont été attaqués et expulsés par Jeddous, peut-être un Judéen, alors que ceux-ci venaient réclamer une dette due par Jeddous, vraisemblablement à Zénon. En *PCZ I 59015*, un autre incident atteste de l'importance des élites locales vis-à-vis des autorités lagides : Zénon, au nom d'Apollonios, a acheté plusieurs esclaves en Idumée, dont trois se sont enfuis et sont retournés auprès de leurs maîtres ; malgré l'achat qui a déjà eu lieu, les maîtres réclament 100 drachmes supplémentaires au fonctionnaire pour remettre les esclaves en fuite.

Par ailleurs, la lettre d'Apollonios à Apollodotos, *PSI IV 324*, témoigne du contrôle serré de l'administration lagide sur l'exportation céréalière de la Syrie-Phénicie¹¹⁴⁹. Apollodotos y est chargé d'enregistrer chaque paiement reçu pour l'exportation du grain de Syrie, vraisemblablement par des marchands privés. Cette consigne donnée par le diocète Apollonios semble indiquer que le grain de Syrie-Phénicie représentait une source de revenus significative pour l'administration lagide.

De manière générale, les papyrus attestent également de l'intérêt et de l'autorité de Zénon et de son maître Apollonios sur différentes transactions commerciales et fiscales en Syrie-Phénicie ; Zénon intervient à plusieurs reprises pour régler différents problèmes dans ces domaines¹¹⁵⁰. Par ailleurs, les papyrus témoignent aussi du pouvoir et de l'influence de certaines élites locales, dont les relations avec l'administration peuvent paraître bonnes, comme c'est le cas pour Tobias, ou tendues, comme c'est le cas avec Jeddous. En outre, les papyrus de Zénon attestent également de l'importance de la langue grecque dans l'administration et l'économie de la Palestine ; le grec apparaît même comme incontournable pour les élites locales, ce qui a probablement favorisé l'emploi de scribes bilingues, comme dans le cas de la correspondance de Tobias, ainsi que la formation de jeunes élites à la langue grecque¹¹⁵¹.

Les papyrus Rainer de Vienne sont également d'une grande importance car ils contiennent un décret de Ptolémée II Philadelphe dans sa 24^{ème} année de règne (260 av. n. è.) qui concerne la régulation des taxes sur le bétail et le commerce des esclaves en Syrie et Phénicie¹¹⁵². Le décret insiste tout d'abord sur le fait que les propriétaires de bétail doivent déclarer l'ensemble de leurs bêtes dans des temps définis, sous peine de pénalités. Le décret exige ensuite la déclaration des esclaves par leurs propriétaires, probablement dans le but de limiter le nombre de mises en esclavage. Il précise par ailleurs que les soldats et autres colons militaires n'ont pas besoin de déclarer leurs femmes indigènes. Le décret témoigne ainsi du

¹¹⁴⁸ Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 129-130 ; L. L. Grabbe, « Hyparchs, *Oikonomoi* and Mafiosi : The Governance of Judah in the Ptolemaic Period », dans Grabbe et Lipschits (éd.), *Judah Between East and West*, 70-90 (74).

¹¹⁴⁹ Cf. Bagnall et Derow, *Hellenistic Period*, 115 ; édition du papyrus accessible sur le site <http://www.papyri.info/>

¹¹⁵⁰ Vincent, « Palestine », 175-182.

¹¹⁵¹ Grabbe, *History of the Jews*, 53, 160.

¹¹⁵² Là-dessus, voir notamment H. Liebesny, « Erlass des Königs Ptolemaios II Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien (PER Inv. Nr. 24.552 gr.) », *Aegyptus* 16 (1936), 257-288 ; R. S. Bagnall et P. Derow (éd.), *The Hellenistic Period : Historical Sources in Translation* (Nouvelle édition ; Blackwell Sourcebooks in Ancient History), Malden (Massachusetts), Oxford et Victoria : Blackwell, 2004, 111-113 ; Grabbe, « Hyparchs, *Oikonomoi*, and Mafiosi », 80-81.

souci du roi de contrôler étroitement l'économie de la région de Syrie et Phénicie et donc aussi de l'intérêt des Lagides pour les rentrées fiscales provenant de cette région. Le fait que le décret concerne très spécifiquement la fiscalité sur l'élevage laisse penser que les autres activités économiques de la région étaient aussi contrôlées de façon étroite, ce qu'atteste également la lettre d'Apollonios à Apollodotos (ci-dessus). On peut en outre noter que le décret va même jusqu'à encourager la dénonciation en stipulant que toute personne qui rapporterait une fraude fiscale se verrait récompensée d'une partie de la pénalité infligée au fraudeur. En ce sens, chaque villageois peut volontairement participer au bon fonctionnement de la fiscalité lagide. Par ailleurs, le besoin de réguler les mises en esclavage pourrait signifier que cette pratique s'est accentuée en Palestine à l'époque lagide ; ainsi qu'on l'a vu, le commerce d'esclaves syriens avec l'Égypte occupe aussi une place importante dans la correspondance de Zénon avec la Palestine¹¹⁵³. Enfin les papyrus Rainer donnent des indications au sujet de l'administration en place : le décret indique que la Syrie-Phénicie est divisée en hyparchies, qui sont gérées par des *oikonomoi* ; les *komarques* semblent être les administrateurs en charge des villages, dans lesquels interviennent également les fermiers des taxes¹¹⁵⁴.

D'autres papyrus mettent en lumière plusieurs aspects de la situation des Judéens en Égypte, notamment dans le Fayoum. Ils indiquent que les Judéens d'Égypte travaillaient dans différents corps de métier, notamment dans l'agriculture, l'élevage, l'artisanat¹¹⁵⁵, mais aussi la surveillance/police (p. ex. *CPJ* 25) ainsi que la collecte de taxes et l'administration, comme en témoignent différents reçus dont certains sont issus plus spécifiquement de banques ou de greniers¹¹⁵⁶. En plus de ces métiers, le mercenariat semble avoir été une activité importante des Judéens (voir p. ex. les listes de [colons] militaires *CPJ* 29-31 ou la mention d'un Judéen officier de cavalerie en *CPJ* 27)¹¹⁵⁷ ; il faut ici rappeler que déjà pour l'époque perse, l'activité militaire de Judéens en Égypte est clairement attestée par les papyrus d'Éléphantine¹¹⁵⁸. À l'époque lagide, cette activité représentait apparemment un bon moyen d'enrichissement, avec en outre la possibilité de recevoir une terre de clérouquie. En plus de récompenser les vétérans et de leur offrir un moyen de subsistance, les clérouquies servaient aussi à maintenir l'ordre dans les différentes régions de l'empire, telles des polices locales ; elles pouvaient aussi représenter des réserves pour l'armée au cas où des renforts étaient nécessaires¹¹⁵⁹.

Notons que les papyrus pertinents évoquent surtout la présence de Ioudaïoi, et font peu de références directes aux Samariens. Néanmoins, l'existence dans le Fayoum d'un village appelée Samareia est notable, indiquant selon toute vraisemblance que ses premiers habitants

¹¹⁵³ Sur le sujet, voir notamment R. Scholl, *Sklaverei in den Zenonpapyri : Eine Untersuchung zu den Sklaventermini, zum Sklavenerwerb und zur Sklavenflucht* (Trier Historische Forschungen, 4), Trier : THF, 1983 ; le commerce d'esclaves est déjà bien attesté à l'époque perse, notamment pour la région de Samarie, voir p. ex. F. M. Cross, « Samaria Papyrus 1 : An Aramaic Slave Conveyance of 335 BCE Found in the Wâdi ed-Dâliyeh », in *Eretz Israel* (N. Avigad Volume), Jerusalem 1985, 7-17 ; D. M. Gropp, *Slave-Sale Deeds from Samaria* (thèse de doctorat), Harvard, 1986 ; *idem*, *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh* (DJD, 28), Oxford : Clarendon, 2001, 1-116.

¹¹⁵⁴ Liebesny, « Erlass des Königs », 267-268 ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 67.

¹¹⁵⁵ *CPJ* 1, p. 179-193 ; Grabbe, *History of the Jews*, 195.

¹¹⁵⁶ *CPJ* 1, p. 194-226.

¹¹⁵⁷ Voir plus largement *CPJ* 1, p. 147-178 ; Grabbe, *History of the Jews*, 195-196.

¹¹⁵⁸ Voir notamment B. Porten, *Archives from Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1968.

¹¹⁵⁹ Grabbe, *History of the Jews*, 196.

provenaient de la région de Samarie¹¹⁶⁰. Les documents qui y ont été retrouvés témoignent d'un village d'environ 865 personnes¹¹⁶¹, multi-ethnique, incluant notamment des Ἰουδαῖοι. Il est à ce titre fort probable que ce terme était employé dans l'administration égyptienne de manière large, incluant aussi les Samariens, ainsi que Montevecchi l'a proposé¹¹⁶². La faible attestation des Samariens dans les papyrus d'Égypte est probablement due à ce langage administratif imprécis mais leur présence était probablement plus importante que cette documentation ne l'indique.

3. Les sources historiographiques judéennes sur le début de l'époque hellénistique

Bien que son apport soit limité, la culture matérielle offre un accès direct à des réalités historiques de la Judée antique. Tel n'est pas le cas des sources historiographiques anciennes (et modernes), qui sont le fruit d'interprétations de faits plus ou moins connus, influencées par l'idéologie de l'auteur. Leur utilisation requiert donc une grande prudence. De plus, pour ce qui est des événements de la Judée au III^e s., la situation est d'autant plus complexe qu'une grande partie des informations dont on dispose proviennent d'un même auteur, Flavius Josèphe, dont les sources (non-canoniques) ont pour la plupart disparu¹¹⁶³. Des historiens grecs et latins décrivent certes des événements du début de l'époque hellénistique, mais ceux-ci ne traitent quasiment pas de la Judée. Mis à part Josèphe et ses sources (notamment la *Lettre d'Aristée* et le Pseudo-Hécateé), 3 Maccabées, Sir 50 et Daniel 11¹¹⁶⁴ sont des textes qui traitent de la Judée au début de l'époque hellénistique, mais de façon très brève et non sans problèmes. Il est donc impossible de vérifier la plupart des informations disponibles. Il faut par ailleurs garder à l'esprit la visée apologétique de Flavius Josèphe, dont l'intention principale est de présenter les Juifs sous un jour favorable auprès d'une audience gréco-romaine¹¹⁶⁵.

¹¹⁶⁰ Voir notamment les papyrus *P. Petrie* II 4.11 l. 2 ; II 28 (col. II l. 9; col. VIII l. 4 ; col. IX l. 22 ; col. XI l. 12) ; l'étude la plus complète est celle de C. Kuhs, *Das Dorf Samareia im griechisch-römischen Ägypten. Eine papyrologische Untersuchung* (thèse de master), Heidelberg : Institut für Papyrologie, 1996 (sp. 77-85) ; voir aussi Launey, *Recherches*, 554 ; S. Honigman, « Noms sémitiques à Edfou et Thèbes », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40 (2003), 63–118, 89 ; O. Montevecchi, « Samaria e Samaritini in Egitto », *Aegyptus* 76/1 (1996), 81-92 (81-82) ; R. Pummer, « The Samaritans in Egypt », dans Amphoux, C.-B., et al. (éd.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, Lausanne : Zèbre, 1998, 213-232 (216-217) ; *idem*, *Flavius Josephus*, 184-186.

¹¹⁶¹ Mueller, *Settlements*, 187 (Appendix I).

¹¹⁶² Montevecchi, « Samaritini in Egitto », 91 ; Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 207-208 ; S. Honigman, « The *Ioudaioi* in Ptolemaic Egypt : Geographical Origins, Identity, and Status », à paraître ; cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Londres : SCM Press, 1987, 217.

¹¹⁶³ Sur le phénomène de la disparition des sources d'un historien canonique, cf. D. Mendels, « The Formation of an Historical Canon », dans J. Sievers et G. Lembi (éd.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leyde/Boston : Brill, 2005, 3-19, qui indique que ce phénomène n'est pas isolé dans l'Antiquité.

¹¹⁶⁴ Même s'il est largement accepté que Dn 11 fait référence aux principaux conflits du début de l'époque hellénistique, en particulier aux guerres syriennes, ce chapitre ne sera pas traité dans la présente section. Dans l'ensemble, notamment en raison de son caractère cryptique, ce texte est difficile à utiliser pour la reconstruction des événements politiques du III^e s. Nous n'y ferons donc référence que pour des points très précis, notamment s'agissant de la cinquième de guerre de Syrie (cf. 4.3.2.2.). Quoi qu'il en soit, ce chapitre atteste que des scribes judéens du II^e s. av. n. è étaient bien informés sur les événements politiques du III^e s. av. n. è.

¹¹⁶⁵ Pour une introduction aux œuvres de Josèphe, voir notamment H. W. Attridge, « Josephus and His Works », dans M. E. Stone (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period : Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2), Assen : Van Gorcum et Philadelphia : Fortress Press, 1984, 185-232 (213) ; P. Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and*

Malgré ces difficultés, on ne peut faire l'économie des données historiographiques anciennes pour la reconstruction socio-historique. Bien qu'orientées et non exactes, elles restent les descriptions les plus anciennes dont on dispose sur la période en question. Elles font appel à des informations qui datent d'une période relativement proche des événements qui nous intéressent. À ce titre, les sources historiographiques anciennes sont susceptibles d'apporter un éclairage, non seulement sur des personnes et des événements de la Judée au III^e s. av. n. è., mais aussi plus généralement sur des processus socio-historiques. Toute la difficulté réside dans l'évaluation et l'utilisation appropriée de ces sources. Pour cela, on fera évidemment appel aux différentes études précédemment menées sur les sources en question. Il s'agira avant tout d'éviter d'attacher trop d'importance à des détails dont l'historicité ne peut être démontrée, et de chercher davantage à mettre en évidence les structures politiques, sociales et économiques qui sous-tendent les descriptions. En effet, même si les détails qu'ils présentent peuvent être erronés, la perception qu'avaient les auteurs anciens des structures socio-politiques de la période en question ne saurait être ignorée.

3.1. Les règnes d'Alexandre et Ptolémée I selon Josèphe (*Ant.* XI 8-XII 1) et ses sources

Flavius Josèphe traite du début de l'époque hellénistique dans les *Antiquités Juives* à la fin du livre XI (ch. 8) et au début du livre XII (ch. 1-4). Ce texte a été composé à Rome vers la toute fin du I^{er} s. de notre ère, après la destruction du Second Temple et dans un contexte de tensions entre les Judéens et l'empire romain¹¹⁶⁶. La valeur historique des descriptions de Josèphe est variable et dépendante des sources qu'il utilise. En outre, il convient de ne pas oublier que Josèphe, comme tous les historiens de l'Antiquité, est un auteur pouvant remodeler ces sources, voire élaborer des éléments narratifs à partir d'elles, dans un sens compatible avec son but apologétique¹¹⁶⁷.

En *Ant.* XI ch. 8, le récit de la visite d'Alexandre le Grand à Jérusalem est le plus souvent considéré comme légendaire, en raison d'une part du silence des historiens grecs et latins sur cet événement, et d'autre part du caractère sensationnel de l'épisode relaté, élogieux vis-à-vis de la ville de Jérusalem, du grand-prêtre, des Judéens et de leurs traditions (voir notamment la lecture anachronique du livre de Daniel)¹¹⁶⁸. Tout au plus peut-on imaginer qu'un

Rome : His Life, His Works and Their Importance (LSTS 2), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1988 ; Grabbe, *History of the Jews*, 70-74.

¹¹⁶⁶ Sur le contexte, les raisons, et les tendances de la rédaction des *Antiquités juives*, cf. Attridge, « Josephus and His Works », 210-227 ; S. Mason, « "Should Any Wish to Enquire Further" (Ant. 1.25) : The Aim and Audience of Josephus's Judean Antiquities/Life », dans S. Mason (éd.), *Understanding Josephus : Seven Perspectives* (JSJSup 32), Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998, 64-103 ; L. Troiani, « La Genèse des *Antiquités Juives* », dans Sievers et Lembi (éd.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJSup 104), Leyde : Brill, 2005, 21-28 ; Troiani met notamment en évidence la redéfinition de l'identité juive après la destruction du deuxième temple, axée sur la question de l'observance de la loi ; les passages chez Josèphe qui traitent de la possibilité pour les Judéens de vivre selon leurs coutumes (p. ex. *Ant.* XI, 8, 5) font particulièrement sens dans ce contexte (cf. Attridge, « Josephus and His Works », 225-226) ; Grabbe, *History of the Jews*, 71-72. Sur le contexte du judaïsme à Rome vers la fin du I^{er} s. n. è., voir notamment J. Curran, « Flavius Josephus in Rome », dans J. Pastor, P. Stern et M. Mor (éd.), *Flavius Josephus : Interpretation and History* (JSJSup, 146), Leyde/Boston : Brill, 2011, 65-86.

¹¹⁶⁷ Voir p. ex. H. R. Moehring, *Novelistic Elements in the Writings of Flavius Josephus* (thèse de doctorat), Université de Chicago, 1957, notamment 13-34 ; S. Mason, « Contradiction or Counterpoint ? Josephus and Historical Method », *Review of Rabbinic Judaism* 6 (2003), 145-188.

¹¹⁶⁸ Voir p. ex. Attridge, « Josephus and His Works », 213 ; Grabbe, *History of the Jews*, 74.

émissaire d'Alexandre a pu être envoyé à Jérusalem. Les passages qui concernent les Samaritains sont aussi historiquement problématiques, notamment en ce qui concerne la construction du temple du mont Garizim que l'on date aujourd'hui du V^e s. (cf. ci-dessus §2.5.) et non de la fin du IV^e s. comme le fait Josèphe¹¹⁶⁹.

Le cas des événements que Josèphe décrit sous Ptolémée I en *Ant.* XII est plus complexe et mérite plus ample discussion, notamment dans la mesure où le témoignage de l'histoire est quasi-contradictoire. Josèphe commence en soulignant les difficultés liées au gouvernement des Diadoques. En *Ant.* XII 1, il décrit brièvement les guerres des Diadoques et leurs ravages en Syrie-Phénicie. L'auteur présente ensuite plus spécifiquement la conquête de Jérusalem par Ptolémée I, qui aurait notamment usé de la ruse : celui-ci aurait trahi la confiance des Judéens en prétendant vouloir sacrifier au temple pendant un jour de sabbat, alors que ceux-ci se reposaient, et il aurait ensuite traité la population sévèrement (*Ant.* XII 1,4-6). Là-dessus, Josèphe cite Agatharchides, un auteur du II^e s. av. n. è. qui rapporte cet événement dans le but de tourner en ridicule l'attachement des Juifs à leurs pratiques rituelles, notamment la pratique du shabbat qui les aurait empêchés de se défendre, comme une forme d'extrême superstition (*Ant.* XII 1,7 ; cf. *Ap.* I 205-211). C'est alors que Ptolémée aurait fait de nombreux captifs dans les collines de Judée, autour de Jérusalem, ainsi qu'en Samarie et au Mont Garizim pour les amener en Égypte (*Ant.* XII 1,7). Dans la suite du texte, Josèphe décrit plutôt la bonne relation du Lagide avec les Juifs. L'attitude jusque-là négative de Ptolémée vis-à-vis des Judéens aurait complètement changé en Égypte où le Lagide aurait pris conscience de la fidélité des Juifs (qui n'avaient pas voulu trahir Darius, contrairement aux Samaritains selon Josèphe). Il les distribue alors dans ses garnisons et leur octroie les mêmes droits qu'aux Macédoniens à Alexandrie, en les faisant jurer de lui rester fidèles (*Ant.* XII 1,8). Suite à cela, Josèphe rajoute même que de nombreux Juifs auraient volontairement émigré en Égypte, attirés par la qualité de la terre et la libéralité du Lagide (*Ant.* XII 1,9). Le passage s'achève sur des disputes rituelles entre les descendants des Juifs et des Samaritains installés à Alexandrie, notamment au sujet du lieu approprié pour le culte de Yhwh, les uns restant fidèles au temple de Jérusalem et les autres à celui du Mt Garizim (*Ant.* XII 1,10). Le deuxième chapitre du livre XII est quant à lui une paraphrase de la *Lettre d'Aristée*, portant sur la traduction de la Torah en grec sous Ptolémée II. En ce qui concerne Ptolémée I, le texte refait mention de la capture d'un grand nombre de Judéens sous Ptolémée Sôter, en indiquant cette fois que la majorité aurait été soumise à l'esclavage et que le reste aurait été intégré dans des garnisons militaires (§12-14 ; 35-36) ; les esclaves auraient ensuite tous été libérés (sans exception !), par Ptolémée II Philadelphe qui aurait payé leur libération (§14-27, 37).

L'évaluation historique du récit de Josèphe exige de s'intéresser aux sources qui sont à l'arrière-plan, à leur idéologie, ainsi qu'à celle de Josèphe lorsqu'il les évoque. Le témoignage de Josèphe frise la contradiction puisque d'un côté, il souligne le comportement sévère du Lagide à l'égard des Juifs, d'un autre, il décrit l'attraction des Juifs pour l'Égypte et son

¹¹⁶⁹ Voir p. ex. M. Kartveit, « Josephus on the Samaritans – his *Tendenz* and purpose », dans J. Zsengeller (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans : Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Judaica, 66 ; Studia Samaritana, 6), Berlin/Boston : De Gruyter, 2011, 109-120 (114-116) ; Gonzalez et Mendoza, « “What Have the Macedonians Ever Done for Us ?” A Reassessment of the Changes in Samaria by the Start of the Hellenistic Period », dans B. Hensel, D. Nocquet et B. Adamczewski (éd.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspective of Group Identity from Judah, Samaria and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT II 120), Tubingue : Mohr Siebeck, 169-229 (171-174).

souverain¹¹⁷⁰. Cette tension thématique n'est pas sans faire écho à celle de la *Lettre d'Aristée* qui, comme on le verra, souligne aussi le comportement violent du souverain à l'égard des Juifs tout en essayant de le dédouaner (voir ci-dessous). Pour comprendre le récit de Josèphe, il me semble qu'il importe de prendre en compte quatre préoccupations essentielles qui sont siennes : 1) utiliser les sources dont il dispose, en particulier Agatharchides, le Pseudo-Hécathée et la *Lettre d'Aristée* comme on le verra ; 2) répondre à la critique d'Agatharchides sur la superstition extrême des Juifs (notamment sur la base du pseudo-Hécathée) ; 3) souligner la bonne entente possible entre les Juifs et les autorités étrangères ; 4) distinguer les Juifs des Samaritains.

Il faut tout d'abord observer que toutes les sources de Josèphe posent problème sur le plan historique. Josèphe cite explicitement Agatharchides de Cnide, dont une version plus longue du texte se trouve aussi citée en *Ap.* I 209-211¹¹⁷¹. À la fois le style et le contenu des citations de cet auteur par Josèphe correspondent bien avec ce que l'on sait de cet historien et géographe du II^e s. av. n. è. ayant fait carrière à Alexandrie¹¹⁷². Les fragments de ses écrits qui ont été conservés témoignent clairement d'un intérêt pour les pratiques et les modes de vie de peuples autochtones autour de l'Égypte, tels les Éthiopiens ou les Arabes, qu'Agatharchides apprécie en fonction de leur conformité à la loi de la nature¹¹⁷³. Il est donc raisonnable de penser que, de façon générale, la citation remonte effectivement à Agatharchides, dont les écrits doivent être replacés dans un contexte intellectuel de réflexion philosophique sur les us et coutumes des peuples dominés par les royaumes hellénistiques¹¹⁷⁴. Toutefois, la probable authenticité de la citation d'Agatharchides ne la rend pas nécessairement exacte sur le plan historique. Il est notamment probable que le refus des Juifs de se défendre pendant le jour du sabbat correspond davantage à un *topos* utilisé par l'historien qu'aux événements de la fin du IV^e s. av. n. è. (voir p. ex. 1 M 2,29-48 ; *Ant.* XII, 272-276)¹¹⁷⁵. Peut-être Agatharchides s'appuie-t-il sur des informations ou une archive historique¹¹⁷⁶, mais l'utilisation qu'il fait de ses informations est clairement biaisée en vue de présenter les Juifs comme excessivement

¹¹⁷⁰ Voir p. ex. A. L. Abel, « The Myth of Jewish Slavery in Ptolemaic Egypt », *REJ* 127 (1968), 253-258 ; C. A. Alberro, *The Alexandrian Jews during the Ptolemaic Period*, thèse de Doctorat, Michigan State University, 1976, 9-10 et 36-54.

¹¹⁷¹ La plupart des auteurs considèrent que la citation en *Ant.* XII 1,7 est une forme abrégée de celle en *C. Ap.* I 209-211. Voir notamment M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Volume 1 : From Herodotus to Plutarch. Edited with Introductions, Translations and Commentary*, Jérusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 109 ; J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem : Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York : Crossroad Publishing Co., 1982, 43 ; J. M. G. Barclay, *Against Apion : Translation and Commentary* (FJTC 10), Leyde : Brill, 2007, 113, 118-119. Bar-Kochva (*Image of the Jews*, 288-291) a soutenu que les deux citations d'Agatharchides en *Ant.* XII 1,6 et *C. Ap.* I 205-211 proviennent de deux différentes oeuvres du même auteur, la première de « *De l'Asie* » et la dernière de « *De l'Europe* ». Toutefois cette explication prend mal en compte que Josèphe a une utilisation assez libre de ses sources, en fonction de ses buts littéraires et idéologiques. Voir dans ce sens Mason, « Contradiction », 154 : « it is characteristic of Josephus, in keeping with ancient rhetorical practice, to tell the same story differently on each new occasion » ; cela est aussi vrai des citations qui ne sont pas nécessairement mot à mot.

¹¹⁷² Voir notamment P. M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria. Vol. 1 : Text*, Oxford : Clarendon Press, 1972, 514, 516-517, 539-551.

¹¹⁷³ Cf. A. O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore/Londres : Johns Hopkins University Press, 1935, 349-351.

¹¹⁷⁴ Voir à ce sujet la monographie de Lovejoy et Boas, *Primitivism and Related Ideas*.

¹¹⁷⁵ Ce *topos* se développe vraisemblablement au II^e av. n. è. ; sur le sujet, voir B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus*, 474-493 (app. F), qui semble toutefois manquer de distance critique par rapport aux sources antiques (notamment dans son traitement de la citation d'Agatharchides chez Josèphe) ; Batsch, *Guerre et rite de guerre*, 247-307.

¹¹⁷⁶ Bar-Kochva (*Image of the Jews*, 288-291) soutient notamment qu'Agatharchides s'appuie sur une source ptolémaïque officielle.

superstitieux, une critique qui deviendra courante dans l'Antiquité (présente p. ex. chez Posidonios ou Cicéron). Le témoignage d'Agatharchides n'est donc pas sans poser problème et doit donc être utilisé avec prudence.

Par ailleurs, la mention de l'émigration volontaire des Juifs en Égypte et l'accent mis sur leur fidélité s'appuient selon toute vraisemblance sur celui que Josèphe présente comme Hécatée d'Abdère et qu'il cite et commente en *C. Ap.* I 183-204. La plupart des chercheurs considèrent toutefois qu'il est plus pertinent de nommer cette source le « Pseudo-Hécatée ». Récemment, B. Bar-Kochva en a encore souligné les nombreux problèmes historiques et l'inauthenticité probable des citations que Josèphe attribue à Hécatée¹¹⁷⁷. En particulier, celle en *Ap.* I 186-189 décrit une émigration volontaire vers l'Égypte de la part de Judéens : ceux-ci auraient été attirés par la bienveillance de Ptolémée I et auraient été accompagnés d'un grand-prêtre nommé Ezéchias. Or, l'idée qu'un grand-prêtre de Jérusalem quitterait volontairement ses fonctions au temple pour partir vivre en Égypte est peu vraisemblable ; en outre, aucun grand prêtre du nom d'Ezéchias n'est attesté au début de l'époque hellénistique¹¹⁷⁸. Les monnaies de cette époque attestent bien d'une figure importante de ce nom, mais il porte le titre de gouverneur. Bar-Kochva en conclut que Josèphe s'inspire en réalité de l'œuvre d'un Judéen conservateur vivant en Égypte vers la toute fin du II^e s. av. n. è., qui cherchait à défendre son peuple et sa religion ainsi qu'à légitimer la présence et la vie des Judéens en Égypte¹¹⁷⁹. Dans ce contexte, l'idée de l'émigration volontaire des Judéens en Égypte, qui plus est sous la direction d'un grand-prêtre, lui permettait de souligner les bonnes relations entre les Judéens et le pouvoir égyptien ainsi que la possibilité pour les Judéens d'une vie prospère dans ce pays. Peut-être le Pseudo-Hécatée disposait-il d'informations mais elles n'étaient probablement pas de première main et la manière dont il les utilise est clairement orientée idéologiquement. Ainsi, le nom Ezéchias semble garder le souvenir d'une figure importante du début de l'époque hellénistique, mais sa fonction, originellement de gouverneur comme l'attestent les monnaies judéennes, a été changée en celle de grand prêtre¹¹⁸⁰ ; cela se comprend aisément dans un contexte plus tardif où la Judée n'avait plus de gouverneur local et où le rôle du grand-prêtre avait pris de l'importance.

En ce qui concerne la capture de Judéens en *Ant.* XII 1,7, ainsi que la répartition de plusieurs d'entre eux dans des garnisons militaires, voire aussi les droits qui leur sont octroyés à Alexandrie (*Ant.* XII 1,8), Josèphe s'appuie apparemment sur la *Lettre d'Aristée*, dont il se sert de manière plus systématique en *Ant.* XII 2. Il s'agit d'un document de la deuxième moitié du II^e av. n. è., visant notamment à légitimer une certaine version grecque de la Torah¹¹⁸¹.

¹¹⁷⁷ Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 54-121 ; voir notamment aussi J.-D. Gauger, « Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen Bei Flavius Josephus und im Ps. Aristeeas-Brief », *JSJ* 13/1-2 (1982), 6-46 ; D. R. Schwartz, « Diodorus Siculus 40.3 — Hecataeus or Pseudo-Hecataeus », dans M. Mor, A. Oppenheimer, J. Pastor et D. R. Schwartz (éd.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem : Yad Ben-Zvi, 2003, 181-197 (184) ; pour une position différente, et importante jusque dans les années 90, voir notamment M. Pucci Ben Zeev, « The Reliability of Josephus Flavius : The Case of Hecataeus' and Manetho's Accounts of Jews and Judaism : Fifteen Years of Contemporary Research (1974-1990) », *JSJ* 24/2 (1993), 215-234 (217-224).

¹¹⁷⁸ Cf. Grabbe, *History of the Jews*, 227.

¹¹⁷⁹ Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, notamment 249-252.

¹¹⁸⁰ Voir Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 82-91 ; cf. Grabbe, *History of the Jews*, 283.

¹¹⁸¹ Voir p. ex. M. Hadas, *Aristeeas to Philocrates* (Jewish Apocryphal Literature), New York : Harper & Brothers, 1951, 1-90 ; Grabbe, *History of the Jews*, 66-67.

L'histoire de la traduction de la LXX est précédée d'un épisode qui prouve la bienveillance de Ptolémée II à l'égard des Judéens avant de leur demander de participer à son entreprise de traduction de la Torah (*Ant.* XII 2). Selon le texte, un grand nombre de Judéens étaient alors esclaves en Égypte, notamment du fait des campagnes de Ptolémée I dans le Levant, mais pas uniquement. Suivant les conseils d'Aristée, Ptolémée II aurait décidé de payer pour la libération de tous les esclaves judéens en Égypte, pas moins de 110 000 personnes, qu'ils aient été emmenés de force lors des campagnes de son père, ou qu'ils soient arrivés avant ou encore après. Là encore, cette source n'est pas sans difficultés sur le plan historique. S. Honigman a bien montré que l'œuvre doit avant tout être considérée comme un mythe de légitimation de la traduction de la Torah en grec, dont le but est de placer sur un même niveau la traduction avec son original hébreu¹¹⁸². L'auteur a pu se baser sur des traditions orales, mais difficiles à déterminer, ayant été intégrées et utilisées de manière à former un tout organique au sein de la narration (cf. ci-dessous). Ainsi que l'observe Honigman, suivie notamment par N. Hacham, une des stratégies de légitimation employées par le texte est de mettre en parallèle la génération de l'Exode et du don de la Loi au Sinaï avec celle de la traduction grecque de la Torah en Égypte¹¹⁸³. Dans les deux cas, les Israélites/Judéens sont tout d'abord esclaves en Égypte et ils reçoivent ensuite une version de la Loi, en hébreu ou en grec. Toutefois, contrairement à la description de l'Exode, le pharaon de la *Lettre d'Aristée*, Ptolémée Philadelphe est volontaire pour libérer tous les Judéens de l'esclavage, ce qui légitime que la Torah en grec puisse être donnée en Égypte contrairement à la Loi hébraïque et que les Judéens puissent rester en Égypte. L'utilisation de la *Lettre d'Aristée* pour la reconstruction historique d'évènements de la fin du IV^e s. et du début du III^e s. est donc problématique. En particulier, l'idée que Ptolémée I aurait fait de nombreux esclaves judéens qui auraient ensuite été libérés sert avant tout des besoins narratifs et idéologiques et a peu de chances d'être vraie historiquement¹¹⁸⁴. D'ailleurs, les chiffres avancés par la *Lettre d'Aristée* (100 000 déportés, dont 30 000 enrôlés dans l'armée et le reste fait esclave) sont évidemment exagérés. Bien sûr, on ne peut exclure que des déportés judéens aient été faits esclaves sous Ptolémée I¹¹⁸⁵, mais il convient d'interpréter l'esclavage massif des Judéens dans la *Lettre d'Aristée* avant tout comme une construction littéraire. C'est d'ailleurs aussi ce que suggèrent les données papyrologiques d'Égypte qui mettent en avant diverses activités et rôles socio-économiques chez les Judéens d'Égypte, mais parlent très peu d'esclaves (cf. ci-dessus 2.8.2.)¹¹⁸⁶.

Néanmoins, l'idée d'une déportation de Judéens par Ptolémée I, voire l'intégration de certains d'entre eux dans des garnisons, a probablement une base historique, ainsi que le

¹¹⁸² S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative Letter of Aristaeas*, Londres/New York : Routledge, 2003, en particulier 37-63 (38-41).

¹¹⁸³ Honigman, *Septuagint*, 53-56 (p. 56 : « Ptolemy's willingness to set the Jews free has an important consequence. In the Bible, the Jews escape from Egypt not only to material freedom, but also to be given the Law on Mount Sinai, before they are finally led into the Promised Land. Ptolemy's benevolence means that there is now no need to flee. The Law can and will be received in Alexandria. B. Ar. is the story of a non-Exodus ») ; N. Hacham, « The Letter of Aristaeas: A New Exodus Story », *JSJ* 36 (2005), 1-20, sp. 4-14.

¹¹⁸⁴ Pace, récemment, J. Peyras, « Autour de la lettre d'Aristée : Recherche sur la libération des esclaves juifs, de la Bible des Septante à Eusèbe de Césarée », dans A. Gonzales (éd.), *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition. Volume I. Besançon 15-17 décembre 2005* (Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'Antiquité, 30/1), Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, 95-114.

¹¹⁸⁵ Cf. Winnicki, « Militäroperationen (II) », 152.

¹¹⁸⁶ On peut d'ailleurs aussi noter que Josèphe ne mentionne pas l'esclavage de Judéens en *Ant.* XII 1, alors qu'il s'agit d'un élément central dans son chapitre suivant qui se base sur la *Lettre d'Aristée*.

reconnaissent la plupart des historiens. Outre que ces informations s'accordent avec le témoignage de Diodore et la stèle du Satrape, il faut observer qu'elles ne servent pas directement une des préoccupations idéologiques majeures de la *Lettre d'Aristée*, qui est de souligner la possibilité pour les Juifs de vivre en Égypte en bons termes avec les autorités du pays. L'œuvre cherche en effet à présenter la dynastie lagide et ses relations avec les Juifs sous un bon jour, comme le montre clairement la présentation positive de Ptolémée II, libérateur des Juifs et supposé être à l'origine de la traduction de la Torah en grec. S'agissant de Ptolémée I, une lecture fine montre que le texte cherche aussi à en présenter des aspects positifs, même s'il avait été à l'origine de la déportation et de l'esclavage des Juifs¹¹⁸⁷. Ainsi, celui-ci aurait pris possession de la Cœlé-Syrie et de la Phénicie grâce à ses bons présages et à son courage (§12). Il n'aurait pas rendu tous les Juifs esclaves mais en aurait réparti certains, les plus forts, dans ses garnisons militaires, en leur accordant de bonnes conditions de vie, avec un haut salaire (§13-14 et 36)¹¹⁸⁸. Le texte va même plus loin en essayant de disculper Ptolémée I d'avoir déporté et asservi des Juifs¹¹⁸⁹. Selon §14 et 23, en effet, ce ne serait pas Ptolémée I qui aurait voulu rendre les Juifs esclaves mais ses soldats, réclamant une récompense, qui l'auraient poussé à accepter cela¹¹⁹⁰ ; et ce seraient aussi les soldats de Ptolémée I qui auraient dévasté le pays des Juifs (§23).

Dans l'ensemble, l'attribution à Ptolémée I d'une déportation massive de Judéens ne sert pas un des aspects centraux de l'idéologie de l'œuvre, qui est d'insister sur les bonnes relations entre Juifs et autorités lagides, et le texte met en œuvre plusieurs stratégies littéraires pour dépasser ce problème. Si le récit était entièrement fictif, le texte aurait pu éviter d'attribuer ces faits à Ptolémée Sôter en impliquant, par exemple, que des Judéens étaient déjà présents et esclaves en Égypte du temps des Perses afin de présenter les Lagides comme leurs libérateurs. En §13, le texte souligne d'ailleurs que des Judéens avaient déjà été amenés en Égypte, notamment par les Perses, ce qui est réitéré en §35. Toutefois, il semble que le texte ne peut éviter de parler d'une déportation importante de Judéens sous Ptolémée I et s'il rappelle de précédentes déportations, c'est uniquement pour alléger la responsabilité de Ptolémée I ; cela permet de souligner que le Lagide n'est pas le seul ou le premier à avoir eu ce type de pratiques à l'égard des Juifs et que même les Perses, qui bénéficient d'une image positive dans la tradition juive, ont aussi eu des pratiques comparables. On peut donc penser que, si le texte ne peut éviter d'attribuer une déportation de Judéens à Ptolémée et cherche plutôt à l'en disculper, c'est que cette donnée était connue et incontournable, ayant probablement une base historique sur laquelle le texte s'appuie et qu'il cherche à réinterpréter dans un sens compatible avec son

¹¹⁸⁷ Au vu de l'importance de la continuité dynastique dans l'idéologie royale proche-orientale et tout particulièrement chez les Lagides (visible notamment dans la réappropriation du nom de Ptolémée à chaque génération royale ou encore dans le culte dynastique, cf. notamment S. Pfeiffer, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich : Systematik und Einordnung der Kultformen* [Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 98], Munich : C. H. Beck, 2008), créer une opposition franche entre les deux premiers Ptolémées sur la question du traitement des Judéens aurait de toute façon été difficile.

¹¹⁸⁸ Hacham, « Aristéas », 10.

¹¹⁸⁹ Voir p. ex. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 76 ; E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism : The Reinvention of Jewish Tradition* (HCS 30), Berkeley : University of California Press, 1998, 204 ; Hachman, « Letter of Aristéas », notamment 8-10.

¹¹⁹⁰ Une justification somme toute peu crédible, comme le souligne Winnicki, « Militäroperationen (II) », 152.

idéologie¹¹⁹¹. Le texte rajoute l'idée d'un asservissement des Juifs, dont la responsabilité serait non pas fondamentalement celle de Ptolémée I mais plutôt celle de ses soldats, dans le but de dresser un parallèle avec la situation de l'Exode. Si l'asservissement des Juifs suite à la déportation est historiquement peu crédible, l'assignement de soldats judéens à des garnisons militaires semble avoir des fondements plus solides, ce que suggèrent notamment certaines données papyrologiques égyptiennes. Il est d'ailleurs raisonnable de penser que les soldats judéens de l'époque lagide ne sont pas uniquement des descendants des mercenaires judéens de l'époque perse, mais que de nouveaux soldats ont été enrôlés lors de la période mouvementée des guerres des Diadoques.

Il est toutefois à noter que la *Lettre d'Aristée* ne mentionne pas de prisonniers samariens, contrairement à *Ant.* XII 1,7. B. Bar Kochva propose d'identifier une source palestinienne qui serait à l'origine de la description de la prise de la ville par Ptolémée Sôter (*Ant.* XII 1,4) ainsi que des informations sur la capture de prisonniers en Judée et Samarie (*Ant.* XII 1,7)¹¹⁹². Cette hypothèse n'est pas impossible mais ce n'est peut-être pas la plus simple. Bar-Kochva sous-estime peut-être la liberté qu'a Josèphe pour utiliser et répondre à ses sources. En effet, il faut avant tout observer que la description de la ruse employée par Ptolémée pour conquérir Jérusalem sert à Josèphe à répondre à la critique d'Agatharchides : grâce à cette information qu'apporte Josèphe (mais pas forcément sur la base d'une source), il peut impliquer que ce n'est pas en raison de la superstition des Juifs que Jérusalem a été prise, mais en raison de la fourberie et de la trahison de Ptolémée I. Cette idée pourrait très bien provenir de Josèphe lui-même qui défend son peuple de l'accusation qui lui est faite par la source dont il dispose ; Josèphe opposerait ainsi la fidélité des Juifs à la trahison de Ptolémée.

En revanche, la référence à la capture de Samariens avec les Judéens, absente de la *Lettre d'Aristée*, est plus intéressante sur le plan historique dans la mesure où elle ne va pas dans le sens d'une préoccupation majeure de Josèphe, celle de bien différencier les Juifs des Samaritains¹¹⁹³. Le fait que cette information d'une capture commune de Judéens avec des Samariens dérange Josèphe peut s'observer en *Ant.* XII 1.10, où il s'empresse de mentionner des conflits entre Judéens et Samariens, même si ces conflits concernent des générations

¹¹⁹¹ Voir p. ex. Honigman, *Septuagint*, 54 : « There can be little doubt that there is a core of historical reality in the circumstances of the arrival of the Jews in Egypt in the early Hellenistic period as depicted in this section ». Honigman a proposé de comprendre le déplacement d'un grand nombre de Judéens vers l'Égypte sous Ptolémée I dans la *Lettre d'Aristée* comme un récit visant à relater les origines de la diaspora judéenne en Égypte (basé cependant sur un événement historique) ; cf. Honigman, *Septuagint*, 53-56. Cette hypothèse est intéressante mais ne rend pas compte de tous les détails du texte. Même si le §13 souligne l'ampleur inégalée de la déportation des Judéens sous Ptolémée I, le passage est aussi explicite sur le fait que Ptolémée I n'est pas le premier à avoir amené des Judéens en Égypte, mais que cela avait déjà été fait sous les Perses et même avant ; §35 réitère que les Perses avaient déjà déporté des Judéens en Égypte avant Ptolémée I. Souligner que Ptolémée I n'était pas le premier à déporter des Judéens représente peut-être une autre stratégie destinée à relativiser la culpabilité de Ptolémée I dans la déportation des Judéens. Quoi qu'il en soit, le fait de situer sous Ptolémée I une déportation importante de Judéens vers l'Égypte apparaît davantage comme un motif problématique pour l'auteur que comme un motif qui irait largement dans le sens de son propos. Notons toutefois que s'il est difficile de parler d'un récit des origines de la diaspora judéenne en Égypte, il peut tout de même être associé aux origines de la communauté d'Alexandrie.

¹¹⁹² B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus : The Struggle against the Seleucids*, Cambridge et al. : University Press, 1989, 477-481 (app. D) ; *idem*, *Pseudo-Hecataeus*, On the Jews : *Legitimizing the Jewish Diaspora*, Bekerley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1996, 74-76.

¹¹⁹³ Sur les Samaritains chez Josèphe, voir notamment R. Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner : Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA, 4), Fribourg : Universitätsverlag et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 ; Kartveit, « Josephus on the Samaritans ».

ultérieures. Ainsi que l'a récemment bien montré R. Pummer, Josèphe anticipe en effet ici un épisode qu'il décrit bien après dans son récit, en *Ant.* XIII (3.74-79)¹¹⁹⁴. Mendoza et moi-même avons proposé une explication pour cette anticipation anachronique : souligner la différence entre Juifs et Samaritains à un moment où Josèphe ne peut éviter de les présenter ensemble¹¹⁹⁵. D'ailleurs, l'idée d'une émigration volontaire des Juifs (seulement) en Égypte sert aussi à Josèphe à distinguer les Juifs des Samaritains. Si Josèphe ne pouvait éviter de parler des déportations communes aux Judéens et aux Samariens, c'est probablement qu'il considère cette information comme un fait historique qu'il ne peut omettre. L'information a donc un certain crédit, même si l'on ne peut véritablement savoir d'où Josèphe la tire. Bar-Kochva pense à une source palestinienne, mais peut-être la mémoire collective de la diaspora alexandrine avait-elle tout simplement préservé le souvenir de ses origines, lorsque Ptolémée avait déporté des Judéens et des Samariens ensemble et les avait installés à Alexandrie. Quoi qu'il en soit, l'idée d'une déportation commune de Judéens et de Samariens s'accorde bien avec les données de Diodore et de la stèle du Satrape, qui permettent de reconstruire des actions violentes de Ptolémée dans l'intérieur du Levant sud, en particulier à Samarie, incluant notamment des déportations¹¹⁹⁶. Elle est par ailleurs compatible avec la *Lettre d'Aristée*, qui parle d'une déportation des Juifs dans le contexte plus large d'une attaque de Ptolémée « contre toute la Cœlé-Syrie et la Phénicie », aboutissant à faire de nombreux prisonniers, parmi lesquels se trouvaient des Juifs mais aussi d'autres groupes levantins¹¹⁹⁷.

Dans l'ensemble, malgré les différents problèmes historiques que pose le témoignage de Josèphe et de ses sources, on peut tout de même observer certaines convergences importantes, qui touchent notamment à l'idée d'une intervention violente de Ptolémée en Judée impliquant notamment une déportation de Judéens vers l'Égypte. Agatharchides parle d'une prise aisée de la ville par Ptolémée en shabbat mais indique tout de même que Ptolémée s'est ensuite comporté en maître dur (διὰ τὴν ἄκαιρον δεισιδαιμονίαν χαλεπὸν ὑπέμειναν ἔχειν δεσπότην, *Ant.* XII 1,6). La *Lettre d'Aristée* parle d'une dévastation (verbe καταφθείρω, §23) du pays des Juifs avec une déportation importante, que les historiens considèrent généralement comme ayant une base historique. En outre, Josèphe (voire une autre source palestinienne selon Bar Kochva) confirme l'idée que Ptolémée a traité sévèrement la Judée. Cet aspect est d'ailleurs aussi présent en *Ant.* XII 1,3, qui souligne que les guerres des Diadoques ont occasionné de nombreux dégâts et pertes aux habitants des villes de la région et que, dans ce contexte, Ptolémée s'est comporté à l'inverse de ce que son surnom Sôter signifie (« sauveur »). Les sources historiques gréco-latines parlent malheureusement peu de la Judée¹¹⁹⁸, mais notons tout de même que l'historien du II^e s. n. è. Appien, qui fait une brève référence à la prise de

¹¹⁹⁴ Cf. Pummer, « Samaritans in Egypt », 216 ; *idem*, *Flavius Josephus*, 179-199 ; cf. R. J. Coggins, « The Samaritans in Josephus », dans L. H. Feldman et G. Hata (éd.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leyde : Brill, 1987, 257-273 (263).

¹¹⁹⁵ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 202-203.

¹¹⁹⁶ Voir ci-dessus 2.8.2. sur les données papyrologiques d'Égypte qui vont dans ce sens.

¹¹⁹⁷ *Lettre d'Aristée* 12, (cf. §22) : ἐκεῖνος γὰρ ἐπελθὼν τὰ κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα, συγχρόμενος εὐημερία μετὰ ἀνδρείας, τοὺς μὲν μετόκιζεν, οὓς δὲ ἠχμαλώτιζε, φόβῳ πάντα ὑποχείρια ποιούμενος.

¹¹⁹⁸ Josèphe souligne notamment le silence de Hieronymos de Cardia sur les Judéens (*Ap.* I, 213-214) ; cf. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 74.

Jérusalem par Ptolémée I dans son livre XI (*Syriakè*), 50, 252, confirme l'idée de dommages commis par Ptolémée en Judée et notamment à Jérusalem¹¹⁹⁹.

Certaines sources judéennes, qui cherchent à présenter les rapports des Judéens avec le pouvoir égyptien sous un bon jour, cherchent à atténuer ce traitement sévère de la Judée par Ptolémée I. C'est notamment le cas du Pseudo-Hécatée, qui parle plutôt d'une émigration volontaire de Judéens vers l'Égypte, attirés non seulement par la qualité de la terre mais aussi par la libéralité de Ptolémée. Cette source est toutefois très orientée idéologiquement, comme le suggère l'idée improbable qu'un grand-prêtre pourrait volontairement abandonner son rôle en Judée pour s'installer en Égypte. De plus, la sévérité du traitement de Ptolémée semble difficile à omettre entièrement. La *Lettre d'Aristée* essaie uniquement de limiter la responsabilité de Ptolémée dans les troubles causés par ses expéditions en Judée et dans la déportation de populations locales. Josèphe associe le témoignage contradictoire du Pseudo-Hécatée avec d'autres en impliquant qu'une fois en Égypte, Ptolémée aurait changé d'attitude à l'égard des Juifs, prenant conscience que ceux-ci pouvaient être des sujets loyaux (*Ant.* XII 1,8) ; dès lors, les relations changent et deviennent positives au point d'attirer de nouveaux Judéens, venus cette fois-ci volontairement. Ce faisant, Josèphe répond encore à la critique d'Agatharchides, impliquant que, si la fidélité des Juifs à l'égard de leurs traditions a facilité la prise de Jérusalem par Ptolémée, cette même fidélité leur a ultimement fait gagner les faveurs du souverain d'Égypte¹²⁰⁰.

Si, malgré les problèmes historiques qu'il pose, le témoignage de Josèphe et de ses sources pousse à envisager des dommages provoqués par Ptolémée en Judée et en Samarie, incluant notamment des déportations significatives, les circonstances précises de l'intervention et l'ampleur des dégâts sont difficiles à évaluer en l'absence de données supplémentaires, mais l'on formulera plus bas quelques hypothèses à ce sujet. Dans l'ensemble, une telle intervention du Lagide s'accorde bien avec les conditions politiques en Égypte, où Ptolémée a besoin d'installer son pouvoir dans un pays qui n'est pas le sien. L'importation de nouvelles populations qui soient dépendantes de lui lui permet de mieux assurer son contrôle de l'Égypte, que ce soit en développant la nouvelle capitale, Alexandrie, ou en installant ces populations dans des endroits stratégiques pour mieux coloniser le pays. Notons à ce propos que, si le déplacement de population syrienne vers l'Égypte relevait d'une stratégie politique de Ptolémée I, on peut penser que celle-ci a été mise en œuvre de différentes manières, à la fois par des déplacements forcés d'habitants (sans nécessairement les soumettre à l'esclavage) ainsi que par l'encouragement à l'émigration¹²⁰¹ ; cela pourrait expliquer en partie les différences

¹¹⁹⁹ Il faut peut-être rester prudent sur l'utilisation d'Appien car il n'est pas impossible qu'il se base sur Agatharchides sur ce point. Au minimum, ce passage d'Appien confirmerait que la citation d'Agatharchides chez Josèphe est plus ou moins exacte ; sur les sources d'Appien et en particulier Agatharchides, cf. P. Goukowsky, *Appien, Histoire Romaine. Tome VI, livre XI, le livre Syriaque* (Collection des universités de France), Paris : Les belles lettres, 2007, CXIII-CXXXII (CXXVII-CXXVIII). Il faut aussi noter qu'Eusèbe fait allusion à la prise de Jérusalem par Ptolémée, qu'il situe en 322, mais Eusèbe se base probablement ici sur Josèphe et la date qu'il envisage est trop haute pour être plausible.

¹²⁰⁰ La fidélité des Judéens à leurs traditions est encore soulignée en *Ant.* XII 1,10, où ceux-ci se montrent fidèles à leur lieu de culte, Jérusalem, alors que les Samariens défendent le Mont Garizim.

¹²⁰¹ Des émigrations volontaires vers l'Égypte ont vraisemblablement eu lieu au cours de l'époque lagide, cf. p. ex. R. . Bagnall, « The Origins of Ptolemaic Cleruchs », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 21 (1984), 7-20 (19-20).

significatives des traditions judéennes relatives au déplacement de Judéens vers l'Égypte sous Ptolémée I.

3.2. La traduction de la Torah en grec selon la *Lettre d'Aristée* et *Ant.* XII 2.

Il faut aussi brièvement dire un mot du récit de la traduction de la Torah en grec sous Ptolémée II, narré par Josèphe en *Ant.* XII, 2 et qui suit de près la *Lettre d'Aristée*. Comme on l'a vu, ce dernier document date du II^e s. av. n. è. et pose d'importants problèmes historiques pour ce qui est de la reconstruction socio-historique de la Judée au III^e s. Ainsi que Honigman le souligne, établir une distinction entre « faits » historiques et fiction est problématique dans la *Lettre d'Aristée*¹²⁰². Certes, ce texte, qui prétend à la crédibilité, utilise vraisemblablement certaines traditions orales sur lesquelles il base son récit. Il est ainsi vraisemblable que les premières traductions de la Torah aient pris place en Égypte au cours du III^e s., ainsi que les chercheurs le pensent habituellement. Au moins à partir d'un certain moment, la bibliothèque d'Alexandrie a pu héberger une traduction grecque de la Torah¹²⁰³. Néanmoins, la forme des premières traductions ainsi que celle de leurs *Vorlagen* nous échappe ; la diversité textuelle attestée à Qoumrân dément l'idée d'une seule et unique version du texte. En outre, la qualité du grec employé, de niveau standard et peu élaboré, rend difficile de penser à une entreprise royale ; un tel projet vient plus probablement des élites lettrées de la diaspora juive d'Alexandrie, travaillant probablement dans l'administration lagide, qui cherchaient à répondre à des besoins pouvant être liturgiques et/ou légaux, ou tout simplement qui voulaient rendre accessibles les traditions hébraïques à une communauté qui perdait la connaissance de la langue¹²⁰⁴. Le récit de la *Lettre d'Aristée* est évidemment enjolivé, visant notamment à souligner l'intérêt du roi pour les traditions judéennes ainsi que la perfection de la traduction produite. Ces accents idéologiques du texte doivent avant tout être lus dans le contexte du II^e s., où la diaspora judéenne cherche à souligner la possibilité de vivre en Égypte en suivant ses lois et tout en étant en bons termes avec le pouvoir lagide. Ptolémée II, un des premiers Lagides connu pour avoir développé la bibliothèque et le Mouseïon d'Alexandrie, est ainsi invoqué comme témoin du caractère exceptionnel du texte des Judéens. Peut-être la lettre d'Aristée témoigne-t-elle aussi des premiers essais par des élites de la diaspora judéennes d'accréditer une certaine forme de la traduction grecque de la Torah et de commencer ainsi à limiter la variété des textes en circulation.

¹²⁰² Honigman, *Septuagint*, notamment 140-143.

¹²⁰³ Voir notamment Honigman, *Septuagint*, 93-118, qui précise aussi que la fonction légale de la LXX reste encore à être explorée, bien qu'il ne s'agisse possiblement pas là de la cause première de la traduction de la Torah en grec ; Grabbe, *History of the Jews*, 65-68. Sur la bibliothèque d'Alexandrie, son travail philologique, la multiplicité des disciplines académiques et sa prétention à l'universalité, cf. R. S. Bagnall, « Alexandria : Library of Dreams », *Proceedings of the American Philosophical Society* 146 (2002), 348-362 (360-362). On peut notamment remarquer que l'intérêt pour l'étude philosophique des us et coutumes des peuples dominés est bien attesté à l'époque hellénistique (cf. Lovejoy et Boas, *Primitivism and Related Ideas* ; sur les pratiques judéennes, voir notamment la citation d'Agatharchidès par Josèphe en *Ap.* I. 205-211 ; dans ce contexte la présence de la LXX dans la bibliothèque d'Alexandre paraît tout à fait plausible.

¹²⁰⁴ Cf. B. G. Wright, « The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Origins Redux », *Journal of Ancient Judaism* 2 (2011), 303-325 ; J. Aitken, dans *idem* (éd.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, Londres/New York : Bloomsbury T&T Clark, 2015, 3-4.

3.3. Le décret d'Antiochus III selon Flavius Josèphe (*Ant.* XII 3,3)

Après une digression sur les privilèges accordés aux Judéens, *Ant* XII 3,3 fait référence à la 5^{ème} guerre de Syrie comme étant à l'origine de différents désastres dans la région, et notamment en Judée. Le texte précise que, suite à sa victoire provisoire sur Ptolémée IV, les Judéens étaient en faveur d'Antiochos III. La réponse lagide dirigée par Scopas aurait inclus la prise de plusieurs villes et la soumission des Judéens par la force. Après la victoire d'Antiochos sur Scopas, les Judéens se seraient livrés d'eux-mêmes au roi séleucide, l'auraient accueilli à Jérusalem et l'auraient aidé à combattre la garnison laissée par Scopas dans la citadelle de Jérusalem. Cette description de Josèphe est largement acceptée par la recherche ; elle correspond bien aux données historiques dont on dispose sur la 5^{ème} guerre de Syrie (voir ci-dessous 4.3.3.). Elle permet à Josèphe d'introduire trois décrets qui attestent de la faveur d'Antiochos envers les Judéens. Le premier concerne les privilèges que le roi séleucide a accordés à la ville de Jérusalem, peu après qu'il en eut pris possession, dans le but de faciliter la réparation du temple et le repeuplement de la ville. Le deuxième concerne les interdictions d'entrer dans l'enceinte du temple pour les étrangers, ainsi que d'introduire dans la ville de Jérusalem la chair d'animaux considérés impurs par les lois sacerdotales, et même d'y élever ce type d'animaux. Le troisième décret, la lettre d'Antiochos à Zeuxis, ordonne le déplacement de soldats judéens (2000 familles) de la Mésopotamie vers la Phrygie et la Lydie dans le but de les intégrer dans des garnisons sur place et ainsi rétablir une certaine stabilité dans ces régions rebelles.

Sur la base du contenu et du style, l'authenticité du premier décret est largement acceptée¹²⁰⁵. Sur le plan formel, les §141-143 se distinguent du reste du décret par leur formulation à la première personne du singulier plutôt que du pluriel, plus habituelle¹²⁰⁶. Néanmoins, des changements de personne de ce type sont attestés dans des décrets sur pierre. En outre, le contenu de ces paragraphes se situe dans la continuité du reste du décret. Ils évoquent la réparation du temple, la possibilité de vivre selon les lois ancestrales, et l'exemption de taxes pour les anciens (*gerousia*) et le personnel du temple, ainsi que, pour trois ans, toute la population de la ville. En particulier, la mention des réparations et l'aide fiscale pour trois ans s'accordent bien avec un des objectifs du décret mentionné au §139, celui de restaurer la ville suite aux dommages subis pendant la guerre et d'y attirer de la population. La fin du décret, au §144, poursuit ces thématiques en évoquant l'allègement d'un tiers du tribut ainsi que la libération et le retour des Judéens déportés et faits esclaves pendant la guerre. Le décret a certes

¹²⁰⁵ Voir notamment E. Bickerman, « The Seleucid Charter for Jerusalem », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Volume Two* (éd. A. Tropper ; AJEC 68/2), Leyde/Boston : Brill, 2007, 315-356 ; *idem* « A Question of Authenticity : The Jewish Privileges », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. Part Two*, 295-314 ; Marcus, *Josephus VII*, 751-761 ; L. L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period : Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Londres / New York : Routledge, 2000, 46-48 ; S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes : The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochios IV* (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies), Oakland : University of California Press, 2014, 302-310 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », sp. 173-175. 2 M 4,11 fait référence à des concessions faites aux Judéens par le roi au début de l'ère séleucide, ce qui semble aussi confirmer le contenu de l'édit.

¹²⁰⁶ Sur la question de la formulation à la première personne du singulier, voir notamment J.-D. Gauger, *Beiträge zur jüdischen Apologetik : Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch* (BBB, 49), Köln/Bonn : P. Hanstein, 1977, 136-139.

pu subir un processus éditorial complexe et l'on ne peut non plus exclure des altérations secondaires (possiblement par Josèphe), mais dans l'ensemble, il paraît que le texte livré par Josèphe préserve bien le décret du roi séleucide.

Son contenu correspond aux coutumes royales à la suite de la prise d'une ville : un décret indique les termes de la soumission de la ville en prenant en compte les dégâts liés à la guerre et la manifestation d'allégeance de la population locale, notamment ses élites¹²⁰⁷. Le décret atteste de la participation du roi à la réparation de la ville, en particulier du temple, et de l'aide royale au repeuplement de Jérusalem par la libération des prisonniers esclaves et la restitution de leurs biens ; il témoigne aussi de sacrifices et de dons faits par le roi au temple de Jérusalem (Josèphe mentionne du vin, de l'huile, de l'encens, des pièces d'argent, de la farine, du blé et du sel). Les dons et privilèges offerts par Antiochos III à Jérusalem n'ont rien d'exceptionnel ; l'évergétisme dont le roi fait preuve récompense l'attitude positive des Judéens à son égard et permet de mieux s'assurer le support de la nouvelle population conquise¹²⁰⁸. De plus, ces différentes mesures prennent place suite à la destruction d'une partie de la ville et du temple au cours des événements de la 5^{ème} guerre syrienne, notamment par les actions dirigées par Scopas puis celles d'Antiochos III ; des prisonniers judéens ont vraisemblablement été faits lors de ces événements. Antiochos III cherche donc à rétablir la situation de la ville qui a manifesté son allégeance. Le décret royal témoigne d'un souci particulier pour le temple de Jérusalem, comme le montrent les dons royaux, l'exemption de taxe sur le matériel de réparation du temple, ainsi que l'exemption de taxe pour les notables et une partie du personnel du temple, à savoir ses prêtres, ses scribes et ses chanteurs. De façon limpide, le temple ressort comme l'institution centrale et représentative de la ville. Par ailleurs, ainsi que Honigman le souligne, le fait que le décret ne comporte pas de précisions sur le prélèvement régulier des taxes suggère que la base du système fiscal en place était maintenue, ce que suggère aussi le maintien par Antiochos III du gouverneur et grand-prêtre Ptolémée fils de Thraséas, passé de l'administration lagide au service des Séleucides¹²⁰⁹. Néanmoins, alors que le décret a souvent été lu comme confirmant plus ou moins la situation antérieure de Jérusalem (voir en particulier l'analyse de Bickerman), sous les Ptolémées, A. Ecker, G. Finkielsztejn, G. Gorre, S. Honigman et D. Syon ont proposé une nouvelle analyse du décret en lien avec les récentes avancées historiques et archéologiques, montrant au contraire les éléments de changement qu'introduit le décret¹²¹⁰. Il apparaît notamment qu'alors que l'administration lagide avait tendance à faire appel à différentes élites locales, pas nécessairement sacerdotales, la nouvelle administration séleucide, elle, cherche plutôt à s'appuyer sur les institutions locales, les temples tout particulièrement. Avec le décret d'Antiochos III, le temple et les élites de Jérusalem, notamment sacerdotales, semblent revenir au-devant de la scène dans l'administration de la région, alors que les Lagides tentaient plutôt de contourner l'institution, voire de l'affaiblir. Au §142, le droit de vivre selon les « lois ancestrales » (πολιτευέσθωσαν... κατὰ τοὺς πατρίους νόμους) n'est pas une simple continuation de la situation sous les Lagides, comme on l'a

¹²⁰⁷ S. Honigman, *Tales of High Priests*, 302-303. Honigman précise que remettre la ville au roi et l'accueillir avec les honneurs permettaient notamment d'obtenir plus de faveurs lors des négociations sur les termes de la soumission de la ville (p. 303-305).

¹²⁰⁸ S. Honigman, *Tales of High Priests*, 308-310

¹²⁰⁹ S. Honigman, *Tales of High Priests*, 309.

¹²¹⁰ Ecker *et al.*, « Southern Levant », sp. 173-175.

souvent pensé¹²¹¹ ; il octroie un statut juridictionnel local à l'élite de Jérusalem, notamment à la *gerousia* (le conseil des anciens) qui est mentionnée dans le décret (et indirectement peut-être aussi au grand-prêtre). Les allègements fiscaux, une pratique attestée par ailleurs sous Antiochos III¹²¹², visent tout premièrement le personnel du temple et les élites de Jérusalem, ce qui suggère que le roi cherche à s'appuyer sur eux dans l'administration locale. Même s'il n'est pas mentionné spécifiquement, le grand-prêtre de Jérusalem est évidemment inclus parmi les prêtres du temple¹²¹³, voire aussi dans le conseil des anciens, qu'il préside peut-être¹²¹⁴. L'annonce de l'aide du roi pour la rénovation de la ville qui a été endommagée, notamment le temple et ses portiques (§139, 141), témoigne aussi de l'appui du roi envers l'institution culturelle locale. Bien que la ville n'ait probablement pas été transformée de façon significative, des travaux semblent avoir pris place, notamment s'agissant du temple et de son espace commercial (les portiques), établissant ainsi les premières bases de ce qui deviendra plus tard une *polis*, sous Antiochos IV¹²¹⁵. Le texte de Sir 50,1-4, décrivant des travaux de rénovation du temple et de la ville de Jérusalem à cette période, va aussi dans ce sens (voir ci-dessous 3.7.). Cette politique séleucide plus favorable aux temples locaux est indirectement corroborée par le développement significatif du temple du Mt Garizim à cette époque¹²¹⁶.

Notons toutefois que même si l'administration séleucide valorise l'institution culturelle locale, le fait que le décret ne mentionne pas spécifiquement le grand-prêtre (ni toute autre figure individuelle) suggère que l'administration ne cherche pas à nommer une personne particulière qui la représenterait au niveau local judéen. Plutôt que d'avaliser le pouvoir d'une figure locale, le décret renvoie à des collectifs, comme la *gerousia* ou les prêtres, impliquant par là que la personne qui est véritablement responsable de l'administration royale de la Judée est le seul individu qui est spécifiquement mentionné (à côté du roi), Ptolémée fils de Thraséas, à qui est adressé le décret (voir ci-dessous 3.7.)¹²¹⁷. Conformément à la coutume d'écriture,

¹²¹¹ Voir notamment E. J. Bickerman, « The God of the Maccabees : Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Volume Two* (AJEC 68/2) Leyde/Boston : Brill, 2007 (original allemand 1937), 1025-1149 (1167-1168), qui interprète les « lois ancestrales » comme faisant avant tout référence à la Torah.

¹²¹² Voir en particulier Cotton-Paltiel, Ecker et Gera, « Heliodoros Stele », 8-14, renvoyant notamment à la lettre d'Antiochos V Eupator et la pétition des Sidoniens de Jamnia (CIIP III 2267) qui évoque (en 163) des privilèges accordés par Antiochos III ; Cotton-Paltiel, Ecker et Gera suggèrent aussi que des villes comme Marésha et Biblos ont pu bénéficier d'avantages comparables. Sur les allègements fiscaux, voir aussi la lettre, à peu près contemporaine, d'Ikadiôn à Anaxarchos, retrouvée sur une inscription de l'île de Falaïka ; cf. sp. C. Roueché et S. M. Sherwin-White, « Some Aspects of the Seleucid Empire : the Greek Inscriptions from Failaka in the Persian Gulf », *Chiron* 15 (1985), 1-39 (13-39, datant la lettre de 203). Les exemptions de taxes qui y sont évoquées favorisent notamment des personnes qui choisiraient de s'installer sur l'île et y cultiver la terre ; la lettre traite aussi de réformes culturelles locales décidées par le pouvoir royal.

¹²¹³ Cf. Eckhardt, « Seleucid Administration of Judea », 62-63 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 173-174, n. 50.

¹²¹⁴ Grabbe, *History of the Jews*, 231.

¹²¹⁵ Ecker *et al.*, « Southern Levant », 175-177.

¹²¹⁶ Ecker *et al.*, « Southern Levant », 180-183. À peu près à la même époque, les réformes culturelles évoquées dans la lettre d'Ikadiôn à Anaxarchos attestent aussi l'intérêt de la couronne pour les affaires des temples locaux ; Roueché et Sherwin-White, « Some Aspects of the Seleucid Empire », 13-39.

¹²¹⁷ Cf. Eckhardt, « Seleucid Administration of Judea », 62-63 ; *pace* Ecker *et al.*, « Southern Levant », 173-174, n. 50. Eckhardt propose que l'absence de référence spécifique au grand-prêtre permet d'éviter une confusion avec le titre de grand-prêtre de Ptolémée fils de Thraséas, ce qui n'est pas en soi un argument suffisamment solide, comme le souligne Ecker *et al.* Ceci-dit, Eckhardt a raison de rappeler que la véritable autorité en charge des mesures royales en Judée est Ptolémée fils de Thraséas à qui est adressé le décret royal (les institutions judéennes sont certes les bénéficiaires du décret mais pas les destinataires administrativement responsables de sa mise en œuvre).

ses titres ne sont pas mentionnés dans la correspondance¹²¹⁸, mais la stèle d'Hefzibah atteste ses fonctions de gouverneur et de grand-prêtre de Cœlé-Syrie et Phénicie (voir ci-dessus 2.7.5.).

3.4. L'ordonnance relative au temple de Jérusalem en *Ant.* XII 3,4 (145-146)

L'ordonnance qui suit en *Ant.* XII 3,4 (§145-146) est plus difficile à évaluer historiquement. Celle-ci interdit d'une part l'entrée à l'enceinte du temple aux étrangers, et d'autre part l'introduction dans la ville de Jérusalem de la chair d'animaux impurs selon les règles sacerdotales (le texte mentionne spécifiquement le cheval, le mulet, l'âne, la panthère le renard et le lièvre), ainsi que l'élevage de ces animaux dans la ville, sous peine d'une amende de 3000 drachmes d'argents à payer aux prêtres de Jérusalem. Il est clair que l'indication introductive de Josèphe selon laquelle il s'agirait d'un décret qui aurait été publié dans tout le royaume n'est pas crédible, mais cela ne disqualifie pas forcément le contenu de l'ordonnance. Ainsi que Bickerman le défend, il pourrait s'agir d'un « placard » (πρόγραμμα) placé à l'entrée de la ville et qui stipulerait une ordonnance validée par le pouvoir en place ; une telle pratique semble bien attestée dans le monde hellénistique et romain¹²¹⁹. À Jérusalem, la même pratique est attestée au début de l'époque romaine par un écriteau interdisant l'entrée des étrangers dans le temple¹²²⁰ ; on peut tout à fait penser que cet usage existait déjà avant l'époque d'Hérode et était en place dès le II^e s. av. n. è. Il faudrait situer avec Bickerman l'origine du contenu de l'ordonnance parmi les prêtres de Jérusalem, le roi ayant ensuite validé ce contenu¹²²¹ ; c'est notamment ce que suggère le souci pour la pureté du temple et de la ville, ainsi que le fait que ce soient les prêtres qui bénéficient du montant des pénalités.

Néanmoins, on ne peut être sûr que l'ordonnance a été publiée sous l'autorité d'Antiochos III ; son contenu aurait aussi pu être développé dans le courant du II^e s. av. n. è.¹²²² Cependant, il faut observer que son idéologie peut tout à fait correspondre à l'idéologie sacerdotale jérusalémite du début du II^e s. L'ordonnance semble valider les lois de pureté développées notamment dans la Torah, dont l'autorité est croissante à cette époque. On peut d'ailleurs observer qu'un texte comme Za 14,20-21, qui date au plus tard du début du II^e s., atteste clairement d'une idéologie selon laquelle ce n'est pas uniquement le temple qui doit être pur, mais plus largement la ville et même la province ; par ailleurs le texte insiste sur l'exclusion des marchands étrangers (כנעני) du temple, un détail qui n'est pas sans rappeler le contenu de

¹²¹⁸ E. Bickerman, *Institutions des Séleucides* (Bibliothèque archéologique et historique 26), Paris : P. Geuthner, 1938, 193 ; A. Bencivenni, « 'Massima considerazione.' Forma dell'ordine e immagini del potere nella corrispondenza di Seleuco IV », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176 (2011), 139-153 (146) ; Eckhardt, « Seleucid Administration of Judea », 63.

¹²¹⁹ E. Bickerman, « Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History*, 86-104 (87-88, 101-103) ; R. Marcus, *Josephus VII. Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (LCL, 365), Cambridge : Harvard University Press ; Londres : W. Heinemann, 1986, App. D, 761-764.

¹²²⁰ Voir p. ex. à ce sujet E. J. Bickerman, « The Warning Inscription of Herod's Temple », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History*, 210-224.

¹²²¹ Bickerman, « Proclamation », 103-104.

¹²²² L'argument de Bickerman selon lequel le contenu de l'ordonnance ne peut être de l'époque maccabéenne car il est attribué à un roi séleucide est fragile (Bickerman, 103). D'une part cette attribution pourrait être plus tardive, le contenu de l'ordonnance ne faisant d'ailleurs aucune mention de l'autorité séleucide, d'autre part, le contenu de l'ordonnance met indirectement en évidence la gravité de la profanation du temple par Antiochos IV. En outre, notons que les événements de l'époque macabéenne n'ont pas empêché la transmission de traditions positives vis-à-vis d'Antiochos III.

l'ordonnance en question. *A priori*, il n'y a donc pas de raison particulière de s'opposer à Josèphe lorsqu'il date l'ordonnance de l'époque d'Antiochos III.

L'ordonnance témoignerait ainsi d'un intérêt particulier, au début du II^e s. av. n. è., pour l'application de règles proches de celles qui se trouvent dans la Torah, notamment en ce qui concerne les questions liées à la pureté. En outre, elle attesterait que le souci de pureté ne portait pas uniquement sur l'enceinte du temple mais plus largement sur l'ensemble de la ville¹²²³. Elle serait un témoignage de plus qu'au début de l'époque hellénistique, Jérusalem est une ville dont l'activité est centrée sur le temple. Polybe, p. ex., va également dans ce sens lorsque, en traitant des événements liés à la cinquième guerre de Syrie, il présente Jérusalem comme un temple autour duquel vivent les Judéens (XVI 39, 4). Indirectement, l'ordonnance signale également la présence de non-Judéens à l'intérieur de Jérusalem, notamment des marchands ainsi que le suggère la référence aux dépouilles de différents types d'animaux, y compris ceux qui ne sont pas comestibles (p. ex. la panthère)¹²²⁴.

3.5. La lettre d'Antiochos III à Zeuxis en *Ant.* XII 3,4 (147-153)

Josèphe rajoute au dossier en *Ant.* XII 3,4 (147-153) une autre lettre, envoyée par Antiochus à Zeuxis, dans laquelle il ordonne le déplacement de 2000 familles judéennes de Mésopotamie vers la Lydie et la Phrygie, dans le but de stabiliser ces régions dans lesquelles des révoltes auraient éclaté ; le décret souligne la piété des Judéens et leur fidélité envers le roi, et il garantit également le bon traitement de ces familles, qui reçoivent en particulier une terre et des exemptions de taxes. Sur la base du style et du contenu, l'authenticité de la lettre a notamment été défendue par Bickerman, R. Marcus et A. Schalit¹²²⁵. Toutefois, elle a également été sérieusement remise en question, comme le montre en particulier l'étude de J.-D. Gauger soulignant le caractère apologétique de la lettre, ainsi que plusieurs problèmes formels, tels que l'utilisation du titre de père dans la superscription et l'utilisation de la première personne du singulier par le roi (136-139). Pour Gauger, le document serait une propagande de la diaspora judéenne du 1^{er} s. av. n. è., document que l'on peut rapprocher notamment de la *Lettre d'Aristée*¹²²⁶ (149-151). Avec A. Momigliano, il convient d'observer que, au-delà des détails et des spécificités formelles qui restent difficiles à évaluer, la situation historique générale présupposée par la lettre, à savoir le déplacement de troupes judéennes de Babylonie vers l'Asie mineure, est tout à fait crédible¹²²⁷. En outre, une communauté judéenne est attestée en Lydie et Phrygie au 1^{er} s. av. n. è., ce qui semble accorder une certaine crédibilité à la lettre. Ainsi, même si le texte a pu être retouché par Josèphe (notamment en ce qui concerne la réputation de piété et de loyauté des Judéens, peut-être aussi les privilèges qui leur sont accordés et le nombre des personnes concernées), il ne paraît pas déraisonnable de considérer la lettre d'Antiochus III

¹²²³ Bickerman, « Proclamation » 103-104 ; H. Harrington, *The Purity Texts (Companion to the Qumran Scrolls)* Londres/New York : T & T Clark, 2004, 15.

¹²²⁴ Cf. Bickerman, « Proclamation », 92-95.

¹²²⁵ Bickerman, « Une question d'authenticité : les privilèges juifs », dans *idem, Studies in Jewish and Christian History*, 24-43 ; R. Marcus, *Josephus VII*, 764-766 ; A. Schalit, « The Letter of Antiochus III to Zeuxis Regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia » *JQR* 50 (1959-1960), 287-318.

¹²²⁶ J.-D. Gauger, *Beiträge zur Jüdischen Apologetik*, 136-151.

¹²²⁷ A. Momigliano, recension de « Gauger, *Beiträge zur jüdischen Apologetik* », *Classical Philology* 77/3 (1982), 258-261 (258-259).

à Zeuxis comme une attestation supplémentaire de l'activité de mercenaires des Judéens dans différentes régions du monde hellénistique, et des déplacements que cette activité a vraisemblablement impliqués.

3.6. Le récit des Tobiades en *Ant.* XII 4

En *Ant.* XII 4, Josèphe relate les faits de la famille des Tobiades, Joseph et son fils Hyrcan en particulier. Il mentionne notamment un conflit entre Joseph le Tobiade et son oncle, le grand-prêtre Onias, sur des taxes que ce dernier aurait refusé de payer au roi lagide. Joseph aurait rattrapé la situation auprès du roi et il aurait profité de cette occasion pour participer aux enchères relatives au fermage des taxes ; doublant la valeur des enchères, il aurait finalement obtenu le fermage des impôts de la Syrie-Phénicie. Le récit présente ensuite deux interventions de Joseph le Tobiade par la force dans le but d'imposer son autorité et de récolter les taxes, une à Ashkelon et une autre à Scythopolis, et insiste sur les bonnes relations de Joseph avec le roi et sa cour. À partir du §186, le récit se concentre sur l'activité de Hyrcan. Après avoir présenté tout d'abord l'union (non souhaitée au départ) de Joseph avec sa nièce puis l'enfance exceptionnelle d'Hyrcan, le récit décrit la réussite de ce dernier à la cour lagide après avoir offert des dons considérables au roi et à sa cour. À son retour à Jérusalem, se voyant menacé, il décide de se retirer en Transjordanie où il vivra de la levée de taxes. Après une digression présentant une lettre des Lacédémoniens à Onias (§226-227), le récit de Hyrcan reprend au §228 en réitérant la fuite d'Hyrcan en Transjordanie et en décrivant le château qu'il y aurait construit ; Hyrcan y serait resté 7 ans, maltraitant les Arabes locaux, jusqu'à la montée au pouvoir d'Antiochos IV Épiphane qui aurait provoqué son suicide par crainte de représailles.

Ainsi que cela a souvent été souligné, un tel récit est largement romancé, ce qui pourrait indiquer un certain degré de créativité de la part de Josèphe. En particulier, de nombreux parallèles bibliques ont été mis en évidence avec les récits bibliques de Jacob et de Joseph¹²²⁸. Il est toutefois largement accepté que le récit de Josèphe se base au moins sur une source relative aux Tobiades (peut-être une chronique familiale ou un roman de diaspora) ; les débats ont en effet surtout porté sur la possibilité, désormais peu envisagée, d'une deuxième source à l'arrière-plan du récit et sur la valeur des sources employées par Josèphe¹²²⁹. Le fait que le cadre général du récit corresponde bien aux données papyrologiques, épigraphiques et archéologiques du III^e-II^e s. av. n. è. appuie l'hypothèse selon laquelle Josèphe dispose d'au moins une source sur les Tobiades qu'il suit avec plus ou moins de liberté. Ainsi, la prise d'importance des Tobiades dans l'administration de la région vers la fin de l'époque ptolémaïque comme le décrit Josèphe s'accorde tout à fait avec les indications des papyrus de Zénon qui indiquent que les Tobiades jouissent déjà d'une autorité et d'un poids économique significatif vers le milieu du III^e s. av. n. è. (Tobias est notamment à la tête d'une clérouque et il commerce avec l'administration égyptienne) ; de même les deux inscriptions du nom de

¹²²⁸ Pour une liste de parallèles bibliques (plus ou moins évidents), voir notamment D. Gera, « On the Credibility of the History of the Tobiads », dans A. Kasher, U. Rappaport et G. Fuks (éd.), *Greece and Rome in Eretz Israel : Collected Essays*, 1990, 21-38 (31-33).

¹²²⁹ Pour la théorie des deux sources, voir en particulier, A. Momigliano, « I Tobiadi nella preistoria del Moto Maccabaico », *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1931-1932), 165-200 ; Gera (« Tobiads ») a argumenté en faveur d'une seule source derrière le récit des Tobiades. Pour une discussion, cf. Grabbe, *History of the Jews*, 76-77 ; sur la base de répétitions, ce dernier opte pour l'existence de deux sources derrière le texte.

Tobias à Iraq el-Amir, datant probablement du III^e s.¹²³⁰, attestent de l'importance des Tobiades en Transjordanie à cette époque. Enfin, les données archéologiques de la forteresse de Qaṣr el-Abd, datée du début du II^e s. av. n. è., s'accordent bien avec la description du château d'Hyrcaan (voir notamment les gravures murales d'animaux)¹²³¹ ainsi que la date qu'en donne Josèphe¹²³².

L'évaluation historique du récit des Tobiades est toutefois complexe, notamment parce qu'il s'agit de la seule source qui rapporte les faits des Tobiades au III^e-II^e s. D. Gera est celui qui a le plus remis en question l'intérêt historique du roman des Tobiades ; il a proposé d'y voir de la propagande provenant d'une école scribale judéenne à Alexandrie, milieu qui a aussi produit la lettre d'Aristée, au II^e ou I^{er} s. av. n. è. Toutefois, même Gera reconnaît l'historicité des personnages et de certains événements¹²³³. C'est surtout la chronologie du récit qui est problématique car les indications chronologiques sont confuses. Le ch. 4 débute par une référence au mariage de Ptolémée V Épiphanes et de Cléopâtre la fille d'Antiochos III, en hiver 194/193 (§154-155)¹²³⁴, puis narre le conflit entre Onias et Joseph le Tobiade qui est explicitement daté du règne de Ptolémée III Évergète, « qui était le père de Philopator » (§158)¹²³⁵. Ensuite, le récit fait de nouveau référence au couple royal Ptolémée-Cléopâtre en lien avec le voyage de Joseph en Égypte (§167), puis pour décrire les bonnes relations que ce dernier garde avec eux après ce voyage (§185) et enfin dans le contexte de l'activité de Hyrcan qui se rend en Égypte à la place de son père trop âgé pour la naissance du fils de Ptolémée V et Cléopâtre (§204, 217). Les activités de Hyrcan, elles, sont placées sans ambiguïté à l'époque du règne du couple Ptolémée-Cléopâtre et au-delà de la mort de Ptolémée V en -180 (§235) ; Josèphe précise notamment que Hyrcan aurait quitté la Judée pour s'installer en Transjordanie (§229-234) où il aurait passé sept ans, principalement sous le règne de Séleucos (§234), avant de se suicider suite à la montée au pouvoir d'Antiochos IV (§236). La datation de l'activité de Hyrcan au début du II^e s. semble ainsi bien assurée¹²³⁶, d'autant que la description du château en Transjordanie (§230-233) et son attribution à Hyrcan au début du II^e s. av. n. è. correspond bien avec les données archéologiques de la forteresse de Qaṣr el-Abd¹²³⁷. Le problème chronologique concerne donc essentiellement l'activité de Joseph, que le récit semble situer tantôt sous Ptolémée V et Cléopâtre, tantôt sous Ptolémée Évergète.

Un premier point d'éclaircissement concerne les §154-155, qui traitent du mariage de Ptolémée V et Cléopâtre et de la dot de cette dernière. Selon Josèphe cette dot consisterait en une partie des revenus de taxes de « Cœlé-Syrie, Samarie, Judée, Phénicie ». Ce passage de Josèphe est la seule source préservée qui mentionne une division des revenus de taxe de la Cœlé-Syrie comme dot de Cléopâtre. Néanmoins, l'idée d'une dot de Cléopâtre en lien avec le

¹²³⁰ J.-M. Dentzer, F. Villeneuve et F. Larché, « The Monumental Gateway and the Princely Estate of Araq el-Emir », dans N. L. Lapp (éd.), *The Excavations at Araq el-Emir. Volume I* (AASOR 47), New Haven : American Schools of Oriental Research, 1983, 133-148 (147) ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 136-137.

¹²³¹ Même s'il remet en question la datation du site au II^e s. av. n. è., Gera, « Tobiads », 21, 24-26, reconnaît cette proximité des données archéologiques et littéraires.

¹²³² *Contra* Gera, « Tobiads », 24-27.

¹²³³ Grabbe, *History of the Jews*, 76.

¹²³⁴ Sur la date du mariage, voir p. ex. Bielman Sánchez, « Cléopâtre I et Cléopâtre II », 405-406, n. 4.

¹²³⁵ Cette datation sous Ptolémée III n'est pas attestée par tous les témoins du texte ; toutefois, sa disparation de certains témoins se comprend bien comme le fruit d'une harmonisation postérieure des indications chronologiques du texte.

¹²³⁶ Grabbe, *History of the Jews*, 77.

¹²³⁷ *Contra* Gera, « Tobiads », 24-27 ; Gera reconnaît toutefois que la description que Josèphe fait du site est relativement correcte (p. 21, 26)

territoire de la Cœlé-Syrie est mentionnée par plusieurs auteurs anciens, notamment Polybe, Appien et probablement aussi Porphyre, auquel le commentaire sur Daniel par Jérôme fait écho. Polybe (XXVIII 20,9) fait référence à une dot de Cléopâtre incluant la Cœlé-Syrie qui aurait été revendiquée par des ambassadeurs alexandrins lors de la sixième guerre de Syrie pendant leurs négociations avec Antiochos IV ; ce dernier nie l'arrangement, en tout cas dans les termes présentés par les Alexandrins. Appien (*Syr.* V 18,1-7) parle aussi d'une dot incluant la Cœlé-Syrie, comme une concession faite par Antiochos III à Ptolémée V dans un contexte où le Séleucide a besoin d'avoir les mains libres en Syrie en raison de son conflit avec les Romains. En outre, Jérôme (*In Danielelem* 11,17), basé (peut-être indirectement) sur Porphyre parle d'une dot incluant « toute la Cœlé-Syrie et la Judée » dans le cadre d'un mariage organisé par Antiochos en vue de mettre à terme la main sur l'Égypte (« data ei dotis nomine omni Coele-Syria et Iudaeae »). Enfin, Tite-Live (XXXIII 40,3) fait aussi allusion à un arrangement familial entre Antiochos III et Ptolémée V avec des implications territoriales¹²³⁸.

Si ces différentes sources évoquent de manière plus ou moins explicite la Cœlé-Syrie comme dot, Josèphe est néanmoins le seul à évoquer un partage des taxes entre « les rois » (τοῖς βασιλευσιν, §155). M. Holleaux a argumenté que ce pluriel ferait référence à Ptolémée et Cléopâtre comme aux §208 et 218¹²³⁹. Toutefois, dans le contexte proche des §154-155, ce pluriel semble plutôt faire référence à Ptolémée V et Antiochos III qui ont passé un accord pour partager les taxes de la Cœlé-Syrie, ainsi que l'ont récemment soutenu N. Kaye et O. Amitay¹²⁴⁰. Cette interprétation s'accorde avec l'insistance sur le rôle d'Antiochos III au §154, qui se situe sur ce point dans la continuité des §129-153 traitant du rapport entre ce souverain et les Juifs ; plus proche du §155, le §158 parle aussi de « rois », qui ne font vraisemblablement pas référence à Ptolémée V et Cléopâtre mais plutôt aux rois lagides jusqu'à Ptolémée III. Selon Josèphe, donc, Antiochos resterait en possession de la Cœlé-Syrie mais accepterait d'en partager les revenus avec Ptolémée V.

Au XIX^e s., il était courant d'accepter comme historique un tel arrangement entre Antiochos III et Ptolémée V sur les taxes de la Cœlé-Syrie¹²⁴¹, puis cela a largement été remis en question notamment pendant le courant du XX^e s.¹²⁴² Pourquoi Antiochos céderait-il ses droits de taxe sur une région que lui et sa dynastie ont eu tant de mal acquérir ? L'arrangement était vu comme une stratégie littéraire de Josèphe afin de régler les problèmes chronologiques

¹²³⁸ Diodore XXIX 29 pourrait également aller dans le sens de cette hypothèse. Le passage de Polybe sur le mariage de Ptolémée et de Cléopâtre (dans le livre XIX) est perdu, mais il pourrait être reflété en Tite-Live XXXV 13, 4, un texte qui ne fait pas mention de la dot de Cléopâtre (cf. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius. Volume III : Commentary on Books XIX-XL*, Oxford : Clarendon Press, 1979, 1) ; voir p. ex. Schwartz, « Josephus' Tobiads », 47-52, qui commente également Polybe XXVIII 1,1-5 ; Tite-Live XLII 29,5 (voir aussi *Guerres des Juifs*, I 31) ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 123-131 (125-127) ; A. Bielman Sánchez, « Comment identifier des appuis discrets ? L'entourage des reines Cléopâtre I et Cléopâtre II (180-115 av. J.-C.) », *Dialogues d'histoire ancienne supplément* 17 (2017), 405-421 (405-407).

¹²³⁹ M. Holleaux « Sur un passage de Flavius Josèphe *Antiq. jud.*, XII, 4 », *Revue des études juives* 39 (1899), 161-176 (172-175).

¹²⁴⁰ N. Kaye et O. Amitay « Kleopatra's Dowry: Taxation and Sovereignty between Hellenistic Kingdoms », *Historia* 64/2 (2015), 131-155 (136-137).

¹²⁴¹ Voir les références dans Holleaux « Sur un passage », 164 n. 1.

¹²⁴² Voir notamment Holleaux « Sur un passage » ; et plus récemment W. Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, Munich : C. H. Beck, 2001, 514-515 n. 5 ; Grainger, *Syrian Wars*, 270-271 ; voir plus de références dans Will, *Histoire politique*, II 192 ; J. Whitehorne, *Cleopatras*, Londres/New York : Routledge, 1994, 82 ; Kaye et Amitay « Kleopatra's Dowry », 134-135.

de son récit, en particulier le fait que les Tobiades œuvrent encore pour les Lagides après la conquête séleucide du Levant sud. Toutefois, plusieurs travaux récents tendent finalement à accepter de nouveau ces informations de Josèphe comme historiques¹²⁴³. Une étude importante en ce sens est celle toute récente de Kaye et Amitay, qui ont mis en évidence la complexité que pouvaient prendre les accords politiques, territoriaux et fiscaux d'Antiochos III, rappelant la distinction courante qui pouvait être faite entre souveraineté ou possession d'un territoire et son exploitation effective. Kaye et Amitay n'ont pas seulement rendu plausible l'arrangement mentionné par Josèphe entre Antiochos III et Ptolémée V sur les taxes de la Cœlé-Syrie en le comparant à d'autres accords de cette époque ; ils ont aussi montré la forte probabilité de cet accord dans un contexte où l'empire lagide, vaincu dans le Levant et l'Asie Mineure et fortement affaibli, ne peut refuser une source de revenu et où Antiochos III se doit de trouver un accord avec Ptolémée V afin d'avoir les mains libres pour mieux faire face à la pression romaine croissante¹²⁴⁴. Josèphe aurait notamment pu avoir cette information par Polybe, qui était une de ses sources, et qui a pu faire mention de cet accord¹²⁴⁵. Notons que les données numismatiques, qui témoignent de la continuité de l'usage du poids standard lagide en Cœlé-Syrie après la conquête séleucide semblent bien aller dans ce sens¹²⁴⁶. En outre, G. Le Rider et plus récemment C. Lorber observent que durant les deux premières décennies séleucides du Levant sud, pendant les règnes d'Antiochos III et de Séleucos IV, aucune nouvelle monnaie en argent ne semble avoir été introduit en Cœlé-Syrie et Phénicie, créant une situation où seules circulent des monnaies lagides en argent à côté des monnaies séleucides en bronze¹²⁴⁷. Comme le souligne Lorber, ce phénomène atteste d'un régime monétaire particulier de la région qui pourrait s'expliquer dans le cadre d'un accord territorial et fiscal entre Antiochos III et Ptolémée V en avec la dot de Cléopâtre.

Kaye et Amitay soulèvent aussi un point important s'agissant de la structure du récit des Tobiades. Les §154-155 ne doivent pas directement être rattachés à ce récit, contrairement à l'idée répandue depuis les travaux de Holleaux selon laquelle il s'agirait de l'introduction chronologique au récit des Tobiades. Les deux chercheurs ont raison de souligner que le critère chronologique n'est pas le seul critère que Josèphe utilise pour organiser ses contenus et que le

¹²⁴³ D. R. Schwartz, « Josephus' Tobiads : Back to the Second Century ? », dans M. Goodman (éd.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford : Clarendon, 1998, 47-61 (53) ; *idem*, « Once again on Tobiad Chronology : Should We Let a Stated Anomaly be Anomalous ? A Response to Gideon Fuks », *Journal of Jewish Studies* 53/1 (2002), 146-151 ; Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 123-131, qui se base notamment sur E. Cuq, « La condition juridique de la Cœlé-Syrie au temps de Ptolémée V Epiphane », *Syria* 8/2 (1927), 143-162. Voir surtout dernièrement M. Sartre, « Histoire et mémoire(s) des Maccabées », dans M.-F. Baslez et O. Munnich (éd.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées* 2014 (CREJ 56), Louvain : Peeters, 2014, 1-20 ; Hongiman, *Tales of High Priests*, 342-343, 352, 378 ; A. Bielman Sánchez et G. Lenzo, *Inventer le pouvoir féminin : Cléopâtre I et Cléopâtre II, Reines d'Égypte au II^e s. av. J.-C.* (Echo 12), Berne : Peter Lang, 2015 p. 14 et n. 11 ; Kaye et Amitay, « Dowry » ; Bielman Sánchez, « Cléopâtre I et Cléopâtre II », 405-407 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 178 ; Berlin, « Levant », 418.

¹²⁴⁴ Voir aussi Schwartz, « Josephus' Tobiads », 48, qui souligne que les Lagides ne cherchent pas à conquérir la Cœlé-Syrie au début du II^e s. alors que les Séleucides sont occupés à combattre ailleurs, notamment en Europe, et sont affaiblis par les Romains.

¹²⁴⁵ Kaye et Amitay, « Dowry », 150-152.

¹²⁴⁶ Schwartz, « Josephus' Tobiads », 60 ; Dušek, *Inscriptions*, 128-129.

¹²⁴⁷ Le Rider, G., « La politique monétaire des Séleucides en Cœlé Syrie et en Phénicie après 200. (Réflexions sur les monnaies d'argent lagides et sur les monnaies d'argent séleucides à l'aigle) », *Bulletin de correspondance hellénique* 119/1 (1995), 391-404 ; Lorber, C., « The Circulation of Ptolemaic Silver in Seleucid Coele Syria and Phoenicia from Antiochus III to the Maccabean Revolt : Monetary Policies and Political Consequences », *Electrum* 26 (2019), 9-23.

matériel du ch. 3 qui précède les §154-155 n'est pas organisé de manière chronologique mais de manière thématique, se centrant sur les relations de Juifs avec les souverains des époques hellénistique et romaine. À ce titre, il faut observer que la mention de la dot s'intègre bien après la fin du ch. 3 dans la mesure où la mention du mariage et de la dot continue de développer et conclut la question du rapport entre Antiochos III et les Juifs (cf. *Ant.* XII 3,129-153). En outre, les §154-155 se terminent en soulignant comment des nobles locaux se sont acquittés des taxes « auprès des souverains » (τοῖς βασιλεῦσιν), ce qui prouve encore la loyauté des Juifs vis-à-vis des souverains hellénistiques, largement soulignée dans les paragraphes précédents.

Dans l'ensemble, en s'appuyant sur les arguments de Kaye et Amitay, on peut considérer les §154-155 sur le mariage et la dot de Cléopâtre comme une transition qui permet à Josèphe de conclure sur son traitement du règne d'Antiochos III, tout en amenant une nouvelle thématique, celle du paiement des taxes par les Judéens, qui sera au cœur de la section suivante sur le rôle des Tobiades. En ce sens, il est probable que la question de la dot de Cléopâtre ne faisait pas partie à l'origine du récit des Tobiades. Josèphe inclut cette information qu'il tient probablement de Polybe pour faire une transition qui n'est pas uniquement chronologique mais aussi thématique. Cette transition a plusieurs fonctions : 1) conclure sur la question des rapports entre Antiochos III et les Juifs, en soulignant encore l'idée de loyauté des Judéens ; 2) annoncer le thème principal suivant autour de la question du paiement des taxes ; 3) amener une donnée historique importante, nécessaire pour comprendre le récit qui suit, sur les Tobiades, où Joseph puis Hyrcan traitent avec Ptolémée V et Cléopâtre au sujet des taxes de Cœlé-Syrie.

En ce sens, la transition que fait Josèphe avec le mariage et la dot de Cléopâtre, qui n'est pas purement chronologique mais aussi thématique, n'empêche pas le récit des Tobiades qui suit de commencer historiquement avant le pacte dotal. Bien au contraire, les informations que Josèphe donne aux §156-159 et qui servent d'introduction au récit des Tobiades portent clairement sur la fin du III^e s. av. n. è. : les §158-159 parlent explicitement de Ptolémée Évergète, « qui était le père de Philopator » ; et le grand-prêtre Onias, fils de Simon et succédant à son oncle Manassé, ne peut être qu'Onias II. En bref, si la transition que fait Josèphe sur le pacte dotal, clôturant la section précédente et introduisant la thématique suivante, apporte une information importante pour comprendre le récit des Tobiades, notamment à partir du §167 où Joseph traite avec Ptolémée V et Cléopâtre, celle-ci ne doit pas être interprétée comme datant l'ensemble de ce récit d'après le pacte dotal.

Notons que ce ne sont pas uniquement les données des §156-159 qui vont dans ce sens, mais aussi la chronologie que donne Josèphe pour l'histoire de Joseph et Hyrcan. En particulier, Josèphe mentionne à deux reprises que Joseph le Tobiade a œuvré pendant 22 ans comme fermier d'impôts pour les Lagides (§186 et 224). Or, le §196 évoque la naissance d'un des fils de Ptolémée V, à un moment où Joseph le Tobiade est trop âgé pour pouvoir aller célébrer la naissance à Alexandrie. Ptolémée VI naît en 186 et ses frères dans les années qui suivirent. Cela implique que dans la deuxième partie des années 180, Joseph est vers la fin de sa vie. Selon §223-234, Joseph meurt sous le règne de Séleucos IV (187-175), apparemment vers le début ou le milieu de son règne, car Hyrcan passe ensuite une bonne partie du règne de Séleucos en Transjordanie¹²⁴⁸. Ce dernier serait en effet parti de Judée pour s'installer en Transjordanie

¹²⁴⁸ Pace Lorber, « The Circulation of Ptolemaic Silver », 14, qui considère que les 22 ans de la carrière de Joseph débutent l'année suivant le mariage de Ptolémée V et Cléopâtre (de 193/192 à 172/171).

pendant sept années, l'essentiel de ce temps se situant sous le règne de Séleucos (§234), avant de se suicider vers le début du règne d'Antiochos IV (§236). En bref, sur la base des données chronologiques fournies par Josèphe, les 22 ans de carrière du Tobiade comme fermier d'impôts pour les Lagides s'achèvent au plus tard autour de la fin des années 180 et elles commencent donc avant la cinquième guerre de Syrie et la conquête séleucide de la Cœlé-Syrie. La totalité du récit des Tobiades ne peut donc être située après le pacte dotal en 196/195, mentionné aux §154-155, et encore moins après le mariage de Ptolémée et Cléopâtre en 194/193. Au plus tard donc, la carrière de Joseph le Tobiade commence à la toute fin de l'époque ptolémaïque (peut-être vers -204 ?)¹²⁴⁹ et se poursuit à l'époque séleucide sur la base du pacte dotal. Cette position est largement acceptée dans la recherche, y compris parmi ceux qui défendent que Joseph aurait continué son activité de fermage au début du II^e s. av. n. è.¹²⁵⁰ Ainsi que Grabbe le souligne, situer le début de l'activité de Joseph encore à l'époque de la domination lagide sur la Syrie-Phénicie reste la meilleure manière de comprendre qu'il soit décrit comme participant aux enchères du fermage des taxes à Alexandrie¹²⁵¹.

Toutes les informations de Flavius Josèphe sont difficilement intégrables dans un récit cohérent sur le plan chronologique. Il faut rappeler le caractère très romancé du récit et le manque de sources que nous avons pour l'évaluer plus en détails. Faut-il penser que Joseph le Tobiade a commencé sa carrière déjà sous Ptolémée III, par exemple avant d'obtenir de hautes responsabilités dans le fermage des impôts ?¹²⁵² Cela pourrait s'accorder avec le fait que si son père Tobias est bien celui qui est mentionné dans les papyrus de Zénon, celui-ci aurait été actif vers le milieu du III^e s. et Joseph serait donc déjà actif autour du dernier quart du III^e s. Il semble en tout cas qu'un récit dont une première partie se rattachait à l'époque ptolémaïque a été placé pour l'essentiel après le mariage de Ptolémée V et Cléopâtre, créant ainsi des problèmes chronologiques.

À ce titre, les pratiques fiscales et de cour qui sont décrites dans le récit des Tobiades pourraient bien refléter des pratiques introduites par l'administration lagide dans le courant du III^e s. av. n. è. et qui ont pu se poursuivre au début du II^e s. av. n. è. Ainsi, au-delà de la chronologie précise des événements et la véracité des détails rapportés par Josèphe, le roman

¹²⁴⁹ Ainsi que Schwartz le remarque, il n'est toutefois pas impossible que la durée de 22 + 7 ans pour les activités de Joseph et Hyrcan soit inspirée de la durée séparant le début du règne de Ptolémée V de la mort de Séleucos IV et la montée au trône d'Antiochos IV Épiphane ; Schwartz, « Once Again on Tobiad Chronology », 151-152.

¹²⁵⁰ A. Momigliano, « I Tobiadi nella preistoria del Moto Maccabaico », *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1931-1932), 165-200 ; G. Fuks, « Josephus's Tobiads Again : A Cautionary Note », *JJS* 52/2 (2001), 354-356 ; Grabbe, *History of the Jews*, 76-77 ; Dušek, *Inscriptions*, 137-145 ; Gera, « Tobiads », 34-36, met en doute les descriptions relatives à l'action de Joseph le Tobiade mais souligne que le texte manifeste une bonne connaissance des pratiques administratives lagides ; Kaye et Amitay, « Kleopatra's Dowry », sp. 136-141 ; Ecker *et al.*, « Southern Levant », 172. Schwartz défend que pour Josèphe, le mariage de Ptolémée V et Cléopâtre aurait eu lieu au tout début du règne de Ptolémée, vers 204, mais malgré tout après la 5^{ème} guerre de Syrie ; Schwartz, « Tobiad Chronology », 151-152. Cette hypothèse est toutefois affaiblie par le fait que Josèphe est tout à fait conscient que Ptolémée V a débuté son règne avant la conquête séleucide de la Cœlé-Syrie (*Ant.* XII, 3,130).

¹²⁵¹ Grabbe, *History of the Jews*, 77.

¹²⁵² Dušek (*Inscriptions*, 137-145, 150-151) tente d'harmoniser les diverses indications chronologiques de Josèphe. Contrairement à Schwartz, il situe le début de l'activité de Joseph le Tobiade avant la conquête de la Syrie-Phénicie par Antiochos III : Joseph aurait gagné le fermage des taxes de Syrie-Phénicie en 204 mais il aurait déjà eu une activité plus locale sous Ptolémée III à l'époque de la 4^{ème} guerre syrienne. La reconstruction des événements de Dušek est passablement complexe, suivant le plus possible le texte de Josèphe, mais tout en postulant des erreurs de la part de Josèphe lorsque que les données ne sont pas conciliables (Dušek postule que Josèphe aurait fondu trois récits sur Josèphe le Tobiade en un seul ; *ibid.*, 148).

des Tobiades témoigne des relations entre les élites de Syrie-Phénicie et la cour royale, ainsi que de l'importance croissante de la langue et de la culture chez ces familles. Par ailleurs, le texte atteste du développement du fermage des impôts en Palestine au III^e s. av. n. è. Cette pratique a probablement causé une hausse des taxes locales surtout si la fonction de fermier d'impôt était obtenue par enchérissement sur les revenus royaux (cf. *Ant.* XII 4,175-179 malgré le caractère exagéré du récit). En outre, les pratiques fiscales lagides semblent avoir créé des tensions entre les élites locales, suscitant à la fois des oppositions à certaines taxes et une compétition pour l'accession à des fonctions importantes. L'administration et la cour lagides auraient été suffisamment fluides pour intégrer de nouvelles élites, la compétition suscitée permettant au final d'augmenter les revenus royaux. Plus précisément, en Judée, il est possible que ces nouvelles pratiques fiscales aient limité l'autorité et le pouvoir du grand-prêtre de Jérusalem. Tout en attestant de l'autorité et de l'importance du grand-prêtre en Judée (principal représentant des Judéens, en charge du paiement de taxes auprès du roi), le roman des Tobiades, témoigne également du transfert de certaines fonctions fiscales vers d'autres élites locales, notamment les Tobiades.

3.7. Siracide 50

Il faut encore mentionner que la fin de l'Éloge des Pères chez Ben Sira (44,1-50,24) se focalise sur une figure de l'époque hellénistique. Le livre date du premier quart du II^e s. av. n. è.¹²⁵³ ; son auteur aurait vécu durant la II^e moitié du III^e s. et le début du II^e s. av. n. è. Sir 50 conclut la description des hauts faits des principales figures du passé d'Israël en se centrant sur le grand-prêtre Simon fils d'Onias¹²⁵⁴. Le passage commence par dépeindre Simon en tant que bâtisseur (v. 1-4) : celui-ci aurait rénové le temple (v. 1), qu'il aurait notamment muni d'une enceinte (v. 2), creusé un réservoir d'eau (v. 3) et renforcé les défenses de la ville (v. 4). Ensuite, le texte décrit longuement et de manière grandiloquente les attributs et activités sacerdotales de Simon (v. 5-21).

Les chercheurs considèrent en général que Sir 50 fait référence non pas à Simon I mais à Simon II, grand-prêtre vers la fin du III^e s. et le tout début du II^e s. av. n. è. (possiblement aux environs de 220 à 190 av. n. è.)¹²⁵⁵. Les débats sur ce texte portent surtout sur son caractère

¹²⁵³ Le prologue de la version grecque de Ben Sira indique que le livre aurait été traduit par le petit fils de Ben Sira vers la fin du II^e s. av. n. è., au plus tôt en 132 av. n. è. ; par ailleurs, le livre ne semble pas connaître les tensions politiques débutant avec l'éviction d'Onias III en 175 ; voir p. ex. P. W. Skean et A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB, 39), New York : Doubleday, 1987, 8-10, situant la publication du livre vers 180 av. n. è. ; O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50 : An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJSup, 78), Leyde/Boston : Brill, 2003, 13, qui suggère la date approximative de 195 av. n. è. ; Grabbe, *History of the Jews*, 100-102.

¹²⁵⁴ Le texte de Sir 50 en hébreu est préservé par le manuscrit B (XIX recto-verso) ; cf. P. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leyde/New York/Cologne : W. de Gruyter, 1997, 16, 88-90.

¹²⁵⁵ Deux arguments principaux sont invoqués à cet égard. D'une part, les activités de construction de Simon se comprennent bien dans le contexte du tout début du II^e s. av. n. è., à la suite du décret d'Antiochus III cherchant à compenser les dommages subis par la ville et le temple au cours de la 5^{ème} guerre syrienne ; ainsi qu'on l'a vu, le décret soutient notamment la rénovation du temple. D'autre part, les descriptions précises des attributs et actions sacerdotales de Simon suggèrent que Ben Sira aurait lui-même assisté aux scènes culturelles qu'il décrit (même si Simon était peut-être déjà mort au moment où Ben Sira écrit) ; voir p. ex. G. F. Moore, « Simeon the Righteous », dans G. A. Kohut (éd.), *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York : Jewish Institute of Religion, 1927, 348-364 ; Skean et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 9, 550 ; Mulder, *Simon the High Priest*, p. ex. 13, 107-

originel au sein de l'Éloge des Pères et sur sa fonction, notamment vis-à-vis du grand prêtre Simon¹²⁵⁶. Des travaux récents comme ceux de O. Mulder et de L. A. Askin défendent plutôt l'éloge de Simon comme l'aboutissement et la culmination originelle de l'Éloge des Pères, parachevant le « souvenir » qui y est construit (זכר, cf. Sir 44,9.13 ; 45,1.9.11.16 ; 46,11 ; 49,1.13 ; 50,16)¹²⁵⁷ ; les figures prototypiques de la prêtrise, Aaron et Pinhas, qui occupent une place importante au sein l'Éloge (Sir 45,6-25), trouvent en la personne de Simon un digne successeur, mis notamment au bénéfice de l'alliance divine avec Pinhas (50,24, cf. 45,24-25), un aspect qui est plus largement en correspondance avec d'autres éléments d'idéologie sacerdotale du livre (voir notamment Sir 7,29-31 ou, sur des rites cultuels, 34,21–35,15 ; 38,11)¹²⁵⁸. Notons que, même si l'Éloge des Pères était une source du III^e s. incorporée par Ben Sira dans son livre comme le défend notamment A. Lange¹²⁵⁹, le fait que la conclusion de

109, 329-331 (qui pense toutefois que Simon est encore vivant au moment de la composition du livre, voir p. 13, 346-347). J. C. VanderKam s'est récemment opposé à cette interprétation traditionnelle, en proposant que Sir 50 ferait en réalité référence à Simon I, fils d'Onias I, actif au début de la période ptolémaïque ; J. C. Vanderkam, « Simon the Just : Simon I or Simon II ? », dans D. P. Wright, D. N. Freedman et A. Hurvitz (éd.), *Pomegranates and Golden Bells : Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1995, 303-318 VanderKam a raison de souligner que les deux arguments traditionnels ne sont pas entièrement contraignants : le temple aurait pu également nécessiter des réparations suite aux guerres des Diadoques ; par ailleurs, il est impossible de dire avec assurance si Ben Sira a effectivement assisté aux scènes rituelles qu'il décrit. Reste malgré tout que la réparation du temple est attestée au début l'époque séleucide, et non au début de l'époque lagide. En outre, quel que soit le grand-prêtre dont il est question, on peut penser que les descriptions que Ben Sira fait des attributs et rituels sacerdotaux sont inspirées de pratiques qui lui sont contemporaines et que l'auteur cherche à valoriser. Ce souci de valoriser certaines pratiques et institutions de son temps est notamment aussi visible en Sir 39, texte qui prône l'activité scribale (à laquelle Ben Sira prend part). On peut ici noter qu'une des fonctions de l'Éloge des Pères est de souligner la continuité entre le passé d'Israël et le présent de l'auteur. C'est notamment ce qui ressort de Sir 50,22-24, un passage qui conclut l'éloge des pères en évoquant la bénédiction de Yhwh pour les jours de Ben Sira et de ses contemporains (ainsi que leur descendants) tout en faisant référence aux hauts faits de Yhwh par le passé. Dans ce contexte idéologique cherchant à lier passé et présent, faire aboutir et culminer l'éloge des pères par une description d'une figure plus ou moins contemporaine de l'auteur apparaît tout à fait approprié (sur l'apogée de l'Éloge des Pères en Sir 50, cf. Mulder, *Simon the High Priest*, 24-59). En bref, malgré la contestation de VanderKam, il est préférable de penser que Sir 50 décrit, de manière édulcorée, les activités de Simon II. Cette conclusion ne signifie pas que le Simon de Sir 50 doive être nécessairement identifié à Simon le juste, dont parle Josèphe en *Ant.* XII 2 (§44) ; cf. Grabbe, *History of the Jews*, 227. Il semble plutôt que ce rapprochement soit source de confusion ; ainsi que VanderKam le souligne, Simon n'est pas spécifiquement qualifié de juste en Sir 50. Pour une réponse à Vanderkam, voir aussi Mulder, *Simon the High Priest*, 344-354.

¹²⁵⁶ Voir sur ces questions les différentes positions (avec références) présentées par L. A. Askin, « Beyond Encomium or Eulogy : The Role of Simon the High Priest in the Book of Ben Sira », *Journal of Ancient Judaism* 9/3 (2018), 344-365.

¹²⁵⁷ Mulder, *Simon the High Priest*, 25-59, qui souligne aussi le lien de Sir 50 avec le reste de l'Éloge des Pères au travers de l'idée de gloire, תפארת (50,1 ; cf. 44,7 ; 45,8 ; 49,16 ; *ibid.*, 54,-55 105-106) ; *idem*, « New Elements in Ben Sira's Portrait of the High Priest Simon in Sirach 50 », dans J. Corley et H. van Grol (éd.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (DCLS 7), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2011, 273-290 (274-276) ; Askin, « Beyond Encomium or Eulogy », sp. 345-346 (avec références).

¹²⁵⁸ Cf. S. Olyan, « Ben Sira's Relationship to the Priesthood », *Harvard Theological Review* 80/3 (1987), 261-286 ; B. G. Wright, « "Fear the Lord and Honor the Priest" : Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood », dans P. C. Beentjes (éd.), *Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands*, Berlin : W. de Gruyter, 1997, 189-222.

¹²⁵⁹ A. Lange, « The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible », dans P. M. Shalom, R. A. Kraft, L. H. Schiffman et W. W. Fields (éd.), *Emanuel. Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leyde/Boston : Brill, 2003, 305-321 (307-308) ; *idem*, « From Literature to Scripture : The Unity and Plurality of the Hebrew Scriptures in One or Light of the Qumran Library », dans C. Helmer et C. Landmesser (éd.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford : Oxford University Press, 2004, 51-107 (80 n. 65) ; voir aussi pour d'autres références, M. Weigold, « Noah in the Praise of the Fathers : The Flood Story in Nuce »,

l'Éloge au ch. 50 remonte à Ben Sira lui-même ne fait pas l'objet de débat dans la recherche et les commentateurs considèrent en général que Ben Sira a été lui-même témoin de l'activité rituelle de Simon qu'il glorifie¹²⁶⁰. La question se pose de savoir si, lorsque Ben Sira compose son éloge de Simon au début du II^e s., ce dernier est nécessairement mort¹²⁶¹ ou s'il peut être encore en vie, possibilité qui est notamment envisagée dans les travaux récents¹²⁶² ; Askin propose même d'envisager une relation de patron-client entre Ben Sira et le grand-prêtre¹²⁶³. Dans tous les cas, l'historicité des constructions mentionnées aux v. 1-4 est souvent défendue¹²⁶⁴, le fait que Ben Sira était contemporain des événements donnant du poids à ces descriptions ; il est en effet peu probable qu'il ait inventé des constructions monumentales dont l'existence ne pourrait être constatée par ses contemporains jérusalémites.

Le texte représenterait donc une attestation supplémentaire de travaux de rénovation du temple, qui auraient vraisemblablement pris place au tout début de l'époque séleucide, comme le suggère aussi le décret d'Antiochos III rapporté par Josèphe (voir ci-dessus 3.3.)¹²⁶⁵. Plus largement, il témoignerait aussi de travaux dans la ville de Jérusalem, destinés notamment à améliorer ses capacités défensives. Ainsi, en plus de témoigner des rituels sacerdotaux d'époque hellénistique, Sir 50 suggère que, vers la fin du III^e s. et le début du II^e s. av. n. è., les fonctions du grand-prêtre dépassaient largement la sphère du culte, agissant en tant qu'autorité locale principale, s'agissant non seulement du temple mais aussi de la ville de Jérusalem¹²⁶⁶.

Il faut néanmoins souligner que Ben Sira est loin d'être neutre s'agissant de la prêtrise, comme le montre bien la description glorieuse qu'il fait de la personne de Simon, de ses attributs, de son rôle et de ses actions cultuelles (voir aussi plus largement les éléments d'idéologie sacerdotale du livre)¹²⁶⁷. En ce sens, on ne peut pas exclure qu'une forme d'exagération soit aussi présente dans le récit des constructions par le grand-prêtre. Les historiens qui cherchent des informations pouvant refléter la réalité oublient parfois de faire attention à la dimension littéraire et idéologique des sources. Si, au sein de l'Éloge des Pères, Simon apparaît clairement comme le digne successeur d'Aaron et Pinhas, plusieurs chercheurs ont souligné que sa présentation en tant que bâtisseur en Sir 50,1-4 vise aussi à le situer dans la continuité d'autres figures de bâtisseur, comme Zorobabel, Josué ou Néhémie, qui ont

dans G. G. Xeravitz et J. Zsengellér (éd.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006*, Leyde/Boston : Brill, 2008, 229-245 (242-244) ; Askin, « Beyond Encomium or Eulogy », 345-346.

¹²⁶⁰ P. ex. Skean et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 550 ; Grabbe, *History of the Jews*, 101.

¹²⁶¹ P. ex. Skean et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 9.

¹²⁶² P. ex. Mulder, *Simon the High Priest*, 103.

¹²⁶³ Askin, « Beyond Encomium or Eulogy ».

¹²⁶⁴ Voir p. ex. sur l'enceinte du temple, G. J. Wightman, « Ben Sira 50:2 and The Hellenistic Temple Enclosure in Jerusalem », dans S. Bourke et J.-P. Descœudres (éd.), *Trade, Contact and the Movement of Peoples in the Eastern Mediterranean. Studies in Honour of J. Basil Hennessy* (Mediterranean Archaeology Supplement 3), Sidney : Mediterranean Archaeology, 1995, 275-283 ; cf. Avigad et Geva, « Jerusalem », 743 (Geva).

¹²⁶⁵ Voir p. ex. déjà E. Taubler, « Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the History of a Messianic Movement », *JQR* 37 (1946), 1-30, 125-137, 249-263 (130-134) ; Wightman, « Ben Sira 50:2 », 279 et 283 ; plus récemment Ecker *et al.*, « Southern Levant », 175-177. Pace Balandier (*Défense*, I 208-209), les fortifications de Jérusalem qu'évoque Sir 50 en lien avec Simon le Grand sont probablement celles reconstruites après la 5^{ème} guerre de Syrie avec l'appui d'Antiochos III, plutôt que par la seule initiative du pontife en période d'instabilité.

¹²⁶⁶ Voir p. ex. Grabbe, *History of the Jews*, 228.

¹²⁶⁷ Cf. Olyan, « Ben Sira's Relationship to the Priesthood » ; Wright, « "Fear the Lord and Honor the Priest" ».

reconstruit le temple et le mur de la ville (Sir 50,11-13)¹²⁶⁸, et tout particulièrement la figure du roi Ézéchiass¹²⁶⁹. En Sir 48,17-25, la présentation de ce dernier débute en soulignant les activités de construction (v. 17), notamment de fortifications (verbe חזק, jouant avec l'éthymologie du nom du roi, cf. 50,2.4) et d'un réservoir d'eau (מקוה, cf. 50,3), comme c'est aussi le cas de Simon. À la différence d'Ézéchiass, les fortifications de Simon sont tout d'abord celles du temple (v. 1-2), mais le v. 4 les élargit aussi à l'ensemble de la ville (ומחזק עירו מצר), similairement à ce qui est dit pour Ézéchiass (יחזקיהו חזק עירו, 48,17). Simon apparaît ainsi non seulement comme le restaurateur du temple mais plus largement aussi comme le protecteur de la ville, soucieux de la sécurité de son peuple (הדואג לעמו מחתרה, 50,4a). Le réservoir construit (50,3) peut notamment avoir pour fonction de permettre de mieux résister à un possible siège, comme c'est aussi le cas du réservoir d'Ézéchiass, au sujet duquel Ben Sira rappelle l'épisode du siège avorté de Sennachérib (48,18-21)¹²⁷⁰. En ce sens, on peut déceler des connotations royales aux activités de construction attribuées à Simon par Ben Sira. Ces connotations royales sont d'autant plus significatives que, comme le souligne J. K. Aitken, la fondation et la fortification de ville sont des moyens importants de légitimation royale à l'époque de Ben Sira¹²⁷¹.

La volonté de connoter de façon royale les activités de Simon pourrait d'ailleurs expliquer l'emploi en Sir 50,2 d'une expression peu claire, היכל מלך, littéralement « palais du roi » (reprise au v. 7 sous la forme היכל המלך), qui est complété par la construction d'une enceinte (אשר בימיו נבנה קיר פנות מעון בהיכל מלך). Même si, dans la BH l'expression renvoie toujours à un palais de roi humain (2 R 20,18//Es 39,7 ; Ps 45,16 ; Pr 30,28 ; Dan 1,4), la tendance générale est de la comprendre comme une désignation du temple, le terme היכל pouvant en effet désigner le palais de Yhwh en tant que roi (cf. Ps 29,9-11)¹²⁷², un sens que

¹²⁶⁸ R. Hayward, « The New Jerusalem in the Wisdom of Ben Sira », *Scandinavian Journal for the Old Testament* 6/1 (1992), 123-138 (127-131).

¹²⁶⁹ J. K. Aitken, « Biblical Interpretation as Political Manifesto : Ben Sira in His Seleucid Setting », *Journal for the Study of Judaism* 51 (2000), 191-208 (195-200) ; Mulder, *Simon the High Priest*, 110, 119, 330 ; cf. G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen 1), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 339.

¹²⁷⁰ Cf. Skean et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 550 ; Grabbe, *History of the Jews*, 228. Sur le réservoir d'eau, voir aussi Mulder, *Simon the High Priest*, 110-115, 329-331, qui l'identifie au réservoir de Béthesda ; cf. *idem*, « Bethesda in Sirach 50 Revised », dans J. Zsengellér (éd.), *Understanding Texts in Early Judaism : Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits*, Berlin/Boston : De Gruyter, à paraître en 2022.

¹²⁷¹ Aitken, « Biblical Interpretation as Political Manifesto », 205-207, qui souligne la légitimation indirecte du pouvoir Séleucide en Sir 50,1-4 ainsi que glorification de Yhwh comme protecteur de la ville, mais peut-être pas suffisamment l'autorité accrue attribuée à Simon, qui est au centre du texte (contrairement au pouvoir Séleucide qui n'est pas mentionné).

¹²⁷² Skean et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 546, 548-549 ; Sauer, *Jesus Sirach*, 339 ; Mulder, *Simon the High Priest*, 115-117. Une autre interprétation a été avancée par G. J. Wightman, qui a proposé d'y voir une résidence administrative, notamment celle du gouverneur séleucide, possiblement à l'emplacement de l'ancienne résidence du gouverneur perse voire, avant cela, des rois judéens (« Ben Sira 50:2 », 279 et 283). Les recherches archéologiques plus récentes ont toutefois mis en évidence que la résidence du gouverneur perse ne se trouvait pas à Jérusalem mais à Ramat Rahel (cf. 2.5.). En outre, il n'y avait probablement pas non plus de gouverneur séleucide installé à Jérusalem, notamment du fait que cette fonction semble avoir disparu en Judée au début de l'époque hellénistique (voir ci-dessous 4.1.2.) ; au début du II^e s. av. n. è., c'est Ptolémée fils de Thraséas qui est gouverneur non pas seulement de la Judée mais de toute la Cœle-Syrie, ainsi que le confirme la stèle de Hefzibah (2.7.5). Notons que l'expression est aussi attestée à Qumrân, dans les *Chants du sacrifice du Sabbat*, ici avec le terme היכל au pluriel (4Q400 f1 i 13 ; cf. 4Q287 f2 11), dans un contexte qui traite du rôle de ceux désignés comme prêtres au service de Yhwh ; dans ce cadre, « les palais royaux », semblent faire référence aux demeures des prêtres, « dans leur territoire et leur patrimoine » (בגבולם ובחלתם). En ce sens, il n'est pas impossible que l'expression

suggère aussi la traduction grecque évoquant « l'enceinte du temple » (περιβόλου ιεροῦ)¹²⁷³. L'expression se rapprocherait ainsi de celle attestée à Qumrân, היכל מלכות, « palais du royaume », qui renvoie au temple (1Q28b iv 25-26 ; 4Q301 f5 2 ; cf. 4Q287 f2 11 qui pourrait avoir la même expression mais avec היכל au pluriel). En Sir 50, une possible explication pour l'emploi inhabituel de l'expression היכל מלך dans le sens de temple pourrait bien se trouver dans la volonté de Ben Sira de présenter Simon dans des dimensions quasi-royales, en l'associant notamment à des rénovations du temple présenté comme un palais royal. Le v. 7, qui reprend l'expression en présentant Simon comme le soleil brillant sur le palais royal, renforce cette image quasi-royale, tout comme sa description astrale au v. 6, ou encore celle de sa gloire au v. 11. On peut notamment aussi observer que l'image de l'encens brûlant pour décrire la gloire de Simon au v. 9 (וכאש לבונה על המנרה) contribue à le placer dans la continuité de Josias, dont le nom est présenté précédemment en Sir 49,1 comme de l'encens d'épices préparée par un parfumeur (שם יאשיהו כקטרת סמים הממלה מעשה רוקח)¹²⁷⁴. En ce sens, Simon n'est pas seulement dépeint en Sir 50 comme le digne héritier des grands-prêtres prototypiques Aaron et Pinhas, mais aussi comme celui des grands rois d'Israël. D'une certaine manière, une telle présentation est aussi en cohérence avec le fait que l'alliance divine avec David est évoquée dans l'Éloge des Pères en lien avec l'alliance divine faite avec Pinhas (Sir 45,24-25 ; cf. 47,11).

Ces considérations suggèrent que Ben Sira a non seulement voulu glorifier les activités cultuelles de Simon mais aussi lui attribuer un rôle politique accru. Cette perspective de Ben Sira sur le grand-prêtre contraste avec le fait que ce dernier n'est pas spécifiquement mentionné dans le décret plus ou moins contemporain d'Antiochos III (cf. 3.3.), alors même que ce décret évoque différentes catégories de personnel du temple, tels les prêtres, les scribes et les chantres (*Ant.* XII 3.3, §142), et qu'il fait spécifiquement référence à différentes offrandes royales destinées au culte (§140). À lire le décret, il semble plutôt que le leadership local soit aux mains du conseil des anciens (γερονσία), mentionné au début du décret (§138) et apparaissant listé

« palais royal » fasse plus spécifiquement référence à une zone de résidence sacerdotale dans l'enceinte du temple, zone qui jouirait d'une désignation prestigieuse évoquant le passé royal de la ville désormais mis au service de la prêtrise. C'est d'ailleurs aussi ce que pourrait suggérer l'usage de l'expression non attestée ailleurs פנות מעון, littéralement « angles de résidence » (cf. Sauer, *Jesus Sirach*, 339, qui traduit « In dessen Tagen wurde die Mauer gebaut und die Ecken der Wohnung am Heiligtum des Königs » ; Skea et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 546 : « [...] the retaining wall was built for the residence precinct with its temple of the King » ; Mulder interprète dans un sens militaire : « [...] a wall was built [with] fortress towers for a royal palace » [*Simon the High Priest*, 102]). Toutefois, Sir 50,7, qui renvoie au palais royal après avoir évoqué la « tente » (אהל) et de la « maison du voile » (בית הפרכת), suggère plutôt de lire l'expression היכל המלך (ici avec l'article) comme une référence au temple (voir aussi l'utilisation de היכל en Sir 36,19 ; 49,12 ; 50,1 pour renvoyer au temple). Soulignons que, même dans le cas où היכל מלך renverrait plus spécifiquement à des chambres sacerdotales dans l'enceinte du temple, l'usage de cette expression en Sir 50,2 contribue à évoquer la figure de Simon en des termes quasi-royaux.

¹²⁷³ Mulder (*Simon the High Priest*, 284-285) explique le fait que la version grecque ne traduit pas littéralement l'expression היכל מלך par les circonstances politiques de la deuxième moitié du II^e s. av. n. è. : dans un contexte où la prêtrise hasmonéenne est contestée, son association avec un « palais royal » aurait été évitée. Cette explication est possible, même si le lien avec un palais royal correspond mieux au pouvoir hasmonéen qu'à celui de Simon II. Il est dans tous les cas intéressant d'observer que Mulder propose cette explication alors même qu'il considère que le palais royal en question ne renvoie pas à un véritable palais mais au temple (*ibid.*, 115-117). Si cette explication est exacte, elle confirme qu'une telle appellation pour le temple contribue à accorder au grand-prêtre une dignité particulière, quasi-royale.

¹²⁷⁴ Skea et Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 552. À noter qu'un vocabulaire sacrificiel est aussi employé pour parler de David en Sir 47,2 (la graisse des sacrifices, חלב). Ainsi, la description de Simon semble faire écho aux trois bons rois listés en Sir 49,4 : David, Ézéchias et Josias.

avant les prêtres au §142¹²⁷⁵. Plusieurs chercheurs ont tenté d'expliquer l'absence de référence au grand-prêtre judéen dans le décret d'Antiochos III tout en maintenant son importance politique, par exemple en proposant que Simon aurait accédé à la prêtrise seulement après l'émission du décret¹²⁷⁶. Toutefois, B. Eckardt a probablement raison de souligner que, *du point de vue de l'administration séleucide*, le rôle du grand-prêtre judéen est mineur par rapport à celui qui est officiellement à la fois gouverneur et grand-prêtre (ἀρχιερέυς) de Cœlé-Syrie et Phénicie, Ptolémée fils de Thraséas, ainsi que l'atteste la stèle de Hefzibah¹²⁷⁷. C'est à ce dernier qu'est officiellement adressé le décret royal et c'est donc lui, et non tout autre figure ou institution judéenne, qui est en charge de l'application des mesures royales, dont les reconstructions de la ville et du temple.

Le rôle politique du grand-prêtre judéen au début de l'ère séleucide doit donc être nuancé par rapport à la présentation qu'en fait Ben Sira, notamment s'agissant de ces prérogatives politiques. L'autorité première décidant des travaux et permettant de les financer, s'agissant notamment non seulement des fortifications de la ville mais aussi des renovations du temple, n'était pas le grand-prêtre local (qui n'était pas choisi par le roi)¹²⁷⁸, mais Ptolémée fils de Thraséas nommé par le roi comme gouverneur et grand-prêtre en charge des cultes de Cœle-Syrie¹²⁷⁹. Le cas du temple du Mt Garizim confirme que les travaux dépendaient premièrement de l'administration royale, plutôt que du leadership local qui y participait, dans la mesure où c'est précisément à la même période que ce temple a été reconstruit avec une enceinte significativement élargie, connaissant alors l'apogée de son activité comme en attestent les inscriptions (cf. 2.5.)¹²⁸⁰. Toutefois, Ben Sira, déployant manifestement une vision pro-sacerdotale qui fait l'éloge du grand-prêtre jérusalémite, n'a pas intérêt à présenter son pontife comme simple relai local des politiques séleucides en matière de culte et de défense militaire. Ce dont atteste Sir 50,1-4, c'est avant tout comment les politiques impériales favorables aux temples ont pu être utilisées au niveau régional pour servir l'autorité et la légitimation des élites sacerdotales locales, en particulier la figure de proue judéenne le grand-prêtre Simon.

¹²⁷⁵ Voir plus généralement sur ce point L. L. Grabbe, « Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention ? », *Journal for the Study of Judaism* 39 (2008), 1-19.

¹²⁷⁶ P. ex. *ibid.*, 6-7 ; *idem*, *History of the Jews*, 191 ; voir Eckart, « Seleucid Administration of Judea » 62-63, pour avantage d'hypothèses.

¹²⁷⁷ Eckart, « Seleucid Administration of Judea » 63, qui précise que les titres d'un fonctionnaire, ici Ptolémée, ne sont en général pas indiqués lorsqu'une lettre officielle s'adresse directement à lui (contrairement à une évocation du fonctionnaire à la 3^{ème} pers.), comme la montre la stèle de Hefzibah.

¹²⁷⁸ Ainsi que le rappelle Grabbe (*History of the Jews*, 191) sans toutefois en tirer les conséquences.

¹²⁷⁹ En ce sens, la suggestion de Grabbe (*History of the Jews*, 228) selon laquelle Simon aurait renforcé les fortifications de la ville entre la 4^{ème} et la 5^{ème} guerre de Syrie, en anticipation d'un nouveau conflit, accorde probablement un rôle politique trop important au grand prêtre local. Ces constructions font plus de sens à un moment où la ville a subi des dommages et nécessitent des réparations et ce, d'autant plus dans un contexte où les Séleucides ont besoin de sécuriser et renforcer le territoire nouvellement acquis qui a été fragilisé par les conflits.

¹²⁸⁰ Le décret d'Antiochos III au sujet de Jérusalem n'avait probablement rien d'exceptionnel dans la région et des décrets similaires ont probablement favorisé d'autres temples, comme celui du Garizim ; voir de manière générale sur le début de l'ère séleucide Ecker *et. al.*, « Southern Levant ». Plus largement, le cylindre d'Antiochos I retrouvé Borsippa atteste aussi le soutien royal séleucide à la reconstruction de temples locaux ; voir notamment A. Kurt et S. Sherwin-White, « Aspects of Seleucid Royal Ideology : The Cylinder of Antiochus I from Borsippa », *The Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 71-86.

Ceci dit, il est vraisemblable qu'en tant que *primus inter pares*, le pontife ait été impliqué, d'une manière ou d'une autre, dans les travaux de rénovation du temple voire aussi dans les autres constructions défensives de la ville, notamment le réservoir d'eau et les fortifications¹²⁸¹. En effet, Ptolémée fils de Thraséas, le responsable de ces travaux du point de vue de l'administration royale, s'est certainement appuyé sur des relais locaux pour superviser et mener à bien les travaux, notamment des élites judéennes, et en particulier la prêtrise locale, à laquelle le décret royal accorde des privilèges fiscaux (*Ant.* XII 3.3, §142)¹²⁸². Au sein de ces élites, le grand prêtre jouissait d'une place prééminente (peut-être en temps que chef du conseil des anciens)¹²⁸³. En ce sens, il est probable que, même si le rôle politique de Simon n'était pas aussi décisif que Ben Sira le suggère, ses prérogatives, tant au niveau culturel que politique, ont pu être renforcées par les politiques séleucides favorables aux temples locaux. Les travaux faits sous son pontificat lui ont apparemment permis d'accroître son prestige, son autorité et possiblement aussi son rôle politique local. L'élargissement des fonctions politiques du grand-prêtre local dès le début de l'ère séleucide permet aussi de mieux comprendre la place centrale qu'occupera cette fonction, suite à de nouvelles évolutions, dans les conflits qui prendront place quelques décennies plus tard sous Séleucos IV et Antiochos IV¹²⁸⁴.

3.8. Le règne de Philopator selon 3 Maccabées

3 Maccabées fait référence à des événements qui se seraient déroulés à la fin du III^e s., sous le règne de Ptolémée IV Philopator. La première partie (ch. 1,1-2,24) du livre décrit une visite du roi à Jérusalem au cours de laquelle il aurait tenté de pénétrer dans le temple. La suite du livre décrit les épreuves des Judéens à Alexandrie, persécutés par Philopator. La date de 3 Maccabées est débattue ; le texte pourrait utiliser des sources de la fin du III^e s., mais l'ensemble tel qu'il se présente est bien plus tardif, vraisemblablement du I^{er} s. av. n. è.¹²⁸⁵. Malgré une bonne connaissance des événements politiques liés à la bataille de Raphia (cf. 1,1-7), le texte est en général problématique sur le plan historique ; en particulier, la tentative du roi de pénétrer dans le temple et la punition divine qui s'en suit paralysant le roi temporairement (1,8-2,24), ainsi

¹²⁸¹ Voir aussi dans ce sens S. Honigman, « Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times : A Non-Linear History of the Temple and Royal Administrations in Judea », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 199-228 (212-213).

¹²⁸² Voir plus largement sur les rapports entre prêtrise locale et pouvoir central comme étant constitutifs de l'organisation de l'Empire séleucide, B. Chrubasik, « Sanctuaries, Priest-Dynasts and the Seleukid Empire », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 161-176. Une ordonnance comme celle d'Antiochos III relative au temple de Jérusalem, en *Ant.* XII 3,4 (voir ci-dessus 3.4.), témoigne de la validation impériale de l'idéologie sacerdotale locale.

¹²⁸³ Grabbe, *History of the Jews*, 231.

¹²⁸⁴ Voir notamment sur l'évolution du rôle de la prêtrise au II^e s. dans son contexte imperial, A. Monson, « The Jewish High Priesthood for Sale : Farming out Temples in the Hellenistic Near East », *Journal of Jewish Studies* 67/1 (2016), 15-35.

¹²⁸⁵ G. W. E. Nickelsburg, « Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times », dans Stone (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 80-84 ; S. R. Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity : Third Maccabees in its Cultural Context* (Hellenistic Culture and Society 43), Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 2004, 129-141, qui situe le texte peu après 100 av. n. è. (et avant 30 av. n. è.) ; N. C. Croy, *3 Maccabees* (SCS), Leyde/Boston : Brill, 2006, xi-xiii, qui donne la fourchette entre 100 av. n. è. et 50 n. è. ; Grabbe, *History of the Jews*, 96-98 ; M. Langlois, « 3-4 Maccabées. 3 Maccabées », dans Römer, T., Macchi, J.-D. et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 814-817 ; S. Pfeiffer, *3 Makkabäer* (ATD Ap.), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître en 2021.

que les persécutions des Juifs à Alexandrie sous Ptolémée IV (2,25-7,23) sont difficilement recevables, notamment au vu de leur caractère apologétique¹²⁸⁶. 3 Maccabées présente notamment une idéologie similaire à celle du livre d'Esther (un livre du II^e s. av. n. è.), selon laquelle les Juifs sont persécutés par le pouvoir en place mais la situation se renverse finalement en leur faveur¹²⁸⁷. Néanmoins, il faut probablement suivre Grabbe sur le fait qu'une visite de Ptolémée IV à Jérusalem à la suite de la quatrième guerre de Syrie servirait bien de base historique au récit de 3 M 1,6-13¹²⁸⁸. Bien que Jérusalem ne soit pas mentionnée, Polybe (V 87, 5-7) ainsi que le texte démotique du *Décret de Raphia* (célébrant la victoire de Ptolémée IV suite à la quatrième guerre de Syrie)¹²⁸⁹ indiquent tous deux que Ptolémée aurait visité plusieurs villes de Syrie-Phénicie après sa victoire, de manière semblable à 3 M 1,6. Selon Polybe, Philopator serait resté trois mois dans la région pour « restaurer l'ordre dans les villes » (Polybe V 87,6) ; le *Décret de Raphia* (produit par des prêtres égyptiens), souligne que Ptolémée IV aurait offert des sacrifices, ce qui rejoint 3 M 1,9. Cette tournée de Ptolémée IV semble aussi confirmée par les inscriptions dédicatoires retrouvées à différents endroits du Levant sud (Tyr, Qana, Libo, Joppée et Marésha), en l'honneur du roi et/ou de sa sœur et épouse Arsinoé III, qui aurait accompagné Philopator à Raphia (voir ci-dessus 2.7.). Le fait que le livre débute par un prélude à Jérusalem (1,1-2,24) alors que le reste du livre se centre sur l'adversité à laquelle font face les Juifs d'Alexandrie pourrait peut-être s'expliquer par le fait que l'épisode à Jérusalem est l'un des rares (le seul ?) du livre à s'appuyer sur un souvenir historique, la tournée de Ptolémée IV dans le Levant après Raphia. Dans ce contexte, peut-être le roi aurait-il voulu offrir des sacrifices au temple de Jérusalem provoquant la résistance du clergé local ? Le récit est de toute façon trop enjolivé pour le dire ; sa narration est avant tout construite pour préparer les épisodes de persécution qui suivent à Alexandrie.

4. Synthèse socio-historique : les grandes phases du début de l'époque hellénistique en Judée et les environs

La synthèse proposée ci-dessous vise essentiellement à mettre en évidence les principales évolutions du contexte socio-politique judéen au cours du début de l'époque hellénistique. Elle prend appui sur la description des grands événements politiques de la période par les historiens gréco-latins mis en relation avec les sources présentées ci-dessus, qui touchent plus spécifiquement au contexte judéen ou aux régions avoisinantes, comme la Samarie. Il faut avant

¹²⁸⁶ Grabbe, *History of the Jews*, 96-98.

¹²⁸⁷ Le livre d'Esther (en hébreu), cependant, ne décrit jamais explicitement l'action divine salvifique alors que 3 M insiste particulièrement dessus. Sur les parallèles entre 3 M et Esther, voir dernièrement N. Hacham, « 3 Maccabees and Esther : Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity », *Journal of Biblical Literature* 126 (2007), 765-785, qui défend notamment que les additions grecques du livre d'Esther s'inspirent de 3 M ; J. Tromp, « The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther », dans C. M. Tuckett (éd.), *Feasts and Festivals*, Louvain/Paris/Walpole, MA : Peeters, 2009, 57-76.

¹²⁸⁸ Grabbe, *History of the Jews*, 300-301.

¹²⁸⁹ Sur le décret de Raphia, voir W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae. Volume I*, Leipzig : Hirzel, 1903, 89 ; H. Gauthier, « Un nouveau décret trilingue ptolémaïque », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 67/5 (1923), 376-383 ; H. Gauthier et H. Sottas, *Décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire : IFAO, 1925 ; H.-J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret* (Beiträge zur klassischen Philologie 23), Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1966 ; Bricault, « Sarapis et Isis », 337-339.

toute chose noter que la Judée et Jérusalem sont peu mentionnées dans les sources historiques gréco-latines sur le début de l'époque hellénistique, ce qui n'est pas étonnant au vu du caractère excentré et relativement pauvre de la région et de la ville. La province de Samarie, plus riche, avec son importante capitale durant l'époque perse, l'est davantage, mentionnée notamment en Diodore XIX 86,1-3 ou Polybe V 71,11. Dans l'ensemble, les sources historiques gréco-latines confirment le caractère secondaire et périphérique de la région de Judée. À ce titre, les sources locales que nous venons d'analyser sont indispensables pour compléter les sources sur l'histoire politique des dominants et observer ainsi comment, ensemble, ces données participent à construire une image du contexte social et politique de la Judée au début de l'époque hellénistique. C'est seulement de la sorte que les grands événements politiques décrits par les historiens gréco-latins peuvent être envisagés sous l'angle de leur impact local et des transformations qu'ils ont pu provoquer à l'échelle de la région. Si l'instabilité politique est caractéristique de cette période, on peut néanmoins distinguer différentes phases pendant lesquelles la Judée est plus ou moins touchée, et de diverses manières, par les grands changements politiques de l'époque. On distinguera notamment trois grandes phases, au sein desquelles des évolutions plus fines pourront aussi être observées : l'époque d'Alexandre et des guerres des Diadoques vers la fin du IV^e s. et le tout début du III^e s. ; une relative stabilisation de la situation politique dans le courant du III^e s. avec l'installation de l'administration impériale lagide au Levant sud, notamment sous les Ptolémées II et III ; une instabilité politique croissante vers la fin du III^e s., notamment sous les Ptolémée IV et V, aboutissant à l'avènement de la domination séleucide.

Dans l'ensemble, la synthèse proposée met en évidence que les grands processus socio-politiques à l'œuvre dans le Proche-Orient au début de l'époque hellénistique, notamment les guerres, la colonisation et les nouvelles politiques administratives et fiscales ont le plus souvent impacté la Judée de manière secondaire par rapport aux régions voisines, que ce soit au niveau de l'intensité ou celui de la chronologie. En tant que région relativement périphérique, retirée des grands centres côtiers du Levant et peu dynamique économiquement (moins que la Samarie à l'intérieur du pays), la Judée ne représentait pas une priorité stratégique des pouvoirs dominants, que ce soit d'un point de vue militaire, économique, agricole ou administratif. Ceci dit, bien que plus lentement et/ou moins intensément, la Judée subissait aussi les grands changements de cette époque. C'est surtout à partir des événements de la 4^{ème} guerre de Syrie, et notamment le raid d'Antiochos III par l'intérieur du Levant sud, que la Judée et la ville de Jérusalem semblent avoir reçu une attention toute particulière de la part des pouvoirs lagide et séleucide.

4.1. L'instabilité politique sous Alexandre et les Diadoques et ses implications dans le Levant sud

4.1.1. La conquête d'Alexandre et les premiers conflits entre les Diadoques dans le Levant sud jusqu'à 312

En 333-332, la conquête du Levant par Alexandre s'est faite surtout par la côte, de sorte que l'intérieur du pays a été moins directement frappé. Les rencontres d'Alexandre avec les Judéens et les Samariens, narrées de différentes manières par Flavius Josèphe et les traditions

samaritaines sont largement légendaires, mais il est probable que des responsables de Judée et de Samarie ont négocié avec Alexandre ou, plutôt, ses émissaires (par exemple Parménion ou Andromaque). Selon Arrien (*Anabase* II 25.4), toute la Palestine était déjà aux mains d'Alexandre au moment du siège de Gaza¹²⁹⁰. Selon Quinte-Curce, Parménion aurait confié la Palestine à Andromaque entre les sièges de Tyr et de Gaza¹²⁹¹. On ignore quelle a été la teneur de ces négociations mais il est clair que les Judéens comme les Samariens ont dû prêter allégeance au Macédonien.

L'allégeance à un conquérant arrivant du monde égéen de façon quasi soudaine n'allait pas de soi. Plus les relations avec l'empire perse étaient bonnes, plus les villes étaient tentées de résister, comme le montrent bien les cas de Tyr et de Gaza, des villes qui ont été florissantes sous l'empire perse. À l'inverse, Sidon, dont la rébellion avait été sévèrement punie par les Perses quelques années auparavant, accueillit volontiers l'envahisseur. Les villes de l'intérieur du pays, comme Samarie ou, d'autant plus, Jérusalem, qui étaient nettement moins puissantes que les villes de la côte, n'avaient pas les moyens de s'opposer frontalement aux armées du conquérant et se sont donc naturellement soumises. Toutefois, cette soumission ne signifiait pas nécessairement une pleine acceptation de la nouvelle domination, d'autant plus que la réponse du puissant empire perse se faisait encore attendre, étant potentiellement capable de mettre un terme à l'aventure macédonienne en Orient. Dans ce contexte, on ne peut être véritablement étonné d'apprendre par Quinte-Curce (IV 8, 9-11) qu'après le départ d'Alexandre pour l'Égypte, la ville de Samarie, qui avait largement prospéré comme capitale de province de l'empire et ville principale dans l'intérieur du Levant sud se soit rebellée contre le pouvoir macédonien ; les Samariens seraient allés jusqu'à brûler vif le gouverneur Andromaque. En l'absence d'Alexandre et de ses armées, les Samariens se sont apparemment sentis plus libres d'agir selon leurs préférences politiques, dans l'attente du soutien des armées perses (cf. *Ant.* XI 315-316). Ce sera toutefois un mauvais calcul, puisqu'Alexandre intervient rapidement pour punir les coupables, revenant d'Égypte dès le printemps 331. L'intervention punitive est attestée par les découvertes des grottes du Wadi Daliyeh : un grand nombre de personnes, peut-être autour de deux cents, y ont été asphyxiés ; elles faisaient partie de l'élite samaritaine, qui a dû chercher à fuir la punition d'Alexandre, comme en attestent les documents personnels et les titres de propriétés qu'ils avaient emportés avec eux (et dont les dates sont toutes au moins de peu antérieures à l'arrivée d'Alexandre). Dans l'ensemble, cet événement, de même que la résistance militaire de villes comme Tyr ou Gaza, témoigne de la difficulté, pour les élites locales levantines, y compris celles de l'intérieur du pays, à accepter la nouvelle domination. Celle-ci s'est imposée par la force, perturbant une situation de collaboration avec l'empire perse qui profitait à bon nombre d'élites locales. Nous ignorons les détails de la situation en Judée, même s'il semble qu'aucune révolte similaire à celle de Samarie n'ait eu lieu. Quoi qu'il en soit, l'acceptation de la nouvelle domination n'allait probablement pas de soi et a pu aussi poser

¹²⁹⁰ Sartre, *Levant*, 82 ; Grabbe, *History of the Jews*, 275-276.

¹²⁹¹ A. D. Crown suggère que ces négociations eurent lieu avant même le siège de Tyr quand, selon Arrien (*Anabase* II 20.4-5), Alexandre mena une expédition « vers l'Arabie, dans la direction de la montagne appelée Anti-Liban » ; lors de cette expédition, Alexandre aurait soumis des populations, soit par la force, soit par allégeance volontaire ; A. D. Crown, « The Samaritan Diaspora », dans *idem* (éd.), *The Samaritans*, Tübingen : Mohr Siebeck 1989, 195-217 (197-199). Il est possible que ce soit lors de cette expédition que des négociations prirent place avec les Judéens et les Samariens. On ne peut toutefois en être sûr, car l'expédition fut brève ; dix jours plus tard, Alexandre était déjà de retour à Sidon.

problème à des élites locales (p. ex. au gouverneur de Judée forcé de trahir les Perses ?), même si aucune révolte ne semble avoir été menée.

Si Alexandre a puni les principaux responsables de la révolte de Samarie, nous avons vu qu'il n'a certainement pas transformé la ville en une colonie macédonnienne (2.2.)¹²⁹², contrairement à ce qui est généralement accepté sur la base de témoignages tardifs comme celui d'Eusèbe, suivi par Jérôme et Georges le Syncelle¹²⁹³. Cet événement ne peut donc pas non plus être envisagé comme étant à l'origine de nouvelles fondations samarienne à Sichem ou encore au Mt Garizim¹²⁹⁴. Plutôt que d'installer des colonies, la stratégie d'Alexandre en début de conquête était en effet de garder ses hommes pour la suite de l'expédition à l'est, voire d'en faire venir davantage depuis la Macédoine et la Grèce. Ce n'est qu'après la chute de l'empire perse qu'Alexandre a commencé à installer des colonies, à l'est, Alexandrie représentant l'exception majeure, pour des raisons stratégiques et de prestige¹²⁹⁵. Notons d'ailleurs que le témoignage de Quinte-Curce (IV 8, 9-11) suggère plutôt qu'Alexandre n'a pas puni l'ensemble de la ville mais uniquement les coupables : ceux-ci lui auraient été livrés à son arrivée, ce qui a pu permettre d'éviter le châtement de toute la ville. C'est aussi ce que suggère la découverte du Wadi Daliyeh, qui montre que la punition des principaux coupables, apparemment limités en nombre, a eu lieu en dehors de la ville. Selon toute vraisemblance, la tradition d'une colonie macédonnienne fondée à Samarie par Alexandre correspond à une légende tardive sur les origines de la population gréco-macédonnienne à Samarie, visant à conférer du prestige à cette population, un phénomène qui est bien attesté dans l'Antiquité. D'ailleurs, Eusèbe se contredit lui-même en attribuant, dans un autre passage, la fondation de cette colonie à Perdicas¹²⁹⁶. Plutôt que de fonder une colonie, il est plus probable qu'Alexandre ait laissé une garnison militaire aux mains du nouveau gouverneur pour sécuriser la ville et la région.

Cette réévaluation des événements est importante, car elle permet de se faire une idée plus précise de l'installation progressive du pouvoir macédonien dans le Levant sud. La ville de Samarie a certes beaucoup changé au début de l'époque hellénistique, mais ces changements ont été plus progressifs que ce qui est souvent envisagé et il importe de ne pas simplifier le processus en l'attribuant dans son ensemble à Alexandre. À l'époque d'Alexandre, les changements administratifs et territoriaux dans l'intérieur du Levant sud n'étaient probablement pas brutaux et la présence locale du nouveau pouvoir devait se résumer à des garnisons placées dans les lieux stratégiques, comme Samarie. Peut-être des mercenaires locaux contribuaient-ils à la sécurisation de la région. De manière générale, l'administration d'Alexandre s'est largement fondée sur les structures de l'empire perse, ainsi que l'a notamment souligné P. Briant¹²⁹⁷. En Judée, la continuité administrative est confirmée par les pièces de monnaie du gouverneur Yehizkiyah, dont le nom apparaît sur des pièces d'époques perse et macédonnienne. On peut même penser que son autorité locale a finalement été renforcée

¹²⁹² Cf. Gonzalez et Mendoza, « Samaria ».

¹²⁹³ Eusèbe, *Chron.* 197 (Karst, *Eusebius*) ; Jérôme, *Chron.* 1685 (Schoene, *Eusebii*) ; Georges le Syncelle 496 B (Dindorf, *CSHB*).

¹²⁹⁴ À la suite notamment de G. E. Wright, « The Samaritans at Shechem » ; *idem*, *Shechem*, 175-181

¹²⁹⁵ Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley : University of California Press, 19.

¹²⁹⁶ Eusèbe, *Chron.* 199 (Karst, *Eusebius*).

¹²⁹⁷ Voir notamment P. Briant, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris : Fayard, 1996, 895-896.

par le pouvoir macédonien, puisque son titre de gouverneur (ἡγεμῶν) apparaît sur les monnaies d'époque macédonienne, contrairement à celles d'époque perse.

Une fois la conquête d'Alexandre effectuée, les principaux changements de la nouvelle domination à un niveau local ont dû attendre la mort du conquérant et le début des luttes intestines entre ses successeurs. À la suite de la mort d'Alexandre, Laomédon se voit confier la satrapie de Syrie par les accords de Babylone (323), puis de Triparadisos (321/0) ; son gouvernement ne semble pas avoir laissé de marques particulières. Plus significatif est le passage de Perdicas dans le Levant, régent de l'empire, avec l'armée royale, ayant pour objectif d'affronter Ptolémée en Égypte, alors que ce dernier avait étendu son territoire en Cyrénaïque et s'était emparé de la dépouille d'Alexandre. Il s'agit de la première grande bataille dans la région depuis la mort d'Alexandre, qui s'achève par la défaite et la mort de Perdicas à Péluse¹²⁹⁸. Avant sa mort, Perdicas a fait assembler une flotte avec l'aide des villes phéniciennes, notamment pour venir en aide à la ville chypriote de Marion. La tradition rapportée par Eusèbe selon laquelle Perdicas aurait lui aussi fondé une colonie macédonienne à Samarie est intéressante, faisant écho à une tradition similaire sur la ville de Geraza¹²⁹⁹ ; elle pourrait suggérer une action de Perdicas également dans l'intérieur du pays. Quoi qu'il en soit, il est peu probable que Perdicas ait fondé une colonie macédonienne à Samarie (ou à Gerasa) à un moment où il avait besoin de ses meilleures forces pour attaquer Ptolémée en Égypte¹³⁰⁰. Pour les Diadoques, les vétérans macédoniens étaient des troupes d'élite stratégiques. C'est ainsi que les Argyraspides accompagnent Perdicas en Égypte. Tout au plus, Perdicas aurait laissé ou renforcé des garnisons de corps secondaires pour sécuriser l'intérieur du pays dans un contexte instable de conflit avec Cratère, Antipater et Antigone en Asie mineure. Sous la régence de Perdicas (323-321/0), donc, l'intérieur du pays n'a été qu'indirectement touché par les conflits des Diadoques, apportant tout au plus une aide logistique aux armées et voyant peut-être ses garnisons locales renforcées, notamment à Samarie. La Judée reste vraisemblablement peu affectée de manière directe.

Entre la conquête d'Alexandre et la mort de Perdicas, la satrapie de Syrie a bénéficié d'un gouvernement relativement stable, notamment sous l'égide de Laomédon. Toutefois, la mort de Perdicas permet à Ptolémée de mettre la main sur le Levant, peut-être dès 320, inaugurant une décennie d'instabilité politique majeure dans le Levant. La prise du Levant par Ptolémée semble avoir été plutôt aisée¹³⁰¹. Selon Diodore (XVII 43), ce serait son général Nicanor qui aurait pris rapidement le contrôle de toute la Syrie. Appien (*Syr.* 52.264-265) décrit plutôt une intervention personnelle de Ptolémée, venu par la mer pour proposer à Laomédon l'achat de sa satrapie ; les négociations n'aboutissant pas, Ptolémée aurait fait prisonnier Laomédon. Les deux sources s'accordent en tout cas sur une prise de contrôle de la Syrie sans véritable difficulté (voire avec l'assentiment des villes phéniciennes selon Diodore)¹³⁰², ainsi

¹²⁹⁸ La date de la mort de Perdicas est débattue (321 ou 320) mais cela n'a que peu d'importance ici pour notre étude ; voir p. ex. Briant, *Antigone*, 216-220 ; dernièrement E. M. Anson, « The Dating of Perdicas' Death and the Assembly at Triparadeisus », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/3), 373-390.

¹²⁹⁹ Cohen, *Settlements in Syria*, 248-253 ; cf. Seyrig, « Antiquités syriennes », 25-28 ; Hammond, « Newly-Founded », 262.

¹³⁰⁰ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 184-186.

¹³⁰¹ Cf. Abel, *Histoire*, 567 ; Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 186-189. Pace Grabbe, *History of the Jews*, 282. Voir aussi Pausanias, *Descr.* 1.6.4 ; *Marmor Parium* (FGrHist 239) B12.

¹³⁰² ὁμοίως δὲ καὶ τὰς κατὰ τὴν Φοινίκην πόλεις προσαναγόμενος (Diodore XVIII 43.2).

que sur l'installation par Ptolémée de garnisons dans la région, en particulier en Phénicie, précise Diodore (XVIII 43.2). Cette première intervention, passablement osée, de Ptolémée dans le Levant impliquait la rupture des accords de Triparadisos à la suite de la mort de Perdikkas et était susceptible de déclencher des réactions d'autres Diadoques. Dans ce contexte, la sécurisation de ce nouveau territoire par Ptolémée apparaît comme une entreprise logique. Les villes de la côte phénicienne étant les plus stratégiques, il n'est pas étonnant qu'elles aient fait l'objet d'un renforcement militaire significatif. Néanmoins, les deux sources parlent aussi plus généralement de la « Syrie » (*Syr.* 52.265), ce qui inclut l'intérieur du pays, comme le confirme Diodore lorsqu'il indique que Ptolémée « soumit l'ensemble de la Syrie »¹³⁰³. Diodore et Appien s'accordent pour souligner l'importance stratégique du Levant aux yeux de Ptolémée, notamment pour la protection de l'Égypte¹³⁰⁴. Dans ce contexte, il est très vraisemblable que des villes de l'intérieur du pays, et en particulier Samarie, aient vu leur garnison militaire renforcée en prévention de potentielles réactions d'autres Diadoques, et notamment d'Antigone. Il n'est pas impossible que Jérusalem se soit aussi vu imposer une garnison à cette période, mais cela est moins évident. Quoi qu'il en soit, la ville stratégique de l'intérieur sud du pays était clairement Samarie, ancienne capitale de province prospère sous l'empire perse qui disposait probablement déjà d'une garnison. Cette première période du contrôle du Levant par Ptolémée fut relativement brève, d'environ cinq années seulement. Si Ptolémée a profité de ce temps pour sécuriser la région, l'intérieur du pays n'a probablement pas changé de manière significative. La priorité stratégique du satrape durant ces quelques années demeurait avant tout les villes phéniciennes, riches et puissantes, apportant une flotte précieuse pour les opérations maritimes, par exemple à Chypre.

Lorsqu'Antigone arrive en 315, il ne semble pas avoir eu de mal à s'emparer de l'intérieur du pays. Selon Diodore, l'expédition d'Antigone dans le Levant rencontre la résistance de certaines villes côtières, en particulier Tyr, Gaza et Joppé, mais d'autres lui ont prêté main forte, comme Tripoli, Byblos et Sidon, notamment dans la construction de navires¹³⁰⁵. Diodore précise qu'Antigone a aussi intégré des soldats de Ptolémée dans ses troupes et a installé des garnisons pour soumettre la population locale, notamment à Joppé et Gaza (XIX 59.2). Selon Appien (*Syr.* 53.271), Antigone aurait plutôt chassé les garnisons de Ptolémée et la Phénicie ainsi que la *Célé*-Syrie auraient alors rejoint Antigone. Ce fut probablement le cas des villes de l'intérieur du pays comme Samarie et Jérusalem pour lesquelles aucun événement spécifique n'est rapporté. La première période de contrôle antigonide sur le Levant fut très brève, d'environ trois ans, prenant fin avec la grande bataille de Gaza en 312, où Démétrios, le fils d'Antigone, est défait par Ptolémée et Séleucos. Durant cette période, la priorité des Antigonides était la côte, avec l'objectif premier de contrôler les ports et de se construire une force navale. Dans ce contexte, la ville de Samarie s'est peut-être vu attribuer une nouvelle garnison, à moins qu'Antigone n'ait récupéré celle que Ptolémée avait placée avant lui : La présence d'une garnison militaire à Jérusalem est en revanche plus difficile

¹³⁰³ τὴν δὲ Συρίαν ἅπασαν ἐχειρώσατο (Diodore XVIII 43.2).

¹³⁰⁴ Diodore XVIII 43.1 ; Appien (*Syr.* 52.264) souligne que Ptolémée voyait la Syrie comme un rempart de l'Égypte et une base pour les opérations contre Chypre (προβολὴν τε οὖσαν Αἰγύπτου καὶ ἐπιχείρημα κατὰ Κύπρου).

¹³⁰⁵ Diodore XIX 58.1-6 et XIX 59.1-3 ; cf. XIX 62.7-9 ; voir aussi Pausanias, *Descr.* I 6.5.

à envisager ; la ville était moins stratégique et certainement moins investie militairement que la ville de Samarie.

Dans l'ensemble, la période allant de la conquête d'Alexandre à la période du premier contrôle antigonide sur le Levant sud est caractérisée par une instabilité politique croissante, notamment à la suite de la mort d'Alexandre. Après la grande attaque et défaite de Perdicas en Égypte contre Ptolémée en 321, la satrapie passe des mains de Laomédon à Ptolémée puis à Antigone en 315, pour finalement revenir à Ptolémée en 312, avant de retourner à nouveau à Antigone en 311 comme on va le voir. De nouveaux conflits prennent place à l'entrée de l'Égypte et sur la côte, rappelant ceux liés à la conquête d'Alexandre. Néanmoins, malgré cette instabilité politique générale, la Judée n'est concernée qu'indirectement par les fluctuations du pouvoir politique. L'intérieur du pays connaît probablement une présence militaire croissante, notamment dans la région de Samarie, mais sans que des conflits n'éclatent ouvertement dans cette zone. L'administration locale, qui négocie certainement avec les différents pouvoirs en place, ne semble pas connaître de changement majeur, d'autant que Ptolémée puis Antigone ne parviennent pas à garder le contrôle de la région plus que quelques années. À l'intérieur du pays, moins importante que la Samarie et basée sur des collines plus hautes et moins fertiles, la Judée passe quasiment inaperçue sur la scène internationale. Cette région semble être une des moins prioritaires pour les différents pouvoirs qui s'emparent tour à tour du Levant sud. L'impact direct des premiers conflits des Diadoques reste faible, plus limité encore qu'à Samarie, et ce jusqu'à l'opération de Ptolémée en 312-311. Il faut toutefois noter que l'absence de conflit ouvert en Judée et en Samarie ne signifie pas pour autant une pleine acceptation du nouveau pouvoir. L'arrivée de la domination hellénistique dans l'intérieur du pays sud-levantin a été marquée par la punition d'une révolte à Samarie et l'instabilité politique, impliquant des conflits militaires dans les alentours et des négociations délicates avec les différents conquérants, représentait clairement un facteur important d'insécurité pour la population locale et ses élites.

4.1.2. L'impact croissant des conflits à l'intérieur du Levant sud : de la bataille de Gaza au début de la domination lagide

L'impact des troubles politico-militaires dans l'intérieur du Levant sud a pris une nouvelle ampleur avec l'intervention de Ptolémée en 312-311. La bataille de Gaza représente une des grandes batailles rangées de l'époque hellénistique, faisant sans doute intervenir des dizaines de milliers de fantassins et des milliers de cavaliers ; selon Diodore (XIX 80.4), Ptolémée aurait été à la tête de pas moins de 18 000 phalangites et de 4 000 cavaliers, composés de Macédoniens, de mercenaires et de soldats égyptiens¹³⁰⁶ ; de son côté, Démétrios aurait disposé de 11 000 phalangites, 1 500 fantassins légers, 4 400 cavaliers et 43 éléphants de combat (Diodore XIX 82.1-4). La victoire du Lagide lui ouvre la porte pour reprendre possession du Levant. Selon Diodore, Ptolémée n'aurait pas hésité à assiéger des villes de Phénicie lorsqu'elles n'acceptaient pas de se rallier¹³⁰⁷. Ptolémée s'empare finalement du « pays »

¹³⁰⁶ Cf. C. Fischer-Bovet, « The Ptolemaic Army », dans *The Oxford Handbooks Online in Classical Studies*, 2015.

¹³⁰⁷ μετὰ τῆς δυνάμεως ἐπήει τῶν κατὰ Φοινίκην πόλεων τὰς μὲν πολιορκῶν, τὰς δὲ πειθοῖ προσαγόμενος (Diod. XIX 85.4).

(ὑπαίθερος) et parvient finalement à se rallier Sidon puis Tyr (XIX 86.1-3). La formulation de Diodore, qui en XIX 93.7 décrit la destruction des « villes les plus remarquables qu'il avait prises »¹³⁰⁸, implique que durant ces opérations, Ptolémée aurait ainsi pris Akko, Joppé, Samarie et Gaza. La mention de Samarie confirme que les actions de Ptolémée en 312 n'étaient pas uniquement centrées sur la côte mais visaient aussi l'intérieur du pays, et les villes principales. Jérusalem n'est pas mentionnée dans les sources, mais il est probable que les élites ont dû, d'une manière ou d'une autre, faire allégeance au Lagide. Dans tous les cas, les manœuvres de Ptolémée ont été couronnées d'un succès rapide, certes, mais aussi très bref puisque Ptolémée n'est parvenu à rester que quelques mois dans la région.

Si l'on ignore comment s'est déroulée la prise de Samarie et la soumission de Jérusalem vers la fin de l'année 312, différents indices concordent pour penser que la suite des opérations de Ptolémée dans le Levant a eu un lourd impact sur les villes et la population de l'intérieur du pays. Peu après la bataille de Gaza, Killès, général de Ptolémée est défait par Démétrios dans le nord syrien¹³⁰⁹ et Antigone, accompagné de son armée, s'appête à rejoindre son fils pour l'aider à venir à bout de Ptolémée dans le Levant. Face à cette menace, Ptolémée choisit de se retirer en Égypte pour mieux pouvoir s'y défendre¹³¹⁰. Diodore précise notamment que, sur la route du retour, Ptolémée détruit (κατασκάπτω) les villes d'Akko, Joppé, Samarie et Gaza, qu'il décrit comme « les plus remarquables villes qu'il avait prises ». Ces villes qui sont détruites sont peut-être celles qui lui ont résisté et qu'il a dû prendre par la force¹³¹¹. Ptolémée se serait peut-être ainsi livré à des représailles, mais celles-ci répondaient probablement aussi à d'autres objectifs. En particulier, Diodore (XIX 93.7) souligne tout particulièrement la prise d'un maximum de butin¹³¹². Déjà avant la bataille de Gaza, Ptolémée se serait livré à des pratiques similaires, notamment à Chypre pour des raisons répressives, mais aussi en Cilicie, à de simples fins de prise de butin pour récompenser et encourager ses troupes (Diodore XIX 79.4-7). Ce genre de pratiques, en plus de représenter une opportunité de s'enrichir et de récompenser ses soldats, permettait aussi et surtout d'affaiblir le territoire avant l'arrivée d'Antigone. Cette stratégie d'affaiblissement avait pour but de retarder l'attaque de ce dernier en Égypte, en l'obligeant tout d'abord à restaurer les défenses et ressources militaires perdues¹³¹³. Cette stratégie semble avoir marché, puisque l'attaque antigonide n'aura pas lieu avant plus de cinq ans, en 306, à partir de Gaza, qui a probablement été restaurée entre temps. En outre, cette stratégie pouvait aussi permettre à Ptolémée d'envisager plus facilement une reconquête ultérieure du Levant, fragilisé par ses destructions et ses pillages (ce qui se produisit en 302/1).

¹³⁰⁸ τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων (Diod. XIX 93.7).

¹³⁰⁹ Diodore XIX 93.1-2 ; Plutarque, *Demetr.* 6.2-3 ; Pausanias, *Descr.* I 6-5.

¹³¹⁰ Diodore XIX 93.3-6.

¹³¹¹ J. K. Winnicki (« Militäroperationen [I] », 84-90) fait l'hypothèse d'une révolte de villes faisant suite à la défaite de Killès, mais il s'agit d'une spéculation qui ne s'impose pas.

¹³¹² διὸ καὶ κρίνας ἐκλιπεῖν τὴν Συρίαν κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας, Ἰόππην δὲ καὶ Σαμάρειαν καὶ Γάζαν τῆς Συρίας, αὐτὸς δὲ τὴν δύναμιν ἀναλαβὼν καὶ τῶν χρημάτων ὅσα δυνατὸν ἦν ἄγειν ἢ φέρειν ἐπανήλθεν εἰ Αἴγυπτον (Diodore XIX 93.7).

¹³¹³ Certains historiens se sont opposés à ces explications, considérant que Ptolémée n'aurait pas voulu détruire un territoire qu'il convoitait ; p. ex. Winnicki, « Militäroperationen (I) », 85. Pour des raisons de stratégie immédiate, étant sous la menace importante d'une action conjointe d'Antigone et de Démétrios, l'impératif premier de Ptolémée était d'organiser sa défense en laissant le moins possible d'atouts militaires à son adversaire. Cette nécessité a pu le conduire à une forme de stratégie de la terre brûlée, peut-être favorisée par les résistances qu'il aurait rencontrées notamment à Akko, Joppé, Samarie et Gaza.

Étant donné la stratégie de pillage et de destruction qui a été celle de Ptolémée en 311, la ville de Samarie, spécifiquement mentionné par Diodore, a probablement subi des pertes et dommages importants. Les données archéologiques de la ville de Samarie vers la fin du IV^e s. sont peu lisibles, n'attestant pas de destruction claire mais plutôt des phases de reconstruction et de renforcement des murs de la ville, dont les datations restent à préciser. L'information de Diodore semble néanmoins fiable, puisqu'il la tire probablement de l'œuvre de Hiéronymos de Cardia, un officier de Démétrios à l'époque des événements¹³¹⁴. Peut-être Ptolémée s'est-il livré avant tout à un pillage des ressources meubles de la ville, avec des destructions plutôt superficielles de la structure de la ville ? Un tel scénario pourrait correspondre à la rapidité de cette intervention sur la route du retour vers l'Égypte et s'accorde bien avec la prise de butin mentionnée par Diodore. La stèle du Satrape évoque aussi le pillage des ressources, en soulignant notamment une composante humaine. Ainsi qu'on l'a vu (2.8.1.), il est probable que la stèle fasse référence non seulement à la bataille de Gaza mais plus largement aussi à l'expédition de Ptolémée dans le Levant en 312-311 à la suite de cette victoire. Il n'est ainsi pas impossible que la ligne 6, qui renvoie au groupe des *'Irm3.w*, ait plus spécifiquement en vue des populations de l'intérieur du pays comme les Samariens. Si, dans ce contexte, on peut penser à une importante déportation samarienne¹³¹⁵, il est aussi probable que les razzias des troupes de Ptolémée aient frappé la Judée et la ville de Jérusalem. Diodore, en effet, ne mentionne que la destruction des villes « les plus remarquables », ce qui pourrait impliquer que d'autres localités secondaires de la région aient aussi été concernées. À la ligne 6, la stèle du Satrape n'évoque pas une ou des ville(s) en particulier, mais plus largement un territoire (*tš*), qui pourrait inclure non pas seulement la Samarie mais plus largement les collines de l'intérieur du pays, y compris judéennes. La stratégie du Lagide, qui n'avait pas que des visées répressives mais aussi plus largement des objectifs de pillage et d'affaiblissement du territoire, a probablement fait d'autres dégâts, pas uniquement sur la côte mais aussi à l'intérieur du pays.

Cette conclusion est corroborée par le témoignage de Josèphe et par les sources qu'il utilise, notamment en *Ant.* XII 1-2. Ainsi qu'on l'a vu (3.1.), ce témoignage est d'utilisation délicate, de par la valeur inégale des sources invoquées ainsi que par le biais idéologique et la focalisation pro-judéenne de sa composition. Néanmoins, il est notable que Josèphe et ses sources rejoignent Diodore et la Stèle du satrape sur l'idée d'une intervention violente de Ptolémée à l'intérieur du pays, avec une prise de butin incluant notamment des ressources humaines importantes. Josèphe et ses sources se focalisent sur une intervention du Lagide en Judée et à Jérusalem, mais admettent que les actions de Ptolémée ont impacté plus largement le Levant sud et la Samarie spécifiquement (*Ant.* XII 1,7). Un des problèmes importants avec Josèphe et ses sources est non seulement que certaines données frisent la contradiction (notamment avec l'idée d'une immigration volontaire de Judéens en Égypte), mais que la date

¹³¹⁴ Voir notamment J. Hornblower, *Hieronimus of Cardia*, Oxford : Oxford University Press, 1981, 17-63, qui montre que Hiéronymos est la source principale de Diodore pour les livres XVIII-XX ; Hornblower insiste aussi sur la proximité de Hiéronymos avec Démétrios à cette époque (p. 11-13) et sur sa crédibilité historique (p. 107-109) ; cf. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 72-73.

¹³¹⁵ Cette déportation samarienne est probablement masquée par le langage administratif des papyrus égyptiens, qui semblent utiliser le terme « Judéen » (Ἰουδαῖος) dans un sens large, incluant les Samariens. L'arrivée de Samariens en Égypte au début de l'époque hellénistique est en tout cas confirmée par l'appellation *Samareia* d'un village dans le Fayoum. La population originelle de ce village devait probablement comporter une importante composante samarienne, même si les données administratives liées à cette population utilisent le terme de *Ioudaios* ; voir ci-dessus 2.8.2.

du passage de Ptolémée à Jérusalem et de la déportation en question n'est pas précisée. Dès lors, les historiens ont envisagé plusieurs dates, qui correspondent aux différents passages de Ptolémée dans le Levant : lors de la première prise du Levant par Ptolémée en 320¹³¹⁶ ; en 312/311, après la bataille de Gaza, lorsque Ptolémée détruit des villes levantines dont Samarie¹³¹⁷ ; en 302/301 lorsque Ptolémée s'empare durablement du Levant sud¹³¹⁸. Mendoza et moi-même avons récemment défendu la deuxième date, car c'est à ce moment que les sources dont nous disposons parlent d'une intervention véritablement violente de Ptolémée dans

¹³¹⁶ Grabbe, *History of the Jews*, 282.

¹³¹⁷ Voir notamment Winnicki, « Militäroperationen (II) », 162-164 ; voir aussi A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323-64 avant J.-C.)*, Paris : Ernest Leroux, 1914, 50-52 ; J. A. Montgomery, *The Samaritans : The Earliest Jewish Sect. Their History Theology and Literature* (The Bohlen Lectures for 1906), Philadelphia : The John C. Winston Co. 1907, 75-76 ; F.-M. Abel, « La Syrie et la Palestine au temps de Ptolémée 1^{er} Sôter », *RB* 44 (1935), 575-581 (580) ; *idem*, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 1 : De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris : Gabalda, 1952, 30-33 ; Marcus, *Josephus VII*, 5 ; C. Wehrli, *Antigone et Démétrios* (Études et documents 5), Genève : Droz, 1968, 51.

¹³¹⁸ Tcherikover, *Hellenistic* (55-58) s'appuie surtout sur la citation d'Agatharchides par Josèphe ; peut-être cette citation préserve-t-elle une forme de souvenir historique, mais elle exprime avant tout un cliché antique concernant les Juifs. Abel (« Myth ») et Alberro (*Alexandrian Jews*, 9-10) se fondent uniquement sur la version du Pseudo-Hécateé, avec l'idée qu'il s'agirait du véritable Hécateé d'Abdère. Tcherikover (*Hellenistic*, 55-58) renverse l'ordre des événements présentés par Josèphe en *Ant.* XII, en soutenant que la version du Pseudo-Hécateé (Hécateé d'Abdère selon Tcherikover) serait juste et rapporterait les événements de 312/311. Pendant sa domination sur le Levant entre 320 et 315, Ptolémée serait devenu populaire dans le Levant, au point que des Judéens auraient voulu l'accompagner en Égypte lorsqu'il a dû céder le territoire à Antigone, craignant aussi les représailles antigonides. Tcherikover soutient aussi que la prise de Jérusalem par Ptolémée se serait produite plus tard en 302, contrairement à la plupart des historiens qui la situent plutôt en 312/311 (voir ci-dessous 4.1.2.). À ce moment-là, des Judéens favorables à Ptolémée lui auraient ouvert les portes de la ville pendant le sabbat, contre la volonté d'un grand nombre favorable à Antigone. Cette opposition expliquerait le dur traitement infligé à la ville par Ptolémée et les déportations vers l'Égypte. Cette reconstruction a été acceptée par plusieurs chercheurs, avec plus ou moins de modifications, voir p. ex. Stern, *Greek and Latin Authors*, 108 ; A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt : The Struggle for Equal Rights* (TSAJ 7), Tübingen : Mohr Siebeck, 1985, 2-4 ; Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 71-91, 250-251 ; *idem*, *Image of the Jews*, 288-296 ; Sartre, *D'Alexandre*, 102 n. 177. En particulier, Bar-Kochva a proposé l'idée selon laquelle le Pseudo-Hécateé aurait transformé à des fins apologétiques ce qui aurait été à l'origine une déportation forcée qui aurait pris place en 302/301 en une migration volontaire resituée en 312/311. L'auteur aurait ainsi changé le dur traitement infligé par Ptolémée en philanthropie et il aurait aussi changé la fonction d'Ézéchias, à l'origine gouverneur comme en attestent les monnaies d'époque, en celle de grand-prêtre. Grabbe (*History of the Jews*, 282) donne aussi du crédit au récit du Pseudo-Hécateé et soutient que les déplacements vers l'Égypte à l'époque de la bataille de Gaza étaient pacifiques. Il propose ainsi de situer plus tôt les déportations forcées en 320, lors de la première prise du Levant par Ptolémée. D'ailleurs, Eusèbe a aussi une date haute pour la prise de Jérusalem par Ptolémée (*Chron.* 7.125), en 322, mais celle-ci est clairement trop haute ; cf. Sartre, *D'Alexandre*, 102 n. 177. Winnicki (« Militäroperationen [III] », 155-162) propose une reconstruction encore différente, avec l'idée que Josèphe aurait mal compris les événements rapportés par Hécateé (d'Abdère, selon Winnicki). Contrairement au récit de Josèphe en *Ant.* XII, il n'y aurait pas eu d'immigration volontaire de Judéens en Égypte dirigée par Ézekias après l'intervention de Ptolémée en Judée. Pour Winnicki, les Judéens ne voulaient pas quitter la ville de Jérusalem et Ézekias était aussi trop vieux pour cela (supposément 66 ans). Seule une délégation de Judéens aurait été envoyée ou dirigée par Ézekias pour rendre hommage à Ptolémée lorsque celui-ci était encore sur la côte levantine après sa victoire à Gaza (c'est-à-dire avant les destructions de Ptolémée au moment de son départ vers l'Égypte). Winnicki donne plus d'importance à une autre citation du Pseudo-Hécateé par Josèphe, en *C. Ap.* I 194, qui mentionne une immigration judéenne en Égypte et en Phénicie après la mort d'Alexandre, à la suite d'une révolte (στάσις) en Syrie. Après la mort du conquérant, les conditions de vie auraient été si dures dans le Levant sud que des Judéens auraient décidé de partir. Toutefois, ce contexte troublé dans le Levant après la mort d'Alexandre reste très flou et pourrait tout aussi bien renvoyer à une période plus tardive, par exemple sous Ptolémée. Barclay (*Against Apion*, 113) semble en tout cas avoir raison de lire ce récit comme un « fictionalized account of history », difficile à utiliser pour toute reconstruction historique. Ces différentes propositions montrent à quel point il est ardu de lire les récits de Josèphe et ses sources. Même si ces témoignages peuvent contenir des éléments historiques, elles sont aussi largement orientées idéologiquement, rendant impossible de réconcilier tous leurs détails en un seul et même scénario cohérent et plausible.

l'intérieur du Levant sud¹³¹⁹. Contre la date de 320, plusieurs chercheurs ont souligné que, selon Appien (*Syr.* 52), Ptolémée n'est pas venu par terre mais par mer, et que ce serait son général Nicanor qui aurait mené l'expédition militaire. En outre, ainsi qu'on l'a vu, cette expédition semble s'être déroulée sans véritable complication et les sources ne mentionnent pas d'action violente particulière. La date de 302/301 a notamment été défendue par Tcherikover, qui souligne que Diodore ne mentionne pas Jérusalem lorsqu'il liste les villes détruites par Ptolémée en 311¹³²⁰. Toutefois, Jérusalem n'est pas non plus mentionnée dans les événements de 302/301. Bar-Kochva explique cette absence en soulignant que l'historien Hiéronymos de Cardia n'était plus présent en Syrie en 302/301 alors qu'il était aux côtés de Démétrios en 311¹³²¹. Les événements de 311 seraient donc rapportés précisément grâce à l'historien, alors que ceux de 302/301, quand Jérusalem aurait été attaquée par Ptolémée, seraient moins détaillés. Cette argumentation pose problème dans la mesure où elle présuppose que Jérusalem est une ville importante digne d'être mentionnée par les historiens du début de l'époque hellénistique. À cette époque, la ville était toutefois très modeste et ne devait que peu les intéresser. Notons qu'encore un peu plus tard à l'époque lagide, la Judée semble encore être une zone peu prioritaire pour l'empire, une des dernières impactées par les politiques lagides, comme semblent notamment le montrer les données numismatiques. Hiéronymos n'était probablement pas exhaustif dans sa description des différentes actions militaires au point de mentionner chaque intervention dans des localités de faible importance. Par ailleurs, la formulation de Diodore peut suggérer qu'Akko, Joppé, Samarie et Gaza sont seulement « les villes les plus remarquables » (τῶν κεκρατημένων πόλεων) que Ptolémée a capturées et détruites, mais pas les seules villes.

Il est vrai que Diodore (XX 113,1-2) est peu précis sur les événements de 302/301 mais il donne tout de même un certain nombre d'informations, sur l'invasion de la région par Ptolémée, sa tentative de prise de Sidon, son retour en Égypte et sa stratégie consistant à sécuriser le territoire levantin en plaçant des garnisons dans les villes avant de rentrer. Or l'idée d'une intervention violente à Jérusalem et d'une déportation cadre mal avec ces informations. Certes, Ptolémée retourne rapidement en Égypte, craignant l'intervention d'Antigone qu'il croit victorieux à Ipsos, ce qui n'est pas sans rappeler son retour rapide en Égypte en 311 à la nouvelle de l'arrivée d'Antigone. Toutefois, Ptolémée semble aussi adopter une stratégie opposée à celle de 311, puisque cette fois il n'abandonne pas pour autant le territoire à son ennemi mais renforce au contraire sa présence militaire en plaçant des garnisons dans les villes. En 302/301, Ptolémée espère donc garder le Levant sud, même s'il craint l'attaque d'Antigone. Peut-être pense-t-il Antigone affaibli par la bataille ou compte-t-il sur l'aide d'un autre Diadoque coalisé avec lui contre Antigone ? Peut-être a-t-il trouvé aussi des villes plus fortes et aptes à se défendre qu'en 311, puisqu'en dix ans de contrôle, les Antigonides ont probablement renforcé les défenses de la région (voir ci-dessous 4.1.2.). Quoi qu'il en soit, en 302/301 la stratégie de Ptolémée est tout autre qu'en 311 : au lieu d'affaiblir le Levant sud avant de le laisser à Antigone, il renforce au contraire la région en espérant la garder sous son contrôle. Il est donc peu probable que, dans ce contexte, Ptolémée se soit livré à des destructions, pillages et déportations. D'ailleurs, Bar-Kochva reconnaît qu'en 311, l'action de Ptolémée était

¹³¹⁹ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », sp. 203-206.

¹³²⁰ Tcherikover, *Hellenistic*, 55-58.

¹³²¹ Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 76-77.

probablement aussi violente. On pourrait bien sûr imaginer plusieurs actions violentes de Ptolémée dans l'intérieur du pays ; il convient toutefois d'être attentif aux différents contextes des interventions du Lagide et aux différentes stratégies qu'il a pu adopter en fonction des situations. Pour 311, Diodore et la stèle du Satrape indiquent bien que Ptolémée a pillé dans l'intérieur du pays et a déporté des populations, en particulier en Samarie mais probablement aussi en Judée.

Cet évènement permet notamment de comprendre la présence importante de Judéens très tôt après la fondation d'Alexandrie, attestée notamment par des inscriptions funéraires, ainsi que dans le reste du pays, ce dont attestent les données papyrologiques notamment dans le Fayoum. Bien sûr des Judéens étaient déjà présents en Égypte à l'époque perse, comme le montre bien la communauté d'Éléphantine ; néanmoins cette présence semble s'être considérablement renforcée dès le début de l'époque hellénistique. Il faut ici souligner un point souvent oublié par les biblistes. La première partie du IV^e s. av. n. è. jusqu'à l'arrivée d'Alexandre n'était probablement pas une période très favorable à l'installation de Judéens en Égypte, qui avait fait sécession d'avec l'empire. La séparation politique n'a vraisemblablement pas aidé les échanges de population, d'autant que les Judéens pouvaient aisément être associés à l'empire perse, non seulement du fait que leur territoire était resté dans le giron de l'empire, mais aussi parce qu'une partie de leur présence en Égypte vers la fin du V^e s. était militaire, au service de la domination perse, comme le montre bien la communauté d'Éléphantine. Même si des Judéens vivaient bien sûr en Égypte dans le courant du IV^e s. et que certains pouvaient notamment être des mercenaires pour l'Égypte, la situation politique compliquait probablement leur installation et intégration dans le pays¹³²². Ce n'est bien sûr pas un hasard si l'on n'entend plus parler de la communauté judéenne d'Éléphantine après le tournant du IV^e s. av. n. è. À l'inverse, l'intérêt de Ptolémée pour le Levant et son besoin de contrôler l'Égypte en s'appuyant sur une nouvelle population qui lui soit dépendante ont favorisé l'installation de Judéens et de Samariens en Égypte au début de l'époque hellénistique. Cette installation a pu se faire de façon plus ou moins forcée, avec parfois des déportations comme en 311, mais dans l'ensemble, la nouvelle configuration politique ayant pris place à la suite de l'effondrement de l'empire perse a facilité l'installation de Levantins en Égypte, pays plus stable et plus riche, avec des opportunités économiques à Alexandrie mais pas uniquement, alors que la fin de l'époque perse était au contraire peu favorable à ce type de migrations. En ce sens, il est aussi probable que l'idée du Pseudo-Hécatee selon laquelle des Judéens seraient venus d'eux-mêmes en Égypte sous Ptolémée I ait un fond de vérité historique. Plus qu'un témoignage sur un évènement précis, le texte du Pseudo-Hécatee doit plutôt être interprété comme reflétant un processus de migration économique qui a pu déjà commencer à l'époque des Diadoques et qui s'est poursuivi à l'époque lagide¹³²³. À l'inverse, les possibles déportations forcées en Égypte ont été plus ponctuelles, 311 représentant probablement la principale date pour ce type de phénomène. Ainsi qu'on l'a vu les données épigraphiques attestent bien de la présence de Judéens et de Samariens au tout début de la période hellénistique, y compris dans la nouvelle ville d'Alexandrie. Si des Judéens étaient déjà présents en Égypte à l'époque perse, comme le montre notamment la correspondance d'Éléphantine, il semble que la diaspora égyptienne ait connu un essor

¹³²² Peut-être l'accusation d'espionnage des frères de Joseph en Égypte en Gn 42 doit-elle être lue dans ce contexte socio-politique.

¹³²³ Cf. Gonzalez et Mendoza, « Samarie », 296 ; Honigman, « Searching for Social Location », 204-207.

important avec l'arrivée de la nouvelle domination macédonienne, du fait des déportations et des départs volontaires encouragés par les changements politiques et socio-économiques.

L'évènement de 311 explique un changement important intervenu dans l'administration judéenne locale, attesté notamment par les monnaies. Beaucoup de chercheurs considèrent que la monnaie inscrite « Yôḥanan le prêtre » (YWHNN HKWHN) est d'époque perse, mais les données métrologiques contredisent cette conclusion, ainsi qu'on l'a vu. Celles-ci suggèrent au contraire que cette monnaie soit postérieure à celle du gouverneur Yehizkiyah (YHZQYH, portant dans des monnaies d'époque macédonienne le titre de « gouverneur », HPHH). Si l'on prend au sérieux ces données, il faut en conclure qu'après une brève période de continuité administrative au tout début de l'époque hellénistique sous l'égide du gouverneur Yehizkiyah, le grand-prêtre a rapidement pris de l'importance dans l'administration locale, apparemment au détriment du gouverneur¹³²⁴. De manière générale, cette reconstruction s'accorde avec l'absence d'attestation de l'existence d'un gouverneur à l'époque lagide, ainsi qu'avec le déclin du site de Ramat Rahel au profit de Jérusalem (cf. ci-dessus 2.4. et 2.5.). Cette fonction semble donc bien disparaître au début de l'époque hellénistique alors que celle de grand-prêtre se renforce, au point d'occasionner plus tard, au début du II^e s., dans d'autres circonstances, d'importants conflits de pouvoir pour la prise de cette fonction. Les circonstances de la disparition de la fonction de gouverneur de Judée sont mal élucidées. Bar-Kochva a suggéré que la tradition du Pseudo-Hécathée au sujet du grand-prêtre Ézéchiass qui aurait immigré en Égypte sous Ptolémée I conserve le souvenir du gouverneur Yehizkiyah (mentionné par les monnaies), qui serait bien allé en Égypte mais probablement dans des circonstances moins heureuses, dans le cadre d'une déportation de Judéens ordonnée par Ptolémée I en 302/301¹³²⁵. Mendoza et moi-même avons soutenu que les évènements de 312-311 offrent un bien meilleur contexte pour envisager une déportation importante de Judéens par Ptolémée, pouvant notamment inclure le gouverneur¹³²⁶. Ainsi qu'on l'a vu (2.8.1.), la stèle du Satrape évoque des « princes » (*wr.w=sn*) levantins déportés par Ptolémée lors des évènements qui ont suivi la bataille de Gaza ; il est même possible que la stèle fasse aussi plus spécifiquement référence à des interventions à l'intérieur du pays, comme en Samarie, notamment si le terme *'Irm3.w* renvoie à des populations araméophones du Levant¹³²⁷. Envisager la déportation du gouverneur Ézéchiass en 311 s'accorde bien avec la date relative de la monnaie « Yôḥanan le prêtre », d'époque macédonienne, précédant donc le début de l'époque lagide en 301, mais néanmoins postérieure à la monnaie « Yehizkiyah le gouverneur ». À l'inverse, la date de 302/301

¹³²⁴ Voir aussi en ce sens Ecker *et al.*, « Southern Levant », 169-171. C'est peut-être aussi ce dont atteste, si elle remonte bien au tournant du III^e s. av. n. è, la citation d'Hécathée d'Abdère par Diodore (en XL 3, rapportée par Photius), insistant sur le rôle du grand-prêtre à la tête de la communauté judéenne.

¹³²⁵ Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 90.

¹³²⁶ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », sp. 205-206.

¹³²⁷ Voir notamment Goedicke, « Satrap Stela », 34-35 ; von Recklinghausen, « Ägyptische Quellen », 149-153 ; Schäfer, *Makedonische Pharaonen*, 108-109, 123-131. Cf. discussion-ci-dessus §2.8.1. Mendoza et moi-même (« Samaria », 193-194) avons aussi émis l'hypothèse selon laquelle la déportation de « leur Dieu » (*ntr=sn*), étonnamment mentionné au singulier, pourrait peut-être renvoyer à la divinité unique de la ville de Samarie (ou un de ses objets sacrés), qui abritait vraisemblablement un temple à Yhwh à l'époque perse, mais qui ne semble plus exister à l'époque hellénistique ; cf. Knoppers, *Jews and Samaritans*, 120-123 ; voir aussi H. Eshel, « Wâdi ed-Dâlîyeh and the Samaritan Temple », *Zion* 61 (1996), 125-136 (hébreu), faisant référence à une monnaie qui pourrait représenter le sanctuaire samaritan (Y. Meshorer et S. Qedar, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jérusalem : Numismatics Fine Arts International, 1991, 49 no. 26).

proposée par Bar-Kochva pour la déportation du gouverneur Ézéchiass ne laisse pas de temps pour l'émission d'une nouvelle monnaie pré-lagide.

Dans l'ensemble, la bataille de Gaza initie une période où les conflits touchent plus durement l'intérieur du Levant sud, sur le plan militaire, socio-économique et administratif. L'expédition de Ptolémée a probablement affaibli la région avec des destructions, pillages et déportations, notamment à Samarie et probablement aussi, dans une moindre mesure, en Judée. Quoi qu'il en soit de l'intensité de l'intervention de Ptolémée en Judée, il est vraisemblable que celle-ci a influencé durablement l'administration de la région, faisant disparaître la figure du gouverneur et laissant plus de place au grand-prêtre dans l'administration locale. Il ne faudrait pas pour autant en conclure que le grand-prêtre devient alors gouverneur de la région, puisque cette fonction n'est plus attestée à partir de là. Le départ du gouverneur a néanmoins favorisé l'ascension du grand-prêtre comme un des principaux représentants locaux et interlocuteur privilégié du pouvoir, récupérant notamment un rôle important dans la gestion économique de la ville et de ses environs, mais sans véritable pouvoir politique, et encore moins militaire, sur la région de Judée.

Après le départ de Ptolémée, l'arrivée d'Antigone va permettre une relative accalmie, temporaire toutefois, et ce temps de latence sera en réalité employé pour préparer à nouveau le pays à faire la guerre. Si jusque-là l'intérieur du pays n'avait été investi que faiblement par les politiques territoriales des Diadoques, qui étaient surtout centrées sur la côte, la période un peu plus longue de gouvernement antigonide, de 311 à 301, a peut-être pu permettre quelques développements dans les collines de l'intérieur, et notamment en Samarie, où les collines sont les plus fertiles. La fondation de villes par Antigone est attestée, faisant partie de sa stratégie d'aménagement territorial¹³²⁸. Dans le Levant nord en particulier, les fondations d'Antigone semblent avoir précédé celles des Séleucides ; on peut notamment penser aux villes de Pella et d'Aréthuse dans la vallée de l'Oronte ou de Cyrros plus au nord, Gindarros à l'intérieur et Antigoneia sur la côte¹³²⁹. Les aménagements territoriaux d'Antigone ont aussi porté sur le sud de la côte levantine, avec probablement la fondation d'Apollonia au nord de Joppé ou d'Anthédon au nord de Gaza ou encore la reconstruction du port d'Akko et des fortifications de Gaza¹³³⁰. Antigone aurait ainsi réhabilité les zones de la côte détruites par Ptolémée en vue de mieux restaurer les défenses de la région et d'attaquer l'Égypte depuis la région de Gaza, comme il tenta de le faire avec son fils Démétrios en 306 (Diod. XX 73-76). Toutefois les actions d'Antigone dans le sud n'ont probablement pas porté uniquement sur la côte. À l'intérieur du pays, les villes de Dion et Pella (future Bérénice) ne sont probablement pas des fondations d'Alexandre, comme le prétendaient des auteurs de l'Antiquité tardive comme Étienne de Byzance, mais plutôt des fondations d'Antigone. De manière générale, les fondations plus tardives de villes dans le Levant par les Lagides et Séleucides étaient aussi une manière de contrecarrer la marque qu'Antigone avait laissée sur le territoire dans les années qui ont précédé sa mort à Ipsos. Les sources à disposition sur l'activité d'Antigone ne mentionnent

¹³²⁸ Voir p. ex. les cas de Kretopolis en Pisidie fondée par Antigone possiblement avant de devenir roi (cf. Briant, *Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'Assemblée macédonienne* [Annales littéraires de l'Université de Besançon 152], Paris : Les Belles Lettres, 1973, 78 ; Cohen, *Settlements in Europe*, 345-346), ou Dokimeion, en Phrygie, fondée par le général d'Antigone Dokimos ; cf. Wehrli, *Antigone*, 80-82 ; Cohen, *Settlements in Europe*, 295-299.

¹³²⁹ Balandier, *Défense I*, 165.

¹³³⁰ Balandier, *Défense I*, 165-166.

ni Samarie ni Jérusalem. Si l'investissement des Antigonides en Judée était probablement faible, il est en revanche peu vraisemblable qu'ils ne se soient pas intéressés à la région de Samarie, plus fertile et stratégique, et notamment à la ville de Samarie, principale ville de l'intérieur qui avait probablement jusque-là abrité une garnison militaire. Les nouvelles fortifications de la ville de Samarie datent du début de l'époque hellénistique, mais l'on ne sait plus précisément à quel moment. Ces nouvelles fortifications datent probablement de la période lagide, surtout si la ville a encore été détruite par Démétrios vers 296, mais il est possible que leur origine remonte déjà à la décennie antigonide. Si Antigone s'est empressé de réparer les dégâts commis par Ptolémée sur la côte sud, il est probablement aussi intervenu à l'intérieur du pays, là où Ptolémée avait provoqué le plus de dommages, en particulier à Samarie. La colonie macédonienne qui s'installe de manière plus stable à Samarie date peut-être de cette époque (et non de l'époque d'Alexandre). Dans ce contexte, on ne peut exclure que Jérusalem ait aussi été investie, avec de possibles réparations ou renforcements, recevant par exemple une garnison militaire. Cette hypothèse reste toutefois spéculative. Dans tous les cas, la ville n'a certainement pas fait l'objet de la même attention de la part des Antigonides que ce dut être le cas pour Samarie. Il est d'ailleurs possible que ce soit à cette époque que la ville de Sichem ait été rebâtie, d'abord comme un avant-poste militaire¹³³¹. Même s'ils n'aboutissent pleinement qu'à l'époque lagide, les changements architecturaux qui s'observent dans la région de Samarie pour le début de l'époque hellénistique ont probablement leur origine dans cette décennie antigonide.

Les renforcements défensifs qui ont pu être faits par les Antigonides en dix ans n'ont pas empêché Ptolémée de reprendre l'essentiel du Levant sud en 302/301 à l'époque de la bataille d'Ipsos, quand Antigone et Démétrios étaient occupés à combattre Séleucos, Cassandre et Lysimaque en Phrygie. Ils ont néanmoins permis à Démétrios de conserver encore Tyr et Sidon pendant plusieurs années, malgré la tentative de Ptolémée de s'en saisir. Nous ne disposons que de peu de détails sur cette expédition de Ptolémée dans le Levant qui, malgré son échec à Tyr et Sidon, lui a permis de reprendre le contrôle du reste de la région. Les villes capturées n'ont probablement pas été détruites, puisqu'il a pu choisir de s'en servir de façon défensive en y plaçant des garnisons (Diodore XX 113,1-2). Ptolémée rentre ensuite rapidement en Égypte, par crainte de l'arrivée d'Antigone qu'il croit victorieux en Asie Mineure, mais prend tout de même des mesures défensives pour tenter de conserver le territoire dont il vient de se saisir. Dans ce contexte, Samarie, principale ville à l'intérieur du pays, s'est probablement vu attribuer une garnison ptolémaïque, ce qui est moins évident dans le cas de Jérusalem. La présence d'une telle garnison est probablement une des causes de l'attaque de Démétrios contre Samarie aux alentours de -296 (voir ci-dessous 4.1.2.)

Après la bataille d'Ipsos se soldant par la mort d'Antigone en 301, la situation politico-militaire du Levant sud semble connaître une accalmie, mais les relations entre les Diadoques restants ne sont pas stables pour autant. Démétrios garde encore Tyr et Sidon pendant quelques années, peut-être jusqu'en 288¹³³². Ptolémée a mis la main sur le Levant sud pendant les

¹³³¹ Ainsi qu'on l'a souligné plus haut, l'idée que Sichem ait été bâtie sans la permission des autorités en place par des Samariens en fuite fait peu sens. Les fortifications de la ville font certainement partie d'une stratégie défensive, possiblement antigonide dans un premier temps puis lagide ; Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 181-182, 211-220.

¹³³² Voir notamment P. V. Wheatley, « The Mint at Tyre After the Battle of Ipsus », dans W. Heckel et L. A. Tritle (éd.), *Crossroads of History : The Age of Alexander*, Claremont : Regina Books, 2003, 183-216, qui soutient le contrôle lagide de Tyr en 289/288 mais qui reconnaît que l'on ne peut être sûr que du fait que Démétrios a perdu

événements d'Ipsos, mais le partage territorial des vainqueurs attribue la Phénicie et la Cœlé-Syrie à Séleucos. Ce dernier réclame la région comme récompense de ses efforts de guerre, ce qui crée des problèmes diplomatiques. Séleucos cesse ensuite ses réclamations mais le problème demeure et sera à l'origine des conflits entre Lagides et Séleucides dans le courant du III^e s. et le début du II^e s. av. n. è., les guerres syriennes.

La relative accalmie des troubles politico-militaires au début du III^e s. n'empêche toutefois pas la ville de Samarie d'être frappée une nouvelle fois. Cet événement, rapporté par Jérôme¹³³³ et daté de la 119^{ème} Olympiade (296-293), est plausible d'un point de vue historique puisque Démétrios possédait encore Tyr et Sidon à cette période et qu'il a pu y être présent, notamment au début de l'Olympiade, avant de partir œuvrer à Athènes et en Macédoine. Les circonstances de l'évènement restent néanmoins assez obscures. Il s'agit peut-être d'une attaque préventive contre les troupes ptolémaïques non loin de Tyr et Sidon. Quoiqu'il en soit, l'attaque était apparemment une action isolée sans grande répercussion dans la région autre que des destructions à Samarie, qui auraient peut-être plus spécifiquement impacté les fortifications de la ville, que les Antigonides avaient probablement renforcées peu avant. Mendoza et moi-même avons défendu l'idée selon laquelle cette initiative de Démétrios, connu pour son caractère impulsif et imprévisible, a pu être la cause de la fin du rapprochement qui s'était opéré entre Séleucos et lui-même après Ipsos, car il risquait de mettre le feu aux poudres dans les relations de Séleucos avec Ptolémée, déjà tendues au sujet de la possession du Levant sud¹³³⁴. L'évènement n'a en tout cas pas empêché un rapprochement subséquent entre Démétrios et Ptolémée, qui a ultimement pu s'emparer des deux grandes villes phéniciennes.

4.2. L'installation de la domination lagide dans le Levant sud au début du III^e siècle et sa consolidation dans le courant du siècle

Si les années qui suivent Ipsos ne sont donc pas sans troubles dans l'intérieur du Levant sud (la fin des guerres des Diadoques), elles inaugurent néanmoins une période pendant laquelle les Lagides pourront installer et développer plus durablement leur contrôle dans la région. En particulier, la fin des guerres des Diadoques et le début de l'ère lagide dans le Levant sud a probablement connu un investissement militaire, territorial et administratif plus conséquent qu'auparavant, notamment en Samarie, et aussi, secondairement et dans une moindre mesure, en Judée.

Dans un premier temps, Ptolémée s'est tout d'abord occupé de sécuriser le territoire, l'installation de garnisons dès 302/301 n'étant probablement que la première des actions qu'il entreprit en ce sens. Étant donné la présence de Démétrios à Tyr et Sidon dans la décennie qui a suivi Ipsos, Ptolémée s'est tout particulièrement centré sur les sites côtiers en sa possession, comme Akko ou Dor, non loin des deux grandes villes phéniciennes. Les sites côtiers étaient d'autant plus importants que, jusqu'en 294, Chypre n'appartenait pas à l'empire lagide et représentait donc une potentielle menace pour la côte levantine. Les sites de l'intérieur n'étant pas prioritaires, en tout cas jusqu'à cette date, on peut comprendre que l'attaque isolée de

la ville entre 297 et 288. Pour Sidon, la situation était peut-être parallèle à celle de Tyr, mais il n'existe pas d'indication pour défendre cette hypothèse.

¹³³³ Jérôme, *Chron.* 1721 (Schoene).

¹³³⁴ Gonzalez et Mendoza, « Samaria », 209-211.

Démétrios vers 296 se soit portée vers Samarie, une ville non négligeable mais néanmoins moins bien défendue par Ptolémée que les villes de la côte. En revanche, vers la fin de son règne, Ptolémée I, qui a mis la main sur Chypre et a finalement récupéré Tyr et Sidon, jouit d'une grande stabilité maritime qui le laisse libre d'investir et sécuriser plus significativement l'intérieur du Levant sud. C'est probablement dans ce contexte que les fortifications de Samarie attestées archéologiquement ont été (re-)construites. Dans ce contexte, Ptolémée a probablement renforcé le caractère à la fois militaire et colonial de la ville de Samarie qui s'est de ce point de vue fortement différencié de la ville de Jérusalem. Samarie est devenue un centre important de la présence gréco-macédonienne dans l'intérieur du pays, permettant de mieux contrôler la région et ce, jusqu'au II^e s. av. n. è., où la ville servira de base militaire aux Séleucides dans leurs conflits avec les Maccabées/Hasmonéens.

À partir de la fin du règne de Ptolémée I, le développement de Samarie comme colonie militaire n'est que l'aspect le plus visible de l'investissement militaire de l'intérieur du pays par les Lagides (cf. 2.2.1.). D'autres sites de l'intérieur du pays, tels que Marésha, Beth Zur et Arad dans le sud¹³³⁵, Pegai dans la plaine de Sharon, Hazor et peut-être le mont Thabor au nord ont probablement aussi hébergé des colonies militaires¹³³⁶. Ce processus s'est ensuite poursuivi dans le courant du III^e s. av. n. è., notamment sous Ptolémée II, avec des sites tels que Scythopolis, Philoteria ou encore, en Transjordanie, Philadelphie et Pella. Dans la région de Samarie, les fortifications de Sichem ont probablement fait partie de la stratégie défensive lagide¹³³⁷. Selon la prospection de surface de Dar, de petits forts et enceintes qui préexistaient ont continué de fonctionner au début de l'époque hellénistique et d'autres ont pu être reconstruits, tels que Kefr Sur, peut-être dans le but de former une chaîne sur les routes des collines occidentales, et des fermes ont aussi été fortifiées¹³³⁸. La datation de ce type de fortifications dans la région est difficile à situer précisément, mais celles-ci attestent d'un processus de sécurisation et de militarisation croissantes du territoire sous les Diadoques et les Lagides jusqu'au II^e s. Bien sûr, la militarisation de l'intérieur du pays ne démarre pas à l'époque hellénistique ; elle est déjà bien avancée à l'époque perse, surtout au début du IV^e s., quand le Levant sud devient la frontière sud-ouest de l'empire à la suite de la sécession de l'Égypte. Néanmoins, l'intensification de ce processus se comprend bien à l'époque des Diadoques, quand la possession du Levant sud est un sujet de dispute, ce qui n'est pas vraiment le cas à l'époque perse. Les Antigonides puis Ptolémée I tâchent de sécuriser au mieux le territoire par un renforcement militaire, puis ce processus se poursuit à l'époque lagide dans un contexte où les Séleucides continuent de réclamer le Levant sud. On peut se demander si, dans ce contexte de militarisation de l'intérieur du pays, Jérusalem n'aurait pas également bénéficié de renforcements militaires ou défensifs ; néanmoins l'hypothèse n'est appuyée par aucune donnée tangible. Les premières données en ce sens sont plus tardives, datant du dernier quart du III^e s., à la suite notamment de la quatrième guerre de Syrie. Les empreintes datées sur des anses d'amphores rhodiennes, dont le nombre devient significatif à Jérusalem vers 210-205¹³³⁹, attestent notamment d'une plus grande présence coloniale, et les sources historiques évoquent

¹³³⁵ Berlin, « Between Large Forces », 8.

¹³³⁶ Balandier, *Défense* I, 172-198.

¹³³⁷ Gonzalez & Mendoza, « Samaria », 213.

¹³³⁸ Dar, *Landscape*, I 223-224.

¹³³⁹ Voir notamment Finkielsztein, « Rhodes », 190-191.

clairement l'implication de la ville dans la cinquième guerre de Syrie, ainsi qu'en témoignent les sources littéraires.

Avec la stabilisation de la domination lagide dans le Levant sud, d'autres processus socio-politiques peuvent être observés. La sécurisation du pays s'accompagne de plus en plus d'une prise de contrôle et d'un réaménagement du territoire, facilitant notamment l'installation des colons et l'exploitation des ressources du pays (cf. 2.2.2.). Ce phénomène qui se met progressivement en place et s'accroît dans le courant du III^e s. est notamment visible à l'intérieur du pays dans la vallée de la Houla et la région de Samarie. Le site de Tel Qadesh atteste d'aménagements territoriaux visant à augmenter l'exploitation agricole dans la vallée de la Houla. La région de Samarie connaît des changements territoriaux significatifs, comme la renaissance de la ville de Sichem vers la fin du IV^e s., ville précédemment abandonnée au début de l'époque perse, n'est qu'un des aspects les plus visibles. Juste à côté, le Mt Garizim, qui depuis le V^e s. av. n. è. abritait essentiellement un sanctuaire, a en plus connu le développement d'une ville sur son sommet ; au bas de la montagne, un autre site, Ma'abarta, s'est aussi développé au début de l'époque hellénistique. L'émergence de ces nouveaux sites au sud-est de Samarie s'accompagne d'autres transformations territoriales notables dans la région à l'époque ptolémaïque, mises en évidence par les prospections de sufarce. Après avoir atteint un pic à l'époque perse, les implantations rurales dans l'ouest et le nord-ouest de la Samarie connaissent une baisse significative, d'environ la moitié, en particulier dans les alentours de Samarie (Wadi She'ir, Sebastiyeh et dans les hauteurs) et dans la vallée de Dothan ; à l'inverse, les implantations rurales dans le sud de la Samarie ont notablement augmenté, en particulier sur les pentes sud et au pied des collines d'Éphraïm ainsi que dans les alentours de Sichem.

Dans l'ensemble, il est frappant de voir que ce sont les zones les plus fertiles de Samarie, notamment à l'ouest et au nord-ouest, où la population croissait à l'époque perse, qui connaissent une baisse démographique au profit des zones moins fertiles et peu investies aux périodes précédentes, notamment au sud, voire aussi à l'est de Samarie. Nous avons souligné que ce phénomène ne s'explique pas seulement par les dégâts provoqués par les guerres des Diadoques, mais aussi par les politiques territoriales d'intensification de l'agriculture qui ont été mises en place en Samarie sous la domination lagide (2.2.2.). C'est notamment ce dont attestent les nombreuses tours de champs (environ 1 200 dans la région de Samarie) destinées avant tout à la production agricole (notamment viticole et oléicole), remontant pour l'essentiel aux III^e et II^e s. av. n. è., qui ont été retrouvées précisément sur les terres fertiles des collines ouest et nord-ouest de Samarie. En privilégiant l'usage des terres les plus fertiles pour une forme d'agriculture intensifiée, les politiques territoriales et agricoles lagides ont ainsi contribué à changer la démographie de la région. Une partie de la population semble avoir été mise au service de cette agriculture coloniale, peut-être au bénéfice de clérouques locales. Une autre partie semble s'être déplacée non seulement vers les alentours du Mt Garizim, mais aussi vers des zones moins fertiles aux franges de la Judée, participant ainsi à l'exploitation de nouveaux espaces, possiblement à la suite de spoliations.

La maximisation de l'exploitation territoriale semble avoir été une stratégie économique importante de l'empire lagide, qui était en concurrence avec l'empire séleucide, beaucoup plus grand et riche en ressources. En Égypte, notamment dans le Fayoum, de nouvelles terres sont

défrichées dans le but de développer leur exploitation¹³⁴⁰. Dans le Levant, le contrôle des ressources locales et la fiscalisation s'intensifient, notamment du fait des réformes de Ptolémée II et Ptolémée III. Les Lagides s'intéressent notamment au grain syrien ainsi qu'aux esclaves, aux produits de luxe ou aux animaux rares de la région, ce qui est bien attesté par les papyrus de Zénon. Ce fonctionnaire de l'empire en mission en Syrie-Phénicie à des fins essentiellement économiques ne s'arrête pas uniquement dans des centres côtiers (la tour de Straton, Joppé, Ptolémaïs) mais parcourt également l'intérieur du pays, notamment la Galilée, la Transjordanie, l'Idumée, ainsi que la Judée pour évaluer les ressources et la production locales et ramener certains produits en Égypte. Notons que le papyrus *Revenue Laws*, daté de 258 et probablement en provenance du Fayoum, atteste aussi de l'importation à Alexandrie d'huile de Syrie, notamment par le port de Péluse (*p. Revenue Laws*, 52,26 et 54,15-19)¹³⁴¹. Les papyrus Rainer de Vienne montrent également bien comment les Lagides cherchent à contrôler autant que possible les ressources de la région, en tâchant d'imposer la déclaration obligatoire des biens et revenus, notamment agricoles ou les esclaves, à des fins d'optimisation de la fiscalité. Une telle fiscalité implique un maillage administratif serré faisant appel à du personnel local travaillant pour l'administration dans la surveillance et la collecte de taxes. La dénonciation étant officiellement récompensée, n'importe qui peut même contribuer ponctuellement au système administratif lagide à titre lucratif.

L'impact de ces développements en Judée est difficile à évaluer. Il est clair que la région a été moins rapidement et moins fortement impactée que la Samarie, de par sa situation moins propice à l'intensification de l'agriculture, son économie plus fragile et sa plus faible démographie. Pour ces raisons aussi, et malgré des déportations ou les émigrations qui ont pu se produire, la Judée a probablement été moins affectée par des mouvements de populations sur son territoire. Même si la région connaît aussi une forme de militarisation, la présence coloniale et militaire semble y être plus faible qu'en Samarie. Cependant, d'une manière ou d'une autre, les processus visibles dans les zones aux alentours ont certainement aussi été à l'œuvre en Judée. En particulier, le nord de la Judée, au contact de la Samarie a pu connaître une augmentation des implantations rurales. Ainsi qu'on l'a vu (2.3.), des signes d'intensification de l'activité agricole y ont aussi été observés, notamment à Qalandiya, à quelques kilomètres au nord de Jérusalem, où une ferme importante témoigne d'une activité agricole intensifiée (avec espaces de stockage, sols de foulage, bassins à rebuts, plusieurs presses). Lors de son voyage à but économique, Zénon s'arrête aussi en Judée, notamment à Jérusalem et Jéricho (PCZI 59004 et 59005), ce qui montre que les Lagides s'intéressent aussi aux régions les moins riches de leur empire.

C'est notamment sur la production monétaire que l'impact des politiques lagides en Judée peut être observé (2.6.). Les monnaies judéennes témoignent d'une relative autonomie dans la gestion de l'économie locale, jusqu'à la deuxième moitié du III^e s. av. n. è. Contrairement à la Samarie qui cesse sa production monétaire locale pour être pleinement intégrée à l'économie impériale dès le tout début de l'époque hellénistique (probablement à la suite de la punition des élites locales par Alexandre), la Judée poursuit sa production monétaire

¹³⁴⁰ Voir notamment, Mueller, *Settlements*, sp. 149-159, 179-180, qui renvoie aussi à un programme de développement du côté de la mer Rouge (notamment sous Ptolémée II), voire aussi dans le monde égéen et en Asie Mineure.

¹³⁴¹ Grenfell (éd.), *The Revenue Laws*, 149-150 et 156.

jusque sous le règne de Ptolémée III. Les réformes monétaires impériales impactent la production locale, mais souvent plus tardivement que dans les grands centres régionaux de la côte et de manière plus limitée. Les élites locales, d'abord le gouverneur Yehizkiyah puis le grand-prêtre Yohanan, et ensuite plus généralement les autorités du temple gardent une implication importante dans la frappe des monnaies, comme l'attestent non seulement le nom des deux premiers sur des monnaies mais aussi par exemple le retour à la langue hébraïque dans des monnaies du III^e s. av. n. è. Ceci dit, l'empire semble s'intéresser de plus en plus à la région, comme en témoigne l'impact croissant des réformes monétaires impériales sur les monnaies locales. C'est ainsi par exemple que non seulement la langue grecque, mais aussi des symboles du pouvoir apparaissent aussi sur les monnaies judéennes du III^e s. Finalement, dans la deuxième moitié du siècle, probablement par décision de l'administration impériale, la Judée cesse sa production monétaire pour être entièrement intégrée à l'économie de la région, comme la Samarie presque un siècle plus tôt. Il est d'ailleurs notable que la période de la fin de la production monétaire locale à Jérusalem coïncide plus ou moins avec le moment où la présence coloniale à Jérusalem devient visible dans les témoignages archéologiques (notamment les timbres amphoriques rhodiens).

Les données numismatiques témoignent ainsi de la situation différente de la Judée au début de l'époque hellénistique par rapport à d'autres régions comme la Samarie, qui sont plus rapidement touchées par les changements apportés par la nouvelle domination. En même temps, ces données montrent aussi que la Judée finit par être touchée de manière significative par les mesures de l'administration lagide, notamment à partir des réformes de Ptolémée II, dès la deuxième partie de son règne, puis de Ptolémée III. Il n'est ainsi pas étonnant de voir que les récits de Josèphe sur la famille des Tobiades concernent notamment la fin de l'époque ptolémaïque et le début de l'époque séleucide, une époque où les politiques administratives lagides ont déjà été bien implémentées en Judée. De manière générale, un des effets importants de ces politiques est la division et l'affaiblissement du pouvoir politique local au profit de l'administration impériale. Ce processus débute déjà au tout début de l'époque hellénistique, avec la disparition du rôle de gouverneur, probablement en 311 av. n. è. Lorsque les Antigonides s'emparent du Levant sud à cette date, ils ne semblent pas avoir rétabli de gouverneur local et ils ont probablement considéré le grand-prêtre comme le/un représentant local important (mais pas un gouverneur). Au cours de la décennie antigonide, celui-ci semble avoir vu ses prérogatives s'élargir à la gestion de l'économie locale, comme le suggère la monnaie frappée du nom du grand-prêtre. Néanmoins, il ne dispose pas pour autant de véritable pouvoir politique et encore de moins d'une force ou d'une police pour contrôler la région. La Judée a perdu sa figure centralisant le pouvoir politique au niveau local.

Par ailleurs, différents indices montrent que la domination lagide qui s'installe dès le tournant du III^e s. av. n. è. a cherché à limiter le rôle local du grand-prêtre qui avait pris de l'importance. Il est à ce titre notable que Yohanan semble être le seul grand-prêtre judéen à frapper monnaie, probablement vers la fin du IV^e s. av. n. è.¹³⁴² Dans le courant du III^e s. av. n. è., la production monétaire semble rester sous le contrôle du temple, mais les monnaies ne sont plus frappées au nom d'un grand-prêtre. Cela est probablement lié à une décision de l'administration impériale visant à limiter l'importance du grand-prêtre dans l'économie locale

¹³⁴² Cf. Ecker *et al.*, « Southern Levant », 171.

ou à une organisation interne des élites judéennes moins centrée sur la figure du grand-prêtre. Probablement, la limitation du rôle local de la figure du grand-prêtre était voulue de la part de l'administration impériale et cela a pu rencontrer les intérêts d'élites locales judéennes (peut-être aussi sacerdotales ?) cherchant à élargir leurs prérogatives. Le récit des Tobiades, où une figure autre que le grand-prêtre prend le devant dans les affaires judéennes auprès de la couronne, montre en tout cas bien un des aboutissements des politiques lagides, faisant jouer les intérêts des élites locales les uns contre les autres, et divisant et distribuant les fonctions administratives.

Il est notable que le peu de documentation que l'on a sur l'administration de la Judée à l'époque lagide, notamment les papyrus de Zénon et les papyrus Rainer de Vienne, témoigne d'un maillage étroit de l'administration au niveau local, impliquant différents types de fonctionnaires ou d'agents participant notamment au contrôle et aux collectes fiscales. Les papyrus Rainer en particulier témoignent d'un contrôle accru des ressources locales, exigeant jusqu'à la déclaration de chaque tête de bétail, ce qui rend nécessaire la présence de contrôleurs sur tout le territoire¹³⁴³. Si ce système semble impliquer une fiscalité alourdie, c'est aussi l'occasion pour certaines élites locales de collaborer avec l'administration impériale et d'en tirer des bénéfices. La diversification des agents de l'administration fiscale a pu ainsi favoriser des élites intermédiaires, de second rang. Ce phénomène de promotion d'élites intermédiaires, ou « d'hommes nouveaux », a bien été mis en évidence par G. Gorre dans le cas des temples égyptiens, qui sont passés de plus en plus au service de l'État (en particulier au travers du culte dynastique), en particulier à partir des années 260, sous Ptolémée II¹³⁴⁴. Le phénomène est différent en Syrie-Phénicie, notamment parce que la plupart des temples locaux n'ont pas un lien aussi étroit avec le culte dynastique, mais le principe consistant à s'appuyer sur des élites intermédiaires semble aussi avoir été appliqué dans le Levant sud, particulièrement pour ce qui est des questions fiscales, comme en témoigne le récit des Tobiades par Josèphe.

Dans l'ensemble, la disparition de la fonction de gouverneur qui centralisait le pouvoir politique local dans toute la région de Judée ne permet pas uniquement l'accroissement du rôle et des fonctions du grand-prêtre ; elle laisse aussi la possibilité à d'autres élites locales de prendre de l'importance puisque le grand-prêtre ne récupère pas l'ensemble des fonctions et attributs du gouverneur. Si l'époque de la dernière décennie du IV^e s. et le tournant du III^e s. av. n. è. a plutôt bénéficié au grand-prêtre, le III^e s., époque de la mise en œuvre progressive des politiques lagides, a plutôt favorisé d'autres élites contrebalçant ainsi le rôle accru du grand-prêtre vers la toute fin du IV^e s.. Cette situation de tensions sociales croissantes au sein des élites, notamment au sujet de leur pouvoir local et de leurs prérogatives, semble avoir constitué l'arrière-fond de la crise politique du II^e s., lorsque des Judéens s'opposèrent au pouvoir hellénistique. Certes, ce sera le pouvoir séleucide et non pas lagide qui sera alors en cause et cette crise doit s'expliquer au regard des particularités de la nouvelle domination. Néanmoins, au cours du III^e s, des tensions sociales ont été favorisées par le pouvoir lagide qui, grâce à cette stratégie, a pu progressivement augmenter son contrôle de la région et de son économie. Probablement sous Ptolémée III, le pouvoir met plus concrètement la main sur l'économie de la région et notamment sur celle localisée autour du temple, en faisant cesser la

¹³⁴³ Gonzalez, « Zacharie 9-14 », 52-57.

¹³⁴⁴ Gorre, *clergé égyptien*, notamment 557-603 ; *idem*, « Sacred and Secular Activities ».

frappe des monnaies locales. Le contrôle de l'économie locale semble être un des enjeux importants derrière les processus socio-économiques que l'on peut reconstruire, échappant encore plus au Temple et au grand-prêtre au profit de l'administration impériale.

4.3. La fragilité de la domination lagide au Levant sud vers la fin du III^e siècle : les guerres de Syrie

L'installation de la domination lagide et le développement de son administration dans le Levant sud au cours du III^e s. av. n. è. créent certes les conditions d'une plus grande stabilité politique qu'à l'époque des guerres des Diadoques, mais cette stabilité reste fragile. En effet, après Ipsos, Séleucos et ses descendants ont continué de réclamer la possession du Levant sud ; une situation qui entraînera une série de conflits entre les empires lagide et séleucide tout au long du III^e s. et au II^e s. av. n. è., les guerres syriennes¹³⁴⁵. Si les trois premières guerres de Syrie n'ont pas menacé directement le Levant sud et l'administration de la région par les Lagides, les quatrième et cinquième guerres de Syrie ont créé une réelle instabilité politique dans la région ; Antiochos III a d'abord réussi une incursion marquante dans le Levant sud, puis est parvenu à s'emparer de la région.

4.3.1. Les trois premières guerres de Syrie et leurs répercussions dans le Levant sud

De manière générale, et contrairement aux guerres des Diadoques, les trois premières guerres syriennes n'ont pas directement eu d'impact sur des régions comme la Judée et la Samarie. La plupart des conflits ont pris place dans le Levant nord, l'Asie Mineure et le monde égéen. Malgré cela, ces conflits créaient un climat d'instabilité important, d'autant que certains d'entre eux avaient lieu en Syrie. Ainsi, non loin, Damas, l'ancienne capitale de la satrapie de la Transeuphratène à l'époque perse, a probablement subi plusieurs attaques, changeant de main à plusieurs reprises et perdant largement de son prestige passé de capitale de satrapie¹³⁴⁶.

Lors de la première guerre syrienne, en 274, Ptolémée II mène une attaque contre Antiochos I, qui s'est allié à Magas, frère et rival de Ptolémée à la tête de la Cyrénaïque, en lui donnant sa fille Apama pour épouse. L'attaque en Syrie, probablement par mer¹³⁴⁷, semble être sans grand succès. La riposte séleucide semble avoir été menée à partir de la Coélé-Syrie, ce qui aurait poussé Ptolémée II et Arsinoé II à renforcer les défenses de l'Égypte à l'est du delta, comme l'indique la stèle de Pithom¹³⁴⁸. Cette attaque séleucide, menée soit par Damas, soit par la côte¹³⁴⁹, est très mal connue et nous ignorons les effets concrets de cette campagne sur la région. Elle a au moins dû rappeler aux habitants locaux, Judéens y compris, la précarité de leur situation géopolitique, entre deux grands centres impériaux régulièrement en conflit. Quoi qu'il

¹³⁴⁵ Voir notamment sur ces conflits Grainger, *Syrian Wars*.

¹³⁴⁶ P. J. Kosmin, « Damascus : From the Fall of Persia to the Roman Conquest », *Dead Sea Discoveries* 25 (2018), 299-318 (305-307, 318).

¹³⁴⁷ Grainger, *Syrian Wars*, 84-85.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, 85-86.

¹³⁴⁹ Dernièrement, Grainger (*ibid.*) opte plutôt pour la route de la côte. Tout dépend de l'attribution de l'intervention contre Damas décrite par Polyen dans *Stratagèmes* IV 15, soit au premier Antiochos, soit au troisième.

en soit des conséquences ponctuelles dans la région, la paix rétablie vers la fin de l'année 271 n'a pas amené de véritables changements dans la situation politique du Proche-Orient ; la Cœlé-Syrie plus particulièrement reste sous contrôle lagide.

La deuxième guerre syrienne (259-253) entre Antiochos I et Ptolémée II est mal connue mais ne semble pas avoir concerné la Cœlé-Syrie de manière directe. Les conflits se produisent en Syrie, en Cilicie, dans le monde égéen et en Asie Mineure occidentale (impliquant également Rhodes et les Antigonides) mais aucune incursion d'Antiochos II dans le Levant sud ne semble avoir eu lieu. En outre, c'est l'île de Chypre qui sert de base principale aux opérations lagides qui sont avant tout navales¹³⁵⁰. Si la Cœlé-Syrie semble avoir été préservée des conséquences militaires directes des conflits, l'Égypte et son extension territoriale dans le Levant en ont en tout cas fait les frais économiques. Il faut tout d'abord rappeler que la deuxième guerre de Syrie s'enchaîne chronologiquement avec la guerre chrémonidéenne dans le monde égéen, où Ptolémée s'est allié aux cités grecques contre Antigone II Gonatas de Macédoine et où sa flotte lagide a fini par subir une lourde défaite à Cos. En outre, la deuxième guerre de Syrie ne dure pas moins de six à sept ans, prenant place sur divers fronts en Syrie, Cilicie, dans la mer Égée et en Asie Mineure, ce qui implique de nouvelles dépenses militaires très importantes. Malgré quelques réussites momentanées, notamment sur la côte syrienne (vers 260-259, comme l'atteste le trésor lagide de Daphne) et en Cilicie (entre 260 et 257, ce qu'atteste le trésor lagide de Célenderis)¹³⁵¹, l'empire lagide subit finalement des pertes importantes, notamment à Éphèse, Milet et en Cilicie¹³⁵².

Dans l'ensemble, la guerre et ses préparatifs exercent une pression économique sur l'empire qui pousse à mettre en place des politiques davantage extractives dans le cœur de l'empire, notamment en Égypte et Cœlé-Syrie¹³⁵³. Outre des mesures monétaires (faisant de plus en appel au monnayage en cuivre), des ordonnances fiscales sont promulguées par le pouvoir, en vue d'une optimisation et d'un plus grand contrôle des ressources, non seulement en Égypte mais aussi en Cœlé-Syrie. C'est notamment ce qu'indique en Égypte la compilation en 258 du papyrus *Revenue Laws*, probablement dans le Fayoum, qui donne différentes directives sur le contrôle des ressources et leur taxation en Égypte¹³⁵⁴. C'est aussi à cette époque que Zénon de Caunos parcourt la Cœlé-Syrie (en 259) en inspectant les différentes ressources de la région et c'est encore à la même période (260) que sont formulées les ordonnances attestées par les papyrus Rainer concernant le contrôle et la fiscalité des ressources de Syrie-Phénicie. Les grandes réformes administratives de Ptolémée II, qui visent notamment à optimiser le contrôle des ressources et la fiscalité en Égypte et en Syrie-Phénicie et qui seront poursuivies par ses successeurs, doivent être comprises dans le contexte de la deuxième guerre de Syrie, une guerre qui faisait suite à la guerre chrémonidéenne et qui a provoqué de lourdes dépenses militaires.

Lors de la troisième guerre de Syrie également, la Cœlé-Syrie a été relativement peu concernée par les manœuvres militaires qui ont surtout eu lieu en Syrie, en Asie Mineure et en

¹³⁵⁰ *Ibid.*, 124-125.

¹³⁵¹ *Ibid.*, 122-124.

¹³⁵² Malgré ces victoires, l'empire séleucide est lui aussi affaibli surtout en Cappadoce et à l'est (notamment en Bactriane et en Parthie), ce qui pousse Antiochos II à accepter d'épouser Bérénice, la fille de Ptolémée III. L'accord est négocié en 253, et le mariage conclu en 252.

¹³⁵³ *Ibid.*, 127-128.

¹³⁵⁴ Voir notamment B. P. Grenfell (ed.), *The Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*, Oxford : Clarendon Press, 1896 ; J. Bingen, *Papyrus Revenue Laws : Nouvelle édition du texte*, Göttingen : Hubert, 1952.

Mésopotamie¹³⁵⁵. À la Suite de la mort de son époux le roi Antiochos II, en 246, la reine d'origine lagide Bérénice fait appel à son frère Ptolémée III pour venir soutenir son neveu Antiochos, prétendant à la couronne séleucide face à son rival Séleucos, le fils de Laodicée. Ptolémée III arrive par voie maritime sur la côte syrienne (à Posidéion au nord de Laodicée). Sur place, il se rend alors compte que sa sœur et son neveu ont déjà été assassinés et il entreprend une vaste conquête des territoires séleucides qui le mène jusqu'en Mésopotamie. Très probablement, Ptolémée a dû faire appel à des soldats des garnisons de Syrie-Phénicie pour renforcer ses troupes lors de l'expédition¹³⁵⁶. Victorieux, Ptolémée III rentre ensuite en Égypte, pressé par des troubles intérieurs¹³⁵⁷ et Séleucos entreprend alors de récupérer la plupart des territoires perdus en Syrie et Mésopotamie. La ville de Séleucie de Piérie reste néanmoins aux mains du Lagide, ce dont atteste la stèle de Ras Ibn Hani¹³⁵⁸ ; Laodicée est alors le seul port sur la côte syrienne contrôlé par les Séleucides. La paix est signée en 241, mais pas avant une incursion de Séleucos en Cœlé-Syrie tentant de compenser ses pertes¹³⁵⁹. Séleucos se serait notamment emparé d'Orthosia, sur la côte phénicienne au sud de la frontière tracée par l'Éleuthéros, et se serait peut-être aussi avancé dans la plaine de la Bekaa pour attaquer notamment Damas¹³⁶⁰, mais il n'est probablement pas descendu beaucoup plus bas. Notons que, concernant le retour de Ptolémée III en Égypte, Josèphe (*C. Ap.* II 48) indique qu'à la suite de sa victoire, Ptolémée III aurait sacrifié et présenté des offrandes à Jérusalem plutôt qu'aux dieux égyptiens¹³⁶¹. S'il est évidemment faux que Ptolémée III n'ait pas célébré sa victoire dans des temples égyptiens, l'indication de Josèphe n'est peut-être pas entièrement inventée. Il n'est pas impossible que le roi ait profité de sa victoire militaire en Syrie pour se légitimer auprès des populations du Levant sud, région réclamée par les Séleucides, en offrant notamment des sacrifices dans différents temples locaux, y compris celui de Jérusalem¹³⁶². Certes, Ptolémée III était pressé par des troubles intérieurs, mais ce scénario est concevable si le roi est rentré en Égypte par voie terrestre.

Si les trois premières guerres syriennes ne semblent pas avoir frappé directement la Judée, des impacts indirects doivent tout de même être envisagés. Ainsi qu'on l'a déjà souligné, c'est dans ce contexte de conflits réguliers et latents avec l'empire séleucide que doivent être envisagées les grandes réformes administratives et fiscales, menées notamment par Ptolémée II et Ptolémée III. Les dépenses militaires pendant ou en préparation des guerres ont été très lourdes, ce qui a engendré des politiques plus extractives dans le cœur de l'empire, notamment en Égypte et dans son extension territoriale levantine. On notera brièvement que des mercenaires judéens étaient probablement impliqués dans ses conflits ; il est probable que l'activité de mercenariat ait augmenté dans les communautés judéennes à l'époque

¹³⁵⁵ Voir notamment la synthèse de Grainger sur ces événements, *Syrian Wars*, 153-170.

¹³⁵⁶ Grainger, *Syrian Wars*, 161.

¹³⁵⁷ Grainger, *Syrian Wars*, 163-166.

¹³⁵⁸ J.-P. Rey-Coquais, « Inscription grecque découverte à Ras Ibn Hani : stèle des mercenaires lagides sur la côte syrienne », *Syria* 55 (1978), 313-325.

¹³⁵⁹ Grainger, *Syrian Wars*, 168.

¹³⁶⁰ Eusèbe, *Chronique*, I 251.

¹³⁶¹ καὶ γὰρ τρίτος Πτολεμαῖος ὁ λεγόμενος Εὐεργέτης κατασχὼν ὅλην Συρίαν κατὰ κράτος οὐ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ θεοῖς χαριστήρια τῆς νίκης ἔθυσεν, ἀλλὰ παραγενόμενος εἰς Ἱεροσόλυμα πολλὰς ὡς ἡμῖν νόμιμόν ἐστιν ἐπετέλεσε θυσίας τῷ θεῷ καὶ ἀνέθηκεν ἀναθήματα τῆς νίκης ἀξίως.

¹³⁶² Cf. F. Zayadine, « La campagne d'Antiochos III le Grand en 217-219 et le siège de Rabbatamana », *RB* 97/1 (1990), 68-84 (82).

hellénistique, qu'elles prennent place en Égypte, dans le Levant ou ailleurs. Rappelons que les ports du Levant sud, notamment en Phénicie, servaient de bases maritimes pour les flottes de l'empire qui portaient régulièrement en guerre. Avec le commerce ainsi que certaines fonctions administratives, le mercenariat représentait vraisemblablement une possibilité d'ascension socio-économique qui a à la fois agrandi les communautés de diaspora levantines, mais qui a aussi pu, indirectement, bénéficier à la région et à ses temples. Ces derniers pouvaient en effet recevoir non seulement des dons locaux mais aussi des contributions des communautés de la diaspora, comme le montrent par exemple les inscriptions samariennes de Délos.

4.3.2. *La quatrième guerre de Syrie : l'incursion d'Antiochos III dans le Levant sud*

L'instabilité politique en Judée semble avoir augmenté significativement avec la quatrième puis la cinquième guerre de Syrie. La première tentative d'invasion par Antiochos III en 221 échoue face aux armées du gouverneur de Cœlé-Syrie, l'étolien Théodotos, au niveau des forts de Btochoi et Gerrha (Polybe V 45,5-46,5). La deuxième, en revanche, en 219 (après la prise de Séleucie-de-Piérie qui avait été perdue lors de la troisième guerre syrienne), est nettement plus réussie, grâce notamment à l'aide du même gouverneur Théodotos, passé au camp séleucide. Ce dernier (avec l'aide de Panaitolos) livra notamment Ptolémaïs et Tyr à Antiochos III avant l'hiver 219-218 (Polybe V 61,3-62,6 ; cf. *In Daniele* 11,10-12). Au printemps 218, Antiochos III reprend sa conquête de Cœlé-Syrie. Il opère tout d'abord une percée sur la côte phénicienne au nord de Tyr (contre les troupes de Nicolaos d'Étolie), mais renonce à s'attaquer à Sidon, fort bien défendue (Polybe V 68,1-70,2). De là, Antiochos décide de prolonger sa conquête de la région à l'est vers la Galilée puis la Transjordanie¹³⁶³. Selon Polybe (V 70,3-72,12), Antiochos parvient tout d'abord à se rallier les villes de Philoteria et Scythopolis qui pouvaient ravitailler son armée. Il y laissa des garnisons pour assurer sa défense puis prit sans grande difficulté Atabyrion (Mt Tabor), dont il sécurisa aussi la défense. La conquête d'Antiochos III est facilitée par la défection d'officiers de la garde ptolémaïque, dont Kéraias, puis le Thessalien Hippolochos (avec quatre cents cavaliers) et probablement aussi par le fait que la stratégie de Ptolémée IV n'est pas de défendre la région, mais de rassembler une puissante armée à l'entrée de l'Égypte¹³⁶⁴. En Transjordanie, plusieurs villes dont Pella, se soumettent au Séleucide, suivies ensuite de populations arabes. En Galaad, Antiochos s'empare d'Abila et Gadara finit par se soumettre face à la menace d'un siège. La principale résistance qu'il rencontre est à Rabbatamana (Amman). Antiochos s'empare de la ville grâce aux efforts de siège de Théodotos et de Nicarchos et finalement l'assèchement de la source de la ville accessible souterrainement, puis il y installe aussi une garnison sous la direction de Nicarchos¹³⁶⁵.

Polybe précise qu'avant de partir à Ptolémaïs pour y passer l'hiver (218-217), Antiochos envoie « Hippolochos et Kéraias, les transfuges, avec 5 000 hommes d'infanterie dans le district de Samarie avec la mission d'y organiser la défense et de pourvoir à la sécurité de tous ses

¹³⁶³ Cf. Grainger, *Syrian Wars*, 209-211.

¹³⁶⁴ Cette stratégie a pu faciliter la défection de généraux ptolémaïques en Cœlé-Syrie ; Grainger, *Syrian Wars*, 211.

¹³⁶⁵ Voir sur ces événements en Transjordanie les possibles attestations archéologiques rapportées par Zayadine, « La campagne d'Antiochos III ».

sujets » (V 71,11)¹³⁶⁶. Il semble donc qu'Antiochos III ne soit pas lui-même allé en Cisjordanie du sud, notamment à Samarie ou Jérusalem, mais qu'il se soit tout de même intéressé à la région en sécurisant le « district de Samarie ». Cette stratégie séleucide est un exemple supplémentaire qui montre la priorité stratégique de la Samarie par rapport à la Judée aux yeux des souverains hellénistiques. On ne peut toutefois pas exclure que le territoire sécurisé par Hippolochos et Kéraïas vers la fin de l'année 218, centré autour de Samarie, ait pu inclure une partie des collines sur plusieurs dizaines de kilomètres plus au sud, en Judée, et notamment la ville de Jérusalem¹³⁶⁷. Certes, celle-ci ne représentait pas une menace et son ralliement n'était pas indispensable. Elle n'était néanmoins pas difficile à prendre, notamment dans un contexte d'importantes défections lagides, et certaines élites peu satisfaites des politiques lagides ont pu être réceptives à la possibilité d'un passage sous gouvernement séleucide, comme cela sera le cas lors de la cinquième guerre de Syrie¹³⁶⁸. On peut noter à ce propos que Josèphe (*Ant.* XII 3,129-130), parle des grands déboires de la Judée et de la Cœlé-Syrie pendant le règne d'Antiochos III, au cours de ses guerres non seulement contre Ptolémée V Épiphanes mais aussi contre Ptolémée IV Philopator, ce qui implique que la Judée n'a pas seulement été impactée par la cinquième guerre de Syrie, mais aussi par la quatrième. Dans tous les cas, la ville ne semble pas avoir subi des dommages très importants mais les Judéens ont été témoins, voire ont eux-mêmes expérimenté, un bref changement de domination dans la région. Bien que très court (moins d'un an), ce basculement momentané témoignait tout de même de l'affaiblissement du pouvoir lagide dans le Levant, un affaiblissement potentiellement favorable aux Séleucides, signe précurseur du basculement définitif qui allait se produire environ deux décennies plus tard.

Avant l'hiver 218, Antiochos III ne possède pas la zone du Levant au niveau de Sidon et Damas, mais il s'est emparé de l'essentiel de l'intérieur du pays plus au sud (y compris, peut-être, la Judée). La quatrième guerre de Syrie s'achève par une grande bataille rangée au sud de Gaza, à Raphia, faisant intervenir de très nombreuses forces rassemblées notamment pendant l'année 218 (notamment par Agathoclès et Sosibios en Égypte, cf. Polybe V 63-65). Polybe (V 79) parle d'environ 70 000 hommes (dont 20 000 Égyptiens recrutés et entraînés pour l'occasion, cf. Polybe V 65), 5 000 cavaliers et 73 éléphants côté lagide, contre 62 000 fantassins, plus de 6 000 cavaliers et 102 éléphants côté séleucide. L'issue de la guerre, favorable à Ptolémée¹³⁶⁹, forcera Antiochos à se replier, d'abord sur Raphia puis Gaza (qu'il avait probablement conquise avant la bataille)¹³⁷⁰, et finalement à reprendre la route d'Antioche avec ses troupes. La paix est rapidement établie après la bataille, alors que Ptolémée est occupé

¹³⁶⁶ Ἰππόλοχον δὲ καὶ Κεραΐαν τοὺς ἀποστάντας μετὰ πεζῶν πεντακισχιλίων ἐξαποστεύλας ἐπὶ τοὺς κατὰ Σαμάρειαν τόπους, καὶ συντάξας προκαθῆσθαι καὶ πᾶσι τὴν ἀσφάλειαν προκατασκευάζειν τοῖς ὑπ' αὐτὸν ταπτομένοις ; trad. P. Pédech, *Polybe. Histoires. Tome V : Livre V* (Collection Budé 255), Paris : Les belles Lettres, 2003, *ad. loc.*

¹³⁶⁷ Pace Grainger, *Syrian Wars*, 212.

¹³⁶⁸ Cf. Zayadine, « La campagne », 84.

¹³⁶⁹ Polybe rapporte la mort d'environ 10 000 fantassins, plus de 300 cavaliers et 5 éléphants côté séleucide, avec en outre plus de 4 000 hommes prisonniers, contre environ 1 500 fantassins et à peu près 700 cavaliers lagides tués, avec 16 éléphants morts et la plupart des autres capturés ; cf. Polybe V 86,1-6. Jérôme (ou ses sources) exagère lorsqu'il affirme qu'Antiochos perdit toute son armée (*In Danielem* 11,11-12).

¹³⁷⁰ Grainger, *Syrian Wars*, 212-213.

à réinstaller son pouvoir en Cœlé-Syrie¹³⁷¹. Polybe (V 87,6) indique notamment que Philopator aurait passé environ trois mois (autour de juin à août) dans le territoire reconquis, dans le but de « restaurer l'ordre dans les villes » (καταστησάμενος τὰς πόλεις). Le roi semble en effet s'être livré à une tournée dans le Levant sud, probablement pour réinstaurer son autorité et asseoir à nouveau son pouvoir qui avait été mis à mal par l'incursion d'Antiochos III. Plusieurs inscriptions dédicatoires en son honneur et celui de sa sœur et épouse Arsinoé II, retrouvées notamment à Tyr, Qana, Libo, Joppé et Marésha¹³⁷², témoignent du prestige qu'a pu tirer Philopator de sa victoire de Raphia ; c'est aussi ce que montre le *Décret de Raphia*, où Ptolémée IV prend le titre de « grand dieu sauveur et victorieux ». Dans le cadre de cette tournée levantine, et même si le récit de 3 Maccabées est largement romancé, il est tout à fait possible que Philopator soit passé par Jérusalem en vue de s'assurer aussi de l'allégeance des Judéens, qui ont dû être marqués par le passage d'Antiochos III dans la région. Il est toutefois difficile de s'avancer plus loin en ce sens.

Dans l'ensemble, Antiochos III a certes perdu la bataille et n'a pu s'emparer définitivement de la Cœlé-Syrie, mais la quatrième guerre syrienne lui a tout de même permis de récupérer la ville de Séleucie-de-Piérie. La paix avec Ptolémée IV (sans autres exigences que la récupération de la Cœlé-Syrie) lui laisse le champ libre pour régler ses problèmes avec Achaïos II en Anatolie, et devenir ainsi d'autant plus puissant¹³⁷³. Après la troisième guerre de Syrie qui avait marqué l'apogée de l'empire ptolémaïque sous Ptolémée III, la quatrième guerre de Syrie révèle au contraire les fragilités de cet empire, notamment dans la zone du Levant sud. Les opérations d'Antiochos III ont montré très concrètement la possibilité d'un passage de la région sous gouvernement séleucide, ce qui se réalisera d'ailleurs une vingtaine d'années plus tard, lors de la cinquième guerre de Syrie.

4.3.3. *La cinquième guerre de Syrie et les débuts de la domination séleucide au Levant sud*

Cette guerre est mal connue en raison du caractère très fragmentaire de ce qui nous reste du récit de Polybe. Flavius Josèphe, qui prend appui sur Polybe (XVI 39), apporte des informations supplémentaires notamment en ce qui concerne la Judée ; le commentaire de Daniel par Jérôme (11,13-17), qui répond notamment à l'interprétation historique qu'en fait Porphyre dans son *Contra Christianos*, apporte aussi quelques indications (voir encore le bref passage de Justin XXXI 1-2)¹³⁷⁴. Tout comme la quatrième guerre de Syrie, la cinquième a impliqué de lourdes

¹³⁷¹ Polybe (V 86,7-11) indique de manière caricaturale que les villes de Cœlé-Syrie se sont empressées de se soumettre à Ptolémée IV par opportunisme ; la situation n'était peut-être pas aussi simple, comme le suggère Grainger (*Syrian Wars*, 216-217) sur la base du décret de Raphia ; cf. M. M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest* (2^{ème} éd.), Cambridge : Cambridge University Press, 2006, 216.

¹³⁷² Voir notamment Heinrichs, « Hefzibah », appendice 7 p. 308-309.

¹³⁷³ Grainger, *Syrian Wars*, 212-213.

¹³⁷⁴ Le *Contra Christianos* de Porphyre s'appuie sur différents historiens grecs et latins, tels que Polybe, Diodore, Appien, Tite-Live ou Justin. Jérôme répond à la critique de Porphyre mais n'a peut-être pas lu son traité et s'appuie avant tout sur d'autres réfutations de ce traité par Apollinaire de Laodicée, Eusèbe de Césarée, et Méthode d'Olympe. Jérôme et les réfutations sur lesquelles il se base s'appuient notamment aussi sur Flavius Josèphe ainsi que sur des historiens latins. Ainsi, même si les informations de Jérôme sont loin d'être de première main, son commentaire peut avoir préservé des informations historiques transmises soit par le biais de Porphyre, soit par le biais de ses réfutations. Voir notamment R. Courtray, *Jérôme. Commentaire sur Daniel. Introduction, texte,*

opérations militaires dans le Levant sud, avec une nouvelle invasion d'Antiochos III qui, cette fois, a été couronnée de succès. Si l'on ignore le rôle des Judéens lors de la quatrième guerre de Syrie, leur implication dans le conflit suivant est en revanche fort probable. En particulier, Flavius Josèphe (*Ant.* XII 3,135-136) nous livre une citation du livre XVI de Polybe (XVI 39,1.3-5) que les historiens considèrent en général comme authentique, même si l'on ne peut exclure une forme d'interprétation par Josèphe¹³⁷⁵. De plus, le décret d'Antiochos III que rapporte Josèphe (*Ant.* XII 3,138-144), a probablement un fondement historique, même s'il vise aussi à insister sur les honneurs que les Juifs auraient reçus des souverains hellénistiques (cf. *Ant.* XII 3,119.153) ; il confirme l'extrait de Polybe dans les grandes lignes. De manière générale, les Judéens ont favorisé le camp séleucide en s'impliquant militairement contre les troupes lagides, apparemment à deux reprises selon la citation de Polybe par Josèphe ; à ces occasions (notamment à la deuxième), la ville et la population auraient subi d'importants dommages, que le roi séleucide tâchera de compenser après la guerre. Dans l'ensemble, le scénario est confirmé par Jérôme dans son commentaire de Daniel. L'aide des Judéens au camp séleucide a pu être favorisée par la défection de plusieurs fonctionnaires lagides passés au camp séleucide vers la fin du IV^e s., comme Ptolémée fils de Thraséas, ou déjà Théodotos avant lui, dans un contexte de fragilité voire de crise du pouvoir politique lagide ; à l'inverse, Antiochos III sort renforcé de son anabase vers les satrapies orientales et prend le titre de « Grand Roi ». Peut-être la politique fiscale des Lagides, pesante et limitant les prérogatives du temple local de Jérusalem, ont aussi pu encourager les Judéens à favoriser Antiochos.

La mort de Ptolémée IV en 204 et les luttes pour la régence de Ptolémée V fragilisent l'Égypte, qui connaît des problèmes économiques et des révoltes. C'est l'occasion pour Antiochos III et Philippe V de Macédoine de conclure un accord pour s'emparer de territoires lagides en Europe et en Asie, en particulier la Cœlé-Syrie et la Phénicie pour Antiochos (Polybe III 3,8 ; *In Daniele* 11,13-14a). En 202, le roi séleucide envahit la Cœlé-Syrie en commençant par Damas, comme l'a récemment soutenu J. D. Grainger¹³⁷⁶. L'épisode est mal connu. On peut supposer que de Damas, Antiochos a probablement pris la route des rois à l'intérieur du pays, passant par la Transjordanie. Plutôt que de conquérir méthodiquement le pays, la priorité d'Antiochos semble avoir été la prise de Gaza, qu'il parvient à prendre en 201 (Polybe XVI 18,2 ; 22a ; XXIX 12,8)¹³⁷⁷ ; la prise de cette ville stratégique aux portes de l'Égypte lui permettait d'anticiper d'éventuelles représailles égyptiennes et de s'en protéger efficacement. Pour atteindre Gaza depuis la Transjordanie, le roi a donc pu passer par la Samarie ou la Judée et peut-être s'est-il emparé de ces régions à ce moment-là ; l'autre possibilité est qu'il le fit après sa prise de Gaza, qui le protégeait de l'Égypte et lui laissait les mains libres pour sécuriser la région¹³⁷⁸.

La campagne de 202-201 a fonctionné grâce à la stratégie et à l'expérience d'Antiochos qui attaquait un empire affaibli par des problèmes politiques internes (et les guerres en Europe

traduction notes et index (SC 602), Paris : Cerf, 2019, 37-42, 52-55. De son côté, Justin (XXXI 1,1-2) mentionne brièvement qu'Antiochos III avait envahi la Phénicie et quelques villes de Syrie (« *Itaque Phœnicen, ceterasque Syriæ quidem, sed Juris ægyptii, civitates quum invasisset* »).

¹³⁷⁵ Voir déjà M. Holleaux, « Chronologie de la Cinquième Guerre de Syrie », *Klio* 8 (1908), 267-281 ; suivi p. ex. par Grainger, *Syrian Wars*, 250.

¹³⁷⁶ Grainger, *Syrian Wars*, 246-249.

¹³⁷⁷ Holleaux, « Chronologie », 269-270.

¹³⁷⁸ Josèphe (*Ant.* XII 3,131) confirme en tout cas qu'Antiochos s'était emparé de la Judée.

contre Philippe V) et aussi grâce l'aide de Ptolémée fils de Thraséas, gouverneur de Cœlé-Syrie, qui, comme Théodotos et d'autres lors de la quatrième guerre de Syrie, a quitté le camp lagide pour venir en aide au roi séleucide¹³⁷⁹. L'aide de Ptolémée a certainement facilité la conquête de Cœlé-Syrie, d'autant qu'il n'était probablement pas le seul de la région à être favorable à l'arrivée du Séleucide, dans un contexte où la domination égyptienne pouvait avoir mauvaise presse, en raison notamment de l'exploitation territoriale croissante ou encore de la réputation d'irresponsable de Ptolémée IV (cf. Polybe V 34), puis de l'instabilité du pouvoir après sa mort. Lors de la quatrième guerre de Syrie, Antiochos avait par exemple aidé les tribus arabes de Transjordanie face aux Lagides et il a pu probablement trouver du soutien dans cette région. Il est par ailleurs probable que le roi séleucide ait trouvé un accueil favorable en Judée puisque, comme on va le voir, la citation de Polybe par Josèphe implique que les Juifs se sont ensuite défendus contre l'armée lagide de Scopas lors de sa reconquête de la Cœlé-Syrie et qu'après la victoire d'Antiochos à Panion les Juifs se sont ensuite volontairement ralliés à lui.

Fin 201, Antiochos III est donc en possession de la plupart de la Cœlé-Syrie, bien que certaines zones lui échappent probablement, notamment en Phénicie. La réponse ptolémaïque arrive à l'hiver 201-200, dirigée par le général Scopas, qui entreprend dès l'hiver la reconquête de la région¹³⁸⁰. Là encore, les événements sont peu connus. La citation de Polybe (XVI 39,1.3-5) par Josèphe indique que Scopas « gagna le haut pays et vainquit le peuple juif pendant l'hiver »¹³⁸¹ ; il précise ensuite qu'« après la défaite de Scopas par Antiochos, la Batanée, la Samarie, Abila et Gadara tombèrent aux mains d'Antiochos ; peu après il vit se rallier à lui les Juifs qui habitent autour du sanctuaire de Jérusalem »¹³⁸². Ces quelques informations suggèrent que Scopas a rencontré des résistances dans l'intérieur du pays, notamment en Judée, ce que confirme aussi Jérôme (*In Daniele* 11,14b) mais qu'il est parvenu à s'emparer de l'intérieur du pays, prenant notamment la Judée, la Samarie, la Galilée et le nord de la Transjordanie. Il aurait par ailleurs laissé des garnisons militaires à différents endroits de ces régions, notamment à Jérusalem, comme l'impliquent le décret d'Antiochos III pris après-guerre et le texte de Jérôme (*In Daniele* 11,15-16). L'installation d'une garnison militaire à Jérusalem est d'autant plus probable si les Judéens s'étaient précédemment opposés à Scopas ; ce dernier aurait eu besoin de sécuriser la zone derrière lui. Jérôme rapporte ici un épisode dans lequel Scopas serait retourné en Égypte après s'être emparé de la Judée, en ramenant avec lui des nobles judéens

¹³⁷⁹ D. Gera, « Ptolemy Son of Thraseas and the Fifth Syrian War », *Ancient Society* 18 (1987), 63-73 ; Grainger, *Syrian Wars*, 250-251 ; (pace l'ancienne idée d'une défection de Ptolémée dès la quatrième guerre de Syrie, voir p. ex. G. A. Radet et P. Paris, « Inscription relative à Ptolémée fils de Thraseas », *Bulletin de correspondance hellénique* 14 [1890], 587-589) ; Chrubasik, « Epigraphic Dossier », 126-129, qui défend sur la base de la correspondance la plus ancienne de la stèle d'Hefzibah que Ptolémée fils de Thraséas aurait rejoint Antiochos III au moment du début de sa campagne, en 202/201.

¹³⁸⁰ La reconquête de Scopas a pu être facilitée par un repli stratégique d'Antiochos au nord ; Grainger, *Syrian Wars*, 256.

¹³⁸¹ ὁ δὲ τοῦ Πτολεμαίου στρατηγὸς Σκόπας ὀρμήσας εἰς τοὺς ἄνω τόπους κατεστρέψατο ἐν τῷ χειμῶνι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος.

¹³⁸² τοῦ Σκόπα νικηθέντος ὑπ' Ἀντίοχου τὴν μὲν Βατανέαν καὶ Σαμάρειαν καὶ Ἄβιλα καὶ Γάδαρα παρέλαβεν Ἀντίοχος· μετ' ὀλίγον δὲ προσεχώρησαν αὐτῷ καὶ τῶν Ἰουδαίων οἱ περὶ τὸ ἱερόν τὸ προσαγορευόμενον Ἱεροσόλυμα κατοικοῦντες (*Ant* XII 3,135-136 ; cf. *Ant.* XII 3,131-132). Traduction E. Foulon, R. Weil, avec la collaboration de P. Cauderlier, *Polybe, Histoires, Livres XIII-XVI* (Collection des universités de France), Paris : Les Belles Lettres, 1995, 138.

favorables aux Lagides (*In Danielelem* 11,14b)¹³⁸³. Cette information est difficile à évaluer, d'autant que Jérôme commet des erreurs historiques notables, comme lorsqu'il associe à cette période le départ du prêtre Onias en Égypte et la fondation de son temple à Héliopolis, un épisode que Josèphe situe plus tard sous le règne de Ptolémée VI (*Ant.* XII 9,387-388). On ne peut exclure un retour momentané de Scopas en Égypte, même s'il semble plus probable qu'il n'ait pas quitté le Levant avant d'affronter Antiochos, au risque de perdre à nouveau les territoires qu'il venait de reconquérir. Quoi qu'il en soit, l'idée que la ville a perdu une partie de sa population est un point important du décret d'Antiochos III pris après la guerre et l'information de Jérôme, même s'il est difficile de savoir à quoi elle renvoie précisément, va aussi dans ce sens.

La bataille décisive, sur laquelle nous ne sommes essentiellement informés que par la critique que fait Polybe du récit de Zénon de Rhodes (Polybe XVI 18-20 ; cf. XXVIII 1,3 ; *Ant.* XII 3,132), a lieu à Panion mobilisant des forces probablement comparables à celles déployées auparavant à Raphia¹³⁸⁴. La date de -200 défendue par Holleaux a largement été suivie dans la recherche¹³⁸⁵, mais Lorber, suivie notamment par Chrubasik, a récemment rassemblé différentes données numismatiques qui suggèrent que les troupes ptolémaïques étaient encore présentes en Phénicie notamment à Ptolémaïs (Akko) et Tyr ainsi qu'à l'intérieur du pays, en particulier en Samarie et à Madaba durant la 7^{ème} année de Ptolémée V, c'est-à-dire en 199/198¹³⁸⁶. Lorber en conclut que la bataille de Panion a dû se dérouler en -198¹³⁸⁷. La victoire séleucide a notamment permis l'écrasement de la phalange égyptienne, un vaste corps de combat, crucial pour la puissance lagide¹³⁸⁸.

Suite à la bataille, alors que Scopas, accompagné notamment du corps des Étoliens, cherche refuge à Sidon (*In Danielelem* 11,15-16), Antiochos reprend rapidement possession de l'intérieur du pays¹³⁸⁹, en particulier « la Batanée, la Samarie, Abila et Gadara » et il bénéficie du ralliement des Judéens qui le reçoivent favorablement et l'aident à assiéger la citadelle où se trouve la garnison lagide laissée par Scopas ; lors de cet événement, la ville de Jérusalem et sa population auraient subi d'importants dommages (*Ant.* XII 3,133.138-139 ; *In Danielelem* 11,15-16)¹³⁹⁰. Le décret d'Antiochos III rapporté par Josèphe, favorable à la ville de Jérusalem

¹³⁸³ « Cumque Antiochus teneret Iudaeam, missus Scopas, Aetholi filius, dux Ptolomaei partium ; aduersum Antiochum fortiter dimicauit cepitque Iudaeam et, optimates Ptolomaei partium seum adducens, in Aegyptum reuersus est ».

¹³⁸⁴ Grainger, *Syrian Wars*, 257.

¹³⁸⁵ Holleaux, « Chronologie », 260-274 ; voir p. ex. Grainger, *Syrian Wars*, 250-265.

¹³⁸⁶ Lorber, « Numismatic Evidence and the Chronology of Syrian War » ; Chrubasik, « Epigraphic Dossier », 122-126.

¹³⁸⁷ Selon elle, la bataille interviendrait après la campagne d'Antiochos III contre Pergame en hiver 199/198, mais cela n'est pas évident ; cf. Chrubasik, « Epigraphic Dossier », 124 n. 47. La date de 198 pour Panion renoue avec celle de l'étude de H. Nissen qui approchait la chronologie de la 5^{ème} guerre syrienne à partir de Tite-Live (*Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1863, 134, 142 et 326).

¹³⁸⁸ Grainger, *Syrian Wars*, 258-260.

¹³⁸⁹ Cf. *Ant.* XII 3,135 ; *In Danielelem* 11,15-16, qui précise en lien avec Jérusalem qu'Antiochos s'empare aussi d'autres villes en Syrie et en Asie Mineure.

¹³⁹⁰ C'est notamment Josèphe qui souligne les dommages subis par la ville (*Ant.* XII 3,133.138-139), mais Jérôme (*In Danielelem* 11,15-16) va aussi dans ce sens en soulignant la longueur du siège, un détail que l'on ne trouve pas chez Josèphe : après avoir accueilli favorablement Antiochos III, les Judéens l'auraient aidé à assiéger « pendant longtemps la garnison de Scopas dans la citadelle de Jérusalem » (« *quod praesidium Scopae in arce Hierosolymorum, annitentibus Iudaeis, multo tempore oppugnari* »).

et à son temple, est peut-être formulé au moment du passage du roi à Jérusalem, ou en tout cas rapidement après ces événements. Il insiste notamment sur les réparations du temple (*Ant.* XII 3,141), ce qui implique qu'il aurait été particulièrement endommagé au cours de la guerre, et notamment de la dernière bataille. En outre, le décret souligne le dépeuplement de la ville et la dispersion de ses habitants pendant la guerre (*Ant.* XII 3,141) et il établit des mesures fiscales visant à encourager son repeuplement (*Ant.* XII 3,143) ; il évoque même plus spécifiquement des habitants ayant été déportés et réduits en esclavage, qui doivent retrouver leur liberté et leurs propriétés. Il est difficile de connaître les circonstances exactes des départs de population de la ville. Jérôme va dans ce sens lorsqu'il dit que des nobles judéens sont partis avec Scopas à la suite de sa prise de la ville (*In Danielelem* 11,14b) mais d'autres départs ont pu avoir lieu, par exemple lors des derniers combats dans la ville en -198, selon la chronologie de Lorber. Quoiqu'il en soit, les relations des Judéens avec la nouvelle domination séleucide semblent avoir commencé de manière positive, le roi prenant en compte les dommages de la guerre et permettant à la ville et tout particulièrement à son temple de prendre de l'importance, grâce notamment à des subventions de travaux et des allègements fiscaux. Contrairement à l'administration lagide dont la tendance était de limiter et de contourner l'institution culturelle locale, la politique séleucide cherche au contraire à la valoriser et à prendre appui dessus. En Sir 50, l'éloge du grand-prêtre Simon témoigne du prestige dont la fonction de grand-prêtre a pu jouir au sein de milieux judéens de cette époque, dans un contexte administratif particulièrement favorable au temple et à la ville. Notons que même si ce type d'avantages récompensait l'aide fournie par les Judéens lors de la cinquième guerre de Syrie, ceux-ci n'ont probablement pas été les seuls à en bénéficier¹³⁹¹. Plus probablement, ils relevaient d'une politique plus générale d'Antiochos III vis-à-vis de la Cœlé-Syrie qui visait à mieux faire accepter sa domination et sécuriser ainsi la région dans un contexte encore instable où la pression des Romains était croissante, en s'appuyant notamment sur les temples locaux. C'est notamment aussi à cette période que le temple du Mt Garizim connaît un développement significatif.

Après l'intérieur du pays, Antiochos III termine sa reconquête de la Cœlé-Syrie et assiège Sidon où Scopas et ses troupes sont réfugiés. Le siège de Sidon semble avoir duré un certain temps, Scopas ayant reçu des renforts (d'Érope, Ménoclès et Damoxène), mais la famine aurait finalement eu raison d'eux (Jérôme, *In Danielelem* 11,15-16). Après Sidon, c'est au tour des dernières villes de la côte, notamment Tyr, Ptolémaïs et Joppée, de tomber aux mains d'Antiochos III, ce qui lui permet de quitter la Cœlé-Syrie et la Phénicie en ayant pleinement pris possession de la région et passer l'hiver 198/197 à Antioche (Tite-Live XXXIII 19,8-9, qui cite Polybe). Toutefois, comme le souligne Grainger, la guerre contre les Lagides n'est pas terminée, puisqu'Antiochos entend profiter de l'affaiblissement de l'Égypte pour se saisir de ses possessions en Asie Mineure¹³⁹². Les négociations de paix n'aboutissent pas avant l'hiver 196/195 (après le couronnement de Ptolémée V à Memphis). L'accord de paix impliquait la reconnaissance des nouvelles conquêtes séleucides et le mariage de Ptolémée V avec Cléopâtre la fille d'Antiochos III, qui eut lieu symboliquement à Raphia en hiver 194/193 (Tite-Live XXXV 13,4). Ainsi qu'on l'a vu, il faut probablement suivre Josèphe sur le pacte dotal entre

¹³⁹¹ Cf. Cotton-Paltiel, Ecker et Gera, « Heliodorus Stele », 8-14.

¹³⁹² Grainger, *Syrian Wars*, 262-271.

Antiochos III et Ptolémée V concernant le partage des taxes de la Coélé-Syrie (*Ant.* XII 4,154-155 ; cf. Polybe XXVIII 20,9 ; Appien, *Syr.* V 18,1-7 ; Jérôme, *In Daniele* 11,17 ; Tite-Live XXXIII 40,3). Sous la pression des Romains, Antiochos III a dû chercher un arrangement avec Ptolémée V, sans pour autant renoncer à ses nouvelles conquêtes, notamment dans le Levant sud ; affaibli par de nombreuses défaites en Europe, en Asie Mineure et dans le Levant, Ptolémée V a pu accepter de perdre ce territoire à condition de continuer de percevoir des revenus précieux dans ces temps difficiles pour l'Égypte. Nous ne connaissons pas exactement les termes de l'accord, mais ce type d'arrangement accordant des droits d'exploitation à quelqu'un sans pour autant qu'il soit considéré comme propriétaire était en tout cas pratiqué selon des modalités variables et circonstanciées par Antiochos III dans sa politique internationale, dans le but d'inféoder ou vassaliser (ou « clientéliser ») d'autres royaumes, notamment à l'aide de mariages¹³⁹³.

Dans l'ensemble, la guerre semble avoir occasionné des dommages significatifs non seulement à Jérusalem, qui bénéficiera d'aides royales pour être restaurée, mais aussi dans le reste de la région de Judée et de ses alentours. La stèle de Hefzibah témoigne bien des troubles pendant ces années de guerre, montrant notamment que le nouveau gouverneur Ptolémée fils de Thraséas avait du mal à faire respecter ses droits et la propriété de ses villages et a dû faire appel au roi à plusieurs reprises, dans un contexte où militaires et autres fonctionnaires ont apparemment cherché à profiter de la situation exceptionnelle due au conflit au détriment des populations locales. Malgré les dommages causés par la guerre, le maintien de Ptolémée de Thraséas comme gouverneur (στρατηγός) et prêtre en chef (ἀρχιερέυς) de la Coélé-Syrie dont atteste la stèle de Hefzibah, alors même que cette double fonction est exceptionnelle dans l'administration séleucide, permettait non seulement de récompenser Ptolémée fils de Thraséas pour son aide précieuse pendant la conquête, mais aussi de garantir une certaine stabilité dans la région pendant ces années mouvementées en perturbant le moins possible l'administration locale. En outre, l'accord dotal semble avoir limité les changements administratifs et fiscaux en Coélé-Syrie et garantit la permanence du système monétaire lagide dans la région, où les monnaies en argent qui ont circulé jusque dans les années 70 étaient uniquement lagides (à côté des monnaies en bronze séleucides)¹³⁹⁴. C'est aussi ce que montre le récit des Tobiades rapporté par Flavius Josèphe : malgré les problèmes chronologiques du récit, il semble que les fonctions de Joseph fils de Tobias ont commencé avant la cinquième guerre de Syrie et se sont poursuivies ensuite¹³⁹⁵.

En réalité, les changements administratifs et fiscaux qui ont pu se produire dans les premières années de la domination séleucide semblent plutôt avoir été favorables aux villes de la région et à leurs temples tout particulièrement. Même si le décret d'Antiochos III rapporté par Josèphe au sujet de la ville de Jérusalem n'était probablement pas exceptionnel dans un contexte où le roi devait stabiliser son contrôle de la région et s'assurer l'allégeance de ses

¹³⁹³ F. Gerardin, « D'un Grand Roi à l'autre : la Syrie-Coélé entre rivalités idéologiques et transition impériale de Ptolémée IV à Antiochos III » dans C. Feyel et L. Graslin-Thomé (éd.), *Antiochos III et l'Orient*. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016, Paris : de Boccard, 81-106 (92-95).

¹³⁹⁴ Cf. Le Rider, « Politique monétaire » ; Honigman, *Tales of High Priests*, 300-302 ; Lorber, « Circulation of Ptolemaic Silver ».

¹³⁹⁵ E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.). Tome II : Des avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la fin des Lagides*, Paris : Seuil 2003, 188, va même jusqu'à dire qu'« Antiochos III paraît avoir adopté en bloc l'administration instaurée par les Lagides ».

nouveaux sujets, un tel décret a pu notamment permettre la restauration de dommages subis par la ville et le temple pendant la guerre, aider à la repopulation de la ville, et favoriser les élites sacerdotales (le grand-prêtre en premier lieu), en particulier par des allègements fiscaux et un plus grand prestige accordé aux fonctions sacerdotales. Le texte de Sir 50, qui fait l'éloge du grand-prêtre Simon en commençant par mentionner les rénovations faites au temple et les fortifications de la ville (v. 1-4), semble bien attester de cette période favorable au temple de Jérusalem au début de l'ère séleucide, tout comme les inscriptions votives du Mt Garizim semblent aussi le confirmer s'agissant du sanctuaire yahwiste de la région de Samarie¹³⁹⁶. Dans ce contexte, il est possible que le grand-prêtre ait acquis plus d'importance dans l'administration fiscale que sous le système du fermage lagide, devenant responsable des taxes locales dues au roi¹³⁹⁷.

Malgré la guerre, donc, les relations judéennes avec la nouvelle domination séleucide semblent plutôt avoir commencé sous un jour favorable, d'autant qu'au moins une partie significative des Judéens ont apporté leur concours au souverain séleucide au moment de la conquête. Les complications avec l'administration séleucide ne sont intervenues qu'un peu plus tard, dans un contexte d'affaiblissement progressif de l'empire séleucide, suite notamment aux défaites d'Antiochos III en Europe et Asie Mineure (notamment à Magnésie en -189) et au traité de paix signé à Apamée (-188) avec les Romains, qui fait non seulement perdre des territoires au roi séleucide mais le contraint à payer un tribut significatif. En Cœlé-Syrie, des changements administratifs importants interviennent dans les années 70 du II^e s., ce dont attestent notamment les copies de la stèle d'Héliodore envoyées au temple de la région¹³⁹⁸. La nomination d'Olympiodore, en 178 par le roi Séleucos IV, en tant que responsable des temples de Cœlé-Syrie et Phénicie, probablement comme prêtre en chef (ἀρχιερέυς), marque un changement, dans la mesure où un tel fonctionnaire préposé aux temples *uniquement* manquait en Cœlé-Syrie et Phénicie, contrairement aux autres satrapies de l'empire séleucide, comme le souligne l'inscription. Cette nomination est selon toute vraisemblance liée à des réformes administratives touchant notamment à la fiscalité des temples de la région, comme le confirme aussi le récit de la visite d'Héliodore au temple de Jérusalem en 2 M 3.

Il a notamment été observé qu'Olympiodore est nommé à la tête des cultes exclusivement alors que la région manquait d'un tel fonctionnaire, contrairement aux autres satrapies, comme le souligne l'inscription. Auparavant, en effet, on sait par la stèle de Hefzibah que Ptolémée fils de Thraséas avait été confirmé par Antiochos III comme gouverneur et prêtre en chef de la région, préservant ainsi une continuité avec le système administratif lagide dans un contexte encore mouvementé. Nous ne connaissons pas la date de la mort de Ptolémée fils de Thraséas, ni qui a été son successeur, mais il semble bien qu'Olympiodore ait été le premier fonctionnaire séleucide à être nommé exclusivement à la tête des cultes de la région et que sa nomination devait avoir *in fine* le but de mieux contrôler l'économie des temples, en faisant notamment intervenir de nouvelles mesures fiscales¹³⁹⁹. Cette nomination, qui vise

¹³⁹⁶ Ecker *et al.*, « Southern Levant », 175-177.

¹³⁹⁷ C'est notamment la thèse de Ecker *et al.*, « Southern Levant », 174-175.

¹³⁹⁸ Voir notamment Cotton-Paltiel, Ecker et Gera, « Heliodoros ».

¹³⁹⁹ Cotton et Wörle, « Heliodoros », 199 (avec références) ; Gera, « Olympiodoros » 138-144, qui soutient qu'autour de 190, Ptolémée fils de Thraséas aurait été remplacé par son frère Appolonios (2 M 3,5 formerait pour lui un doublet avec 4,4 qui mentionne Appolonios fils de Mnesthée, un doublet intentionnel et critique à l'encontre d'Appolonios fils de Thraséas), puis qu'autour de 180, ce dernier aurait cédé sa place à Doryménès (voire à

explicitement à aligner l'administration de la région avec celle des autres satrapies de l'empire, représente un pas important dans le sens d'une intégration de la Cœlé-Syrie au sein du système administratif séleucide et dans le sens d'un plus grand contrôle des temples par l'administration impériale. Le fait que ces changements fiscaux apparaissent relativement tard, vingt ans après la conquête séleucide, reste encore mal compris. En particulier, l'hypothèse envisagée par Cotton et Wörrle d'une mort tardive de Ptolémée fils de Thraséas qui serait resté gouverneur et grand-prêtre de la région pendant plus de 20 ans jusqu'à environ 178, c'est-à-dire jusqu'à environ l'âge de 70 ans, n'est pas la plus probable¹⁴⁰⁰. En outre, elle ne prend pas en compte un autre élément, certainement plus décisif. Il est en effet frappant que ces réformes interviennent peu après la mort de Ptolémée V. On peut ici aller dans le sens déjà proposé par S. Honigman selon laquelle c'est la mort du souverain avec lequel le pacte dotal avait été conclu qui a encouragé Séleucos IV à reprendre le contrôle des affaires fiscales en Cœlé-Syrie, mettant ainsi fin à l'accord établi par Antiochos III dans le but de mettre en place de nouvelles mesures fiscales en Cœlé-Syrie¹⁴⁰¹. Par la suite, l'avènement d'Antiochos IV en 175 puis la sixième guerre de Syrie (170-168), compliqueront encore davantage la situation en Judée, aboutissant aux troubles plus connus de la révolte des Maccabées¹⁴⁰².

4.4. En guise de conclusion : l'impact culturel des débuts de la domination hellénistique en Judée

Pour conclure cette synthèse, et pour mieux introduire notre analyse de Za 9-10 dans les chapitres suivants, quelques aspects de l'impact culturel des débuts de la domination

quelqu'un d'autre avant lui ?) et que ce dernier aurait ensuite été remplacé en 178/7 par Appolonios fils de Mnesthée ; Honigman, *Tales of High Priests*, 323. Cotton-Paltiel, Ecker et Gera (« Héliodoros », 12) sont circonspects sur l'idée que la nomination d'Olympiodore comme responsable des temples *uniquement* soit un changement administratif décisif, mais ils soulignent en tout cas le lien entre cette nomination et de nouvelles mesures fiscales. Eckhardt (« Seleucid Administration », 63-66) doute du changement administratif que représenterait la nomination d'Olympiodore.

¹⁴⁰⁰ Pace, Cotton et Wörrle (« Héliodoros », 198-199, 203), suivis par Ecker *et al.*, « Southern Levant », 164 (cf. Honigman, *Tales of High Priests*, 323, qui envisage toutefois une mort moins tardive de Ptolémée fils de Thraséas). Cotton et Wörrle reconnaissent qu'il ne s'agit là que d'une spéculation et que d'autres gouverneurs ont pu succéder à Ptolémée de Thraséas avant 178. En particulier, on ne sait pas quand Appolonios fils de Thraséas a pris la charge de gouverneur, peut-être déjà avant 178. Certes il est vrai que les sources à disposition concernant Apollonios fils de Thraséas (2 M 3,5), tout comme Apollonios fils de Mnesthée (2 M 4,4) ne leur attribuent que le rôle de gouverneur, ce qui s'accorde bien avec un contexte postérieur à 178 (ce qui est en tout très probable pour le second), après la réforme administrative concernant la gestion des temples. Dans tous les cas, nous ignorons la date de la mort de Ptolémée fils de Thraséas et qui a été son successeur immédiat (ni quelles étaient ses fonctions précises).

¹⁴⁰¹ Honigman, *Tales of High Priests*, 342-343. Le contrôle du marché local par un agoranome régulant les poids et les mesures, attesté notamment sous le règne d'Antiochos IV, est un des possibles aboutissements des nouvelles mesures administratives et fiscales initiées par Séleucos IV, probablement en lien avec la taxe sur la collecte du trésor du temple (cf. 2 M 3,4-7) ; cf. G. Finkielsztein, « Poids et étalons au Levant à l'époque hellénistique », *Dialogues d'Histoire ancienne, Supplément* 12 (2004), 163-182 (174) ; *idem*, « L'économie et le roi au Levant Sud d'après les sources archéologiques et textuelles », dans V. Chankowsky et F. Duyrat (éd.), *Le Roi et l'économie. Autonomies locales et structures royales dans l'économie de l'empire séleucide* (Topoi. Orient-Occident. Supplément 6), Paris : De Boccard, 2004, 241-265 (247-248).

¹⁴⁰² Voir dernièrement sur ce sujet G. Gorre et S. Honigman, « Kings, Taxes and High Priests : Comparing the Ptolemaic and Seleucid Policies », dans S. Bussi (éd.), *Egitto dai faraoni agli Arabi. Atti del convegno Egitto : amministrazione, economia, società, cultura dai faraoni agli Arabi, Milano, università degli studi, 7-9 gennaio 2013*, Pizza/Rome : Fabrizio Serra, 2013, 105-119 ; Honigman, *Tales of High Priests* ; Eckhardt, « Seleucid Administration », sp. 66-69.

hellénistique en Judée méritent d'être soulignés. Tout d'abord, l'instabilité de cette domination et son caractère belliqueux sont des éléments qui semblent avoir marqué la mémoire culturelle judéenne et plus largement celle des peuples du Proche-Orient. Ce n'est pas un hasard si c'est précisément au début de l'époque hellénistique que commence à émerger la littérature apocalyptique, non seulement en Judée, mais aussi dans d'autres pays du Proche-Orient comme l'Égypte ou la Mésopotamie¹⁴⁰³. Cette littérature envisage l'établissement d'un nouvel ordre cosmique à la suite d'importantes perturbations. En Judée, on peut notamment mentionner les livres d'Hénoch ou de Daniel, qui soulignent de manière à peine voilée la dégénérescence de la domination étrangère à l'époque hellénistique ainsi que le caractère oppressif du pouvoir grec et les nombreuses guerres de cette période (voir notamment 1 Hénoch 90,2-5, ou encore les ch. 6–11 ; Dn 7,23-25 ; 8,21-25)¹⁴⁰⁴. Dn 11, en particulier, décrit les guerres syriennes de manière relativement précise jusqu'au règne d'Antiochos IV. Ainsi en Daniel, l'avènement de ce roi et les événements troubles en Judée sous son règne n'apparaissent pas de manière inattendue dans l'histoire : ils sont déjà préparés par les troubles et les guerres du début de l'époque hellénistique et forment l'apogée d'une crise dont les origines remontent à l'arrivée de la domination hellénistique, et notamment suite à la mort d'Alexandre, dernier roi qui a pu régner sur l'ensemble du Proche-Orient. Une conception similaire se trouve au début du livre de 1 Maccabées. 1 M 1 insiste sur la fragmentation du pouvoir ainsi que sur l'instabilité et les maux qui ont frappé la terre dans la période ayant suivi la mort d'Alexandre. Le texte commence par rappeler les nombreuses guerres et victoires d'Alexandre (v. 1-7), en soulignant qu'elles lui auraient permis de dominer sur les nations et de faire que : « la terre était tranquille devant lui » (ήσύχασεν ή γή ένώπιον αὐτοῦ, v. 3). Puis les v. 8-9 soulignent à l'inverse que, après la mort d'Alexandre, « ses officiers exercèrent le pouvoir, chacun en son lieu. Tous ceignirent le diadème après sa mort et leurs fils après eux pendant de nombreuses années et ils multiplièrent les maux sur la terre »¹⁴⁰⁵. Le texte décrit ensuite sans transition le règne d'Antiochos IV, comme une forme de point culminant de ces différents maux sur terre, déjà initiés par les premiers souverains hellénistiques. Notons que l'idée des débuts instables, belliqueux, désastreux et oppressifs de la domination hellénistique est d'ailleurs aussi bien présente chez Josèphe. En *Ant.* XII 1,2-3, il souligne la division du pouvoir à la suite de la mort d'Alexandre ainsi que les nombreuses et longues guerres entre ses successeurs, occasionnant une période de grandes souffrances, notamment pour les villes et leurs habitants qui en ont été chassés. Introduisant la figure de Ptolémée I, Josèphe souligne même que par sa faute, la Syrie aurait souffert l'opposé de ce à quoi renvoyait le titre du premier roi lagide, Sôter, « Sauveur »¹⁴⁰⁶.

¹⁴⁰³ Voir notamment J. J. Collins, « Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic near Eastern Environment », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220 (1975), 27-36 ; ou A. Blasius et B. U. Schipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107) Louvain : Peeters, 2002.

¹⁴⁰⁴ Sur 1 Hénoch, voir notamment l'interprétation de G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1 : A Commentary on the Book of 1 Enoch 1-36 ; 81-108* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2001, 62-63, 170, 395-396. Sur Daniel, voir p. ex. Collins, *Daniel*, 299, 331, 377-381.

¹⁴⁰⁵ 1 M 1,8-9 : και έπεκράτησαν οι παῖδες αὐτοῦ, έκαστος έν τῷ τόπῳ αὐτοῦ. και έπέθεντο πάντες διαδήματα μετά τὸ άποθανείν αὐτόν και οι υἱοί αὐτῶν όπισῳ αὐτῶν έτη πολλά και έπλήθυναν κακά έν τῇ γῆ.

¹⁴⁰⁶ *Ant.* XII 1,3 : στασιαζόντων δέ τούτων και πρὸς άλλήλους φιλοτιμουμένων ύπέρ τῆς ιδίας άρχῆς πολέμους τε συνεχεις και μακρούς συνέβη γίγνεσθαι και τὰς πόλεις κακοπαθεῖν και πολλούς έν τοῖς άγῳσιν άποβάλλειν τῶν οικητόρων, ὡς και τῆν Συρίαν άπασαν ύπό Πτολεμαίου τοῦ Λάγου τότε Σωτήρος χρηματίζοντος τάναντία παθεῖν αὐτοῦ τῆ έπικλήσει.

Dans l'ensemble, différentes traditions littéraires judéennes ont gardé la mémoire d'une instabilité politique et du caractère oppressif des premiers pouvoirs hellénistiques dans le Levant, incluant notamment des guerres incessantes et les destructions qui les accompagnent¹⁴⁰⁷.

Par ailleurs, sur le plan culturel, l'époque hellénistique est aussi celle d'une plus grande pénétration de la culture grecque dans le Levant et notamment de sa langue. Certains ostraca, de même que des monnaies judéennes, attestent d'un contexte bilingue, avec la langue de l'administration devenant petit à petit de plus en plus connue, notamment par les élites locales, en tout cas dès le règne de Ptolémée II. Le grec devient aussi la langue d'une grande partie de la diaspora judéenne, notamment en Égypte où les premières traductions de la Torah en grec apparaîtront dans le courant du III^e s. S'il est clair que le début de l'époque hellénistique dans le Levant est celle d'une influence croissante de la culture et de la langue grecques, il ne faudrait pas pour autant envisager une fin immédiate des traditions locales levantines, voire proche-orientales. En particulier, dans un contexte où les cultures locales sont de plus en plus en concurrence avec la culture coloniale, les temples sont des lieux de préservation, de consolidation, et aussi de développement des traditions locales. À ce titre, les différends des temples locaux avec le pouvoir impérial, notamment sur des questions économiques, ont probablement encouragé à une forme de résistance culturelle, favorisée par la nature conservatrice de ces institutions. On peut notamment rappeler le cas des pièces de monnaies judéennes dans le courant du III^e s. où apparaît certes la langue de l'empire, le grec, mais aussi la langue du temple, l'hébreu (avec l'inscription יהודה, « Juda »). Cela est d'autant plus notable qu'à l'époque perse, c'était plutôt l'araméen, langue parlée plus couramment, qui était utilisée pour les monnaies (avec notamment l'inscription יהוד/יהוד, *yehoud*). L'apparition de l'hébreu sur les pièces de monnaie n'est qu'une des données qui témoignent d'une revalorisation des traditions proche-orientales anciennes, notamment dans les temples, face à la culture coloniale. En Judée, de nombreux textes sont encore produits en hébreu durant tout le courant de l'époque hellénistique et romaine, comme le montrent bien les manuscrits de Qoumrân ; certains textes, comme 4QPaléoExode 1QPaléoLévitique ou 4QPaléoJob, peuvent même être écrits entièrement en alphabet paléo-hébreu, pour coller d'autant plus à la tradition scribale ancienne¹⁴⁰⁸.

Plus largement, la revalorisation des traditions locales semble participer d'un phénomène que l'on observe dans tout le Proche-Orient au début de l'époque hellénistique, y compris au sein de la culture coloniale¹⁴⁰⁹. Ainsi, le Mouséion d'Alexandrie avec sa grande bibliothèque institutionnalise l'étude et l'édition des textes grecs anciens, qui deviennent des

¹⁴⁰⁷ L'idée d'une oppression par la domination grecque apparaît aussi dans la traduction grecque de passages bibliques comme TM Jr 46,16 et 50,16 (= LXX Jr 26,16 et 27,16), ou Es 9,11, où des références à la Grèce (Yavan) apparaissent avec une connotation oppressive ; cf. Gonzalez, « Javan », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 13 (2016), 791-792.

¹⁴⁰⁸ Voir plus généralement sur l'écriture paléo-hébraïque d'époque hellénistique comme étant connotée ethiquement, D. S. Vanderhooft, « Aramaic, Paleo-Hebrew and "Jewish" Scripts in the Ptolemaic Period », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 53-59.

¹⁴⁰⁹ Pour une réflexion plus large en ce sens, voir notamment Carr, *Writing on the Tablet of their Heart*, sp. 177-285.

classiques, comme c'est notamment le cas des textes d'Homère¹⁴¹⁰. Les temples locaux quant à eux, que ce soit en Égypte ou en Mésopotamie, préservent leur écriture et leur littérature ancestrale, avec une production littéraire qui devient même de plus en plus cryptique et ésotérique. Certains prêtres, comme Manéthon en Égypte ou Bérosee en Babylonie, insistent sur les traditions et l'histoire de leur peuple pour en souligner l'ancienneté et le prestige. Dans l'ensemble, l'influence croissante de la langue et de la culture coloniales a, paradoxalement, provoqué une consolidation des traditions locales anciennes, notamment dans les temples locaux, visant à répondre une situation de concurrence voire de menace culturelle. Ce phénomène est une conséquence du brassage culturel plus important qu'à l'époque perse. Contrairement à l'empire perse dont le centre du pouvoir était situé dans son pays d'origine (avec des capitales comme Pasargades, Persépolis, Suse et Ecbatane, Babylone faisant office d'exception), l'installation des centres du pouvoir hellénistique au sein même des pays colonisés a largement augmenté les contacts culturels entre les populations, des contacts favorisés en outre par les mouvements de population liés aux guerres (déportations, migrations socio-économiques, mercenariat...). L'intensification de ces contacts et échanges culturels a paradoxalement intensifié le besoin de préservation des traditions locales, menacées par les changements culturels, voire leur développement et leur adaptation, en vue de répondre à une forme de compétition des cultures confrontées davantage les unes aux autres¹⁴¹¹. Je souhaiterais maintenant soutenir que c'est dans ce contexte culturel de préservation et de revalorisation des traditions locales anciennes, notamment au sein des temples, un contexte également marqué par l'instabilité politique et les guerres, que s'inscrit la composition des chapitres 9-14 à l'intérieur du recueil de Zacharie, de la collection des XII et plus largement de la littérature prophétique.

¹⁴¹⁰ Voir p. ex. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford : Clarendon Press, 1968 ; W. Rösler, « Books and Literacy », dans G. Boys-Stones, B. Graziosi et P. Vasunia (éd.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Studies*, Oxford : University Press, 2009, 433-444.

¹⁴¹¹ Gonzalez, « Prophetic Texts ».

– DEUXIÈME PARTIE –

La guerre en Zacharie 9-10 et les débuts
de la domination hellénistique en Judée

– Chapitre VI –

La conquête divine du Levant

Zacharie 9,1-10 et les premières guerres de l'époque hellénistique au Levant

1. Observations d'ensemble sur Zacharie 9,1-10 : texte, structure, composition et intertextualité

1.1. Traduction et notes sur les principales variantes textuelles

1 Révélation prophétique. La parole de Yhwh^a est dans le pays de Hadrakh^b et Damas est son lieu de repos^c ; car Yhwh a l'œil sur l'homme^d et toutes les tribus d'Israël. 2 Le territoire de Hamath y sera aussi intégré^e, (de même que) Tyr et Sidon ; oui elle a été très rusée^f. 3 Tyr s'est construit une forteresse ; elle a amassé de l'argent comme de la poussière, de l'or comme de la boue des rues. 4 Voici que mon Seigneur en prendra possession^g ; il jettera sa puissance à la mer et elle sera dévorée par le feu.

^a L'accentuation massorétique, la plupart des manuscrits de la LXX ainsi que la Vulgate suggèrent une construction génitive, « oracle de la parole de la Yhwh ». Toutefois, certains manuscrits de la LXX traduisent דבר par λόγος au nominatif, notamment le manuscrit 2603 de la bibliothèque universitaire de Bologne (daté de 1046 ; indiqué 239 par J. Ziegler) et le manuscrit Coislin 191 de la Bibliothèque nationale de Paris (XIIe s. ; indiqué 538 par J. Ziegler) ; Ziegler, *Duodecim Prophetæ*, 309. En outre, la Peshitta ne rend pas le terme משה ; voir la discussion dans l'exkursus ci-dessous, §1.5.

^b הדרך est un hapax dans la BH. La LXX comprend mal le toponyme Hadrakh et lit à la place Sedrakh, Σεδραχ ; le Targum interprète : « au pays du Sud » (בארע דרומא).

^c À la place de « lieu de repos », *menuhāh* dans le TM, la LXX donne « sacrifice », θυσία, ce qui correspond à une lecture différente d'un même texte consonantique : *menuhāh* est lu *minhāh* (« offrande ») ; cette lecture est aussi suivie par la Peshitta. Là encore le Targum interprète : « et Damas fera à nouveau partie du pays de la maison de sa divine présence (ודמשק תתוב למהוי מארע בית שכינתיה).

^d Littéralement « à Yhwh (est) l'œil de l'homme » ; dans ce sens, la LXX comprend « le Seigneur surveille les hommes et toutes les tribus d'Israël » (κύριος ἐφορᾷ ἀνθρώπους καὶ πάσας φυλάς τοῦ Ἰσραήλ) ; la Peshitta et le Targum comprennent dans un sens similaire que les (œuvres des) hommes sont « révélé(e)s » (גלך ; חלקך) à Yhwh.

^e Le sens du verbe גבל est débattu (voir la discussion ci-dessous, 2.2.1.). La LXX comprend que Hamath est « dans ses frontières » (ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς) ; le Targum comprend le verbe de manière proche même s'il interprète en même temps le sens du verset : « Hamath fera de nouveau partie du pays de la maison de la présence divine » (וארע חמת תתוב למהוי מארע בית שכינתיה) ; voir aussi la Vulgate (*Emath quoque in terminis eius*).

^f La LXX met le verbe au pluriel pour comprendre Tyr et Sidon comme sujets (voir aussi la Vulgate), et semble lire le verbe חכם (littéralement « être sage »), avec une connotation négative d'outrance ; voir BA 23.10-11, 298, qui traduit « parce qu'elles ont eu de hautes pensées ». Ainsi qu'on le verra (1.3. et 2.2.2.), cette dernière proposition du verset fait probablement référence à la ville de Tyr plus spécifiquement, dont il est ensuite question aux v. 3-4. Nous traduisons la particule כּ moins dans son sens causal que dans celui d'insistance, pour mieux rendre ce lien avec les versets suivants.

^g La LXX insiste aussi sur la possession : κύριος κληρονομήσει αὐτήν ; voir aussi la Vulgate (*Dominus possidebit eam*).

5 Ashkelon en sera témoin et sera dans la crainte ; aussi Gaza, elle sera saisie de douleurs ; et Ékron, car son appui a été confondu^h. Alors, le roi de Gaza périra, et Ashkelon sera détruiteⁱ.

6 La bâtard^j habitera à Ashdod et je supprimerai la fierté des Philistins^k. 7 J'ôterai son sang de sa bouche et ses abominations d'entre ses dents, et lui aussi subsistera pour notre Dieu^l ; il sera comme un chef en Juda et Ékron sera comme un Jébusite.

8 Je camperai auprès de ma maison, (en) garnison^m contre celui qui passe et repasse ; et l'opresseurⁿ ne passera plus sur eux ; car maintenant je regarde de mes yeux^o.

9 Tressaille d'une grande allégresse fille de Sion, crie de joie fille de Jérusalem !

Voici que ton roi vient à toi, il est juste et délivré^p,

^h La LXX comprend mal le terme rare מבט (construit avec la racine בטט, « regarder » ; cf. Es 20,5.6), et donne παραπτώμα, « faux pas » (peut-être en lisant un substantif de la racine verbale בטט dans le sens de « tomber » ? cf. BA 23.10-11, 299). La leçon massorétique est appuyée par la Peshitta (ܡܒܘܛ, « son espoir »), et par le Targum (« lieu de sa confiance », בית רוחצנה).

ⁱ Littéralement « n'habitera plus », ou « ne sera plus habitée » comme le comprend la LXX (Ἀσκαλὼν οὐ μὴ κατοικηθῆ), de même que P, Tg et Vg.

^j Le terme ממזר, « bâtard », est rendu par la LXX ἀλλογενεῖς (au pluriel), littéralement « des gens d'une autre race ». Tg interprète dans le sens plus classique d'une revendication territoriale de la côte par Israël : « la maison d'Israël s'installera à Ashdod, qui y étaient des étrangers », ויתבון בית ישראל באשדוד והו בה נכראין.

^k La LXX interprète le terme Philistin dans le sens plus large d'« étrangers » (ἄλλοφύλος au pluriel), ce qui correspond à une traduction courante dans l'historiographie biblique et la littérature prophétique (cf. BA 9.1, 74-76).

^l Tg est plus négatif à l'égard des Philistins. Il interprète la suppression du sang et des horreurs (TM) dans le sens de la destruction de ceux qui mangent le sang et l'horreur (ואשיצי אכלי דמא ושקצא מבינהון), il rajoute la fin de la puissance philistine (ויסוף חילהון), et précise que ce seront les prosélytes qui resteront parmi eux (וגירין דישתארוון) et qui seront intégrés à Israël ; en outre, Ekron n'est plus comparée au Jébusite, mais remplie de la maison d'Israël (ועקרון תתמלי בית ישראל).

^m Les massorètes comprennent la forme מצבה comme la préposition מן préfixée à צבה (מִצְבָּה) ; Vg semble aussi aller dans ce sens. Or cette lecture implique d'envisager une écriture fautive de צבא, « armée », dans le sens de « depuis une armée », ce qui oblige d'ailleurs la Vulgate à interpréter le texte : « *ex his qui militant mihi* ». Une meilleure option est de lire le substantif rare מצבה (sans préposition), vocalisé מִצְבָּה en 1 S 14,12, « garnison / poste militaire ». La vocalisation du TM est influencée par la présence de la préposition מן dans les deux mots suivants. LXX et P interprètent en modifiant légèrement le sens premier de הנה (« camper ») et en le lisant comme un verbe transitif (« établir »), dont l'objet direct est מצבה, ce qui correspond mal à l'hébreu ; LXX : « j'établirai pour ma maison une élévation/construction » (καὶ ὑποστήσομαι τῷ οἴκῳ μου ἀνάστημα) ; P : « j'établirai sur ma maison un défenseur » (אֲבִיבֵנוּ עַל בֵּיתֵנוּ). Les deux versions montrent toutefois que מצבה était compris comme un unique substantif à connotation militaire, plutôt que comme la préposition מן préfixée à צבה ; cf. BA 23.10-11, 300-301. Tg interprète plus librement, insistant sur la présence divine dans le temple et la protection de Yhwh tel un mur de feu autour de son temple, selon une conception proche de Za 2,9 : « J'établirai la divine présence de ma gloire dans la maison de ma sainteté, avec la force d'un bras puissant tel un mur de feu autour d'elle qui en fait tout le tour » (ואשרי בבית מקדשי שכינת יקרי ותקוף דרע גבורתי כשור דאישא מקף ליה סחור סחור) ; cf. Za 2,9 TM : « Et moi je serai pour elle [Jérusalem], oracle de Yhwh, un mur de feu tout autour », ואני אהיה לה נאם יהוה חומת אש סביב, dont la fin est traduite de manière semblable à Za 9,8 dans le Targum [כשור דאישא מקף לה סחור סחור]. Vg présente aussi l'interprétation selon laquelle Yhwh entoure sa maison (et circumdabo domum meam).

ⁿ LXX interprète le terme נגש, littéralement « oppresseur », dans le sens de « ceux qui chassent/expulsent » (ἐξελώνων).

^o Étant donné le contexte de l'oracle, peut-être faut-il comprendre la phrase au futur : « oui, alors je surveillerai de mes yeux » (כי עתה ראיתי בעיני). Tg interprète : « car maintenant j'ai révélé ma puissance pour leur faire du bien » (ארי כען גלית גבורתי לאיטבא להון).

^p Le participe nif'al נשע de sens passif est rendu par une forme active dans la LXX, σώζων, « sauveur », ainsi que dans P (סῳτῶν) et Vg (« salvator ») ; ces leçons témoignent d'une tendance à rendre le roi plus actif et guerrier par rapport au TM, qui a la *lectio difficilior* et qui est suivi par le Tg (פריק). Cette tendance s'est probablement développée dans le contexte des guerres maccabéennes et hasmonéennes ; cf. G. M. Eidsvåg *The Old Greek Translation of Zechariah* (VTSup 170), Leyde / Boston : Brill, 2016, 161-171 (voir ci-dessous 2.3.3.).

humble^q et chevauchant sur un âne, un ânon de pure race^f.

10 Je supprimerai^s le char d'Éphraïm, et le cheval de Jérusalem ;
l'arc de guerre disparaîtra^t et il annoncera^u la paix aux nations
et son autorité s'étendra d'une mer à l'autre et du fleuve jusqu'aux extrémités de la
terre^y.

1.2. Structure de Zacharie 9,1-10

Dans l'ensemble, le texte s'est transmis de manière plutôt stable. Les variations entre les manuscrits anciens portent uniquement sur des éléments ponctuels d'interprétation. Hormis à certains endroits du Targum, dont la traduction est interprétative et expansionniste (notamment au v. 8), on n'observe pas d'ajout ou de manque spécifique dans les témoins anciens. Cette stabilité générale du texte permet d'analyser sa structure d'ensemble sur la base du texte consonantique préservé par la tradition massorétique, dont certains détails pourront ensuite être discutés localement à la lumière des autres témoins.

1.2.1. L'intermède de Zacharie 9,9-10 dans la continuité des v. 1-8

La structuration que nous avons proposée au chapitre IV (1.2.1.1.) a mis en évidence la place de Za 9,9-10 au sein du ch. 9, fonctionnant comme un interlude entre les deux scènes de ce chapitre, la conquête divine du Levant en Za 9,1-8 et la guerre de Jérusalem en Za 9,11-17. Sur le plan formel, ces versets se distinguent par une ouverture à l'impératif, adressée à Jérusalem, conjugaison qui n'apparaît pas auparavant dans les v. 1-8. Au v. 11, Jérusalem est à nouveau interpellée « aussi toi » (גם את), ce qui crée un lien avec les v. 9-10, mais marque en même temps le début d'une nouvelle adresse et ainsi d'une nouvelle sous-section, avec une métrique

^q LXX traduit עני (« humble » ou « pauvre ») par πρᾶνς, « doux » (comme en Nb 12,3 ; Ps 25,9 ; 34,3 ; 37,11 ; 76,10 ; 147,6 ; 149,4 ; So 3,12 ; Es 26,6), plutôt que « pauvre » (πτωχός ; cf. *pauper* dans la Vulgate).

^f Littéralement « sur un âne, (et) un ânon fils d'ânesses » (על חמור ועל עיר בן אתנות) ; LXX souligne surtout le jeune âge de l'animal « un âne, (et) un jeune ânon » (ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον).

^s Au lieu de la 1^{ère} personne divine dans le TM, la LXX et P mettent le verbe à la 3^{ème} personne (ἐξολεθρεύσει ; ܥܣܘܒܝܢ), poursuivant ainsi la tendance à rendre le roi plus actif et guerrier que dans le TM, dont le texte est plus difficile, avec des sujets non harmonisés autour de la personne royale. Néanmoins, la lecture du verbe à la première personne divine dans le TM est appuyée par le Tg (ואשיצי) et aussi la Vg (« *disperdam* »).

^t P accentue l'action du roi en rendant la forme nif'al féminine de sens passif ונכרתה (ayant pour sujet l'arc de guerre) en une forme active à la 3^{ème} personne du singulier, יגבר (« il brisera »), ayant pour sujet le roi. À l'inverse, Tg traduit par une première personne divine ; en outre, il insiste sur la destruction, non pas de l'arc de guerre, mais des ennemis : « je briserai la force de ceux qui font la guerre, les camps des nations » (ואתבר תקוף עבדי קרב משרית) (עממיא). Les deux versions araméennes sont ici interprétatives et il faut noter que la LXX (ἐξολεθρευθήσεται) et la Vg (« *dissipabitur* ») appuient la conjugaison passive au singulier qui est dans le TM.

^u LXX donne à la place du verbe le substantif πλῆθος, « foule » ou « abondance », probablement sur la base d'une mauvaise lecture de דבר en un terme basé sur la racine רב, « être nombreux » (BA 23.10-11, 304).

^y LXX interprète le verset dans le sens d'un gouvernement sur les eaux : « il gouvernera sur les eaux jusqu'à la mer et sur les fleuves, couloirs de la terre » (καὶ κατάρξει ὑδάτων ἕως θαλάσσης καὶ ποταμῶν διεκβολὰς γῆς) ; une conception similaire de gouvernement sur les eaux est appliquée à Yhwh en Na 1,12 LXX avec une phraséologie parallèle (τάδε λέγει κύριος κατάρχων ὑδάτων πολλῶν) ; cf. BA 23.10-11, 305. La traduction grecque de Ps 72,8, cité par Za 9,10b, est en revanche fidèle à l'original hébreu. Tg comprend la deuxième mer comme étant l'ouest (מערבא), probablement en référence à la mer Méditerranée, et le fleuve comme étant l'Euphrate.

nettement moins régulière¹⁴³⁴. Dans l'ensemble ces éléments formels qui distinguent les v. 9-10 s'accordent avec le fait que ces versets développent un thème qui n'est pas explicitement présent ailleurs dans le chapitre, celui de la royauté d'Israël, avec une nouvelle figure, le roi de Jérusalem ; cette thématique unit les deux versets tout en les mettant quelque peu à part. Ainsi qu'on l'a vu (IV 1.2.), l'ouverture à l'impératif, la brièveté, la métrique poétique, et le thème du leadership rapproche Za 9,9-10 des autres interludes de Za 9-14 (Za 10,1-3a ; 11,1-3.17 ; 13,7-9). Néanmoins, Za 9,9-10 s'en distingue par le fait qu'il n'emploie pas l'image du berger et du troupeau et n'envisage aucune forme de jugement ou de rupture avec les images de restauration des scénarios de guerre. Au contraire, en annonçant la restauration du royaume d'Israël, Za 9,9-10 fait culminer les images de restauration du ch. 9, ainsi que nous le verrons. En ce sens, Za 9,9-10 se rapproche davantage d'un interlude comme celui de Za 2,14-17 qui fait culminer les oracles de restauration de Za 2 par un appel à la joie également adressé à la fille de Sion (voir aussi le point culminant de So 3 aux v. 14-20 qui invitent aussi la fille de Sion à se réjouir).

Ce rôle d'interlude, qui se distingue du reste du chapitre tout en s'inscrivant dans une forme de continuité avec les autres scènes, fait que les v. 9-10 peuvent être traités différemment par les commentateurs : le plus souvent comme une sous-section du ch. 9¹⁴³⁵ ; parfois plus spécifiquement en lien avec les versets suivants, qui commencent aussi par une adresse à Jérusalem (v. 11)¹⁴³⁶ ; et parfois plutôt avec les v. 1-8 qui se terminent par une référence à la « maison » de Yhwh, le temple de Jérusalem (v. 8)¹⁴³⁷. Ces traitements différents des v. 9-10 témoignent de la bonne intégration de ces versets au sein du chapitre. C'est la raison pour laquelle nous traiterons ces versets avec les v. 1-8, afin de montrer que, même s'ils forment un interlude, ils fonctionnent bel et bien avec le reste du texte. Nous verrons notamment plusieurs points de contact entre les v. 1-8 et les v. 9-10 : les v. 9-10, qui invitent la ville de Jérusalem à la réjouissance, sont bien introduits par le v. 8 qui souligne la protection divine à partir de son temple à Jérusalem (« sa maison ») ; les v. 1-8 aboutissent à une situation pacifiée du pays, qui est sécurisé par Yhwh à partir de Jérusalem, et les v. 9-10 soulignent aussi la paix que le roi de Jérusalem maintiendra dans le pays à partir de Jérusalem ; les deux unités envisagent le pays de manière large et inclusive, intégrant et unifiant l'ensemble du Levant ; même si aucun roi n'est mentionné en Za 9,1-8, l'idée de l'indépendance politique du Levant y est néanmoins présente ; les qualités du roi et les caractéristiques de son règne aux v. 9-10, notamment son caractère pacifique et sa dépendance à Yhwh pour sa protection, est en cohérence avec la description précédente de la conquête, qui attribue toutes les actions guerrières à Yhwh. Dans cette veine, notre lecture montrera que l'installation du roi d'Israël à Jérusalem pour régner pacifiquement sur un vaste territoire levantin constitue l'aboutissement final de la conquête divine du Levant décrite aux v. 1-8 ; la conquête et l'unification d'un vaste territoire culminent dans l'installation d'un gouvernement idéal sur le territoire nouvellement conquis par Yhwh.

¹⁴³⁴ Voir p. ex. les remarques sur la métrique de Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 47-48, même si elle lit les v. 9-13 comme une sous-unité.

¹⁴³⁵ P. ex. Elliger, *Propheten*, 139-140 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 175-188 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 169-173 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 43-45 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 92-117 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 72-85.

¹⁴³⁶ P. ex. Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 47-48 (v. 9-13) ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 54-67 ; O. Dyma, *Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen* (SBR 16), Berlin/Boston : de Gruyter, 2021, 93-98 (v. 9-17).

¹⁴³⁷ P. ex. Nogalski, *Redactional Processes*, 221-222, qui souligne que le v. 8 se raccroche aux versets précédents tout en préparant la suite ; Kunz, *Ablehnung*, 75-140, lisant les v. 1-10 ensemble ; Wolters, *Zechariah*, 277.

Nous verrons aussi que les v. 9-10 constituent un point culminant pas uniquement pour les v. 1-8, mais plus largement pour l'ensemble du ch. 9. Les liens avec les versets suivants, notamment la nouvelle adresse à Jérusalem qui commence au v. 11, poussent à lire aussi l'interlude des v. 9-10 avec la guerre de Jérusalem qui est décrite ensuite. Le lien conceptuel entre ces passages ne peut être envisagé que sous la forme d'une anticipation en Za 9,9-10 des conséquences de la victoire militaire décrite en Za 9,11-17. En effet, les v. 9-10 présentent une restauration utopique du royaume d'Israël, dans le cadre d'un territoire totalement pacifié, sans plus aucune arme ni conflit. Il s'agit d'une situation de paix dans laquelle la guerre a définitivement pris fin. En ce sens, les v. 9-10 décrivent le point de culmination *post bellum* des deux scènes de guerre du chapitre 9 (voire aussi de celle en Za 10,3b-12 qui réécrit la dernière scène de guerre du ch. 9 ainsi qu'on le verra). Si donc les v. 9-10 décrivent l'aboutissement et l'apogée des scènes de guerre du ch. 9, il est notable que cette apogée n'arrive pas à la toute fin du texte, mais soit placée entre les deux scènes principales, la conquête divine du Levant en Za 9,1-8 et la guerre de Jérusalem en Za 9,1-17, comme pour les articuler. La raison de ce placement anticipatoire sera évoquée au chapitre suivant, lorsque nous traiterons des v. 11-17. Pour l'instant, on montrera comment les v. 9-10 font aboutir la conquête du Levant, à la suite de laquelle ils sont placés.

1.2.2. Structure des versets 1-8

La plupart des commentateurs voient les v. 1-8 comme une unité structurale¹⁴³⁸. Ces versets ont en commun de se focaliser sur le sort de différentes nations levantines, sort qui est lié à Israël. Ce dernier est notamment mentionné au début du passage (« toutes les tribus d'Israël »), au v. 1b, et les v. 7 et 8 font respectivement référence à Juda et à la maison de Yhwh qui, notamment dans le contexte du livre de Zacharie, fait selon toute vraisemblance référence au temple de Jérusalem. Les nations levantines évoquées dans ces versets le sont dans un ordre qui suit une direction générale qui va du nord vers le sud, en commençant par la Syrie (1-2a), puis la Phénicie (2b-4), et enfin la Philistie (v. 5-7). Plusieurs commentateurs ont aussi observé que le motif de l'œil est présent au début de l'unité et à sa toute fin (v. 1b et 8), formant ainsi une inclusion qui ouvre et referme le passage sur le thème de la surveillance et de la protection divine¹⁴³⁹.

Certains commentateurs, comme Redditt, distinguent toutefois les v. 1-6a des versets suivants. Cette distinction se base sur un critère formel, qui est le changement d'énonciation visible au v. 6b : alors que les v. 1-6a parlent de Yhwh à la troisième personne, les v. 6b-8 relèvent essentiellement du discours divin formulé à la première personne¹⁴⁴⁰. Redditt soutient qu'à partir de ce changement d'énonciation, il n'est plus question de menace contre les Philistins, mais plutôt de restauration. La focalisation sur ce critère formel est toutefois problématique d'un point de vue structurel. Tout d'abord, on peut noter que les v. 6b-8 ne sont pas cohérents sur le plan de l'énonciation, puisque la fin du v. 7a parle à nouveau de Yhwh à la

¹⁴³⁸ Voir p. ex., même s'ils envisagent une composition complexe de ces versets sur le plan diachronique, Sæbø, *Sacharja 9-14*, 135-175 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 46-47 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162-168 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 58-72

¹⁴³⁹ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162-163 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 52-53.

¹⁴⁴⁰ Redditt, *Zechariah 9-14*, 38-43.

troisième personne (« notre Dieu ») ¹⁴⁴¹. Or dans ce cas, Redditt n'envisage pas de division structurelle particulière. En outre, une séparation sur la base strictement formelle semble artificielle sur le plan thématique : les v. 6a-7 poursuivent clairement la description du sort des Philistins qui commence aux v. 5-6a. Nous verrons d'ailleurs que même si les v. 5-6a décrivent un jugement des Philistins, ils préparent tout de même bien l'idée de leur intégration à la restauration aux v. 6a-7 ; en particulier l'annonce de la suppression de l'orgueil philistin au v. 6a peut aussi avoir la connotation positive d'accepter la supériorité de Yhwh et de s'y soumettre. Une connotation positive est en tout cas certainement présente au v. 1b, qui fait un lien entre la Syrie et « toutes les tribus d'Israël », ce qui rend difficile d'opposer frontalement les v. 1-6a et les v. 6b-8 sur ce point. Dans l'ensemble, on peut observer que les changements d'énonciation jouent un rôle tout à fait secondaire dans la structuration du texte, puisqu'ils sont subordonnés à la progression thématique, une observation qui rejoint la réflexion méthodologique présentée au chapitre III (§1.2.). Cela justifie d'aborder les v. 1-8 comme un ensemble centré sur l'action divine dans le Levant et structuré avant tout sur la base de sa progression thématique.

L'organisation interne des v. 1-8 est débattue, ce qui, dans l'ensemble, montre déjà que les différentes paroles de Za 9,1-8 sont souvent interconnectés, de sorte qu'établir des distinctions entre elles n'est pas toujours évident. Le v. 8 est en général considéré comme la conclusion de l'ensemble ¹⁴⁴² : des paroles sur les peuples levantins, incluant une dimension de jugement (mais pas uniquement), s'achèvent sur la protection de Yhwh sur son peuple et son pays à partir de son temple (« sa maison »). Une autre sous-division souvent observée se situe après le v. 4 : suite aux paroles portant sur la Syrie et la Phénicie, et notamment le jugement de Tyr (v. 1-4), le texte passe au sort des Philistins (v. 4-7) ¹⁴⁴³. Cette division montre qu'un principe géographique organise pour partie Za 9,1-8. Dans une certaine mesure, Za 9,1-8 se rapproche de l'organisation des collections d'oracles sur les nations dans d'autres livres prophétiques, par exemple en Amos 1-2, où se succèdent des paroles divines concernant différentes nations. En ce sens, Meyers et Meyers distinguent les v. 1-2a sur la Syrie, les v. 2b-4 sur la Phénicie, puis les v. 5-7 sur la Philistie, avant la conclusion du v. 8 ¹⁴⁴⁴. Notons que cette organisation strictement géographique ne s'accorde pas complètement avec l'analyse plus formelle de Sæbø, qui distingue les v. 1-2 des v. 3-6a ; ces derniers versets formeraient un ensemble centré autour de la destruction de Tyr et de ses conséquences ¹⁴⁴⁵. Sæbø a raison d'observer que, contrairement aux v. 1-2, les v. 3-4 se focalisent sur la destruction de Tyr. S'agissant des v. 5-6a, il est vrai qu'ils commencent par faire le lien entre le jugement de Tyr et celui des Philistins (Ashkelon « verra », תרא) mais, après cela, ils n'évoquent plus la ville de Tyr et se centrent sur le sort des Philistins. Par ailleurs, au sein des paroles concernant les Philistins, la distinction entre les v. 5-6a et les v. 6b-7 n'est pas non plus sans pertinence. Même s'il accentue cette division de manière trop importante, Redditt a notamment raison d'observer

¹⁴⁴¹ Sur cette base, Petersen distingue le v. 7aβ.b comme une sous-unité des v. 1-8 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 51-52.

¹⁴⁴² Voir p. ex. Sæbø, *Sacharja 9-14*, 158-161 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162 ; Boda, *Zechariah*, 556-560.

¹⁴⁴³ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja*, 167-177 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 46 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162-166.

¹⁴⁴⁴ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162-169.

¹⁴⁴⁵ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 147-153.

que les v. 6b-7 introduisent de manière explicite l'idée d'une restauration des Philistins, qui sont purifiés et intégrés à Israël, après qu'un jugement leur soit annoncé aux v. 5-6a. Même s'il ne s'agit pas là d'une véritable rupture, on observe tout de même une avancée dans la progression thématique, qui semble être confirmée par le changement d'énonciation¹⁴⁴⁶.

A mon sens, ces remarques montrent que la progression thématique des v. 1-8 conjugue deux aspects, d'une part la dimension géographique, allant de la Syrie à la Philistie en passant par la Phénicie, et d'autre part le sort qui est envisagé pour les nations évoquées¹⁴⁴⁷. Le texte commence ainsi par brièvement mentionner des nations syriennes aux v. 1-2a (Hadrakh, Damas, Hamath), en lien avec la présence de la parole divine, nations auxquelles sont aussi rattachées les deux grandes villes phéniciennes situées plus au sud, Tyr et Sidon (v. 2b). Les v. 3-4 ont la particularité de se focaliser uniquement sur Tyr, qui se voit drastiquement jugée et détruite par Yhwh. Puis les v. 5-6a traitent ensuite de la Philistie qui se voit aussi jugée, bien que moins drastiquement que Tyr, comme on le verra. Suite à ces événements, les v. 6b-7 envisagent une forme de restauration pour les Philistins, en lien avec la destinée d'Israël. Enfin, en évoquant la protection du pays par Yhwh à partir de sa maison, le v. 8 offre une première conclusion à l'ensemble, précédant l'interlude des v. 9-10.

Dans l'ensemble, notre approche thématique, qui intègre les critères formels sans leur donner la priorité absolue, résulte en la distinction de cinq sous-unités de taille comparable¹⁴⁴⁸, qui participent à décrire une conquête de Yhwh dans le Levant, selon une progression allant du nord vers le sud et aboutissant à Jérusalem :

- *V. 1-2, l'installation de la parole de Yhwh en territoire syro-phénicien* : ces versets évoquent dans un premier temps la Syrie (le pays de Hadrakh, Damas et Hamath, v. 1-2a), puis brièvement la Phénicie (Tyr et Sidon, v. 2b).
- *V. 3-4, la destruction de Tyr par Yhwh* : ces versets se focalisent sur Tyr, pour en décrire tout d'abord la puissance (v. 3) puis le jugement par Yhwh (v. 4).
- *V. 5-6a, les répercussions négatives de la chute de Tyr en territoire philistin* : ces versets évoquent la panique des villes philistines (Ashkelon, Gaza, Ekron, v. 5a) suivie des drames affectant certaines de ces villes (Gaza, Ashkelon et Ashdod, v. 5b-6a).
- *V. 6b-7, la purification des Philistins et leur intégration en Israël* : les v. 6b-7 continuent d'évoquer le sort des « Philistins » (פְּלִשְׁתִּים) de manière générale, mais de façon plus positive ; ils annoncent dans un premier temps leur transformation purificatrice par

¹⁴⁴⁶ Cf. Sæbø, *Sacharja 9-14*, 147-158, qui lit ensemble les v. 3-6a comme étant distincts des v. 6b-7 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 38-43.

¹⁴⁴⁷ Différemment, Boda (*Zechariah*, 532-556) souligne que des actions divines ne sont décrites qu'à partir du v. 4 et distingue sur cette base les v. 1-3, qui ne seraient qu'une longue introduction, des v. 4-7 qui formeraient le corps de l'oracle. L'idée d'une longue introduction qui serait à peu près aussi longue que le corps de l'oracle est déjà en soi peu convaincante et nous défendons plutôt l'idée selon laquelle la superscription de l'oracle consiste uniquement dans le titre מְשָׁרָה (voir l'excursus ci-dessous, 1.5.). Plus problématique encore est surtout que cette distinction ne prend pas en compte le fait que la présence de la parole de Yhwh en Syrie et en Phénicie est en soi quelque chose d'original qui fait pleinement partie du contenu de l'oracle, ainsi qu'on le verra. De plus, cette distinction sépare les v. 3 et 4, qui sont pourtant unis par leur focalisation sur la ville de Tyr. Nous verrons notamment que la description de la grande richesse de Tyr au v. 3 permet de préparer l'annonce de sa chute au v. 4, qui n'en devient que d'autant plus dramatique.

¹⁴⁴⁸ Voir une structure proche chez Rudolph, *Sacharja*, 167, qui unit toutefois la destruction de Tyr avec les versets précédents ; voir aussi Petersen, *Zechariah 9-14*, 41-53, qui distingue toutefois le v. 7b des v. 6b-7a en raison du retour à l'énonciation prophétique.

Yhwh (v. 6b-7aα), puis leur intégration au peuple de Yhwh en prenant l'exemple particulier d'Ékron (v. 7aβ.b).

- V. 8, *la sécurisation du pays par Yhwh à partir de son temple* : le v. 8 décrit le campement de Yhwh auprès de son temple et la protection divine contre l'opresseur, et se termine en soulignant la surveillance active de Yhwh. Il s'agit là d'un premier aboutissement de la conquête, précédant l'oracle de Za 9,9-10 sur la restauration utopique de la monarchie. Prenant la suite, les v. 9-10 peuvent se lire comme un complément à Za 9,1-8 qui précise l'aboutissement ultime de la conquête divine, qui culmine avec l'installation d'un roi à Jérusalem pour gouverner le grand territoire conquis par Yhwh.

1.3. Composition de Zacharie 9,1-10

L'homogénéité littéraire de Za 9,1-10, acceptée par de nombreux chercheurs¹⁴⁴⁹, a aussi souvent été remise en question. Le récent modèle de Schott est celui qui va le plus loin en ce sens, puisqu'il distingue non seulement les v. 9-10 des v. 1-8 (postérieurs), mais aussi, au sein des v. 1-8, une première base aux v. 1a.2-6a.7b.8b suivie d'un ajout au v. 8a, ainsi que des ajouts ponctuels ou gloses aux v. 1b.6b.7a¹⁴⁵⁰. Prendre position sur la préhistoire du texte exige dans un premier temps d'en comprendre la logique dans la forme qu'il a aujourd'hui. En ce sens, on peut difficilement répondre à cette question avant d'avoir analysé plus finement le texte. Ceci dit, on peut tout de même déjà faire plusieurs observations, qui vont plutôt dans le sens d'une certaine homogénéité des v. 1-10, ce que confirmera l'analyse qui suivra. De manière générale, il faut notamment observer d'abord que les témoins anciens, qui attestent d'une certaine stabilité du texte vers la fin de l'époque du Second Temple, corroborent mal le modèle d'une succession de petits ajouts et de gloses.

C'est surtout le rapport entre les v. 9-10 et les v. 1-8 qui a fait l'objet d'hypothèses diachroniques. Za 9,9-10 a en effet souvent été envisagé comme une insertion secondaire au sein de Za 9¹⁴⁵¹, même si certains commentateurs ont aussi pu voir dans ces deux versets le noyau ancien du chapitre et plus largement de Za 9-14¹⁴⁵². À l'appui de cette hypothèse, les chercheurs invoquent souvent en premier l'originalité formelle de ces versets qui se présentent comme un appel à la réjouissance adressé à la fille de Jérusalem. En soi, l'argument de la différence formelle ne peut être considéré comme décisif pour défendre une distinction rédactionnelle, ainsi qu'on l'a souligné dans nos remarques méthodologiques (III 1.4.1.), car une particularité de Za 9-14 est précisément de faire appel à des traditions et des formes littéraires diverses. En ce qui concerne Za 9,9-10, nous verrons que le texte fait notamment écho à des traditions comme Za 2,14-16 et So 3,14-20, imitant leur forme d'interlude qui

¹⁴⁴⁹ Voir p. ex. Hanson, *Dawn*, 292-324, qui lit les v. 1-10 ensemble avec les v. 11-17 (en postulant toutefois la présence de gloses) ; Steck, *Abschluß*, 35-36 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, sp. 161-162 (lisant le ch. 9 comme un ensemble) ; Kunz, *Ablehnung*, 50-60, 141-191.

¹⁴⁵⁰ Schott, *Sacharja 9-14*, 54-85, 113-118.

¹⁴⁵¹ Voir notamment Nowack, *Propheten*, 374 ; Elliger, *Propheten*, 139 ; Rudolph, *Sacharja*, 178, qui souligne tout de même des continuités importantes entre les v. 1-8 et 9-10, au point de parler tout de même des v. 1-10 « *als eine kerygmatische Einheit* » ; Nogalski, *Processes*, 221-236, qui suggère que Za 9,9-13 aurait été jouté avec les ch. 12-13 ; Reventlow, *Sacharja*, 95 ; Curtis « Zion-Daughter Oracles », qui semble toutefois avoir changé d'avis puisqu'il ne défend plus cette hypothèse dans ses publications ultérieures, notamment dans son ouvrage *Steep and Stony Road* ; Wöhrle, *Abschluss*, 73-74.

¹⁴⁵² Redditt, *Zechariah 9-14*, 20-23 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 72-85.

appelle à la réjouissance de Jérusalem. Cette forme permet notamment de mettre en avant un élément important, ici l'installation du roi de Jérusalem. Sa présence en Za 9 peut donc être due non pas à une diversité d'auteurs mais à une diversité de traditions à l'arrière-plan, et notamment l'influence de la première partie du livre. Il faut donc surtout s'intéresser à la progression thématique pour définir le rapport diachronique entre Za 9,9-10 et les versets précédents.

En ce sens, les arguments suivants de Wöhrle semblent plus pertinents : le roi des v. 9-10 n'est pas mentionné dans les versets précédents, où Yhwh est le seul véritable acteur ; la perspective territoriale semble plus large et moins ciblée dans les v. 9-10 que dans les v. 1-8 ; le désarmement par Yhwh, qui pour Wöhrle vise uniquement Israël, ne semble pas lié à ce qui précède¹⁴⁵³. Nous verrons néanmoins dans l'analyse ci-dessous que l'absence du roi de la conquête divine du Levant en Za 9,1-8 (et aussi de la bataille de Jérusalem en Za 9,11-17) est en cohérence avec une des caractéristiques principales que les v. 9-10 lui attribuent : son caractère pacifique et entièrement démilitarisé. En ce sens, la description au v. 8 de la protection du pays par Yhwh lui-même à partir de Jérusalem introduit bien la destruction des armes de guerre et la paix du v. 10 sous l'égide du roi de Jérusalem. Nous verrons notamment qu'en Za 9,9-10 ce n'est pas le roi mais Yhwh qui détruit les armes de guerre. En ce sens, l'ensemble de Za 9,1-10 est cohérent sur le fait que toutes les actions militaires sont celles de Yhwh ; le roi, lui, administre le territoire pacifié par son dieu. Par ailleurs, il est vrai que la manière de décrire le territoire diffère : les v. 1-8 mentionnent des localités spécifiques alors que les v. 9-10 décrivent simplement un vaste territoire aux connotations cosmiques (« jusqu'aux extrémités de la terre »). Nous verrons néanmoins que malgré ces connotations cosmiques, le territoire envisagé aux v. 9-10 n'en est pas moins centré autour de la région du Levant au sens large. En ce sens, il faut noter que les localités mentionnées en Za 9,1-8 sont uniquement levantines et aussi qu'elles incluent, de façon complètement originale dans la BH, l'extrémité nord du Levant. Vues sous cet angle, les descriptions territoriales dans les v. 1-8 et les v. 9-10 n'apparaissent pas en rupture mais plutôt complémentaires. Dans l'ensemble, les v. 9-10 introduisent bien un nouveau développement thématique autour de la question de la royauté, mais celui-ci n'est pas en rupture avec les v. 1-8. Au contraire, nous montrerons comment il fait culminer les v. 1-8, en décrivant l'installation d'un gouvernement idéal, pacifique, sur le territoire conquis par Yhwh.

Des interventions rédactionnelles ont également été envisagées au sein des v. 1-8, avant tout sur la base de critères formels, mais, dans l'ensemble, celles-ci ne s'imposent pas. Étant donné que la justification du v. 1b (« car l'œil sur l'homme et toutes les tribus d'Israël appartient à Yhwh ») sépare les mentions de Hadrakh et Damas en Syrie, d'avec Hamath également en Syrie ainsi que Tyr et Sidon en Phénicie, Willi-Plein a fait l'hypothèse qu'il s'agirait d'un ajout secondaire, faisant le lien avec la dernière phrase de l'unité au v. 8 au sujet de la surveillance exercée par Yhwh¹⁴⁵⁴. Cela n'est pas impossible, et l'on pourrait aussi penser que cet ajout vise à aligner le début du ch. 9 avec Za 12,1 et Ml 1,1 qui font également référence à Israël. Toutefois, il est aussi possible de penser que c'est la mention originale de Hadrakh, un hapax dans la BH, qui a d'emblée nécessité une justification liant l'ensemble des hommes (et

¹⁴⁵³ Wöhrle, *Abschluss*, 73-74.

¹⁴⁵⁴ Willi-Plein, *Deuterostacharja*, 24, 46.

notamment les Syriens) à Israël¹⁴⁵⁵. Au v. 2, la mention de Hamath fait d'ailleurs bien reprendre le fil, en faisant de nouveau référence au territoire syrien et en introduisant la Phénicie dont il est question ensuite. Nous verrons en outre que le lien que permet de faire le v. 1b entre la population syrienne et Israël est cohérent avec le lien que font les v. 6b-7 entre les Philistins et les Judéens.

En fonction de son interprétation, le verset 2 peut présenter aussi un problème grammatical ou syntaxique : deux villes phéniciennes sont mentionnées mais la forme verbale חכמה, « elle est sage » (ou habile / rusée) est au singulier. Willi-Plein propose de voir la mention de Tyr comme étant secondaire, ce qui pourrait être appuyé par le fait que le nom de la ville n'est pas introduit par un *waw*¹⁴⁵⁶ ; d'autres, comme Hanson, envisagent plutôt que c'est la référence à Sidon qui serait secondaire¹⁴⁵⁷. Toutefois, le texte peut très bien être lu tel quel. M. Saur, par exemple, pense que le sujet du verbe חכמ est tout simplement la dernière ville mentionnée, Sidon¹⁴⁵⁸. En ce sens, Saur va même jusqu'à opposer la sagesse ou l'habileté de Sidon, qui ne se voit pas punie par Yhwh, avec l'absence de sagesse de Tyr (*Ungeschicklichkeit*), qui elle est jugée aux v. 3-4, plus durement que toutes les autres villes levantines¹⁴⁵⁹. Certes, le futur des deux villes phéniciennes est envisagé différemment en Za 9,2-4, mais le texte ne construit pas pour autant une opposition entre sagesse d'un côté et absence de sagesse, voire inhabileté de l'autre. D'ailleurs, un texte comme Ez 26-28 associe de différentes manières la sagesse/habileté avec Tyr, en particulier son prince ou son roi en Ez 28 (חכמה/חכמ, Ez 28,3.4.5.7.12.17 ; cf. Ez 27,8.9), ce qui ne l'empêche pas d'être jugée sévèrement par Yhwh. En outre, cette tradition d'Ez 26-28 rend d'autant plus difficile de séparer complètement la notion de sagesse d'avec Tyr en Za 9,2. En outre, l'association de Tyr et de Sidon est attestée dans plusieurs textes prophétiques (Es 23 ; Jr 25,22 ; 27,3 ; 47,4 ; Ez 28 ; Jl 4,4), ce qui invite à ne pas trop les distinguer si elle sont mentionnées ensemble comme c'est le cas en Za 9,2. À mon sens, malgré la forme חכמה au singulier en Za 9,2, ce verbe peut se lire plus généralement comme s'appliquant au couple phénicien perçu comme un ensemble (avec pour sujet implicite la Phénicie ou sa population). Le fait que le verbe suive la mention de Sidon n'est pas très significatif dans la mesure où le binôme est traditionnellement mentionné dans l'ordre Tyr-Sidon¹⁴⁶⁰. Au contraire, la tradition d'Ez 26-28 peut même suggérer que la notion de sagesse s'applique certes à Sidon, mais peut-être avant tout à Tyr. En ce sens, une autre manière d'interpréter le verbe au singulier, à la lumière de la tradition d'Ézéchiel, pourrait même être de penser que le verbe cible plus particulièrement Tyr. Ainsi que nous le verrons (2.2.2.), la formulation des v. 3-4 poursuit d'ailleurs l'écho à la tradition d'Ez 28 concernant notamment la richesse et la destruction de Tyr. En Ez 28, la sagesse dont il est question est

¹⁴⁵⁵ En outre la mention d'Israël pourrait d'emblée être inspirée de Ml 1,1, surtout celle-ci est originale dans le recueil (dont la base est d'époque perse), et si Za 9-14 est développé dans le contexte plus large d'une collection des Douze (cf. Gonzalez, « Les jugements »).

¹⁴⁵⁶ Willi-Plein, *Deuterostacharja*, 18.

¹⁴⁵⁷ Hanson, *Apocalyptic*, 295, 298.

¹⁴⁵⁸ Saur, *Tyroszyklus*, 295-296.

¹⁴⁵⁹ Saur cherche surtout à expliquer pourquoi Tyr est si durement traitée en Za 9,1-8. Étant donné la tradition des oracles prophétiques contre les nations qui envisagent des destructions importantes dans les cités levantines et à laquelle Za 9,1-8 semble se référer, une manière différente de poser le problème serait de se demander pourquoi les autres villes syro-phéniciennes ne sont pas jugées en Za 9,1-8, voire pourquoi les Philistins se voient annoncer, après des destructions, un futur positif (cf. 1.4. et 2.5.1.).

¹⁴⁶⁰ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 97 ; Petersen, *Zechariah*, 44-49.

avant tout une intelligence commerciale permettant un grand enrichissement de la ville, mais celui-ci amène ensuite à la destruction. Or, précisément, la suite du texte en Za 9,3 souligne l'enrichissement considérable de Tyr puis sa destruction en employant un vocabulaire proche. Il semble ainsi que même si Tyr n'est pas mentionnée en dernier en Za 9,2 (selon l'ordre traditionnel), la référence à la sagesse pourrait la viser tout spécifiquement (mais pas exclusivement), notamment dans le sens d'une intelligence commerciale, permettant ainsi de préparer la focalisation sur cette ville dans les deux versets suivants, où il est question de sa très grande richesse et de sa destruction.

Plusieurs commentateurs insistent aussi sur le changement de personne au v. 6b, poursuivi au v. 7aα, avec les verbes כרת et סור à la première personne divine alors que les v. 1-6a parlent de Yhwh à la troisième personne¹⁴⁶¹ ; ensuite, le v. 7aβ.b parle à nouveau de Yhwh à la troisième personne. Willi-Plein, par exemple, comprend les v. 6b-7aα comme un ajout ayant pour but d'expliquer la persistance d'une population mélangée (ממזר, « bâtard ») à Ashdod, annoncée au v. 6a¹⁴⁶². La lecture de Willi-Plein implique que le v. 7aβ.ba avait, à l'origine, plus spécifiquement en vue le « bâtard » mentionné au v. 6a ; en particulier, le pronom הוּא au v. 7aβ y ferait référence, pour dire que celui-ci « demeurera lui aussi pour notre Dieu » et ensuite qu'« il sera comme un chef en Juda » (v. 7aα). Toutefois, la fin du v. 7 illustre ces deux éléments en prenant le cas de la ville philistine d'Ékron, qui sera le Jébusite. Cette illustration finale du verset montre que le v. 7aβ.ba ne vise pas le bâtard d'Ashdod, mais plus généralement les Philistins, qui sont mentionnés aux v. 6b-7aα. On peut donc difficilement séparer la fin du v. 7 des v. 6b-7aα. D'ailleurs, l'annonce aux v. 6b-7aα de la purification des Philistins prépare bien la suite du v. 7 qui annonce qu'un reste des Philistins appartiendra à Yhwh et s'intégrera à Juda. Les v. 6b-7aα jouent en réalité un rôle essentiel, parce qu'ils préparent et justifient un accent idéologique original, sans réel parallèle dans la littérature prophétique, à savoir l'intégration des Philistins à Israël. En outre, nous verrons que même la présence du « bâtard » à Ashdod contribue à préparer cet accent original puisqu'il semble impliquer un mélange entre les populations philistine et judéenne (cf. Né 13,22-24). On peut d'ailleurs penser que la formulation des v. 6b-7aα à la première personne divine vise précisément à garantir la légitimité d'une parole qui a pu être perçue de manière problématique par plusieurs groupes¹⁴⁶³. Dt 23,2-9, ou encore des textes comme Esd 9-10 et Né 13, montrent bien que la relation aux populations voisines était une question clivante en Judée dès la fin de l'époque perse, et que l'idée d'une intégration des populations voisines à Israël était loin d'être couramment admise.

Non seulement la formulation à la première personne divine accentue l'autorité des v. 6b-7aα, mais elle permet aussi d'inscrire leur contenu dans la continuité d'autres paroles prophétiques et, ainsi, d'en renforcer la légitimité. Il me semble en effet que, là encore, l'intertextualité du passage peut expliquer le changement d'énonciation. La forme hif'il והכרתיו à la première personne divine est classique dans la littérature prophétique, notamment (mais pas uniquement) lorsque le jugement d'une ou plusieurs nations étrangères est annoncé¹⁴⁶⁴. C'est notamment le cas du jugement des Philistins en Ez 25,16 et Am 1,8, deux passages qui

¹⁴⁶¹ Voir p. ex. Elliger, *Propheten*, 136-137 ; Rudolph, *Sacharja*, 169-170 ; Willi-Plein, *Deuterosacharja*, 47.

¹⁴⁶² Willi-Plein, *Deuterosacharja*, 47.

¹⁴⁶³ Voir aussi Petersen, *Zechariah 9-14*, 51, qui insiste sur la fonction rhétorique du changement d'énonciation.

¹⁴⁶⁴ Cf. Es 14,22 ; Ez 25,13.16 ; 29,11 ; 30,15 ; 35,7 ; Am 1,5.8 ; Na 2,14 ; cf. Na 1,14 ; So 3,6.

sont proches de Za 9,6b-7 en ce qu'ils traitent aussi de la question du « reste » (שאריית, cf. le verbe שאר en Za 9,7). Ainsi qu'on le verra, il est tout à fait possible que le jugement des Philistins en Za 9 s'inspire de ces deux passages, et l'on peut penser que l'usage de la même forme verbale והכרתי sert à faire écho aux traditions prophétiques de jugement divin (voir aussi Za 9,10 ; 13,2), notamment celles concernant les Philistins en Ez 25,16 et Am 1,8. Ce faisant, on observera que Za 9,6b-7 réinterprète et même corrige ces traditions fondamentalement négatives à l'égard des Philistins en vue de souligner la permanence d'un reste de Philistins qui appartiendra à Yhwh (ce ne sont pas les Philistins qui seront supprimés mais leur orgueil)¹⁴⁶⁵. Le v. 7aα, qui poursuit la description de la transformation des Philistins par Yhwh, continue logiquement la formulation à la première personne divine. De plus, la forme hif' והסרתי avec sujet divin permet aussi d'inscrire la purification des Philistins dans le sillage des traditions prophétiques sur la purification d'Israël par Yhwh (cf. Es 1,25 ; Ez 11,19 ; 36,26 ; Os 2,19 ; cf. Ez 16,50 ; So 3,11), renforçant ainsi à la fois la légitimité de la parole du v. 7aα sur la base de traditions plus anciennes, et le lien promu entre les Philistins et Israël.

Dans l'ensemble, les v. 6b-7aα apparaissent bien intégrés à leur contexte et le changement d'énonciation qu'ils présentent peut s'expliquer à la fois pour des raisons rhétoriques et traditionnelles, qui font varier les formes du texte. Notamment, du fait que le v. 8 introduit un nouveau passage à la première personne divine, il est aussi parfois interprété comme un ajout, insistant sur la protection divine, et servant notamment à introduire les v. 9-10 qui annoncent la stabilité politique avec la royauté¹⁴⁶⁶. Là encore, le changement d'énonciation ne peut être considéré comme la preuve de la présence d'un ajout rédactionnel et ce, surtout si les v. 6b-7aα présentaient déjà un premier passage au discours divin direct, attestant de la pluralité formelle du texte. Le discours divin direct peut, là encore, avoir pour fonction de souligner l'importance et le caractère véridique de la conclusion du passage, portant sur la protection divine. Sur le plan thématique, il faut surtout observer que le thème de la sécurisation du peuple et du pays par Yhwh est bien préparé par la description d'une conquête territoriale dans les versets précédents, conquête qui permet à Yhwh à la fois de prendre un territoire et d'unifier les peuples levantins, ainsi que le suggère non seulement le v. 7 mais aussi la fin du v. 1b (avec l'association d'Israël aux hommes, notamment ceux en territoire syrien)¹⁴⁶⁷. En outre, ainsi qu'on l'a mentionné plus haut, le v. 8 s'achève sur le motif des yeux de Yhwh qui observent (ראיתי בעיני), renvoyant au v. 1b qui évoque « l'œil de l'homme » ou « l'œil sur l'homme » (עין אדם), et créant ainsi une inclusion de l'ensemble des v. 1-8 sur le thème de la surveillance et de la protection divines. En dépit du changement d'énonciation, qui semble plutôt ici avoir une valeur rhétorique, le v. 8 est donc bien intégré au reste du passage, décrivant un premier aboutissement de la conquête divine, avant les v. 9-10 qui en décrivent l'apogée.

Dans l'ensemble, pour penser la composition des v. 1-10, il me paraît plus important d'observer que l'enchaînement et la progression nord-sud des actions divines dans le Levant,

¹⁴⁶⁵ On peut aussi observer que l'interdit sur la consommation du sang en Lv 17,10 utilise la même forme verbale יתרכזה (cf. Lv 20,3.5.6 ; 26,30). La notion de cet interdit étant aussi présente en Za 9,7, on ne peut pas non plus exclure une influence de Lv 17,10 sur la formulation de Za 9,6b.

¹⁴⁶⁶ Voir p. ex. Nogalski, *Processes*, 221-229.

¹⁴⁶⁷ Nous verrons aussi que la prise de la Syrie et même d'une partie de la Phénicie (Sidon) sans aucun jugement spécifique va dans le sens d'une unité levantine opérée par la conquête divine.

suivis de l'aboutissement de ces actions par la sécurisation du territoire, et l'installation du roi à Jérusalem, témoignent d'une logique interne au passage qui plaide en faveur d'une certaine homogénéité rédactionnelle. Certes le texte n'est pas exempt d'aspérités formelles, ce qui pourrait peut-être témoigner d'interventions rédactionnelles secondaires ; mais en général cette hypothèse ne paraît pas à privilégier, et les aspérités de la forme doivent d'abord être envisagées à la lumière de la richesse intertextuelle du passage. Notons enfin que la stabilité du texte dont témoignent les manuscrits anciens en dépit des nombreuses difficultés d'interprétation va aussi dans le sens d'une certaine homogénéité rédactionnelle.

1.4. Zacharie 9,1-10 et ses traditions littéraires : l'originalité de la conquête divine du Levant dans la littérature prophétique

Beaucoup de commentateurs observent que Za 9,1-8 présente des similarités avec les oracles contre des nations étrangères que l'on trouve rassemblés dans des sections d'autres livres prophétiques (notamment en Es 13-23 ; Jr 46-51 ; Ez 25-32 ; Am 1-2 ; So 2)¹⁴⁶⁸ ; ces oracles annoncent la destinée de peuples étrangers, souvent sous la forme d'oracles de jugement. En outre, ainsi qu'on le verra, il est bien possible que Za 9,1-8 s'inspire parfois directement de certains de ces oracles contre les nations, comme ceux d'Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel ou Amos, voire aussi Sophonie. En ce sens, on pourrait considérer Za 9,1-8 comme la section de Zacharie qui rassemble des oracles contre les nations, de manière comparable à ce que l'on observe dans beaucoup d'autres livres prophétiques. Et il n'est à ce titre pas étonnant de voir que la Syrie, la Phénicie et la Philistie, trois régions régulièrement visées par les oracles prophétiques contre les nations¹⁴⁶⁹, soient précisément la cible de Za 9,1-8.

Néanmoins, le fait que Za 9,1-8 interagisse avec les traditions plus anciennes d'oracles contre les nations ne doit pas faire oublier les spécificités de ce texte. Dans le contexte de littérature prophétique, trois originalités peuvent d'emblée être mentionnées : 1) la brièveté de l'oracle, qui présente un enchaînement rapide de diverses paroles sur des nations voisines, 2) la sélection idiosyncratique des nations ciblées, incluant notamment le nord de la Syrie et excluant les voisins du sud et de l'est, et 3) leur présentation selon un ordre général nord-sud.

En effet, les sections des oracles contre les nations dans les autres livres prophétiques sont nettement plus longues ; même les courts oracles contre les nations en Sophonie sont environ deux fois plus longs (et ceux d'Ésaïe n'occupent pas moins de 11 chapitres). En outre, à la différence des autres sections prophétiques comparables, Za 9,1-8 ne se présente pas simplement comme une juxtaposition de différents oracles contre des nations, mais comme une succession d'actions divines dans le Levant prenant place selon une progression régionale nord-sud, débutant au nord de la Syrie, continuant en Phénicie, et s'achevant en territoire philistin ; cet agencement directionnel n'a pas de parallèle dans la littérature prophétique.

En outre, la sélection des nations ciblées par l'oracle est aussi originale. On peut tout d'abord remarquer l'absence de régions levantines régulièrement présentes dans les oracles prophétiques contre les nations. En particulier, aucune grande puissance impériale, comme

¹⁴⁶⁸ Voir p. ex. l'analyse de Mason, « Earlier Biblical Material », 7-27 ; ou Petersen, *Zechariah 9-14*, 47-50 ; cf. Larkin, *Second Zechariah*, 57-67.

¹⁴⁶⁹ Sur la Syrie, cf. Es 17 ; Jr 49,23-27 ; Am 1,3-5 ; sur la Phénicie, cf. Es 23 ; Ez 26-28 ; Am 1,9-10 ; sur la Philistie, cf. Jr 47 ; Ez 25,15-17 ; Am 1,6-8 ; So 2,4-7.

l'Égypte, l'Assyrie ou Babylone, n'est mentionnée en Za 9,1-8, contrairement à la plupart des oracles contre les nations¹⁴⁷⁰. En cela, Za 9,1-8 se rapproche des oracles d'Am 1-2 qui sont centrés sur les nations levantines. Toutefois, il est aussi frappant d'observer que Za 9,1-8 omet les voisins du sud, notamment Édom ou l'Arabie, et ceux de l'est en Transjordanie, en particulier Moab et Ammon, alors que ceux-ci sont régulièrement visés dans les autres oracles contre les nations¹⁴⁷¹. En particulier, Za 9,1-8 s'écarte des oracles d'Am 1-2, qui accordent une place importante au sort d'Édom, Ammon et Moab.

De plus, la description de la région syrienne est aussi spécifique, sans véritable parallèle. La partie septentrionale de la Syrie est en générale peu présente dans les oracles prophétiques. Damas est certes une ville souvent ciblée par les oracles contre les nations, mais c'est en revanche nettement moins le cas de Hamath (cf. Jr 49,23), et la mention du pays de Hadrakh (חַדְרָךְ אֶרֶץ), évoqué en premier dans le texte comme la zone la plus septentrionale, est exceptionnelle non seulement dans la littérature prophétique mais aussi dans toute la Bible hébraïque, les dernières attestations connues de ce toponyme datant de l'époque néo-assyrienne¹⁴⁷². Le fait d'évoquer une région levantine encore plus au nord que Hamath, en lui attribuant un toponyme ancien, est donc clairement une innovation de Za 9 au sein de la littérature prophétique. En outre, la mention originale de cette région initie d'emblée l'oracle de Za 9,1-8, ce qui contribue à le distinguer encore davantage des autres oracles contre les nations de la BH. On peut d'ailleurs aussi observer que la mention de Hamath, qui fait suite, bien que moins surprenante, ne va pas non plus de soi : cette ville est avant tout mentionnée dans les sections historiographiques de la BH, plus secondairement dans des oracles prophétiques¹⁴⁷³.

Rajoutons encore que certaines nations en Za 9,1-8, en particulier le peuple syrien, sont mentionnées sans qu'aucun jugement spécifique ne soit rapporté à leur rencontre autre que l'arrivée de la parole de Yhwh, ce qui est exceptionnel au sein d'oracles contre les nations. Enfin, l'union des populations levantines à Israël, visible notamment aux v. 7 et 10, est aussi une thématique globalement absente des sections prophétiques sur les nations.

Ces spécificités, touchant à la structure et au contenu de Za 9,1-8 nous rendent déjà sensible au fait que Za 9,1-8 s'inspire certes d'autres traditions prophétiques, et doit donc être interprété à leur lumière, mais que le texte présente aussi une description qui témoigne d'une utilisation originale de ces traditions, assez libre. L'analyse ci-dessous ne s'arrêtera donc pas à identifier les traditions qui ont influencé la composition de Za 9,1-10, mais aussi à mettre en évidence les singularités du texte par rapport à ces traditions. Dans l'ensemble, on montrera que la nature et la progression des événements, présentés selon un ordre régional nord-sud, en lien avec les diverses connotations militaires du texte, permettent de lire Za 9,1-8 comme la

¹⁴⁷⁰ Sur Babylone, cf. Es 13,1-14,23 ; 21 ; Jr 50-51 ; sur l'Assyrie, cf. Es 14,24-27 ; So 2,13-15 ; sur l'Égypte, cf. Es 18-20 ; Jr 46 ; Ez 29-32 ; voir aussi sur Elam Jr 49,34-39.

¹⁴⁷¹ Sur Edom, cf. Es 21,11-12 ; Jr 49,7-22 ; Ez 25,12-14 ; 35 ; Am 1,11-12 ; So 2,4-7) ; sur l'Arabie, cf. Es 21,13-17 ; Jr 49,28-33 ; sur Moab cf. Es 15-16 ; Jr 48 ; Ez 25,8-11 ; Am 2,1-3 ; So 2,8-11 ; sur Ammon cf. Jr 49,1-6 ; Ez 25,1-7 ; Am 1,13-15 ; So 2,8-11.

¹⁴⁷² M. Schott, « Hadrach », *Das wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet (WiBiLex)* (<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20257/>).

¹⁴⁷³ 2 S 8,9 // 1 Ch 18,9 ; 2 R 14,28 ; 17,24 ; 18,34 // Es 36,19 ; 2 R 19,13 // Es 37,13 ; 2 R 23,33 ; 25,21 // Jr 52,27 ; Es 10,9 ; 11,11 ; Jr 39,5 ; 49,23 ; Am 6,2 ; 1 Ch 18,3.

description originale d'une conquête du Levant par Yhwh, dont Za 9,9-10 décrit ensuite l'aboutissement idéal¹⁴⁷⁴.

1.5. Excursus : מִשָּׂא comme superscription de Zacharie 9-11

La délimitation de la superscription en Za 9 fait débat, au point que certains ont suggéré que la superscription se confondrait avec le début de l'oracle et n'aurait donc pas véritablement de fin¹⁴⁷⁵. Cependant, les superscriptions en Za 12,1 et M1 1,1, qui commencent avec la même séquence de termes מִשָּׂא דְּבַר יְהוָה que l'on ne trouve pas ailleurs dans la BH et qui se trouvent en outre dans un contexte littéraire très proche (la fin des Douze), sont, elles, bien distinctes des oracles qu'elles introduisent. À ce titre, l'idée selon laquelle Za 9,1 ne contiendrait pas de superscription distincte ne semble pas la plus probable, ainsi que la plupart des chercheurs le pensent. Or, la délimitation de cette superscription est rendue difficile par la syntaxe peu claire du verset, qui peut être interprétée de diverses manières, avec des incidences sur l'interprétation du contenu de l'oracle qui suit.

Récemment, Kunz¹⁴⁷⁶ a proposé de suivre l'accentuation massorétique de Za 9,1, pour lire le terme מִשָּׂא dans une construction génitive avec דְּבַר יְהוָה, comme le font aussi la plupart des manuscrits de la LXX (voire aussi la Vulgate). Il est vrai que, lorsqu'il introduit une section prophétique, מִשָּׂא n'apparaît jamais seul, étant le plus souvent construit avec le nom de la localité ou de la population qui est l'objet de l'oracle (Es 13,1 ; 15,1 ; 17,1 ; 19,1 ; 21,1.11 ; 22,1 ; 23,1 ; 30,6 ; Na 1,1). Kunz propose ainsi de traduire le début du v. 1 par « Oracle de la parole de Yhwh dans le pays de Hadrakh », ce qui formerait la superscription de l'oracle.

Or, contrairement aux superscriptions avec מִשָּׂא en Esaïe, le lieu mentionné qui précise מִשָּׂא en Za 9,1, le pays de Hadrakh, ne correspond pas à la suite du texte, qui s'intéresse à d'autres localités levantines (même Damas et Hamath ne se trouvent pas dans le pays de Hadrakh)¹⁴⁷⁷. En outre, la conjonction *waw* devant Damas complique la lecture de Kunz. En théorie, on pourrait imaginer qu'elle servirait à allonger la superscription de l'oracle en ajoutant une référence à Damas, mais il resterait le problème que la suite de l'oracle ne porte pas sur ces deux localités, mais sur d'autres villes du Levant. De plus, la fin de la superscription resterait peu claire puisque la particule כִּי qui suit établit un lien explicatif avec ce qui précède, et, au v. 2, la mention de Hamath en Syrie se présente comme la continuation du v. 1¹⁴⁷⁸.

Une autre possibilité, adoptée par des commentateurs tels que Marti, Rudolph ou Hanson¹⁴⁷⁹, serait de limiter le titre aux trois termes מִשָּׂא דְּבַר יְהוָה. Toutefois, cette hypothèse

¹⁴⁷⁴ Voir récemment Lee, *Zechariah 9-10*, 56-91 ; et Wolters, *Zechariah*, 256-260, qui, même s'il considère que le texte date de l'époque perse, l'éclaire à la lumière de la conquête d'Alexandre ; dans une perspective historique liée à la conquête d'Alexandre, voir notamment Elliger, « Zeugnis », et Delcor, « Les allusions à Alexandre ».

¹⁴⁷⁵ Pace Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 17-18, 20-23, qui défend à la suite de Wellhausen (*Die kleinen Propheten*, 188) que מִשָּׂא sert à la fois de titre et de sujet de la première phrase.

¹⁴⁷⁶ Kunz, *Ablehnung*, 76-79.

¹⁴⁷⁷ Dans l'étude de Kunz, le fait de situer la référence au pays de Hadrakh dans le titre de l'oracle et non dans son contenu lui permet de faire peu de cas de ce territoire dans son analyse et son interprétation historique du passage ; voir notamment l'absence de mention du pays de Hadrakh dans Kunz, *Ablehnung*, 147-242. À mon sens, cette référence est une spécificité de Za 9 qui ne doit pas être évacuée aussi facilement.

¹⁴⁷⁸ C'est visiblement ce qui pousse Willi-Plein (*Deuteriosacharja*, 17-18) à ne pas mettre en évidence de superscription dans l'oracle.

¹⁴⁷⁹ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 168 ; Hanson, *Dawn*, 292-296.

n'est pas non plus sans difficultés. Une telle superscription serait une exception dans la BH, où la « parole de Yhwh » est en général associée à une situation de communication, en lien avec objet ou un destinataire particulier, comme c'est d'ailleurs le cas en Za 12,1 et Ml 1,1 qui présentent la même séquence de mots mais complètent la référence à la parole de Yhwh en mentionnant le destinataire/objet (Israël), voire aussi l'intermédiaire prophétique (Ml 1,1). En outre, si l'on suit l'hypothèse d'un titre incluant la référence à la parole divine, une autre originalité serait que le contenu du début de l'oracle ne pourrait pas être compris sans la superscription, puisque le pronom suffixe dans מְנַחֵם, « son repos », fait clairement référence soit à Yhwh, soit à la parole de Yhwh mentionné(e) dans l'intitulé. Pour cette raison, des chercheurs comme Rudolph et Hanson conjecturent une mention supplémentaire de Yhwh après le titre, qui aurait disparu par haplographie ; mais cela reste assez spéculatif¹⁴⁸⁰. Rajoutons encore que même si le terme מִשָּׂא n'est en général pas mentionné seul lorsqu'il sert de superscription à une section prophétique, il n'est cependant jamais complété par une référence à la parole divine, à part en Za 9,1 ; 12,1 et Ml 1,1. Ensemble, les termes מִשָּׂא et דְּבַר יְהוָה créent en effet une redondance qui ne paraît pas a priori nécessaire, puisque les deux expressions peuvent en elles-mêmes servir à introduire un oracle prophétique (דְּבַר יְהוָה se trouve d'ailleurs dans toutes les superscriptions oraculaires d'Aggée et Za 1,8 ; cf. Ag 1,1 ; 2,1.10.20 ; Za 1,1.7 ; 7,1)¹⁴⁸¹. Cette redondance singulière en Za 9,1 ; 12,1 et Ml 1,1 suggère que מִשָּׂא et דְּבַר יְהוָה y occupent des fonctions différentes, et que, comme cela a été défendu par plusieurs chercheurs, מִשָּׂא servirait de marqueur technique pour indiquer le début d'une nouvelle section prophétique au sein du livre de Zacharie¹⁴⁸². Similairement à l'hébreu, la LXX traduit d'ailleurs mécaniquement מִשָּׂא par ἄγγελμα dans le sens technique d'« oracle »¹⁴⁸³.

Pour ces raisons, et avec un grand nombre de commentateurs, il me semble préférable de considérer que seul le terme מִשָּׂא en Za 9,1 représente la superscription de l'oracle, de même qu'en Za 12,1 et Ml 1,1, et que דְּבַר יְהוָה initie le contenu de l'oracle¹⁴⁸⁴. Selon Ziegler, cette lecture est attestée par au moins deux manuscrits de la LXX, qui traduisent דְּבַר par λόγος au nominatif en Za 9,1¹⁴⁸⁵ ; il semble aussi que les traducteurs de la Peshitta, qui optent pour une construction génitive de מִשָּׂא avec דְּבַר יְהוָה en Za 12,1 et Ml 1,1¹⁴⁸⁶, ont vu les difficultés de cette lecture en Za 9,1 et ont préféré ne pas traduire le terme מִשָּׂא dans ce verset. Il est vrai que l'accentuation massorétique ne va pas dans ce sens pour Za 9,1, mais elle l'autorise pourtant bien dans le cas de Za 12,1 et Ml 1,1. On peut d'ailleurs observer que מִשָּׂא n'est pas toujours construit dans une relation génitive, même lorsqu'il marque le début d'une section prophétique (cf. Ha 1,1 et Es 21,13 ; cf. Ez 12,10 mais le texte n'est pas clair). En Ha 1,1, מִשָּׂא

¹⁴⁸⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 168 ; Hanson, *Dawn*, 296 ; cf. Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 546-547.

¹⁴⁸¹ Cf. Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 547, qui parle de « eine unatürliche Taurologie ».

¹⁴⁸² Voir notamment Weis, « Oracle » ; Floyd, *Minor Prophets*, 458.

¹⁴⁸³ Voir la note de M. Harl, dans *BA* 23.4-9, 302-310.

¹⁴⁸⁴ Voir déjà Marti, *Dodekapropheton*, 372 ; Elliger, *Propheten*, 135, et plus récemment Lacocque, « Zacharie 9-14 », 147-148 ; Meyers et Meyers, *Zechariah*, 88-91 ; M. Saur, *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008, 295 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 37-38 ; Wolters, *Zechariah*, 260-262 ; Boda, *Zechariah*, 523-527, 532-534.

¹⁴⁸⁵ Ziegler, *Duodecim Prophetarum*, 309. Il s'agit du manuscrit 2603 de la bibliothèque universitaire de Bologne (daté de 1046 ; indiqué 239 par J. Ziegler) et du manuscrit Coislin 191 de la bibliothèque nationale de Paris (XIIe s. ; indiqué 538 par J. Ziegler) ; pour Za 12,1, voir en plus le palimpseste *Τάφου* 36 de la bibliothèque du Patriarcat à Jérusalem (XIIIe s. ; indiqué 410 par Ziegler) et le manuscrit Gr. 15 de la bibliothèque nationale de Paris (XIe s. ; indiqué 544 par Ziegler).

¹⁴⁸⁶ מִשָּׂא y est traduit par le terme *ὄρασις*, « vision », tout comme en Hab 1,1.

en début de section est immédiatement suivi d'une relative qui ne précise même pas l'objet ou les destinataires de la révélation, mais uniquement l'identité de l'intermédiaire prophétique (le prophète Habacuc). Za 9,1 est ainsi proche de Ha 1,1, car il fait référence à un מַשַּׁם sans en préciser directement les destinataires ; et il s'en distingue en même temps en omettant la mention de l'intermédiaire prophétique (Zacharie). L'absence de cette information se comprend bien en Za 9,1 qui, contrairement à Ha 1,1, n'a pas pour fonction d'introduire un livre prophétique entier, mais seulement d'introduire une section au sein d'un livre où l'intermédiaire prophétique a déjà été identifié (Zacharie, cf. Za 1,1.7 ; 7,1). En ce sens, la mention de מַשַּׁם seul comme titre de section n'est pas aussi surprenante qu'il pourrait sembler à premier abord.

2. La conquête divine du Levant : représentation de la guerre en Zacharie 9,1-10

2.1. Le contexte de la conquête

2.1.1. Le cadre spatial

Le cadre spatial de la conquête est très rapidement défini : les événements décrits se déroulent dans l'ensemble du Levant, en commençant dans sa partie la plus septentrionale (le pays de Hadrakh), en se poursuivant dans le sud de la Syrie (Damas) et la côte phénicienne (Tyr et Sidon), et en s'achevant en Philistie et en Judée. Ce cadre géographique n'est pas surprenant, puisque le Levant est le théâtre de la plupart des événements (réels ou imaginaires) que décrit la littérature prophétique. En même temps, l'accent mis au début du texte sur le nord syrien est original, sans réel parallèle dans la BH. Si la mention de Damas n'est pas surprenante dans le cadre d'un oracle prophétique¹⁴⁸⁷, la référence au pays de Hadrakh, dans le nord syrien est en revanche notable puisqu'il s'agit de la seule mention de ce toponyme dans la BH. Za 9,1 s'intéresse donc de manière originale non pas seulement au sud de la Syrie, mais plus largement à l'ensemble de la Syrie, ce que confirme ensuite la mention de Hamath, en Syrie centrale, au v. 2, une ville relativement peu mentionnée dans les oracles prophétiques.

Plusieurs chercheurs soutiennent que les références à Damas et Hamath en Za 9,1-2 s'inspirent des frontières futures du territoire d'Israël en Ez 47 (v. 16-17)¹⁴⁸⁸. Sur cette base, Lee interprète la référence aux villes syriennes en Za 9,1-2 comme décrivant les limites septentrionales du futur territoire. Les deux textes ont en commun de présenter les toponymes Hamath (חמת) et Damas (דמשק) dans le cadre d'une description territoriale qui concerne les tribus d'Israël שבטי ישראל (cf. Ez 47,13 ; Za 9,1). Ez 47,13-20 utilise à plusieurs reprises le terme גבול, « territoire, frontière, limite » et Zacharie utilise le verbe de la même racine גבל « délimiter, être limitrophe ». Même si les parallèles linguistiques ne sont pas flagrants, ces éléments rendent plausible que Za 9,1-2 s'inspire d'Ez 47,13-20.

Dans tous les cas, il convient d'observer certaines spécificités de Za 9,1-2 par rapport au texte proche d'Ez 47,13-20. Tout d'abord, Za 9,1-8 ne parle pas des limites du territoire à l'est et au sud comme c'est le cas en Ez 47 (v. 18-19), et la référence aux villes phéniciennes et

¹⁴⁸⁷ Cf. Es 17 ; Jr 49,23-27 ; Am 1,3-5.

¹⁴⁸⁸ Voir p. ex. Tai, *Sacharja 9-14*, 21-22 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 66-68 ; cf. Larkin, *Second Zechariah*, 60-61.

philistines ne semblent pas non plus décrire une limite territoriale occidentale, qui dans Ez 47 est tout simplement donnée par la mer Méditerranée. Cette observation questionne l'idée selon laquelle Za 9,1-2 aurait pour principale fonction de décrire précisément les limites d'un territoire. Le terme גבול, « territoire, frontière, limite » est d'ailleurs absent en Za 9-10. Le verbe גבל est certes employé, mais pas dans un sens de séparation ; au contraire, construit avec la préposition ב, la connotation du verbe paraît plutôt inclusive, dans le sens d'« avoir son territoire à l'intérieur », ainsi que le confirme la LXX (ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, « dans son territoire »).

Il est à ce titre frappant que, si les villes mentionnées en Ez 47 servent à décrire les limites du territoire d'Israël, sans que l'on sache clairement si ces villes sont à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire, Za 9,1-2 semble au contraire souligner leur parfaite intégration à l'intérieur du pays conquis par la divinité. Le cas le plus flagrant concerne la ville de Hamath, dont il n'est d'ailleurs même pas certain qu'elle soit mentionnée en Ez 47. Ainsi que la LXX l'atteste et que plusieurs commentateurs le soulignent, la mention de Hamath au v. 16 est problématique, et il est tout à fait probable qu'il faille lire une référence à לבא חמת, une autre localité « sur la route de Hamath », comme en Ez 47,20 ; 48,1 (cf. Nb 34,8)¹⁴⁸⁹. Du reste, Ez 47 ne fait mention que de « la frontière de Hamath » (גבול המת, v. 16.17) et non pas de Hamath directement. En ce qui concerne Damas, Ez 47 mentionne certes la ville au v. 18, mais son cas n'est pas non plus clair, les v. 16 et 17 ne faisant mention que de la frontière de Damas (גבול דמשק)¹⁴⁹⁰. Plus au nord, le pays de Hadrakh n'est pas mentionné dans la description des frontières en Ez 47 ni d'ailleurs en Nb 34. Nous verrons que la situation de ces localités est en revanche beaucoup plus claire en Za 9, qui souligne l'appropriation territoriale par la divinité. L'installation de la parole de Yhwh dans le pays de Hadrakh montre immédiatement que le territoire dont la divinité prend possession dépasse les frontières territoriales envisagées en Ez 47 ou Nb 34. La référence à Damas comme « lieu de repos » ou « lieu d'installation » (מנוחה) de la parole divine enlève toute ambiguïté sur la situation de la ville, qui est intégrée au territoire conquis par Yhwh ; et la précision selon laquelle Hamath aura son territoire à l'intérieur du « lieu de repos » divin, de même que Tyr et Sidon, montre clairement que ces villes syriennes et phéniciennes feront aussi partie du pays qui rassemblera les peuples du Levant à Israël (cf. v. 1b et 7). Contrairement à Ez 47, les localités mentionnées en Za 9,1-8 ne servent donc pas à décrire les frontières précises du territoire d'Israël dans le Levant, mais plutôt à insister sur la conquête par Yhwh de tout le Levant, unifiant l'ensemble du territoire, en incluant aussi sa partie la plus septentrionale.

Une description territoriale est en revanche bien présente en Za 9,10, qui confirme que le texte a bien en vue la totalité du Levant. Citant le Ps 72,8, la description du territoire du futur roi d'Israël présente clairement un caractère idéalisé. C'est surtout la référence aux « confins de la terre » (אפסי ארץ) qui témoigne d'une connotation cosmique, l'expression servant souvent

¹⁴⁸⁹ Au lieu de לבא חמת צדדה, la LXX donne τῆς εἰσόδου Ημαθ Σεδδαδα ; la localité est encore mentionnée en Nb 13,21 ; Jos 13,5 ; Jg 3,3 ; 1 R 8,65 ; 2 R 14,25 ; Am 6,14 ; 1 Ch 13,5 ; 2 Ch 7,8 ; 2 Ch 8,3.4 ; voir p. ex. L. C. Allen, *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas : Word Books, 1990, 272, 274 ; K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20-48* (ATD 22/2), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 618 ; Wolters, *Zechariah*, 263-264.

¹⁴⁹⁰ Comme le remarque Lee (*Zechariah 9-10*, 67), la ville n'est d'ailleurs pas mentionnée dans la description des limites du territoire de Nb 34,1-12.

à exprimer la domination de Yhwh sur les nations (Dt 33,17 ; 1 S 2,10 ; Mi 5,3 ; Ps 2,8)¹⁴⁹¹. En même temps, la description de Ps 72,8 et Za 9,9 n'est pas purement universelle, comme si elle faisait référence de manière entièrement mythique et abstraite à la terre entière. Meyers et Meyers se basent sur Am 8,12 pour défendre l'idée selon laquelle l'expression « d'une mer à l'autre » (מים עד ים) a une portée universelle car elle y est explicitement associée aux directions du nord et de l'est¹⁴⁹². Si la mention de ces directions en Am 8,12 semble effectivement dépasser les limites du pays, une référence à deux mers se trouve aussi dans des descriptions des limites du territoire d'Israël. C'est notamment le cas en Ex 23,31, qui, même s'il présente une description idéalisée du territoire, nomme tout de même explicitement les deux mers : ים סוף, vraisemblablement ici la mer Rouge, au sud, et « la mer des Philistins » (ים פלשתים), la Méditerranée, à l'ouest d'Israël. Ex 23,31 associe en outre ces deux mers à deux autres limites, le désert (מדבר), vraisemblablement le grand désert de Syrie à l'est, ainsi que le fleuve, נהר, sans doute l'Euphrate, au nord (et à l'est). Meyers et Meyers soulignent que נהר en Ps 72,8 et Za 9,9-10 peut être utilisé de manière mythique comme faisant allusion aux eaux primordiales¹⁴⁹³, mais l'usage du terme dans la description du territoire d'Israël en Ps 72,8 et Za 9,10 doit tout d'abord être éclairé à la lumière des descriptions parallèles du territoire d'Israël. Or, même lorsque ce territoire est idéalisé, ces descriptions font souvent référence, parfois même explicitement, à un fleuve spécifique, l'Euphrate (נהר פרת, voir aussi Gn 15,18 ; Dt 11,24 ; Jos 1,4 ; 1 R 5,4 ; 2 Ch 9,26), et c'est probablement aussi le cas en Ps 72,8 et Za 9,10. Les deux passages présentent une description du territoire d'Israël très proche sur le fond d'Ex 23,31, faisant référence à deux mers et au fleuve, avec la différence que le désert à l'est est remplacé par « les confins de la terre ». Sur la base des proximités avec les autres descriptions du territoire d'Israël, il semble plus pertinent de penser que Ps 72,8 et Za 9,9 n'ont pas pour but de décrire la terre entière, mais le territoire d'Israël, conçu de manière très vaste et présenté schématiquement, comme englobant l'ensemble du Levant. La référence finale aux confins de la terre apporte certes une dimension cosmique à ce royaume, mais ledit royaume reste principalement centré autour du Levant. Cette interprétation fait sens à la suite de Za 9,1-8 qui décrit justement la conquête divine du Levant envisagé de manière large, incluant même sa partie la plus septentrionale.

2.1.2. *Le cadre temporel*

Le cadre temporel est moins clair que le cadre géographique. Aucune situation préliminaire n'est présentée, l'oracle annonçant d'emblée l'installation de la parole de Yhwh en Syrie. En soi, le fait que Za 9 ne situe pas le contexte dans lequel la conquête de Yhwh prend place suggère déjà que Za 9 présuppose Za 1-8 (ou au moins une forme ancienne), et qu'il se rapporte à des événements postérieurs à ceux qui sont décrits dans les chapitres précédents. En outre, la conquête divine est introduite par le terme גזש, un nouveau type de superscription dans le livre qui diffère des superscriptions datées de Za 1-8 ; ce titre se démarque par rapport à l'association explicite des oracles précédents avec le début de l'époque perse, et, comme l'ont

¹⁴⁹¹ La dimension cosmique est nettement plus marquée dans l'expression « toutes les extrémités de la terre », כל ארץ ארץ que l'on trouve en Es 45,22 ; 52,10 ; Ps 22,8 ; 67,8 ; 93,8 ; Pr 30,4 (mais pas en Za 9,10).

¹⁴⁹² Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 137.

¹⁴⁹³ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 137-138.

défendu notamment Weis et Floyd¹⁴⁹⁴, peut suggérer une forme de réinterprétation d'un matériel prophétique préexistant qui inclurait Za 1-8 (voir l'exkursus ci-dessus VI 1.5. sur la superscription מִשָּׁא en Za 9,1).

Dans la logique d'ensemble du livre de Zacharie, il faut donc considérer que Yhwh intervient dans le Levant après les événements décrits en Za 1-8, en particulier la reconstruction du temple de Jérusalem au début de l'époque perse. Ainsi qu'on le verra, la référence à la maison de Yhwh au v. 8, qui renvoie vraisemblablement au temple et implique par là sa reconstruction, confirme cette lecture¹⁴⁹⁵. A ce stade, il est toutefois difficile d'être plus précis quant au contexte chronologique de l'intervention divine, car le texte n'apporte pas de détails introductifs.

2.1.3. *Les causes de la conquête*

Les causes de l'intervention divine dans le Levant ne sont pas claires. Le jugement de certaines villes levantines semble provoqué par le refus d'accepter la domination de Yhwh sur le Levant. Ainsi, le v. 3 souligne l'extrême richesse et la force militaire de Tyr qui sera ensuite abattue par Yhwh, et le v. 6 parle de « l'orgueil » (גִּאוֹן) des Philistins qui leur sera retiré (verbe כָּרַת au hif'il, « retrancher »). Tyr et les Philistins apparaissent ainsi en situation d'autosuffisance et d'indépendance vis-à-vis de Yhwh, refusant (au moins dans un premier temps) sa domination, ce qui explique les sanctions que la divinité prend ensuite à leur égard.

Toutefois, nous verrons que le jugement des peuples levantins n'apparaît pas comme l'objectif premier de l'intervention divine, ce qui implique qu'il faut probablement chercher d'autres raisons à cette intervention. En particulier, toutes les villes ou régions mentionnées ne semblent pas faire l'objet d'un châtement de la part de Yhwh, notamment la Syrie et le nord de la Phénicie (v. 1-2). Plus encore, la destinée des nations levantines est ultimement positive dans le texte. Le fait que les Philistins, ennemi traditionnel emblématique dans la Bible, sont finalement intégrés à Israël (v. 7) montre bien que l'intervention de Yhwh n'est pas exclusivement punitive. On ne peut donc pas voir les causes de l'intervention divine uniquement dans une rébellion des peuples levantins vis-à-vis de Yhwh.

C'est notamment ce que confirme la justification de la prise du territoire syrien par la parole de Yhwh, au v. 1b, malgré le fait que son sens n'est pas immédiatement évident : כִּי לַיהוָה עֵין אָדָם וְכָל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל, littéralement « car c'est à/vers Yhwh qu'est l'œil de/sur l'homme et toutes les tribus d'Israël » (כִּי לַיהוָה עֵין אָדָם וְכָל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל)¹⁴⁹⁶. L'interprétation de l'œil de l'homme à ou vers Yhwh est débattue et son lien avec la région de la Syrie demande une explication. En effet, dans le contexte de Za 9,1(-8), « l'homme » (אָדָם), qui est distinct « des

¹⁴⁹⁴ Weis, « Oracle » ; Floyd, *Minor Prophets*, 450-452 ; *idem*, « *MAŠŠĀ'* » ; *idem*, « Meaning ».

¹⁴⁹⁵ Cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 150-152.

¹⁴⁹⁶ Notons que plusieurs commentateurs évitent la difficulté en amendant le texte, notamment en עֵין אָרָם, « l'œil/le joyau [voire, la source] d'Aram », cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 167-168 ; ou en עָרֵי אָרָם, « les villes d'Aram », cf. Nowack, *Die kleinen Propheten*, 372-373 ; ou encore en עַם אָרָם, « le peuple/ d'Aram », Hanson, *Dawn*, 294. Dans le contexte des v. 1-2 qui évoquent la Syrie, ces émendations peuvent être tentantes, notamment la première, la plus minimale. Toutefois, il faut tout d'abord observer qu'aucune de ces émendations n'est attestée par des témoins anciens. En outre, avant d'envisager ce type d'hypothèse, il importe d'essayer de comprendre le texte tel qu'il se présente. Ainsi qu'on va le voir, l'intertextualité avec Es 17 éclaire Za 9,1 dans sa forme actuelle et suggère qu'il a d'emblée été composé ainsi.

tribus d'Israël », peut certes avoir un sens général (l'humanité) ainsi que c'est le cas en Za 12,1, mais il semble avant tout viser la population syrienne ou syro-phénicienne, dont il est question au début du v. 1 puis encore au v. 2, voire plus largement levantine, objet des v. 1-8. Larkin propose une explication de Za 9,1b à la lumière d'Es 17,1.7¹⁴⁹⁷. Elle observe notamment qu'Es 17,1.7 présente une superscription proche de Za 9,1, « Oracle/Révélation sur Damas », מִשָּׂא דְמִשְׁקָ, puis, au v. 7, une phrase générale sur « l'homme » (הָאָדָם) qui tourne les yeux (עֵינַי) vers Yhwh : « En ce jour, l'homme portera le regard vers son créateur et ses yeux regarderont vers le saint d'Israël » (תְּרַאֲיֶנָּה בַיּוֹם הַהוּא יִשְׁעָה הָאָדָם עַל עֲשֵׂהוּ וְעֵינָיו אֶל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל), phrase qui permet d'introduire l'idée que l'homme se détourne des idoles (v. 8). En outre, en Es 17, le sort de la Syrie est aussi spécifiquement associé à celui d'Israël (cf. v. 2-4). « L'homme » (הָאָדָם) en Es 17,7 semble viser plus spécifiquement Israël (Jacob, v. 4), mais la section dans laquelle se trouve le v. 7 suggère que le terme inclut également la population syrienne, qui y est aussi associée (cf. v. 2-4). Sur cette base, Larkin comprend Za 9,1(-8) comme une « exégèse mantologique » d'Es 17,1.7, réinterprétant l'idée du sort commun entre Damas et Israël au jour où « les yeux de l'humanité seront tournés vers Yhwh », un sens souvent adopté par les commentateurs¹⁴⁹⁸. Il en effet est tout à fait possible que Za 9,1 s'inspire d'Es 17, ce qui expliquerait l'utilisation du motif de l'œil en lien avec l'homme, Israël et Yhwh, au sein d'un oracle évoquant la Syrie. L'écho à Ésaïe 17 renforce ainsi le lien visible en Za 9,1, entre Israël et la population syrienne.

En même temps, il importe d'observer les particularités de Za 9,1 et la manière dont il réutilise la tradition d'Es 17. L'interprétation que fait Larkin centre Za 9,1 sur le lien entre Damas et Israël, notamment à la lumière d'Es 17,1 (מִשָּׂא דְמִשְׁקָ). Or, contrairement à ce verset, Za 9,1(-8) ne se présente pas comme un oracle centré sur Damas ; Damas n'est d'ailleurs même pas mentionnée en premier. Za 9,1 porte plus largement sur l'ensemble de la Syrie, y compris sa partie septentrionale qui est rarement évoquée dans la Bible hébraïque, en particulier les régions de Hadrakh et Hamath. Ainsi qu'on l'a déjà observé, Hadrakh n'est jamais mentionnée ailleurs dans la BH (cf. 1.4.). Il apparaît donc que Za 9,1 réinterprète le lien entre Damas et Israël tel qu'il est évoqué en Es 17 dans le but d'élargir cette relation de proximité à l'ensemble de la Syrie, y compris sa partie septentrionale. Le caractère exceptionnel de cette évocation de la Syrie du Nord est ainsi à la fois atténué et légitimé par l'appel à une autre tradition prophétique qui fait l'objet d'une nouvelle interprétation.

Il faut par ailleurs observer que, bien qu'employant aussi le terme עֵינַי « œil », la formulation de Za 9,1 diffère par rapport à Es 17. Contrairement à ce dernier passage qui mentionne l'œil de l'homme regardant (verbe רָאָה) vers (אֶל) Yhwh, Za 9,1 utilise de manière plus ambiguë une phrase non verbale avec la préposition לְ, qui se peut se comprendre ici comme indiquant le destinataire ou le détenteur, dans une relation d'appartenance ou de possession¹⁴⁹⁹.

¹⁴⁹⁷ Larkin, *Second Zechariah*, 57-61.

¹⁴⁹⁸ Larkin, *Second Zechariah*, 54-55 et 58-59 ; cf., p. ex., Elliger, *Propheten*, 135 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 148.

¹⁴⁹⁹ Le terme עֵינַי, « œil », peut être associé à un autre substantif (ou pronom) construit avec la préposition לְ, mais le rapport entre les deux substantifs est en général précisé par un verbe (voir p. ex. Es 51,6 ; Ez 16,5 ; Ps 119,82 ; Pr 4,25 ; Lam 3,51 ; en araméen Dan 4,31). Si le texte voulait indiquer l'orientation du regard, on s'attendrait plutôt à l'emploi de la préposition אֶל, « vers », voire עַל, « sur », à la place de לְ, comme c'est le cas en Es 17,7, ou encore, p. ex., en 1 R 8,52 ; Es 17,7 ; 37,23 ; Ez 18,6.15 ; 23,27 ; 33,25 ; Ps 25,15 ; 33,18 ; 34,16 ; 121,1 ; 123,2 ; 145,5 ; Lm 4,17 ; 2 Ch 6,20.

Yhwh posséderait donc « l'œil de l'homme », ce qui pousse à comprendre cette relation génitivale sur un mode objectif, dans le sens de « l'œil lié à l'homme » ou « l'œil sur l'homme », c'est-dire l'œil qui regarde et surveille l'homme, ainsi que cela a déjà été proposé¹⁵⁰⁰. Ce sens est celui adopté par la LXX, qui traduit avec le verbe ἐφοράω pour souligner la surveillance exercée par Yhwh (« car le seigneur surveille les hommes et toutes les tribus d'Israël »)¹⁵⁰¹, ainsi que le Targum, qui souligne aussi l'omniscience de Yhwh devant qui les œuvres des hommes sont révélées¹⁵⁰². Ce changement de formulation en Za 9,1 par rapport à Es 17 peut bien s'expliquer à la lumière des visions de Za 1-6, qui soulignent l'omniscience de Yhwh, informé par ces agents de tout ce qui passe sur terre (Za 1, 8-11) et dont les yeux (עיני יהוה) inspectent toute la terre (Za 4,10b, cf. Za 3,9), une représentation probablement inspirée de l'idéologie royale et des stratégies de contrôle territorial des Achéménides, ainsi que cela a pu être souligné¹⁵⁰³. Il semble donc que Za 9,1 réinterprète le lien entre Israël et la Syrie en Es 17,7 d'une manière qui permet de poursuivre la conception des agents de surveillance divine en Za 1-8, afin de souligner l'omniscience et la maîtrise de Yhwh sur tout ce qui se passe sur terre, et plus particulièrement en Syrie, région qui apparaît ainsi comme intimement liée à Israël. L'œil de (sur) l'homme est ainsi l'agent par lequel Yhwh inspecte la population levantine et contrôle leur situation afin d'intervenir au moment opportun et d'une manière appropriée, pouvant amener le jugement ou au contraire, la protection¹⁵⁰⁴. Nous soulignerons d'ailleurs plus bas (cf. 2.4.1.) que l'œil n'est pas le seul agent divin du passage, puisque la parole divine est aussi présentée comme agissante au début du même verset. Enfin on notera que l'apogée de la conquête divine présenté au v. 8 confirme et accentue à nouveau l'idée de la surveillance divine en reprenant le motif de l'œil, dans le but de souligner la protection de Yhwh sur sa maison et son peuple : « Car désormais j'ai vu de mes yeux », כִּי עַתָּה רָאִיתִי בְעֵינַי. De la sorte, la première unité de Za 9-14 s'ouvre et se clôt sur le thème de la surveillance du Levant par Yhwh¹⁵⁰⁵.

Dans l'ensemble la conquête divine apparaît justifiée par l'intérêt particulier que porte Yhwh non seulement à « toutes les tribus d'Israël » (v. 1) ou à « sa maison » (v. 8), mais aussi à l'ensemble du Levant, comprenant notamment la Syrie et sa population (« l'homme », v. 1), y compris sa partie la plus septentrionale, qui est placée avec Israël sous l'œil omniscient et protecteur de Yhwh. Toutefois, hormis cette explication, le texte n'apporte pas davantage de précisions sur les raisons de la grande intervention de Yhwh dans le Levant. Cette absence d'explicitation implique que l'intervention divine n'a pas vraiment besoin d'être justifiée et que ses raisons peuvent, d'une certaine manière, paraître évidentes aux premiers lecteurs/auditeurs de Za 9. Cela peut renvoyer au fait que Za 9,1-10 s'inscrit dans la continuité et prolonge des oracles précédents sur la restauration d'Israël et notamment de Jérusalem. On pense ici bien sûr à Za 1-8* ainsi qu'aux autres traditions, notamment prophétiques, auxquelles Za 9,1-10 fait

¹⁵⁰⁰ P. J. Van Zijl, suivi par Kunz, va dans ce sens en interprétant l'œil de l'homme comme un symbole de domination et de contrôle de Yhwh sur les hommes ; P. J. van Zijl, « A Possible Interpretation of Zech. 9:1 and the Function of 'the Eye' ('Ayin) in Zechariah », *JNSL* 1 (1971), 59-67, qui traduit « *Behold Yahweh is the eye of man* » ; Kunz, *Ablehnung*, 80-82.

¹⁵⁰¹ 8Hev suit toutefois le TM littéralement.

¹⁵⁰² Le Targum donne : ארי קדם יי גלן עובדי בני אנשא « car devant Yhwh sont révélées les œuvres des fils d'homme ».

¹⁵⁰³ Voir notamment A. L. Oppenheim, « "The Eyes of the Lord" », *JAOS* 88/1 (1968), 173-180.

¹⁵⁰⁴ Comme dans beaucoup de cultures, l'œil peut être associé à un pouvoir magique pouvant être positif ou négatif ; voir p. ex. van Zijl, « Zech 9:1 », 60-62.

¹⁵⁰⁵ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 162-163.

appel. En ce sens, une des causes de l'intervention divine, non présentée explicitement, peut être vue dans les annonces de restaurations précédentes en Zacharie et plus largement dans les traditions littéraires prophétiques, dans la continuité desquelles Za 9,1-10 s'inscrit. L'introduction par le terme מִשָּׂא peut d'ailleurs aussi aller dans ce sens, surtout si ce terme a une connotation de réinterprétation de matériel littéraire préexistant, ainsi que certains chercheurs le soutiennent¹⁵⁰⁶.

Plutôt que d'explicitier les causes de la conquête, Za 9,1-10 se focalise davantage sur les étapes et la finalité de la conquête, notamment, ainsi qu'on le montrera, l'unité et la stabilité du Levant, l'indépendance et le retour de la monarchie en Israël. En filigrane, on peut comprendre que la conquête est déclenchée dans un contexte où le Levant n'est pas unifié ni stable, et où Israël est sous domination étrangère, précisément en vue de changer cette situation.

2.2. Les étapes de la conquête

La conquête décrite en Za 9,1-8 se déroule en trois grandes phases distinctes : 1) la prise de possession du territoire syro-phénicien (v. 1-2) ; 2) la destruction de Tyr (v. 3-4) ; 3) et l'intervention en Philistie (v. 5-7), qui inclut une première phase de jugement puis une seconde phase de purification et de restauration. Le v. 8, qui souligne la sécurisation du pays par Yhwh, peut se lire comme l'aboutissement final de la conquête, aboutissement qui est amplifié par l'annonce de l'installation du roi de Jérusalem aux v. 9-10. Dans l'ensemble, on peut observer que ces différentes étapes et aboutissements sont caractéristiques d'une conquête territoriale.

2.2.1. La prise du territoire syro-phénicien

La conquête débute par la présentation de la parole de Yhwh comme étant « dans le pays Hadrakh » (בְּאֶרֶץ חֲדָרַךְ) et comme ayant son « lieu de repos » (מְנוּחָה) à Damas, deux précisions qui décrivent l'établissement de l'agent divin en Syrie, et la prise de possession de ce territoire¹⁵⁰⁷.

¹⁵⁰⁶ Notamment Floyd, « Type of Prophetic Book » ; cf. IV 1.1.3.

¹⁵⁰⁷ Kunz (*Ablhenung*, 76-79) soutient que le suffixe de la 3^{ème} personne du singulier dans מְנוּחָה fait référence à Yhwh et non à la parole de Yhwh ; voir aussi récemment Boda, *Zachariah*, 534-535. Il rappelle que cette solution est tout à fait possible grammaticalement et souligne aussi que le lien entre le « repos », מְנוּחָה, et la parole divine n'est attesté nulle part ailleurs. Cette option n'est préférable que si l'on considère avec Kunz que le titre de l'oracle inclut la référence au pays Hadrakh, et que le contenu de l'oracle commence seulement avec la référence à Damas. Néanmoins, ainsi qu'on l'a vu, il semble plus judicieux de ne pas comprendre la référence à la parole divine comme faisant partie de la superscription, qui se limite probablement au terme מִשָּׂא. Il faut donc lire la parole de Yhwh comme le sujet de la première phrase nominale de l'oracle, qui souligne que celle-ci se trouve dans le pays de Hadrakh. Cette phrase suggère déjà que la parole de Yhwh est en elle-même un acteur agissant en faveur de la divinité, et dans ce cas, il n'y a pas de raison d'exclure que la suite du verset continue de développer cette conception. Même si le « repos », מְנוּחָה, n'est jamais associé à la parole divine, la conception de la parole divine comme agent actif de la divinité est attestée dans la BH, notamment en Es 55,10-11. À mon sens, une des fonctions de la référence à la parole divine est justement d'éviter de dire que Yhwh lui-même aurait un lieu de repos en Syrie, ce qui pourrait être compris comme une référence à un temple de Yhwh en Syrie. Plusieurs textes bibliques utilisent en effet le terme מְנוּחָה pour faire référence au temple de Yhwh (voir p. ex. Es 66,1 ; Ps 132,8 ; 1 Ch 28,2), et c'est aussi pour éviter cette lecture que le Targum parle plus largement du « pays de la maison de sa présence divine » (מֵאֶרֶץ בֵּית שְׂכִינֵתֵיהּ) et pas uniquement de la maison de la présence divine ; de la sorte, il est clair que le temple de Yhwh est celui de Jérusalem, et que Damas fera partie du pays où se trouve le temple de Yhwh. Notons par ailleurs brièvement que l'interprétation qui ferait de Damas le lieu de repos du pays de Hadrakh est trop

Associée à la parole divine, l'utilisation du terme מנוחה, littéralement le « (lieu de) repos », est originale¹⁵⁰⁸. En référence à Yhwh, le terme désigne généralement son lieu de résidence, c'est-à-dire le temple (voir Ps 132,8.14 ; 1 Ch 6,16 ; 1 Ch 28,2 ; cf. Es 66,1 ; 2 Ch 6,41). C'est d'ailleurs ainsi que le comprend le Targum, qui doit dès lors surinterpréter le texte en faisant référence « au pays de la maison de la présence divine » (מארע בית שכינתיה) pour éviter de parler d'un temple de Yhwh en Syrie¹⁵⁰⁹. Toutefois, comme le souligne Wolters, le terme מנוחה doit plutôt être compris avec sa connotation militaire¹⁵¹⁰. Cette interprétation fait sens dans le contexte des destructions décrites dans les versets suivants. Le verbe נוה au hif'il est souvent employé dans la BH pour exprimer que Yhwh maintient les ennemis d'Israël sous contrôle, permettant ainsi à son peuple d'habiter paisiblement le pays¹⁵¹¹. Dt 12,9, 1 R 8,56 et 1 Ch 23,25 (cf. Ps 95,11) parlent du repos (מנוחה) d'Israël en référence à l'installation et à la vie paisible dans le pays de Canaan, tout en l'associant à la présence de Yhwh dans son temple (cf. 1 Ch 23,25). Il apparaît ainsi qu'en Za 9,1, la parole divine s'installe paisiblement en pays syrien et en prend possession¹⁵¹².

Cette interprétation est confirmée au v. 2 qui présente la ville de Hamath, au nord de Damas, comme étant incluse dans le territoire (verbe גבל avec la préposition ב) du « repos » de la parole de Yhwh. Le verbe גבל est peu attesté, et sa construction avec la préposition ב est encore plus rare (cf. Dt 19,14). Si sans préposition, il semble signifier « placer/marker une frontière » (cf. Jos 18,20), la lecture la plus simple du verbe avec la préposition ב semble être « établir/marker une frontière à l'intérieur de... », c'est-à-dire « délimiter un territoire à l'intérieur de... »¹⁵¹³, ainsi que le comprennent la LXX, le Targum et la Vulgate, et ainsi que le

compliquée non seulement sur le plan syntaxique (notamment en raison du *waw* devant Damas), mais aussi sur le plan sémantique ; cf. Boda, *Zechariah*, 534.

¹⁵⁰⁸ Meyers et Meyers (*Zechariah 9-14*, 93) font le rapprochement entre le « repos », מנוחה, de la parole divine en Syrie et Za 6,8, où des chars célestes « font reposer » (verbe נוה au hif'il) l'esprit (רוח) de Yhwh dans le pays du Nord (בארץ צפון). Ce dernier passage est en général interprété comme une référence à la colère divine contre Babylone (cf. Za 5,11 ; voir p. ex. aussi Boda, *Zechariah*, 379-380). La référence à l'installation de la parole divine en Syrie s'inspire peut-être de Za 6,8, mais Za 9,1-2 réinterprète en même temps le « repos » divin de manière positive, tout en identifiant le pays du Nord avec la Syrie.

¹⁵⁰⁹ La LXX, qui traduit θυσία (« sacrifice, offrande »), lit le terme *minḥah* (« offrande ») au lieu de *menuḥah*. Cette lecture, qui est aussi celle de la Peshitta (ܡܢܘܚܐ), rend le texte moins compliqué idéologiquement, faisant apparemment appel à une conception que l'on trouve p. ex. en Mt 1,11, selon laquelle les nations (ici les Syriens) feront des offrandes à Yhwh. Cette interprétation évince cependant la spécificité de Za 9,1-2, qui est d'introduire le nord de la Syrie au sein du territoire de Yhwh. A noter que le manuscrit 8Hev, qui donne ici καταπαυ[σις αὐτοῦ], confirme en tout cas l'ancienneté de la leçon du TM.

¹⁵¹⁰ Wolters, *Zechariah*, 262-263, qui précise que l'expression שר מנוחה en Jr 51,59 pourrait être un titre militaire, désignant une personne en charge de l'armée lorsqu'elle est en repos.

¹⁵¹¹ Dt 3,20 ; 12,10 ; 25,19 ; Jos 1,13.15 ; 21,44 ; 22,4 ; 23,1 ; Jg 2,23 ; 2 S 7,1.11 ; 1 R 5,4 ; cf. Est 9,16.

¹⁵¹² Cf. Elliger, *Propheten*, 135 ; et Rudolph, *Sacharja 9-14*, 167, qui traduisent par « Niederlassung ».

¹⁵¹³ Les Meyers (*Zechariah 9-14*, 91-96, 163-164) lisent cette expression dans le sens de « border » ou « être frontalier avec » (« border on ») et ils comprennent donc que les territoires syriens qui sont mentionnés seront uniquement frontaliers avec Israël et n'en feront pas partie. Selon eux, l'installation de la parole de Yhwh dans le pays de Hadrach et la présentation de Damas comme son « lieu de repos » signifient uniquement l'acceptation culturelle de Yhwh par les voisins d'Israël, sans aucune implication politique. L'absence de visée politique expliquerait d'ailleurs pourquoi Yhwh n'intervient pas de manière violente en Syrie ; contrairement à Tyr ou aux villes philistines, le nord syrien n'aurait pas vocation à rejoindre Israël. Il me paraît que cette conception du territoire correspond davantage à des textes comme Nb 34, Jos 13 ou Ez 47, qui fixent la frontière nord au sud de Hamath (Lebo-Hamath), plutôt qu'à la conception de Za 9,1-10, qui envisage le territoire de manière beaucoup plus large, ainsi que cela est évident en Za 9,10 (voir d'ailleurs le commentaire des Meyers sur ce verset, qui souligne le caractère cosmique du territoire, à l'inverse des frontières qu'ils défendent sur la base de Za 9,1-2 ; *Zechariah 9-14*, 137-138). Le texte de Za 9,1-10 est clairement différent de ces descriptions territoriales qui ne

suggère aussi la seule autre occurrence de cette expression en Dt 19,14¹⁵¹⁴. Grammaticalement, le pronom personnel féminin suffixé à la préposition (בה, « en elle ») ne peut que faire référence au pays (ארץ) de Hadrach, à la ville de Damas, ou au lieu d'installation de la parole de Yhwh (מנוחה). La dernière possibilité semble la plus probable dans la mesure où il s'agit du dernier nom féminin mentionné ; dans tous les cas, il s'agit d'un territoire où la parole de Yhwh s'est installée au v. 1¹⁵¹⁵. Le v. 2 accentue ainsi la dimension territoriale du v. 1, en précisant que le territoire de Hamath « aura/établira son territoire à l'intérieur » du pays d'installation de la parole de Yhwh. Cette référence à Hamath confirme donc que le gouvernement divin s'est établi en Syrie bien au-delà de Damas, comme le souligne déjà la référence au pays de Hadrach au

mentionnent pas les territoires de la Syrie du nord ; aucune de ces descriptions ne s'intéresse d'ailleurs aux territoires au-delà des frontières d'Israël, ce qui suggère plutôt que Za 9,1-2 s'intéresse aux territoires du nord lointain en vue de les inclure également. En outre, le v. 1 associe étroitement Damas, qui est souvent incluse dans les descriptions idéales du territoire d'Israël, avec le pays de Hadrach, un territoire en Syrie du nord qui n'est mentionné nulle part ailleurs dans les traditions bibliques ; cette association étroite n'appuie pas l'idée d'une frontière entre ces deux territoires, tout comme l'association de Hamath, le plus souvent présentée au nord du territoire idéal d'Israël, avec les villes phéniciennes, souvent incluses au sein de l'Israël utopique. Au v. 1b, le lien accentué entre les hommes (אדם), notamment syriens, et les tribus d'Israël semble impliquer leur rassemblement et leur unité sous la supervision divine ; l'intégration des Philistins à Israël aux v. 6b-7 va aussi dans ce sens. Il semble ainsi plus cohérent de comprendre les v. 1-8 et 9-10 comme allant dans le même sens, soulignant l'union des nations levantines à Israël (v. 1-8), sous le gouvernement futur d'un même roi qui sera installé à Jérusalem (v. 9-10).

¹⁵¹⁴ La traduction de la LXX par « dans ses frontières » (ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς), qu'il faut probablement comprendre dans le contexte de la LXX en référence au « pays de Sedrach » (γῆ Σεδραχ, nom qui rappelle celui du compagnon de Daniel en Dn 1,7, et qui correspond au « pays de Hadrach » dans le TM), appuie aussi cette lecture, de même que celle du Targum qui explicite à deux reprises et de la même manière que Damas (v. 1) puis Hamath (v. 2) « fera de nouveau partie du pays de la maison de la présence divine » (תתורב למהוי מארע בית שכינתיה). Les deux versions font ainsi ressortir la dimension d'appropriation territoriale présente dans le texte hébreu. Cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 147-148 ; Kunz, *Ablehnung*, 89-91, 372. Wolters (*Zechariah*, 264) considère que le verbe גבל, qui signifie au qal « placer/marker la frontière » (cf. Dt 19,14 ; Jos 18,20), prendrait ici un sens différent avec la préposition ב, « inclure à l'intérieur de ses frontières » (« *to enclose within boundaries of* »), et que la préposition ב servirait à introduire un pronom réflexif. Cette interprétation ne semble pas être la plus probable. Dans le cas d'un sens réfléchi du verbe, on attendrait plutôt la préposition ל que ב. Plutôt que de modifier le sens habituel du verbe, il semble plus simple de lire de manière littérale le verbe et la préposition dans le sens de « placer sa frontière à l'intérieur de », comme c'est le cas en Dt 19,14 qui atteste d'une construction similaire avec la préposition ב. Quoi qu'il en soit, la lecture de Wolters reste assez proche sur le sens de celle présentée ici. Considérant Damas (et non Hamath) comme le sujet du verbe et Hamath comme l'objet, il comprend au final que Hamath et Damas appartiendront au même territoire qui comprendra ou correspondra au lieu de repos de la parole divine.

¹⁵¹⁵ Wolters (*Zechariah*, 263-264) propose une lecture quelque peu différente, qui insiste sur l'importance de Damas. Choissant Damas comme sujet du verbe גבל, il soutient que Damas inclura à l'intérieur de ses frontières les villes de Hamath, Tyr et Sidon, en raison de sa grande compétence (il traduit le v. 2 : « *Damascus will also include within her borders Hamath, Tyre and Sidon, because she is very skillful* »). La lecture de Wolters est ainsi toute centrée sur Damas comme capitale de région, ce qui fait sens aux époques perse et hellénistique. Toutefois, le texte ne semble pas accorder une prééminence particulière à Damas. Même si l'on accepte sa traduction du verbe גבל (voir note ci-dessus), le choix de Damas comme sujet du verbe גבל reste quelque peu arbitraire. Théoriquement le sujet pourrait aussi être le pays de Hadrach ou du lieu de repos divin (מנוחה). Au v. 1, Damas est certes présentée comme le lieu de repos divin, mais cette affirmation est mise en parallèle avec la présence de la parole divine dans le pays de Hadrach, et Damas n'est d'ailleurs même pas mentionnée en premier dans ce parallélisme. L'accent du v. 1 n'est pas placé sur Damas spécifiquement mais plus largement sur les différents lieux où la parole divine s'installe ; et c'est aussi ce que suggère la liste d'autres villes levantines dans les versets suivants. Damas est donc seulement un lieu parmi d'autres dans lequel la parole divine s'installe. Ainsi, il semble plus pertinent de considérer que le pronom personnel féminin dans בה (« en elle », v. 2), fait référence plus largement au territoire où la parole divine s'installe, מנוחה, plutôt qu'à Damas spécifiquement ; מנוחה est en outre le dernier mot féminin mentionné au v. 1, ce qui plaide aussi en faveur de cette lecture

v. 1¹⁵¹⁶. C'est ainsi l'ensemble de la Syrie qui est concernée par l'installation de la parole de Yhwh. Et la suite du verset rajoute brièvement encore la Phénicie, représentée par ses deux principaux centres Tyr et Sidon, au sein du territoire pris en possession par l'agent divin.

2.2.2. La destruction de Tyr

La particularité des v. 3-4 par rapport au reste du texte est de se focaliser exclusivement sur la ville de Tyr, ce qui, dans le contexte de la littérature prophétique, n'est pas particulièrement original. Il existe en effet plusieurs oracles prophétiques contre Tyr dans la BH (Es 23 ; Jr 25,22 ; Ez 26-28 ; Jl 4,4-8 ; Am 1,9-10), des oracles qui, de la même manière que Za 9,3-4, soulignent sa richesse, liée à son intense activité commerciale (Es 23,8.17-18 ; Ez 26,12 ; 27,12-24 ; 28,4 ; Jl 3,5), et annoncent aussi sa destruction. De façon similaire à Za 9,4, Ez 27,18 et Am 1,10 annoncent que la ville de Tyr sera consumée (verbe אכל par le feu אש), et il est à ce titre bien possible que ces textes faisaient partie de l'arrière-fond littéraire dont les scribes de Za 9 se sont inspirés pour les v. 3-4.

Plusieurs chercheurs perçoivent plus spécifiquement une allusion à l'oracle contre Tyr d'Ez 28, surtout les v. 2-5¹⁵¹⁷. En plus de souligner la richesse de la ville, décrite aux v. 4-5 avec les termes חיל (« puissance » ou « richesse »)¹⁵¹⁸, כסף (« argent »), זהב (« or »), Ez 28 est le seul autre oracle contre (le prince/roi de) Tyr qui souligne sa « sagesse / habileté / ruse » (substantif חכמה et verbe חכם ; v. 3.4.5[.7.12.17] ; cf. Ez 27,8-9) l'ayant permis de s'enrichir. Ainsi qu'on l'a vu (cf. 1.3.), la référence à la grande sagesse à la fin de Za 9,2 (מעד חכמה) peut difficilement être dissociée de Tyr, même si c'est Sidon qui est mentionnée juste avant¹⁵¹⁹. La description de la richesse de Tyr en Za 9,3 est en outre assez proche, utilisant aussi les termes חיל, כסף, ainsi que חרוץ, un terme relativement rare et possiblement tardif pour désigner l'or (au lieu de זהב en Ez 28)¹⁵²⁰. Ainsi, Ez 28 et Za 9 associent tous deux la sagesse et la richesse de

¹⁵¹⁶ Le Targum change toutefois la référence au pays de Hadrakh pour renvoyer « au pays duud » (בארע דרומא) peut-être par ignorance du toponyme, ou peut-être parce que Hadrakh se trouve trop au nord des frontières d'Israël selon la tradition.

¹⁵¹⁷ Voir déjà Stade, « Deutozacharja. I Theil », 47-48 ; plus récemment, Nurmela, *Prophets*, 105-107 ; Tai, *Sacharja 9-14*, 23-26 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 69-74 ; pace Willi-Plein, *Prophetie*, 68-70, qui hésite toutefois entre une dépendance littéraire et l'usage de motifs similaires ; Larkin, *Second Zechariah*, 61-62 ; Saur, *Tyroszykus*, 298, qui suit Willi-Plein.

¹⁵¹⁸ חיל signifie littéralement « force » ou « puissance » (et souvent « armée »), et peut avoir le sens plus spécifique de « richesse » ; cf. H. Eising, « חיל *chayil* », *TDOT* IV, 348-355 (352-353). Les deux sens semblent être présents en Za 9,4. La connotation de puissance s'accorde bien avec Za 9,3a où la puissance défensive de la ville est soulignée au travers de son rempart. En même temps, Za 9,3b insiste sur la richesse de la ville, comme c'est aussi le cas d'Ez 28,4 (voir aussi Za 14,14 en ce sens). Za 9,4 fait donc aussi partie de ces passages de la BH qui soulignent que la richesse (חיל) n'est pas une véritable sécurité, contrairement à Yhwh (voir p. ex. Ps 49,11 ; 62,11 ; 73,12 ; Job 15,29 ; 20,15.18 ; 21,7 ; 31,25 ; Pr 13,22).

¹⁵¹⁹ Willi-Plein (*Prophetie*, 68, 70) et Saur (*Tyroszykus*, 298) envisagent que la sagesse dont il est question en Za 9,2 serait seulement celle de Sidon, ce qui tend à limiter l'intertextualité de Za 9 avec Ez 28 à la simple évocation de *topoi* similaires. Même en associant la sagesse plus spécifiquement avec Sidon, il n'en reste pas moins que la constellation des motifs de la sagesse, de la richesse et de la destruction, employant un vocabulaire similaire en lien avec les deux villes phéniciennes, n'a pas de véritable équivalent dans la littérature prophétique. Bien que sceptique à l'égard de cette allusion, Larkin (*Second Zechariah*, 61-62) souligne que l'usage de la racine חכם n'est pas anodin dans la littérature prophétique (*ibid.*, 57). Les rapprochements entre Za 9 et Ez 28 sont d'autant plus forts dès lors que l'on considère que l'évocation de la sagesse n'est pas exclusive mais vise aussi (voire surtout) Tyr.

¹⁵²⁰ חרוץ est surtout attesté dans des textes sapientiaux tardifs (cf. Ps 68,14 ; Pr 3,14 ; 8,10.19 ; 16,16 ; Sir 14,3 ; 31,5).

Tyr avant d'en annoncer le jugement, en faisant notamment appel au motif de la destruction (verbe אכל par le feu (אש ; Ez 28,18 ; Za 9,4 ; cf. Am 1,10). En plus des parallèles lexicaux, cette séquence décrivant tout d'abord la sagesse puis la richesse de la ville et enfin son jugement plaide fortement pour un rapport d'intertextualité spécifique entre les deux textes. Il est ainsi fort probable que Za 9,3-4 fasse allusion au jugement de Tyr en Ézéchiel pour le confirmer et en souligner l'accomplissement.

En même temps, Za 9,3-4 prolonge le jugement d'Ézéchiel sur Tyr, dans une direction qui lui est propre, insistant sur la victoire militaire de Yhwh et la prise de possession de la ville. Za 9,3 ne décrit pas uniquement la richesse de Tyr, mais aussi sa force militaire, le terme חיל pouvant prendre ces deux sens. La référence à la construction (verbe בנה) d'un rempart (מצור) à Tyr est unique dans la BH. Le terme מצור désigne le plus souvent un siège ou une construction de siège, mais dans le contexte de Za 9,3, il semble plus pertinent de le lire dans le sens de « forteresse » ou « rempart », sens que le mot semble aussi avoir en Ha 2,1¹⁵²¹. Aucun oracle prophétique sur Tyr ne fait directement allusion aux fortifications de la ville, et, même si Jos 19,29 et 2 S 24,7 font référence à la citadelle ou forteresse de Tyr (מבצר צר), Za 9,3 est le seul texte à parler des fortifications de Tyr avec le terme מצור, soulignant ainsi tout particulièrement la puissance de la ville avec des défenses redoutables.

En outre, la description de la richesse de Tyr présente aussi d'autres originalités, qui suggèrent déjà l'opposition à Yhwh et préparent ainsi la destruction annoncée au v. 4. L'image de l'amas (verbe צבר, assez rare¹⁵²²) d'argent (כסף) et d'or (חרוץ) « comme de la poussière » (כעפר) et « comme la boue des rues » (כטיט הוצות) permet déjà de souligner l'inutilité ou la vanité des richesses de la ville face au jugement divin. Une idée proche se retrouve d'ailleurs en Job 27,16-17, qui utilise la même formulation de l'amas (verbe צבר) d'argent (כסף) comme de la poussière (כעפר) pour décrire la vanité de l'accumulation de richesses par le méchant. En plus de cette conception sapientiale, les images de l'argent et de l'or amassés « comme de la poussière » (כעפר) et « comme la boue des rues » (כטיט הוצות) sont aussi empreintes d'une connotation de guerre et de destruction. Ainsi, en Ha 1,10 la poussière (עפר) amassée (verbe צבר) représente les puissants de la terre qui sont capturés par Yhwh. Et l'expression assez rare כטיט הוצות est employée ailleurs dans la BH de manière figurative uniquement dans des contextes de guerre ou de destruction pour faire référence aux ennemis écrasés comme de la boue ; c'est notamment le cas en Za 10,5 ainsi qu'en 2 S 22,43 // Ps 18,43 et Mi 7,10. Ces deux images, qui évoquent aussi le piétinement, rappellent la vanité des richesses des ennemis de Yhwh tout en préparant l'annonce de leur destruction et la victoire écrasante de Yhwh sur la ville rebelle.

Za 9,4 se distingue notamment par sa référence à la prise de possession (verbe ירש au hif'il) de Tyr par Yhwh, une description unique dans la BH. Même si dans le contexte du v. 4, le verbe ירש au hif'il peut signifier « rendre pauvre » (cf. 1 S 2,7 ; cf. Ex 15,9 ; Job 20,5), répondant ainsi à la richesse accumulée par Tyr, cette forme verbale fait davantage sens en Za 9 comme un terme militaire. Le sens premier de ce verbe au hif'il exprime l'action de détruire, et

¹⁵²¹ Construit avec עיר, « ville », מצור signifie « ville forte » (Ps 31,22 ; 60,11 ; 108,11 ; 2 Ch 8,5 ; 11,5) ; le terme semble ainsi se rapporter plus largement à différentes constructions de siège ou de résistance au siège.

¹⁵²² Gn 41,35.49 ; Ex 8,10 ; 2 R 10,8 ; Ha 1,10 ; Za 9,3 ; Ps 39,7 ; Job 27,16 ; Sir 47,18 ; Yoma 5,1 ; Tamid 1,4 ; 6,2.

un grand nombre de textes bibliques, notamment deutéronomistes mais pas uniquement¹⁵²³, l'utilisent plus particulièrement en référence à une destruction, souvent par Yhwh¹⁵²⁴, qui vise la prise de possession territoriale par Israël¹⁵²⁵. Le contexte du passage, qui décrit l'installation de la parole de Yhwh en Syrie, puis annonce la restauration du royaume d'Israël sur un vaste territoire levantin, cadre bien avec ce sens (voir aussi Am 9,12 et Ab 17 avec la forme qal du verbe)¹⁵²⁶. C'est bien ainsi que le comprend la LXX qui souligne avec le verbe κληρονομέω, que Yhwh « prendra possession » de la ville de Tyr, ou la « prendra en héritage ». Il apparaît que la destruction de Tyr participe de la capture de la ville par la divinité, dans le cadre de sa conquête levantine.

Par ailleurs, l'expression והכה בים הילה, littéralement « il frappera/jettera sa richesse à la mer » est également originale, ayant pour seul parallèle Za 10,11. Celle-ci explicite la vanité de la puissance de Tyr face à l'action divine, tout en connotant l'intervention divine d'évocations mythiques. Le verbe נכה, « frapper », peut être utilisé dans des contextes militaires (par exemple en Jg 3,29 ; 1 S 7,49-50 ; Jr 43,11), y compris avec Yhwh comme sujet (2 S 5,24 ; Ez 32,15 ; Ps 78,66 ; 135,10 ; 136,17)¹⁵²⁷. En même temps, la formule והכה בים, « il frappera (à) la mer » souligne la supériorité et la victoire de Yhwh tout en invoquant le mythe levantin de la victoire primordiale de la divinité sur les eaux. Le texte suggère ainsi que c'est en tant que divinité suprême du Levant que Yhwh affirme sa supériorité, sanctionne et prend possession de la puissante ville de Tyr.

L'épisode de la prise de Tyr par Yhwh, proportionnellement long par rapport au reste du texte, est d'autant plus important qu'il semble avoir des implications majeures pour le reste de l'intervention divine.

2.2.3. Les sanctions en Philistie (v. 5-6a)

Le sort tragique de la puissante ville phénicienne est présenté comme ayant d'importantes répercussions, provoquant notamment une panique dans les villes philistines (v. 5-6a). Ashkelon et Gaza sont décrites à l'aide du verbe ירא, « craindre », et Ékron est présentée avec le verbe חיל, « se débattre, se tordre de douleur », utilisé dans le sens figuratif de « trembler de peur »¹⁵²⁸. Cette description de la crainte philistine est encadrée par deux références à la destruction de Tyr qui soulignent le caractère déterminant de cet événement. La panique est clairement associée à la constatation de la chute de Tyr, ainsi que l'indique le premier verbe du verset 5, ראה (« voir »), qui est tout d'abord associé à Ashkelon puis à Gaza. La signification dramatique de cet événement pour les Philistins, à savoir l'effondrement de leur appui, est ensuite soulignée à la fin du v. 5a, qui précise au sujet d'Ékron que « son espoir [ou « appui », מבט] a été couvert de honte [verbe בוש au hif'il] »¹⁵²⁹.

¹⁵²³ Voir p. ex. Nb 21,32 ; 32,39 ; 33,52.55 ; Jos 14,12 ; 17,12 ; Jg 1,20.21.27 ; etc.

¹⁵²⁴ Voir p. ex 34,24 ; Nb 32,21 ; Dt 9,4.5 ; 11,23 ; 18,12 ; Jos 23,5 ; Jg 11,23.24 ; Ps 44,3.

¹⁵²⁵ N. Lohfink, « ירא yāraš », *TDOT* VI, 368-396 (374-375 ; 381-386).

¹⁵²⁶ N. Lohfink, « ירא yāraš », 393-394.

¹⁵²⁷ Cf. J. Conrad, « נכה nkḥ », *TDOT* IX, 415-423 (420-422).

¹⁵²⁸ A. Bauman, « חיל hyl », *TDOT* IV, 344-347.

¹⁵²⁹ Cf. Lacoque, « Zacharie 9-14 », 149. Le terme מבט, construit sur la racine בטה, « regarder / porter le regard vers », est très rare, n'apparaissant qu'en Es 20,5.6. Peut-être la LXX essaye-t-elle de faire sens au TM en traduisant הביש המבט כי par οὗτοι ἠσχύνθη ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς, « car elle a eu honte de son erreur/faux pas ».

En plus de la crainte occasionnée, la destruction de Tyr conduit également à des sanctions dans le territoire philistin, qui sont décrits au nombre de trois (v. 5b-6) : Gaza perdra (verbe אבד) son pouvoir local (le « roi », מלך), Ashkelon ne sera plus habitée (verbe ישב à la voix négative), et Ashdod connaîtra l'installation du « bâtard » (ממזר). L'utilisation du verbe אבד, littéralement « (se) perdre », qui peut avoir une connotation de destruction ou d'élimination, renforce l'idée que Yhwh est responsable de la chute du roi de Gaza ; dans la BH, Yhwh est très souvent le sujet du verbe אבד au causatif ou à l'intensif pour exprimer des destructions dans des situations politiques et militaires (par exemple Jr 12,17 ; 15,7 ; So 2,13). Le verbe ישב à la voix négative évoque une destruction d'Ashkelon, comme c'est le cas dans de nombreux autres passages qui utilisent cette formule pour d'autres localités (par exemple Es 13,20 ; Jr 6,8 ; 22,6 ; 49,18.33 ; 50,13.39.40 ; 51,43 ; Ez 26,19.20 ; 29,11 ; 35,9). La présence du « bâtard », ממזר, à Ashdod, évoque l'installation d'une nouvelle population (au moins en partie) étrangère ; c'est d'ailleurs ainsi que le comprend la LXX qui traduit ce terme rare (cf. Dt 23,3) par ἄλλογενεῖς, « les étrangers, les gens d'une autre race »¹⁵³⁰. Dans l'ensemble, les sanctions en Philistie apparaissent typiques des conquêtes territoriales : suppression du gouvernement local et de l'indépendance politique (à Gaza), destruction de ville (à Ashkelon), et mouvements/changements de population (à Ashdod).

Un aspect qu'il convient toutefois de souligner sur les sanctions en Philistie est leur caractère relativement limité, notamment en comparaison avec le jugement de Tyr. Il faut déjà observer que la description de la crainte philistine ne fait pas référence en soi à une destruction. Nous le verrons plus bas, les termes employés renvoient davantage à une reconnaissance de la supériorité et de la domination de Yhwh. Par ailleurs, la comparaison avec les autres oracles sur les Philistins de la BH met en évidence le caractère limité des destructions en Philistie de Za 9. Ainsi que Lee le remarque, Za 9,5-7 emploie des motifs et un langage proche de ceux des autres oracles sur les Philistins de la BH, Jr 25,30 ; 47,1-7 ; Ez 25, 15-17 ; Am 1,6-8 ; et So 2,4-7¹⁵³¹. C'est notamment le cas des verbes אבד, « périr » (Ez 25,16, Am 1,8 ; So 2,5 ; cf. Za 9,5) et כרת, « retrancher » (Jr 47,4 ; Ez 25,16 ; Am 1,8 ; cf. Za 9,6), la référence aux habitants de la région (verbe ישב, Jr 47,2 ; Am 1,8 ; So 2,5 ; cf. Za 9,5.6), ou encore la notion de reste (שאריית, Jr 25,20 ; 47,4.5 ; Ez 25,16 ; cf. שאר au nif'al en Za 9,7)¹⁵³². Toutefois, alors que les oracles de

À moins que, comme le proposent Casevitz, Dogniez et Harl (*BA* 23.10-11, 299, la LXX ne lise un verbe בטח qui pourrait avoir le sens de « tomber » selon le dictionnaire *HALOT*. En Es 20,5.6, la LXX semble aussi avoir des problèmes de compréhension, et lit apparemment à la place de מבט une forme du verbe בטח, « avoir confiance » (cf. 1QIsa^a pour Es 20,5). Étant donné que le terme מבט est attesté en Es 20,5.6 et que le terme peut s'expliquer comme un substantif basé sur la racine נבט (au hif'il « regarder »), il ne semble pas y avoir de bonne raison d'émender le texte hébreu ; les problèmes textuels s'expliquent au contraire mieux comme dérivant de la rareté du terme. En Es 20,5.6, le terme a le sens d'« espoir ou appui », ce vers quoi l'on se tourne pour être délivré ou se réfugier ; on peut d'ailleurs observer que, tout comme en Za 9,5, le terme y désigne un faux espoir ou un appui qui ne tient pas, et est associé au verbe בוש, « avoir honte » (Es 20,5). Les deux termes vont en effet bien ensemble, le verbe בוש désignant souvent les conséquences désastreuses d'un mauvais plan ou calcul humain ; H. Seebass, « בוש *bôsh* », *TDOT* II, 50-60 (52-53). Dans les Psaumes, le verbe בוש est souvent utilisé pour décrire le sort des ennemis des fidèles, opprobre qui rétablit en même temps l'honneur de ceux qui comptent sur Yhwh (voir p. ex. Ps 6,11 ; 35,4.26 ; 40,15 ; 44,8 ; 53,6 ; 70,13 ; 71,13.24 ; 83,18 ; 86,17 ; 97,7 ; 109,28 ; 119,78 ; 129,5 ; *ibid.*, 58-59).

¹⁵³⁰ En Dt 23,3, la LXX interprète ממזר différemment, comme une référence au fils d'une prostituée (ἐκ πόρνης).

¹⁵³¹ L'oracle sur les Philistins le plus proche de Za 9,5-7 est Am 1,6-8, qui contient non seulement les mêmes noms de villes philistines (cf. Jr 25,30 ; So 2,4-7) mais emploie aussi les verbes אבד, « périr », כרת, « retrancher », et fait référence aux habitants (verbe ישב, « habiter ») ainsi qu'à la notion de reste (שאריית).

¹⁵³² Lee, *Zechariah 9-10*, 74-77.

Jr 25,30 ; 47,1-7 ; Ez 25, 15-17 ; Am 1,6-8 et So 2,4-7 évoquent tous des destructions sans appel des Philistins, les destructions de Za 9 sont limitées, ce qui s'accorde bien avec l'intégration des Philistins à Israël, décrite immédiatement après au v. 7. Ainsi, si Ez 25,16, Am 1,8 et So 2,5 utilisent le verbe אָבַד, « périr », pour évoquer une destruction complète des Philistins¹⁵³³, Za 9,5 l'emploie uniquement pour annoncer la fin du pouvoir politique (le « roi », מֶלֶךְ) à Gaza. De manière similaire, le verbe כָּרַת (« retrancher ») en Jr 47,4 ; Ez 25,16 et Am 1,8 vise la population locale, mais en Za 9,6, il vise uniquement l'orgueil (גִּאוֹן) des Philistins, et pas directement la population. En outre, la notion de reste en Za 9 est employée dans un sens inverse que dans Jr 25,20 ; 47,4.5 ; Ez 25,16, où le reste (שְׂאֵרִית) des Philistins se voit annoncer le malheur. L'idée de reste (verbe שָׂאָר au nif'al) en Za 9,7 permet au contraire de souligner la future réhabilitation et l'intégration du Philistin à Israël.

Ainsi, si la destruction d'Ashkelon (verbe יָשַׁב à la voix négative)¹⁵³⁴ en Za 9,5 n'est pas surprenante à la vue des autres oracles contre cette ville qui annoncent de diverses manières son anéantissement (Jr 25,20 ; 47,2-7, Am 1,8 ; So 2,4-7), il est remarquable que le sort de la région philistine dans son ensemble n'est pas envisagé de manière aussi dure. Aucune destruction n'est annoncée pour Ashdod, malgré celles qui sont envisagées en Am 1,8 ; So 2,4-7. La vie continuera dans cette ville, qui connaîtra surtout l'installation d'une population au moins en partie étrangère (מְמוֹר). L'originalité de cette destinée est confirmée par l'usage du terme מְמוֹר, qui n'apparaît ailleurs dans la BH qu'en Dt 23,3. Par ailleurs, en dépit des multiples descriptions de destruction de Gaza dans la littérature prophétique (Jr 25,20 ; 47,2-7 ; Am 1,6-8 ; So 2,4-7), Za 9,5 insiste avant tout sur la fin du pouvoir politique local. Quant à Ekron, aucune destruction ne lui est prédite malgré celles qui lui sont annoncées en Jr 25,20 ; Am 1,8 ; So 2,4-7.

Le fait que les sanctions en Philistie apparaissent limitées par rapport à d'autres textes prophétiques se comprend bien dans le contexte d'une conquête territoriale, qui ne vise pas simplement la destruction mais plus fondamentalement la domination et la possession territoriale. Cet aspect est confirmé par le fait que les Philistins seront ultimement intégrés à Israël.

2.2.4. La purification et l'intégration des Philistins à Israël (v. 6b-7)

À la suite du jugement (plutôt limité) des villes philistines, un aspect particulier de l'intervention de Yhwh en Za 9,1-8 est qu'il purifie les Philistins de leurs impuretés (« le sang de leur bouche et les horreurs d'entre leurs dents », v. 7a). Cette purification est préparée par la suppression (כָּרַת hif'il) de l'orgueil des Philistins (גִּאוֹן פְּלִשְׁתִּים) par Yhwh. Même s'il peut aussi

¹⁵³³ B. Otzen, « אָבַד 'abhadh », *TDOT* I, 19-23.

¹⁵³⁴ Meyers et Meyers (*Zechariah 9-14*, 87, 109-111), suivis par Redditt (*Zechariah 9-14*, 33, 35, 41) soutiennent que Za 9,5-6 fait référence à la présence d'un roi pas uniquement à Gaza mais aussi à Ashkelon et Ashdod, dans la mesure où ils comprennent le verbe יָשַׁב (« s'asseoir » ou « habiter ») aux v. 5 et 6 dans le sens de « siéger/trôner ». Même s'il est vrai que יָשַׁב peut avoir cette connotation, celle-ci semble exclue au v. 5, car il faudrait alors y lire un sens passif (« Ashkelon ne sera pas siégée ») qui n'est attesté nulle part ; un toponyme n'est en effet jamais le sujet du verbe lorsqu'il semble prendre le sens de « trôner » (cf. p. ex. Am 1,8). Il est donc préférable de retenir le sens courant יָשַׁב avec un toponyme comme sujet « être habité » (ici avec la négation) ; cf. p. ex. Es 13,20 ; Jr 17,6 ; 50,13 ; Ez 26,20 ; 29,11 ; 35,9 ; voir Wolters, *Zechariah*, 270. Le sens de יָשַׁב au v. 6 est probablement similaire, même si le sujet n'est pas le toponyme. Il ne faut vraisemblablement pas comprendre מְמוֹר comme faisant référence à un chef, mais plutôt collectivement à la population mélangée qui habitera Ashdod (cf. Né 13,23-24) ; avec ce sujet, il semble donc plus pertinent de considérer que יָשַׁב garde son sens basique « habiter ».

être employé positivement, le terme גאון, « grandeur/orgueil » est souvent employé dans la littérature prophétique pour décrire l'arrogance humaine, à plusieurs reprises celle des nations étrangères (par exemple Es 16,6 // Jr 48,20 ; Es 23,9 ; Ez 32,12), arrogance que Yhwh s'emploie à rabaisser pour démontrer sa supériorité et sa domination¹⁵³⁵. Le verbe כרת au hif'il semble avoir une connotation de purification, comme c'est le cas dans d'autres passages prophétiques et comme le confirme aussi le v. 7a qui décrit explicitement la purification des Philistins par Yhwh.¹⁵³⁶ Yhwh retire (סור) les souillures, sang (דם) et horreurs (שקוץ), de la bouche (פה) du Philistin et « d'entre ses dents » (מבין שניו). Le verbe סור au hif'il et à la première personne divine apparaît à plusieurs reprises dans la littérature prophétique avec une connotation de purification (Es 1,25 ; Ez 11,19 ; 16,50 ; 36,26 ; Os 2,19 ; So 3,19).

La purification en question présente des connotations rituelles et cultuelles. À part en Na 3,6¹⁵³⁷, le substantif שקוץ, « horreur, chose détestable », est toujours utilisé dans un contexte cultuel pour souligner la souillure liée à un culte illégitime, étranger ou idolâtre (voir notamment Dt 29,16 ; 1 R 11,5.7 ; 23,13 ; Os 9,10), une connotation qui est certainement présente en Za 9,7¹⁵³⁸. Tai et Lee remarquent qu'Ez 7,20-24 (v. 20) est le seul autre passage de la BH qui présente les termes גאון, « grandeur/orgueil » (v. 20 et 24) et שקוץ, « horreurs » (v. 20), et ce dans le but de décrire les péchés d'Israël ; en outre, le passage fait également mention du sang (דם) à cette même fin¹⁵³⁹. Étant donné que la constellation de ces trois termes ne se trouve qu'en Ez 7,20-24 et Za 9,6b-7, il est possible que la description des Philistins en Za 9 s'inspire de celle des péchés d'Israël en Ez 7, en vue notamment de faire ressortir le caractère rituel des fautes dont les Philistins seront purifiés par Yhwh. En même temps, Za 9,6b-7 réinterprète cette faute en insistant de manière originale sur la dimension alimentaire. Za 9,7 évoque les horreurs (שקוץ) et le sang דם (au pluriel) en lien avec la bouche (פה) et les dents (שן), ce qui n'est pas le cas d'Ez 7. Cet usage de שקוץ avec שן, « dent » (ou encore פה, « bouche ») est d'ailleurs exceptionnel dans la BH. Il se rapproche fortement de l'usage du verbe de la même racine שקץ, ainsi que de son substantif ségolé, qui apparaissent principalement dans le Lévitique pour désigner des animaux impurs impropres à la consommation (animaux marins, oiseaux, insectes ou reptiles ; Lv 11,10.11.12.13.20.23.41.42.43 ; cf. 7,21 ; 20,25 ; Es 66,17) ; Es 66,17 utilise aussi le substantif שקץ pour évoquer des animaux dont la consommation est critiquée¹⁵⁴⁰. C'est donc selon toute vraisemblance aux habitudes alimentaires philistines qu'il est fait référence, ce qui est confirmé par la référence au sang dans la bouche, puisque le sang fait

¹⁵³⁵ D. Kellermann, « גָּאָה *gā'ah* », *TDOT* II, 344-350 (350) ; Lee (*Zechariah 9-10*, 83) rappelle que le thème de l'orgueil humain est particulièrement important en Ezéchiel (7,20.24 ; 16,49.56 ; 24,21 ; 30,6.18 ; 32,12 ; 33,28).

¹⁵³⁶ Deux tiers des occurrences de כרת au hif'il conjugué à la première personne divine apparaissent dans les prophètes postérieurs, le plus souvent pour décrire des actions de jugement et de destruction par Yhwh contre son peuple ou des nations étrangères, parfois avec une connotation de purification ; cette formulation est d'ailleurs importante dans la littérature marquée par une idéologie sacerdotale (Lv 17,10 ; 20,3.5.6 ; 26,30 ; Ez 14,8.13.17 ; 21,8.9 ; 25,7.13.16 ; 29,8 ; 30,15 ; 35,7). A noter que les verbes כרת et סור sont parfois employés ensemble dans un sens très proche (1 R 15,13 // 2 Ch 15,16 ; 2 R 18,14 ; Es 11,13 ; 18,5).

¹⁵³⁷ En Na 3,6, le terme שקוץ est utilisé pour décrire l'humiliation de la ville de Ninive qui se verra couverte de « souillures » (peut-être des ordures ou des excréments).

¹⁵³⁸ Le terme est parfois mis en parallèle avec le terme תרעבה, « abomination », qui a une aussi forte connotation culturelle (cf. 2 R 23,13 ; Jr 16,18 ; Ez 5,11 ; 7,20 ; 11,18.21).

¹⁵³⁹ Tai, *Sacharja 9-14*, 33-37 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 83-85. *Pace* Lee (*Zechariah 9-10*, 83), le pluriel du mot sang en Za 9,7 ne semble pas être très significatif, car même si le mot est souvent au singulier, le terme peut être utilisé au pluriel sans grande différence de sens.

¹⁵⁴⁰ Un verbe qui peut être parallèle à שקץ est טמא, « être impur », cf. Lv 11,43.

également l'objet d'un interdit alimentaire important dans la Torah (Gn 9,4 ; Lv 17,10-14 ; Dt 12,16). Ainsi, alors qu'en Ez 7 le sang connote essentiellement la violence, il évoque en Za 9,7 l'impureté de l'alimentation philistine¹⁵⁴¹. Za 9,7 semble donc annoncer une « purification » de l'alimentation des Philistins, rendant leurs pratiques alimentaires compatibles avec celles d'Israël. Cette purification présente aussi une dimension culturelle, puisque שְׂקוּץ est quasiment toujours lié à des questions de culte dans la BH¹⁵⁴². Za 9,7 induit ainsi que la purification alimentaire des Philistins s'accompagnera d'un abandon des cultes jugés illégitimes, permettant ainsi l'association des Philistins au culte de Yhwh. Il s'agit là d'une conception originale, qui permet de préparer l'idée développée juste après et non moins originale de l'intégration des peuples voisins à Israël.

L'intégration des Philistins en Israël est fortement soulignée à l'aide de trois images : l'appartenance à la même divinité (« et il restera lui aussi pour notre dieu », וְנִשְׂאָר גַּם הוּא לְאֱלֹהֵינוּ), la place du Philistin comparable à celle d'un chef en Juda (וְהָיָה בִיהוּדָה כְּאַלְרִי), et la comparaison avec le Jébusite, l'ancien habitant cananéen de Jérusalem qui aurait été intégré en Israël. L'emploi du verbe שָׂאָר au nif'al n'est probablement pas anodin, dans la mesure où, comme le rappelle Lee, dans la BH, les oracles contre les Philistins font souvent référence à un reste (שְׂאִרִית). Za 9,7 se distingue toutefois par le fait que la notion de reste sert à souligner un avenir positif au sein d'Israël pour les Philistins, contrairement à Jr 25,20 ; 47,4.5 ; Ez 25,16 qui annoncent le malheur sur le « reste » des Philistins. La formulation est d'autant plus forte que le verbe שָׂאָר est souvent employé dans la littérature prophétique pour souligner la pérennité d'Israël malgré les épreuves et lui garantir un avenir ultimement positif (par exemple Es 4,3 ; 10,20-22 ; 11,11.16 ; 28,5 ; 37,31 ; Jr 50,20 ; So 3,12) ; les Philistins sont ainsi clairement associés à la destinée du peuple de Yhwh.

Au v. 7, la formule emphatique גַּם הוּא, « lui aussi » ou « même lui »¹⁵⁴³, implique que les Philistins ne seront pas les seuls à appartenir à Yhwh. On peut comprendre que les Philistins partageront le sort d'Israël d'appartenir à Yhwh ; « lui-aussi » signifierait alors « comme Israël », ce qui fait sens dans le contexte du v. 7. En même temps, la formulation peut aussi servir à anticiper la référence aux Jébusites à la fin du verset, un exemple de groupe étranger à Israël qui aurait par le passé été intégré à Juda (voir ci-dessous). Une autre lecture possible est de comprendre que le texte rappelle l'intégration en Israël de la population syro-phénicienne, suggérée au v. 1-2, population dont le sort serait alors mis en parallèle avec celui des Philistins. Ces différents sens pointent en tout cas vers une conception inclusive d'Israël.

La précision selon laquelle ils resteront « à notre Dieu » (לְאֱלֹהֵינוּ) confirme la dimension culturelle de l'intégration des Philistins à Israël. La formulation implique un changement de personne puisque l'on parle de Yhwh à la troisième personne, alors que le contexte est formulé à la première personne divine. Le « nous » qui s'exprime implique à la fois le prophète et sa communauté, ce qui permet d'insister sur le lien entre les Philistins et Israël par l'intermédiaire de Yhwh ; une formulation de cette phrase à la première personne divine n'aurait accentué que

¹⁵⁴¹ Pace Larkin, *Second Zechariah*, 64, il n'est pour le moins pas sûr que Za 9,7 se base sur Ez 33:25-28 (cf. Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 69) ; même si les deux textes semblent faire référence à la consommation du sang (דָם), le reste de leur vocabulaire ne présente pas de similarité particulière ; Ez 33 présente d'ailleurs l'expression du verbe אָכַל avec pour objet indirect עַל הַדָּם, littéralement « manger sur le sang », une expression absente en Za 9 et qui pourrait avoir une connotation de violence absente en Za 9,7.

¹⁵⁴² Ez 8,10 fait d'ailleurs explicitement le lien entre des animaux impurs (בְּהֵמָה שְׂקִי) et le culte.

¹⁵⁴³ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 175 ; Larkin, *Second Zechariah*, 65.

le lien entre les Philistins et Yhwh, or le texte cherche apparemment avant tout à lier Israël et ces voisins en un seul peuple sous l'autorité de Yhwh.

Le v. 7 souligne encore l'intégration du Philistin en Israël, au point de lui accorder un statut comparable à celui d'un « chef en Juda », כֹּהֵן בִּיהוּדָה (cf. Za 12,5-6), une formulation qui semble au moins impliquer des droits territoriaux, voire politiques¹⁵⁴⁴. La comparaison d'Ékron avec le Jébusite légitime ensuite l'idée de l'intégration d'un peuple étranger en Israël en invoquant un exemple du passé. Malgré plusieurs traditions hostiles aux Jébusites¹⁵⁴⁵, plusieurs textes attestent la tradition d'une habitation conjointe d'Israël et des Jébusites à Jérusalem, à laquelle Za 9,7 semble faire référence (Jos 15,63 ; Jg 1,21 ; 3,5 ; 2 S 24,16.18 // 1 Ch 21,15.18.28 ; 2 Ch 3,1). L'exemple des Jébusites est d'autant plus fort qu'il s'agit d'habitants qui auraient été intégrés non pas simplement à Juda mais à la ville de Jérusalem elle-même. Il permet aussi de suggérer que les Philistins auront accès à la ville sainte, et par là même, à son temple, auquel il est fait référence au verset suivant. Le fait qu'Ékron soit particulièrement visée par cette intégration, et ce malgré son insignifiance (voire inexistence) à l'époque postexilique, va également dans ce sens, car il s'agit de la ville philistine géographiquement la plus proche de Jérusalem (et aussi la plus revendiquée par les Judéens dans leurs traditions littéraires ; cf. Jos 13,3 ; 15,11.45.46 ; 19,43 ; Jg 1,18 ; 1 S 7,14)¹⁵⁴⁶. L'unité annoncée porte donc également sur la sphère culturelle, comme le suggère déjà la description de la purification préalable incluant une dimension rituelle et culturelle.

L'intégration des Philistins à Israël apparaît comme un accent particulier de Za 9 dans la littérature prophétique, ce qui est d'autant plus notable que les Philistins représentent souvent dans les traditions bibliques le voisin étranger voire ennemi par excellence, comme on le voit notamment en Juges 13-16 ou 1 S 4-7 ; 13-14 ; 17ss ; 2 S 5,17-25 ; la LXX traduit d'ailleurs non pas par « Philistin » mais par « étranger » (ἄλλοφύλος). Il faut en plus observer que plusieurs traditions bibliques envisagent la cohabitation d'Israël avec ses voisins cananéens, incluant parfois explicitement les Philistins, dans le cadre d'un grand pays sous domination israélite ; toutefois, cette cohabitation est le plus souvent envisagée sous l'angle de la soumission et de la servitude des peuples voisins (notamment avec le terme כֶּנֶז, « corvée »), comme on le voit en particulier en Jos 16,10 ; 17,13 ; Jg 1,27-36 ; 2 S 8 ; 1 R 5,1-5 ; 9,20-22. En envisageant une cohabitation à statut égal dans un même pays, Za 9,7 détonne fortement par rapport à ces traditions sur les Philistins, se rapprochant davantage des quelques textes de la BH positifs à l'égard des Philistins, notamment Gn 20 ; 21,22-34 ; 26 (voire 1 S 27-29). On comprend à ce titre l'importance de préparer l'annonce de l'intégration complète des Philistins à Israël par une description de purification, et aussi d'invoquer l'exemple des Jébusites, qui, renvoyant à une tradition apparemment bien établie sur la cohabitation paisible avec un voisin

¹⁵⁴⁴ Dans la BH, le terme הָיָא, « chef » est principalement utilisé dans des listes généalogiques de Gn 36 et 1 Ch 1,51-54 qui soulignent le lien entre les chefs et leur territoire (cf. Gn 36,40). Certes, Gn 36 et 1 Ch 1,51-54 concernent uniquement Édom (voir aussi Ex 5,15), mais, *pace* Lee, il est douteux de voir une référence à Édom en Ez 9,7 ; tout comme en Za 12,5-6, le terme fait uniquement référence aux chefs de Juda en Za 9,7 (voir aussi Jr 13,21 qui n'est pas en lien avec Édom).

¹⁵⁴⁵ Voir notamment Ex 23,23 ; 33,2 ; 34,11 ; Dt 7,1 ; 20,17 ; Jos 3,10 ; 11,3 ; 24,11 ; 2 S 5,6.8 // 1 Ch 11,4.6 ; 1 R 9,20 // 2 Ch 8,7 ; Esd 9,1 ; 2 Ch 8,7.

¹⁵⁴⁶ Sur les revendications territoriales des Judéens sur Ashdod, cf. Jos 13,3 ; 15,46.47 ; 2 Ch 26,6 ; sur Ashkelon, cf. Jos 13,3 ; Jg 1,18 ; So 2,7 ; sur Gaza, cf. Jos 13,3 ; 15,47 ; Jg 1,18 ; 2 S 6,8.

cananéen, permet de rappeler un précédent et apporter ainsi une légitimation supplémentaire à une idée peu courante dans les traditions bibliques.

On peut enfin noter que le rapport réconcilié des Philistins à Yhwh et Israël est en cohérence avec la présentation positive des populations de la Syrie et de la Phénicie, à l'exception de Tyr, au début du texte. Dans l'ensemble, le sort ultimement positif des nations levantines se comprend à la lumière de l'objectif de la conquête du Levant par Yhwh : dominer, unir à Israël et stabiliser l'ensemble de la région. La description, au v. 10, du roi gouvernant pacifiquement sur un très vaste territoire confirme l'intégration des nations levantines dans le futur royaume d'Israël prévu par Yhwh, au sein duquel elles pourront bénéficier d'une paix et d'une stabilité pérennes.

2.3. Principaux débouchés de la conquête

Les interventions de Yhwh au cours de sa conquête du Levant ont des effets significatifs sur les peuples levantins : Yhwh prend possession de leur territoire, détruit notamment Tyr ainsi que Ashkelon, fait périr le roi de Gaza et, finalement, purifie les Philistins pour les intégrer à Israël. Au-delà de ces premières transformations en cours de conquête, le v. 8, puis les v. 9-10, présentent les débouchés finaux de la conquête divine, qui sont caractéristiques d'une conquête territoriale : la sécurisation et la protection du territoire conquis (v. 8), l'installation d'un nouveau gouvernement sur le territoire permettant de l'unifier, de le stabiliser et d'y maintenir la paix (v. 9-10).

2.3.1. La sécurité du territoire

Le v. 8 conclut la description de la conquête en soulignant la protection de Yhwh sur son peuple. Celle-ci est garantie par le « campement » de Yhwh (verbe *חנה*) auprès de sa maison (*בית*), telle un poste ou une garnison militaire (*מצבה*). La connotation du verset est clairement militaire. La racine *חנה*, « camper » est souvent employée en référence à des campements militaires (par exemple Jos 10,31.34 ; Jg 6,4 ; 9,50 ; 1 R 16,15 *etc.*)¹⁵⁴⁷. La conception du campement de Yhwh rappelle d'ailleurs l'idée de la présence de Yhwh dans les campements militaires d'Israël (par exemple 1 S 4,5-7 ; cf. 1 Ch 12,23). En outre, en 2 Ch 14,12 et Joel 2,11, le « camp » (*מחנה*) de Yhwh semble faire référence à l'armée céleste qui combat sous les ordres de Yhwh ; et Ps 34,8 évoque le campement protecteur de l'ange de Yhwh auprès des fidèles.

Tel qu'il est vocalisé (*מַצְבָּה*), le terme *מצבה* est un hapax dans la BH dont le sens n'est pas clair. Une possibilité parfois adoptée, et qui semble être l'option de la Vulgate (« ex his qui militant »), est de changer la dernière consonne pour lire *מצבא*, « contre une armée »¹⁵⁴⁸. Or, comme semblent l'indiquer les autres traductions anciennes (voir dans la LXX *ἀνάστημα*,

¹⁵⁴⁷ Sur les connotations militaires de la racine *חנה*, voir p. ex. Jos 10,31.34 ; Jg 6,4 ; 9,50 ; 1 S 11,1 ; 13,5 ; 28,1 ; 29,1 ; 2 S 11,11 ; 12,28 ; 1 R 16,15 ; 20,27 ; *etc.* ; la racine est notamment à l'origine du substantif *מחנה*, qui est souvent employé pour parler de campements militaires (p. ex. en Jos 11,4 ; 1 S 11,11 ; 17,1.53 ; 28,1 ; 2 R 7,7 ; *etc.*) ; cf. F. J. Helfmeyer « *חנה* *hānā* ; *מַחֲנֶה* *mah^hneh* », dans *TDOT* V, 4-19 (8-9, 16). En outre, bien qu'elle comprenne le verbe *חנה* différemment (*ὑποστήσομαι*, « je placerai en dessous »), la LXX semble adopter la lecture *מַצְבָּה* ; elle donne *ἀνάστημα* (« élévation / construction »), terme qui en 1 S 10,5 traduit *נצב* utilisé dans le sens de poste ou de garnison militaire (cf. p. ex. 1 S 13,3.4 ; 1 Ch 11,16) ; cf. *BA* 23.10-11, 300-301.

¹⁵⁴⁸ Voir p. ex. Petersen, *Zechariah 9-14*, 39-40.

« construction / élévation » et dans la Peshitta *مصباح*, « défenseur »), le texte consonantique peut être lu tel quel, surtout si on le vocalise différemment : le terme *מִצְבָּה*, désigne un poste ou une garnison militaire (cf. 1 S 14,12¹⁵⁴⁹) ; la rareté de ce terme pourrait expliquer la vocalisation massorétique problématique. Ce sens s'accorde d'ailleurs bien avec le verbe *חנה* « camper », souvent employé pour désigner des campements militaires.

Plusieurs chercheurs pensent que Za 9,8 fait allusion à Es 29,3, inversant l'annonce ésaïenne de la destruction de Jérusalem par Yhwh en sa protection par la divinité¹⁵⁵⁰. Cela est possible, étant donné qu'il s'agit des deux seuls passages de la BH qui présentent la forme verbale *והגיתי* à la première personne avec Yhwh pour sujet, et que le campement divin est dans les deux cas associé à un terme construit sur la racine *נצב* (« être debout »), *מצב* en Es 29 et *מצבה* en Za 9. Les deux termes sont des hapax dans la BH, que la LXX comprend comme des références à des installations militaires offensives ou défensives : *מצב* est traduit par *χάραξ*, « palissade, construction/mur de siège », et *מצבה* est rendu par *ἀνάστυμα*, « élévation / construction ». Même si les deux termes ne sont pas identiques et prennent des sens quelques peu différents (*מצב* est le plus souvent traduit dans le sens de « construction/mur de siège »¹⁵⁵¹, tandis que *מצבה* semble plutôt faire référence à un poste ou une garnison militaire), leur proximité et leur rareté, de même que leur association à la conception de Yhwh « campant (militairement) » auprès de Jérusalem, suggère effectivement que Za 9,8 transforme la conception du siège de Jérusalem par Yhwh en Es 29,3 en une image de protection divine, proche de celle décrite en Ps 34,8.

La défense divine se fait « contre l'allant et le venant » *ומשב מעבר*. Il semble s'agir là d'une expression qui utilise les verbes *עבר*, « passer », et *שוב*, « revenir » pour désigner le fait de traverser, parcourir, envahir voire habiter l'ensemble d'un territoire (Ex 32,27 ; Ez 35,7 ; Za 7,14 ; Dn 11,10 ; cf. Mi 2,8 ; Ps 104,9). Za 7,14 est le seul autre passage de la BH à présenter l'expression sous la même forme *ומשב מעבר* ; elle y sert à souligner l'absence de passage humain à la suite de la dévastation du pays par les Babyloniens (cf. Ez 35,7 ; et aussi Jr 9,9-11 ; 33,28). Cette formulation identique, ainsi que sa présence au sein du même livre prophétique, suggère que Za 9,8 reprend une formulation du ch. 7 tout en lui donnant un sens opposé, en vue d'annoncer la fin de l'oppression plutôt que la désolation du pays¹⁵⁵². Alors qu'en Za 7,14 l'absence de passage rappelle le jugement des Judéens dont le pays est devenu désolé et vide, Za 9,8 fait uniquement référence à l'absence de passage des ennemis pour souligner la protection divine sur la ville. Cela est rendu explicite dans la suite du verset qui souligne que l'opresseur (*נגש*) ne passera plus (verbe *עבר* à la voix négative avec l'adverbe *עוד*) sur le peuple de Yhwh.

La fin du verset accentue encore la protection divine, en soulignant l'attention et la surveillance de Yhwh sur le peuple ; celui-ci souligne que désormais (*עתה*) il regarde (verbe *ראה*) de ses yeux (*בעיני*). Ainsi que cela a souvent été observé, l'utilisation du terme « œil » (*עין*) fait inclusion avec le premier verset du ch. 9, qui souligne aussi la surveillance de Yhwh sur

¹⁵⁴⁹ Le terme est proche de *מצב* « emplacement / position / poste », souvent utilisé dans un contexte militaire, p. ex. en 1 S 13,23 ; 14,1.4.6.11.15 ; 2 S 23,14.

¹⁵⁵⁰ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 69 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 175 ; Larkin, *Second Zechariah*, 66 ; Nurmela, *Prophets*, 108-109 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 87-89.

¹⁵⁵¹ H. Wildberger, *Jesaja 28-39* (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1982, 1098-1099 ; W. A. M. Beuken, *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien : Herder, 2010, 102.

¹⁵⁵² Cf. Larkin, *Second Zechariah*, 66 ; Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 217-219 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 89-90.

son peuple (ליהוה עין אדם וכל שבטי ישראל)¹⁵⁵³ ; ce motif est d'ailleurs déjà présent en Za 3,9 ; 4,10. Dans le contexte du v. 8, cette surveillance garantit la protection divine. Dans la BH, le motif du regard de Yhwh est le plus souvent lié à son intervention salutaire (voir par exemple Ex 2,25 ; 3,7.9 ; 4,31 ; Dt 26,7 ; 2 R 13,4 ; 14,26) ; ce motif, qui apparaît souvent dans les Psaumes, est présent dans les supplications, les louanges à Yhwh ou les promesses divines¹⁵⁵⁴. Za 9,8 se rapproche notamment de 2 R 19,16 // Es 37,17, où le regard (verbe ראה) et les yeux (עין) de Yhwh est lié à la protection qu'il exerce sur la ville de Jérusalem ; en Za 12,4 aussi, les yeux (עין) de Yhwh ouverts (verbe פקח) sur la maison de Juda servent aussi à souligner la protection divine sur la ville.

L'accent sur la protection divine confirme bien la domination de Yhwh sur le territoire, et par là même, le succès de la conquête. Cette domination du territoire se manifeste également par l'installation d'un nouveau gouvernement soumis à Yhwh.

2.3.2. *L'installation d'un nouveau gouvernement sur le pays conquis : le roi d'Israël en Zacharie 9,9-10*

Za 9,9-10 se présente comme un appel à la réjouissance qui annonce l'installation d'un roi à Jérusalem et sa domination dans le Levant, comme ultime phase du projet divin. Le focus sur Jérusalem est préparé par le v. 8 qui fait déjà référence à l'installation de Yhwh auprès de sa maison, le temple de Jérusalem. En même temps, l'accent mis sur la royauté est tout de même surprenant à la suite de Za 9,1-8, qui ne fait mention d'aucun roi et souligne uniquement les actions de la divinité. La figure du roi apparaît de manière inattendue aux v. 9-10, et il est aussi frappant que le reste de Za 9-10 ne fasse aucune référence directe à ce futur roi d'Israël. De plus, il existe différents appels à la réjouissance dans la Bible hébraïque, mais Za 9,9-10 se distingue par son annonce de l'installation d'un roi humain.

L'appel à la réjouissance est adressé à la « fille de Sion » (בת ציון), une expression qui apparaît le plus souvent en Lamentations, Esaïe et Michée, ainsi qu'à la « fille de Jérusalem », בת ירושלים, une expression relativement peu courante dans la BH qui apparaît presque toujours en lien avec l'expression בת ציון (sept fois, 2 R 19,21 // Es 37,22 ; Mi 4,8 ; So 3,14 ; Za 9,9 ; Lm 2,13.15). Les deux expressions sont deux formulations qui désignent évidemment la ville de Jérusalem, et que l'on pourrait aussi traduire « fille Sion/Jérusalem ». Ainsi que Lee l'observe, les appels à la réjouissance de So 3,14-17 ; Za 2,14-16 et Za 9,9-10 sont les seuls de la BH à être adressés à la fille de Sion (בת ציון), ce qui rapproche singulièrement ces passages¹⁵⁵⁵. Malgré plusieurs correspondances, il est frappant que Za 9,9-10 se distingue de So 3,14-17 et Za 2,14-16 par le fait qu'il annonce la venue d'un roi humain alors que les deux autres passages soulignent la présence et les actions de Yhwh.

Le fait que Za 2,14-16 et Za 9,9-10 se trouvent dans le même livre rend d'autant plus difficile de penser que ces passages ont été développés indépendamment l'un de l'autre. En

¹⁵⁵³ Voir p. ex Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 94, 120 ; l'assonance entre מנחתו (« son repos », dans le sens d'une installation) au v. 1, et והניתי (« je camperai ») au v. 8, renforce l'inclusion du passage autour de la protection ; cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 93.

¹⁵⁵⁴ H. F. Fuhs, « רָאָה *rā'ā* », *TDOT* XIII, 208-242 (233-234) ; sur les supplications, voir 1 S 1,11 ; 2 S 16,12 ; Ps 10,14 ; 25,18.19 ; 59,5 ; 119,53 ; Lm 1,9.11.20 ; 3,36.50.60 ; 5,1 ; Né 9,9 ; Dn 9,18 ; sur les louanges à Yhwh, voir Ps 9,14 ; 31,8 ; 106,44 ; Lm 3,59 ; sur les promesses divines, voir Gn 31,12 ; 2 R 20,5 // Es 38,5.

¹⁵⁵⁵ Lee, *Zechariah 9-10*, 94 ; cf. Tai, *Sacharja 9-14*, 44-47.

outré, l'appel à la joie est dans les deux cas suivi d'une justification invoquant une venue particulière, annoncée similairement avec הנה, « voici » suivi du verbe בוא, « venir » et les deux textes partagent aussi les idées d'un rapport réconcilié avec les nations (גוים) et de la centralité de Jérusalem. Les deux appels à la joie se font ainsi échos au début des deux grandes parties de livre de Zacharie. Toutefois, en Za 2,14-16, l'arrivée annoncée est celle de Yhwh qui s'installe à Jérusalem, alors qu'il s'agit du roi d'Israël en Za 9,9-10. Za 9,9-10 se présente ainsi comme une réinterprétation politique de Za 2,14-16 qui continue de mettre l'accent sur la centralité de Jérusalem. N'excluant évidemment pas la présence divine dans la ville sainte, Za 9,9-10 rajoute toutefois que le gouvernement divin se fera au travers d'un roi installé à Jérusalem.

Les correspondances lexicales de Za 9,9-10 avec So 3,14-17 sont encore plus frappantes : l'appel à la réjouissance de Sophonie utilise aussi le verbe רוע au hif'il ; la fille de Sion (בת ציון) est aussi appelée fille de Jérusalem ; le texte fait explicitement référence à l'idée d'un roi (מלך) sur Israël, identifié comme Yhwh, ainsi qu'au salut divin (verbe ישע, v. 17) ; le verbe de réjouissance גיל est d'ailleurs aussi employé, même si ce n'est pas directement pour appeler à la joie mais pour exprimer la joie divine (v. 17). Toutefois, contrairement à Za 2,14-16 et Za 9,9-10, So 3,14-17 ne se présente pas formellement comme l'annonce d'une venue particulière, mais comme l'annonce d'une libération vis-à-vis de condamnations et d'ennemis (v. 15), inaugurant ainsi une période de sécurité garantie par la présence royale de Yhwh au milieu de Jérusalem. Ainsi, tout comme Za 2,14-16, So 3,14-17 annonce la présence divine au sein de son peuple, tout en spécifiant la dimension royale de cette présence. Il est donc possible que Za 9,9-10 s'inspire aussi de So 3,14-17, opérant là encore une réinterprétation politique qui aurait pour objectif de souligner le corollaire ou la concrétisation humaine de la royauté divine. Toutefois, les commentateurs qui observent la proximité avec So 3 hésitent à dire que Za 9,9-10 serait le plus tardif, notamment du fait que les derniers versets de Sophonie sont vraisemblablement secondaires et assez tardifs¹⁵⁵⁶. À mon sens, il est plus pertinent de penser que So 3,14-17 a déjà en vue une forme avancée du livre de Zacharie, et qu'il fait la synthèse entre l'annonce des présences divine et royale à Jérusalem, respectivement en Za 2,14-16 et Za 9,9-10, en vue de préparer la lecture de la fin de la collection des Douze sous l'angle de la perspective du retour de Yhwh à Jérusalem. Il est bien sûr difficile d'être sûr du sens de l'influence, mais la spécificité de Za 9,9-10 autour de l'annonce d'une figure royale humaine ressort en tout cas clairement de la comparaison¹⁵⁵⁷.

Non seulement sur le plan idéologique mais aussi sur le plan formel, Za 9,9-10 présente aussi des correspondances importantes avec l'annonce d'un nouveau gouvernement davidique en Mi 4-5. Ainsi que Tai et Lee le soulignent, Mi 4,8 annonce de façon comparable à la « colline de la fille de Sion » (עפל בת ציון) la venue (aussi avec le verbe בוא), de « la souveraineté d'antan la royauté de la fille de Jérusalem » (ממשלה הרשאנה ממלכת לבת ירושלם) ; le texte continue d'ailleurs en soulignant des cris (verbe רוע au hif'il), qui sont ici de désespoir, liés notamment

¹⁵⁵⁶ Voir p. ex. Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 31-33 ; Tai, *Prophetie*, 44-45 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 162 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 94-97. Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 215-217, défend l'idée selon laquelle So 3 s'inspire de Za 9 (et Es 12.6). L'idée que ces deux textes proviendraient d'une même rédaction des Douze fait peu de sens au vu des différences entre ces passages ; pace Curtis, « Zion-Daughter Oracles » ; notons par exemple que Wöhrle ne les place pas sur une même couche au sein des Douze car contrairement à Za 9,9-10, So 3,14-17 ne traite pas de la question du roi humain (cf. Wöhrle, *Abschluss*, 173-189). Pour l'interprétation inverse de So 3 comme ayant influencé Za 9, voir Sweeney, *Twelve Prophets 2*, 663.

¹⁵⁵⁷ Cf. p. ex. Boda, *Zechariah*, 564-565.

à l'absence (provisoire) de roi (מלך, v. 9)¹⁵⁵⁸. Le début du ch. 5 développe ensuite cet aspect en annonçant le retour d'un souverain davidique (de Bethléem Ephrata) qui gouvernera (משל, cf. Za 9,10) Israël. En ce sens, on peut penser avec beaucoup de commentateurs que le programme politique de Za 9,9-10 s'inspire aussi de Mi 4-5. D'autres correspondances, comme l'importance de la paix (שלום, Mi 5,4a) et la référence aux « confins de la terre » (אפסי ארץ, Mi 5,3) dans la description du nouveau gouvernement, ou encore l'annonce de la destruction (même forme du verbe כרת au hif'il) par Yhwh des armes de guerre, notamment le cheval (סוס) et le char (מרכבה) en Mi 5,9 confirment que Za 9,9-10 s'inspire bien de Mi 4-5. Néanmoins, nous verrons plus bas que Za 9,9-10 s'en distingue également par plusieurs spécificités, notamment sur le caractère non guerrier, pacifique du roi.

L'insistance sur une royauté humaine en Za 9,9-10, malgré son absence dans les v. 1-8, se comprend bien comme la description d'un des aboutissements de la conquête divine. Yhwh établit sur le pays venant d'être conquis un nouveau gouvernement qui lui est soumis, et qui administrera pour lui le grand territoire. L'installation du roi assoit ainsi le contrôle de Yhwh sur le Levant, et cela a aussi pour effet d'unifier le grand territoire conquis sous un même pouvoir central émanant de Yhwh. Za 9,9-10 présente ainsi le début d'une nouvelle ère résultant de la conquête, caractérisée par l'indépendance politique et la domination royale d'Israël dans le Levant. La continuité entre les v. 1-8 et 9-10 est d'ailleurs aussi visible dans le fait que, malgré la focalisation sur le roi des v. 9-10, Yhwh continue d'y être un acteur central (de même qu'en So 3,14-17 et Za 2,14-16), en charge notamment de la pacification du territoire, ce qui est un aboutissement essentiel de la conquête.

2.3.3. La pacification du territoire par Yhwh et le maintien de la paix dans le Levant par le roi (Zacharie 9,10)

Le v. 10 souligne deux aspects principaux liés au règne du nouveau souverain, qui font culminer la conquête divine : l'éradication des armes de guerre, et le maintien de la paix. Il y est notable que Yhwh est celui qui supprime (כרת au hif'il) les armes du pays alors que le verset précédent (v. 9) se concentre sur l'annonce et la description du roi. On peut penser à ce titre que la LXX et la Peshitta harmonisent le texte en remplaçant la première personne divine, attestée dans le TM, le Targum et la Vulgate, par une troisième personne royale ; dans ces versions, ce changement est aussi lié à la présentation du roi qui n'est pas « sauvé » (נושע), comme c'est le cas dans le TM, mais « sauveur ». Par ces changements, les versions grecques et syriaque présentent un roi actif dans le domaine militaire, contrairement au TM, ce qui se comprend bien comme une réinterprétation remontant à l'époque des guerres maccabéennes ou hasmonéennes, ainsi que l'a récemment défendu Eidsvåg¹⁵⁵⁹. Dans le TM, la destruction des armes de guerre par Yhwh est en revanche cohérente avec la dépendance du roi vis-à-vis de la divinité : Yhwh sauve le roi et assure sa protection ainsi que celle du pays en détruisant les armes de guerre.

Même si l'expression קשת מלחמה est spécifique à Za 9-10 (cf. Za 10,4), l'arc (קשת), le cheval (סוס) et le char (רכב) sont des éléments typiques qui apparaissent dans des descriptions

¹⁵⁵⁸ Tai, *Sacharja 9-14*, 47-49 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 99-101.

¹⁵⁵⁹ Eidsvåg, *Old Greek*, 161-171, qui propose même que la mention de Juda au v. 13 a pu être comprise par les traducteurs grecs comme une référence à Judas Maccabée.

de combattants et d'attaques militaires (cf. Es 5,28 ; Jr 6,23 ; 46,9 ; 50,42 ; Am 2,15). Le motif de la destruction des armes apparaît notamment dans les Psaumes et la littérature prophétique (souvent exprimé avec le verbe שבר, « briser »), avec Yhwh comme acteur principal. En plus de souligner la supériorité de Yhwh sur la force militaire humaine, on peut repérer trois grandes significations de ce motif au sein de ces textes : 1) la fin définitive de la guerre et l'instauration de la paix (Ps 46,10 ; Os 2,20 ; cf. Es 2,4 // Mi 4,3 ; Ez 39,9-10) ; 2) l'affaiblissement, la vulnérabilité de groupes humains, voire leur destruction par Yhwh (Jr 49,35 ; 51,21 ; Os 1,5 ; Na 2,14 ; Mi 5,9 ; Ps 37,15) ; et 3) la protection divine contre les attaques ennemies (Ps 76,4.7). Ces éléments semblent aussi être présents en Za 9,9-10, qui annonce l'instauration de la paix après avoir souligné la protection apportée par Yhwh (Za 9,8) et la dépendance du roi vis-à-vis de Yhwh pour palier sa vulnérabilité. Par la destruction des armes de guerre, notamment celles des nations comme le suggère la référence au char (et aussi celles d'Israël), Yhwh affaiblira la puissance des nations et démontrera sa supériorité ; il instaurera de manière pérenne sa domination sur le Levant, mettra fin à la guerre et garantira lui-même la protection de son peuple.

L'accent sur la vulnérabilité humaine et la dépendance à Yhwh ressort aussi d'une relation d'intertextualité spécifique avec Mi 5,9¹⁵⁶⁰. Alors que les annonces de destruction d'armes de guerre dans la BH utilisent principalement le verbe שבר, « briser » (Jr 49,35 ; Os 1,5 ; 2,20 ; Ps 37,15 ; 46,10 ; 76,4), Mi 5,9 et Za 9,10 sont les deux seules à utiliser le verbe כרת, « retrancher », qui plus est à la première personne divine והכרתי, associée au cheval (סוס) et au char (המרכב en Mi 5,9 ; רכב en Za 9,10). Mi 5,9-13 insiste d'ailleurs à quatre reprises sur cette forme du verbe כרת, en vue d'exprimer la destruction non seulement de la puissance militaire (chevaux, chars et villes fortes, v. 9-10) mais aussi de la sorcellerie et des idoles (v. 11-13)¹⁵⁶¹. Ces rapprochements inclinent plusieurs chercheurs à penser que Za 9,10 s'inspire de Mi 5,9, et ce d'autant plus que Za 9,9 s'inspire probablement déjà d'un passage de la même section, Mi 4,8 (voir ci-dessus). Si tel est bien le cas, Za 9,10 accrédite et prolonge l'oracle de Mi 5,9-14 qui décrit l'instauration finale de la paix comme une forme de purification où les moyens de guerre (v. 9-10) sont associés et traités de la même manière que les pratiques cultuelles illégitimes (v. 11-13). Par cette association avec l'idolâtrie, Mi 5,9-14 présente les armes de guerre comme des éléments illégitimes qui détournent de (la confiance en) Yhwh. Cette idée est peut-être aussi présente en Za 9,10, comme le suggèrent les deux autres utilisations de כרת (hif'il) à la première personne divine en Za 9-14, qui sont liées à des pratiques rituelles ou cultuelles coupables : en Za 9,6-7, la suppression de l'orgueil des Philistins est liée à la purification de leur alimentation, et Za 13,6 annonce la suppression des idoles et des prophètes¹⁵⁶². Cette conception des armes de guerre comme étant illégitimes et détournant de Yhwh s'éclaire à la lumière de textes comme Es 31,1 ; Os 1,7 ; 14,4 ; Ps 20,8 ; 33,17 ; 44,6-8 ; 76,4-8, qui opposent Yhwh et les armes de guerre, notamment l'arc et l'épée, en soulignant que la délivrance ne vient pas des armes mais de la divinité.

¹⁵⁶⁰ Cf. Tai, *Sacharja 9-14*, 47-48 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 110-111.

¹⁵⁶¹ On peut voir dans le choix du verbe כרת un jeu sémantique qui fait des armes de guerres des objets retranchés alors que ce sont normalement les armes qui « retranchent » (cf. p. ex. Ez 14,17 ; 21,8.9 ; Za 13,7-8).

¹⁵⁶² En outre, d'autres brefs passages de Za 9-14 qui abordent la question du gouvernement, notamment à l'aide du motif des bergers, avec des caractéristiques formelles similaire à Za 9,9-10 sont également liés à la question de la purification cultuelle (Za 10,1-3a ; Za 13,7-9).

Dans ce contexte, Za 9,10 souligne en plus que le rôle du roi ne sera pas de faire la guerre, mais de maintenir la paix (שְׁלוֹמִים) avec les nations, après la délivrance divine. Garantir la paix est un aspect fondamental de l'idéologie traditionnelle judéenne et plus largement proche-orientale (voir par exemple Ps 72,7). En Zacharie, l'idée de paix (שְׁלוֹמִים) apparaît déjà dans le cadre de l'annonce d'un nouveau gouvernement de Za 6,13, mais il s'agit avant tout d'une relation harmonieuse (עֲצַת שְׁלוֹמִים, « conseil de paix ») entre les deux figures judéennes prééminentes qui sont annoncées, et non pas avec les nations. Mi 5,4a est à ce titre plus proche, car il souligne, dans le cadre d'une annonce du nouveau souverain d'Israël, l'instauration de la paix avec les nations (voir la référence similaire aux « confins de la terre », עַד אֶפְסֵי אֶרֶץ en Mi 5,3b et à la fin de Za 9,10). Une différence apparaît néanmoins, liée à la participation du roi dans l'établissement de la paix. Dans un contexte qui souligne largement le conflit guerrier avec les nations (Mi 4,11-14 ; 5,4-5.7-8), Mi 4-5 annonce que le futur roi a une fonction de délivrance militaire (voir notamment le verbe נָצַל au hif'il, Mi 5,5) ; il participe activement à l'instauration de la paix par la guerre, même si c'est finalement Yhwh lui-même qui détruit les armes de guerre (Mi 5,9-14). A l'inverse, Za 9,9-10 souligne que le roi n'a pas de fonction de délivrance mais est au contraire celui qui est sauvé par Yhwh. Yhwh est celui qui exerce la force pour instaurer la paix, paix que le roi est ensuite chargé de maintenir. Il est ici significatif que les éléments guerriers de Mi 4-5 repris par Za 9,9-10 soient précisément la destruction des armes de guerre par Yhwh, et non l'action de délivrance royale (voir notamment le verbe נָצַל au hif'il, Mi 5,5). Les scribes derrière Za 9,9-10 semblent ainsi avoir opéré une sélection dans les motifs de l'annonce du futur souverain de Mi 4-5, en vue de réinterpréter la figure du roi dans un sens qui lui ôte son action militaire et sa fonction de délivrance, reportant ces éléments sur Yhwh et en recentrant le rôle du roi sur le maintien de la paix.

Le rôle pacifique du roi est en outre renforcé par le fait que son action se résume à, littéralement, « parler de/en paix » (דָּבַר au pi'el et שְׁלוֹמִים avec ou sans la préposition ל) aux nations. L'expression (parfois aussi qal) désigne une démonstration de bienveillance à l'égard d'un autre, visant notamment à éviter d'entrer en conflit (Gn 37,4 ; Dt 2,26 ; Jr 9,7 ; Ps 28,3 ; 35,20 ; 85,9 ; 122,8 ; Est 9,30 ; 10,3) ; le verbe דָּבַר, « parler », ne doit donc pas être pris à la lettre, mais il suggère néanmoins le caractère limité de l'action du roi qui, à part être un modèle de piété, est uniquement le garant d'une entente pacifiée entre les nations.

Le choix du substantif מִשַׁל pour désigner la domination du roi au v. 10 n'est probablement pas anodin, et semble également aller dans ce sens. On a depuis longtemps observé que la description de l'étendue du territoire dominé par le roi à la fin de Za 9,10 reprend les termes de Ps 72,8, qui décrivent de manière très vaste le territoire dominé par le roi davidique : « d'une mer à l'autre, et du fleuve aux extrémités de la terre », מִיַּם עַד יָם וּמִנְהַר עַד אֶפְסֵי אֶרֶץ. La seule différence entre ces deux descriptions est le terme employé pour désigner la domination : Za 9,10 emploie le substantif מִשַׁל, très rare et peut-être tardif¹⁵⁶³, tandis que Ps 72,8 emploie le verbe רָדָה. Le רָדָה présente le plus souvent une connotation oppressive¹⁵⁶⁴, comme c'est aussi le cas en Ps 72,8 puisque les versets qui suivent (v. 9-11) décrivent la soumission des nations par le roi et leur tribut. Étant donné que le reste de la description est semblable au mot près, on peut penser que cette différence n'est pas fortuite. La racine מִשַׁל

¹⁵⁶³ La seule autre occurrence se trouve dans un texte très tardif du 2^{ème} s. av. n. è., Dn 11,4.

¹⁵⁶⁴ Cf. Lv 25,43.46.53 ; 26,17 ; Nb 24,19 ; Dt 20,20 ; 1 R 5,16 ; 9,3 (// 2 Ch 8,10) ; Es 14,2.6 ; 41,2 ; Ez 29,15 ; 34,4 ; Ps 49,15 ; 110,2 ; Lm 1,13 ; Ne 9,28 ; H.-J. Zobel, « רָדָה *rādā* », *TDOT* XIII, 330-336 (333).

semble à ce niveau-là plus neutre, voire positive, ce qui cadre mieux avec l'insistance pacifique du texte¹⁵⁶⁵. Au sein du livre de Zacharie, le substantif מַשַּׁל rappelle notamment le verbe מַשַּׁל en Za 6,13, un texte qui annonce également le retour d'une figure de type royal à Jérusalem ; la racine est en outre également utilisée dans le cadre d'autres annonces prophétiques de restauration de la maison de David, notamment en Mi 4-5 (4,8 ; 5,1) et Jérémie (33,26 ; cf. 22,30). Le verbe est d'autant plus significatif dans ce contexte qu'il n'apparaît en Samuel et Rois qu'en référence à David et Salomon (2 S 23,3 ; 1 R 5,1) et que la même racine verbale est aussi souvent associée à la domination de Yhwh sur la terre (Es 40,10 ; Ps 22,29 ; 59,14 ; 66,7 ; 1 Ch 29,12 ; 2 Ch 20,6)¹⁵⁶⁶. En ce sens, Za 9,9-10 se présente comme une réinterprétation des promesses messianiques de Za 1-8 (voire plus largement prophétiques), qui sont à la fois poursuivies et réorientées, notamment en vue de souligner l'instauration de la paix dans l'ensemble du Levant.

Dans l'ensemble, l'établissement du nouveau gouvernement à la suite de la conquête du pays par Yhwh a pour conséquence et finalité principales l'établissement et le maintien de la paix dans le pays. Les rôles de Yhwh et de son roi apparaissent ici bien distincts : Yhwh détruira les armes de guerre du pays, qui sera alors entièrement dépendant de lui pour sa protection, et le roi aura pour rôle le maintien de la paix instaurée par la divinité.

2.4. Les acteurs : identités, rôles et transformations

Pour aller plus loin dans l'analyse de la conception de la guerre en Za 9,1-10, on s'intéressera maintenant aux différentes personnes ou groupes qui sont mentionnés, en analysant leurs identités, places et rôles dans le scénario de conquête. On peut notamment distinguer trois personnes : Yhwh (et/ou sa parole) ; Israël, avec en particulier Juda, Éphraïm et Jérusalem ; et les nations levantines, notamment la Syrie, la Phénicie et la Philistie. En lien avec les théories de la guerre mentionnées en introduction, une attention particulière sera également accordée d'une part aux chefs mentionnés, notamment les chefs de Juda au v. 7 (אֵלֵי בִיהוּדָה) et le roi des v. 9-10, et d'autre part à la place des rituels dans le scénario. Nous verrons par ailleurs que le texte évoque aussi brièvement la possibilité d'une menace ennemie supplémentaire.

2.4.1. *Yhwh, le dieu conquérant du Levant*

Yhwh apparaît sans conteste comme l'acteur principal : il est celui qui entreprend la conquête, châtie les nations rebelles mais aussi unifie et sécurise le territoire, et y instaure un nouveau gouvernement.

Au début du texte (v. 1), c'est plus précisément la parole de Yhwh (יְהוָה דָּבַר) qui est présentée comme menant les actions divines et faisant accomplir la volonté de Yhwh en Syrie. Cette description s'accorde avec une conception courante dans le POA, selon laquelle les attributs de la divinité, ici sa parole, peuvent être en eux-mêmes des agents qui émanent de la

¹⁵⁶⁵ H. Gross, « מַשַּׁל לְמַשַּׁל II », *TDOT IX*, 68-71 (69-70), qui suppose d'ailleurs que l'utilisation de verbe מַשַּׁל plutôt que מָלַךְ dans des annonces d'un futur gouvernement davidique comme Mi 5,1 pourrait avoir pour but de signifier un nouveau type de domination, différent de la royauté passée, une hypothèse qui semble bien fonctionner avec Za 9,10.

¹⁵⁶⁶ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 136.

divinité. Une conception similaire apparaît par exemple de manière explicite en Es 55,10-11, et est aussi évidente dans des textes comme Es 9,7, Ps 107,20 (cf. Es 40,8), ainsi qu'en Ps 33,4-6 où la parole divine est présentée comme un principe créateur, de manière semblable à Gn 1¹⁵⁶⁷. Dans le contexte d'un oracle prophétique, cette présentation permet d'insister sur la validité de la parole de Yhwh, dont l'accomplissement est garanti par le fait que la parole divine est elle-même un principe agissant. Le fait que la parole de Yhwh apparaisse uniquement au tout début de l'oracle alors que la suite du texte parle plutôt de Yhwh (et non d'un de ses attributs divins) renforce l'idée que cet accent mis sur l'action de la parole divine sert aussi indirectement à légitimer l'ensemble de l'oracle qui suit, ce qui est aussi confirmé par la mention comparable (mais non identique) de la parole de Yhwh au début de Za 12 et de Ml 1. Notons par ailleurs aussi que dans le contexte de Za 9,1, la mention de la parole de Yhwh (plutôt que de Yhwh directement) permet d'éviter de dire que c'est Yhwh lui-même qui s'installe en Syrie, ce qui pourrait alors suggérer la présence d'un temple. L'interprétation targoumique associe en effet le lieu de repos (מנוחה) à la présence d'un temple, tout en précisant que ce temple n'est pas à Damas mais que c'est plutôt Damas qui se trouve dans le pays du temple de la présence divine, ce qui renvoie selon toute probabilité au temple de Jérusalem¹⁵⁶⁸.

Dans l'ensemble, la mention de la parole de Yhwh en entrée de texte souligne le fait que Yhwh intervient dans le Levant par l'intermédiaire de ses agents célestes. C'est aussi ce que confirme la mention, dans le même verset, de « l'œil de homme » (עין אדם), ou plutôt « œil sur l'homme » qui, comme nous l'avons soutenu plus haut (2.1.3.), peut aussi être lu comme renvoyant à un agent céleste au travers duquel Yhwh surveille la situation du Levant. La fin de l'unité fait à nouveau écho au motif de la surveillance de Yhwh « par mes yeux » (בעיני), des yeux qui peuvent aussi être interprétés comme des agents divins. Rappelons que l'intervention de Yhwh par l'intermédiaire de ses agents célestes, et notamment de ses yeux, poursuit une conception importante des visions en Za 1-6, probablement inspirée de l'idéologie et des pratiques achéménides, selon laquelle Yhwh contrôle la terre et y fait advenir sa volonté à l'aide de ses émissaires.

Après avoir insisté sur le rôle des agents divins, le cœur de l'oracle attribue l'essentiel des actions de combat à Yhwh, sans préciser s'il agit directement ou par l'intermédiaire de ses agents. Plusieurs des actions divines sont décrites avec des connotations militaires, ce qui permet d'insister sur la supériorité de Yhwh : מנוחה (« lieu de repos ou de camp », v. 1), ירש au hif'il (« prendre possession », v. 4), נכה au hif'il (« frapper », v. 4), כרת au hif'il (« retrancher », v. 6), חנה (« camper »), מצבה (garnison militaire », v. 8). D'autres termes, qui ne sont pas spécifiquement associés à Yhwh, renforcent néanmoins la tonalité militaire du passage : en particulier נגש (« oppresseur », v. 8), ou encore גבל (« placer/faire la frontière », v. 2), ou עבר (« passer/traverser », v. 8). La supériorité militaire de Yhwh sur les nations levantines est notamment évidente dans sa description comme frappant ou jetant (verbe נכה au hif'il) à la mer la « puissance » (חיל) de Tyr (v. 2), alors même que celle-ci s'est construite une forteresse (מצור). De même, la supériorité et la domination de Yhwh sont aussi explicites dans l'intervention contre les Philistins, où, en plus de la panique engendrée par la chute de Tyr et les sanctions prises (la destruction d'Ashkelon, la fin de la royauté à Gaza et l'installation d'une

¹⁵⁶⁷ Cf. Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 9 ; Reventlow, *Sacharja*, 91 ; Saur, *Tyroszyklus*, 295.

¹⁵⁶⁸ ודמשק תתוב למהוי מארע בית שכינתיה.

nouvelle population à Ashdod), le v. 6b précise que Yhwh retranchera (verbe כרת au hif'il) la « grandeur » (ou l'« orgueil ») des Philistins (גאון פלשתים). Le texte insiste ainsi particulièrement sur le fait que Yhwh prive les villes levantines rebelles de leur puissance en vue d'instaurer sa domination.

La supériorité militaire de Yhwh est encore mise en avant en Za 9,9-10, notamment dans le TM, qui souligne que Yhwh supprimera (verbe כרת au hif'il à la 1^{ère} personne divine), les instruments de guerre (le char, le cheval et l'arc de guerre) du pays, en particulier d'Éphraïm et de Jérusalem. Aussi, l'installation d'un roi pieux, « sauvé » et dépendant de Yhwh pour gouverner l'ensemble du Levant et maintenir la paix confirme la domination de Yhwh sur le Levant au travers de son représentant.

Dans l'ensemble, Yhwh ressort du scénario comme un dieu conquérant, maître non seulement d'Israël mais aussi de l'ensemble du Levant, juge des populations rebelles ainsi que protecteur de son peuple compris de manière inclusive (v. 8). Même si le texte ne le dit pas explicitement, on comprend que la conquête de Yhwh a pour principal effet de libérer Israël et plus largement le Levant de toute domination extra-levantine. Cette libération permet l'instauration de la domination de Yhwh, au travers d'un nouveau gouvernement, une royauté locale, israélite et centrée à Jérusalem, qui stabilisera et unifiera le pays, et garantira la paix.

2.4.2. Un grand Israël, inclusif, mis au bénéfice de la conquête de Yhwh

Israël est d'emblée mentionné au v. 1 comme objet de l'attention divine. De même que dans l'idéologie du Pentateuque ou des Chroniques, il est compris dans un sens large, incluant « toutes les tribus d'Israël » (כל שבטי ישראל, v. 1) c'est-à-dire pas uniquement Juda mais aussi les tribus du nord. Juda et Éphraïm sont en effet des territoires de référence au sein du futur grand royaume envisagé, puisque c'est aux chefs de Juda qu'il est fait référence pour parler de l'intégration des Philistins au v. 7, et qu'Éphraïm est un territoire spécifiquement mentionné en lien avec la suppression des armes de guerre menée par Yhwh au v. 10 (« le char d'Éphraïm ». La ville de Jérusalem, comme on le soulignera, occupera dans ce grand royaume une place centrale. Cette place importance donnée à Israël témoigne du fait qu'il est le principal bénéficiaire des actions divines.

En même temps, Israël est défini d'une manière d'autant plus large et inclusive qu'il peut intégrer les nations levantines en son sein. Au v. 1, « toutes les tribus d'Israël » sont l'objet de l'attention divine non pas de manière exclusive, mais ensemble avec « l'homme » (אדם) qui, dans le contexte, vise plus spécifiquement la population syrienne. De plus, la conquête aboutit à l'intégration complète des Philistins et plus généralement des nations levantines à Israël (v. 7), et celles-ci seront même unifiées sur le plan politique par l'établissement d'un même gouvernement politique sous l'égide du roi idéal (v. 9-10). Cette conception d'Israël est originale, surtout dans un contexte où d'autres traditions, telles que Esdras-Néhémie, développent plutôt une idéologie opposée, de séparation d'avec les voisins non israélites.

L'usage particulier du terme ממזר au v. 5 semble d'ailleurs témoigner de ce débat sur la définition des limites du peuple d'Israël. Avec Tai et Lee, on peut en effet se demander si la référence au ממזר en Za 9,6 ne ferait pas référence à Dt 23,3, le seul autre passage de la BH qui

présente ce terme¹⁵⁶⁹. Il semble en tout cas que les deux passages présentent des idéologies distinctes : alors que Dt 23,3 souligne l'exclusion du « bâtard » de la communauté d'Israël, en Za 9 le bâtard d'Ashdod, en tant que futur habitant de la Philistie, sera ultimement intégré à Israël avec les Philistins (v. 6b-7)¹⁵⁷⁰. Il est ainsi possible que la mention du bâtard en Za 9,6 serve à corriger l'idéologie deutéronomique dans un sens beaucoup plus inclusif vis-à-vis des nations levantines. Il apparaît que Za 9,1-10 s'inscrit au sein du large débat dans le judaïsme du Second Temple sur la définition d'Israël, en soulignant un idéal d'unité levantine que l'on pourrait dans une certaine mesure rapprocher par exemple du livre de Ruth, voire encore des traditions inclusives liées à la figure du patriarche Abraham dans le Pentateuque.

Il est par ailleurs frappant que contrairement aux autres traditions bibliques sur la conquête du pays (notamment Nb 21-25 ; Dt 2,24-3,7 ; Jos 6-12 ; Jg 1 ; 2 S 8), Israël ne joue aucun rôle actif, mais est uniquement mis au bénéfice de la conquête. Israël, Juda et Éphraïm sont brièvement mentionnés dans le texte aux v. 1. et 7, mais ils ne se voient attribuer aucune action particulière, notamment aucun rôle militaire, contrairement à ce que l'on pourra observer dans la suite des ch. 9-10 ainsi qu'au ch. 12 ; Jérusalem de son côté est uniquement appelée à se réjouir de l'installation d'un nouveau roi par Yhwh. Israël représente donc avant tout le peuple de Yhwh, délivré et protégé, qui incorporera les nations levantines. Cette passivité, on le verra, se retrouve également dans la place attribuée aux chefs et au roi d'Israël, qui, comme on va le voir, ne participe pas à la guerre. Dans l'ensemble, les bénéfices qu'apportera la conquête divine à Israël sont les suivants : protection, sécurité et paix ; stabilité et indépendance politiques ; restauration de la monarchie, avec un roi pieux et soumis à Yhwh ; incorporation des populations voisines et jouissance d'un vaste territoire incluant pas moins que l'ensemble du Levant.

2.4.3. *Le rôle passif des chefs et du roi d'Israël dans la conquête*

Dans une description de guerre, on peut s'attendre à ce que l'action militaire des chefs soit particulièrement soulignée, valorisant par là-même leurs statuts, exploits et prérogatives. Or, contrairement à des passages comme Za 10,3b-5 ou encore Za 12,5-6 qui décrivent les actions militaires des « chefs de Juda » (אלפי יהודה), construction génitive, sans la préposition (ב), la mention, isolée, des « chefs en Juda » (ביהודה אלף) en Za 9,7 n'attribue aucune action particulière à ces chefs. Le texte ne cherche pas à valoriser leurs prérogatives et suggère au contraire que leur statut pourra être atteint par les Philistins. Plutôt qu'une description de privilège ou de domination, c'est de manière originale l'égalité et l'unité d'Israël avec les populations voisines qui sont ainsi soulignées. Le rôle passif des chefs de Juda et la non-exclusivité de leur statut permettent de faire ressortir la supériorité et le contrôle de Yhwh sur Israël et les populations levantines en tant que seul véritable chef militaire.

Une description de domination humaine est en revanche bien présente aux v. 9-10, qui annoncent l'installation du roi d'Israël. À ce sujet, les termes מלך, « roi », et le verbe משל, « gouverner », sont sans ambiguïté, et de ce point de vue, les v. 9-10 diffèrent des v. 1-8.

¹⁵⁶⁹ Tai, *Sacharja 9-14*, 30-32 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 81-82.

¹⁵⁷⁰ Ce lien entre le bâtard d'Ashdod et Israël semble d'ailleurs renforcé par le fait que Né 13,23-24 évoque (bien que de manière critique) des unions et des enfants d'Israélites avec des étrangers, notamment des femmes d'Ashdod (voir ci-dessous).

Toutefois, il est frappant que le roi n'intervienne qu'une fois la conquête du Levant terminée, ce qui suggère qu'il ne joue aucun rôle dans cet événement. En outre, l'absence du roi dans les v. 1-8 est en cohérence avec sa description comme une figure plutôt passive, en tout cas militairement. Ainsi qu'on l'a vu, Yhwh demeure en Za 9,9-10 l'acteur central, celui qui, en tout cas dans la leçon du TM (probablement plus ancienne que la LXX), supprimera les armes de guerre du pays. En plus de continuer d'attribuer à Yhwh les actions guerrières, la présentation du roi insiste sur son caractère pacifique et sa dépendance complète vis-à-vis de Yhwh : il sera « juste » (צדיק), « sauvé » (נושע), « humble » (עני) et « chevauchant un âne, un ânon de pure race » (רכבו על חמור ועל עיר בן אתנות). Il s'agit là d'une description originale de la royauté dont la signification reste discutée. Dans l'ensemble, il me paraît que l'on peut comprendre ces différentes expressions comme reflétant une idéologie psalmique qui insiste sur la complète dépendance à Yhwh, notamment en ce qui concerne la délivrance, la protection et la récompense pour la piété.

Le sens du terme צדיק en Za9,9 est discuté ; il signifie littéralement « juste » mais certains préfèrent le traduire par « légitime » (cf. Jr 23,5), d'autres par « triomphant »¹⁵⁷¹. La justice est évidemment un élément fondamental de l'idéologie judéenne et plus largement proche-orientale¹⁵⁷². On peut toutefois observer que le terme צדיק qualifie exceptionnellement מלך dans la BH¹⁵⁷³. Le terme est avant tout psalmique et sapientiel, les deux tiers des occurrences bibliques apparaissant dans les Psaumes, Job, Proverbes et Qohélet. צדיק est un qualificatif pouvant être défini Yhwh (par exemple Ps 7,12 ; 145,17) et les hommes (par exemple Ps 72,7). Le terme est central dans la littérature sapientiale pour désigner une conduite de vie souvent opposée à celle du méchant (רשע ; p. ex Pr 2,20 ; 4,18 ; 20,7). Dans les Psaumes, où sont concentrées pas moins du quart des occurrences bibliques du terme, צדיק implique en général une relation de dépendance à Yhwh (Ps 55,23 ; 64,11 ; 146,8), dans laquelle l'homme compte sur la justice divine pour sa délivrance ou sa récompense (Ps 37,29.39 ; 58,12 ; 112,4 ; 118,15.20 ; 140,14) ; צדיק désigne ainsi non seulement celui qui se comporte de manière juste, mais aussi celui qui compte sur la justice divine et dépend d'elle. En ayant pour figure tutélaire le roi David, les Psaumes, qui insistent sur le comportement et la destinée des justes, font du roi David le צדיק par excellence, à la fois juste et dépendant de la justice divine. C'est probablement dans ce sens qu'il faut comprendre la référence à la justice du roi en Za 9,9, soulignant à la fois le comportement juste du roi et son entière dépendance à Yhwh¹⁵⁷⁴.

Cette interprétation est confirmée par les qualificatifs נושע, « sauvé », et עני, « humble », qui, s'ils peuvent surprendre dans le cadre d'une description royale, s'expliquent bien comme reflétant des traits importants d'une idéologie psalmique. Le participe nif'al נושע est *a priori* étonnant, car le roi est traditionnellement celui qui délivre plutôt que celui qui est délivré (par exemple Ps 72,4). Il y a d'ailleurs là une différence notable avec Mi 5,5 qui décrit au contraire le futur roi davidique comme celui qui délivre (נצל au hif'il) des Assyriens. La LXX simplifie ce problème en traduisant par le participe actif σωζων « sauveur » (voir aussi la Peshitta et la

¹⁵⁷¹ Hanson, *Dawn*, 294.

¹⁵⁷² Voir p. ex. Gn 14,18 ; 2 S 8,15 ; 23,3 ; 1 R 10,9 ; Es 32,1 ; Jr 22,15 ; Ps 72,1 ; 99,4 ; Pr 8,15 ; 16,12 ; 25,5.

¹⁵⁷³ צדיק qualifie un roi en Jr 23,5, qui parle d'un « rejeton juste » (צמח צדיק) pour légitimer l'ascendance royale du roi annoncé, et évoquer aussi par jeu de mots le nom de ce roi, Sédécias (צדקיהו).

¹⁵⁷⁴ 2 S 23,3, qui explicite la notion d'un gouvernement juste (צדיק) en l'associant à celle de la « crainte de Dieu » (עלהים יראת), insiste aussi sur la soumission du roi à Yhwh.

Vulgate), mais il faut aussi observer que le passif fait plus sens en lien avec le qualificatif suivant ינע, « humble », et ce, surtout à la lumière de l'idéologie psalmique. Bien que le verbe ישע apparaisse de nombreuses fois dans la BH, il est particulièrement central dans l'idéologie des Psaumes, qui concentrent plus du tiers des occurrences ; la racine apparaît au moins une fois dans près d'un psaume sur deux. Le salut décrit est toujours celui que Yhwh apporte, délivrant ses fidèles d'une situation critique nécessitant une intervention divine. C'est notamment la figure du roi ou de David qui est délivrée de ses ennemis par Yhwh, une conception évoquée dans plusieurs textes bibliques (cf. Jg 2,16.18 ; 2 S 8,6.14 ; 2 Ch 32,22) mais qui est particulièrement développée et thématisée dans les Psaumes (Ps 20,7-10 ; 21,2 ; 28,8 ; 33,16-18 ; 35,1-3 ; 140,8 ; 144,10-11). En lien avec cette idée, plusieurs passages des Psaumes expliquent d'ailleurs que la force militaire ou les armes (le char, le cheval, l'épée ou l'arc) n'apportent pas la délivrance, contrairement à Yhwh (Ps 20,8 ; 33,16-18 ; 44,4-8)., Ps 33,16-18, le seul autre passage qui qualifie le terme מלך avec le participe nif'al נושע, souligne ainsi que le salut du roi ne vient ni d'une grande armée, ni de la force, ni du cheval (סוס), mais de Yhwh. Tai suppose d'ailleurs que Za 9,9-10, qui annonce aussi la suppression des armes de guerre et notamment du cheval, s'inspire de ce passage¹⁵⁷⁵. Cette hypothèse ne peut être assurée, mais il apparaît dans tous les cas que la conception de Ps 33,16-18 éclaire bien l'utilisation de נושע en Za 9,9-10, où le roi est « sauvé » et les armes de guerre supprimées. De cette manière, le texte souligne que le futur roi de Jérusalem sera entièrement dépendant de Yhwh pour sa protection militaire.

La description d'un roi par עני, « humble / pauvre / opprimé » est exceptionnelle dans la BH ; traditionnellement, c'est plutôt au roi de défendre et soulager l'opprimé (cf. Ps 72,2.4.12.13). Néanmoins, une idée comparable se trouve dans les Psaumes, où, même si l'identification n'est pas formelle, la figure davidique et celle de l'opprimé tendent à se confondre. Désignant une personne dans une situation de précarité ou de danger à la fois physique et psychologique, le terme עני apparaît certes dans de multiples contextes de la BH, mais l'on peut remarquer qu'il est massivement présent dans les textes psalmiques et sapientiaux. Le terme עני est en effet central dans l'idéologie des Psaumes, qui concentrent plus du tiers des occurrences bibliques¹⁵⁷⁶, et qui manifestent une forme d'idéalisation de l'opprimé עני : sa situation de détresse et de fragilité le place dans une position d'humilité et d'entière dépendance vis-à-vis de Yhwh¹⁵⁷⁷. L'homme עני est ainsi celui qui supplie Yhwh d'exercer la justice et de venir à son secours, et il est l'objet par excellence du salut divin (par exemple Ps 12,6 ; 18,28 ; 35,7). Avec cette connotation, le terme décrit parfois l'ensemble d'Israël (Ps 72,2 ; 74,19 ; 147,6 ; 149,4 ; cf. Es 49,13) et devient même une appellation pour les membres de la communauté cultuelle, comme à Qoumrân, où le pauvre peut correspondre au juste, au pieux ou à l'élu (1 QH 2,13.32.34 ; 3,25 ; 5,13-22 ; 14,3 ; 18,14-15 ; 1 QM 11,9 ; 13,14 ; 14,5-11)¹⁵⁷⁸. En tant que psalmiste, le roi David prend la place de celui qui est opprimé, suppliant Yhwh de le délivrer (par exemple Ps 10,2.9 ; 37,14 ; 109,16), une idéologie qui éclaire la description du roi humble en Za 9,9-10. En somme, les qualités attribuées au roi en Za 9,9 font de lui un modèle de piété avant tout, à la manière de la construction (tardive) de la figure

¹⁵⁷⁵ Tai, *Sacharja 9-14*, 49.

¹⁵⁷⁶ Voir en plus l'adjectif très proche עני et le verbe ענה, « être affliger », aussi bien présents dans les Psaumes.

¹⁵⁷⁷ Voir p. ex. E. Gerstenberger, « ענה II 'ānā », *TDOT* XI, 230-252 (245-248).

¹⁵⁷⁸ Gerstenberger, « ענה II 'ānā », 252.

de David dans les Psaumes. Le salut et le pouvoir du roi reposent entièrement dans les mains de Yhwh, et la fonction de la royauté devient avant tout d'exemplifier aux yeux du peuple la réception de la délivrance divine et la dépendance à Yhwh¹⁵⁷⁹.

Cette idéologie spécifique ressort d'ailleurs clairement d'un rapprochement avec le Ps 72, un psaume royal traditionnel au contenu vraisemblablement plus ancien. Larkin, Tai et Lee ont raison d'observer que les termes צדיק, « juste » et עני, « humble », ainsi que la racine ישע, « sauver » sont tous trois présents dans le Ps 72 (respectivement au v. 4, aux v. 2.7 et aux v. 3-4), psaume dont le v. 8 est clairement cité en Za 9,10¹⁵⁸⁰. A la différence de Larkin, Tai et Lee perçoivent la différence idéologique entre ce psaume à contenu ancien et la description de Za 9,9. En Ps 72,4.7, les termes צדיק עני désignent ceux du peuple qui bénéficient de la justice du roi et non le roi lui-même. En outre le verbe ישע en Ps 72,3-4 décrit l'action de délivrance menée par le roi en faveur de ses sujets, contrairement à Za 9,9 qui décrit le roi comme étant sauvé par Yhwh plutôt que comme un sauveur. Il apparaît ainsi que Za 9,9 décrit le roi à la manière du peuple en Ps 72,8 : juste, humble et sauvé. Za 9,9 fait donc du roi le modèle du peuple en termes de justice, d'humilité et de dépendance vis-à-vis de Yhwh, exemplifiant ainsi l'idéal de piété selon une idéologie qui correspond bien à la figure de David dans les psaumes plus tardifs. On peut d'ailleurs observer que l'attitude exemplaire du roi, humble, juste et sauvé par Yhwh, apparaît en opposition avec l'arrogance des villes levantines qui sont punies par Yhwh, notamment avec la puissance (חיל, v. 4) de Tyr et l'orgueil philistin (גאון תימפליש, au v. 6b).

La description du roi littéralement « chevauchant un âne, un ânon fils d'ânesses » (ורכב (על חמור ועל עיר בן אתנות) s'accorde aussi avec la dépendance militaire du roi vis-à-vis de Yhwh. En soi, l'idée d'un roi chevauchant un âne n'est pas une nouveauté, ainsi que beaucoup de commentateurs le soulignent¹⁵⁸¹. Néanmoins, l'emploi de cette tradition en Za 9,9 n'est pas anodine. Dans le contexte du passage, la mention de l'âne fait bien sens, puisque le v. 10 annonce le retrait des armes de guerre, et notamment du cheval, à Jérusalem. En Za 9-14, en effet, le cheval est systématiquement présenté comme un instrument de guerre, selon une

¹⁵⁷⁹ Des chercheurs comme Mason (« Use Earlier Biblical Material », 34-38) ont relevé que les termes צדיק et la racine ענה sont aussi utilisés dans la description du serviteur souffrant en Es 53, respectivement aux v. 11, et 4.7. Ce rapprochement est intéressant, d'autant plus que dans les deux textes (contrairement au Ps 72,8), ces deux termes servent à décrire une figure de leader, ce qui est rare dans la BH, hormis dans les Psaumes ; ainsi qu'on l'a mentionné, même l'adjectif צדיק est rarement utilisé pour qualifier une figure royale. Toutefois, il faut aussi observer que ce n'est pas l'adjectif ענה qui est employé en Es 53,7, mais un participe nif'al (passif) de la même racine. En outre, les deux textes annoncent des figures différentes, puisque le serviteur souffrant d'Es 53 n'est pas présenté comme une figure royale ; et contrairement à Es 53, Za 9,9-10 ne décrit pas les souffrances du leader annoncé. Malgré certaines proximités idéologiques, on peut donc difficilement prouver que Za 9,9 se base sur Es 53, et il est plus tentant de penser que les deux textes témoignent de l'influence de l'idéologie psalmique sur la littérature prophétique.

¹⁵⁸⁰ Larkin, *Second Zechariah*, 68-70, 75 ; Tai, *Sacharja 9-14*, 49-51 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 112-117.

¹⁵⁸¹ E. Lipiński, « Recherches sur le livre de Zacharie », *VT* 20 (1970), 25-55 (51-52) ; Rudolph, *Sacharja*, 180 ; G. Goswell, « A Theocratic Reading of Zechariah 9:9 », *Bulletin for Biblical Research* 26 (2016), 7-19 (16-17). À la suite de G. von Rad, et en référence notamment à 1 R 1,34-35.39-40 (cf. 1 S 13,29 ; 18,9), Goswell pense que Za 9,9 fait allusion à une tradition sur le roi en route vers son intronisation ; G. von Rad, « The Royal Ritual in Judah », dans G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Londres : SCM Press, 1984 [1966], 222-231 ; cf. H. Ringgren *The Messiah in the Old Testament* (SBT 18), Londres : SCM Press, 1956, 37. Il faut toutefois noter que Salomon chevauche une mule en 1 R 1 (פרדה, v. 33.38.44 ; cf. פרד, en 1 S 13,29 ; 18,9), alors qu'il s'agit d'un âne en Za 9,9 ; en outre, cette hypothèse n'explique pas la description très précise de l'animal que le roi chevauche en Za 9,9. Dans un sens opposé à ces études, voir A. Leske, « Context and Meaning of Zechariah 9:9 », *CBQ* 62 (2000), 663-678 (672-673).

conception courante dans le POA (voir Za 10,3.5 ; 12,4 ; 14,15 ; cf. 14,20) ; de sorte que bon nombre de commentateurs comprennent que Za 9,9 différencie l'âne du cheval en tant qu'il ne représente pas une arme de guerre¹⁵⁸². C'est probablement aussi dans ce sens qu'il faut comprendre la description exceptionnellement détaillée de l'âne sur lequel le roi monte. Le texte précise que l'âne (חמור) est un « ânon fils d'ânesses » (עיר בן אתנות). Plusieurs chercheurs pensent que le sens de cette précision est de faire allusion à la promesse de Gn 49,10-12, qui annonce aussi la venue (verbe בוא) d'une figure judéenne de commandement en faisant référence à un ânon (עיר)¹⁵⁸³, qui est ensuite présenté comme un « fils d'ânesse » (אתון בן), selon une expression dont l'unique équivalent dans la BH se trouve en Za 9,9, à la différence que אתון y est au pluriel¹⁵⁸⁴. Za 9,9 interpréterait ainsi l'annonce d'un leader judéen en Gn 49,11 comme l'installation d'un roi à Jérusalem. Cette hypothèse est tentante, mais il faut aussi observer que les liens lexicaux sont assez faibles. En outre, le rôle et la place de l'âne diffèrent dans les deux textes. En Za 9,9, l'âne sert à la venue du roi qui avance en le chevauchant, probablement pour souligner le caractère pacifique du roi. Gn 49,11 ne fait pour sa part pas mention du déplacement du leader annoncé sur l'âne, mais associe plutôt l'âne à la vigne, ce qui évoque plus spécifiquement la fertilité davantage que la paix. Avant une éventuelle allusion à Gn 49, il faut probablement plutôt penser que la redondance dans la description de l'âne vise surtout à souligner la pureté raciale de l'animal, de manière à souligner sa distinction non seulement avec le cheval, considéré comme une arme de guerre, mais aussi avec le mulet, פרד, qui contrairement aux termes עיר et אתון, est souvent associé au cheval dans la BH (1 R 10,25 ; 18,5 ; Ez 27,14). C'est notamment ce que confirme la récente étude de K. C. Way, qui propose de traduire la fin du v. 9 par « chevauchant un âne, un ânon de pure race » (ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות) et permet de comprendre cette description comme visant à clarifier que le roi de Jérusalem ne se présente en tant que roi guerrier, mais de manière entièrement pacifique, dépendant de Yhwh pour sa protection militaire¹⁵⁸⁵.

¹⁵⁸² Voir en ce sens, J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi : An Introduction and Commentary*. Londres : Tyndale Press, 1972, 165-166 ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 38-39 ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 155 ; I. Duguid, « Messianic Themes in Zechariah 9-14 », dans P. E. Satterthwaite, R. S. Hess et J. W. Gordon (éd.), *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle : Paternoster, 1995, 265-280 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 163-164 ; Wöhrle, *Abschluss*, 176-177 n. 15 ; Nogalski, *Micah-Malachi*, 907 ; Wolters, *Zechariah*, 281.

¹⁵⁸³ La variation exceptionnelle de vocalisation du terme en Gn 49,11, עיר plutôt que עיר, ne semble pas vraiment significative.

¹⁵⁸⁴ Voir notamment Larkin, *Second Zechariah*, 70-77 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 104-109. Pour Lee (*Zechariah 9-10*, 106), le pluriel אתנות en Za 9,9 ferait référence à la même forme plurielle en Jg 5,10, un des rares textes (avec aussi Nb 22,22.23 ; 2 R 4,24) qui parle de personnes chevauchant (verbe רכב) un âne (אתון ; avec עיר, cf. Jg 10,4 ; 12,14) ; Za 9,9 aurait ainsi pour but de faire référence au leadership charismatique de l'époque pré-monarchique (selon Lee, avant l'introduction du cheval par Salomon) et ainsi de souligner la dépendance à Yhwh pour les victoires militaires. Cette interprétation reste spéculative car, ainsi que Lee le souligne lui-même, les liens entre Za 9,9 et Jg 5,10 sont très faibles. En outre, même si l'animal évoquait certainement le prestige ou une position d'honneur dans différentes situations (cf. Jg 5,10 ; 10,4 ; 12,14 ; 2 S 16,2 ; voir aussi les mulets royaux en 2 S 13,29 ; 18,9 ; 1 R 1,33.38.44), aucun texte de la BH ne présente l'âne comme un animal de guerre (même si Jg 5,10 se situe dans un passage qui célèbre une victoire de Yhwh, ce passage ne consiste pas en une description guerrière). Ainsi, ce n'est pas parce que l'âne rappellerait l'arme de guerre des anciens leaders charismatiques dépendants de Yhwh que l'animal est invoqué en Za 9,9, mais plutôt parce qu'il ne représente pas en soi une arme de guerre.

¹⁵⁸⁵ K. C. Way, « Donkey World: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics », *JBL* (2010) 129/1, 105-114 ; *idem*, *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol* (HACL 2), Winona Lake : Eisenbrauns, 2011, 162-170 (« riding on a donkey, on a purebred jackass ») ; voir à sa suite Wolters, *Zechariah*, 280-281 (« riding on a donkey, on a purebred male donkey ») ; Gonzalez, « Transformations », 107-108. Voir déjà aussi en ce sens Lipiński, « Recherches », 52 ; Rudolph, *Sacharja*, 178 ; A. Leske, « Zechariah 9:9 », 672-673 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 163.

Ainsi, et malgré l'introduction d'une figure humaine de domination, les v. 9-10 sont en continuité avec les v. 1-8 sur l'idée que la force militaire n'appartient pas à un ou des chefs humains particuliers, mais à Yhwh : Yhwh sera celui qui conquerra le pays et le protégera ; à la suite de la conquête divine, le roi l'administrera de manière pacifique. Le roi sera ainsi le relai du pouvoir divin ayant pour fonction principale de garantir la paix, l'unité et la stabilité du pays, comme l'indique notamment la fin du v. 10a (« il annoncera la paix [שלום] aux nations » ; voire aussi l'usage du verbe מִשַׁל, « gouverner », dénué ici d'une connotation oppressive). Son attitude pieuse témoigne de sa complète dépendance à l'égard de Yhwh pour sa protection et celle du pays (plutôt que de compter sur sa force militaire). On notera que cette présentation non guerrière de Za 9,9-10 est conforme à la plupart des textes prophétiques qui annoncent une figure utopique de gouvernement. Ainsi que l'a souligné C. Nihan, à l'exception de Mi 5,1-5, ces textes ne décrivent pas une figure apportant la délivrance, mais envisagent plutôt que Yhwh apportera lui-même la délivrance et installera ensuite un nouveau chef qui administrera le territoire libéré¹⁵⁸⁶.

Za 9,9-10 s'inscrit donc au sein des discours prophétiques sur l'avenir de la royauté en Israël suite à l'exil (voir notamment Es 9,1-6 ; 11 ; Jr 23,5-6 ; 33,14-26 ; Ez 34,23-24 ; 37,24-25 ; Mi 5,1-5) ; dans le même livre, Za 6,13 fait aussi usage du verbe מִשַׁל en annonçant une figure judéenne de domination, mais celle-ci n'est pas désignée comme un roi. Za 9 explicite bien que Jérusalem retrouvera l'institution monarchique, et en ce sens, le passage construit aussi une certaine continuité avec les traditions historiographiques. La domination (verbe מִשַׁל) du roi sur un vaste territoire levantin évoque notamment, en plus d'une idéologie psalmique, le règne de Salomon. 1 R 5,1 (cf. 2 Ch 9,26) décrit en effet Salomon dominant sur tous les royaumes depuis le fleuve, probablement l'Euphrate, jusqu'au pays des Philistins et à la frontière de l'Égypte (מוֹשַׁל בְּכָל הַמַּמְלָכוֹת מִן הַנְּהָר אֲרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבוּל מִצְרַיִם)¹⁵⁸⁷. En même temps, la comparaison avec le passé royal, même lorsqu'il est déjà idéalisé comme c'est le cas du règne de Salomon, met en évidence plusieurs particularités de Za 9,9-10, notamment une perspective encore plus utopique.

Bien que similaire, la description territoriale en Za 9,10 va plus loin que celle de 1 R 5,1, atteignant les « extrémités de la terre » (עַד אִפְסֵי אֲרֶץ). De plus, contrairement à Salomon en 1 Rois 10,26-29 qui possède un grand nombre de chars (רֶכֶב) et de chevaux (סוּס), le roi de Za 9 est dépourvu de puissance militaire, à la suite de l'éradication des armes de guerre du pays par Yhwh, notamment les chars et les chevaux (v. 10). En ceci, le roi de Za 9 se rapproche davantage que Salomon de l'idéal fixé en Dt 17,16 qui cherche à limiter la puissance militaire (les chevaux) du roi d'Israël, et va même au-delà pour annoncer l'éradication complète de tout instrument de guerre. Enfin, si l'on suit Za 9,7, qui suggère que le statut des Philistins sera comparable à celui des Judéens (« il sera comme un chef en Juda »), le règne du roi idéal en

¹⁵⁸⁶ C. Nihan, « Utopies royales et origines du messianisme dans la Bible hébraïque », dans D. Hamidović, X. Leveils & C. Mézange (éd.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité* (Biblical Tools and Studies 33), Louvain : Peters, 2017, 13-82. Le caractère exceptionnel de Mi 5,1-5 sur ce point rend difficile d'attribuer ce passage à une rédaction des Douze qui aurait aussi ajouté Za 9,9-10, contrairement à l'hypothèse de la couche *Die Davidverheißungen* défendue par Wöhrle (*Abschluss*, 173-189) ; pace, aussi, P. L. Redditt, « The King in Haggai-Zechariah 1-8 and the Book of the Twelve », dans M. J. Boda et M. H. Floyd (éd.), *Tradition in Transition : Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of the Hebrew Theology* (LHB/OTS 475), New York : T & T Clark, 2008, 56-82 (77-78).

¹⁵⁸⁷ En 1 R 8,65, le territoire d'Israël sous Salomon s'arrête toutefois à Lebo-Hamath.

Za 9 se différencie aussi de celui de Salomon, qui aurait selon 1 R 5,1-5 et 9,20-22 soumis les nations levantines voisines au tribut et à la servitude. La conception de la royauté en Za 9 se rapproche ainsi des différentes traditions historiographique sur le passé monarchique idéalisé, ainsi que des traditions prophétiques sur le retour de la monarchie, tout en développant une conception entièrement utopique inspirée notamment d'une idéologie psalmique : le territoire gouverné sera beaucoup plus vaste qu'à l'époque ancienne ; tout le Levant sera pacifié et unifié sous l'autorité du roi d'Israël ; le roi ne fera plus la guerre et il ne soumettra pas non plus les nations voisines à la servitude ; il sera au contraire totalement dépendant de Yhwh pour sa protection, servant ainsi de modèle de piété auprès de son peuple.

On notera enfin que, contrairement aux autres traditions prophétiques sur la restauration de la monarchie (Es 9,1-6 ; 11 ; Jr 23,5-6 ; 33,14-26 ; Ez 34,23-24 ; 37,24-25 ; Mi 5,1-5), aux traditions historiographiques (notamment sur Salomon), et aussi aux traditions psalmiques qui se centrent sur la figure du roi David, Za 9,9-10 n'évoque pas la question des origines davidiques du futur roi d'Israël, n'avançant aucun élément explicite à ce sujet¹⁵⁸⁸. Bien sûr, il est fort possible que les scribes à l'origine de Za 9,9-10 pensaient à une figure d'origine davidique pour régner à Jérusalem, comme le suggère la référence à diverses traditions judéennes sur la monarchie et notamment l'usage important de l'idéologie royale psalmique fortement liée à David. Toutefois, contrairement à ce qui est souvent avancé par les commentateurs¹⁵⁸⁹, il apparaît que cet aspect n'est pas central pour comprendre la pointe du texte, qui cible plutôt les qualités du roi, notamment sa piété et son caractère pacifique, ainsi que l'étendue de sa domination.

2.4.4. Jérusalem, centre de la domination de Yhwh et de son roi

Jérusalem bénéficie clairement d'une prééminence, et ce, notamment en raison de son temple. De la même manière que Yhwh, le dieu d'Israël, est présenté comme le dieu du Levant, Jérusalem, principale ville judéenne, devient la capitale du Levant.

La conquête du Levant par Yhwh, de la Syrie à la Philistie en passant par la Phénicie, aboutit finalement à l'installation (littéralement au « campement ») de Yhwh auprès de sa « maison » (לְבֵיתִי, « à/pour ma maison » v. 8), telle une « garnison » (מִצְבָּה, voir ci-dessus). Plusieurs commentateurs proposent de comprendre la maison dont il est question ici dans un sens large, comme renvoyant à l'ensemble du peuple, voire au pays, puisque la suite du verset parle de la protection de Yhwh « sur eux » (עֲלֵיהֶם)¹⁵⁹⁰. Cette interprétation ne peut être exclue mais il faut aussi rappeler que, notamment dans les livres d'Aggée et de Zacharie, la maison de Yhwh fait avant tout référence au temple de Jérusalem (voir la forme même suffixée בֵּיתִי, « ma

¹⁵⁸⁸ Cf. T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (BT.3TB), Paris/Tournay : Desclée de Brouwer, 1955, 229 ; Rudolph, Sacharja, 179 ; K. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7), Atlanta : Scholars Press, 1995, 125 n. 246. C'est la raison pour laquelle M. Sweeney (*Twelve Prophets*, 664) peut aller jusqu'à identifier le roi de Za 9,9-10 avec Darius I. C'est aussi là une raison supplémentaire pour douter de l'idée selon laquelle ce passage appartiendrait à la même couche rédactionnelle que Mi 5,1-5 au sein des Douze ; pace Wöhrle, *Abschluss*, 173-189 ; Redditt, « The King in Haggai-Zechariah 1-8 », 77-78.

¹⁵⁸⁹ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 169-173 ; et dernièrement Peterson, *Behold Your King*, 135-142.

¹⁵⁹⁰ Elliger, « Zeugniss », 84 ; Delcor, « Les allusions à Alexandre », 120 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 175 ; Kunz, *Ablehnung*, 118.

maison » en Za 1,16 ; 3,7 ; cf. Ag 1,9 ; et la « maison de Yhwh », בית יהוה, Za 7,3 ; 8,9 ; 11,13 ; 14,20.21 ; Ag 1,2.14)¹⁵⁹¹.

On peut encore observer qu'en plus d'avoir une connotation militaire (voir aussi le terme מצבה, probablement « garnison »), la conception du campement (verbe חנה) de Yhwh présente aussi une forte connotation culturelle. Elle se rapproche de l'idée présente dans le Pentateuque selon laquelle Yhwh accompagne et protège le campement de son peuple au désert à partir de sa « tente » (אהל ; cf. Nb 9,15-23 ; 10,33-34 ; Dt 1,33), tente qui correspond au sanctuaire itinérant ; 1 Ch 9,19 parle d'ailleurs à ce propos du « campement de Yhwh » (מחנה יהוה), et en 2 Ch 31,2 la même expression est employée pour parler du temple de Jérusalem¹⁵⁹². Ainsi le campement de Yhwh auprès de sa maison permet selon toute vraisemblance de souligner la présence de Yhwh au temple de Jérusalem. Cette conception n'est d'ailleurs pas sans rappeler le passage de Za 2,9 où Yhwh annonce qu'il sera pour Jérusalem tel une muraille de feu tout autour de Jérusalem ; la traduction du Targum fait d'ailleurs explicitement référence à ce passage (cf. la Vulgate)¹⁵⁹³. Toutefois, alors que Za 2,9 est centré sur Jérusalem, la protection divine en Za 9,8 porte aussi plus largement sur le peuple de Yhwh (עליהם, « sur eux », v. 8aβ) compris dans un sens large, puisqu'il inclut aussi les populations levantines voisines comme le souligne le v. 7. L'idée ici est que c'est à partir de son temple que Yhwh surveille et protège le pays, afin d'empêcher le passage de tout agresseur¹⁵⁹⁴. Ainsi, Jérusalem, notamment au travers de son temple, est présentée comme le lieu par excellence de la protection divine, et cette protection bénéficiera à l'ensemble du Levant qui, à la suite de la conquête, sera sous le contrôle de Yhwh.

La destruction des armes de guerre annoncée au v. 10 reflète d'ailleurs la même conception d'une protection de Jérusalem étendue à l'ensemble du pays, puisqu'elle vise tout spécifiquement Éphraïm, le territoire traditionnel d'Israël, et la ville de Jérusalem. Cette destruction des armes signifie qu'Israël ne fera plus la guerre, est surtout qu'il ne sera plus dominé par une nation puissante, puisque les chars et les chevaux mentionnés ne sont vraisemblablement pas ceux d'Israël (qui ne possédait pas d'armée propre aux époques perse et hellénistique). La fin du v. 10 confirme que la pacification du territoire ne vise pas uniquement Jérusalem et le territoire traditionnel d'Israël mais par extension l'ensemble du Levant.

La localisation du pouvoir royal à Jérusalem est un autre aspect qui permet encore de souligner la centralité de la ville dans le pays, comme lieu à partir duquel le pays sera administré, et la paix et la stabilité garanties dans le Levant. De plus, la présentation du pouvoir politique contribue aussi à souligner l'importance du culte à Yhwh, et implicitement de son temple. En effet, comme on l'a vu, les qualités du roi (juste, sauvé et humble) font de lui le fidèle ou l'homme pieux par excellence, modèle de la communauté liturgique telle qu'elle est dépeinte dans les Psaumes.

¹⁵⁹¹ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 119 ; Wolters, *Zechariah*, 275. La connotation jérusalémitte du terme est d'ailleurs appuyée par la référence, au verset précédent, au Jébusite, l'ancien habitant de la ville.

¹⁵⁹² Helfmeyer « חָנָה *hānā* », 9-15,18-19

¹⁵⁹³ Bien que ne mentionnant pas explicitement l'idée d'un mur de feu, la traduction de la Vulgate comprend aussi que Yhwh encercle son temple : « *et circumdabo domum meam* ».

¹⁵⁹⁴ Cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 150-151.

L'importance de la dimension cultuelle en lien avec l'installation de la royauté est aussi visible dans la description de l'acclamation joyeuse que suscite l'arrivée du roi, et qui correspond à une acclamation psalmique liée au culte de Yhwh. Au v. 9, l'appel à la réjouissance adressé à la fille de Sion/Jérusalem est formulé avec les impératifs des verbes גיל, « exulter » et רוע au hif'il, « crier ». Za 9,9-10 s'inscrit ainsi parmi les nombreux autres appels à la joie de la BH, principalement dans Esaïe et les Psaumes, qui font appel à différents verbes de réjouissance (comme aussi שמח, רנן, שוש, עלז)¹⁵⁹⁵. En général, ces appels à la réjouissance, souvent liés à l'idéologie de Sion, célèbrent les actions et la délivrance de la divinité, avec une dimension liturgique visible notamment dans les Psaumes. Important aussi en Esaïe, le verbe גיל apparaît surtout dans les Psaumes qui contiennent près de la moitié des occurrences bibliques du verbe. גיל y décrit en général une réjouissance liée à Yhwh et ses actions¹⁵⁹⁶ ; à l'impératif, il apparaît toujours dans des contextes de vénération et de célébration des actes de la divinité (Es 49,13 ; 65,18 ; 66,10 ; Jl 2,21.23 ; Ps 2,11 ; 32,11). Dans la BH, le verbe רוע, le plus souvent au hif'il, « crier », peut apparaître dans des contextes de guerre et de destruction, ou désigner des acclamations royales (1 S 10,24 ; cf. Nb 23.21), mais c'est surtout pour des acclamations cultuelles qu'il est employé, notamment dans les Psaumes qui contiennent plus du quart des occurrences bibliques ; ces acclamations soulignent d'ailleurs souvent la royauté de Yhwh (Ps 47,2 ; 60,10 ; 66,1 ; 81,2 ; 95,1.2 ; 98,4.6 ; 100,1 ; 108,10 ; Esd 3,11.13)¹⁵⁹⁷. L'impératif du verbe commande soit des signaux de guerre (Jos 6,10.16 ; Jr 50,16 ; Os 5,8 ; Jl 2,1), soit des célébrations de Yhwh, notamment psalmiques (Es 44,23 ; So 3,14 ; Ps 47,2 ; 66,1 ; 81,2 ; 98,4.6 ; 100,1), une connotation qui est probablement présente en Za 9¹⁵⁹⁸. Il apparaît ainsi que, même s'il annonce l'arrivée du nouveau roi d'Israël, Za 9,9-10 invite à une acclamation qui est avant tout cultuelle, célébrant les actions de salut de la divinité. Indirectement, c'est donc aussi l'importance du culte de Jérusalem qui ressort de l'appel à la joie et de la description du roi en Za 9,9-10.

On peut encore observer que la comparaison au v. 7 des Philistins, plus particulièrement Ekron, avec les Jébusites, la population cananéenne de Jérusalem qui aurait subsisté et cohabité avec les Judéens au sein de la ville, ne fait que souligner davantage l'importance de la ville pour les populations levantines. Cette comparaison implique que, suite à leur purification, les autres nations levantines auront, tout comme les Jébusites, accès à la ville sainte, et notamment à son temple. Nous verrons plus bas que la dimension rituelle de la purification philistine, renvoyant notamment à des pratiques alimentaires et cultuelles, confirme le lien implicite entre les nations levantines et le culte de Jérusalem.

Dans l'ensemble, Jérusalem ressort de la conquête propulsée au rang de capitale du Levant sur un plan à la fois politique et culturel, notamment en raison de la présence de son temple d'où Yhwh protégera et contrôlera l'ensemble du pays conquis.

¹⁵⁹⁵ Cf. Es 12,4-6 ; 26,19 ; 44,23 ; 49,13 ; 52,8-10 ; 54,1 ; 65,18 ; 66,10-11 ; Jr 31,7 ; Jl 2,21-24 ; So 3,14-17 ; Za 2,14-16 ; Ps 32,11 ; 33,1 ; 47,2 ; 66,1 ; 81,2 ; 97,12 ; 98,4.6 ; 100,1 ; Lm 4,21. En Esaïe, le thème de la réjouissance est en général important, voir aussi Es 9,2 ; 16,10 ; 25,9 ; 29,19 ; 35,1-2 ; 41,16 ; 55,12 ; 61,10.

¹⁵⁹⁶ C'est d'ailleurs aussi le cas dans des textes comme Es 25,9 ; 29,19 ; 41,16 ; 61,10 ; Jl 1,16 ; 2,23 ; Ha 3,18.

¹⁵⁹⁷ H. Ringgren, « שור רוע », *TDOT* XIII, 412-415 ; voir aussi l'usage du substantif תרוע, « acclamation » en Ps 27,6 ; 33,3 ; 89,16 ; 150,5 ; cf. 1 S 4,5.6 ; 2 S 6,15 ; Esd 3,11.12.13 ; 1 Ch 15,28 ; 2 Ch 15,14.

¹⁵⁹⁸ À noter que l'usage des impératifs des verbes גיל et רוע est exceptionnel (cf. Es 16,10), l'impératif de גיל apparaissant davantage dans les appels à la joie d'Esaïe, et celui de רוע dans ceux des Psaumes. Za 9 combine peut-être les deux traditions.

2.4.5. *Les nations levantines, traitées de manière différenciée par Yhwh puis intégrées à Israël*

Comme Amos 1-2, Za 9,1-8.9-10 se focalise sur les nations levantines, mais témoigne d'une originalité dans la sélection des nations mentionnées, incluant notamment le nord syrien, ainsi que dans la destinée qui leur est envisagée. Ces nations apparaissent dans l'ensemble passives, conquises par Yhwh pour être intégrées à Israël au sein d'un vaste royaume. Malgré le fait qu'elles soient ultimement associées à la destinée d'Israël, la manière avec laquelle Yhwh traite les nations levantines au cours de sa conquête varie, apparemment en fonction de leur acceptation ou au contraire de leur résistance à sa domination.

Il est à ce titre frappant que Yhwh ne semble prendre aucune sanction contre la Syrie et le nord de la Phénicie. La prise par Yhwh du territoire syrien est simplement décrite en évoquant l'installation de la parole divine. Au v. 1, celle-ci s'installe dans le pays de Hadrakh et fait « son lieu de repos » (מנוחתו) de Damas (au sud). Cette intervention divine porte sur l'ensemble de la Syrie du nord au sud, ce que confirme encore la mention de Hamath au v. 2, et va même au-delà en Phénicie puisque la fin du verset rajoute Tyr et Sidon. L'installation de la parole divine en Syrie ne semble pas comporter de connotation négative. Au contraire, il est même possible de comprendre que les Syriens accueillent la parole divine et témoignent ainsi d'une forme d'obéissance envers Yhwh. Le v. 1b, qui place « l'homme et toutes les tribus d'Israël » (אדם וכל שבטי ישראל) ensemble sous la surveillance divine, semble poursuivre la présentation positive des Syriens qui sont, dans le contexte du verset, les premiers visés par la désignation générale d'« homme »¹⁵⁹⁹ ; ceux-ci sont ainsi placés en lien étroit avec les tribus d'Israël, ce qui légitime la prise du territoire syro-phénicien par Yhwh pour l'intégrer à Israël.

Le verset 2b ajoute aussi au territoire conquis par Yhwh la Phénicie, représentée par ses deux poumons économiques Tyr et Sidon. Dans un premier temps, la Phénicie semble aussi bénéficier d'une présentation positive, étant qualifiée de « très sage (ou douée) » (הכמה מאד). Cette valorisation peut se comprendre dans le contexte d'une description de conquête qui s'achève en intégrant ultimement les nations levantines à Israël. En même temps, la référence à la sagesse phénicienne prépare aussi la description de la grande richesse de Tyr, suggérant que cet enrichissement considérable est dû aux grandes compétences des Phéniciens ; et c'est cet excès de richesse qui semble, selon les v. 3-4, attirer le jugement divin.

Le traitement de Tyr par Yhwh s'oppose clairement à celui du reste du territoire syro-phénicien. Tyr est la ville la plus durement traitée, suivie de la zone philistine qui est d'ailleurs présentée comme liée à Tyr. La métropole phénicienne, dont la richesse et la puissance militaire sont fortement soulignées au v. 3, apparaît ici comme l'opposition par excellence à la domination de Yhwh. Cette résistance occasionnera la destruction de la ville par la divinité qui en prendra possession (יש au hif'il) ; ce sera l'occasion d'une démonstration de la puissance de Yhwh et de son incontestable domination. En cohérence avec le reste de Za 9,1-10, le cas particulier de Tyr permet d'illustrer que ni l'argent ni la puissance militaire n'assurent une véritable protection, contrairement à l'acceptation de la domination de Yhwh. La démonstration de la supériorité divine contre Tyr est ainsi décisive dans la conquête de Yhwh, servant

¹⁵⁹⁹ La présentation positive des Syriens était peut-être plus explicite, si le mot « homme », אדם était à l'origine le mot « Aram », ארם (voir ci-dessus).

d'exemple aux yeux des autres nations levantines, notamment les villes philistines qui ont justement pris Tyr pour « appui/espoir » (מבט, v. 5). C'est ainsi que la grande destruction en Phénicie occasionne en Philistie une série de bouleversements, notamment la crainte de Yhwh par les Philistins (verbes ירא et חיל) ; et ces derniers expérimentent aussi à leur échelle et de différentes manières la leçon infligée à leur appui phénicien qui a été humilié (verbe בוש au hif'il, v. 5).

Il faut toutefois encore observer que les sanctions en territoire philistin apparaissent comme étant plus limitées qu'à Tyr. Hormis Ashkelon dont la destruction est annoncée, Gaza subira principalement la fin de son pouvoir et de son autonomie politiques (le roi, מלך) et Ashdod connaîtra l'installation d'une nouvelle population (partiellement) étrangère ; en revanche, aucune sanction précise n'est annoncée à Ékron. Le caractère limité des destructions en Philistie est d'autant plus évident en comparaison avec le sort des Philistins dans d'autres passages prophétiques tels que Am 1,6-8 (voir ci-dessus). Par ailleurs, il fait aussi sens au regard de la destinée qui leur est ultimement annoncée au v. 7, celle d'être intégrés à Israël.

On peut à ce titre observer que la description de la crainte philistine prépare déjà le caractère limité du jugement des Philistins et leur intégration à Israël, car elle implique une reconnaissance de la domination de Yhwh. Le motif de la crainte des nations à la suite d'un jugement ou d'une manifestation de la puissance de Yhwh est fréquent dans plusieurs psaumes. Yhwh y est présenté comme intervenant pour les siens, démontrant sa force et sa supériorité sur les ennemis et sa domination sur la terre, ce qui en retour suscite la crainte des nations, une crainte empreinte à la fois de terreur et de vénération cultuelle (Ps 9,21 ; 40,4 ; 64,10 ; 65,9 ; 67,8 ; 76,8.9.13 ; cf. Es 25,3 ; 41,5.23)¹⁶⁰⁰. L'association de la vue (verbe ראה) et de la crainte (verbes ירא) apparaît dans plusieurs textes de la BH¹⁶⁰¹, mais il faut tout de même observer qu'elle est très significative dans les Psaumes pour désigner l'attitude du fidèle qui voit les œuvres de Yhwh et qui le craint (Ps 40,4 ; 52,8 ; 112,8 ; cf. Es 41,5 ; Ps 66,5 ; 119,74). Cette idéologie psalmique semble confirmée par l'utilisation du verbe חיל, « trembler, se tordre de douleur ». La seule autre mise en parallèle de ירא et חיל dans la BH se trouve en Jr 5,22 pour signifier la piété vis-à-vis de Yhwh. Jr 5,20-25 utilise le thème des yeux qui ne voient pas (verbe ראה) et des oreilles qui n'entendent pas (cf. Ez 12,2 ; Dt 29,4) pour introduire une accusation contre le peuple d'Israël, celle de manquer de crainte à l'égard de Yhwh (verbes ירא et חיל). En Jr 5,22, le sens du verbe חיל est proche de celui qu'on trouve en Ps 96,9 (// 1 Ch 16,30 ; cf. Ps 114,7), qui présente la crainte de Yhwh comme une soumission et une adoration vis-à-vis de Yhwh ; en Ps 96,4 (// 1 Ch 16,25), Yhwh est d'ailleurs décrit comme « craint », ירא, נורא, nif'al). Il est ainsi tout à fait possible que le couple de verbes ירא et חיל soit empreint d'une connotation cultuelle, de reconnaissance et de soumission vis-à-vis de Yhwh.

Tai et Lee voient d'ailleurs dans l'utilisation des verbes ראה, « voir », ירא, « craindre » et חיל « se tordre de douleur », une allusion à Jr 5,20-25 (v. 21-22) qui reproche à Israël avec ces mêmes verbes d'être aveugle (et sourd), et de ne pas craindre Yhwh¹⁶⁰². L'allusion n'est

¹⁶⁰⁰ C'est ainsi que Yhwh est souvent décrit comme « craint » (נורא) dans les Psaumes (47,3 ; 66,3.5 ; 68,36 ; 76,8.13 ; 89,8 ; 96,4 ; 99,3 ; 111,9 (ainsi que dans d'autres textes tels que Ml 1,14).

¹⁶⁰¹ Voir p. ex. Gn 42,35 ; Ex 34,10.30 ; Dt 28,10 ; 1 S 12,24 ; 2 S 10,19 ; 1 R 3,28. En ce sens l'allusion à Jr 3,7b-8 que Tai voit en Za 9,5 (*Sacharja 9-14*, 28-29) sur la base des verbes ראה et ירא (Juda voit les fautes et la sanction d'Israël mais ne craint pas) peut difficilement être considérée comme assurée.

¹⁶⁰² Tai, *Sacharja 9-14*, 26-28 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 78-80.

pas impossible car on peut remarquer que les verbes *ירא* et *חיל* se retrouvent ensemble dans le BH uniquement en Jr 5,22 et Za 9,5, et que leur association au thème de la vision renforce le lien entre ces passages¹⁶⁰³ ; en outre, on verra que Za 10,1 semble aussi faire référence à ce même passage de Jérémie (5,24). Le texte soulignerait ainsi que, contrairement Israël en Jr 5, les Philistins ouvriront les yeux et craindront Yhwh¹⁶⁰⁴. Il apparaît en tout cas que l'utilisation conjointe de *ירא* et *חיל* pour parler des Philistins à la suite de la manifestation divine liée à la destruction de Tyr renvoie à une attitude pieuse vis-à-vis de Yhwh¹⁶⁰⁵. Cette attitude positive des Philistins prépare bien la description aux v. 6b-7 de leur purification et de leur intégration à Israël.

En outre, l'utilisation du verbe *בוש*, « avoir honte », associée à l'espoir (*מבט*) philistin, semble aussi avoir des implications culturelles. Très présent dans la littérature prophétique, le verbe y sert notamment à décrire l'opprobre enduré suite à l'échec de calculs humains politico-religieux¹⁶⁰⁶. En ce sens, il s'accorde bien au terme *מבט*, « espoir/appui », qui fait référence à une forme de pari sur l'avenir (voir aussi les deux termes en Es 20,5). Le verbe *בוש* est aussi très important dans les Psaumes où il dépeint le sort des ennemis de Yhwh désavoués, sort qui rétablit en même temps l'honneur de ceux qui comptent sur Yhwh¹⁶⁰⁷. La honte jetée sur l'espoir philistin implique ainsi une reconnaissance de la supériorité de Yhwh, seul appui véritablement fiable. C'est aussi dans ce sens que peut être compris le retrait par Yhwh de la grandeur (*גאון*) philistine, impliquant la soumission à sa domination. L'acceptation de la souveraineté de Yhwh est ainsi la première étape conduisant ensuite à la purification des Philistins et à leur intégration à Israël (v. 6b-7).

On peut même aller plus loin en notant que l'installation du « bâtard » (*ממזר*) à Ashdod peut être interprétée comme participant déjà à l'union entre Israël et ses voisins¹⁶⁰⁸. En Dt 23,2, un passage auquel Za 9,6 fait peut-être référence (voir ci-dessus), le même terme *ממזר* semble faire référence à des personnes issues d'union mixtes entre Israélites et non-Israélites (possiblement avec une connotation d'impureté culturelle¹⁶⁰⁹) ; Za 9,6 pourrait avoir repris le même sens du terme, tout en le dénuant de sa connotation négative¹⁶¹⁰. Né 13,23-24 fait d'ailleurs explicitement référence à des personnes issues d'unions entre Judéens et Ashdodites, ce qui rend d'autant plus plausible l'idée selon laquelle la mention du « bâtard » qui s'installera à Ashdod pourrait, au-delà du fait d'annoncer une forme de jugement contre la ville, préparer aussi son intégration à Israël. Alors que l'union avec des Ashdodites est présentée comme une faute grave en Né 13, Za 9,6-7 annonce plutôt la pleine intégration des Philistins à Israël, et

¹⁶⁰³ Même si le verbe *ראה* en Jr 5,21 est nettement moins connecté au verbe *ירא* qu'en Za 9,5, où les deux sont liés par un rapport de causalité (« Ashkelon verra et craindra », *ותירא אשקלון תרא*) et créent en plus un effet d'assonance.

¹⁶⁰⁴ Lee (*Zechariah 9-10*, 78-79) lit qu'en Jr 5,20-25, les Israélites voient la grandeur divine mais ne craignent pas Yhwh, et que Za 9,5 y répondrait en disant que les Philistins (Ashkelon) voient également mais craignent. Un problème important de cette lecture est que les Israélites ne sont pas décrits comme voyant la grandeur de Yhwh en Jr 5, mais au contraire comme ne voyant pas malgré qu'ils aient des yeux (*יראו ולא להם עינים*) « ils ont des yeux mais ne voient pas », Jr 5,21).

¹⁶⁰⁵ En même temps, l'emploi du verbe *חיל* permet aussi de faire assonance avec *חילה*, « sa richesse » au v. 4.

¹⁶⁰⁶ Voir notamment au hif'il Jr 6,15 ; 8,12 ; 46,24 ; 48,1.20 ; 50,2 (voir p. ex. au qal Es 26,11 ; 41,11 ; Jr 48,39 ; 49,23 ; 50,12 ; 51,47 ; Ez 32,30 ; Os 10,6 ; Mi 7,16) ; cf. H. Seebass, « *בוש* *bōsh* », *TDOT* II, 50-60 (52-58).

¹⁶⁰⁷ Voir notamment au hif'il, Ps 14,6 ; 44,8 ; 53,6 (voir p. ex. au qal Ps 6,11 ; 35,4.26 ; 40,15 ; 70,3 ; 71,13.24 ; 83,18 ; 86,17 ; 97,7 ; 109,28 ; 119,78 ; 129,5) ; Seebass, « *בוש* *bōsh* », 58-59.

¹⁶⁰⁸ Elliger, « Zeugniss », 103-104.

¹⁶⁰⁹ Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 21.

¹⁶¹⁰ Cf. Lee, *Zechariah 9-10*, 80-82.

peut-être même la présence à Ashdod d'une population mélangée avec des origines partiellement israélites, sans juger cela répréhensible.

Le jugement des Philistins aux v. 5-6 prépare donc bien l'idée d'une intégration totale à Israël, et cela est encore plus évident dans la description de la purification philistine au v. 7aα. Les connotations rituelles et cultuelles qui s'en dégagent, liées à la consommation de sang et d'aliments impurs, suggèrent que l'intégration des Philistins ne sera pas simplement politique, mais qu'elle impliquera aussi une unité cultuelle (yahviste) avec Israël. La comparaison d'Ékron avec les Jébusites, la population cananéenne de Jérusalem (le lieu du temple de Yhwh) va également dans ce sens.

Dans l'ensemble, l'intervention divine ne se présente pas comme un jugement unilatéral des nations levantines. Une dimension de jugement est certes présente, notamment concernant Tyr et dans une moindre mesure en Philistie mais, au final, le châtement des nations levantines n'apparaît ni comme une nécessité ni comme la finalité de l'action divine. Le châtement en ressort plutôt comme une étape, un moyen nécessaire uniquement dans le cas des populations levantines rebelles, avec pour finalité la prise de possession du territoire et l'intégration de ses différentes populations à Israël. Cet accent mis sur l'intégration et l'unité des peuples levantins avec Israël, incluant des ennemis traditionnels comme les Philistins et même le Nord syrien, est original dans la BH. Il s'oppose notamment aux traditions de la conquête du pays en Josué et Juges, qui envisagent comme idéal la dépossession des peuples cananéens par Israël, et présentent la cohabitation principalement comme un problème. Malgré la conquête et les transformations politico-cultuelles qu'elle entraîne, les populations levantines bénéficieront ainsi de la stabilité et de la sécurité du pays, et en particulier de la protection de Yhwh. Si l'on suit le v. 8, l'unité levantine semble d'ailleurs se faire en opposition à la possible venue d'un autre ennemi, non levantin, qui n'est toutefois pas identifié, et contre qui Yhwh se tiendra prêt à intervenir.

2.4.6. *La menace potentielle d'un ennemi extra-levantin (v. 8)*

Il faut aussi noter que le texte évoque, de manière implicite, l'éventualité d'un autre ennemi, qui semble cette fois-ci provenir de l'extérieur du Levant. À la fin de la description de la conquête, pour souligner la protection du pays, Yhwh annonce au v. 8 qu'il « campera » (verbe חנה) auprès de sa maison tel une « garnison » (מצבה), deux expressions qui évoquent bien l'idée d'une armée en poste prête à intervenir contre tout ennemi éventuel qui souhaiterait envahir le pays (מעבר ומשב, « contre celui qui passe et revient »). D'ailleurs, un potentiel ennemi est explicitement mentionné à la fin du passage, notamment à l'aide du terme גגש, « oppresseur » ou « assaillant », que Yhwh empêchera de passer (verbe עבר). Le terme גגש contient l'idée de domination, de commandement et d'oppression souvent étrangère (Ex 3,7 ; 5,6.10.13.14 ; Es 9,3 ; 14,2.4)¹⁶¹¹. Étant donné que les nations levantines seront unies à Israël (v. 7) et bénéficieront ainsi de la protection divine sur tout le pays, le possible oppresseur (גגש) dont le passage sera empêché par Yhwh doit plutôt être compris comme une nation extra-levantine. Une possible menace sur le Levant est donc envisagée après l'intervention divine, mais celle-

¹⁶¹¹ Lipiński, « גַּשָׁשׁ *nāgās* » *TDOT* IX, 213-215 ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 25 ; en Za 10,3, ce sont les Judéens eux-mêmes qui sont présentés comme les « oppresseurs » (גגש).

ci est en même temps présentée comme étant contrecarrée par la présence de Yhwh à Jérusalem, qui se tient prêt à intervenir tel une garnison militaire.

2.4.7. Les rituels d'après-guerre, facteur d'unification des nations levantines à Israël

Malgré le caractère guerrier du texte, on peut observer qu'il ne décrit aucun rituel de guerre particulier. Cela est en cohérence avec le fait qu'Israël ne fait pas la guerre en Za 9,1-8 ; seul Yhwh entre en conflit avec certaines nations levantines. Une dimension rituelle apparaît néanmoins au v. 7a, liée aux pratiques alimentaires philistines. Avec les termes דָּם et שֶׁשֶׁרֶץ , le texte suggère que les Philistins ont une alimentation impropre faite notamment de sang et d'animaux impurs, mais il annonce en même temps que ces pratiques alimentaires seront abolies suite à la conquête. Ces termes ont aussi une connotation culturelle qui permet d'évoquer une véritable purification des Philistins et le changement de leurs pratiques rituelles. C'est cette transformation des pratiques rituelles des Philistins qui permet d'envisager ensuite leur intégration complète à Israël. Dans l'ensemble, Za 9,6b-7 décrit une forme d'harmonisation des pratiques rituelles levantines, par laquelle les pratiques incompatibles avec le culte de Yhwh sont extirpées de tout le pays. Des rituels semblent donc bien être évoqués dans le texte, non pas pour préparer ou renforcer une opposition guerrière, mais à l'inverse pour construire une unité des nations conquises à Israël sur le plan non seulement politique mais aussi culturel.

2.5. Bilan : Zacharie 9,1-10 et la conquête du Levant par Yhwh

2.5.1. La composition et l'intertextualité de Zacharie 9,1-10

De manière générale, l'analyse ci-dessus suggère fortement l'homogénéité du texte. En dépit de quelques irrégularités formelles qui peuvent provenir de l'utilisation de diverses traditions, Za 9,1-10 ne comporte aucune réelle contradiction ou tension sur le plan du contenu. De brefs ajouts ne peuvent être exclus, mais leur caractère secondaire ne s'impose pas, notamment au vu de la pluralité des sources de Za 9,1-10 ; ils seraient dans tous les cas très brefs et ne modifieraient pas le sens général du texte.

Les v. 9-10 introduisent bien un nouveau thème par rapport au v. 1-8, celui de la royauté, mais ce thème est introduit dans un contexte propice, où l'unification politique et la stabilité du pays sont déjà envisagées. Il est certes frappant de voir que ce roi n'apparaît pas dans les versets précédents et non plus dans la suite du texte, ni comme libérateur ni même comme simple acteur. On pourrait sur cette base penser à un ajout dans le texte introduisant le thème de la royauté, d'autant plus que les v. 9-10 se distinguent bien sur le plan de la forme comme un appel à la réjouissance adressé à Jérusalem. Néanmoins, une analyse plus poussée montre que l'absence du rôle du roi dans la campagne des v. 1-8 et aussi dans la guerre décrite dans le reste des ch. 9-10 est en cohérence avec la présentation du roi dans les v. 9-10, un roi humble et pacifique, démilitarisé et dépendant de Yhwh pour sa protection.

Si l'unité sur le plan rédactionnel est à privilégier, il faut aussi observer, sur le plan de l'intertextualité, la diversité à la fois des intertextes et de la manière de s'y rapporter en Za 9,1-

10. L'utilisation des traditions plus anciennes apparaît diverse, tant dans la sélection de ces traditions que dans la manière de les utiliser, qui va de la subtile évocation jusqu'à la citation littérale. Une variété de textes semble être à l'arrière-plan de Za 9,1-10 influençant sa formulation et dans une certaine mesure son idéologie. Les intertextes de Za 9,1-10 ne se laissent pas tous identifier clairement ou avec le même degré de certitude, et l'on peut aussi toujours se poser la question du sens de l'influence. Toutefois, il apparaît assez clairement que les scribes connaissent et interagissent subtilement avec un grand nombre de traditions littéraires, en particulier les principales traditions prophétiques, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze. Plus spécifiquement, les oracles contre des nations levantines de différents livres prophétiques ont vraisemblablement inspiré Za 9,1-8 ; ce pourrait notamment être le cas d'Es 17 et d'Ez 28, avec lesquels des liens plus spécifiques peuvent être décelés, mais il est aussi fort probable que des oracles comme ceux de Jr 47 (voire aussi 49,23-26), Am 1 et So 2 ont aussi influencé la composition du texte, même si les liens avec ces textes apparaissent plus diffus et moins spécifiques. En Za 9,9-10, Mi 4-5 semble être un intertexte privilégié mais non exclusif. Dans l'ensemble, il ne semble pas y avoir une intertextualité spécifique avec le reste des Douze, qui serait différente, ou plus marquée qu'avec le reste de la littérature prophétique. De plus, au vu de ces divers intertextes prophétiques, les liens avec Za 1-8 ne semblent pas prioritaires. Ils existent toutefois bel et bien, notamment en Za 9,8 qui reprend une expression de Za 7,14, et aussi dans l'appel à la réjouissance de Za 9,9 qui s'inspire de la forme et du contenu de Za 2,14-16. Za 9,1-10 poursuit la première partie du livre et interagit avec elle, mais en développant le dialogue avec une pluralité de traditions prophétiques. On notera qu'en cela aussi, Za 9,1-10 s'inscrit dans une certaine continuité avec Za 1-8, qui est déjà en dialogue avec d'autres traditions prophétiques¹⁶¹².

Par ailleurs, Za 9,1-10 présente aussi un vocabulaire et des accents idéologiques proches de psaumes postexiliques, notamment concernant la description du roi aux v. 9-10 (cf. par exemple Ps 33,16-17) ainsi que la crainte des Philistins. Les Psaumes spécifiquement utilisés ne se laissent pas toujours identifier, mais l'influence d'une forme du Psautier explique bien certaines spécificités du vocabulaire et de l'idéologie de Za 9,1-10. Il est à ce titre significatif que la seule véritable citation du texte soit précisément tirée d'un Psaume (Ps 72,8). Enfin certaines traditions du Pentateuque, légales comme Dt 23,3 ou à tendance prophétique comme Gn 49,10-11, voire aussi des traditions historiographiques (voir la référence aux Jébusites au v. 7 ou les rapprochements avec le règne salomonien) semblent aussi être subtilement invoquées.

L'approche intertextuelle permet donc d'éclairer plusieurs aspects du texte comme des éléments plus ou moins traditionnels, qui construisent une continuité entre Za 9,1-10 et les autres textes judéens, notamment prophétiques. C'est notamment le cas du thème du jugement des nations levantines (cf. Am 1-2), en particulier Tyr (cf. Es 23 ; Ez 26-28 ; Am 1,9-10) et les villes philistines (cf. Es 14,28-32 ; Jr 47 ; Ez 25,15-17 ; Am 1,6-8 ; So 2,4-7), le motif d'un châtement d'un roi philistin (cf. Jr 25,20 ; Am 1,8), ou encore la mention d'Ékron au sein des villes philistines malgré sa perte d'importance suite à sa destruction vers la fin du VII^e s. av. n.

¹⁶¹² Voir notamment l'étude récente de M. Stead, *The Intertextuality of Zechariah 1-8* (LHB/OTS 506), New York/Londres : T & T Clark, 2019.

è. (cf. Jr 25,20 ; Am 1,6-8 ; So 2,4, qui comme Za 9,1-8 omettent aussi de mentionner Gath, la cinquième ville de la Pentapole philistine).

En même temps, il apparaît dans l'ensemble que les allusions intertextuelles en Za 9,1-10 ne cherchent pas forcément à confirmer de manière unilatérale les intertextes invoqués. La manière d'utiliser les intertextes apparaît assez libre, comme le montre le fait que le texte ne présente qu'une seule citation (quasi-)littérale, et que, dans beaucoup de cas, l'intertextualité est seulement probable, mais difficilement assurée (la fréquence de ces cas augmente toutefois la probabilité). La citation de Ps 72,8 en Za 9,10 est en quelque sorte la pointe la plus visible de ce phénomène, qui cache plus en profondeur un jeu riche et subtil d'allusions à beaucoup de traditions littéraires. Dans chacun des rapports d'intertextualité spécifique peut s'observer une dimension de réinterprétation, y compris même dans la citation de Ps 72,8 qui n'est pas complètement littérale (voir le verbe *משל* au à la place du verbe *רהר*) et dont le contexte renvoie à une idéologie royale différente (plus traditionnelle), celle du roi sauveur (avec laquelle le texte de la LXX s'aligne davantage). En ce sens, on peut questionner la dualité des catégories proposées par Fishbane, *transformative* vs. *non-transformative*, pour analyser les allusions intra-bibliques ; Nurmela, s'il tente d'être plus précis en distinguant des allusions concordantes et des allusions polémiques, reste aussi d'une certaine manière enfermé dans une certaine dualité¹⁶¹³. Il convient plutôt d'observer à chaque fois le niveau et la signification de la réinterprétation d'une tradition précédente. En Za 9,1-10 le niveau de réinterprétation est varié, pouvant aller jusqu'à la correction voire l'inversion de sens, comme on le voit dans l'utilisation de Za 7,14 et d'Es 29,3 en Za 9,8.

Dans l'ensemble, la pluralité et la diversité d'utilisation des intertextes en Za 9,1-10 témoignent non seulement d'un souci d'inscrire ce texte dans la continuité et dans un dialogue avec un grand nombre de textes plus anciens, mais aussi d'une certaine liberté et créativité dans l'interprétation de ces traditions. C'est ainsi que Za 9,1-10 présente au final plusieurs originalités, tant dans sa forme et que dans son contenu :

- On a notamment observé que, même si Za 9,1-8 se rapporte à la tradition des oracles contre les nations des autres traditions prophétiques, il est le seul texte à présenter de manière aussi brève une succession d'événements importants qui sont provoqués par Yhwh dans différentes régions du Levant, tels une campagne militaire.
- En outre, la focalisation sur les nations du nord (Syrie) et de l'ouest (Phénicie et Philistie) est aussi originale, omettant de mentionner les voisins du sud et de l'est pourtant souvent visés par des oracles prophétiques (en particulier Édom, Moab, Ammon)¹⁶¹⁴ ; même Amos 1 qui se focalise sur les nations levantines n'opère pas une sélection aussi étroite.
- De plus, ces nations sont présentées dans un ordre qui suit une orientation nord-sud (Syrie-Phénicie-Philistie), une orientation qui n'a pas de parallèle dans les autres sections prophétiques rassemblant des oracles contre les nations.
- L'insistance explicite sur l'inclusion du Nord syrien n'a pas de véritable équivalent dans les traditions de la BH, notamment la référence au pays de Hadrakh.

¹⁶¹³ Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 35-36.

¹⁶¹⁴ Sur Édom, cf. Jr 49,7-22 ; Ez 25,12-14 ; Am 1,11-12 ; Abdias ; Mal 1,1-5. Sur Moab, cf. Es 15-16 ; Jr 48 ; Ez 25,8-11 ; Am 2,1-3 ; So 2,8-11. Sur Ammon, cf. Jr 49,1-6 ; Ez 25,1-7 ; Am 1,13-15 ; So 2,8-11.

- Le fait qu'aucun jugement n'est décrit pour la Syrie et le nord de la Phénicie détonne aussi avec les autres oracles prophétiques sur ces nations¹⁶¹⁵.
- L'accent sur la purification des Philistins et leur intégration totale à Israël (v. 6b-7) est également originale.
- En Za 9,9-10, la combinaison d'intertextes prophétiques avec une idéologie psalmique aboutit à une promesse de restauration de la royauté singulière au sein de la littérature prophétique et qui n'a pas non plus d'équivalent dans les Psaumes, avec une insistance particulière sur le caractère pacifique et démilitarisé du futur roi d'Israël.

En dépit du courant dans la recherche qui tend à privilégier l'intertextualité pour expliquer ce texte, ces observations montrent au contraire que Za 9,1-10 ne peut s'expliquer uniquement sur la base de son intertextualité. Certes, la forme du texte et son idéologie sont marquées par différentes traditions antérieures, notamment prophétiques, mais la diversité de ces traditions ainsi que de leur utilisation, aboutissant à des innovations dans la forme et le contenu du texte, suggère que les scribes compositeurs n'avaient pas uniquement pour but de continuer des traditions littéraires tel un exercice scribal scolaire ; et il ne s'agissait probablement pas non plus d'un jeu littéraire de pure spéculation intellectuelle. Ces scribes ont utilisé leurs traditions littéraires dans le but de développer des représentations et des conceptions nouvelles qui leur apparaissaient pertinentes pour la situation dans laquelle ils se trouvaient, tout en donnant à ces nouvelles représentations la légitimité d'une continuité avec la tradition prophétique. En ce sens, si l'approche intertextuelle aide à expliquer bon nombre d'aspects formels et thématiques du texte, elle permet aussi de mettre en évidence les accents spécifiques et innovations du texte, qui ne peuvent pas être compris uniquement sur la base des traditions littéraires et qu'il s'agit plutôt d'interpréter à la lumière du contexte socio-historique. Étant donné le souci de lier le texte avec des traditions préexistantes, on peut en effet penser que les aspects qui se distinguent de ces traditions sont les plus significatifs pour comprendre les raisons qui ont conduit à composer Za 9,1-10. Dans ce texte, il faut avant tout observer que l'utilisation libre d'une variété d'intertextes crée au final la représentation d'une intervention divine, qui prend la forme d'un conflit politico-militaire, comme l'attestent plusieurs images et connotations guerrières du texte, mais sous un angle très spécifique et original, celui d'une campagne militaire menée par Yhwh dans le but de conquérir un vaste territoire levantin. C'est cette conception de la guerre qui marque la spécificité de Za 9,1-10 au sein de la littérature prophétique et qu'il s'agit donc de bien définir.

2.5.2. *Conception et spécificités de la guerre en Zacharie 9,1-10*

Non seulement la conception d'une campagne militaire de Yhwh pour conquérir le Levant est originale au sein de la littérature prophétique mais plusieurs particularités de cette campagne la distinguent des autres traditions de la Bible hébraïque. Contrairement à des traditions de conquête du pays dans le Pentateuque et Josué-Juges (voir notamment Nb 21-25 ; Dt 2,24-3,7 ; Jos 6-12 ; Jg 1), ou encore des conquêtes territoriales de David (par exemple 2 S 8), Israël reste

¹⁶¹⁵ Sur la Syrie, cf. Es 17 ; Jr 49,23-27 ; Am 1,3-5. Sur Sidon (liée à Tyr), cf. Es 23 (v. 2, 4, 12) ; Jr 25 (v. 22) ; Ez 28,20-23 ; Joël 4,4-8.

entièrement passif dans la conquête de Za 9,1-10 ; et c'est même le cas de ses chefs et du roi qui y est annoncé. Le texte insiste tout particulièrement sur les actions et exploits de Yhwh.

À ce titre, il est notable que la conquête divine en Za 9,1-8 fasse intervenir des agents de la divinité, notamment la parole et apparemment aussi les yeux de Yhwh (v. 1 et 8). L'idée que Yhwh dirige la conquête du pays au travers d'un émissaire céleste (מַלְאֲכָיִם) est certes présente dans le Pentateuque (Ex 23,23 ; 33,2), mais Za 9,1-8 se distingue par le fait que ce sont la parole de Yhwh et ses yeux qui interviennent lors de la conquête. L'implication directe de la parole divine a notamment pour effet de souligner la validité et la réalisation des paroles prophétiques, d'inspiration divine ; celle des yeux divins, dans la continuité de la conception des visions de Za 1-6, montre que tout ce qui se passe dans Levant est sous le contrôle de Yhwh.

La finalité de la conquête en Za 9,1-10 est aussi originale. Certes, comme dans le Pentateuque, Josué et Juges, la conquête vise bien sûr à assurer à Israël un territoire dont il aura la pleine jouissance. Toutefois, le projet divin en Za 9,1-10 se distingue en ceci qu'il n'envisage pas de chasser les populations levantines mais vise au contraire à les intégrer à Israël. L'accent mis sur la purification et l'intégration des Philistins en Za 9,6b-8 est à ce titre notable, puisqu'ils représentent des ennemis d'Israël par excellence, qui auraient dû être chassés au moment de la prise du pays (Ex 23,31 ; Jos 13) et dont la persistance dans le pays a fait venir de nombreux malheurs sur Israël (cf. Jg 3 ; 13-16 ; 1 S 4 ; etc.)

Par ailleurs, plusieurs aspects originaux caractérisent plus concrètement les modalités de la conquête de Yhwh en Za 9. Une première caractéristique est la traversée du Levant depuis son extrémité nord (le pays de Hadrah) jusqu'à son extrémité sud (Gaza), en passant notamment par les côtes phénicienne et philistine. Ainsi qu'on l'a vu, une telle description est originale dans la littérature prophétique, au moins sur trois points principaux : l'importance accordée au nord syrien, la progression générale nord-sud des événements décrits, ainsi que la succession rapide des événements décrits.

Une autre caractéristique de la conquête est le traitement différencié des régions concernées. La prise du territoire syrien et d'une partie de la Phénicie (Sidon) est tout d'abord évoquée sans difficulté ou péripétie majeure. L'absence de jugement contre ces régions est particulièrement notable pour un oracle qui s'inscrit dans la tradition des oracles prophétiques contre des nations étrangères. Suite à cela, le traitement sévère de Tyr, qui n'occupe pas moins du quart de la description de Za 9,1-8, se situe davantage dans la continuité des oracles de jugement contre les nations, ce qui contraste avec la présentation non problématique de la prise de la Syrie et de Sidon. En territoire philistin, l'intervention de Yhwh est aussi présentée comme punitive dans un premier temps, bien que toutes les villes ne soient pas traitées de la même façon et que, dans un second temps, un reste des Philistins soit ultimement traité de manière positive par Yhwh. En dépit du caractère utopique du texte, visible notamment dans la description des actions divines ou l'aboutissement idéalisé de la conquête, ce traitement différencié des régions conquises crée un effet de réel ; dans une campagne militaire, les différents territoires conquis ne sont en effet pas tous traités de la même façon, mais en fonction de la résistance ou de la conciliation manifestée à l'égard du conquérant. Les particularités du traitement de chaque ville ou région levantine soulèvent ainsi la question de la relation du texte à de possibles réalités historiques, d'autant que plusieurs de ces particularités ne peuvent pas être expliquées par le recours à d'autres traditions.

Enfin, l'aboutissement ultime de cette conquête est présenté aux v. 9-10 : le rétablissement du royaume d'Israël, avec un roi dominant sur l'ensemble du Levant à partir de sa capitale, Jérusalem. Ce nouveau gouvernement se caractérise notamment par la stabilité et la paix qu'il apporte dans tout le pays conquis par Yhwh. Dans l'ensemble, la description de la conquête du Levant par Yhwh en Za 9,1-8 et celle de son aboutissement en Za 9,9-10 construisent *une utopie d'indépendance et de stabilité politique d'Israël sur un vaste territoire levantin*. L'idéal véhiculé est celui d'un Levant unifié et pacifié en un très grand Israël, protégé de toute oppression et domination étrangère, avec Jérusalem pour centre non seulement culturel mais aussi politique.

La dimension fortement utopique des représentations développées en Za 9,1-10 suggère que le texte a pour fonction de jeter un regard critique sur une situation dans laquelle la concrétisation des principaux idéaux véhiculés par le texte est jugée problématique par les auteurs du texte, ce qui expliquerait l'insistance particulière sur ces idéaux. On peut donc penser que les scribes de Za 9,1-10 ont particulièrement mis l'accent sur les idées d'indépendance politique du pays, de stabilité, de paix, d'unité du Levant, ainsi que de la centralité de Jérusalem parce qu'ils considéraient la situation dans laquelle ils vivaient comme étant insatisfaisante précisément sur ces aspects-là, dont l'importance est rappelée par le texte.

3. Interprétation socio-historique : la conquête divine du Levant, la conquête d'Alexandre et les débuts instables de la domination hellénistique

3.1. La fourchette des datations, entre l'époque perse et le début de l'époque hellénistique

Les chercheurs ont souvent pressenti que les événements décrits assez précisément en Za 9,1-10, notamment aux v. 1-8, étaient inspirés par des faits politico-militaires réels. Ainsi qu'on vient de le souligner, les innovations de ce texte vis-à-vis des traditions qu'il emploie vont aussi dans le sens de faire penser que d'autres facteurs, notamment d'ordre socio-historique, ont probablement influencé la composition originale d'une conquête du Levant par Yhwh. Cependant l'identification de ces réalités historiques a fait l'objet de nombreuses propositions. Nous ne reviendrons pas ici sur les diverses hypothèses invoquant l'époque monarchique, pour lire le texte à la lumière des opérations militaires de rois assyriens, comme Tiglath-Pileser ou Sargon II¹⁶¹⁶, ou attribuant les actions de conquête, réelles ou imaginées, à des rois israélites, tel que Jéroboam II, ou judéens, comme Josias¹⁶¹⁷. Un des apports majeurs des études

¹⁶¹⁶ C. Steuernagel, par exemple, pointait les opérations militaires de Tiglath-Pileser, alors que A. Malamat pensait plus spécifiquement aux campagnes de Sargon II ; E. G. H. Kraeling envisageait plutôt une combinaison d'événements militaires sous les différents rois assyriens du VIII^e s. ; C. Steuernagel, *Lehrbuch Der Einleitung in Das Alte Testament: Mit Einem Anhang Über Die Apokryphen Und Pseudepigraphen*. Tubingue: J. C. B. Mohr, 1912, 645 ; E. G. H. Kraeling, « The Historical Situation in Zech. 9:1-10 », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 41/1 (1924), 24-33 ; A. Malamat, « The Historical Setting of Two Biblical Prophecies on the Nations », *Israel Exploration Journal* 1/3 (1950-1951), 149-159.

¹⁶¹⁷ Ainsi, Vogelstein y voyait les actions de Jéroboam II contre les Araméens (2 R 14,28) et celles d'Ozias contre Ashdod, alors qu'Otzen y lisait les prétentions territoriales sous Josias ; M. Vogelstein, *Fertile Soil : A Political History of Israel under the Divided Kingdom*. New York : American Press, 1957, 121-122 (n. 35), qui attribue le texte à Zacharie, le conseiller religieux du roi Ozias selon 2 Ch 26,5 ; Otzen, *Deuteriosacharia*, 62-123.

intertextuelles a été de montrer que le passage a peu de chances d'avoir des origines antérieures à la période perse. C'est aussi dans ce sens que va notre analyse qui a fait ressortir que Za 9,1-10 est un texte homogène dans l'ensemble qui s'inscrit sur l'arrière-plan d'un nombre important de traditions, notamment prophétiques et psalmiques (et aussi légales et historiographiques). Or, plusieurs de ces traditions sont relativement tardives, datant de l'époque perse au plus tôt. Des passages prophétiques comme Ez 28 ou Mi 4-5 ont une histoire rédactionnelle complexe, qui de l'avis de beaucoup de chercheurs ne s'achève probablement pas avant l'époque hellénistique¹⁶¹⁸ ; un psaume comme le Ps 33, relativisant le pouvoir militaire du roi, date probablement aussi de l'époque postexilique¹⁶¹⁹. En outre, les liens avec Za 1-8, notamment Za 2,14-16 et Za 7,14, confirment que Za 9,1-10 n'est pas antérieur à la période perse. L'intertextualité du passage permet ainsi de limiter la fourchette des datations en suggérant une date plutôt avancée à l'époque du Second Temple. Ceci dit, elle n'apporte pas pour autant une réponse définitive quant à la question du contexte historique, ne serait-ce que parce que la date des intertextes permet seulement d'affiner le *terminus a quo* mais pas le *terminus ad quem*. En outre, la datation précise des intertextes n'est pas aisée. Par exemple, les v. 3-5 d'Ez 28, auxquels Za 9,2-4 semble bien faire allusion, ne sont probablement pas de l'époque d'Ézéchiel. Selon Saur, ils relèveraient plutôt d'une troisième grande phase rédactionnelle dans le cycle sur Tyr d'Ez 26-28, dans le courant de l'époque perse, mais il est difficile d'aller plus loin dans la datation¹⁶²⁰.

S'agissant du *terminus ad quem*, ainsi que nous l'avons vu (IV 3.1.1.), celui-ci est situé par les manuscrits 4QXII^a et 4QXII^b dans le courant du II^e s. av. n. è. Cela rend problématique toute lecture macabéenne ou hasmonéenne du texte, des lectures pourtant courantes à la fin du XIX^e et au début du XX^e s. (voir II 1.2.)¹⁶²¹. Plus récemment, Kunz a proposé de lire Za 9,1-10 à la lumière de la conquête du Levant sud par Antiochos III¹⁶²², envisageant ainsi que le texte daterait du tournant du II^e s. av. n. è. Certes, en théorie, cette datation n'est pas impossible, mais elle ne laisse que quelques décennies tout au plus pour la composition du reste de Za 9-14. Kunz envisage lui-même que Za 10 aurait été achevé à l'époque maccabéenne. Cela est problématique dans la mesure, où les ch. 11-14, qui ne sont vraisemblablement pas homogènes, semblent bien être plus tardifs, ainsi qu'on l'a vu (IV 2.2.2-5.). Il faudrait en outre imaginer que 4QXII^a aurait été copié presque immédiatement après les derniers grands ajouts faits à Za 9-14. Il est à ce titre très problématique que Kunz ignore non seulement la question de la composition des ch. 11-14 mais aussi et surtout les attestations des Douze à Qoumrân. Si l'on peut encore envisager que Za 9-14 a subi des ajouts ou modifications au début du II^e s. av. n. è., il est difficile de penser que les parties les plus anciennes de ce texte, comme Za 9,1-10, dateraient d'une époque si tardive. Notons en outre que la lecture historique de Kunz n'est pas sans poser d'autres difficultés. Ainsi, les nations mentionnées en Za 9,1-8, leur ordre et surtout l'accent

¹⁶¹⁸ Sur Ez 28, voir notamment Saur, *Tyroszyklus*, 71-79 ; sur Mi 4-5, voir p. ex. R. Kessler, *Micah* (HThKAT), Fribourg / Bâle / Vienne : Herder, 1999, 41-47, qui envisage un processus de composition complexe s'étendant jusqu'à la fin de l'époque perse ou le début de l'époque hellénistique.

¹⁶¹⁹ Voir p. ex. H.-J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2003⁷ (1^{ère} éd. 1968), 409 : « *Man wird jedoch davon ausgehen müssen, daß Ps 33 in relative späte Zeit anzusetzen ist [...]. Doch eine genaue geschichtliche Einstufung ist nicht möglich* ».

¹⁶²⁰ Saur, *Tyroszyklus*, 71-73, 78-79.

¹⁶²¹ Voir encore en ce sens Treves, « Conjectures ».

¹⁶²² Kunz, *Ablehnung*, notamment 192-242.

mis sur la destruction de Tyr correspondent mal à la conquête d'Antiochos III. Pour défendre cette lecture, Kunz doit notamment lire les v. 3-4 comme annonçant l'affaiblissement économique de toute la Phénicie plutôt que la destruction spécifique de Tyr, qui est pourtant littéralement décrite dans le texte. On observera malgré cela que Kunz établit des correspondances plus générales entre les représentations du texte et le contexte socio-culturel de l'époque hellénistique, qui semblent plus pertinentes. C'est le cas notamment de la présentation du roi sauvé par Yhwh en Za 9,9-10, qui semble bien s'opposer à l'idéologie hellénistique du roi sauveur¹⁶²³. Une telle correspondance n'exige toutefois pas une datation aussi tardive que Kunz l'envisage, pouvant déjà être efficace dès le début de l'époque hellénistique.

Sur la base de ces observations, on n'est pas surpris de constater que le débat sur l'origine du texte s'est progressivement polarisé entre des datations vers le début ou dans le courant de l'époque perse, souvent préférées par la tradition critique anglophone, et d'autres au début de l'époque hellénistique, ainsi que cela est souvent défendu notamment en Europe continentale et que l'on soutiendra également. Essayer d'aller plus loin dans la contextualisation de Za 9,1-10 implique de se demander quel contexte permet d'expliquer au mieux les originalités du texte au regard des traditions qu'il utilise.

3.2. Zacharie 9,1-10 à l'époque perse ?

Les essais de contextualisation de Za 9,1-10 à l'époque perse sont pertinents dans la mesure où la première partie du livre de Zacharie fait explicitement référence à cette époque, et ils ont apporté plusieurs éléments explicatifs pertinents. L'importance de villes comme Damas, ainsi que Tyr et Sidon, pourrait refléter leur prédominance administrative et/ou économique dans le contexte de la satrapie de la Transeuphratène¹⁶²⁴. Le lien étroit entre les villes philistines et Tyr (cf. v. 5) est bien attesté à l'époque perse, notamment en ce qui concerne la ville d'Ashkelon, alors sous contrôle tyrien¹⁶²⁵. Petersen a aussi proposé de comprendre la conception d'un territoire d'Israël incluant l'ensemble du Levant, y compris sa partie la plus septentrionale (le « pays de Hadrach ») comme reflétant la division territoriale de la satrapie Transeuphratène ; la satrapie qui comprenait la Judée englobait en effet plus largement l'ensemble du Levant, nord syrien inclus¹⁶²⁶. Plusieurs chercheurs soulignent aussi que la mention de « roi » (מלך) à Gaza au v. 5 n'est pas du tout incompatible avec une datation à l'époque perse¹⁶²⁷. Comme le montre le cas des cités phéniciennes, la présence d'un roi local ne signifiait pas nécessairement une opposition à l'empire achéménide, et Gaza apparaît comme une cité relativement autonome contrôlée par les Arabes ; l'appellation מלך pourrait faire référence à un chef local restant

¹⁶²³ Kunz, *Ablehnung*, 229-239.

¹⁶²⁴ Petersen, *Zechariah 9-14*, 43-46 ; Wolters, *Zechariah*, 262-265 ; Boda, *Zechariah*, 537-541, 546.

¹⁶²⁵ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 106 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 49-51 ; Kunz, *Ablehnung*, 219-220 ; Willi-Plein, *Sacharja*, 158 ; Wolters, *Zechariah*, 268-269 ; Boda, *Zechariah*, 546-548 ; voir déjà Elliger « Zeugnis », 109-111 ; cf. O. Leuze, *Die Satrapieneinleitung in Syrien und im Zweistromlande von 520-320*, Halle : Max Niemeyer Verlag, 1935, 207-208 ; G. Markoe, *Phoenicians (Peoples of the Past)*, Berkeley : University of California Press, 2000, 62 ; M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie : Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. Jésus-Christ - III^e siècle ap. J.-C.*, Paris : Fayard, 2001, 47-48.

¹⁶²⁶ Petersen, *Zechariah*, 43-44.

¹⁶²⁷ Meyers and Meyers, *Zechariah 9-14*, 109 ; Boda, *Zechariah*, 550-551

néanmoins soumis à l'empereur perse¹⁶²⁸. Elliger a ainsi soutenu que le statut particulier de Gaza au sein de la zone philistine à l'époque perse s'accorde en réalité plutôt bien avec le fait que, contrairement à d'autres oracles sur les Philistins (Jr 25,20 ; Am 1,8 ; cf. Gn 26,1.8 ; 1 R 5,4), Za 9 ne mentionne un roi que pour Gaza, et pas pour les autres villes philistines¹⁶²⁹. On peut par ailleurs aussi rajouter que la référence à des yeux comme agents divins (v. 1 et 8) fait écho à l'appellation du système de surveillance du roi perse, ses « yeux » (ou « oreilles »), système par lequel des espions ou informateurs le tenaient au courant de la situation de l'empire¹⁶³⁰.

Il faut toutefois observer que ces considérations qui rendent plausible une datation de Za 9,1-10 à l'époque perse n'excluent pas une datation au début de l'époque hellénistique, surtout si, comme on le défend ici, le texte vise précisément à parler de la fin de la domination perse en Transeuphratène et du passage de la région sous une autre domination. À ce titre, il faut rappeler que ce n'est qu'en 301 que le territoire qui correspond à la Transeuphratène est finalement divisé en deux, le nord passant sous gouvernement séleucide et le sud sous gouvernement lagide. Avant cette date, le Levant change certes de main à plusieurs reprises, mais il reste malgré tout une entité territoriale unifiée sur le plan politique. En outre, si la mention du roi de Gaza peut certes renvoyer à une réalité politique d'époque perse, la précision de sa chute en Za 9,5b a justement pour fonction d'annoncer la fin de cette réalité, ce qui pourrait bien renvoyer aux événements du début de l'époque hellénistique. Ainsi, la ruine du roi de Gaza semble plus spécifiquement faire référence à un épisode bien connu des historiens antiques, lorsque Batis, le chef de la ville, est tué par Alexandre après avoir tenté de résister à son siège. Ce Batis est décrit par Arrien (*Anabase* II 25.4) comme gouvernant la ville de Gaza (κρατῶν τῆς Γαζαίων πόλεως) et Quinte-Curce (IV 6.7) indique de manière similaire qu'il commandait la ville (*praeerat urbi Betis*). La description de Josèphe diffère quelques peu ; il parle d'un chef de garnison (φρούραρχος) nommé Babemeses qui a résisté contre Alexandre à Gaza (*Ant.* 11.8.3). Malgré ces différences, les historiens anciens s'accordent pour souligner l'importance d'un individu commandant la ville, qui s'est fortement opposé à Alexandre et l'a payé de sa vie. Il est tout à fait possible que Za 9,5 reflète aussi cette tradition sur la mort de Batis, d'autant plus que la manière avec laquelle Alexandre l'a mis à mort était apparemment notoire et volontairement marquante sur le plan symbolique¹⁶³¹. Selon Quinte-Curce (IV 6.25–29), Alexandre a traîné Batis par les chevilles derrière un chariot tout autour de la ville, afin de rappeler la manière dont Achille traite le cadavre d'Hector dans l'Iliade ; Dionysos d'Halicarnasse (*De compositione verborum* VI.18.24–29) commente aussi la mort ignoble de Batis et cite le récit d'Hégésias de Magnésie (historien au tournant du III^e s. av. n. è.). Par ailleurs, s'agissant du motif des « yeux » comme agents informant Yhwh de manière similaire aux espions du roi perse, cet aspect peut aussi s'expliquer comme la poursuite d'un motif important en Za 1-8¹⁶³².

¹⁶²⁸ Hérodote (III.4–9), en particulier, parle du « roi des Arabes » contrôlant la route entre Gaza et l'Égypte ; voir aussi dans le même sens Diodorus XIII.46.6; XV.2.4; cf. Briant, *Histoire*, 736-737.

¹⁶²⁹ Elliger, « Zeugnis », 110–113 ; cf. Leuze, *Satrapieeinleitung*, 106-107.

¹⁶³⁰ Voir notamment Oppenheim, « “The Eyes of the Lord” ».

¹⁶³¹ Cf. Delcor « Les allusions à Alexandre », 118-119 ; Chary, *Zacharie*, 157-158 ; Wolters, *Zechariah*, 270. À noter toutefois que, contrairement à une interprétation parfois proposée, le terme βασιλεύς, « roi », au début de la citation d'Hégesias de Magnésie ne fait probablement pas référence à Batis mais plutôt à Alexandre.

¹⁶³² Voir en ce sens Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 120.

En outre, plusieurs aspects importants du texte restent inexpliqués par un contexte perse, notamment l'idée d'une conquête du Levant par Yhwh ; l'orientation nord-sud de cette conquête, à partir du nord syrien puis le long de la côtes phénicienne et philistine (sans référence aux peuples levantins du sud et de l'est) ; ou encore le fait que ces nations levantines soient traitées différemment par Yhwh, contrairement par exemple à Am 1-2 qui annonce le malheur à tous les peuples levantins mentionnés.

Sweeney a développé une hypothèse sophistiquée pour tenter d'expliquer ces divers éléments à l'époque perse¹⁶³³. Il considère que Za 9,1-8 fait allusion à la pacification de l'empire par Darius au début de son règne, tout en réinterprétant ces événements comme l'accomplissement des oracles plus anciens d'Esaië concernant originellement les événements politiques du VIII^e s. av. n. è. liés aux campagnes militaires néo-assyriennes dans le Levant. Sweeney est en effet tout à fait conscient que les événements décrits en Za 9,1-8 ne correspondent pas à ceux du début du règne de Darius, mais il estime que c'est la volonté de les faire correspondre à des oracles plus anciens qui provoque ce décalage. L'hypothèse de Sweeney est certainement intéressante en ceci qu'elle associe les lectures intertextuelle et historique plutôt que d'opter pour l'une au détriment de l'autre ; ainsi qu'on l'a vu, la complexité du texte plaide pour ce type de lecture au croisement de plusieurs approches. Toutefois, le fait que les événements politiques de l'époque de Darius ne correspondent pas à la description du texte affaiblit son hypothèse ; même un lecteur de l'époque de Darius n'aurait pu reconnaître les événements de son époque. L'hypothèse n'est en fait recevable que si l'on présuppose que Za 9 a été composé au début de l'époque perse ; mais l'importance de l'écart entre la description prophétique et les campagnes de Darius (qui n'a jamais attaqué ni Tyr, ni une ville philistine) invite plutôt à envisager un autre contexte historique qui présenterait davantage de correspondances avec le texte.

3.3. Les événements décrits en Zacharie 9,1-10 et ceux du début de l'époque hellénistique

De manière générale, le type d'événements décrits de manière originale en Za 9,1-8, notamment une conquête du Levant avec des destructions de ville, fait beaucoup plus sens au début de l'époque hellénistique qu'à l'époque perse. Rappelons qu'à cette époque, le Levant n'est pas seulement conquis une première fois par Alexandre, mais aussi, dans les décennies qui suivirent, plusieurs fois par les Diadoques, en particulier Ptolémée et Antigone qui se reprennent tour à tour le territoire¹⁶³⁴ ; plus tard, encore, vers la fin du III^e s., Antiochos III entreprendra deux conquêtes du Levant sud, la deuxième s'achevant avec succès (cf. V 4.3.2.). Or, ce type d'événement n'est à l'inverse pas attesté à l'époque perse. En outre, ces événements ont occasionné de nombreuses destructions de villes levantines en plus de celles déjà occasionnées par Alexandre, alors même que ce genre d'événement est peu attesté au Levant à la période perse ; le châtement de Sidon par Artaxerxés III relève davantage de l'exception que d'un phénomène régulier comme c'est le cas dans les premières décennies de l'époque hellénistique. Des villes comme Tyr et Gaza, particulièrement ciblées en Za 9,1-8, ne sont

¹⁶³³ Sweeney, *Twelve Prophets*, 657-662.

¹⁶³⁴ Voir p. ex. Grabbe, *History of the Jews*, 278-281, 286-287, et notre synthèse en V 4.1.

jamais attaquées à l'époque perse, alors qu'elles ne tombent pas moins de deux fois au début de l'époque hellénistique, sous les assauts d'Alexandre, puis d'Antigone (315-314)¹⁶³⁵. Nous soulignerons d'ailleurs plus bas que même une destruction d'Ashkelon est attestée archéologiquement au début de l'époque hellénistique, contrairement à l'époque perse. Ces destructions entraînaient des mouvements de populations, liés aux déportations de populations conquises, au déplacement et à l'installation de garnisons militaires et de mercenaires, puis progressivement aussi à l'installation de colons ; ce type de déplacements peut aussi éclairer les références à des changements de population en Za 9,5b-6a.

Ainsi, le genre d'événement annoncé en Za 9,1-8 correspond beaucoup mieux au contexte du début de l'époque hellénistique qu'à celui de l'époque perse. On peut encore mentionner que l'insistance originale sur le nord syrien, notamment avec le toponyme « pays de Hadrach » qui n'apparaît pas ailleurs dans les traditions littéraires judéennes, fait beaucoup plus sens à l'époque hellénistique qu'à l'époque perse. Certes, on peut comprendre que ce toponyme soit utilisé à l'époque perse pour faire référence au nord de la Transeuphratène, mais il est frappant d'observer qu'il n'apparaît dans aucun autre texte judéen en dépit de l'importance des développements scribaux à cette époque. En revanche, une référence directe au nord syrien à l'aide d'un toponyme ancien (Hadrach), se comprend bien à l'époque hellénistique où cette région prend de plus en plus d'importance stratégique, au point de devenir, au tournant du III^e s. av. n. è., le centre d'un nouvel empire suite à la fondation de la tétrapole syrienne. L'importance géostratégique croissante de cette région au cours des premières décennies de l'époque hellénistique pourrait être un facteur supplémentaire ayant favorisé la référence à une région peu présente dans les traditions judéennes¹⁶³⁶ ; le choix d'une désignation ancienne pour y renvoyer correspond bien au profil linguistique de Za 9-14, qui vise malgré tout à s'inscrire dans la continuité des traditions anciennes.

Pour aller plus loin dans notre lecture socio-historique, il faut ici souligner un aspect qui a peu été pris en compte dans la recherche, et qui est pourtant au cœur du passage. Dans le contexte du livre de Zacharie qui renvoie explicitement à la domination perse (Za 1,1.7 ; 7,1), la conquête territoriale du Levant par Yhwh décrit un changement de domination politique qui implique la fin de toute domination étrangère sur le Levant. L'installation utopique d'un roi à Jérusalem sur tout le Levant confirme bien que le texte s'oppose à toute domination étrangère, perse y compris. La lecture de Sweeney, qui voit en Za 9,9-10 une référence au roi Darius¹⁶³⁷, est peu probable, dans la mesure où le roi qui est annoncé est celui de Jérusalem, ville qui sera la capitale du futur royaume. Placé immédiatement après Za 1-8 qui évoque explicitement le pouvoir perse (Za 1,1.7 ; 7,1), le changement de domination que décrit Za 9,1-10 implique avant tout la fin de la domination perse sur le Levant. La mention originale du Nord syrien (le pays de Hadrach), en lien avec celles de Damas et de régions qui descendent au sud jusqu'à Gaza, suggère qu'il est plus précisément ici question de la fin de la domination perse sur la satrapie de la Transeuphratène. Cette évocation implicite de la fin de la domination perse en Transeuphratène pourrait bien être l'indice d'une composition du texte à l'époque où, précisément, cette domination prend fin. Cette hypothèse est d'autant plus pertinente qu'en Za 9, cette fin implicite de la domination perse conduit ensuite, en Za 9,11-17, à parler de la

¹⁶³⁵ Selon Diodore XIX 59.1-3 et 61.5 ; cf. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie*, 104 ; Grabbe *Jews and Judaism*, 286.

¹⁶³⁶ Kunz, *Ablehnung*, 218-219.

¹⁶³⁷ Sweeney, *Twelve Prophets*, 664.

présence d'une autre force militaire, celle des Grecs, menaçant Jérusalem elle-même, ainsi qu'on le soulignera au chapitre suivant.

Le contenu de Za 9 suggère donc que le texte a été composé pour introduire au sein du livre de Zacharie l'idée d'une fin de la domination perse, puis celle de la présence d'une autre force militaire dans le Levant, les Grecs. Cette interprétation prend un poids supplémentaire lorsqu'on lit la conquête territoriale de Yhwh en Za 9,1-10 à la lumière de la conquête qui a précisément mis fin à la domination perse et qui a inauguré la présence de la domination gréco-macédonienne dans le Levant, celle d'Alexandre le Grand. Cette hypothèse a déjà été défendue par plusieurs chercheurs, notamment K. Elliger, M. Delcor, ou encore I. Willi-Plein¹⁶³⁸. Il est en effet frappant que la fin de la domination perse telle qu'elle est présentée en Za 9,1-8 rappelle fortement la conquête macédonienne, notamment avec l'importance stratégique de la chute de Tyr, ainsi que des sanctions plus au sud, en particulier à Gaza. Une telle allusion ne serait pas surprenante au vu de l'impact majeur de la conquête d'Alexandre dans la mémoire culturelle des peuples du Proche-Orient, y compris chez les Judéens, conquête envisagée comme ayant marqué un tournant décisif dans l'histoire politique de la région, la faisant basculer d'une domination à l'autre (cf. Dan 8,5-8.20 ; 11,2-4 ; 1 M 1,1-9 ; *Ant.* XI.8)¹⁶³⁹.

Cette lecture me semble appuyée par le fait que les principales originalités de Za 9,1-8, qui sont difficilement expliquées par une approche strictement intertextuelle, peuvent à l'inverse bien être comprises à la lumière de la conquête d'Alexandre, ainsi qu'Elliger et que Delcor l'avaient déjà souligné¹⁶⁴⁰, et plus largement au regard du contexte socio-historique des premières décennies du début de l'époque hellénistique. Déjà, la présentation d'une conquête du Levant par Yhwh, originale dans les traditions prophétiques, prend évidemment sens si le

¹⁶³⁸ Elliger « Zeugnis » ; Delcor « Les allusions à Alexandre » ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 105-108 ; « Prophetie und Weltgeschichte » ; Sacharja, 15-52 ; voir aussi Chary, *Zacharie*, 155-158 ; Steck, *Abschluß*, 73-76 ; Tai, *Sacharja 9-14*, 286, 290 ; Mathys, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », dans *idem*, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, Francfort et al. : Peter Lang, 2000, 41-155 (52-54) ; M. Saur, *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches*. Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008, 295-299 ; *idem*, « Gedeutete Gegenwart. Ezechiel 26, Sacharja 9 und der Eroberungszug Alexanders des Grossen », dans H. M. Niemann et M. Augustin (éd.), « *My Spirit at Rest in the North Country* » (*Zechariah 6.8*). *Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010*, Francfort et al. : P. Lang, 2011, 77-84 (80-83) ; Ego, « Alexander » ; pour d'autres références, voir Wolters, *Zechariah*, 257-260, qui observe que cette interprétation est attestée par une tradition syriaque qui pourrait remonter au IV^e s. de n. è. (Ephrem le Syrien). Même s'il préfère penser que Za 9-14 date du début de l'époque perse, Wolters reconnaît néanmoins (*Zechariah*, 259) : « Those who claim that this passage could just as well be describing any of a number of other military invasions of Syria-Palestine in antiquity seem not to have reckoned with the arguments adduced by Elliger (1949/50: 84-92). In any event, if Zechariah 9 was written in the late sixth or early fifth century B.C.E., as is now commonly agreed, it must have seemed very remarkable to the Jews in 332 B.C.E. that verses 1-8 found such a striking fulfillment in the dramatic historical events of their own day ». Pace Elliger (« Zeugnis ») qui date le texte précisément en 332 av. n. è., il est difficile d'identifier la date exacte de la composition du texte. Willi-Plein (« Prophetie und Weltgeschichte », 311) date aussi le texte juste avant la chute de Tyr en 332 av. n. è., considérant que Za 9,4 anticipe la destruction complète de Tyr, alors qu'Alexandre n'a pas éradiqué la ville. Toutefois, les textes manifestant une perspective utopique/dystopique peuvent utiliser un langage hyperbolique tout en étant inspiré par des événements historiques. Il paraît donc méthodologiquement plus sûr de considérer que Za 9,1-8 a été composé après la conquête d'Alexandre, au cours des premières décennies de l'époque hellénistique.

¹⁶³⁹ Cf. Ego, « Alexander der Große ».

¹⁶⁴⁰ Elliger, « Zeugnis » ; Delcor, « Les allusions à Alexandre » ; voir notamment ensuite Willi-Plein, « Prophetie und Weltgeschichte » ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162-163 ; Steck, *Abschluß*, 73-76 ; Deissler, *Zwölf Propheten III*, 294-296 ; Mathys, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », 52-54 ; Saur, « Gedeutete Gegenwart », 80-83 ; Ego, « Alexander der Große », 19-24 ; cf. II 2.1.2 (et 1.2.).

texte a justement pour fonction de faire allusion à la conquête marquante d'Alexandre. En outre, cet événement éclaire non seulement la sélection singulière des nations du Nord et de la côte (incluant notamment la partie la plus septentrionale de la Syrie, et omettant de mentionner les régions du sud et de l'ouest), mais aussi l'ordre nord-sud de leur présentation. Alexandre est en effet arrivé par l'extrême nord du Levant et est ensuite descendu le long de la Syrie, puis des côtes phénicienne et philistine.

De plus, la conquête d'Alexandre permet aussi de comprendre la manière différenciée avec laquelle Yhwh traite les nations mentionnées en Za 9,1-8. En particulier, le fait que Yhwh ne semble administrer aucune sanction en Syrie et Phénicie hormis à Tyr correspond bien, dans l'ensemble, au fait qu'Alexandre a traversé le Levant nord sans véritable difficulté jusqu'à son arrivée à Tyr¹⁶⁴¹. En Za 9,1-8, Tyr est la ville la plus durement frappée par Yhwh. Une partie importante du texte, les v. 3-5, souligne l'importance de sa destruction par Yhwh ainsi que de ses répercussions en territoire philistin. L'importance accordée au jugement de cette ville dans la conquête divine correspond bien à l'importance que les historiens d'Alexandre ont donné à la prise de Tyr lors de la conquête d'Alexandre. Le long et difficile siège de la ville, qui a duré 7 mois, est amplement raconté par des auteurs comme Diodore (XVII 40-46), Quinte-Curce (IV 2-4), Arrien (*Anabase* II 16-24), Plutarque (*Alexandre*, 24.4-25.3) ou encore Justin XI 10.10-14, comme un des événements décisifs de la campagne d'Alexandre et un de ses principaux exploits militaires. Puis, en Za 9,5-6, la destruction de Tyr conduit à une intervention divine en territoire philistin, avec des drames notamment à Gaza et Ashkelon, voire aussi à Ashdod, ce qui correspond au moins partiellement avec le fait qu'Alexandre a, après le siège de Tyr, poursuivi sa campagne en Philistie, avec notamment un autre siège important décrit par les historiens anciens, celui de Gaza (trois mois)¹⁶⁴².

Les chercheurs qui refusent l'idée d'une allusion à la conquête d'Alexandre en Za 9 invoquent le fait que certains détails de la description prophétique ne semblent pas correspondre à l'événement historique. Ainsi, Sweeney et Curtis soulignent qu'Alexandre n'est pas passé par Damas, mais que c'est son général Parménion qui a pris la ville¹⁶⁴³. D'un autre côté, Willi-Plein et Saur expliquent que Damas, au sud de la Syrie, est mentionnée dans le texte avant Hamath, ville située plus au nord, précisément parce qu'Alexandre a commandé à son général juste après la bataille d'Issos de s'emparer de Damas le plus rapidement possible¹⁶⁴⁴. Quoi qu'il en soit, le texte souligne avant tout la prise rapide de la capitale syrienne, ce qui correspond bien à la conquête macédonienne ; et l'on peut aussi se demander jusqu'où il faut accorder de l'importance à de tels détails, surtout si l'on considère que Za 9 n'est pas un texte historiographique, et qu'il témoigne au contraire d'une perspective utopique marquée. De plus, le texte est formulé en référence à d'autres traditions, ce qui rend la description encore moins précise. Sweeney est d'ailleurs tout à fait ouvert à ce type de considérations méthodologiques lorsqu'il identifie à l'arrière-plan de Za 9 des actions de Darius ; mais il semble que, de son point de vue, des écarts avec les événements historiques sont acceptables seulement pour une

¹⁶⁴¹ Cf. Saur, *Tyroszyklus*, 296-297.

¹⁶⁴² Voir notamment Diodore XVII 48.7 ; Arrien, *Anabase* II 25-27 ; Quinte-Curce IV 6 ; Plutarque, *Alexandre*, 25.4.

¹⁶⁴³ Sweeney, *Twelve Prophets*, 661 ; Curtis, *Steep and Stony Road*, 167.

¹⁶⁴⁴ Willi-Plein, *Sacharja*, 154 ; Saur, « Gedeutete Gegenwart », 82 ; cf. p. ex. P. Green, *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*, Berkeley : University of California Press, 2013, 243-245.

datation perse de Za 9, pas lorsque l'on envisage une datation hellénistique. En réalité, dans le contexte d'une composition à la fois utopique et conservatrice sur le plan des traditions, les similarités de Za 9,1-8 avec la campagne d'Alexandre n'apparaissent que de façon plus frappante.

Un autre écart de Za 9,1-8 avec la conquête d'Alexandre, pointé notamment par Curtis, est le fait que Sidon soit mentionnée après Tyr, alors qu'Alexandre s'est saisi premièrement de Sidon puis de Tyr¹⁶⁴⁵. Là encore, on peut légitimement se demander le poids qu'il convient d'apporter à ce type de détails. Cet ordre inversé pourrait tout aussi bien refléter la perspective judéenne sur la Phénicie, dans laquelle Tyr, plus proche de Jérusalem, revêt une plus grande importance. Tyr est en effet nettement plus mentionnée dans les traditions littéraires judéennes que Sidon, et lorsque les deux villes sont mentionnées ensemble, Tyr est toujours placée en tête¹⁶⁴⁶.

Enfin, on pourrait encore souligner que la destruction d'Ashkelon correspond *a priori* mal avec les descriptions de la conquête d'Alexandre par les historiens antiques, qui ne font aucune mention de cette ville. Bien que cette description pourrait s'expliquer sur la base de l'intertextualité de Za 9 (cf. Jr 47 ; So 2,4-7 ; Am 1,6-8), il me paraît qu'on ne peut exclure le fait que ce détail du texte pourrait aussi refléter une certaine réalité historique, qui ne serait tout simplement pas mentionnée par les récits anciens sur les guerres d'Alexandre qui nous sont parvenus. Pour ce qui est du Levant sud, ces récits se focalisent sur les actions d'Alexandre lors des deux principaux sièges, à Tyr et à Gaza, et l'on ignore le traitement qu'Alexandre a réservé au reste de la zone philistine, par laquelle il est en tout cas certainement passé. On peut en particulier légitimement se demander comment Alexandre a traité la ville d'Ashkelon qui dépendait de Tyr. Ses liens étroits avec la métropole phénicienne pourraient avoir entraîné des sanctions de la part du conquérant, sanctions qui seraient reflétées dans l'annonce de la destruction d'Ashkelon en Za 9,5.

D'ailleurs, même si les historiens anciens n'en font aucune mention, il est intéressant d'observer qu'une destruction d'Ashkelon est bel et bien attestée sur le plan archéologique vers la fin du IV^e s. av. n. è. Une interprétation historique précise de ces traces de destruction doit encore être développée¹⁶⁴⁷. Peut-être s'agit-il, comme le suggèrent les fouilleurs du site, d'une destruction provoquée par l'un ou l'autre diadoque ; une autre possibilité, qui serait corroborée par Za 9, est d'associer cette destruction au passage d'Alexandre. Nous sommes ici confrontés aux limites de nos connaissances sur les événements politiques premiers de l'époque hellénistique, et ce, en dépit de la riche documentation historiographique qui a survécu. Dans tous les cas, il semble assez logique de penser que les villes philistines, et surtout Ashkelon qui était sous influence voire contrôle tyrien, ont pâti de la chute de la ville qui représentait leur tuteur économique et administratif, et qu'après cela, la chute de Gaza a encore davantage affaibli la zone. Ces éléments semblent bien éclairer la description d'une panique et des drames en Philistie suite à la chute de Tyr.

Dans l'ensemble, ces différentes observations suggèrent que la conquête d'Alexandre est l'événement historique qui permet le mieux d'expliquer les singularités de la campagne divine décrite en Za 9,1-8. Certes, le texte décrit une conquête de Yhwh et non d'Alexandre.

¹⁶⁴⁵ Curtis, *Steep and Stony Road*, 167.

¹⁶⁴⁶ Jr 25,22; 27,3; 47,4; Joël 4,4; cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 97; Petersen, *Zechariah 9-14*, 44-49.

¹⁶⁴⁷ Stager, « Ashkelon », 107-108, 110.

Néanmoins, il s'agit probablement là d'une stratégie pour attribuer implicitement les exploits du Macédonien à la divinité judéenne, ainsi qu'on le soulignera¹⁶⁴⁸ ; celle-ci est d'ailleurs présentée comme intervenant dans le Levant au travers d'intermédiaires, comme sa parole active et auto-réalisatrice. Plutôt que de se focaliser sur des différences mineures, il convient de prendre pleinement en compte que Za 9,1-8 s'écarte des traditions prophétiques d'une manière qui permet de décrire une conquête divine dont la structure est similaire à celle d'Alexandre et ce, malgré la perspective utopique et yahviste du texte¹⁶⁴⁹.

3.4. Les accents idéologiques de Zacharie 9,1-10 dans le contexte du tout début de l'époque hellénistique

Enfin, il faut également mentionner qu'en plus des évènements et situations décrits, les principaux accents idéologiques du texte, véhiculés notamment par ses éléments les plus utopiques, offrent le plus de sens dans ce même contexte socio-historique, comme des réponses critiques vis-à-vis de la situation socio-politique, et notamment du pouvoir dominant, dans les premières décennies de l'époque hellénistique.

L'accent utopique principal en Za 9,1-10 porte sur l'indépendance politique du Levant, qui installera une nouvelle stabilité durable dans le pays. Cet accent ressort bien à la fois de la prise de possession du Levant par Yhwh au travers d'une conquête, et de l'installation à Jérusalem d'un nouveau roi sur tout le pays. Bien sûr cet accent utopique pourrait être lu dans le contexte de l'époque perse comme une revendication de la fin de la domination achéménide sur le Levant. Toutefois, rappelons que les traditions bibliques sont en général peu opposées à la domination perse. Es 40-55, Esdras et Néhémie témoignent au contraire d'une acceptation du pouvoir perse. Certes, des passages d'Aggée et Za 1-8 peuvent être lus dans le sens d'une certaine opposition à la domination perse, bénéficiant notamment au gouverneur judéen Zorobabel¹⁶⁵⁰. Cette lecture est débattue et elle doit être avancée avec prudence et nuances¹⁶⁵¹, mais elle a probablement tout de même sa pertinence, notamment s'agissant d'Ag 2,20-23¹⁶⁵². Quoi qu'il en soit, il reste le fait incontournable que le seul roi humain qui soit mentionné en Ag-Za 1-8 est le roi perse Darius, dont des années de règne sont mentionnées afin de structurer les deux recueils et préciser leur chronologie (Ag 1,1.15 ; 2,10 ; Za 1,1.7 ; 7,1). Malgré

¹⁶⁴⁸ Voir notamment en ce sens aussi Saur, « Gedeutete Gegenwart », 83-84.

¹⁶⁴⁹ Cf. *ibid.*, 83 : « Die aktuellen Ereignisse werden als Muster rezipiert, ohne dass dabei aber alle Details vollständig aufgeführt werden. Die Reaktion auf die historische Konstellation erfolgt eher assoziativ und anspielungsreich – und schafft damit Raum für eine produktive Ausgestaltung ».

¹⁶⁵⁰ Voir notamment L. Waterman, « The Camouflaged Purge of Three Messianic Conspirators », *JNES* 13 (1954), 73-78 ; E. J. Bickerman, « En marge de l'écriture », *RB* 88 (1981), 19-41 ; R. Albertz, *Israel in Exile : The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (trad. D. Green) Atlanta, GA : SBL, 2013, 125-126 ; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (éd. révisée et élargie), Louisville : John Knox Press, 1996, 202-203.

¹⁶⁵¹ Voir notamment P. Ackroyd, « Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period », *JNES* 17 (1958), 13-27 ; et la discussion chez L. L. Grabbe, *History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (LSTS 47), Londres/New York : T & T Clark, 2004, 179-182.

¹⁶⁵² Voir récemment en ce sens sur Ag 2,20-23, J. Rückl, *Ageus: Budování chrámu v Judsku perské doby* (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 37), Prague : Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze en collaboration avec Česká biblická společnost, 2018, 43-54, 200-211 ; *idem*, « The Leadership of the Judean Community according to the Book of Haggai », dans Pyschny et Schulz (éd.), *Transforming Authority*, 59-84 (sp. 65-77).

l'importance attribuée à Zorobabel et/ou à « Germe » (צמח) dans plusieurs oracles (Ag 2,20-23 ; Za 3,8 ; 4,6-10 et 6,9-15), ces figures ne sont jamais explicitement présentées comme royales. Za 9,1-10 va donc bien plus loin, non seulement en annonçant explicitement le rétablissement de la royauté à la tête d'un très grand Israël mais aussi en décrivant certaines des modalités qui permettront l'avènement de cette nouvelle ère.

Quoi qu'il en soit de la possibilité de la présence de traditions anti-perses dans la BH, il convient d'observer que la question de la possession et du gouvernement du Levant est beaucoup plus centrale à l'époque hellénistique qu'à l'époque perse. Mises à part quelques révoltes locales au début du règne de Darius I puis sous Artaxersès III, la domination perse dans le Levant, et surtout en Judée (cf. Es-Né), est bien installée et peu remise en question. Cette situation change radicalement au début de l'époque hellénistique, tout d'abord parce que la domination perse est renversée par Alexandre, puis parce que la possession du Levant devient un enjeu crucial, à l'origine d'incessants conflits entre les successeurs du conquérant. C'est notamment la décennie qui a suivi la mort d'Alexandre qui est la plus instable, puisque la région passe des mains de Laomédon à celles de Ptolémée pour environ cinq ans (320-315), puis à Antigone jusqu'en 301, mais tout de même avec une brève reprise du territoire par Ptolémée en 312-311.

L'accent utopique de Za 9,1-10 sur l'indépendance du Levant se comprend bien comme une réponse aux prétentions des premiers souverains hellénistiques à dominer sur le Levant. Alors qu'Alexandre a réussi à s'emparer de la satrapie de la Transeuphratène et qu'à la suite de sa mort ce territoire initialement administré par Laomédon est disputé notamment par Ptolémée et Antigone, Za 9,1-10 souligne qu'aucun souverain étranger ne parviendra à s'emparer véritablement ne serait-ce même que d'une petite partie du Levant, car Yhwh le rendra politiquement indépendant, en installant un roi local à Jérusalem qui gouvernera sur l'ensemble du Levant, voire au-delà. Tous les peuples du Levant, y compris ceux de l'extrémité nord ou les Philistins, seront alors unis à Israël, libérés de toute domination et menace extra-levantines. Notons à ce propos que les connotations cosmiques de la description du Levant en Za 9,10 répondent bien aux prétentions non seulement d'Alexandre mais aussi de ses successeurs qui, au-delà du territoire levantin, aspirait à une domination universelle¹⁶⁵³.

En outre, l'accent mis sur la protection divine de Jérusalem et plus largement sur la pacification du territoire, visible notamment en Za 9,8.10, se comprend aussi très bien dans le contexte des premières décennies de l'époque hellénistique, surtout à la suite de la mort d'Alexandre. *A priori*, la protection divine sur la ville et le pays est un motif traditionnel qui peut être utilisé à des époques diverses. En Za 9,1-10, le fait que la conquête et la protection du pays ne soient pas associées à un rôle actif du roi, comme c'est habituellement le cas dans les idéologies royales du Proche-Orient ancien, se comprend aussi bien dans un contexte post-

¹⁶⁵³ Voir dans H. Hauben et A. Meeus (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, les contributions de H. Hauben, « Ptolemy's Grand Tour », 235-261 ; A. Meeus, « The Territorial Ambitions of Ptolemy I », 263-306 ; et R. Strootman, « "Men to Whose Rapacity Neither Sea Nor Mountain Sets a Limit." The Aims of the Diadochs », 308-322. Cf. H. Gonzalez, « Le dieu de l'orage en chef de guerre. Une représentation traditionnelle de Yhwh réinterprétée contre la domination hellénistique (Zacharie 9,14) », dans T. Römer, H. Gonzalez et L. Marti (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015* (OBO 287), Louvain / Paris / Bristol, CT : Peeters, 2019, 212-254 (239-245).

monarchique. L'accent sur la protection de la ville pourrait notamment faire sens dans le courant de l'époque perse ; le mémoire ancien à l'origine du livre de Néhémie traitait peut-être déjà de la reconstruction du mur de la ville à l'époque perse, reflétant le souci de la protection de la ville¹⁶⁵⁴. En outre, l'idée de la destruction des armes de guerre peut aussi se lire à l'époque perse, notamment au IV^e s. av. n. è. lorsque l'empire achéménide concentre de plus en plus de troupes aux frontières de l'Égypte qui a fait sédition.

Toutefois, il faut aussi observer que des conflits militaires à l'intérieur-même du pays, susceptibles de menacer la sécurité de la ville de Jérusalem, n'apparaissent véritablement qu'au début de l'époque hellénistique, avec la conquête d'Alexandre puis les guerres des Diadoques, qui provoquent des affrontements militaires réguliers ainsi que de nombreuses captures de villes levantines. Même si comparativement à la ville de Samarie, Jérusalem a été relativement peu touchée directement par ces conflits, le fait que ceux-ci prenaient place dans les régions environnantes et affectaient plusieurs grandes villes des alentours contribuait à créer un climat de grande insécurité. Surtout dans les années qui ont suivi la mort d'Alexandre, l'instabilité politique était telle que, même en étant située dans les collines de l'arrière-pays, la population et ses élites pouvaient se sentir menacées par les armées qui intervenaient principalement sur la côte, mais pas seulement. Le raid de Ptolémée à Jérusalem, probablement en 311 ainsi qu'on l'a défendu (V 4.2.1.), lors duquel la ville semble avoir été pillée, confirme la réalité de la menace que faisaient planer les conflits militaires des Diadoques sur la ville de Jérusalem. On n'est à ce titre pas étonné de voir que les guerres des Diadoques ont marqué la mémoire judéenne, comme une période de violence et de grande instabilité (voir 1 M 1,8-9 ; Dan 7,7 ; 1 Hén 90,2-5 ; voir aussi 1 Hén 6-11 ; cf. V 4.4.). La forte insistance sur la protection de Jérusalem et la pacification du pays fait beaucoup plus sens dans ce contexte de forte instabilité politique, où les villes levantines, et Jérusalem y compris, ont connu de réelles menaces militaires, et où des guerres récurrentes prenaient place pas uniquement aux frontières du Levant, mais aussi et surtout à l'intérieur même du pays. L'accent mis sur la protection divine du pays peut ainsi se lire comme une critique implicite des politiques guerrières et prédatrices des premiers gouvernements hellénistiques dans le Levant, surtout peu après la conquête et la mort d'Alexandre.

Plus spécifiquement, on peut noter que l'insistance sur la protection de Yhwh sur la ville de Jérusalem tout particulièrement (v. 8), dans un contexte où des villes de la côte sont détruites résonne bien avec la situation sociopolitique de la Judée durant les premiers conflits hellénistiques. Ainsi qu'on l'a vu (III 4.1-2.), bien qu'elle n'en fût pas à l'abri, la Judée était tout de même bien moins affectée par les guerres des Diadoques et les processus coloniaux que les régions de la côte ou de la Samarie. Ainsi, par rapport des villes comme Tyr, Gaza ou Samarie qui ont régulièrement subi des représailles, des destructions et l'installation de garnisons militaires, la ville de Jérusalem, elle, a bien moins pâti des conflits. Ainsi, malgré sa coloration utopique, la description générale en Za 9,1-8 d'une ville protégée dans un contexte où des villes côtières de Phénicie et de Philistie subissent des destructions importantes reflète relativement bien la situation judéenne au cours des premiers conflits hellénistiques. Cela est clairement le cas à l'époque d'Alexandre et, à la suite de sa mort, jusqu'à la première domination antigonide, c'est-à-dire avant les premiers dommages de guerre directs subi par

¹⁶⁵⁴ Dans ce sens, voir Redditt, « Date of Zechariah 9-14 ».

Jérusalem, en particulier le raid de Ptolémée sur Jérusalem en 311 ; néanmoins, même après cela, la ville reste encore relativement protégée des conflits militaires en comparaison des régions voisines occidentales et septentrionales et ce, en raison de sa situation géographique excentrée et montagneuse et de sa place secondaire dans l'économie du Levant sud. Cette considération suggère qu'une description utopique, visant à critiquer certains aspects de la réalité historique (notamment l'instabilité politique du Levant), peut en même temps s'inspirer d'autres aspects de cette réalité, qui sont exagérés afin de mieux déployer cette perspective utopique critique.

Dans l'ensemble, on peut penser que c'est la grande instabilité du pouvoir hellénistique, notamment peu après la mort d'Alexandre, qui a poussé à envisager, plus franchement qu'en Aggée et Za 1-8, la fin de toute domination étrangère et l'installation d'un nouveau gouvernement local stable. Cette lecture est corroborée par le fait que la description du roi idéal peut être lue en creux comme une critique de l'idéologie et des pratiques des premiers souverains hellénistiques. En particulier, l'entrée du roi à Jérusalem en Za 9,9 peut être comparée aux entrées cérémonielles des souverains hellénistiques dans les villes qui, à la suite de victoires militaires ou lors de festivals, se faisaient acclamer par la population locale¹⁶⁵⁵. Ils paradaient alors en faisant défiler leurs armées et en mettant en avant leurs richesses dans le but d'impressionner la population et véhiculer l'idée qu'eux seuls étaient capable de protéger la ville et de la rendre prospère. Le souverain pouvait aussi faire montre de sa piété en sacrifiant au dieu local. Za 9,9 semble faire écho à ce type d'entrées cérémonielles mais la subvertit en retirant au roi toute marque de pouvoir militaire et de richesse. En particulier, la présentation du roi idéal défilant monté sur un âne peut être lue plus spécifiquement comme une critique du caractère guerrier des rois hellénistiques qui, à la suite déjà de Philippe II qui se faisait représenter sur les monnaies montant sur son cheval, puis surtout d'Alexandre menant ses conquêtes sur son célèbre cheval Bucéphale, ont largement utilisé le cheval non seulement comme instrument de guerre mais aussi comme symbole de leur puissance militaire¹⁶⁵⁶. La qualification du roi comme « sauvé », נִשָּׁע est aussi en opposition complète avec l'idéologie du roi sauveur, souvent mise en avant par les rois hellénistiques, et notamment par Ptolémée I qui finit par prendre le titre de « Soter »¹⁶⁵⁷. À cette prétention des souverains hellénistiques¹⁶⁵⁸ s'oppose donc l'humilité du roi idéal de Za 9,9-10, entièrement soumis à Yhwh et dépendant de lui pour son salut¹⁶⁵⁹. Sa présentation comme humble ou pauvre (עֲנִי) pourrait d'ailleurs aussi

¹⁶⁵⁵ R. Strootman, *The Hellenistic Royal Court: Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and Near East, 336–30 BCE*, thèse de doctorat à l'université d'Utrecht, 2007, 289-325.

¹⁶⁵⁶ Voir notamment A. Hyland, *The Horse in the Ancient World*, Stroud, Gloucestershire : Sutton, 2003, 145-163, sur l'importance des chevaux dans les armées d'Alexandre ; sur les Diadoques, voir S. Scheuble-Reiter, « Zur Organisation und Rolle der Reiterei in den Diadochenheeren: Vom Heer Alexanders des Großen zum Heer Ptolemaios' I. », dans H. Hauben et A. Meeus (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 475-500 ; sur les armées lagides, C. Fischer-Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Armies of the Ancient World), Cambridge : Cambridge University Press, 2014, 123-133 ; sur l'idéologie royale séleucide, P. P. Iossif, « Les “cornes” des Séleucides : vers une divinisation “discrète” », *Cahiers des études anciennes* 49 (2012), 43-147 (78-82).

¹⁶⁵⁷ Cf. Kunz, *Ablehnung*, 229-239 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 120.

¹⁶⁵⁸ Voir en ce sens aussi des textes comme Dan 7, 8 et 11, qui présentent les souverains hellénistiques comme hautains et prétentieux vis-à-vis de Yhwh.

¹⁶⁵⁹ À titre de comparaison, on peut observer que des prophéties égyptiennes de l'époque hellénistique, comme l'Oracle du potier, annoncent aussi un roi idéal sans lui attribuer un rôle dans la libération du pays ; voir, p. ex., L. Koenen, « Die Prophezeiungen des ‘Töpfers’ », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), 178-209

indirectement critiquer la pratique de l'évergétisme qui se développe à l'époque hellénistique et par laquelle le roi consolide sa clientèle en se présentant comme un riche et généreux donateur. En outre, l'humilité du roi de Jérusalem, sa piété et sa dépendance à Yhwh font aussi ressortir le caractère non-yahviste des rois hellénistiques, et leur prétention à la domination du pays sans véritablement se soumettre à la divinité levantine. Le roi idéal a ainsi pour tâche non seulement de maintenir la paix, mais aussi d'être un modèle de piété pour la communauté, à l'instar du David dépeint dans les Psaumes, notamment les plus tardifs.

Si une telle description est clairement utopique, prenant le contre-pied de l'idéologie royale des premiers souverains hellénistiques, on peut tout de même se demander si, d'une certaine manière, le contexte administratif relativement stable de la Judée par rapport aux régions voisines et ce, jusqu'à l'intervention de Ptolémée en 311, n'a pas pu favoriser la description d'une figure individuelle régnant de manière stable à Jérusalem. En effet, dans le Levant sud, un grand nombre d'élites locales a pâti de l'arrivée des Macédoniens et ce, dès la conquête d'Alexandre. Les élites tyriennes ont durement été sanctionnées après le siège du conquérant, tout comme ce fut aussi le cas à Gaza, où le châtement de Batis, trainé par un char autour de la ville à la manière du traitement d'Hector par Achille, devait servir de symbole ; s'agissant de la Samarie, les papyri du Wadi Daliyeh attestent de l'élimination d'au moins une partie des élites locales de la ville suite à leur révolte contre le gouverneur Andromaque placé par Alexandre lors de sa conquête du Levant sud (cf. III 2.7.1.). À l'inverse, l'élite judéenne n'a pas subi ce genre de dommage et semble même plutôt avoir été confirmée par les premiers gouvernements hellénistiques. C'est notamment ce que montre la continuité du gouvernorat de Yehizqiyahu/Ézéchias entre la fin de l'époque perse et les premières années de l'époque hellénistique. Ainsi qu'on l'a vu, les monnaies qui portent son nom témoignent en effet du changement de poids introduit sous Alexandre (cf. III 2.6.). Non seulement, ces monnaies attestent qu'il est toujours en fonction dans l'administration locale à l'époque macédonienne, mais elles suggèrent aussi que son statut a été confirmé, voire renforcé : alors que les monnaies d'époque perse qui portent son nom ne mentionnent pas de fonction particulière, celles d'époque macédonienne soulignent en plus son rôle de gouverneur, à la tête de l'administration locale (YHZQYH HPHH, « Yehizqiyahu le gouverneur »). Peut-être le renforcement du leader judéen local au tout début de l'époque hellénistique, dans un contexte où d'importantes élites voisines ont au contraire subi de lourds revers, a-t-il pu favoriser ou renforcer l'idée selon laquelle le leader levantin idéal jouirait d'un pouvoir stable à Jérusalem. Si c'est le cas, le texte pourrait plus spécifiquement dater des premières décennies de l'époque hellénistique jusqu'à 311, date à laquelle le gouvernorat d'Ézéchias semble avoir pris fin en 311, du fait de la déportation de Judéens en Égypte par Ptolémée, dans laquelle il semble avoir été inclus (III 4.1.2.). Là encore, ce type d'observation suggère que Za 9,1-10 est une description utopique qui construit une perspective critique sur la réalité historique, en particulier sur la forte instabilité politique dans le Levant au tout début de l'époque hellénistique, tout en exagérant

(180-182) ; *idem*, « Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel », dans A. Blasius et B. U. Schipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten : Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Louvain : Peeters, 2002, 139-187 (164-183) ; Quack, J. F. « Ein neuer prophetischer Text aus Tebtynis (Papyrus Carlsberg 39te9 + Papyrus PSI inv. D. 17 + Papyrus Tebtynis Tait 13 vs.) », dans Blasius et Schipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten*, 253-274 (271-272).

d'autres certains aspects de cette réalité, comme la stabilité de l'administration locale judéenne qui se maintient jusqu'en 311.

On notera enfin qu'une perspective anti-hellénistique pourrait aussi bien être présente dans la description de la purification philistine au v. 7. Celle-ci implique en effet que les Philistins ont une alimentation impure, incluant notamment du sang, dont Yhwh les purifiera avant leur intégration à Israël. L'union des nations levantines à Israël est ainsi basée, entre autres, sur le respect du tabou du sang. Cette idée prend d'autant plus de sens si l'on pense au fait que les Grecs consommaient du sang dans des contextes variés, notamment sous la forme de boudin (voir par exemple *Odyssée* XVIII, 44 ; cf. XX, 27), et aussi plus spécifiquement dans des contextes cultuels¹⁶⁶⁰. De plus, l'allusion spécifique aux pratiques alimentaires philistines pourrait être liée au fait qu'au début de l'époque hellénistique, la région côtière du Levant sud a été très rapidement investie par les soldats et les colons gréco-macédoniens, davantage que l'arrière-pays, et était donc vraisemblablement la plus empreinte des pratiques grecques, d'autant plus que celles-ci influençaient déjà cette zone bien avant le début de l'époque hellénistique. L'unité levantine est donc envisagée sur la base de rites levantins qui excluent le colon grec extra-levantin, notamment ses pratiques alimentaires et culturelles.

3.5. Conclusion : Zacharie 9,1-10 et les premières décennies de l'époque hellénistique

Dans un premier temps, Za 9,1-8 annonce la fin de la domination perse dans le Levant en présentant la conquête de Yhwh d'une manière qui rappelle celle d'Alexandre. De cette manière, la conquête macédonienne qui mit un terme à l'empire perse est interprétée comme relevant de la volonté et même des actes de Yhwh lui-même, validant une première étape de son plan pour la libération d'Israël et du Levant. Le fait que le conquérant étranger ne soit pas explicitement nommé, contrairement à Cyrus en Es 40-55, témoigne à la fois du souci de préserver l'apparence pré-hellénistique du texte et d'un regard critique sur le pouvoir gréco-macédonien¹⁶⁶¹. De cette manière, les exploits d'Alexandre sont attribués à Yhwh, qui est présenté comme le dieu du Levant qui contrôle activement ce qui se passe dans son territoire et y intervient, notamment à l'aide de ses agents divins, sa parole et ses yeux. Plus particulièrement, l'insistance au début du texte sur l'action de la parole divine semble avoir pour fonction de dire que Yhwh n'intervient pas forcément lui-même de manière directe, mais que ce qui se passe dans le Levant, notamment la conquête d'Alexandre, est la réalisation de sa parole. Cette présentation active de la parole divine permet aussi d'insister sur la validité des paroles consignées dans le livre de Zacharie, d'inspiration divine, qui sont aussi destinées à s'accomplir. Ainsi le futur idéalisé, qui est notamment présenté aux v. 7-10 et qui ne s'est pas réalisé avec la conquête d'Alexandre, est lui aussi appelé à devenir une réalité. Il s'agira d'une ère nouvelle dans laquelle l'ensemble des nations levantines seront unies à Israël, protégées par Yhwh et gouvernées par un roi pieux et pacifique installé à Jérusalem. L'esquisse de ce futur utopique sert de critique à l'égard du gouvernement des premiers souverains hellénistiques,

¹⁶⁶⁰ Voir p. ex. D. Jaillard, « Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques », dans J.-M. Durand, M. Guichard et T. Römer (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (OBO 274), Fribourg, et Göttingen : Academic Press, et Vandenhoeck & Ruprecht, 287-302 (notamment 287-286).

¹⁶⁶¹ Saur, « Gedeutete Gegenwart », 83 ; cf. Ego, « Alexander der Große », 24.

dont les conflits incessants ont ravagé le pays et provoqué de nombreuses destructions. En creux, ces souverains apparaissent comme belliqueux, prétentieux et impies, rebelles vis-à-vis de Yhwh.

Ainsi, en même temps que la conquête d'Alexandre est présentée comme un moyen utilisé par Yhwh pour réaliser une première étape de son plan en faveur d'Israël, la domination hellénistique est aussi implicitement présentée comme étant ultimement opposée au plan divin pour le Levant. À ce titre, elle apparaît comme temporaire, en attendant la pacification du territoire et l'installation du futur roi de Jérusalem par Yhwh. Au cours des premières décennies de l'époque hellénistique, le fait que la domination perse ait pris fin avec une conquête similaire à celle de Yhwh en Za 9,1-8, permettait d'interpréter l'avènement de la nouvelle domination hellénistique comme la preuve que le projet divin pour Israël avait bien commencé à se réaliser, et la garantie que le reste du plan divin, notamment la libération complète du Levant et l'installation d'un nouveau roi local à Jérusalem, s'accomplira aussi en temps voulu par la divinité.

Avec l'ajout de Za 9,1-10 au tout début de l'époque hellénistique, et peut-être plus spécifiquement au cours de la décennie instable qui a suivi la mort d'Alexandre le Grand, le livre de Zacharie pouvait être lu comme attestant qu'un des derniers grands prophètes de Yhwh avait, dès le début de l'époque perse (selon la logique du livre), non seulement validé la reconstruction du temple de Jérusalem, mais aussi prévu la fin de l'empire achéménide et l'arrivée du pouvoir gréco-macédonien. En même temps, celui-ci aurait anticipé le fait que les premiers souverains hellénistiques, particulièrement belliqueux, allaient s'opposer au projet ultime de Yhwh et il aurait annoncé la fin de leur domination au travers de l'installation d'un nouveau pouvoir levantin complètement différent, indépendant, centré à Jérusalem, entièrement pacifique, pieux et sous la protection de Yhwh.

– Chapitre VII –

Israël contre les Grecs

La guerre territoriale en Zacharie 9,11-17 et les premières guerres des Diadoques

1. Zacharie 9,11-17 : texte, structure et composition

1.1. Traduction avec notes sur les principales variantes textuelle

11 Aussi, toi^a, à cause du sang de ton^b alliance, j'ai libéré^c tes^d prisonniers^e de la fosse [sans eau].

^a L'interprétation du pronom semble avoir posé problème dans la transmission ancienne du texte. En hébreu, le pronom personnel indépendant est celui de la 2^{ème} personne du singulier au féminin, renvoyant à (la fille de) Jérusalem, dans la continuité du v. 9 qui s'adresse déjà à elle à la 2^{ème} personne féminine. P utilise ici le pronom de la même personne, mais masculin, probablement en référence au roi des v. 9-10, tout comme dans la suite du verset. En grec et en latin, le genre du pronom n'est pas indiqué mais la suite du texte suggère que c'est aussi la compréhension de la LXX et de Vg, dont les textes sont proches de P. Dans ces versions, l'accent mis sur la suite des actions du roi poursuit l'interprétation des v. 9-10 comme renvoyant à un roi sauveur et actif à la guerre, lecture dont l'origine doit probablement être située dans le contexte des guerres macabéennes/hasmonéennes, comme on l'a déjà évoqué (VI 2.3.3.), d'autant plus si Juda au v. 13 était interprété comme étant Judas Maccabée ; voir notamment en ce sens, Eidsvåg, *Old Greek*, 167-171 ; cette lecture a ensuite été adoptée par la tradition chrétienne comme renvoyant au Christ ; BA 23.10-11, 168-173. De son côté, Tg change tous les pronoms de la 2^{ème} personne dans les v. 11-12 en des 2^{èmes} personnes du masculin pluriel, simplifiant ainsi le texte pour comprendre que le verset s'adresse directement au peuple libéré par Yhwh dont il est question après.

^b Selon Ziegler, la LXX ancienne n'avait pas de pronom possessif (« le sang de l'alliance »), comme l'atteste notamment le papyrus de Washington (bien que la plupart des manuscrits grecs présentent le pronom ; BA 23.10-11, 169 n. 2). L'absence du pronom possessif dans la LXX pourrait être lié au fait que le v. 11 comprenait le pronom personnel סוּ au début du verset en référence au roi des v. 9-10. Son omission permet de comprendre que l'alliance en question, justifiant la libération des prisonniers, n'est pas uniquement celle du roi avec Yhwh mais plus largement l'alliance (sacrificielle) du peuple, libéré, avec Yhwh, comme le comprend aussi Tg qui explicite « j'ai conclu avec vous une alliance » (דעל דמא אתגזר לכוון קים). En revanche, dans la tradition chrétienne, la présence du pronom possessif singulier a pu permettre de comprendre l'alliance comme étant celle du Christ, figuré par le roi des v. 9-10 (BA 23.10-11, 169). P indique le pronom personnel, mais au masculin, attestant de la lecture où l'alliance est celle du roi. Cette lecture est peut-être déjà celle de la LXX ancienne, qui accentuerait le rôle du roi dans une perspective pro-macabéenne ou hasmonéenne (Eidsvåg, *Old Greek*, 167-171).

^c LXX, P et Vg lisent le verbe à la deuxième personne du singulier (ἐξάπεστελας / אִישׁ / *emisisti*), comprenant que le sujet du verbe est le roi mentionné précédemment. Ces versions accentuent ainsi le rôle libérateur du roi d'Israël non seulement aux v. 9-10 mais aussi au v. 11.

^d Le pronom manque dans P, peut-être omis pour éviter de faire comprendre que les prisonniers (Israël) auraient été faits par le roi.

^e Tg interprète la référence aux prisonniers à la lumière de la tradition de la sortie d'Égypte, ce qui lui permet d'expliquer la mention de la fosse sans eau comme une référence à la marche d'Israël dans le désert, rendue possible grâce aux soins de la divinité (פרקית יתכון משעבוד מצראי סופיקית צורכוכון במדבר צדי הא כגוב ריקן דלית מייין ביה).

12 Revenez^f à la citadelle^g, prisonniers de l'espérance^h, aujourd'hui aussiⁱ (on) l'annonce^j, je ferai revenir à toi le double^k.

13 Car j'ai tendu pour moi Juda en arc^l, j'ai encoché (une flèche) sur (l'arc) Éphraïm^m.

^f LXX, qui donne καθήσασθε, et P (אָס) lisent ici une forme du verbe hébreu יָשַׁב, « s'asseoir » (ou « s'installer », « siéger » ; BA 23.10-11, 306).

^g Le terme hébreu בצָרוֹן est un hapax dans la Bible hébraïque, basé probablement sur la racine בצַר, « être inaccessible » (cf. בצוֹר, « inaccessible » ou « épais » en Za 11,2). Il est traduit dans LXX par le terme ὄχυρόμα, « place-forte », dans P par מִצְדָּה « la forteresse », dans Vg par le terme *munitio*, « fortification » ; ces traductions emploient à chaque fois le même terme qu'en Za 9 qui traduit מצוֹר. Tg est interprétatif mais il évoque tout de même l'idée de ville forte (כַּרְכִּינִי תְּקִיפִין). Wolters (*Zechariah*, 284–287), propose une autre lecture du terme בצָרוֹן, basée sur le terme בצָרָה, qu'il traduit par « enclos » à la lumière de Mi 2,12. Le terme בצָרוֹן, n'étant pas attesté ailleurs, la discussion sur son sens reste ouverte. Toutefois, même si Wolters suggère que les autres versions anciennes s'inspirent de la LXX, l'unanimité des traductions anciennes de ce terme dans le sens de « forteresse » reste frappante et significative ; ce sens s'accorde bien avec le contexte militaire des versets suivants.

^h LXX, qui traduit avec le terme συναγωγή (« assemblée »), et P, qui donne un sens similaire (חֲבֵטָה), lisent un terme hébreu basé sur le sens peu attesté de la racine קָוָה, « rassembler » (cf. Gn 1,9 ; Jr 3,17 ; peut-être un terme identique תְּקוּהָה ou plutôt מְקוּהָה ? cf. BA 23.10-11, 307). Vg (*spes*) et la reformulation du Tg, qui évoque l'espérance de la délivrance (דְּמַסְבְּרִין לְפִירְקָנָה), appuient la lecture massorétique et orientent vers le sens le plus attesté de la racine קָוָה, « espérer » ou « s'attendre à ». Dans la BH, le terme תְּקוּהָה ne semble pas prendre le sens de « rassemblement » ou « assemblée ».

ⁱ La dernière phrase du v. 12 semble avoir posé problème, notamment dans les traditions grecque et syriaque. LXX et P interprètent l'hébreu גַּם dans le sens de « contre » (ὄντι) ou « pour/à la place de » (بِ) pour signifier que chaque jour sera récompensé au double (cela pourrait peut-être découler d'une lecture de l'hébreu יוֹם גַּמְלָה, « récompense d'un jour », mais on peut se demander si, dans ce cas, LXX et P auraient traduit ainsi le terme גַּמְלָה). Cette lecture est plutôt interprétative, comme le suggère le fait que la forme הַיּוֹם (« aujourd'hui » ou « le jour ») est lue « un [seul] jour » (μῆρας ἡμέρας / יוֹם אֶחָד) même si le terme hébreu אֶחָד n'est pas dans le texte. Le Targum (אֶרְךָ יוֹמָא) est ici fidèle à l'hébreu.

^j L'identité de « celui qui annonce » (מְגִיד) n'est pas claire dans le texte : s'agit-il du jour « aujourd'hui », de Yhwh, d'un sujet indéfini ? C'est notamment cette forme מְגִיד qui a posé problème aux traditions grecque et syriaque et qui a pu occasionner les autres changements dans la phrase par rapport à l'hébreu (voir la note précédente). P ne le traduit pas et LXX, qui donne παρῴκεσίας (« séjour »), lit מְגוֹר, comme faisant référence au temps de séjour en diaspora. Même si Tg est aussi interprétatif, la forme verbale לְחוּוֹהֵא semble confirmer la leçon מְגִיד du TM.

^k Certains commentateurs comme Lacocque (« Zacharie 9-14 », 157) lisent מְשֻׁנָּה en lien avec la forme verbale מְגִיד, dans le sens de « annoncer une deuxième fois » ou « répéter », et comprennent ensuite לֹךְ אֲשִׁיב isolément dans le sens « je te donnerai compensation ». Toutefois, les traductions anciennes semblent unanimes pour comprendre מְשֻׁנָּה comme objet du verbe שׁוּב au hif'il (cf. LXX, P, Vg et Tg). Dans l'ensemble, Tg est interprétatif mais reflète bien l'idée générale du texte hébreu (mis à part les changements de pronoms et l'absence de référence à Jérusalem) : celle d'une annonce « aujourd'hui » d'un retour (compris comme une récompense) au double (אֶרְךָ יוֹמָא דִּין אֲשֵׁלַח לְחוּוֹהֵא לְכוֹן דְּעַל חַד תְּרִין בְּטוּבֹן דְּאֲמַרִּית לְכוֹן אִיתִי לְכוֹן).

^l Mise à part P qui comprend que Yhwh tend un arc sur (בְּ) Juda, les versions anciennes (LXX et Tg, avec quelques modifications interprétatives, ainsi que Vg, fidèle au TM), comprennent que Juda est (comme) l'arc de Yhwh qu'il tend.

^m Malgré certaines modifications, les différentes versions comprennent le terme קֶשֶׁת, « arc », comme étant lié à la proposition qui précède plutôt qu'à celle qui suit. S. M. Paul (« A Technical Expression from Archery in Zechariah IX 13a », *VT* 39/4, 495-497), suivi notamment par Meyers et Meyers (*Zechariah 9-14*, 146), a toutefois montré que le terme sert aux deux parties du v. 13a, comme objet de deux verbes à la fois, qui relèvent du langage technique du domaine du tir à l'arc : Yhwh tend (verbe דָּרַךְ) l'arc Juda, et il « remplit » (verbe מָלָא) l'arc Éphraïm, ce qui signifie qu'il encoche flèche sur lui. La position du terme קֶשֶׁת, précisément entre les deux propositions, et l'absence de waw de coordination séparant le terme du verbe suivant מָלָא vont bien dans ce sens. Ainsi, même si

J'ai brandi tes fils Sion contre tesⁿ fils Yavan^o, je te prendrai comme une épée de guerrier.
 14 Et Yhwh se montrera au-dessus d'eux, et sa^p flèche partira comme l'éclair.
 Mon Seigneur Yhwh sonnera du cor et il s'avancera dans les tempêtes de Témân^q.

syntactiquement le terme קשת semble davantage être en lien avec la première proposition du v. 13a, l'image de l'arc se poursuit dans la deuxième proposition. Alors que P (מחללי חל אפונק) ne semble pas vraiment comprendre l'image de la deuxième proposition du v. 13a (voir aussi la LXX qui traduit très littéralement ἔπλησα τὸν Εφραϊμ), Tg confirme que l'image du tir à l'arc se poursuit, mais il l'interprète de manière sensiblement différente : ce qui est rempli n'est pas l'arc, mais le carquois (בית אינין, « étui des armes »), qui est rempli de puissance (גבורא) et qui représente la « maison d'Israël ».

ⁿ Dans le TM, ainsi que la Peshitta et la Vulgate, Yhwh s'adresse directement à la fois à Sion et à Yavan, avec le même terme בניך « tes fils ». Le pronom possessif avant Yavan n'est toutefois pas présent dans la LXX (cf. la Syrohexaplaire) et pas non plus dans le Tg, même s'il est interprétatif (בני עממיא, « les fils des nations »). En théorie, il est possible qu'une harmonisation contextuelle (pas forcément intentionnelle) ait abouti à deux formes identiques (suffixées) du terme בן alors que la deuxième occurrence n'était pas, à l'origine, suffixée. Toutefois, il est peut-être plus probable que dans la LXX, voire aussi le Tg, le suffixe ait été enlevé de la deuxième occurrence de בן pour permettre de lire que Yhwh s'adresse uniquement à Jérusalem (en cohérence avec le reste du texte) et non pas aussi à l'ennemi (cf. CTAT, 978-979).

^o Le Tg traduit עור au hitpolel par un verbe de puissance (גבר) pour exprimer la supériorité de Jérusalem. Il élargit aussi l'ennemi, rapprochant ainsi le conflit de Za 9 du scénario de guerre des ch. 12 et 14 (« contre les fils des nations », על בני עממיא).

^p Le pronom possessif manque dans la LXX (peut-être pour adoucir l'anthropomorphisme ?) mais il est donné par P, Vg et aussi, bien que différemment, dans Tg.

^q Dans ce verset, Tg insiste sur la dimension théophanique : « Yhwh se révélera [גלי] au-dessus d'eux » (de même que la Peshitta) et il évite les anthropomorphismes : il rend l'hébreu חצו (« sa flèche ») par « ses paroles (ou choses) » (פתגמוהי), ne présente pas Yhwh comme soufflant de la trompe šōfār mais indique qu'on en souffle devant lui (ומן קדם יי אלהים בשופרא יתקע) et ce n'est d'ailleurs pas forcément Yhwh qui « dirigera par le tourbillon du vent du sud » (וידבר בעלעיל רוח דרומא). L'expression סערות תימן, unique dans la BH, semble avoir posé problème aux traducteurs de la LXX qui ne traduisent pas le terme תימן (contrairement p. ex. au cas de Ha 3,3) mais semblent faire une double traduction du terme סערה, lu גערה (« menace ») : ἐν σάλῳ ἀπειλήσας αὐτοῦ, « en agitant sa menace » (cf. Ha 3,11-12 LXX ; BA 23.10-11, 309) ; c'est peut-être la mauvaise lecture du terme du terme סערה qui a entraîné la non-traduction de תימן au profit d'une double traduction, qui reste néanmoins fidèle à la tonalité guerrière du passage. P confirme la leçon faisant référence à la tempête mais en donne un sens différent : « Yhwh ira dans la tempête vers le sud » (מסוד חללי לא מנסה). Toutes ces versions anciennes semblent simplifier l'expression hébraïque en ne traduisant pas le pluriel de סערות.

15 Yhwh des armées sera un bouclier sur eux, et ils dévoreront et écraseront les pierres de fronde^r ; ils boiront, mugiront^s comme (sous l'effet) du vin ; ils seront remplis comme la bassine sacrificielle, comme les coins de l'autel^t.

^r Grammaticalement on pourrait comprendre les pierres de fronde comme le sujet du verbe כבש (« écraser ») voire aussi des verbes suivants (cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 157), mais il faut observer que toutes les versions anciennes comprennent le sujet du verbe כבש (« écraser ») comme étant les guerriers d'Israël (les « fils de Sion »). La référence aux pierres de fronde est, elle, interprétée différemment par les versions. La LXX, qui rajoute des pronoms personnels pour renvoyer à l'ennemi, donne « ils les enseveliront sous des pierres de fronde » (καταχώσουσιν αὐτοὺς ἐν λίθοις σφενδόνης), impliquant que les pierres de fronde sont des instruments des Judéens ; voir aussi la Vulgate (*subiciet lapidibus fundae*). En revanche, P comprend « ils écraseront les pierres dans la fronde » (אֲבַדְוּ בְּכַבְשׁוֹ הַבַּיִת), rattachant ces pierres à l'ennemi, ce qui semble plus fidèle au TM, où « les pierres de fronde » fonctionne apparemment comme objet du verbe כבש. Tg est très interprétatif mais pourrait aussi aller dans ce sens, puisqu'il semble comparer le reste des ennemis à une pierre de fronde qui est jetée (« ils les tueront et achèveront leur reste comme en jetant la pierre dans la fronde » ; וַיִּקְטְלוּ וַיְגַמְרוּ וְשָׂאֲרֵהוּן יִגְמְרוּן כְּמֵא דַשְׁדָּן ; אֲבַנָּא בְּקִלְעָא).

^s Cette traduction au futur présuppose la présence d'un waw (disparu ou implicite) au début du verbe pour lire une forme *weqatal* qui n'est pas formellement dans le texte. Le sens du verset au futur est évident, validé aussi par toutes les versions anciennes. On le voit notamment dans Tg, où les verbes שָׂתָה (« boire ») et הָמָה (« être tumultueux ») sont rendus par deux actions qui, bien qu'interprétées et développées très librement, suggèrent une lecture de deux formes verbales dans un sens futur (« ils pilleront leurs biens et s'en rassasieront comme lorsqu'on boit du vin », (ויבזוּן ית נכסיהוּן ויסבעוּן מנהוּן כשתי המר ותהי נפשהוּן, « et ils pilleront leurs biens et s'en rassasieront comme lorsqu'on boit du vin »). Toutefois, sur le plan grammatical, la forme verbale המו du TM est inaccomplie (conjugaison qatal) et, même si un waw est rajouté par certains manuscrits massorétiques pour donner une forme weqatal à sens futur, cette forme courte et plus difficile est probablement ancienne et celle du texte tibérien classique (cf. CTAT, 980-981). Elle a d'ailleurs posé problème dans les différentes versions anciennes. La Peshitta rend המו par un substantif signifiant « trouble » (ou « confusion », הַלְמָסָה) comme objet du verbe boire, ce qui suggère qu'il n'y avait pas non plus de waw avant המו dans sa *Vorlage* ; elle semble y lire le terme hébreu הַמּוּן (« tumulte »). Vg ne suppose pas non plus de waw, le premier verbe étant traduit par un participe (*bibentes inebriabuntur quasi vino*, « en buvant ils s'enivreront comme de vin »). La LXX ne semble pas traduire cette forme problématique, à moins qu'elle y soit rendue par le pronom objet המה/הם, qui serait alors donné non pas une fois mais trois fois : « ils les consumeront, ils les submergeront sous des pierres de fronde, ils les boiront comme du vin » ([...] ἐκπίονται αὐτοὺς ὡς οἶνον) ; on observe dans tous les cas une interprétation de la LXX qui fait apparaître des pronoms et une préposition ἐν (« dans/sous des pierres de fronde ») qui ne sont pas dans l'hébreu. A la place de αὐτοὺς, les manuscrits mineurs grecs (autres que le Papyrus de Washington, les codex Vaticanus et Sinaiticus, ainsi que les traductions arabe et éthiopienne) donnent τὸ αἶμα αὐτῶν (voir aussi chez Tertullien), ce qui pourrait traduire דָּמָם comme en Es 49,26. CTAT 3, 981 (=D. Barthélemy, [éd.], *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3 : Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* [OBO 50/3], Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) considère qu'il s'agirait d'un changement à l'intérieur de la tradition grecque comme facilitation de la lecture « ils les boiront/absorberont comme du vin ». On peut toutefois se demander s'il s'agit d'une leçon facilitante, dans la mesure où son caractère plus précis suggère une consommation concrète de l'ennemi, moins métaphorique. L'interprétation du Tg, qui évite de parler d'une consommation de l'ennemi, montre bien que cette idée a posé problème dans la transmission du texte. Une autre manière d'expliquer la forme המו, problématique sur le plan grammatical, est qu'elle a pu servir à éviter un problème plus important sur le plan idéologique, si le texte hébreu avait à l'origine une forme graphiquement proche, דָּמָם (« leur sang »), דָּמוּ (« son sang ») ou הָדָם « le sang », forme qui serait encore attestée dans la tradition grecque.

^t Peut-être en raison de la rareté du terme זוּיָה (cf. Ps 144,12), la LXX ne traduit pas כְּזוּיָה (« comme les coins »), donnant « ils rempliront l'autel comme des coupes » (πλήσουσιν ὡς φιάλας θυσιαστήσιον) ; la non-traduction du terme pourrait être aussi liée à une harmonisation (intentionnelle ou non) avec l'autre mention de l'autel en Za 9-14, en Za 14,20, un passage qui associe aussi les termes מִזְבֵּחַ et מִזְרָק (au pluriel en Za 14). P garde « angle » (כַּוְנָה) comme dans le TM. Vg traduit par les « cornes » de l'autel (*quasi cornua altaris*). L'interprétation du Tg est très libre, mais elle explicite l'image sacrificielle du texte, et notamment sanguinaire : « et leur âme sera remplie de bonnes choses comme une coupe pleine de farine raffinée et d'huile, et ils seront brillants comme le sang qui brille sur le mur de l'autel » (מְלִיא תַפְנִיקִין כְּמִזְרָק דְּמַלֵּי סוּלַת וּמִשַׁח וַיְהוּן מְזֹהְרִין כְּדָמָא דְּמִזְבֵּחַ עַל כּוּתֵל מִדְּבַחָא).

16 Et Yhwh leur Dieu les sauvera, en ce jour, son peuple sera comme un troupeau de petit bétail^u ; oui (ils seront) des pierres de couronne scintillant^v sur sa terre.

17 Oui quel sera son bonheur et quelle sera sa beauté !^w Le blé (pour) les jeunes hommes^x et le moût rendra fertiles^y les jeunes filles !

^u Une autre manière de comprendre la fin du v. 16a est de lire עמו en relation génitive avec צאן « troupeau », comme le fait Vg (*ut gregem populi sui*, « comme le troupeau de son peuple » ; cf. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 157).

^v La conjugaison hitpolel de נס est rare, présente ailleurs dans la BH uniquement en Ps 60,6. Elle pourrait avoir le sens d'« être visible », comme le suggère ce dernier texte qui l'associe à נס, « bannière ». Le texte pourrait ainsi renvoyer à la brillance des pierres de diadème, surtout s'il faut rapprocher le verbe de la racine נצץ, « scintiller » ou « fleurir » (Ez 1,7 ; Ct 6,11 ; 7,13 ; Qo 12,5). LXX et P comprennent les pierres comme saintes (ἅγιοι, פהגה) et roulant (κυλίονται) ou étant jetées (הגה), lisant peut-être la forme מתנוססות sur la base de la racine נוס, « fuir » (similairement au cas de la forme התנוסס en Ps 60,6 traduite par φυγεῖν dans la LXX, alors même que le contexte associe explicitement le verbe au terme נס, « bannière » ; BA 23.10-11, 311). Dans LXX et P, la mécompréhension sur le sens du verbe, perdant sa connotation liée à la brillance, a pu provoquer la traduction simplificatrice de נור (littéralement « diadème » ou « couronne ») en une évocation moins originale de la sainteté des pierres. De toute manière, le terme נור semble avoir posé problème aux traducteurs grecs, si l'on en juge à la diversité des traductions de ce terme, y compris pour le Pentateuque (voir πέταλον en Ex 29,6 ; ἀφόρισμα en Ex 36,37 LXX ; le verbe καθαγιαζω en Lv 8,9 ; voir aussi βασιλειον en 2 S 1.10 ; ἁγίασμα en Ps 89,40 ; 132,18), au point qu'en 2 R 11,12 ce terme est même rendu phonétiquement (νεζερα) ; en Lv 21,12, le terme est aussi rendu par ἄγιος, comme en Za 9,16, et il n'est donc pas impossible que les traducteurs aient vu ici une allusion au diadème du grand-prêtre. C'est peut-être sous l'influence de LXX que Vg fait aussi référence à la sainteté des pierres, même si elle traduit plus justement מתנוססות par *elevantur*, avec une connotation de visibilité. Tg traduit librement la deuxième partie du verset, en référence à la dispersion du peuple comme celle d'un troupeau, à l'élection du peuple par Yhwh comme des pierres de l'éphod, et à son retour au pays dirigé par Yhwh (על דאתדרו כענא עמיה ארי יבהריןן כאבני) (איפודא ויקריבוןן לארעהוןן). Indirectement, la référence targumique aux pierres de l'éphod, attribut du grand-prêtre, va aussi dans le sens de la leçon « pierres de diadème » du TM, puisque le diadème נור fait aussi partie des attributs du grand-prêtre (mentionné avec l'éphod en Ex 29,5-6 ; cf. Ex 39 ; Lv 8,7-9).

^w Une autre possibilité serait de traduire par des interrogations plutôt que par des exclamations, comme le fait la LXX. P simplifie la compréhension du verset en ne traduisant pas les pronoms suffixes, pour associer directement la bonté/beauté au grain et au vin (וכא לב סמא עפא בבסא לבסא . סגודא בבסא כלהלל).

^x On pourrait éventuellement lire une relation génitive, « les blé des jeunes hommes » ; cf. Vg, qui traduit « le blé des élus » (*frumentum electorum*, sur la base de la racine בחר « choisir »), ou le sens proche de LXX et de P, « le grain pour les jeunes hommes » (σῖτος νεανίσκοις, לבסא לבסא). Toutefois, cette relation génitive se comprend mal avec la suite du verset et notamment avec la forme verbale au yiqtol נורב.

^y Une autre traduction possible du verbe נור au polel serait « épanouir » (littéralement « faire porter des fruits » ; Lacocque, « Zacharie 9-14 », 157). LXX et P traduisent en insistant sur la bonne odeur du vin pour les jeunes filles, « fleurant » ou « embaumant » (εὐοδιάζων, בבסא). Le Targum semble faire une interprétation allégorique du verset insistant sur la valeur de la Torah : « Car qu'elle est bonne, qu'elle est belle l'instruction de la Torah pour les chefs, et le jugement de vérité établi dans la congrégation » (ארי מא טב ומא יאי אלפן אוריתא לנגודיא ודין דקשוט) (מתקן בכשתא).

1.2. Structure de Zacharie 9,11-17

Les v. 11-17, qui poursuivent le style poétique des v. 1-10¹⁶⁸⁷, sont structurés différemment par les chercheurs en fonction de leur méthodologie. Certains chercheurs comme Lacocque se fondent sur des liens thématiques lâches à l'intérieur de l'unité, alors que d'autres utilisent une critériologie exclusivement formelle, sans porter grande attention au contenu thématique, comme Butterworth (qui ne parvient d'ailleurs qu'à peu de résultats)¹⁶⁸⁸. Il me semble qu'aucun de ces deux types de critères ne peut apporter la réponse définitive à la question de la structure de la péricope et ne doit pas être employé de manière rigide ou quasi-mécanique. Ce n'est au contraire que dans la prise en compte simultanée de ces deux aspects et par leur mise en dialogue qu'une structure, peut-être pas définitive mais au moins pertinente, peut être proposée.

Floyd observe justement la présence d'une exhortation au v. 12a, qui se démarque des autres paroles¹⁶⁸⁹. Cette observation le conduit à l'associer au ch. 10 qui débute sur un ton exhortatif (ce que Lamarche avait déjà proposé avant lui)¹⁶⁹⁰, alors que l'action divine du v. 11 serait à associer aux actions divines suivantes aux v. 12b-17. Toutefois, le v. 12a doit aussi, et en priorité, être lu dans son contexte immédiat. En dépit de la présence de cette exhortation, les v. 11-12 sont unifiés par leur focalisation sur le retour (verbe שׁוּב, v. 11.12) des prisonniers (אֲסִירִי, v. 11.12), ainsi que par leur encadrement, au début et à la fin, par des propositions commençant par la particule גַּם. Il semble ainsi difficile de distinguer les v. 12a et 12b, ainsi que le pensent la grande majorité des commentateurs¹⁶⁹¹, d'autant que c'est au v. 13 qu'une distinction plus nette est visible, avec le développement de la thématique guerrière, introduite à l'aide de la particule כִּי faisant la transition. En même temps, le v. 13 n'est pas pour autant déconnecté de l'exhortation du v. 12, qui comporte déjà, bien que sous une forme non développée, des connotations guerrières, visibles dans les références aux prisonniers et à la « forteresse » (בְּצִרוֹן). Les v. 11-12 ont donc pour fonction d'introduire et de préparer la description guerrière, qui débute explicitement au v. 13.

Le reste de la structuration de Floyd, pour les v. 13-17, est pertinente. Le v. 13 annonce l'association de Yhwh au combat de son peuple contre les Grecs, les v. 14-15 montrent comment il donne la victoire par l'intermédiaire d'une théophanie, et les v. 16-17 décrivent le salut du peuple. Boda propose une structuration du texte essentiellement fondée sur le changement d'énonciation au v. 14, passant du discours divin au discours prophétique¹⁶⁹². Il souligne qu'après que Yhwh s'est présenté comme guerrier divin sur le point d'utiliser son peuple comme ses armes, le prophète confirme cette présentation en décrivant l'apparition et l'action guerrière de Yhwh d'une manière qui rappelle d'autres traditions bibliques de théophanie guerrière¹⁶⁹³. Le changement d'énonciation est en effet important à noter, marquant

¹⁶⁸⁷ Voir notamment là-dessus, Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 29-31.

¹⁶⁸⁸ Lacocque, « Zacharie 9-14 », 160-161 ; Butterworth, *Structure*, 179-182.

¹⁶⁸⁹ Floyd, *Minor Prophets*, 467-474.

¹⁶⁹⁰ Lamarche (*Zacharie IX-XIV*, 49-53) rapproche aussi ces deux exhortations dans le cadre d'une structuration forcée (comme le montre par exemple sa division du v. 17 malgré sa cohérence thématique évidente autour de la prospérité du peuple ; voir à ce propos les remarques de Butterworth, *Structure*, 181-182).

¹⁶⁹¹ Voir p. ex. Lacocque, « Zacharie 9-14 », 160-161 ; même si le parallèle qu'il propose entre les v. 11-12 et 15-17 semble forcé (voir Butterworth, *Structure*, 182), les liens thématiques que Lacocque établit confortent l'idée que les v. 11-12 doivent bien être lus comme une petite sous-unité.

¹⁶⁹² Boda, *Zechariah*, 574-594.

¹⁶⁹³ Boda, *Zechariah*, 587.

clairement, suite à la présentation guerrière de la divinité au v. 13, son entrée en scène et son action guerrière. Néanmoins, bien qu'il accorde une attention particulière aux éléments formels, Floyd a ici raison de ne pas trop insister sur cette distinction puisque le v. 13 se comprend bien comme une sorte d'introduction explicite à la description du combat proprement dit. Ainsi qu'on le verra (2.2.2.), Yhwh y annonce lui-même qu'il utilisera son peuple comme ses armes, plus particulièrement Juda et Éphraïm comme son arc et Jérusalem comme son épée. Cette parole à caractère explicitement guerrier introduit bien la théophanie guerrière du v. 14 ainsi que la description du combat du peuple au v. 15. Le changement d'énonciation, pour décrire les actions divines à la troisième personne prophétique, sert ainsi à indiquer le début de la théophanie, où Yhwh intervient puissamment en tant que dieu de l'orage (v. 14), ce qui permet ensuite de décrire au v. 15 les conséquences de cette intervention divine, le combat triomphant d'Israël, qui aura la supériorité sur l'ennemi et le terrassera ; le massacre de ce dernier est notamment décrit à l'aide d'images sacrificielles, comme on le verra (2.2.3. et 2.3.2.1.). Ensuite, les versets 16-17 mettent fin à la description du combat en confirmant la victoire accordée par la divinité (v. 16a : « Yhwh leur dieu délivrera... », avec le verbe *יִשָּׁע* au hif'il) et ils présentent ensuite la situation d'Israël après la guerre, soulignant notamment la prospérité exceptionnelle qui sera celle du peuple suite à la victoire.

Dans l'ensemble, si l'on prend en compte les critères formels sans pour autant les utiliser de manière rigide, on peut voir que les différentes sous-unités du texte s'enchaînent de manière logique, et ce en dépit de ce qui pourrait apparaître comme des incohérences formelles. On peut ainsi distinguer quatre étapes dans la description de la guerre des v. 11-17, qui forment des sous-unités de taille comparable :

1. Le retour des prisonniers comme prélude à la guerre, aux v. 11-12.
2. La préparation de la guerre, et notamment des armes divines qui représentent métaphoriquement le peuple, au v. 13.
3. La théophanie guerrière de Yhwh qui marque le début du combat, suivie du combat du peuple, aux v. 14-15
4. La description de la victoire et de ses heureuses conséquences pour Israël, aux v. 16-17.

1.3. La composition de Zacharie 9,11-17

En dépit de certaines aspérités formelles dont l'interprétation demeure débattue, Za 9,11–17 témoigne d'une logique qui est dans l'ensemble plutôt fluide et cohérente. Il faut ici prendre en considération que les chapitres 9-14 de Zacharie manifestent une sorte de « souplesse » ou de pluralité sur le plan de la forme, due notamment au fait que ces chapitres s'inspirent d'un grand nombre de textes aux genres littéraires variés, ainsi qu'on le confirmera.

La principale observation qui pourrait suggérer un travail rédactionnel dans le texte est le changement d'énonciation au v. 14, du discours divin au discours prophétique, qui est invoqué dans différentes hypothèses rédactionnelles. Par exemple, même si le discours prophétique se poursuit après le v. 14, Willi-Plein considère ce verset (seulement) comme un ajout¹⁶⁹⁴. Nogalski soutient que les v. 14-17 suivaient à l'origine le v. 8, qui conclut la première

¹⁶⁹⁴ Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 89 et 92.

unité de Za 9 sous la forme d'un discours divin¹⁶⁹⁵. De son côté, Wöhrle considère plutôt que les v. 14–16 suivent le v. 1 dans une version plus ancienne du texte¹⁶⁹⁶.

Ces hypothèses sont fondées sur le changement d'énonciation au v. 14, mais il faut aussi noter que celui-ci permet de marquer le début de la description théophanique. Surtout pour un texte susceptible d'emprunter de multiples formes littéraires à des traditions variées, il est tout à fait possible que ce soit l'utilisation ponctuelle du genre de la théophanie qui soit la cause de ce changement, plutôt qu'une insertion secondaire dans le texte. C'est d'ailleurs ce que confirme ici certaines observations d'analyse sémantique. La théophanie est introduite par la précision selon laquelle Yhwh apparaîtra au-dessus de son peuple. La forme nif'al du verbe ראה, littéralement « être vu », est récurrente dans la BH pour décrire des théophanies¹⁶⁹⁷, de sorte qu'on peut la traduire dans un sens réflexif suggérant une action de la divinité¹⁶⁹⁸. Il convient d'observer que, lorsqu'il a une connotation théophanique, le verbe ראה au nif'al est presque toujours à la troisième personne divine dans la BH (Ex 6,3 et Lv 16,2 font figures d'exception). Le changement vers la troisième personne en Za 9,14 est donc lié au début de la description de la théophanie, permettant de mieux placer le lecteur/auditeur dans la position de spectateur de la manifestation divine. Ce point de vue descriptif est typique des textes théophaniques, permettant de mieux transmettre le caractère impressionnant de la manifestation. Étant donnée la logique des v. 11-17 qui vient d'être mise en évidence, il semble plus prudent de considérer que le changement d'énonciation est lié à l'utilisation de la tradition des théophanies de Yhwh plutôt qu'à une intervention rédactionnelle. D'ailleurs, *pace* Wöhrle et Nogalski, il est peu probable que la description de guerre en Za 9,14-17* ait existé indépendamment des versets précédant immédiatement, car elle fait peu de sens sans la présentation du contexte du conflit et la mention de l'ennemi qui précèdent. En effet, les v. 11-13 mettent en place un conflit militaire entre Jérusalem et les Grecs et les v. 14-17 s'y rattachent directement en décrivant le dénouement de ce conflit grâce à l'intervention de Yhwh comme dieu de l'orage.

De manière plus étonnante, Lacocque envisage les v. 13-14 comme une incise, mais il n'apporte pas d'argument pour étayer cette hypothèse, autre que le parallèle, somme tout forcé, qu'il voit entre les v. 11-12 et 15-17¹⁶⁹⁹. C'est apparemment l'introduction de la thématique guerrière au v. 13 et sa poursuite au v. 14 qui le poussent à penser que ces versets pourraient provenir d'un ajout secondaire. Toutefois, on le soulignera encore plus bas, la théophanie guerrière de Yhwh introduit bien la description imagée du combat du peuple au v. 15, et enfin de la victoire au v. 16 et la description de la prospérité qui découlera de la victoire au v. 17.

¹⁶⁹⁵ Nogalski, *Processes*, 219–232.

¹⁶⁹⁶ Wöhrle *Abschluss*, 69-70. *Pace* Wöhrle (*Abschluss*, 70), qui souligne que l'usage du pronom personnel pluriel dans עליהם au v. 14 ne correspond pas à l'usage du pronom féminin singulier dans les versets précédents (pour renvoyer à Jérusalem), l'apparition du pronom pluriel au v. 14 se comprend bien à la suite de la mention de Juda, d'Éphraïm et des fils de Sion au verset précédent. Wöhrle (*ibid.*) souligne aussi qu'on s'attendrait à ce que la théophanie du v. 14 débute par le jugement des Grecs dont il est question au v. 13 ; le jugement est toutefois uniquement annoncé au v. 13 et sa mise en œuvre concrète, décrite dans les versets suivants, débute bien avec la théophanie.

¹⁶⁹⁷ Cf. Gn 12,7 ; 17,1 ; 18,1 ; 22,14 ; 26,2.24 ; 35,1.9 ; 48,3 ; Ex 3,2.16 ; 4,1.5 ; 6,3 ; 16,10 ; 33,23 ; Lv 9,4.6.23 ; 16,2 ; Nb 14,10.14.19.42 ; 20,6 ; Dt 31,15 ; Jg 6,12 ; 13.3.10.21 ; 1 S 3,21 ; 2 S 22,11 ; 1 R 3,5 ; 9,2 ; 11,9 ; Es 60,2 ; Jr 31,3 ; Ml 3,2 ; Ps 102,17 ; 2 Ch 1,7 ; 7,12. En Za 9,14, la LXX traduit simplement par le verbe être.

¹⁶⁹⁸ Wolters, *Zechariah*, 290-291.

¹⁶⁹⁹ Lacocque, « Zacharie 9-14 », 160-161 ; voir une critique chez Butterworth, *Structure*, 182.

Si l'on peut dans l'ensemble argumenter en faveur d'une relative homogénéité littéraire des v. 11-17, la question se pose quant à la présence de possibles gloses dans le texte. Dans le courant du XX^e siècle de nombreux ajouts ponctuels ont été proposés, souvent sur la base d'arguments métriques¹⁷⁰⁰. Toutefois, les arguments métriques sont généralement faibles car ils présupposent une régularité presque parfaite du texte selon des critères souvent assez subjectifs, régularité à laquelle le texte (au moins dans sa forme actuelle) ne semble pourtant pas accorder une grande importance mais qui « justifie » l'élimination plus ou moins arbitraire d'éléments du texte, y compris des éléments centraux. C'est notamment le cas au v. 13 de על בניך יון (« contre tes fils, Yavan »), qui présente l'unique mention de l'ennemi dans toute la description de guerre ; cette mention est aussi importante pour la scène de guerre de Za 10,3b-5 qui, ne précisant pas l'identité de l'ennemi, semble présupposer l'identification de Za 9,13 (cf. VIII 2.3.3.1.). L'importance de cette précision rend d'autant plus difficile de considérer la référence aux fils de Yavan au v. 13 comme un ajout¹⁷⁰¹. Il est vrai que la métrique du v. 13a est, dans son contexte, relativement longue, mais il n'est pas le seul dans ce cas, comme le montre p. ex. le v. 15a¹⁷⁰². Dans l'ensemble, le chapitre 9 est d'une inspiration poétique marquée¹⁷⁰³, mais cela n'implique pas qu'il faille y déceler un texte tout à fait cohérent sur le plan formel ; cette idée est d'autant plus difficile à défendre dans la cadre d'un texte influencé par un grand nombre de traditions, qui sont loin d'être toutes poétiques. Dans la recherche, l'idée que la précision על בניך יון est une glose a permis ou encouragé une datation du texte à l'époque perse, en considérant que la supposée glose au v. 13 était d'époque hellénistique¹⁷⁰⁴. Il est assez clair que les présuppositions historiques des chercheurs ont facilité la proposition ou l'acceptation de l'hypothèse d'une glose. L'hypothèse n'est bien sûr pas impossible, mais elle ne me paraît pas être la plus assurée, notamment sur le plan méthodologique, au vu des observations qui viennent d'être faites.

Des gloses ont également été envisagées à d'autres endroits du texte, mais avec des implications moins significatives. C'est le cas notamment de la précision sur l'absence d'eau dans la fosse à la fin du v. 11, אין מים בו, qui, si elle n'était pas là laisserait une métrique nettement plus régulière aux v. 11-12¹⁷⁰⁵ ; c'est peut-être là le cas le plus flagrant d'irrégularité métrique des v. 11-17. Kunz, de son côté, considère la précision כצאן עמו, « son peuple comme un troupeau de petit bétail » comme une insertion secondaire pour faire un lien avec Za 10,1-3a, un passage qui utilise l'image du troupeau (צאן) et que Kunz considère (probablement à juste titre) comme un ajout rédactionnel. Il pense aussi que la formule ביום ההוא a été ajoutée pour faire un lien avec les ch. 12–14 où cette expression est fréquente¹⁷⁰⁶. Ces hypothèses sont en soi possibles mais il tout aussi possible que ces éléments faisaient partie de la première

¹⁷⁰⁰ Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 293-299, est peut-être le plus symptomatique de cette pratique.

¹⁷⁰¹ Voir p. ex. Nogalski, *Redactional Processes*, 216-217.225-226.

¹⁷⁰² Hanson est ainsi obligé d'amender le v. 15a et même, en réalité, tous les versets en 11-17, afin d'obtenir une métrique à peu près régulière.

¹⁷⁰³ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 29-32.

¹⁷⁰⁴ Van Hoonacker, *Douze petits prophètes*, 667 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 376 ; Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 214, 248 ; Chary, *Zacharie*, 174 ; Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 298 ; Reventlow, *Sacharja*, 97-99 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 46.

¹⁷⁰⁵ Voir les références dans *CTAT*, 977, mentionnant notamment des commentateurs comme Marti, *Dodekapropheten*, 430 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 375 ; Mitchell, *Zechariah*, 277-278 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 552 ; Elliger, *Propheten*, 141 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 183.

¹⁷⁰⁶ Kunz, *Ablehnung*, 47-50 ; voir p. ex. aussi sur la formule « en ce jour-là », Butterworth, *Structure*, 74.

composition du texte. Ce qui se présente comme une précision n'est pas forcément une glose secondaire et, en l'absence d'argument plus fort, par prudence méthodologique, il faut donc les interpréter avec le reste du texte. Le cas où il serait le plus tentant de voir une glose est celui de la fin du v. 11, en raison d'une divergence métrique notable dans le contexte immédiat. Toutefois, cet argument formel ne suffit pas à lui seul à bâtir une hypothèse convaincante et il doit être complété par une réflexion sur le contenu, ce que l'on proposera plus bas (2.3.2.2.). Dans tous les cas, il convient d'observer que les éventuelles gloses présentes en Za 9,11-17, comme peut-être à la fin du v. 11, n'altèrent ni la structure de base du texte, ni ses idées fortes, ne faisant tout au plus que nuancer ou préciser des détails.

2. La guerre de libération du pays : représentation de la guerre en Zacharie 9,11-17

2.1. Le cadre spatio-temporel et les causes

2.1.1. Le cadre géographique

À la suite des v. 9-10 (voire aussi du v. 8 préparé par le v. 7b), le cadre placé au début de la péripécopie est sans équivoque la ville de Jérusalem. Dans le TM, cela ne fait aucun doute au vu du pronom personnel féminin אַתְּ qui, suite aux v. 9-10, renvoie selon toute évidence à la ville et permet de s'adresser à nouveau à elle (« aussi toi », גם את), de manière similaire au v. 9 ; les pronoms suffixes au féminin singulier dans la suite des v. 11-12 (בריתך, אסירך, לך, cf. שמתיך, בניך ציון, au v. 13) confirment cette interprétation. Notons que, même dans les versions qui cherchent à souligner l'action libératrice du roi mentionné aux v. 9-10 (LXX, P, Vg) plutôt qu'à situer le v. 11 dans le prolongement des annonces divines faites à Jérusalem, le cadre géographique reste la ville de Jérusalem, mentionnée précédemment aux v. 8-10, et à laquelle le v. 12 semble bien faire allusion.

Au v. 12a, Yhwh invite ceux qui sont appelés « prisonniers » à retourner vers la « citadelle » ou la « place forte », בצרון (voir ci-dessous 2.3.2.1.). Même si le sens du terme n'est pas assuré, il semble relativement clair qu'il renvoie à Jérusalem. Au début du verset 12, l'expression שובו לבצרון trouve son parallèle à la fin du verset, אשיב לך, où l'on retrouve le verbe שוב construit avec la préposition ל ; la préposition y est accompagnée du pronom féminin de la 2^{ème} personne qui, dans les v. 9-12 (et encore au v. 13) renvoie clairement à Jérusalem. לבצרון, construit en parallèle avec לך, semble donc bien à Jérusalem, et ce probablement avec une connotation militaire comme le verra. Les prisonniers sont donc libérés de la fosse pour aller vers la ville. Le texte décrit ainsi un mouvement centripète de retour vers Jérusalem, qui fait d'ailleurs écho à l'entrée du roi à Jérusalem au v. 9, et aussi à l'installation de Yhwh auprès de sa maison à la suite de sa conquête (v. 8). Si, comme on le verra plus bas, le retour des prisonniers aux v. 11-12 évoque un retour de la diaspora, le mouvement général va de l'extérieur du pays vers l'intérieur, Jérusalem en particulier.

De manière semblable à Za 9,1-10, Za 9,11-17 est centré autour de Jérusalem tout en accordant une grande importance au pays. Le v. 13, faisant écho aux v. 7 et 10, mentionne plus spécifiquement Juda et Éphraïm. Les v. 16 et 17 décrivent la jouissance de la terre (אדמה) par

Israël à la suite du combat. En même temps, on peut aussi observer que Juda et Éphraïm semblent participer du mouvement vers Jérusalem, qui est visible aux v. 11-12 (et déjà aux v. 1-10), puisqu'ils sont présentés comme étant aux côtés de Jérusalem dans sa confrontation avec les Grecs (v. 13). Ce sont en effet plus spécifiquement les « fils de Sion » qui sont opposés aux « fils de Yavan » (v. 13). Le mouvement vers Jérusalem semble être ainsi plus spécifiquement associé au combat, comme le montre la présentation guerrière de Juda et Éphraïm ainsi que celle de Jérusalem au v. 11, qualifiée de בצרון, ce qui signifie probablement citadelle ou place forte. Za 9,11-17 est donc cohérent avec le début du chapitre, puisqu'il continue d'avoir en vue le pays, en particulier Juda et Éphraïm, centré autour de Jérusalem. Contrairement à la description de Za 9,9-10, cependant, Jérusalem n'y est pas en paix mais en guerre.

La présence des Grecs au v. 13 ne devrait pas nous faire penser que la scène décrite se passe dans le monde égéen ou dans un pays lointain¹⁷⁰⁷. Tout le reste des v. 11-17 et plus largement du ch. 9 se centre autour de Jérusalem resituée dans le contexte d'un territoire levantin présenté de manière plus ou moins large (voir les v. 1-10). La référence aux forces grecques implique donc leur irruption en territoire levantin, menaçant en particulier la ville de Jérusalem, présentée comme centrale. À la venue des Grecs depuis l'extérieur, menaçant Jérusalem, répond d'ailleurs la venue des « prisonniers » aux v. 11-12, probablement aussi depuis l'extérieur du pays. Contrairement aux Grecs, cependant, les prisonniers viennent pour défendre la ville et ont, eux, une origine levantine. Jérusalem devient ainsi le théâtre d'une opposition « internationale ».

Une autre venue vers Jérusalem est décrite au v. 14, celle de Yhwh, dans les tempêtes du sud, là aussi pour combattre les Grecs (v. 14). Nous verrons que cette description est, malgré certaines innovations originales, de tradition bien levantine. La menace extra-levantine grecque est ainsi contrecarrée par le retour d'une population d'origine locale, et l'entrée en scène de Yhwh comme divinité spécifiquement levantine. C'est donc bien le pays qui est en jeu, centré autour de Jérusalem et faisant face à l'envahisseur extra-levantin, idée qui fait bien écho au v. 8 où Yhwh, suite à sa conquête territoriale, se tient prêt à protéger son pays de toute menace extérieure à partir de sa maison à Jérusalem.

2.1.2. *Le cadre chronologique de la guerre*

Les v. 11-17 ne donnent pas d'indication chronologique claire. Le texte fait bien référence à un « aujourd'hui » (היום, v. 12) ou à « en ce jour » (ביום ההוא, v. 16), mais sans véritable précision supplémentaire. Malgré cela, les versets 11-17 développent une temporalité spécifique, renvoyant à des actions divines au passé puis d'autres au futur. Ainsi l'appel au retour des prisonniers au v.12 est-il précédé et justifié par une libération préalable opérée par Yhwh, formulée au passé (שְׁלַחְתִּי, forme qatal). Le v. 12b précise que cette libération passée doit être complétée par un retour supplémentaire « au double » (מִשְׁנֵה) que Yhwh annonce au futur (verbe שׁוּב au hif'il, yiqtol). L'introduction à la scène de guerre des v. 11-17 débute donc par un rappel du passé avant d'envisager le futur. Nous verrons que la libération passée renvoie selon toute probabilité au retour d'exil. La fin de l'exil babylonien et le premier retour semblent ainsi

¹⁷⁰⁷ Cette observation est peu prise en compte par les chercheurs qui interprètent le texte dans le contexte des guerres médiques, notamment Curtis, *Steep and Stony Road*, 174-181 (voir ci-dessous 3.1.).

invoqués en vue de fonder et d'annoncer le prolongement du retour dans des proportions doubles. Dans cette logique, la guerre décrite aux v. 11-17 est censée intervenir une fois ce grand retour accompli, retour par lequel les « prisonniers » répondront positivement à l'appel du v. 12.

En tout cas dans la forme finale du ch. 9, la guerre contre les Grecs semble prendre place à la suite de la conquête divine du Levant. En outre, cette guerre ne se situe probablement pas après l'installation idéale du roi de Jérusalem. Ce dernier accomplissement, utopique par excellence et qui implique la disparition de tout ennemi de guerre, marque le plein aboutissement de la restauration, ce qui peut expliquer qu'il se présente sous la forme d'un interlude. C'est aussi ce que suggère le v. 8 qui, en soulignant la protection de Yhwh sur Jérusalem contre un potentiel oppresseur, ne prépare pas seulement l'interlude sur la nouvelle situation royale de la ville aux v. 9-10 mais ouvre aussi la possibilité d'une nouvelle intervention guerrière de Yhwh. Dans ce verset, le recentrement sur Jérusalem (implicite déjà à la fin du v. 7) et l'accent mis sur la sécurisation du territoire par Yhwh introduisent bien l'idée de l'installation d'un roi garant de la paix à Jérusalem. En même temps, le v. 8 fait une présentation militaire de Yhwh protégeant sa maison et son peuple, prêt à intervenir contre tout envahisseur, ce qu'illustrent précisément les v. 11-17 : Yhwh défend sa ville et le pays contre la menace étrangère, grecque plus spécifiquement. D'ailleurs, au v. 8, il surveille (verbe ראה, *qal*) son peuple de ses yeux, ce à quoi répond le v. 14 où Yhwh « sera vu » (verbe ראה, *nif'al*) au-dessus de son peuple au moment de la bataille (v. 14). Même si l'interlude marque une pause entre les deux, la guerre des v. 11-17 semble donc s'inscrire sur un plan conceptuel dans la continuité directe de la conquête divine du Levant. Le fait que, d'une part, une guerre soit décrite malgré la paix annoncée aux v. 9-10, et que, d'autre part, le roi de ces deux versets ne semble jouer aucun rôle dans la guerre des v. 11-17 (voir ci-dessous 2.3.2.5.) confirme l'hypothèse selon laquelle les v. 9-10 sont un interlude sur l'accomplissement ultime de la restauration, accomplissement qu'il faut donc se représenter non seulement à la suite de la conquête divine du Levant mais aussi à la suite de la guerre de Jérusalem contre les Grecs.

Cette lecture est aussi suggérée par la comparaison avec d'autres passages prophétiques qui établissent un lien thématique entre la restauration de la monarchie et le retour au pays de la diaspora, comme c'est aussi le cas en Za 9. Il est notable en ce sens que la guerre de Za 9,11-17, présentée à la suite de l'interlude sur la royauté en Za 9,9-10, commence par un appel au retour. À l'exception d'Es 11 qui semble avoir une logique inverse, la plupart de ces textes prophétiques, tels que les ch. 34 et 37 d'Ézéchiel ou Mi 4-5, commencent par annoncer le retour de la diaspora au pays (Ez 34,1-14 ; 37,1-15.21 ; Mi 4,6-7a) avant d'annoncer la restauration de la monarchie ou d'une forme de gouvernance idéale (Ez 34,23-24 ; Ez 37,22-25 ; Mi 4,7a-8 ; 5,1-5)¹⁷⁰⁸. Za 9 semble bien présenter une conception similaire, même si la construction du texte, avec l'interlude sur la royauté situé au milieu du texte, est différente, et même si le retour au pays est essentiellement lié à la guerre. Ainsi, en même temps qu'elle confirme l'idée que le retour au pays et la guerre de Za 9,11-17 précèdent la restauration du royaume d'Israël (Za 9,9-10), la comparaison avec ces passages prophétiques fait ressortir à la fois la spécificité guerrière du retour envisagé et aussi l'originalité de la structure de Za 9, avec un interlude qui anticipe

¹⁷⁰⁸ En ce sens, le texte d'Es 11, qui commence par envisager le rétablissement de la royauté avant le retour de la diaspora semble être une exception plutôt que la règle.

l'aboutissement de la restauration. En outre, une autre différence de Za 9 par rapport à ces autres textes prophétiques est que le thème du retour ne se présente pas seulement comme une promesse divine mais aussi comme un appel à prendre activement part au retour. Nous reviendrons plus bas sur ces spécificités du ch. 9 pour tâcher d'en proposer une explication (2.5.).

2.1.3. *Les causes du conflit*

Les v. 11-17 ne décrivent pas explicitement les causes du conflit. L'ennemi, grec, n'est d'ailleurs explicitement mentionné qu'au v. 13, un verset qui décrit déjà l'opposition guerrière. L'idée de guerre tout comme la mention de l'ennemi ne sont pas expliquées par les v. 11-17 et peuvent à ce titre apparaître quelque peu inattendues. Dans le contexte du ch. 9, toutefois, on comprend que Yhwh intervient en tant que défenseur de sa ville et de son peuple, conformément à la description du v. 8 où Yhwh protège contre l'envahisseur ou l'opresseur. On comprend aussi, dans ce contexte, que les Grecs tentent de prendre le pays et plus particulièrement la ville de Jérusalem. Pour Jérusalem, Juda et Éphraïm, il s'agit donc d'une guerre de défense, de protection et d'indépendance territoriale. Boda a ainsi raison de souligner l'aspect défensif de la guerre ; il s'appuie pour cela sur le verbe גגג, « protéger », au v. 15, un verbe que l'on retrouve uniquement en 2 R 19,34 ; 20,6//Es 37,35 ; 38,6, ainsi qu'en Es 31,5 et Za 12,8, à chaque fois pour parler de la protection divine sur Jérusalem¹⁷⁰⁹. L'enjeu est bien la libération du pays, et notamment de la ville de Jérusalem, contre toute domination étrangère, grecque en particulier. L'idée de libération est, comme on le verra, un accent important du texte, d'emblée visible aux v. 11-12 en lien avec les « prisonniers », mais présente aussi dans la suite du passage. Cette libération a clairement des connotations territoriales, comme l'indique notamment la description de la jouissance du pays (אדמתו, « sa terre »), aux v. 16-17. Un tel accent prend du relief à la lumière des v. 1-8 et 9-10 qui soulignent l'importance de l'indépendance territoriale et politique du Levant.

2.2. Les phases de la guerre

2.2.1. *Le retour des prisonniers à Jérusalem comme prélude à la guerre (v. 11-12)*

Avant la description de la guerre à proprement dit, les v. 11-12 décrivent une première phase préliminaire, concernant le retour de ceux qui sont appelés les « prisonniers » (אסירים). Trois propositions construisent ces deux versets et apportent des informations complémentaires sur le retour envisagé :

- 1) Le v. 11 consiste en un rappel d'une libération passée.
- 2) Le v. 12a est un appel au retour.
- 3) Le v. 12b est une promesse divine sur le succès du retour.

Le renvoi à une libération passée de prisonniers par Yhwh est exprimé par la forme qatal שלחתי, « j'ai libéré ». Le verbe שלח au pi'el peut en effet être utilisé pour parler de la libération

¹⁷⁰⁹ Boda, *Zechariah*, 589 ; cf. Sweeney, *Twelve Prophets*, 667.

d'esclaves (p. ex. en Jr 34,9-16) ou de prisonniers (cf. Jr 40,1.5)¹⁷¹⁰ ; il est notamment employé en Ex 3-14 pour parler de la libération d'Israël du pays d'Égypte¹⁷¹¹. L'idée du retour des captifs invite à comprendre la libération passée comme une allusion au retour d'exil des Judéens à l'époque perse. C'est ce que suggère la référence à la libération (verbe יצא au hif'il) des prisonniers (אסיר) en Es 42,7, qui se situe dans le contexte général de l'annonce du retour d'exil du Deutéro-Esaïe (cf. Es 49,9 : 61,1 avec la forme verbale passive אסורים), ou encore la mention des prisonniers dans les plaintes sur la prise de Jérusalem en Lamentations (3,34)¹⁷¹². Nous verrons que, de manière générale, Za 9,11-12 fait écho à un motif important des littératures prophétique et psalmique, avec un écho plus spécifique à Es 40-66, celui du retour (verbe שוב, présent deux fois en Za 9,12) de « la captivité » ou des « captifs », le plus souvent exprimés avec les termes שבות et שבי pour parler du retour d'exil ou de la diaspora d'Israël (2.3.2.2.)¹⁷¹³. En Esd 2,1 ; Né 7,6 (cf. 8,17), ces termes renvoient d'ailleurs explicitement à ceux qui sont revenus d'exil vers le pays au tout début de l'époque perse. On peut donc comprendre la formulation au passé de la libération des prisonniers en Za 9,11 comme renvoyant premièrement au retour d'exil au début de l'époque perse, ce qui fait sens dans le contexte du livre de Zacharie faisant référence à cette période¹⁷¹⁴.

Au v. 12a, la forme שוב se présente comme un impératif et la syntaxe de la proposition pousse à lire le sujet « prisonniers de l'espérance » (אסירי התקוה), placé à la fin, comme un vocatif. Le texte semble ainsi prolonger le rappel de libération passée, le premier retour d'exil, par une exhortation à le poursuivre. La désignation « prisonniers de l'espérance », sans parallèle ailleurs dans les textes du judaïsme naissant, va dans le sens d'une invitation au retour ; elle permet de renforcer l'espérance en la possibilité d'un retour au pays et de sa jouissance, et peut-être ainsi d'inciter davantage à une réponse positive à l'appel du v. 12a.

La possibilité d'un retour réussi est d'ailleurs confirmée à la fin du v. 12b par la promesse divine de « faire revenir » (verbe שוב au hif'il) vers Jérusalem (לך) « au double »

¹⁷¹⁰ Cf. Gn 30,25 ; Dt 15,12 ; Jr 38,6.11 ; Es 58 ; 6 ; Ps 18,17 ; 104,10 ; etc. ; Boda, *Zechariah*, 577.

¹⁷¹¹ P. ex. en Ex 3,20 ; 4,21.23 ; 5,1.2 ; 6,1.11 ; (...) 11,1.10 ; 12,33 ; 13,15.17 ; 14,5 ; Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 140 ; Petterson, *House of David*, 143.

¹⁷¹² Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 82-83 ; Nogalski, *Redactional Processes*, 225.

¹⁷¹³ Voir Dt 30,3 ; Jr 29,14 ; 30,3 ; 30,10//46,27 ; 30,18 ; 31,23 ; 32,44 ; 33,7.11.26 ; Ez 16,53 ; 39,25 ; Os 6,11 ; Am 9,14 ; So 2,7 ; 3,20 ; Ps 14,7//53,7 ; 85,2 ; 126,1.4 ; cf. Jr 48,47 ; 49,6.39 ; Ez 29,14.

¹⁷¹⁴ Voir p. ex. récemment Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 140-143 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 15 ; Boda, *Zechariah*, 576-583. Petersen (*Zechariah 9-14*, 60-62) propose de lire le retour vers Jérusalem à la lumière de Né 7,4, où la ville de Jérusalem a besoin d'être repeuplée, notamment par la population judéenne des alentours ; il comprend ainsi que le retour envisagé en Za 9,11-12 n'est pas celui de la diaspora, mais celui des Judéens déjà revenus dans le pays qui seraient désormais appelés à revenir plus spécifiquement à la ville. Cette lecture est possible mais Petersen n'apporte pas vraiment d'indication en ce sens (« *With Zech 9:12, one senses a different meaning, thht those being addressed are already in Syria-Palestine* », p. 61). Dans tous les cas, il semble difficile d'exclure ici l'idée du retour de la diaspora, notamment à la lumière du retour d'exil qui semble invoqué au v. 11 ; l'importance du retour de la diaspora en Za 10,6-12 montre aussi que ce thème est significatif en Za 9-10. Wolters (*Zechariah*, 281-287) propose une nouvelle interprétation des v. 11-12 qui n'est pas liée à l'exil. Il suggère que c'est Jérusalem qui libère ses propres prisonniers ; il lit pour cela le verbe שלח à la 2^{ème} pers. féminine plutôt qu'à la première personne divine. Pour amender le texte hébreu, Wolters s'appuie la LXX, la Vulgate et la Peshitta, qui ont effectivement un verbe à la deuxième personne. Toutefois, dans ces versions, la deuxième personne renvoie plus probablement au roi des v. 9-10 plutôt qu'à Jérusalem, comme le montre bien le genre masculin du verbe dans la Peshitta ; il s'agit là vraisemblablement d'une interprétation pro-maccabéenne (reprise ensuite dans le christianisme), accentuant le rôle du roi/messie, comme c'est aussi le cas dans la LXX des v. 9-10 (Eidsvåg, *Old Greek*, 161-184). Par ailleurs, l'interprétation des versets 11-12 par Wolters fait peu sens, comme il l'admet indirectement lui-même : « A group of people who had been imprisoned are released by Zion, and welcomed back into the fold of the Jewish people. We can only speculate who these prisoners may have been » (p. 287).

(משנה). Certains commentateurs comprennent cette expression dans le sens (assez vague) d'une récompense, une « double part »¹⁷¹⁵, renvoyant de manière générale à des bénédictions divines. Ainsi, Meyers et Meyers considèrent que משנה, « le double » désigne une récompense que Yhwh attribuera aux « prisonniers ». Or « le double » est ici accordé à Jérusalem comme l'indique clairement le pronom féminin suffixé à la préposition (לך)¹⁷¹⁶. Il n'y a pas lieu de postuler une précision implicite qui serait « le double de récompense », une récompense que le texte ne définirait pas. Le texte le plus proche est celui d'Es 61 qui, après avoir annoncé la libération des prisonniers (אסורים) au v. 1, insiste au v. 7 sur la notion de double (משנה) : à la place d'une double part de honte (תחת בשתכם משנה), le peuple de Yhwh héritera d'une double part de terre (בארצם משנה יירשו)¹⁷¹⁷. Plus largement, cette notion de double récompense est importante en Es 40-66, car elle est couplée à l'idée de double châtiment ou expiation, comme le souligne d'emblée Es 40,2, impliquant qu'une grande récompense fait suite au grand châtiment et que l'expiation complète (au double) des fautes du peuple prépare un grand revirement de situation¹⁷¹⁸. Il semble bien que Za 9,12 reprenne d'Es 40-66 le motif du double associé à celui de la libération des prisonniers (cf. Es 42,7 ; 49,9 ; 61,1 ; cf. 2.3.2.2.). En ce sens, on pourrait penser que ce verset fait écho à l'idée d'une double récompense territoriale, comme en Es 61,7, ainsi que pourraient l'appuyer Za 9,16-17 (ou encore les v. 1-8, et aussi Za 10,6-12).

Toutefois, contrairement à Es 61,7 qui emploie des termes comme ירש « hériter » et ארץ « pays », la notion de double en Za 9,12 n'est pas explicitement associée à la terre. Dans le contexte de Za 9,11-12, l'idée de double peut très bien se lire comme renvoyant plutôt au retour des prisonniers, afin d'en souligner le grand nombre. En effet, le plus simple est de considérer que ce que Yhwh fera revenir au double vers Jérusalem (verbe שוב au hif'il avec la préposition ל, v. 12b) correspond à ceux qui sont appelés à revenir au début du verset (שוב au qal avec la préposition), à savoir les prisonniers. Les deux occurrences du verbe שוב suivi à chaque fois de la préposition ל avec un substantif ou un pronom renvoyant à Jérusalem, deux occurrences se répondant au tout début et à la toute fin du verset, semblent bien avoir pour fonction d'accentuer l'idée d'un grand retour de personnes vers Jérusalem¹⁷¹⁹. Cette interprétation est d'ailleurs appuyée par la fin du ch. 10 (v. 6-12), qui insiste sur un retour massif au pays (plus particulièrement sur le retour des descendants d'Éphraïm/Joseph, un aspect qui pourrait aussi être présent au ch. 9 à l'aide de la possible allusion à l'ancêtre Joseph à la fin du v. 11 ; voir

¹⁷¹⁵ Sur le terme משנה dans le sens de « double part », voir aussi Es 61,7 ; Job 42,10 (cf. Es 40,2 ; Jr 16,18 ; 17,18) ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 45.

¹⁷¹⁶ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 144-145.

¹⁷¹⁷ Lee, par exemple, voit ici une allusion à Dt 15,18, qui commande la libération des esclaves après six ans, sur la base du fait qu'ils ont rapporté double à leur maître (*Zechariah 9-10*, 130-131) ; il comprend sur cette base que Za 9,12 fait allusion à une double récompense. Cependant, cette identification d'allusion ne se base que sur deux mots, le verbe שלח et משנה, qui sont en outre utilisés très différemment, ainsi que Lee le reconnaît lui-même. La lecture de Za 9,11-12, de même que les faibles rapports d'intertextualité avec Dt 15,18, n'exigent pas de faire un lien entre ces textes.

¹⁷¹⁸ Es 40,2b : « car elle a reçu de la main de Yhwh le double pour toutes ses fautes » (כי לקחה מיד יהוה כפלים בכל) (הטאתיה).

¹⁷¹⁹ La LXX qui lit notamment גם היום en αὐτὶ καὶ ἡμέρας (« et contre chaque jour ») est interprétative ; elle comprend que ce qui est récompensé au double est chaque journée passée à l'étranger, מיד étant probablement lu en מגור (*CTAT* 3, 978 ; *BA* 23.10-11, 307-308). Malgré ces différences, la traduction grecque du v. 12b semble tout de même impliquer l'idée du retour au pays puisque ce qui est récompensé est chaque journée passée à l'étranger et que le « double » accordé semble être en temps passé à Jérusalem.

2.3.2.2.). Bien sûr l'idée d'un grand nombre de personnes qui reviennent est implicitement liée à la possession d'un grand pays (voir notamment Za 10,10 en sens). Néanmoins, l'accent de Za 9,12 est d'abord mis sur le nombre des « prisonniers » qui reviendront plutôt que sur l'idée de grand pays en soi (même si ces notions peuvent aller de pair).

Les v. 11-12 sont donc un appel au retour (שיבו, impératif) encadré en amont par un rappel du retour passé (שלהתי, qatal avec sujet divin) et en aval par une garantie sur le succès du retour futur (אשיב, yiqtol avec sujet divin). Ils insistent sur le retour à Jérusalem comme un événement qui a déjà commencé (v. 11), que le peuple est appelé à poursuivre (v. 12a) et qui culminera assurément dans le futur (v. 12b). Le retour d'exil à l'époque perse est ainsi interprété comme la première étape du plan divin, le signe d'un retour plus important que Yhwh promet et auquel ceux qui vivent hors du pays sont appelés à participer. Ce retour sera l'événement qui précèdera la grande bataille de libération du pays. C'est notamment ce que suggère déjà l'idée que ce retour doit se faire vers la « citadelle / ville forte » (בצרון), ce qui renvoie probablement à la ville de Jérusalem avec une connotation militaire. Cette connotation guerrière (liée d'ailleurs aussi à celle du terme אסירים, « prisonniers ») prépare la description de bataille qui suit et confirme que le retour de prisonniers sert de prélude à l'affrontement.

2.2.2. Une préparation militaire originale : Yhwh se munit de son peuple comme de ses armes (v. 13)

Le v. 13 décrit une préparation militaire avant la description du combat proprement dit, qui débute avec la théophanie du v. 14. Nous verrons plus bas que cette préparation présente des traits originaux, qui ressortent bien à la lumière des traditions qui en sont à l'arrière-plan.

Le texte présente Yhwh comme prêt à rentrer en guerre contre les Grecs, ayant préparé ses armes, en particulier son arc (קשת) et son épée (חרב). Yhwh souligne tout d'abord qu'il tend (verbe דרך) Juda comme un arc (קשת), soulignant que Juda est prêt à être utilisé par Yhwh comme une arme pour le combat. L'expression tendre l'arc se retrouve à plusieurs reprises dans la BH¹⁷²⁰ ; Meyers et Meyers soutiennent que l'usage du verbe דרך, qui peut signifier « marcher » ou « fouler », est dû au besoin de tenir une extrémité de l'arc en l'écrasant avec le pied pour mieux recourber l'objet et attacher la corde d'une extrémité à l'autre¹⁷²¹. Le sens du verbe מלא (littéralement « remplir ») en lien avec l'arc est davantage discuté. Sur la base de 2 R 9,24, ויהוא מלא ידו בקשת, littéralement « Jéhu remplit sa main d'un arc », Boda comprend qu'en Za 9,13a Yhwh remplit (la main d') Éphraïm de l'arc qui est Juda ; Juda serait ainsi l'arme qui se bat pour Éphraïm¹⁷²². La construction est toutefois différente en Za 9,13a, où le terme main, יד ainsi que la proposition ב sont tous deux absents. Plutôt que de penser, sur la base d'un texte isolé et d'un terme absent du passage, qu'Éphraïm est comparé à la main de l'archer, il paraît plus pertinent de considérer, avec S. M. Paul et à sa suite Meyers et Meyers, que le terme arc, קשת, sert aux deux parties du v. 13a, comme double objet des deux verbes¹⁷²³ : Juda est tendu comme un arc (דרכתי לי יהודה קשת), et Éphraïm est rempli, comme un arc est

¹⁷²⁰ Es 5,28 ; 21,15 ; Jr 9,2 ; 50,14,29 ; 51,3 ; Ps 7,13 ; 11,2 ; 37,14 ; Lm 2,4 ; 3,12 ; 1 Ch 5,18 ; 8,40 ; 2 Ch 14,7.

¹⁷²¹ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 145.

¹⁷²² Boda, *Zechariah*, 582-583.

¹⁷²³ De manière plus précise, l'équilibre métrique du verset tendrait à lier davantage l'objet קשת au deuxième verbe מלא ; toutefois, le premier verbe דרך a aussi, implicitement, le même objet.

rempli d'une flèche (מלאתי אפרים)¹⁷²⁴. L'expression remplir l'arc, avec קשת et le verbe מלא, n'est pas attestée dans la BH, mais Paul a montré qu'il existe un équivalent akkadien *qašta mullû*, attesté notamment dans des documents néo-assyriens¹⁷²⁵. Tout comme l'expression « tendre l'arc », l'expression « remplir l'arc » semble ainsi appartenir au langage technique militaire, désignant la deuxième étape de la préparation de l'arc pour le combat : suite à la mise sous tension de la corde, l'expression décrit l'encoche de la flèche. Juda et Éphraïm sont ainsi tous deux comparés à un arc que Yhwh prépare afin de tirer sur l'ennemi¹⁷²⁶.

L'image du guerrier divin se poursuit au v. 13, de même que celle du peuple comme une arme dans les mains de Yhwh, ce qu'indique clairement le v. 13b qui évoque l'image de Sion dont Yhwh se sert (verbe שים, « faire » avec le suffixe féminin de la 2^{ème} pers.) telle une arme de guerrier, l'épée (כחרב גבור)¹⁷²⁷. Auparavant, la fin du v. 13a fait référence aux « fils de Sion » qui sont opposés aux « fils de Yavan ». L'action divine y est décrite avec la forme polel du verbe עור, souvent comprise dans le sens où Yhwh « éveille » ou « excite » les fils de Sion contre les fils de Yavan, conformément au sens courant du verbe à la forme qal. Toutefois, la construction d'une forme polel du verbe עור avec la préposition על est attestée en 2 S 23,18 ; Es 10,26 ; 1 Ch 11,11.20, où elle signifie « brandir / agiter contre » ; l'objet agité est à chaque fois une arme, une lance (2 S 23,18 ; 1 Ch 11,11.20) ou un fouet (Es 10,26)¹⁷²⁸. Sur cette base, et au vu de la référence à l'épée de guerrier à la fin du verset, le sens plus précis de ce verbe en Za 9,13 semble être celui de « brandir », telle une épée. Le v. 13b peut donc se traduire ainsi : « je brandirai tes fils, Sion, contre tes fils, Yavan, je ferai de toi comme avec une épée de guerrier ». Ce sens est cohérent avec le v. 13b qui présente Sion comme une épée de guerrier (כחרב גבור) dont Yhwh se sert (verbe שים, « faire » avec le suffixe féminin de la 2^{ème} personne), ainsi qu'avec le début du v. 13a qui présente Juda et Éphraïm comme une arme divine, l'arc de Yhwh.

L'ensemble du verset développe donc l'image du peuple de Yhwh comme composant les armes divines, une image originale sans véritable équivalent dans les traditions bibliques voire aussi dans les traditions du POA. Cette image permet de décrire la préparation militaire à la fois de Yhwh, qui prend ses armes, et du peuple, qui est préparé ou brandi comme des armes. L'image, on le verra, se poursuit dans les deux versets suivants. Elle souligne l'implication personnelle de Yhwh dans le combat ainsi que l'articulation parfaite des actions divines et humaines, sous la direction de Yhwh.

¹⁷²⁴ S. M. Paul, « A Technical Expression from Archery In Zechariah IX 13a », *VT* 39 (1989), 495-496 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 146-147.

¹⁷²⁵ Paul, « Technical Expression ».

¹⁷²⁶ On pourrait aussi lire que Yhwh encoche sur l'arc, qui est Juda, une flèche qui serait Éphraïm. Cette lecture est aussi possible mais ne s'impose pas, surtout si doit קשת être lu comme objet des deux verbes מלא et דרך. Placé juste après le verbe מלא, le nom Éphraïm semble fonctionner comme son objet, mis ainsi en parallèle avec l'objet קשת.

¹⁷²⁷ Tout comme l'arc, קשת (1 S 2,4 ; Es 21,17 ; Jr 46,9 ; 51,56 ; 1 Ch 8,40 ; 2 Ch 14,7), l'épée, חרב, est à plusieurs reprises présentée comme l'arme du guerrier, גבור, cf. 1 S 17,51 ; Ez 32,12.27 ; Jl 4,10 ; Ps 45,4).

¹⁷²⁸ Cette construction pourrait aussi être présente en 4QpEs^a (f2 4:8) ; voir aussi dans un sens différent, le traité Moed Katan 1:5. Plus courante est la construction d'une forme hif'il de עור avec la préposition על, cf. Es 13,17 ; Jr 50,9 ; 51,1 ; Ez 23,22 ; Job 8,6 ; Dan 11,25 ; 1 Ch 21,26.

2.2.3. La bataille : l'intervention du dieu de l'orage coordonnée à l'action du peuple

La description du combat s'inscrit dans la continuité de la préparation décrite au v. 13, qui articule efficacement actions divines et humaines. La bataille à proprement dit commence en effet au v. 14 par une théophanie guerrière et se poursuit ensuite au v. 15 par la description des actions guerrières du peuple agissant sous protection divine.

La théophanie de Yhwh est introduite par la précision selon laquelle Yhwh apparaîtra au-dessus de son peuple, avec un changement de formulation de la première à la troisième personne divine, renforçant l'impression d'un passage à l'action. La forme nif'al du verbe ראה, littéralement « être vu », est récurrente dans la BH pour décrire des théophanies¹⁷²⁹, de sorte qu'on peut la traduire dans un sens réflexif suggérant une action de la divinité¹⁷³⁰. Ainsi qu'on l'a mentionné, la formulation de ce verbe à la troisième personne divine introduit un changement dans le texte par rapport aux versets précédents où Yhwh parle à la première personne. Certains chercheurs y voient l'indice d'une révision secondaire du texte¹⁷³¹, mais cette hypothèse est loin d'être assurée, surtout pour un texte qui emprunte de différentes formes littéraires à des traditions variées. Il convient plutôt d'observer que, lorsqu'il a une connotation théophanique, le verbe ראה au nif'al est presque toujours à la troisième personne divine dans la BH (Ex 6,3 et Lv 16,2 font figure d'exception), ainsi qu'on l'a déjà souligné (1.3.). Le changement vers la troisième personne en Za 9,14 est donc lié au début de la description de la théophanie, permettant de mieux placer le lecteur/auditeur dans la position de spectateur de la manifestation divine. Ce point de vue descriptif est typique des textes théophaniques, permettant de mieux transmettre le caractère impressionnant de la manifestation.

La théophanie est décrite à l'aide de quatre propositions :

- 1) « Yhwh se manifestera au-dessus d'eux », ויהוה עליהם יראה
- 2) « sa flèche sortira comme l'éclair », ויצא כברק חצו
- 3) « mon Seigneur Yhwh sonnera de la trompe », ואדני יהוה בשופר יתקע
- 4) « il s'avancera dans les tempêtes de Téman », והלך בסערות תימן

Nous verrons plus bas que ces différents aspects contribuent à décrire la divinité selon la conception traditionnelle levantine du dieu de l'orage, tout en révisant cette conception pour attribuer à la divinité des fonctions très concrètes de chef de guerre. On peut déjà observer à ce propos que la flèche divine (חץ) dont il est question dans la deuxième proposition renvoie à la fois à l'éclair (ברק), un des attributs principaux du dieu de l'orage, et à l'arc chargé du v. 13,

¹⁷²⁹ Cf. Gn 12,7 ; 17,1 ; 18,1 ; 22,14 ; 26,2.24 ; 35,1.9 ; 48,3 ; Ex 3,2.16 ; 4,1.5 ; 6,3 ; 16,10 ; 33,23 ; Lv 9,4.6.23 ; 16,2 ; Nb 14,10.14.19.42 ; 20,6 ; Dt 31,15 ; Jg 6,12 ; 13.3.10.21 ; 1 S 3,21 ; 2 S 22,11 ; 1 R 3,5 ; 9,2 ; 11,9 ; Es 60,2 ; Jr 31,3 ; MI 3,2 ; Ps 102,17 ; 2 Ch 1,7 ; 7,12. En Za 9,14, la LXX traduit simplement par le verbe être.

¹⁷³⁰ WOLTERS, *Zechariah*, 291.

¹⁷³¹ Voir, p. ex., WILLI-PLEIN (*Deuteriosacharja*, 89 et 92), qui considère le v. 14 comme un ajout ; NOGALSKI (*Redactional Processes*, 219-232), qui soutient que les v. 14-17 suivaient à l'origine le v. 8 ; ou WÖHRLE (*Abschluss*, 69-71), pour qui les v. 14-16 suivaient le v. 1 dans une version plus ancienne du texte. Pace WÖHRLE (*Abschluss*, 70), qui souligne que l'usage du pronom personnel pluriel dans ויהוה au v. 14 ne correspond pas à l'usage du pronom féminin singulier dans les versets précédents (pour renvoyer à Jérusalem), l'apparition du pronom pluriel au v. 14 se comprend bien à la suite de la mention de Juda, d'Éphraïm et des fils de Sion au verset précédent. WÖHRLE (ibid.) souligne aussi qu'on s'attendrait à ce que la théophanie du v. 14 débute par le jugement des Grecs dont il est question au v. 13 ; le jugement est toutefois uniquement annoncé au v. 13 et sa mise en œuvre concrète, décrite dans les versets suivants, débute bien avec la théophanie.

qui représente Juda et Éphraïm. La théophanie du dieu de l'orage poursuit donc implicitement l'image du peuple comme des armes dans les mains de Yhwh. Cette image, qui articule les actions guerrières divines et humaines et qui souligne le commandement divin, prend d'autant plus de relief à la lumière de la présentation du dieu de l'orage comme chef de guerre ainsi qu'on le verra plus bas (2.3.1.4.).

En cohérence avec la présentation d'une articulation étroite des actions guerrières de Yhwh et de son peuple, la théophanie du v. 14 est suivie par la description au v. 15 du combat du peuple sous la protection divine. On peut observer que cette description poursuit l'identification d'Israël avec les armes divines en soulignant que les armes de Yhwh (le peuple) triompheront. Le v. 15 présente une série d'images ou d'actions construites à partir de verbes conjugués à la troisième personne du pluriel. Il s'agit des actions de manger (אכל), d'écraser (כבש)¹⁷³² les pierres de fronde (קלע אבני)¹⁷³³, de boire (שתה), de gronder (המה)¹⁷³⁴ « comme (sous l'effet) du vin » (כמו יין) et d'être rempli (מלא) « comme la bassine et les coins de l'autel » (כזיות מזבה כזיות מזבה). L'enchaînement de ces actions suggère que le sujet des verbes est à chaque fois le même. Deux options d'interprétation sont dès lors possibles. Suite au deuxième verbe pluriel (כבש) sont mentionnées les « pierres de fronde » (עבני קלע), qui peuvent grammaticalement être interprétées comme le sujet de כבשו, voire aussi des autres verbes au pluriel du v. 15. Or, au début du v. 15 (עליהם) puis juste après au v. 16, les pronoms au pluriel font référence aux combattants d'Israël, appelés fils de Sion au v. 13 ; il est donc probable que ce soit aussi le cas dans l'ensemble du v. 15, ainsi que le comprennent la plupart des commentateurs¹⁷³⁵. De plus, la construction de la phrase place « les pierres de fronde » en lien direct non pas avec le premier verbe de la phrase (אכל) mais avec le second verbe כבש, ce qui rend plus difficile de penser que les pierres de fronde seraient le sujet de tous les verbes pluriels du v. 15. Enfin, il est possible de montrer que l'ensemble des actions du v. 15 se comprennent le mieux comme décrivant le peuple de Yhwh au combat, surtout si l'on fait le lien avec la présentation figurée des combattants d'Israël comme les armes de Yhwh, l'arc chargé et l'épée brandie (v. 13).

Notamment sur la base des verbes אכל, « manger », et שתה, « boire », plusieurs chercheurs interprètent la suite du v. 15 comme la description d'un repas sacrificiel¹⁷³⁶. Le verbe המה, « gronder » ou « être bruyant », peut aussi se rapporter à l'idée d'être ivre de vin, comme le montre Pr 20,1, qui indique que celui qui boit du vin ou des liqueurs fortes n'est pas sage, mais est au contraire moqueur et bruyant¹⁷³⁷. En Za 9,15, le verbe המה est explicitement associé au vin, ce qui confirme la référence à l'enivrement. La référence sacrificielle est également évidente. Le terme מזרק, « bassine ou coupe » (présent aussi en Za 14,20), est en

¹⁷³² כבש signifie en général « soumettre » ou « dominer » et peut à ce titre renvoyer à l'idée d'enfoncement ou d'écrasement, comme p. ex. en Mi 7,19.

¹⁷³³ L'expression קלע אבני, « pierres de fronde », est attestée dans la BH en Jb 41,9 et Ch 26,14, qui font tous deux référence à du matériel de guerre (cf. Jg 20,16 ; 1 S 17,40.49.50 ; 2 R 3,25).

¹⁷³⁴ המה peut aussi signifier « mugir », « être bruyant » ou « gémir ».

¹⁷³⁵ P. ex. Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 88.152-156 ; Wolters, *Zechariah*, 295-301 ; Boda, *Zechariah*, 586-591 ; Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 83.86 ; pace Lacocque, « Zacharie 9-14 », 157.159, qui prend les « pierres de fronde » comme sujet des verbes du verset.

¹⁷³⁶ Voir p. ex. récemment S. Niditch, « Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9 », *VT* 61/4 (2011), 624-645 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 142-148.

¹⁷³⁷ לץ היין המה שכר וכול שגה בו לא יחכם, « le vin est moqueur, la boisson forte est tumultueuse (ou bruyante, המה), et celui qui s'y perd n'est pas sage » ; être bruyant représente l'inverse du comportement sage dans le livre des Proverbes (voir p. ex. Pr 7,11 ; 9,13).

effet quasiment toujours utilisé dans un contexte culturel¹⁷³⁸ ; l'expression, זיית מזבח est unique dans la BH en raison de la rareté du terme זיית (cf. Ps 144,12)¹⁷³⁹ mais elle fait clairement référence à l'autel sacrificiel, et en particulier ses extrémités où le sang est aspergé (cf. Lv 1,5.11). Même si le texte n'est pas explicite à ce sujet, la consommation évoquée est clairement celle du sang, comme le suggère l'image sacrificielle. La comparaison avec les coins de l'autel, sur lesquels le sang est répandu lors du rituel sacrificiel (cf. Lv 1,5.11), de même que l'idée, en lien avec l'autel, de coupe ou de bassine remplie, renvoient inévitablement à l'idée de sang sacrificiel. Le texte suggère ainsi que le peuple en consommerait et en serait rempli comme la coupe du sacrifice. La référence au vin (יין) confirme cette interprétation. Celle-ci est utilisée dans le cadre d'une comparaison pour parler de quelque chose semblable au vin, mais pas identique (« comme du vin », כמו יין). Or cette boisson peut être rapprochée du sang, notamment sur la base de sa couleur rouge, comme le montre p. ex. Gn 49,11 qui met en parallèle le vin (יין) et le « sang des raisins » (דם ענבים) ou encore Dt 32,14 qui fait de même avec le vin (המר) et le « sang de raisin » (דם ענב)¹⁷⁴⁰. En lien avec les images sacrificielles, l'enivrement auquel Za 9,15 fait référence de manière figurative renvoie selon toute vraisemblance à un enivrement par le sang.

La référence au sang était peut-être même explicite à l'origine. C'est ce qu'ont déjà envisagé plusieurs chercheurs, qui ont suggéré que le mot המו (« ils mugiront ») était peut-être à l'origine une mention explicite du sang, דם (avec ou sans l'article et un pronom personnel, דמו, דם, ou דמם)¹⁷⁴¹. Le texte aurait ensuite été atténué dans le courant de la transmission du texte pour éviter la contradiction avec l'interdit sur la consommation du sang (Gn 9,4 ; cf. Za 9,7). L'hypothèse permet notamment d'expliquer un problème grammatical important du texte, l'absence du waw devant le verbe המו ; en l'état le verbe doit être lu « ils ont mugi », ce qui cadre mal avec les autres verbes du verset à la 3^{ème} personne du pluriel qui sont tous au weqatal, avec un sens futur¹⁷⁴². Que l'on rajoute implicitement un waw pour lire le verbe au futur ou que l'on pense que le terme n'était pas un verbe mais le substantif דם, « sang » comme objet du verbe précédent (« boire »), la plupart des chercheurs amendent finalement le terme המו pour faire sens au verset¹⁷⁴³. Aucune des deux hypothèses ne peut être prouvée mais on peut dire en faveur de la deuxième qu'elle prend appui sur une imagerie sanguinaire, qui est dans tous les cas bien présente dans le texte tel qu'il nous est parvenu. Une autre possibilité encore serait de lire, avec la LXX, le pronom de la 3^{ème} personne du pluriel הם/המה à la place de המו, pour comprendre que ce sont les ennemis qui seront « bus » comme du vin (ἐκπίονται αὐτοὺς ὡς οἶνον, « ils les boiront comme du vin »). Toutefois, la LXX est clairement interprétative au

¹⁷³⁸ Cf. Ex 27,3 ; 38,3 ; Nb 4,14 ; 7,13.19.25.31.37.43.49.55.61.67.73.79.84.85 ; 1 R 7,40.45.50 ; 2 R 12,13 ; 25.15 ; Jr 52,18.19 ; Ne 7,70 ; 1 Ch 28,17 ; 2 Ch 4,8.11.22.

¹⁷³⁹ Le terme est toutefois bien attesté en hébreu mishnique (Demai 7.8 ; Maaser 2 4.12 ; Shabbat 12.4 ; Eruvin 4.8 ; 5.1 ; Negaim 12.3 ; 13.2) ; cf. Shin, *Language*, 48-51.

¹⁷⁴⁰ Sur ce dernier passage, voir l'interprétation sacrificielle par Marx, « Le Dieu qui invite au festin », 41-43.

¹⁷⁴¹ De nombreux commentateurs amendent le texte pour lire explicitement que les Israélites boiront le sang de l'ennemi, une lecture attestée par certains manuscrits grecs anciens (voir ci-dessus aux notes textuelles) ; cf. Hanson, *Dawn of Apocalyptic*, 296-297 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 198-199 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 184-185 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 54-55.65 ; Reventlow, *Sacharja*, 97.98. Voir les discussions dans *CTAT 3*, 980-981 et Niditch, « Good Blood, Bad Blood », 641-644 ; Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 85-86.

¹⁷⁴² Mitchell *Zechariah*, 281 ; Sæbø, *Sacharja 9-14*, 59-61, 195-201 ; Elliger, *Propheten*, 141.

¹⁷⁴³ Ainsi, p. ex. même si Boda (*Zechariah*,) n'indique aucun amendement, il lit malgré tout la forme verbale המו au futur.

v. 15, rajoutant aussi le même pronom personnel αὐτοὺς dans les deux propositions précédentes¹⁷⁴⁴, et cette lecture semble plutôt attester de l'atténuation de l'allusion sanguinaire au cours de la transmission du texte. D'ailleurs, la LXX ne lit pas le terme זָוִי, « angle » (un hapax biblique qui n'aurait pas été compris ?) et traduit la fin du verset par « ils rempliront l'autel comme des coupes » (καὶ πλήσουσιν ὡς φιάλας θυσιαστήριον), évitant ainsi de dire, contrairement au TM, que ce sont les combattants qui seront remplis (implicitement, de sang). Malgré cela, on peut observer que même la LXX, en faisant référence à la consommation des ennemis, préserve une allusion cannibale et l'image du sang y est aussi suggérée par la référence sacrificielle à l'autel rempli comme des coupes.

Sur cette base, S. Niditch, qui souligne à juste titre les connotations sanguinaires du passage, comprend que le texte décrit un « post-victory feast/banquet », où le peuple consommera exceptionnellement du sang¹⁷⁴⁵. Elle conclut à la particularité de Za 9,15 au sein des traditions bibliques, qui décrit le peuple de manière quasiment divine, consommant la part sacrificielle normalement réservée à Yhwh : « Zech 9:15, however, reveals a worldview of late biblical culture in which human beings are imagined to partake of divine food; distinctions between divine and human momentarily evaporate »¹⁷⁴⁶.

L'interprétation d'un festin postérieur à la guerre pourrait d'ailleurs résonner avec un texte comme Ez 39,17-20, qui décrit le destin des oiseaux et des bêtes sauvages à la suite de la grande défaite des nations contre Israël. Néanmoins, Za 9,15, qui ne fait pas référence à des animaux, emploie une image bien différente et aussi originale, originalité qui rend problématique la lecture d'un festin après la guerre. Il faut tout d'abord observer que l'écrasement (כָּבַשׁ) des pierres de fronde (אֲבִי קֶלֶעַ) se comprend mal dans le contexte d'un repas festif pris à la suite du combat et semble au contraire faire référence à une action de combat. En outre, la précision du v. 16a au sujet du salut de son peuple par Yhwh viendrait un peu tard si la victoire était déjà célébrée au v. 15 ; le v. 16 se comprend mieux comme annonçant la victoire suite au combat décrit au v. 15. Il semble ainsi plus pertinent de lire le v. 15 comme une description imagée du combat, quasi-cannibale et sacrificielle. Notons que le v. 15 ne fait pas référence à un enivrement littéral, mais figuré, comme l'indique clairement la formulation יַי כַּמֶּוּ, « comme le vin », qui fait référence à une forme d'enivrement comparable à celui du vin mais pas identique. D'ailleurs, la LXX, qui traduit le verbe אָכַל, « manger », par καταναλίσκω, « consumer (par le feu) »¹⁷⁴⁷, et le Targum, qui utilise le verbe קָטַל, « égorger », comprennent aussi tous deux l'action de manger non pas dans un sens littéral mais dans un sens guerrier et/ou sacrificiel. L'interprétation de la LXX en référence à la consommation par le feu est tentante, notamment à la vue de Za 9,4 et Za 12,6 qui utilisent le même sens du verbe אָכַל. Toutefois, ces deux textes mentionnent explicitement le feu (אֵשׁ), ce qui n'est pas le cas en Za 9,15. Par ailleurs, le verbe הִמְהַמְהֵם peut aussi avoir une connotation guerrière pour désigner le « mugissement » de troupes semblable au bruit de grandes eaux (Es 17,12 ; Jr 6,23//50,42 ; 51,15 ; cf. Es 51,15 ; Jr 5,22 ; 31,35 ; Ps 46,4) ; il permet de souligner le caractère terrifiant du

¹⁷⁴⁴ La LXX lit juste avant « il les consumeront et les submergeront sous des pierres de fronde » (καὶ καταγώσουσιν αὐτοὺς ἐν λίθοις σφενδόνης), modifiant notamment l'idée du TM selon laquelle le peuple de Yhwh écrasera les pierres de fronde, qui représentent selon toute vraisemblance l'ennemi (voir ci-dessous 2.3.3.).

¹⁷⁴⁵ Niditch, « Good Blood, Bad Blood », 640.643.

¹⁷⁴⁶ Niditch, « Good Blood, Bad Blood », 645.

¹⁷⁴⁷ BA 23.10-11, 310.

bruit d'un assaillant, ce qui est probablement aussi le cas en Za 9,15 ; l'enivrement d'Israël, bruyant et tumultueux, a donc aussi pour fonction de terrifier l'ennemi au combat.

En réalité, les diverses actions du v. 15 se comprennent pour le mieux lorsqu'on les lit en lien avec la présentation des troupes d'Israël comme armes de Yhwh au v. 13, et à la lumière d'une conception présente dans d'autres textes de la BH, celle du festin sacrificiel des armes de guerre¹⁷⁴⁸. Le verbe *אכל* se comprend bien en lien avec la mention de l'épée divine représentant Jérusalem qui est brandie par Yhwh au v. 13. De nombreux textes guerriers de la BH présentent en effet l'image de l'épée (*חרב*) qui dévore (verbe *אכל*), en vue d'exprimer une mise à mort brutale, voire massive (Dt 32,42 ; 2 S 2,26 ; 11,25 ; Es 1,20 ; 31,8 ; Jr 2,30 ; 12,12 ; 46,10.14 ; Os 11,6 ; Na 2,14 ; 3,15 ; Pr 30,14) et c'est probablement aussi le cas de Za 9,15. De même, les actions de boire (*שתה*), de mugir (*המה*) comme sous l'effet du vin (*יין כמו*) et d'être rempli (*מלא*) comme la bassine et les coins de l'autel (*כמזרק כזויות מזבח*) s'expliquent bien sur la base d'une même image guerrière connexe, celle du rassasiement et de l'enivrement sanguinaire des armes de guerre pendant le combat, une image qui exprime également une mise à mort violente et massive¹⁷⁴⁹. Dt 32,42, p. ex., ne parle pas uniquement de l'épée qui dévore mais aussi des flèches enivrées de sang : « J'enivrerais mes flèches de sang, mon épée dévorera la chair, du sang du blessé et du captif, de la tête des chefs de l'ennemi » (*אשכיר חצי מדם וחרבי תאכלבשר מדם*) (*חלל ושביה מראש פרעות אויב*). Le verbe employé, *שכר* au hif'il (« enivrer ») ne se trouve certes pas en Za 9,15, mais l'idée semble bien être la même. De manière semblable, Jr 46,10 n'évoque pas seulement l'épée (*חרב*) qui dévore (verbe *אכל*), mais aussi qui est remplie (verbe *שבע*) et rassasiée (verbe *רוה*) de sang (*דם*). Es 34,5-6 décrit aussi l'épée divine enivrée (*רותה בשמים חרבי*), « mon épée s'est enivrée dans les cieux », remplie (verbe *מלא*, de même qu'en Za 9,15) de sang (*דם*) et « engraisée de graisse et de sang des agneaux, des boucs, de la graisse des reins des béliers » (*הדשנה מחלב מדם כרים ועתודים מחלב כליות אילים*)¹⁷⁵⁰. En outre, Es 34,5-6 et Jr 46,10 présentent tous deux le rassasiement et l'enivrement des armes divines comme un grand sacrifice (*זבה*) pour Yhwh. Même si les formulations de ces textes varient, c'est à la lumière de leurs images guerrières qu'il faut comprendre la description du v. 15. Les actions de manger, boire, les références à l'enivrement et au rassasiement, ainsi que la comparaison avec la bassine et l'autel sacrificiels poursuivent l'image en Za 9,13 du peuple comme les armes de Yhwh afin de dépeindre le combat de Sion de manière figurée comme un grand festin sacrificiel des armes divines (cf. v. 13). En plus d'évoquer l'enivrement, le *המה*, « gronder » ou « mugir » permet aussi d'accentuer le caractère impressionnant des combattants d'Israël dans la bataille¹⁷⁵¹.

En bref, Za 9,15 semble faire appel à une image guerrière traditionnelle, celle du festin sacrificiel des armes, pour décrire le massacre qu'Israël fera à la guerre. Cette représentation

¹⁷⁴⁸ Cette observation a déjà faite, en particulier par Petersen, *Zechariah 9-14*, 65 ; Conrad, *Zechariah*, 163.

¹⁷⁴⁹ Voir à ce sujet, A. Marx, « Le Dieu qui invite au festin. À propos de quelques métaphores sacrificielles de l'Ancien Testament », dans C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tubingue Upsal. Strasbourg 11-15 septembre 2012* (WUNT 169), Tubingue : Mohr Siebeck, 2004, 35-50. Niditch (« Good Blood, Bad Blood », 644) fait le rapprochement avec cette image mais n'en tire pas toutes les conséquences pour l'interprétation de Za 9,15, restant sur l'idée qu'il s'agit d'un banquet postérieur à la bataille.

¹⁷⁵⁰ L'image du sang qui enivre comme du vin (*כעסס*) se trouve p. ex. aussi en Es 49,26. On peut par ailleurs se demander si l'expression « remplir (verbe *מלא*) le bouclier (*שלט*) » en Jr 51,11 ne reflète pas aussi la tradition du festin des armes, mais cela est difficile à déterminer car l'expression n'est pas attestée ailleurs.

¹⁷⁵¹ Il est vrai que, contrairement à Dt 32,42, Es 34,5-6 et Jr 46,10, Za 9,15 ne fait pas explicitement mention du sang mais, ainsi qu'on l'a souligné, l'évocation du vin et les images sacrificielles laissent peu de doute sur les connotations sanguinaires du verset.

permet, d'une part, de souligner la supériorité incontestable des défenseurs de Jérusalem dans le combat ; d'autre part, elle légitime la destruction de l'ennemi comme une activité sainte en faveur de la divinité. En même temps, Za 9,15 se distingue des autres textes qui présentent la conception du festin des armes dans la mesure où les armes dont il est question représentent le peuple de Yhwh lui-même. Ce faisant, le verset continue de filer une image qui débute au v. 13, image qui souligne la coordination parfaite des actions guerrières divines et humaines, ainsi que le commandement direct du peuple par Yhwh, un aspect qui ressort aussi bien de la théophanie du v. 14 où le dieu de l'orage prend les traits très concrets d'un chef de guerre (voir ci-dessous 2.3.1.4.).

2.2.4. *L'aboutissement de la guerre : la jouissance du pays par le peuple*

Faisant suite à la description du combat d'Israël consommant l'ennemi, la victoire est explicitement déclarée au v. 16, comme une délivrance divine : « Yhwh leur dieu les sauvera en ce jour-là, son peuple comme un troupeau de petit bétail » (והושיעם יהוה אלהיהם ביום ההוא כצאן) (עמר). Une formulation similaire, avec l'idée de salut divin « en ce jour » apparaît dans d'autres textes comme Ex 14,30 ou 1 S 14,23 (cf. Jos 22,22 ; Es 25,9 ; Jr 23,6 ; 33,16) ; elle permet de souligner l'intervention divine au moment opportun, apportant la délivrance quand celle-ci est nécessaire. Cette idéologie est d'ailleurs courante dans les Psaumes qui emploient très fréquemment la racine ישע pour parler de l'intervention divine au moment précis où le psalmiste qui fait appel à Yhwh est sur le point de périr (voir à titre d'exemple le Ps 22, et bien d'autres ; près d'un psaume sur deux contient au moins une fois la racine ישע)¹⁷⁵².

L'image du peuple (עם) comme troupeau (צאן) de Yhwh est présente dans différentes traditions prophétiques (cf. Es 63,11 ; Jr 23,2 ; 50,6 ; Ez 34 ; Mi 7,14), et notamment aussi dans les Psaumes, le plus souvent liée à la sortie d'Égypte (Ps 77,21 ; 78,52 ; 79,13 ; 95,7 ; 100,3). Nous verrons que Za 9,16 s'inspire peut-être d'Ez 34,22, qui parle plus spécifiquement du salut (verbe ישע) accordé par Yhwh à son troupeau (צאן). L'annonce de la délivrance divine avec l'image du troupeau permet à la fois d'annoncer la victoire sur les Grecs, de souligner la dépendance du peuple vis-à-vis de Yhwh et également d'introduire, grâce à l'image agraire, la thématique finale du chapitre et l'aboutissement de la guerre : la prospérité et la jouissance du peuple dans le pays¹⁷⁵³.

À la suite de l'annonce de la délivrance divine au v. 16a, le retour et la bataille qui sont décrits en Za 9,11-15 culminent avec une description de la prospérité et de la fertilité du peuple dans le pays. Nous reviendrons sur cette description du peuple plus bas ; il importe pour l'instant d'observer que ces aspects sont fortement accentués, notamment à l'aide d'une

¹⁷⁵² À ce titre, il n'est pas sûr que la formule ביום ההוא soit secondaire dans le texte, *pace* Kunz, *Ablehnung des Kriegeres*, 48-49, qui soutient que l'expression est une interpolation permettant de faire un lien avec Za 12-14 ; l'hypothèse est plausible mais ne s'impose pas.

¹⁷⁵³ Là aussi, ces observations relativisent l'hypothèse de Kunz, *Ablehnung des Kriegeres*, 47-50 et 60, selon laquelle la formule עמר כצאן serait une interpolation visant à faire le lien avec ce qui suit en Za 10,1-3a, où un terme synonyme de צאן apparaît, עדר. L'hypothèse n'est pas impossible mais ne s'impose pas, surtout si, comme le défend aussi Kunz, Za 10,1-3a est un ajout ; dans ce cas, cet ajout a peut-être tout simplement été influencé par ce qui était déjà à la fin de Za 9 et, malgré une perspective différente, a été composé avec certains éléments de continuité (notamment autour de la question de la fertilité).

construction faisant intervenir une répétition de la particule emphatique כִּי ainsi que, au v. 17a, une double exclamation, à l'aide du pronom מֶה, sur la prospérité et la beauté du peuple.

16 Yhwh leur dieu les sauvera en ce jour, son peuple tel un troupeau <i>Oui</i> , (il sera tel) des pierres de couronne brillant sur sa terre (v. 16b)	והושיעם יהוה אלהיהם ביום ההוא כצאן עמו כִּי אבני נזר מתנוססות על אדמתו
17 <i>Oui, quelle</i> sera sa prospérité, et <i>quelle</i> sera sa beauté ! Le blé rendra fertile les jeunes hommes fertiles, et le vin nouveau les jeunes filles (v. 17)	כִּי מֶה טובו ומֶה יפיו דגן בחורים ותירוש ינובב בתלות

Le v. 16 compare le peuple de Yhwh à des « pierres de diadème », אבני נזר, une expression unique dans la BH, ce qui pousse probablement la LXX à la simplifier en « pierres saintes » (λίθοι ἁγιοί). Si la référence à des pierres de valeur résonne avec l'importance de pierres particulières en Za 3-4 (3,9 ; 4,7.10), il n'en reste pas moins que l'expression n'est pas attestée ailleurs dans la BH et elle ne semble pas non plus faire allusion à un diadème (ou une couronne) spécifique connu des traditions judéo-israélites, voire plus largement levantines¹⁷⁵⁴. En particulier, le diadème du grand-prêtre dans le Pentateuque est inscrit mais ne comporte pas de pierres (Ex 29,6 ; 39,30 ; Lv 8,9 ; cf. Ex 28,36-37). La couronne ou diadème נזר est un insigne pouvant indiquer un statut particulier, un honneur ou un prestige, notamment royal (2 S 1,10 ; 2 R 11,12//2 Ch 23,11 ; Ps 89,40 ; 132,18) ou sacerdotal (Ex 29,6 ; 39,30 ; Lv 8,9)¹⁷⁵⁵ ; en Pr 27,24 le diadème est mis en parallèle avec la richesse. Les chercheurs rapprochent parfois l'expression en Za 9,16 d'Es 62,3, où Jérusalem est présentée comme une couronne de gloire (עטרת תפארת) et un turban royal (צנוף מלוכה) dans la main de Yhwh¹⁷⁵⁶. Ce rapprochement, renforcé par d'autres parallèles thématiques entre Za 9 et Es 62¹⁷⁵⁷, appuie l'idée d'honneur et de prestige en Za 9,16. Toutefois, l'expression est différente et l'on ne peut garantir une allusion directe à Es 62,3 en Za 9,16. Ce dernier passage présente la particularité de se focaliser sur les pierres de diadème, plus spécifiquement que sur l'insigne en général. C'est notamment la

¹⁷⁵⁴ L'utilisation de pierres pour des coiffes est attestée à Mari au début du II^e millénaire, voire peut-être déjà à Ur au III^e millénaire ; J.-M. Durand, « La nomenclature des habits et des textiles dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de babylonien de Paris » (Archives Royales de Mari 30), Paris : CNRS, 2009. Dans le Levant, des diadèmes, souvent en or, sont attestés depuis le II^e millénaire mais ceux-ci ne semblent pas être incrustés de pierres, au moins jusqu'au Fer II inclus. On ne peut exclure qu'une pratique similaire ait existé, dans le cas où des pierres étaient fixées sur du tissu, qui n'aurait pas été préservé, mais apparemment pas sur du métal (ce que semble pourtant évoquer le mot נזר). Quoi qu'il en soit, l'utilisation des diadèmes dans le Levant semble plutôt être d'influence mycénienne, notamment au Bronze tardif, et elle semble ensuite perdre de l'importance ; cf. A. Golani, *Jewelry from the Iron Age II Levant* (OBO SA 34), Fribourg : Academic Press ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 219-220.

¹⁷⁵⁵ Le diadème était probablement un insigne royal avant d'être repris dans la tradition sacerdotale ; cf. C. Nihan et J. Rhyder, « Aaron Vestments in Exodus 28 and Priestly Leadership », dans K. Pyschny et S. Schulz (éd.), *Debating Authority: Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507) Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2018, 45-67 (59-61).

¹⁷⁵⁶ Voir notamment, Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 113-114 ; Boda, *Zechariah*, 593-594.

¹⁷⁵⁷ Voir notamment l'adresse à la « fille de Sion » (בת ציון), Es 62,11, cf. Za 9,9) ou à « tes fils » (בניך), Es 62,5), la venue spéciale (הנה+בא, cf. Es 62,11, Za 9,9) du salut divin (substantif ישע, Es 62,11, cf. le verbe ישע en Za 9,9.16), la référence au jeune homme et à la jeune fille (בחור/בתולה), Es 62,5, cf. Za 9,17) ainsi qu'au blé et au vin (דגן/תירוש), Es 62,8, cf. Za 9,17).

dimension esthétique qui ressort de cette image, puisque les pierres agrémentent et enrichissent la beauté, le prestige et la valeur de l'objet. Même s'il est peu attesté, le verbe נסס au hitpolel semble aller dans ce sens¹⁷⁵⁸. La seule autre occurrence se trouve en Ps 60,6, où le verbe est associé à un autre mot de la même racine, נס, qui désigne une bannière ou quelque chose de visible (par exemple Nb 21,8-9 ; Es 5,26 ; 11,10.12 ; 49,22 ; Jr 4,21 ; 50,12) ; de la même manière, on peut comprendre que les pierres précieuses en Za 9,16 resplendiront, visibles telles une bannière¹⁷⁵⁹. Peut-être faut-il d'ailleurs rapprocher נסס du verbe נצץ, « briller » ou « fleurir » (Ez 1,7 ; Ct 6,11 ; 7,13 ; Qo 12,7), ce qui irait bien dans ce sens¹⁷⁶⁰.

L'expression אבני נזר permet aussi de faire écho aux « pierres de fronde » (אבני קלע) qui, tout comme les « pierres de couronne », sont aussi une image pour décrire le sort d'un groupe. L'écho entre les deux expressions permet ainsi d'opposer les destinées d'Israël et de ses ennemis. Alors que les Grecs seront comme des pierres de fronde écrasées, Israël sera comme des pierres précieuses qui brilleront « sur sa terre » (על אדמתו). Sur un plan grammatical, le pronom suffixe de la 3^{ème} personne du singulier à אדמתו pourrait renvoyer au peuple (le troupeau, צאן) ou à Yhwh. La formulation n'est pas sans rappeler l'expression « le troupeau de mon/ton/son pâturage [מרעית] » (Jr 23,1 ; Ez 34,31 ; Ps 74,1 ; 79,13 ; 100,3 ; cf. Ps 95,7) où le pronom personnel renvoie à Yhwh. Za 9,16 soulignerait ainsi que le pays est d'abord celui de Yhwh qui en fera jouir son peuple ; la conception du pays appartenant à Yhwh résonne avec sa conquête du territoire aux v. 1-8.

Au v. 17, la double exclamation construite avec la répétition de l'exclamatif מה insiste sur la prospérité (טוב, littéralement « bonté ») et la beauté (יפי) de la situation du peuple après la guerre. Dans la BH, les racines טוב et יפה sont employées ensemble pour exprimer la beauté physique de personnes (1 S 16,22 ; Est 1,11 ; 2,7) ou l'idée de jouissance (Qo 5,17). Ct 4,10 qui présente des exclamations comparables avec le pronom מה et les deux mêmes racines (cf. Ct 7,7), véhicule bien ces deux idées ; c'est probablement aussi le sens de Za 9,17a dont la formulation exclamative est proche. Le pronom personnel sur les deux termes renvoie selon toute vraisemblance au peuple עם, mentionné au v. 16 (ou encore au troupeau צאן, qui renvoie aussi au peuple).

¹⁷⁵⁸ Là encore, il pourrait s'agir d'une forme hébraïque tardive, mais le manque d'attestation ne permet pas d'en juger.

¹⁷⁵⁹ La LXX n'est pas d'une grande aide car elle semble traduire assez librement : διότι λίθοι ἅγιοι κυλίονται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτοῦ, « car les pierres saintes rouleront sur sa terre ».

¹⁷⁶⁰ En lien avec le terme נס qui lui est associé en Ps 60,6, on pourrait envisager une traduction de נסס au hitpolel par « se mettre sous une bannière » ou « se rassembler au signal » ; l'idée de rassemblement exprimée en lien avec le terme נס apparaît d'ailleurs dans d'autres textes (Es 5,26 ; 11,10 ; 49,22 ; 62,10 ; Jr 51,27) et elle est d'ailleurs suggérée de manière implicite par l'image du troupeau au début du verset. Une autre traduction pourrait être « servir de signal », un sens qui véhiculerait là encore l'idée de visibilité (la comparaison du peuple avec la bannière נס apparaît en Es 30,17, mais dans le contexte d'un oracle de jugement). Plusieurs chercheurs font un lien entre la bannière נס élevée au-dessus des peuples en Es 62,10, dans le contexte d'une évocation du retour au pays, et le peuple qui serait visible comme une bannière sur le pays en Za 9,16 ; p. ex. Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 113-114 ; Boda, *Zechariah*, 593-594. Ce rapprochement est renforcé par les autres liens thématiques et linguistiques entre Za 9 et Es 62 qui viennent d'être mentionnés. En ce sens, on pourrait comprendre qu'en Za 9,16 le peuple servirait de signal visible favorisant le retour au pays de la diaspora. Cette interprétation est possible mais pas assurée, étant donné la formulation différente et peu claire en Za 9,16, avec le verbe נסס. Le contexte des v. 16-17 suggère en tout cas les connotations de visibilité et de beauté. Notons que la connotation de prestige, voire aussi de beauté, est aussi présente en Es 62, notamment au v. 3 où Jérusalem est présentée comme une couronne de gloire (עטרת תפארת) et un turban royal (צנוף מלוכה) dans la main de Yhwh.

La référence à la prospérité et à la beauté est développée par une dernière description du peuple et du pays au v. 17b, « le blé rendra fécond les jeunes hommes, et le nouveau vin les jeunes filles » (דגן בחורים ותירוש ינובב בתלות), où chacun des couples תירוש / דגן (« blé » / « vin nouveau/moût ») et בתולה / בחור (« jeune homme » / « jeune fille »), de même que le verbe נוּב, véhiculent l'idée de fertilité. Le couple de terme בחור « jeune homme » et בתולה « jeune fille » apparaît dans plusieurs passages de la BH pour renvoyer à la jeune génération (cf. Es 23,4), distincte notamment des enfants et des personnes âgées, celle (prochainement) en capacité de s'unir (Es 62,5) et ainsi d'assurer le renouvellement des générations¹⁷⁶¹ ; ensemble, les deux termes évoquent la jeunesse, la vitalité et la fécondité. Le verbe נוּב est très peu attesté (Ps 62,11 ; 92,15 ; Pr 10,31) et la forme *polel* ne se trouve qu'en Za 9,17¹⁷⁶² ; littéralement, le verbe semble signifier « porter du fruit » (voir le substantif נוּב / ניב « fruit » en Es 57,19 ; Ml 1,12) et renvoie à l'idée de prospérité, de multiplication, de fertilité ou de fécondité. Cette fécondité des jeunes générations sera permise par la qualité des produits de la terre, notamment le blé (דגן) et le vin (תירוש). Ce sont les produits par excellence d'une terre fertile qui assure la bonne alimentation de sa population. Les deux termes sont souvent employés ensemble en ce sens, régulièrement aussi en lien avec l'huile (יצהר)¹⁷⁶³ ; on les retrouve dans d'autres oracles prophétiques de restauration, comme en Es 62,8 ; Jr 31,12 ; Os 2,24 ; Jl 2,19, pour annoncer la bénédiction divine et notamment le retour de la fertilité et de la prospérité dans le pays.

Dans l'ensemble il apparaît clairement que l'aboutissement de la guerre consiste en la pleine jouissance du pays par Israël, dont la prospérité et la fécondité seront favorisées par la fertilité du pays¹⁷⁶⁴. L'idée de jouissance du pays à la suite de la victoire contre les Grecs résonne ainsi bien avec la conquête territoriale par Yhwh aux v. 1-10 et l'idéal d'indépendance politique qu'elle véhicule.

2.3. Les acteurs : identités, rôles, transformations

2.3.1. *Yhwh, libérateur, dieu de l'orage et chef de guerre*

Au sein des v. 9,11-17, Yhwh apparaît avant tout comme le libérateur de son peuple. Cet aspect est d'emblée explicite dans le prélude à la guerre qui rappelle la libération des prisonniers ; puis dans la description du peuple au combat au v. 15, où Yhwh le protège tel un bouclier (verbe גנן « sur eux » (עליהם) ; et enfin dans l'annonce de la victoire au début du verset 16 (verbe ישע au

¹⁷⁶¹ Le couple de termes apparaît aussi en Dt 32,25 ; Jr 31,13 ; 51,22 ; Ez 9,6 ; Am 8,13 ; Ps 78,63 ; 148,12 ; Lm 1,18 ; 2,21 ; 2 Ch 36,17.

¹⁷⁶² Il s'agit peut-être d'une forme linguistique tardive, mais le manque d'attestation dans la littérature extrabiblique ne permet pas d'en être sûr.

¹⁷⁶³ Les deux termes sont souvent employés ensemble en ce sens, souvent aussi en lien avec l'huile (יצהר) ; Gn 27,28.37 ; Nb 18,12 ; Dt 7,13 ; 11,14 ; 12,17 ; 14,23 ; 18,4 ; 28,51 ; 33,28 ; 2 R 18,32 // Es 36,17 ; Es 62,8 ; Jr 31,12 ; Os 2,10.11.24 ; 7,14 ; Jl 1,10 ; 2,19 ; Ag 1,11 ; Ps 4,8 ; Né 5,11 ; 10,40 ; 13,5.12 ; 2 Ch 31,5 ; 32,28.

¹⁷⁶⁴ L'idée de fécondité est peut-être déjà présente aux v. 11-12, notamment avec la mention du retour « au double », משנה, qui semble impliquer l'idée d'une double population. Ce retour entre d'ailleurs en résonance avec le grand retour de la maison de Joseph et des « fils » d'Éphraïm décrit en Za 10,6-12, un passage qui insiste sur la fécondité et le grand nombre de ceux qui reviennent. Le lien (indirect) entre les deux passages est renforcé par la possible allusion à l'histoire de Joseph dans la précision de l'absence d'eau dans la fosse en Za 9,11 (cf. אין מים בו, Gn 37,24 ; cf. Lee, *Zechariah 9-10*, 122-125 ; voir ci-dessous 2.3.2.2.).

hif'il). En outre, l'intervention guerrière de Yhwh, préparée au v. 13 puis décrite au v. 14, illustre la libération apportée par Yhwh, qui agit sous les traits d'un dieu de l'orage.

L'action de libération divine se décline sous deux aspects principaux, qui concernent tout d'abord le retour vers Jérusalem (v. 11-12) puis la protection de la ville et la libération du pays contre la menace militaire grecque (v. 13-16a). Yhwh est ainsi celui qui libère son peuple du joug étranger à l'extérieur du pays, en permettant le retour des « prisonniers » vers Jérusalem, et aussi à l'intérieur du pays, en boutant l'envahisseur grec. Ces deux actions divines de libération se complètent dans la mesure où le retour vers Jérusalem prépare la ville, désignée comme place forte (בצרון, v. 12), pour la bataille. En outre, ces deux étapes de libération conduisent toutes deux au même dénouement, la pleine jouissance du pays par Israël, un pays dont la fertilité est fortement soulignée aux v. 16-17. En ce sens, la libération guerrière de la ville et l'aboutissement de cette guerre sur une situation de fertilité correspondent avec les deux principales fonctions du dieu de l'orage levantin, guerrier et garant de la fertilité. On observera aussi que l'action de libération divine, qui est à l'origine de la restauration d'Israël, n'exclue pas pour autant celle du peuple : au v. 12, ceux qui vivent à l'étranger sont invités à revenir, et les v. 13-15 développent l'idée du combat du peuple sous la direction et la protection divines.

2.3.1.1. Yhwh libère les prisonniers de son peuple en vue de leur retour au pays

La première action de libération divine est présentée comme déjà entamée, comme le montre la forme qatal du שלח au v. 11 : Yhwh a déjà libéré des prisonniers. À la suite des v. 1-10 qui sont centrés sur le Levant comme territoire d'Israël, les v. 11-17 sont aussi centrés sur le pays ; ils présentent la vie en dehors du pays, en exil ou en diaspora, comme un enfermement ou une situation de captivité, dans la continuité de nombreux textes prophétiques et psalmiques qui utilisent souvent un autre terme שבות, « captivité », pour faire référence à l'exil (cf. 2.3.2.2.). Ici, le verbe שלח au pi'el a peut-être été choisi pour ces connotations exodiques, faisant ainsi écho à la libération miraculeuse de la servitude en Égypte (p. ex. Ex 3,20 ; 4,21.23 ; 5,1 ; 7,16.26 ; 8,16, etc.). En même temps, ainsi qu'on l'a vu (2.2.1.), le rappel d'une libération passée fait probablement référence au retour d'exil à l'époque perse (cf. Za 1-8 ; Esd 2,1 ; Né 7,6) qui serait donc présenté dans la continuité de l'exode d'Égypte. Une stratégie similaire est d'ailleurs à l'œuvre à la fin de Za 10 qui envisage clairement le retour de la diaspora sous des traits exodiques (voir notamment les v. 10-11). En Za 9,11, le rappel du retour d'exil sert de fondement à l'appel divin au retour vers Jérusalem et à la promesse divine sur l'accomplissement et le succès de ce retour. Yhwh est donc présenté comme celui qui a déjà libéré ceux qui sont en exil et celui qui va continuer de le faire encore davantage dans le futur.

Au v. 12, l'annonce du succès du futur grand retour se fonde non seulement sur le rappel de la libération passée, mais aussi sur une déclaration solennelle de Yhwh à l'égard de Jérusalem. L'emploi du verbe נגד au hif'il avec le sujet divin indique le plus souvent une prédiction destinée à se réaliser, une révélation sur le futur que seul Yhwh peut prédire (Gn 41,25 ; 2 S 7,11 ; 2 R 9,36 ; Es 43,12 ; 45,21). La précision היום donne un caractère encore plus officiel et solennel à la déclaration divine, telle une forme de serment (cf. Dt 26,3 ; 30,18). Yhwh apporte ainsi des garanties qui donnent de la force à son appel au retour vers Jérusalem. Non seulement la libération a déjà commencé, mais il s'engage en plus officiellement à faire réussir le retour auquel il invite. Ces garanties apportées par Yhwh sur le succès du retour sont

autant d'éléments qui sont censés inciter ceux vivant en dehors du pays à répondre positivement à l'appel au retour vers Jérusalem, qui leur est adressé au v. 12a.

2.3.1.2. Yhwh prépare ses armes pour libérer le pays (Zacharie 9,13)

L'action divine extraterritoriale qui « libère » ceux qui sont en dehors du pays sert de prélude à la seconde libération divine, qui est au cœur des v. 11-17 et qui se situe à l'intérieur du pays, contre l'envahisseur. La libération du pays, thème principal en Za 9,11-17, va de pair avec le retour au pays, et le présuppose. L'intervention divine dans le pays est avant tout guerrière, comme le montre d'emblée le v. 13, où Yhwh annonce qu'il a préparé ses armes, l'arc et l'épée. Cette annonce de la préparation militaire de Yhwh permet d'embrancher au v. 14 sur la théophanie où celui-ci intervient de façon guerrière. Ensemble les v. 13 et 14 présentent Yhwh comme un dieu de l'orage au combat, selon une tradition levantine ancienne. Toutefois cette description innove en même temps de manière à attribuer à la divinité la fonction très concrète de chef de guerre¹⁷⁶⁵.

Au v. 13, les attributions de l'arc et de l'épée à Yhwh s'inscrivent bien au sein des représentations de divinités levantines, voire plus largement proche-orientales. L'association de Yhwh avec l'arc קש se retrouve notamment dans des hymnes et complaints de la BH (Ha 3,9 ; Lm 2,4 ; 3,12-13 ; peut-être aussi Ps 21,13, mais l'archer en question peut aussi être le roi). Dans ce rôle guerrier, Yhwh protège Israël ou son roi, comme en Ps 7,13-14 où il tend (verbe דך) son arc (קש) et tire ses flèches (קח) pour défendre le roi (cf. Ha 3,9 ; Ps 21,13 ?) ; mais la flèche divine peut aussi être dirigée contre Israël ou un de ses représentants, comme en Lm 2,4 ; 3,12. Les traditions qui associent Yhwh avec la flèche קח (v. 14), essentiellement poétiques, appartiennent au même faisceau de représentations¹⁷⁶⁶. L'image de l'archer divin poursuit la tradition levantine ancienne du dieu de l'orage armé, notamment de foudre(s), de lance(s) ou de massue(s), mais en lui attribuant, plus spécifiquement, l'arc comme arme¹⁷⁶⁷. Cette représentation semble avoir pris de l'importance dans tout le Proche-Orient à partir de l'époque néo-assyrienne (notamment au IX^e s.), visiblement sous l'influence de l'idéologie royale assyrienne qui avait recours à la représentation de la divinité guerrière dans un disque ailé, tenant en main un arc avec parfois une flèche déjà encochée¹⁷⁶⁸.

L'attribution de l'épée à Yhwh est aussi un élément traditionnel (voir notamment Dt 32,42 ; Es 27,1 ; 34,6 ; 66,16 ; Jr 12,12 ; 46,10 ; Ez 21,8.10 ; 30,25), avec des parallèles bien

¹⁷⁶⁵ L'argument présenté reprend celui de mon étude Gonzalez, « dieu de l'orage ».

¹⁷⁶⁶ Nb 24,8 ; Dt 32,23.42 ; 2 S 22,15//Ps 18,15 ; Ha 3,11 ; Ps 38,3 ; 64,8 ; 77,18 ; 144,6 ; Job 6,4. Dans certains contextes, la flèche divine peut désigner une plaie que Yhwh envoie (Ps 91,5-6) ou la famine (Ez 5,16) ; voir, p. ex., O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (original allemand, 1972), Winona Lake : Eisenbrauns, 1997, 219-221.

¹⁷⁶⁷ P. D. Hanson, « Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern », *JBL* 92/1 (1973) 37-59 (51-52) ; idem, *Dawn of Apocalyptic*, 321-322 ; Meyers et Meyers, *Zechariah*, 175. Dans le cycle de Baal, c'est plutôt Anat qui est armée d'un arc (KTU 1.3 II 16).

¹⁷⁶⁸ Voir, p. ex., Keel, *Symbolism*, 215-217 ; M. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Fribourg (CH) : University Press ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 176-184.188-197.245-246.252-253.257-262.264-267 ; voir aussi, les bas-reliefs B-3 et B-5 de la salle du trône dans le palais d'Aššurnāširpal II à Kalhu.

attestés dans le POA¹⁷⁶⁹. Notons par exemple que dans le cycle de Baal, la déesse Anat peut être armée soit d'un arc (KTU 1.3 II 15-16, avec une massue), soit d'une épée (KTU 1.6 II 31).

Plus original est le fait que l'arc et l'épée sont attribués de manière *conjointe* à la divinité. Certes, ces deux armes sont les plus courantes dans les descriptions bibliques de puissance guerrière ou de destruction (p. ex. Gn 48,22 ; 2 S 1,22 ; 2 R 6,22 ; Es 21,15 ; Ps 37,14) et tantôt l'une, tantôt l'autre peut être attribuée à Yhwh. Cependant, leur attribution conjointe à Yhwh est exceptionnelle dans la BH¹⁷⁷⁰ et elle ne va d'ailleurs pas de soi, puisque l'arc nécessite les deux mains pour être manié, rendant difficile l'usage d'une deuxième arme en même temps. Cette description permet d'insister sur la maîtrise et la puissance militaires de la divinité, maniant deux armes à la fois. Elle s'inscrit dans la continuité des représentations levantines anciennes du dieu de l'orage tenant une arme dans chaque main¹⁷⁷¹. Il existe des antécédents anciens, comme le montre, par exemple, la description d'Anat dans le cycle de Baal (KTU 1.3 II 15-16), usant à la fois de l'arc et de la massue¹⁷⁷². En Mésopotamie aussi, vers la fin du II^e millénaire, des rois sont représentés tenant un arc d'une main et une autre arme de l'autre, notamment une sorte de hache¹⁷⁷³. Plus tard, à l'époque néo-assyrienne, une représentation un peu plus proche de celle de Za 9 concerne la déesse Ishtar, pouvant être décrite armée d'un arc et d'une épée à la fois, prête à se battre : « The goddess Ishtar who dwells in Arbela entered (the room), quivers hanging at her right and left, holding the bow in her (one) hand, the sharp sword drawn (ready) for battle »¹⁷⁷⁴. Ainsi, la description de Za 9,13-14 est certes originale au sein des traditions bibliques, mais elle semble puiser dans un fond proche-oriental plus ancien.

Nettement plus originale est l'idée que les armes que Yhwh utilise sont son peuple¹⁷⁷⁵ : Juda et Éphraïm sont son arc chargé, Jérusalem son épée brandie¹⁷⁷⁶. Cette idéologie est peu

¹⁷⁶⁹ Voir, p. ex., les textes mentionnés à l'entrée « namšaru » du *Chicago Assyrian Dictionary. Volume 11 N Part I*, qui renvoie à des divinités comme Haldia, Nergal ou Ishtar.

¹⁷⁷⁰ Dt 32,42 mentionne l'épée et les flèches de Yhwh, sans toutefois mentionner l'arc ; c'est aussi le cas d'Es 49,2, discuté plus bas, où les armes ont un sens allégorique. Ps 7,13 est parfois interprété dans le sens où Yhwh s'arme de son épée et de son arc. Toutefois, cette interprétation n'est pas assurée et il est plus probable qu'il s'agisse plutôt d'une description des méfaits de celui qui « ne se repent pas », dont il est question au début du verset (cf. Ps 37,14) ; cf., p. ex., H.-J. Kraus, *Psalmen. 1. Teilband* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1961 (2^e éd. rév.), 61.

¹⁷⁷¹ Cf. HANSON, « Zechariah 9 », 51-52 ; idem, *Dawn of Apocalyptic*, 321, qui renvoie à l'épisode de *Baal et la Mer* où Baal reçoit deux armes de la part de Kothar, probablement des massues. L'exemple emblématique d'une divinité levantine de l'orage à deux armes se trouve sur la stèle du Baal au foudre, qui tient dans sa main droite levée une massue et dans sa main gauche une lance à base arborescente représentant le foudre. Pour une autre illustration iconographique, voir, p. ex. Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 262 fig. 92, qui montre une divinité avec une arme de poing d'une main et un foudre de l'autre.

¹⁷⁷² Voir par exemple aussi un sceau de style néo-assyrien retrouvé à Meguido, montrant une figure usant d'un arc d'une main et tenant une sorte de sceptre étoilé de l'autre ; Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 181 fig. 14.

¹⁷⁷³ Voir p. ex. J. Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und Vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4, en 2 volumes), Mayence : Ph. von Zabern, 1982, fig. 29 et 31 ; je remercie Laura Battini pour cette référence.

¹⁷⁷⁴ Texte du règne d'Assurbanipal qui rapporte le rêve d'un prêtre d'Ishtar et annonce l'intervention de la divinité contre l'ennemi, le roi d'Elam ; A. L. Oppenheim, « The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream Book », *Transactions of the American Philosophical Society* 46/3 (1956), 179-373 (249).

¹⁷⁷⁵ Cf. HANSON, « Zechariah 9 » 51-52 ; idem, *Dawn of Apocalyptic*, 321.

¹⁷⁷⁶ L'image du peuple comme instrument de guerre (au sens large) est d'ailleurs poursuivie au ch. 10, qui décrit à nouveau l'affrontement, cette fois-ci en mettant davantage l'accent sur l'action militaire des Judéens : le v. 3b

développée dans la Bible hébraïque, de même que, plus largement, dans le POA, où l'on trouve notamment l'idée d'armes divines, comme l'arc ou l'épée, accordées à des rois¹⁷⁷⁷, mais nettement moins l'image explicite d'un roi manié tel une arme par une divinité¹⁷⁷⁸. Et l'idée d'un peuple entier utilisé comme une arme est encore plus originale.

Le texte le plus proche de Za 9,13-14 en ce sens est Es 49,2¹⁷⁷⁹. Le serviteur de Yhwh, qui est identifié à Israël au verset suivant, indique que sa bouche a été rendue (verbe שים) par Yhwh « telle une épée tranchante » (כהרב חדה) que Yhwh dissimule (הבא au hif'il) « dans l'ombre de sa main » (בצל ידו) et que Yhwh a fait de lui une « flèche aiguisée » (הץ ברור), qu'il cache (סתר au hif'il, signifiant aussi « protéger / abriter ») dans son carquois (אשפה). Plusieurs chercheurs ont soutenu que Za 9,13 s'inspire d'Es 49,2 ou y ferait allusion¹⁷⁸⁰. Ils insistent sur la construction parallèle du verbe שים avec כהרב, « faire de [...] comme [avec] une épée » (le terme הץ « flèche » présent en Es 49,2 se retrouve d'ailleurs en Za 9,14) et le fait qu'Israël est présenté de manière exceptionnelle comme une arme de Yhwh. Cette hypothèse est possible, d'autant que les scribes qui ont composé le texte semblent familiers des traditions ésaïennes (cf. 2.3.2.2.). Néanmoins, malgré ces similarités thématiques notables, il faut aussi observer que les parallèles lexicaux sont plutôt limités et, surtout, que les deux passages présentent des différences conceptuelles significatives. En dépit des images clairement guerrières d'Es 49,2, ce passage (et plus largement Es 40-55) ne semble pas annoncer un combat d'Israël, mais plutôt la fin de l'exil, le retour des exilés au pays, la gloire à venir d'Israël et le jugement des nations ennemies par Yhwh. Tant l'épée que la flèche sont présentées comme étant dissimulées ou cachées (verbes הבא puis סתר tous deux au hif'il), l'épée « à l'ombre » (בצל) du bras de Yhwh et la flèche « dans son carquois » (באשפתו). Ces images permettent certes d'insister sur la

annonce que Yhwh rendra (verbe שים, comme en Za 9,13b) la maison de Juda telle « le cheval de sa gloire au combat » (כסוס הודו במלחמה), v. 3b).

¹⁷⁷⁷ Voir, p. ex., Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 257-259 ; C. Trimm, *Fighting for the King and the Gods : A Survey of Warfare in the Ancient Near East* (Resources for Biblical Study 88) Atlanta : SBL Press, 2017, 606-615 ; voir aussi T. RÖMER « Joshua's Encounter with the Commander of Yhwh's Army (Josh 5:13-15): Literary Construction or Reflection of a Royal Ritual? », dans B. E. Kelle, F. R. Ames & J. L. Wright (éd.), *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts* (AIL), Atlanta : SBL., 2014, 49-63, qui envisage que cette conception est aussi à l'arrière-plan de Jos 5 ; voir, p. ex., encore Keel, *Symbolism*, 215 et 217, avec fig. 297, au sujet de 2 S 22,35//Ps 18,35.

¹⁷⁷⁸ De toute évidence, l'idée que le roi est l'instrument des dieux sur terre est centrale dans l'idéologie proche-orientale, mais l'expression de cette idée par l'image du roi comme une arme divine n'est pas courante. Les rois assyriens se présentent parfois comme un « déluge » (*abūbu*) de guerre, suggérant qu'ils sont un fléau destructeur envoyé par les dieux sur l'ennemi ; voir p. ex. Sennachérib dans A. K. Grayson & J. Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part I* (RINAP 3/1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2012, 34.163.210.221-222 (RINAP 3/1 1 25 ; 19 ii' 13' ; 26 i 17' ; 34 7 et 17) ; pour d'autres références, voir « *abūbu* » dans *Chicago Assyrian Dictionary* vol. 1. A part I, p. 79 §2c. L'image du déluge ou de la tempête ne renvoie toutefois pas à une arme de guerre spécifique d'une divinité, comme c'est le cas en Za 9,13-14, mais plutôt à un fléau naturel provoqué par les dieux.

¹⁷⁷⁹ Ps 60,9 (//108,9) est un autre passage biblique où le peuple est dépeint comme des instruments de Yhwh. Dans un contexte où Yhwh est appelé à délivrer Israël de ses ennemis, ce verset présente Éphraïm comme *מֵעוֹ* de Yhwh, une expression souvent traduite par « casque » (voir p. ex. la TOB), et Juda comme sceptre (*מַחֲקֶק*) de la divinité. Il n'est pas sûr toutefois que le texte fasse spécifiquement référence à des armes divines. Le terme *מַחֲקֶק*, « sceptre » suggère plutôt des attributs de souveraineté. Le terme *מֵעוֹ* désigne en général un lieu de protection, de sûreté ou de refuge, telle une forteresse (voir p. ex. 2 S 22,33 ; Es 17,9-10 ; 23,4.14 ; 25,4 ; etc.), de sorte qu'il faudrait peut-être traduire l'expression *מֵעוֹ* par « repose-tête » plutôt que par « casque » (habituellement désigné par le terme hébreu *כִּרְבַּע*).

¹⁷⁸⁰ Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 54 ; Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 109-110 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 136-138 ; Boda, *Zechariah*, 584.

protection d'Israël par Yhwh mais elles impliquent aussi l'absence de combat effectif, puisque les armes ne sont pas utilisées, pas même dégainées, et au contraire cachées et protégées. Es 49,2 s'intéresse plus particulièrement d'ailleurs à la bouche (פִּי) du serviteur et est à ce titre plus proche de la conception de textes comme Ps 64,4 ou Pr 5,4, qui développent l'idée de la parole comme une arme, avec un vocabulaire et des motifs comparables¹⁷⁸¹. Une telle idée est absente de Za 9, qui, à l'inverse d'Es 49,2, présente les armes prêtes à être employées par la divinité pour frapper l'ennemi : Yhwh a armé son arc (Éphraïm/Juda) et brandit son épée (Jérusalem) contre l'ennemi. Za 9,13 s'inspire peut-être de Es 49,2, il s'agirait alors d'une nouvelle interprétation de l'idée d'Israël comme arme de Yhwh, envisagée de manière plus concrète et guerrière¹⁷⁸². La conception proposée par Za 9,13 est en effet singulière sur deux points : ce n'est pas la parole d'Israël, mais Israël lui-même qui est une arme divine ; de plus, Yhwh est présenté comme prêt à utiliser ses armes, son peuple, dans le cadre d'un combat particulier, contre les Grecs. Le maniement du peuple comme d'une arme divine permet notamment de souligner l'implication personnelle de Yhwh en tant que guerrier et son rôle décisif dans le combat, ainsi que sa direction complète des actions guerrières de son peuple. En outre, le v. 14 associe cette idée à la tradition de Yhwh en tant que divinité guerrière de l'orage, une association qui n'a de parallèle ni en Es 49, ni dans le reste de la Bible hébraïque.

2.3.1.3. Le dieu de l'orage au combat en Zacharie 9,14

Le v. 14 confirme et accentue l'implication de Yhwh dans le combat, à l'aide d'une description de théophanie guerrière de Yhwh agissant en tant que dieu de l'orage. Cela est clairement visible dans la première et la dernière propositions du verset.

La manifestation divine est tout d'abord introduite par la précision selon laquelle Yhwh interviendra d'en haut : il apparaîtra « au-dessus de » son peuple (וַיִּהְיוּ עֲלֵיהֶם יְרֵאָה ; voir aussi la protection divine « au-dessus d'eux », עֲלֵיהֶם, au v. 15). Cette précision n'est pas sans rappeler les représentations iconographiques de divinités proche-orientales intervenant de façon guerrière depuis le ciel, notamment pour soutenir le roi dans ses batailles ; on peut penser par exemple au motif néo-assyrien de la divinité intervenant depuis le ciel dans le disque ailé, parfois armée d'un arc¹⁷⁸³. De façon plus spécifique, la construction du verbe רֵאָה au nif'al avec la préposition עַל est assez rare dans un contexte théophanique où l'on utilise beaucoup plus volontiers la proposition אֶל (« à » ou « vers »). On trouve néanmoins cette construction au v. 11 du cantique de 2 S 22/Ps 18, où Yhwh se manifeste sous la forme de l'orage dans le but de

¹⁷⁸¹ Ps 64,4 utilise en effet une imagerie très proche de Es 49,2, celle de l'épée (כַּחֲרֵב) affûtée (le verbe est différent, שָׁנַן) et de la flèche (חֵץ) encochée (verbe דָּרַךְ) pour parler respectivement de la langue (לִשׁוֹן) et de la parole (דְּבַר מֵר) des méchants ; Pr 5,3-4 fait référence aux lèvres (שִׁפָּה), puis au palais (חֵךְ) de la femme étrangère qui malgré son caractère séducteur s'avère ensuite amère comme de l'absinthe, aiguillée (pointue) comme une épée à double tranchant (חֲדָה כַּחֲרֵב פִּיּוֹת).

¹⁷⁸² Nurmela, *Prophets in Dialogue*, 109-110.

¹⁷⁸³ Voir p. ex. les bas-reliefs B-3 et B-5 de la salle du trône dans le palais d'Aššurnasirpal II à Kalhu ; A. H. Layard, *The Monuments of Nineveh from Drawings Made on the Spot*, Londres : John Murray, 1853, pl. 21 et 13. La conception d'une divinité ailée intervenant contre ses ennemis est d'ailleurs aussi appliquée à Yhwh dans les Psaumes ; cf. J. M. LeMon, *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg : Academic Press – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, qui traite dans ce sens des psaumes 17, 36, 57, 63 et 91.

défendre son protégé, David¹⁷⁸⁴. En ce sens, il apparaît que la première proposition du verset introduit bien la manifestation de Yhwh dans l'orage, intervenant d'en haut pour délivrer son peuple de la menace ennemie. Elle n'est aussi pas sans rappeler le début de la théophanie ouvrant le livre araméen d'*Hénoch* (1,3c-9). La divinité, qui amène le jugement sur les impies et la délivrance des justes, « apparaîtra de Son camp. Il apparaîtra dans toute Sa puissance depuis les plus hauts cieux »¹⁷⁸⁵ (v. 4), faisant notamment trembler et fondre les montagnes à la manière d'un dieu de l'orage (v. 6).

La dernière proposition du v. 14, qui décrit Yhwh s'avançant (verbe *הלך*) dans les « tempêtes de Téman »¹⁷⁸⁶ rend explicite l'idée d'une manifestation de Yhwh comme celle du dieu de l'orage. L'expression *סערת תימן* n'est pas attestée ailleurs dans la BH, ce qui explique au moins en partie que la LXX propose un sens nettement moins spécifique que l'hébreu du TM, avec une traduction qui se raccroche au contexte guerrier du verset mais où le terme Téman n'est pas traduit : « il cheminera en agitant sa menace » (*καὶ πορεύσεται ἐν σάλῳ ἀπειλῆς αὐτοῦ*)¹⁷⁸⁷.

Néanmoins, on ne peut pas dire non plus que l'hébreu soit d'une grande originalité. Au contraire, il est possible de montrer que le texte fait référence à une conception traditionnelle de la théophanie de Yhwh venant avec les orages du sud, visible notamment dans des textes comme Dt 33,2, Jg 5,4-5, Ha 3,3 et Ps 68,8-9. Malgré leurs variations, ces textes ont en commun de décrire une manifestation de Yhwh venant de localités et/ou de montagnes se trouvant dans des régions désertiques méridionales¹⁷⁸⁸. Cette manifestation présente les caractéristiques des orages, notamment le déversement des eaux du ciel (Jg 5,4 ; Ha 3,9-10 ; Ps 68,9) et le tremblement de la terre et/ou des montagnes (Jg 5,4-5 ; Ha 3,6.10 ; Ps 68,9), voire l'apparition d'éclairs (Ha 3,11). Il s'agit là d'aspects typiques des théophanies de dieux de l'orage levantins, comme on le voit notamment pour Baal dans les textes ougaritiques¹⁷⁸⁹.

¹⁷⁸⁴ Cf. l'apparition divine (*ראה* au *nif'al*) et la nuée au-dessus du peuple (*עלהם*) en Nb 14,14 ; la connotation orageuse de la théophanie n'est en revanche pas présente ou explicite en Es 60,2, Ez 10,1 et Ps 90,16 qui présentent la même construction.

¹⁷⁸⁵ Reconstruction et traduction du texte par A. Caquot dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (éd. par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris : Gallimard, 1987).

¹⁷⁸⁶ Une autre traduction pourrait être « les tempêtes du sud », mais l'absence d'article suggère plutôt la traduction avec Téman.

¹⁷⁸⁷ Le terme *סערה* est doublement traduit par les termes *σάλος* (« agitation ») et *ἀπειλή* (« menace ») ; cf. A. Kaminka, « Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum* 72/1-2 (1928), 49-60, 242-273 (252) ; BA 23.10-11, 309.

¹⁷⁸⁸ Les localités/montagnes mentionnées sont les suivantes : en Dt 33,2, Sinaï, Séir, Mont Paran, Méribat Qadesh et « de son midi » (*מימנו*) ; en Jg 5,4-5, Séir, « de la steppe d'Édom » (*משדה אדום*), Sinaï ; Ha 3,3 : « de Téman/du sud » (*מתימן*), Mont Paran ; en Ps 68,8-9 : Sinaï, « dans le désert » (*בישימון*) ; à propos de ces localités, voir p. ex. F. Pfitzmann, « Le “maître des autruches” : une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant ? », dans T. Römer, H. Gonzalez et L. Marti (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 142-173 (157-159), qui souligne notamment le lien de Yhwh avec les territoires des steppes désertiques.

¹⁷⁸⁹ Voir, p. ex., J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1965, 73-90 ; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge : Harvard University Press, 1973, 156-169 ; A. R. W. Green, *The Storm God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2003, 258-275 ; T. Römer, *L'invention de Dieu* (Les livres du Nouveau Monde), Paris : Seuil, 2014, 66-67. Dt 33,2 semble plutôt faire appel à une imagerie solaire (voir notamment le verbe *זרחה*, « se lever » souvent utilisé pour le soleil [Gn 22,32 ; Ex 22,2 ; etc.]), mais la suite du texte présente bien une imagerie orageuse, notamment aux v. 26-29 (cf. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 157-158). En outre, des images solaires peuvent aussi être associées à Yhwh en tant que dieu de l'orage, comme dans le Ps 104 (cf. P. E. Dion, « YHWH as Storm-god and

Même si la recherche sur les théophanies de Yhwh depuis le sud est largement passée à côté de ce texte, la description de Za 9,14 semble bien relever du même genre théophanique¹⁷⁹⁰. Certes le terme סערה, « tempête » n'est pas présent dans ces quatre textes ; cependant, le terme est souvent associé à des manifestations de Yhwh, notamment dans des contextes de jugement divin ou de démonstration de sa puissance. La tempête est notamment un lieu de théophanie dans la grande vision de la gloire divine en Ézéchiel 1, qui débute avec l'arrivée d'un « vent de tempête » (רוח סערה, cf. Ez 13,11.13 ; Ps 107,25 ; 148,8) ; ou, encore, c'est aussi de la tempête סערה que Yhwh s'adresse à Job en Job 38,1 ; 40,1¹⁷⁹¹. La tempête de Yhwh peut amener le jugement divin, comme en Es 29,6, qui décrit l'intervention punitive de Yhwh contre Jérusalem dans le tonnerre, un tremblement de terre, un grand bruit, l'ouragan ainsi que la tempête (סערה) et la flamme d'un feu dévorant ; Jr 23,19//30,23 annonce aussi le jugement des méchants par l'intermédiaire de la tempête de Yhwh, סערת יהוה, associée ici à la fureur divine (voir aussi Ps 83,16 avec le terme proche סער ; Na 1,3 avec l'orthographe שערה, cf. Job 9,17). D'autres textes insistent sur le fait que Yhwh se sert à sa guise de la tempête סערה pour réaliser différents desseins¹⁷⁹² et qu'il manifeste sa puissance en maîtrisant la tempête soufflant sur la mer (Ps 107,23-32 ; cf. Jon 1), voire, plus largement, toutes les intempéries (Ps 148,8 ; cf. Sir 43,13-33). Dans le contexte d'une intervention guerrière de la divinité, on peut penser que le terme סערה a été utilisé en Za 9,14 justement pour ses connotations théophaniques de jugement et de puissance divins.

Le texte souligne que Yhwh s'avancera (littéralement « marchera », verbe הלך) « dans », « avec » ou « par » (préposition ב) les tempêtes¹⁷⁹³. Cette description peut se rapprocher d'autres passages de la Bible hébraïque où Yhwh, en tant que dieu de l'orage, se déplace et se manifeste dans la tempête ou encore avec le vent et/ou les nuages¹⁷⁹⁴. C'est notamment le cas dans l'hymne théophanique de Nahum 1 qui (même s'il n'utilise pas le verbe הלך) décrit au v. 3

Sun-god The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104 », *ZAW* 103/1 [1991], 43-71) ou en 2 R 23,11 ; cf. I. Koch, « The "Chariot of the Sun" (2 Kings 23:11) », *Semitica* 54 (2012), 211-219. L'inscription 4.2 de Kuntillet Ajrud utilise d'ailleurs la même racine זרה dans un contexte de théophanie typique d'un dieu guerrier de l'orage (rappelant notamment Mi 1,4 et Ps 97,5), associée notamment à Baal (ainsi que El et peut-être aussi Yhwh selon la restitution de S. Ahituv, E. Eshel & Z. Meshel, « The Inscriptions », dans Z. Meshel (éd.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman) : An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem : Israel Exploration Society, 2012, 73-142 (110-114) ; cf. B. A. Mastin, « The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet 'Ajrud », *Vetus Testamentum* 59/1 (2009), 99-115 (110-111) ; Römer, *L'invention de Dieu*, 67.

¹⁷⁹⁰ Il est frappant d'observer que Za 9,14 a presque systématiquement été mis à l'écart de l'étude sur les théophanies de Yhwh venant du sud (peut-être en raison de la complexité du texte et de son caractère tardif ?), et cela, que ce soit dans la défense de l'hypothèse de l'origine historique de Yhwh au sud ou dans son opposition ; voir p. ex. H. Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5 ; Hab3 ; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 ; ou encore tout récemment F. Pfitzmann, *Un YHWH venant du Sud ? De la réception vétérotestamentaire des traditions méridionales et du lien entre Madian, le Néguev et l'exode (Ex-Nb ; Jg 5 ; Ha 3 ; Dt 33,2)* (Orientalische Religionen in der Antike), Tübingen : Mohr Siebeck, 2020.

¹⁷⁹¹ 1 R 19,11-13 semble polémique contre la tradition de Yhwh se manifestant dans la tempête.

¹⁷⁹² 2 R 2,2.11 ; Es 40,24 ; 41,16 ; Ez 13,11.13 ; voir aussi, avec le terme proche סער, Jr 25,32 ; Am 1,14 ; Jon 1 ; Ps 83,16.

¹⁷⁹³ Dans la BH, le terme se trouve le plus souvent au singulier, mais il peut aussi se trouver au pluriel comme c'est le cas en Ez 13,11.13 et en Za 9,14.

¹⁷⁹⁴ Une autre conception proche est celle de la manifestation de la présence de Yhwh en une nuée, ענן, courante dans la BH (Ex 19,9 ; 24,16 ; 34,5 ; 40,35.38 ; Lv 16,2 ; Nb 10,34 ; 11,25 ; 12,5 ; 16,42 ; Dt 5,22 ; 31,15 ; 1 R 8,10-11 // 2 Ch 5,13-14 ; Es 4,5 ; Ez 1,28 ; 10,4). D'ailleurs, la « marche » (verbe הלך) de Yhwh dans la nuée (ענן) apparaît notamment dans le récit de la traversée du désert par Israël (Ex 13,21 ; Nb 14,14 ; Dt 1,33 ; Ne 9,12 ; cf. Ex 14,19).

la venue de Yhwh dans le tourbillon et la tempête et dépeint les nuages comme la poussière de ses pieds (בסופה ובשערה דרכו וענן אבק רגליו). Ps 104,3 décrit aussi Yhwh comme « celui qui fait des nuages son char, celui qui s'avance sur les ailes du vent » (השם עבים רכובו המהלך על כנפיו) ; une description similaire se trouve dans 2 S 22//Ps 18 (notamment les v. 10-13), qui insiste sur le caractère impressionnant du déplacement de Yhwh avec les nuages, entraînant d'autres phénomènes météorologiques comme la pluie, la grêle, les éclairs etc. D'autres passages, qui soulignent la puissance céleste de Yhwh, le décrivent aussi comme « chevauchant (dans) les cieux » (רכב [שמים], Dt 33,26 ; Ps 68,34-35)¹⁷⁹⁵ ou, en Es 19,1, « chevauchant sur un nuage rapide » (רכב על עב קל) pour intervenir de manière punitive (cf. Es 25,5).

Plus largement, l'idée que le dieu de l'orage se déplace avec le vent ou les nuages correspond à une conception traditionnelle dans le Levant et plus largement le Proche-Orient ancien. On pense par exemple à Baal, autre dieu levantin de l'orage, dont une des épithètes est *rkb 'rpt*, « celui qui chevauche les nuées »¹⁷⁹⁶, ou, encore, à Adad qui, dans le Moyen-Euphrate, porte des épithètes similaires¹⁷⁹⁷. On comprend bien à ce titre que le char, associé aux nuages et aux vents, soit un attribut essentiel des divinités de l'orage dans le Proche-Orient ancien¹⁷⁹⁸. Un fragment du mythe d'Atram-hasîs témoigne bien de cette conception traditionnelle de la divinité de l'orage qui se déplace et se manifeste par les phénomènes météorologiques : « Adad, aux quatre-vents, chevauchait ses Mulets : Vent-du-Nord, vent-du-Sud, vent-de-l'Est, vent-de-l'Ouest ! Bourrasques, aquilons et rafales soufflaient. Vent-mauvais... et les autres se ruèrent (...) d'auprès de lui bondit vent-du-Sud. Et siffla vent-de-l'Ouest (...) Le chariot des dieux [...] [Sac]cagea, flagella, laboura [la terre (?)] »¹⁷⁹⁹.

Za 9,14 précise que le phénomène météorologique par lequel Yhwh se manifeste vient « de Téman »¹⁸⁰⁰. Le lien entre Yhwh et Téman, et plus largement les régions du Sud, semble être ancien, au point d'ailleurs que plusieurs chercheurs défendent l'hypothèse d'une origine

¹⁷⁹⁵ L'association du dieu de l'orage et du char est d'ailleurs aussi attestée par l'iconographie proche-orientale ; p. ex., vers le tournant du premier millénaire, le relief K (de la « porte des lions ») de Malatya en Anatolie présente deux fois la même divinité, une fois conduisant un char, et, une autre fois, debout tenant une gerbe d'éclairs ; Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 262-263 fig. 92.

¹⁷⁹⁶ Voir, p. ex., dans le cycle de Baal (KTU I.2 IV 8 ; I.3 II 40 ; I.4 III 11 et 18 ; I.4 V 60), où le chevaucheur des nuées est parfois explicitement opposé à ses ennemis, comme en KTU I.3 III 38 et I.3 IV 4 (« Quel adversaire contre le chevaucheur des nuées ? ») ; voir notamment N. Wyatt, « The Titles of the Ugaritic Storm-God », *Ugarit-Forschungen* 24 (1992), 403-427 (420-422) ; cf. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265), New York/ Londres : Sheffield Academic Press, 2002, 91-95, qui comprend ce titre comme signifiant « celui qui traverse le désert ». Une expression littéralement très proche se trouve en Ps 68,5. À titre de parallèle supplémentaire entre ces divinités de l'orage, on peut notamment observer que Yhwh est lié à une montagne, le mont Sinaï (voir notamment Jg 5,5 et Ps 68,9), tout comme Baal est lié au mont Şapan dans la littérature ougaritique (notamment KTU I.4 V-VII) ; voir p. ex. Wyatt, « Titles », 409 ; voir Day, *Yahweh and the Gods*, 107-116, sur de possibles influences de cette dernière tradition dans la BH.

¹⁷⁹⁷ Green, *Storm God*, 195.

¹⁷⁹⁸ Voir, p. ex., Koch, « The "Chariot of the Sun" », qui souligne que les « chars du soleil » en 2 R 23,11 témoignent d'une conception similaire dans le culte de Yhwh en Juda ; voir aussi, p. ex., Ha 3,8, où Yhwh est explicitement présenté comme montant le cheval et conduisant le char (cf. Ps 68,18).

¹⁷⁹⁹ BM 99331 l. 5-13, un fragment relativement tardif, de la deuxième moitié du premier millénaire av. n. è. ; traduction selon J. Bottéro & S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1989, 562.

¹⁸⁰⁰ À l'inverse, le nom de la montagne de Baal, Şapan/Şaphon, évoque en hébreu la direction du nord ; cf. E. C. Kingsbury, « The Theophany Topos and the Mountain of God », *JBL* 86/2 (1967), 205-210 (209) ; Day, *Yahweh and the Gods*, 107-108.

historique de Yhwh dans des régions désertiques de la péninsule du Sinaï au sud de la Judée¹⁸⁰¹. Dès l'époque monarchique, ce lien est notamment attesté par les inscriptions de Kuntillet Ajrud, dans le Néguev (VIII^e s. av. n. è.), qui présentent des bénédictions « par Yhwh de/du Téman (et son Ashérah) », *lyhwh [h]t[y]mn (wl'šrth)*. Téman y désigne une région du sud, où une manifestation de Yhwh était vénérée à l'époque royale. Dans la Bible, plusieurs textes associent plus spécifiquement Téman avec tout ou partie du territoire édomite dans le Néguev (Jr 49,7.20 ; Ez 25,13 ; Am 1,12 ; Ab 9 ; cf. Gn 36,11.15.42 ; 1 Ch 1,36.53)¹⁸⁰².

De manière similaire à Za 9,14, Ha 3,3 souligne explicitement que « Dieu vient de Téman, le saint (vient) de la montagne de Paran » (אלוה מתמן יבוא וקדוש מהר פארן). Téman semble également désigner ici une région du sud et la montagne en question, bien que possiblement inventée, doit aussi être située au sud, quelque part dans le désert en direction de l'Égypte, voire dans les montagnes de la Péninsule du Sinaï (cf. Dt 33,2 ; voir aussi Nb 10,12 ; 12,16 ; 13,3.26 sur le désert de Paran)¹⁸⁰³. Le parallélisme entre Téman et la montagne de Paran montre que le texte ne vise pas à identifier de manière précise une localité du sud, mais plutôt à souligner de manière générale que Yhwh intervient depuis les régions du sud, en particulier depuis les montagnes méridionales, selon une conception mythologique également présente en Dt 33,2, Jg 5,4-5 et Ps 68,8-9¹⁸⁰⁴. Dt 33,2 décrit d'ailleurs une manifestation de Yhwh « depuis son midi » (ou « depuis sa droite »), מימינו, une expression fondée, tout comme le terme Téman, sur la racine מן faisant référence au côté droit et au sud (puisque l'est, non le nord, est le point cardinal de référence dans les cultures sémitiques). En Za 9,14, comme en Ha 3,3, la référence à Téman permet aussi de souligner que Yhwh se manifeste en provenance des régions du sud (cf. Za 6,6) ; plutôt que de viser une localité précise, le terme permet surtout de se raccrocher à

¹⁸⁰¹ Voir notamment M. Leuenberger, « Jhwhs Herkunft aus dem Süden Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen », *ZAW* 122 (2010) 1-19. ; M. Krebernik, « Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30/1 (2013) 44-61. ; Römer, *L'invention de Dieu*, 51-113 ; et *idem*, « The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel », dans T. E. Levy, W. H. C. Propp & T. Schneider (éd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective : Text, Archaeology, Culture, and Geoscience* (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences), Cham (CH) et al. : Springer, 2015, 305-315 (312-314) ; pour plus de références sur la discussion ainsi qu'une position divergente voir Pfitzmann, « Le "maître des autruches" ».

¹⁸⁰² Cf. R. de Vaux, « Téman, ville ou région d'Edom ? », *Revue biblique* 76/3 (1969), 379-385 ; E. A. Knauf, « Teman », *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2009, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33170/>, qui considère que dans les inscriptions de Kuntillet Ajrud, Téman ferait référence à Juda, localisé au sud du point de vue du royaume d'Israël ; toutefois, la localisation de Kuntillet Ajrud dans le Néguev va plutôt dans le sens des textes bibliques qui associent Téman à la région d'Édom. Ahituv, Eshel & Meshel (« The Inscriptions », 95-99.105-107) lisent « Yhwh du Téman », avec l'article, dans deux inscriptions de Kuntillet Ajrud (3.9 et 4.1.1, ligne 2 ; contrairement à l'inscription 3.6 et à la première ligne de 4.1.1 qui présentent la même expression mais sans l'article). Dans ce cas, le terme Téman pourrait prendre le sens plus général de « sud » et avoir une connotation régionale ou directionnelle ; cf. RÖMER, *L'invention de Dieu*, 217.

¹⁸⁰³ Il s'agit peut-être d'une spéculation tardive sur la localisation du Sinaï ; RÖMER, *L'invention de Dieu*, 64.

¹⁸⁰⁴ À l'inverse, Ez 1,4, qui parle plus précisément d'un « vent de tempête venant du nord/Saphon », רוה סערה באה, semble présenter une conception plus originale dans la BH, que l'on pourrait peut-être expliquer soit par l'influence des traditions syro-cananéennes liées au dieu de l'orage Baal (qui seraient alors largement réinterprétées ; cf. Day, *Yahweh and the Gods*, 111 ; voir aussi immédiatement ci-dessous en ce sens), soit par l'importance donnée à la diaspora mésopotamienne dans ce livre (voir p. ex. M. Greenberg, *Ezekiel, 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 22/1], New York etc. : Doubleday, 1983, 42-43) ; pour une autre interprétation de צפון, voir J. de Saignac, « Note sur le sens du terme sâphôn dans quelques passages de la Bible », *Vetus Testamentum* 3/1 (1953) 95-96, qui propose de traduire par « ciel nuageux ».

la tradition ancienne de la théophanie de Yhwh venant du sud. L'association immédiate avec les tempêtes (סערות), voire plus généralement avec l'imagerie de l'orage dans le passage, pourrait aussi suggérer de lire le terme תימן comme une référence au vent du sud, ainsi que c'est le cas en Ps 78,26 ; Ct 4,16 ; Sir 43,16 (et peut-être aussi en Job 39,26) ; d'ailleurs les deux autres occurrences du pluriel du terme סערה dans la BH, en Ez 13,11.13, sont explicitement associées au vent (des tempêtes), רוה (סערות). Il se pourrait bien, donc, que Za 9,14 ait plus spécifiquement en vue un phénomène météorologique connu et réputé comme potentiellement très dangereux, les tempêtes venant avec le vent du sud (cf. Es 21,1 ; Sir 43,16)¹⁸⁰⁵.

Ainsi, même si Za 9,14 a très peu attiré l'attention des chercheurs travaillant sur le motif de la théophanie de Yhwh depuis le sud, il apparaît que la fin du verset reprend clairement la représentation traditionnelle mythique selon laquelle Yhwh se manifeste, comme dieu de l'orage, en provenance du sud (voire plus précisément depuis les montagnes du sud, même si cela n'est pas dit en Za 9,14) ; et le texte spécifie le phénomène météorologique lié à la théophanie, la tempête, lieu de la puissance et du jugement divins¹⁸⁰⁶.

2.3.1.4. Le dieu de l'orage en chef de guerre

Si la description théophanique du v. 14 reprend clairement des conceptions traditionnelles levantines sur le dieu de l'orage, ces conceptions sont aussi réinterprétées, et ce dans un sens qui, dans la continuité du v. 13, souligne l'implication personnelle de Yhwh dans le combat, notamment en tant que chef de guerre. Cela est notamment visible dans les deux propositions centrales du v. 14.

¹⁸⁰⁵ Cf. Jeremias, *Theophanie*, 60.

¹⁸⁰⁶ En ce sens, il me paraît que Za 9,14 ne fait qu'explicitement ou insister sur une conception déjà présente dans des textes comme Dt 33 ; Jg 5, Ha 3 et Ps 68. Cette observation suggère que les textes qui décrivent la venue de Yhwh depuis le sud ont à l'arrière-plan un phénomène météorologique connu, les tempêtes venant du sud, davantage que le souvenir d'une origine historique de Yhwh dans le désert. Cette hypothèse explique mieux le fait que les mentions bibliques de l'origine de Yhwh au sud font toutes partie de descriptions de Yhwh en tant que divinité de l'orage, et également que les Judéens et les Samariens n'ont pas été dérangés par l'idée de la venue de Yhwh depuis le sud qui implique que Yhwh se trouve ailleurs que sur leur territoire. Comme phénomène météorologique plus ou moins proche, voir la référence au vent du sud תימן en Ct 4,16 ; Ps 78,26 ; Sir 43,16. F. Pfitzmann (« Le "maître des autruches" » ; *Un YHWH venant du Sud ?*) défend aussi la thèse selon laquelle ces textes ne décrivent pas l'importation historique d'un Yhwh du sud en Juda ; il propose que les références au sud aient pour fonction d'évoquer les steppes et les territoires désertiques limitrophes dont Yhwh est le maître. Notons, néanmoins, que, même si ces textes ne parlent pas premièrement de l'origine historique de Yhwh au sud, ils pourraient tout de même corroborer, de manière indirecte, cette hypothèse, qui fait appel à un faisceau d'indices plus large que ces textes (voir les références qui viennent d'être mentionnées sur le sujet). On peut notamment remarquer que la conception mythique décrite ci-dessus fait sens dans un contexte géographique où des montagnes, qui peuvent être couvertes de nuages, sont localisées à l'extrémité sud d'un pays, ce qui correspond bien avec la péninsule du Sinaï. Il est aussi possible qu'une divinité originaire du sud ait vu ses caractéristiques liées à l'orage renforcées au contact d'autres traditions plus septentrionales, notamment celles de Baal. Les inscriptions de Kuntillet Ajrud, qui mentionnent non seulement Yhwh mais aussi Baal dans le contexte d'une théophanie de l'orage (inscription 4,2), attestent des contacts entre des régions de la péninsule du Sinaï et des régions plus au nord, en particulier la Samarie (voir, p. ex., Mastin, « Inscriptions »). Ces contacts étaient certainement significatifs en raison de l'exploitation des mines de cuivre dans la péninsule (N. Amzallag, « Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? », *Journal for the Study of the Old Testament* 33/4 [2009], 387-404, propose même que Yhwh ait été à l'origine une divinité de la métallurgie au Sud). Il est envisageable, à ce titre, que (l'insistance sur) l'association de Yhwh avec Téman, dont le nom évoque le sud, ou avec des montagnes du sud, réponde à l'association de Baal avec le mont Şaphon, dont le nom évoque en hébreu le nord.

La flèche (קֶחַ) divine qui part (verbe יצא) comme l'éclair (ברק) renvoie aussi clairement à l'orage. Le motif de la flèche (קֶחַ) que Yhwh, tel un guerrier, envoie contre ses ennemis est bien attesté dans plusieurs textes poétiques de la Bible¹⁸⁰⁷. La comparaison de la flèche divine avec l'éclair renvoie à une image mythique traditionnelle permettant de décrire le combat victorieux du dieu de l'orage sur ses ennemis et la délivrance des siens ; elle est notamment présente dans des passages hymniques, comme Ha 3,11 (cf. Ha 3,9) ; 2 S 22,15//Ps 18,15 ; Ps 77,18 ; ou encore Ps 144,6 (voir aussi Sg 5,21). Cette image se rapporte à une conception proche-orientale ancienne bien attestée dans l'iconographie levantine, selon laquelle le dieu de l'orage tient des éclairs en main, prêt à s'en servir comme de lances, de javelots ou, surtout à partir du début du premier millénaire, comme de flèches¹⁸⁰⁸. Ainsi qu'A. Wolters l'a récemment souligné, la comparaison de la flèche avec l'éclair (ברק) a notamment pour fonction d'évoquer la brillance impressionnante de l'arme divine, image que l'on comprend au mieux en se rappelant que la pointe métallique (brillante) des flèches pouvait être de taille importante et dépasser les 10 cm¹⁸⁰⁹.

Toutefois, dans le contexte de Za 9, la flèche divine présente une autre dimension, plus originale. Elle se rapporte, en effet, à l'arc divin prêt à tirer dont il est question au v. 13a. Ainsi, en même temps que l'image de la flèche divine en Za 9,14 reprend des conceptions traditionnelles sur le dieu de l'orage, elle les réinterprète pour y ajouter un nouveau sens. La flèche de Yhwh sortant comme l'éclair permet ici de signifier l'attaque d'Israël contre ses ennemis, attaque qui aura la puissance destructrice de l'orage et sera lancée par le dieu de l'orage lui-même. D'ailleurs, en Za 9,14, le verbe יצא, « sortir », est peut-être plus spécifiquement utilisé avec sa connotation militaire, celle du peuple partant en guerre, comme c'est d'ailleurs clairement le cas un peu plus loin en Za 10,4 (voir p. ex. Dt 20,1 ; 1 S 8,20 ; 17,4.8 ; Am 5,3 ; 1 Ch 5,18 ; 20,1 ; cf. Za 14,3 avec Yhwh pour sujet)¹⁸¹⁰. L'image du peuple comme armes de Yhwh permet donc de conjuguer de manière particulièrement efficace l'action guerrière du peuple avec l'intervention de Yhwh dans l'orage, tout en impliquant que ce dernier commandera très concrètement les opérations militaires, en tant que chef du camp d'Israël.

Cet aspect apparaît nettement dans la troisième proposition du v. 14, qui présente Yhwh comme sonnant de la trompe. La trompe *šōfār* (שופר) était un instrument fait en corne d'animal, possiblement de bélier (cf. Jos 6,4-5.6.8.13 ; 1QM 7,14), permettant d'obtenir un son puissant en soufflant dedans. En soi, la référence au *šōfār* n'est pas particulièrement surprenante dans le contexte d'une manifestation de Yhwh liée à l'orage¹⁸¹¹. Ainsi, la théophanie au Sinaï est accompagnée de coups de tonnerre et d'éclairs (קלל וברקים), d'une épaisse nuée (ענן כבד), et aussi d'un très fort bruit de *šōfār* (קל שופר חזק מאד) ; Ex 19,16 ; cf. Ex 19,19 ; 20,18). De manière similaire à Ex 19, on peut penser que le son du *šōfār* divin en Za 9,14 est lié au puissant bruit

¹⁸⁰⁷ Nb 24,8 ; Dt 32,23.42 ; 2 S 22,15//Ps 18,15 ; Ha 3,11 ; Ps 38,3 ; 64,8 ; 77,18 ; 144,6 ; Job 6,4. Dans certains contextes, la flèche divine peut désigner une plaie que Yhwh envoie (Ps 91,5-6) ou la famine (Ez 5,16) ; voir, p. ex., Keel, *Symbolism*, 219-221.

¹⁸⁰⁸ Voir, p. ex., Keel, *Symbolism*, 212-217 ; Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 241-246.249-257.262-267.

¹⁸⁰⁹ Wolters, *Zechariah*, 291-293, même si son rapprochement avec la comète de Halley est hors de propos ; cf. Dt 32,41 ; Ez 21,15.20.33 ; Na 2,5 ; 3,3 ; Ha 3,11 ; Dn 10,6 ; (cf. 2 S 22,13//Ps 18, 13).

¹⁸¹⁰ Traditionnellement, départ en guerre du peuple est censée être accompagné par Yhwh (cf. Ps 60,12 ; 108,12). En Za 9,14, l'usage du verbe יצא évoque à la fois l'accompagnement de Yhwh à la guerre, à l'aide de sa flèche sortant comme l'éclair, et la sortie en guerre du peuple, qui correspond à la flèche divine.

¹⁸¹¹ Cf. Lee, *Zechariah 9-10*, 139.

du tonnerre accompagnant la manifestation de Yhwh dans l'orage¹⁸¹². De toute évidence, la mention de la trompe permet ici de souligner le caractère impressionnant, voire effrayant, de cette manifestation, notamment pour l'adversaire ; en Ex 19, ce bruit fait trembler le propre peuple de Yhwh et, même, toute la montagne du Sinaï (v. 16.18 ; cf. Sir 43,16-17). On peut ainsi lire le son de la trompe en Za 9,14 à la lumière de la tradition sur la voix puissante de Yhwh qui fait trembler la terre (voir p. ex. 2 S 22,14-16//Ps 18,14-16 ; Ps 29 ; 46,7), une tradition vraisemblablement ancienne dont des antécédents sont attestés, par exemple, dans le cycle ougaritique de Baal¹⁸¹³.

En même temps, dans le contexte de Za 9, le bruit de la trompe *šōfār* permet aussi de signifier que Yhwh lance l'attaque contre les ennemis. En effet, dans l'Israël ancien, cet instrument pouvait être utilisé en guerre, notamment par les chefs militaires, afin de signaler le rassemblement des troupes (1 S 13,3 ; Jg 3,27 ; 6,34 ; Jr 51,27 ; cf. Es 27,13 ; Né 4,14) et de communiquer les principales opérations militaires (cf. Jos 6,1-21), en particulier l'attaque (Jos 6,20 ; voir aussi l'attaque simulée en Jg 7,18-22) ou la fin des combats (2 S 2,28 ; 18,16 ; 20,22)¹⁸¹⁴. D'époque romaine, le *Rouleau de la guerre* retrouvé à Qoumrân insiste encore sur l'utilisation du *šōfār* dans les opérations militaires, et notamment pendant l'attaque (1QM 7,14 ; 8,9.11.15 ; 16,8 ; 17,13). Il est d'ailleurs notable que des textes tels que Jos 6 et le *Rouleau de la guerre* attribuent plus spécifiquement l'usage de la trompe *šōfār* pendant la guerre aux prêtres. Même s'ils ne combattent pas, ce sont eux qui dirigent les opérations militaires à l'aide de cet instrument¹⁸¹⁵. Ces textes mélangent ainsi l'usage cultuel du *šōfār* avec son usage guerrier, venant ainsi à donner une valeur quasi-cultuelle à la guerre. À la lumière de ces textes, il est notable qu'un texte tardif comme Za 9 ne fasse aucune mention de prêtres, alors même qu'il évoque l'usage du *šōfār* et qu'il évoque aussi la pratique de certains rituels (notamment aux v. 11 et 15, cf. 2.3.2.1.).

Si les différentes traditions qui viennent d'être évoquées permettent de comprendre que la trompe *šōfār* est mentionnée dans le cadre d'une théophanie guerrière de l'orage, il faut aussi observer que Za 9,14 ne se contente pas d'évoquer le bruit de la trompe. Le texte précise explicitement que c'est Yhwh lui-même qui sonnera (verbe תקע) de la trompe. Une description anthropomorphique de Yhwh aussi concrète n'a pas d'équivalent dans les traditions de l'Israël ancien qui nous sont parvenues ni, d'ailleurs, à ma connaissance, parmi les représentations

¹⁸¹² L'utilisation de la trompe dans le culte de Yhwh (cf. Ps 47,6 ; 81,4 ; 98,6 ; 150,3) avait probablement pour fonction d'impressionner par sa puissance sonore et de véhiculer ainsi un sentiment de solennité ; on peut se demander si cela n'avait pas aussi pour fonction d'évoquer le bruit du tonnerre, attribut essentiel du dieu de l'orage.

¹⁸¹³ Voir, p. ex., Keel, *Symbolism*, 212 ; Day, *Yahweh and the Gods*, 95-98. En KTU I.4 V, par exemple, Baal fait tomber la pluie, donne de la voix depuis les nuées (V 8) et lâche la foudre sur terre (V 9) ; en KTU I.4 VII, la voix de Baal depuis les nuages fait trembler les montagnes (VII 28-34), entraînant aussi la crainte parmi ses ennemis (VII 35-39).

¹⁸¹⁴ Le son de la trompe annonce la guerre en Jos 6,4.8.9.13.16.20 ; Jg 7,18.19.20.22 ; Jr 51,27 ; cf. Am 2,2 ; So 1,16 ; Ps 47,6 ; Job 39,27.28 ; il est parfois associé au « cri » de guerre (תרועה), comme en Jos 6,5.20 ; Jr 4,19 ; Am 2,2 ; So 1,16 ; Job 39,25. Dans d'autres régions du pourtour méditerranéen aussi, la trompe était un instrument lié à la guerre, notamment en Égypte ancienne et dans le monde romain (cf. le cornu et la tuba) ; voir, p. ex., S. Emerit et al. (éd.) *Musiques ! Echos de l'Antiquité*. Lens : Musée du Louvre ; Gand : Snoeck, 2017, 242-249. Plus largement, la trompe sert à alerter ou à signaler un événement important, comme en Jg 3,27 ; 6,34 ; 2 S 13,3 ; 18,16 ; 20,1.22 ; 1 R 1,34.39 ; 2 R 9,13 ; Es 18,2 ; 27,13 ; Jr 4,5 ; 6,1 ; Ez 33,3.6 ; Os 5,8 ; Jl 2,1.15 ; Am 3,6 (cf. Lv 25,9 ; Ne 4,14). Elle est aussi un instrument de louange à Yhwh comme en Ps 81,4 ; Ps 150,3 (cf. Ps 98,6 ; 1 Ch 15,28 ; 2 Ch 15,14).

¹⁸¹⁵ Cf. C. Batsch, « Les écrits militaires des manuscrits de la mer Morte : Le Règlement de la guerre et autres textes guerriers », *Revue internationale d'Histoire militaire ancienne* 2 (2015), 3-14 (5).

anciennes de divinités proche-orientales. Il s'agit là d'un accent spécifique à Za 9, qui insiste sur l'implication active et concrète de Yhwh comme donnant lui-même les signaux de guerre à son peuple. Plutôt que des chefs militaires ou des prêtres, c'est Yhwh qui signale l'offensive à son peuple à l'aide de sa trompe dont le bruit retentissant a aussi pour effet d'effrayer l'ennemi. Tout en étant dépeint à la manière du dieu de l'orage, Yhwh est donc aussi présenté comme véritable commandant de guerre, dirigeant en personne les opérations militaires à la tête de ses troupes et conduisant à la victoire¹⁸¹⁶.

Le caractère de chef de guerre ressort ainsi de l'ensemble de la description divine des v. 13-14. La victoire est bel et bien une œuvre divine de libération, ainsi que le confirme le début du v. 16, mais la manière avec laquelle la divinité intervient, en tant que dieu de l'orage, inclut l'action du peuple et la coordonne, en la subordonnant aux actions divines. On n'est ainsi pas étonnés de voir qu'une description du combat du peuple prend place au v. 15 à la suite de la description de la théophanie du v. 14, un combat qui est premièrement présenté sous la protection (verbe גנן) de Yhwh.

Dans l'ensemble, Yhwh est donc dépeint comme le grand libérateur, et ce de manière très concrète : en référence à la « libération » déjà commencée de l'exil ; avec une promesse officielle sur le succès de la continuation du retour d'exil ; en annonçant son intervention dans la guerre de libération du pays, une intervention puissante en tant que dieu de l'orage et aussi très concrète en tant que chef de guerre. Ces actions font que le v. 16 peut résumer la victoire comme une délivrance divine : « Yhwh leur dieu les sauvera en ce jour, son peuple comme un troupeau » (והושיעם יהוה אלהיהם ביום ההוא כצאן עמר) ; en plus de la forme hif'il du verbe ישע, « sauver / délivrer », l'image du troupeau permet d'insister sur la dépendance du peuple envers Yhwh. Par ailleurs, même s'ils ne sont pas explicites, les v. 16 et 17, qui soulignent la fertilité du pays, renvoient implicitement à l'intervention du dieu de l'orage, non pas dans son rôle guerrier mais dans sa fonction fertilisante, un aspect qui est ensuite explicite en Za 10,1-3a. Si l'action divine de libération est centrale en Za 9,11-17, il faut aussi observer que la présentation de Yhwh en tant que chef de guerre implique l'action complémentaire du peuple au cours du combat, ce qui est cohérent avec le fait que le peuple est explicitement invité juste avant à prendre part à la restauration en revenant à Jérusalem (v. 11-12).

2.3.2. *Israël en guerre : une alliance entre Jérusalem, la diaspora, Juda et Éphraïm*

La centralité de l'action divine et la dépendance du peuple à l'égard de Yhwh dans les v. 11-17 n'empêchent pas décrire le peuple comme jouant un rôle actif. Il s'agit là d'une différence majeure de conception avec la première partie du chapitre, les v. 1-10, où Israël (que ce soit plus précisément Jérusalem, Juda ou encore Éphraïm) a un rôle essentiellement passif, mis au bénéfice des actions de conquête de la divinité. Au v. 12, l'invitation à retourner à Jérusalem témoigne de l'importance de la participation active du peuple au projet divin. Cet aspect apparaît aussi dans le combat. L'image originale du peuple comme arme divine met en effet

¹⁸¹⁶ L'appellation 'adonāy, « mon seigneur », qui apparaît ici (et, ailleurs en Za 9-14, uniquement en Za 9,4), renforce d'ailleurs l'idée de proximité entre Yhwh et son peuple. Notons que la dimension anthropomorphe du verset n'a pas manqué de heurter au cours de sa transmission, comme le montre le Targum qui évite de dire que c'est Yhwh qui souffle de la trompe.

l'accent sur l'action guerrière de la divinité ainsi que sur l'implication du peuple dans le combat. Par ailleurs, on observera que, dans l'ensemble, c'est encore la centralité de Jérusalem pour tout le pays qui ressort de la description du peuple. Gravitent ainsi autour de Jérusalem, cette fois-ci en guerre, Juda et Éphraïm, qui se battront pour la ville, ainsi que ceux de la diaspora, qui sont appelés à y revenir.

2.3.2.1. Jérusalem, centre culturel et militaire

Dans les premiers versets, le retour des prisonniers annoncé par Yhwh se focalise sur la ville de Jérusalem. Ainsi que cela est généralement accepté, le pronom féminin *אָה* au début du verset 11 reprend l'adresse à Jérusalem et les pronoms suffixes féminins continuent d'y faire référence jusqu'à la fin du verset 12 (*לך, אסיריך, ברייתך*). En outre, le v. 13 qui décrit la préparation d'Israël au combat continue d'accorder une place particulière à Jérusalem, désignée comme Sion : après avoir décrit Juda et Éphraïm ensemble comme l'arc de Yhwh, les « fils de Sion » sont présentés distinctement comme l'épée du guerrier divin. Ils sont en outre au v. 13b ceux qui sont explicitement opposés à l'ennemi grec, ce qui suggère que la guerre est avant tout celle de Jérusalem contre les Grecs, et que Juda et Éphraïm combattent ensemble dans le cadre de la défense de la ville.

L'usage de l'expression fils de Sion, *בני ציון*, rarement attestée dans la BH (Jl 2,23 ; Ps 149,2 ; Lm 2,4), semble aussi aller dans ce sens. Alors que Lm 2,4 semble se référer plus spécifiquement à des habitants de Jérusalem, en Ps 149,2, les fils de Sion sont mis en parallèle avec Israël dans un contexte culturel liturgique, ce qui suggère que l'expression peut désigner de manière large tous ceux d'Israël qui se rattachent au culte de Jérusalem. Un sens large pourrait également être attesté en Jl 2,23, verset qui se situe dans un passage qui vise plus largement Israël, ainsi que le montre la conclusion au v. 27 qui souligne la présence de Yhwh au milieu d'Israël. C'est probablement aussi de manière inclusive qu'il faut comprendre la référence aux fils de Sion en Za 9,13, qui répond à la mention précédente de Juda et Éphraïm. L'expression pourrait avoir pour fonction de rassembler sous une même appellation les descendants du Sud et du Nord, tout en insistant sur leur affiliation commune à Jérusalem. Les « fils de Sion » semblent ainsi englober l'ensemble d'Israël qui reconnaît la centralité de Jérusalem. Ce sens résonne avec le début du ch. 9 (et plus largement le livre de Zacharie), qui accorde une grande importance à la place et à la destinée de Jérusalem, et où la ville est décrite comme capitale de tout Israël (v. 9-10)¹⁸¹⁷.

Notons qu'au v. 12 la connotation militaire du terme *בצרון* pour désigner la ville suggère déjà que Jérusalem est au cœur du conflit décrit dans les versets suivants. Cette présentation de la ville est originale et le terme, que l'on pourrait traduire par « citadelle », « place forte » ou « forteresse », est lui-même un hapax dans la BH, basé probablement sur la racine *בצר*, « être inaccessible » (cf. *בצור*, « inaccessible / épais » en Za 11,2) ; la traduction de la LXX par *ὄχυρωμα*, « place forte », semble être proche du sens original hébreu (voir aussi les autres

¹⁸¹⁷ La possible allusion à l'histoire de Joseph, ancêtre des tribus du Nord, à la fin du v. 11 (voir ci-dessous 2.3.2.2.), qui traite de la libération des prisonniers et de leur retour vers Jérusalem, semble aussi témoigner d'un souci d'unir le nord et le sud autour de la ville de Jérusalem.

versions anciennes)¹⁸¹⁸. Avec les références au sang (דם) et aux prisonniers (אסיר), ce terme contribue à donner une tonalité guerrière au passage qui porte premièrement sur Jérusalem. En ce sens, le retour des prisonniers peut être lu comme permettant de renforcer les troupes de la ville avant le combat.

À ce sujet, on peut aussi observer que le v. 15, qui décrit la supériorité d'Israël au combat, commence par souligner la protection de Yhwh sur son peuple. Celle-ci est exprimée avec le verbe גגן, qui est rare dans la BH. Toutes les occurrences de ce verbe, en Za 12,8 ainsi qu'en 2 R 19,34 // Es 37,35 ; 2 R 20,6 // Es 38,6 ; Es 31,5, décrivent la protection divine pour parler de la délivrance de la ville de Jérusalem, ce qui renforce l'idée que la guerre de Za 9,11-17 est centrée autour de la ville et que l'enjeu du conflit est d'abord la défense de la ville¹⁸¹⁹.

Si la description de la ville est avant tout militaire, il faut aussi observer qu'elle est agrémentée de connotations rituelles. En vue de justifier le retour, Za 9,11 évoque le « sang de ton alliance » (בדם ברייתך). Le sens précis de cette expression n'est pas clair, mais elle semble en tout cas évoquer une alliance entre le peuple et Yhwh. Elle permet d'introduire d'emblée l'idée d'une relation restaurée entre Yhwh et son peuple, un aspect qui ressort à nouveau dans la description du combat, dans lequel Yhwh « leur dieu » (יהוה אלהיהם) s'engage militairement au côté de son peuple en le protégeant (v. 15), ainsi que dans l'annonce de la bataille au v. 16a, où le peuple est décrit comme le troupeau de Yhwh (כצאן עמו), auquel ce dernier apporte la délivrance. L'association entre sang et alliance a clairement une connotation sacrificielle, comme l'a notamment montré S. Niditch, et comme cela est aussi suggéré par les références à la pratique sacrificielle au v. 15¹⁸²⁰. Beaucoup de commentateurs y voient une allusion plus spécifique à Ex 24,8, la seule autre occurrence de l'expression « sang de l'alliance » (דם הברית)¹⁸²¹. Si cette brève expression ne garantit pas à elle seule la présence d'une allusion, le rapprochement avec Ex 24,8, où le sang de l'alliance est celui des sacrifices au moment de la révélation au Sinaï, confirme en tout cas la connotation sacrificielle en Za 9,11. Il n'est par ailleurs pas impossible que l'expression serve à renvoyer plus spécifiquement au récit de l'Exode, en vue de rappeler la libération d'Égypte et le retour au pays des Israélites en lien avec l'établissement du culte sacrificiel au désert. L'idée serait alors d'établir implicitement une continuité entre la libération au temps de l'exode et celle à venir, soulignant ainsi la fidélité de l'alliance divine¹⁸²². En même temps, il faut observer qu'en Za 9,11, le pronom suffixe féminin de la deuxième personne indique que cette alliance sacrificielle qui bénéficie à l'ensemble d'Israël est plus spécifiquement celle de Jérusalem. Le texte suggérerait ainsi la continuité entre le culte sacrificiel originel au désert et celui du Second Temple de Jérusalem, ce qui

¹⁸¹⁸ Pace Wolters, *Zechariah*, 284–287, qui s'écarte de toutes les versions anciennes pour proposer le sens « enclos » (cf. Mi 2,20) ; notons que même en prenant ce sens, l'idée de protection reste présente.

¹⁸¹⁹ À ce titre, il est probable que Za 9,14 et 12,8 s'inspirent de la tradition ésaïenne pour rappeler l'épisode fameux de la délivrance providentielle de Jérusalem au temps d'Ézéchias ; cf. Lee, *Zechariah 9-10*, 140-141 ; D. V. Edelman, « Intertextual Allusion Using the Root in Zechariah 9:13-15 », dans E. Ben Zvi, C. V. Camp, D. M. Gunn et A. W. Hughes (éd.), *Poets, Prophets, and Texts in Play : Studies in Biblical Poetry and Prophecy in Honour of Francis Landy* (LHB/OTS), London : Bloomsbury T & T Clark, 2015, 77-88.

¹⁸²⁰ S. Niditch, « Good Blood, Bad Blood ». Certains ont voulu en plus y voir une référence à la circoncision, mais cela peut difficilement être démontré ; p. ex. E. Kutsch, « Das sog. 'Bundesblut' in Ex XXIV 8 und Sach IX 11 », *VT* 23 (1973), 29-30, qui fait le lien avec Gn 17 ; S. D. Sperling, « Rethinking Covenant in Late Biblical Books », *Biblica* 70/1 (1989), 50-73 (65) ;

¹⁸²¹ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 186 ; Willi-Plein, *Prophetie*, 81-82 ; Petersen, *Zecharia 9-14*, 60 ; Larkin, *Second Zechariah*, 83 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 45 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 125 ; Boda, *Zechariah*, 579.

¹⁸²² Lee, *Zechariah 9-10*, 127.

appuierait l'accent mis sur la ville et son temple, accent présent dans l'ensemble du livre de Zacharie.

La suite du texte, et notamment la description du combat du peuple, confirme les connotations rituelles et cultuelles de Za 9,11-17. La fin du v. 15 décrit les combattants d'Israël remplis de vin « comme la bassine, comme les coins de l'autel » (כמזרק כזויות מזבח). L'image est ici clairement sacrificielle et, même si le texte n'est pas explicite sur ce point (à moins que l'on considère que la forme verbale *המו* était à l'origine une référence au sang, cf. 2.2.3.), elle évoque aussi le sang en lien avec les sacrifices ; c'est aussi ce que suggère la référence au vin juste avant, dont la couleur rouge n'est pas sans évoquer la couleur du sang (cf. Gn 49,11 ; Dt 32,14). L'image sacrificielle permet ici de rappeler subtilement que, malgré la tonalité guerrière de la description, la ville défendue est avant tout une ville cultuelle, où prennent place les sacrifices pour Yhwh. Comme au v. 11 où l'alliance cultuelle jérusalémitique justifie le retour des prisonniers qui défendront la ville, le culte jérusalémitique est implicitement présenté au v. 15 comme la raison première de la défense de la ville. Ainsi, si Jérusalem est présentée comme une ville guerrière en Za 9,11-17, cet aspect découle de l'importance du culte de la ville, qu'il s'agit de préserver et de défendre par les moyens de la guerre. Notons que l'écho aux traditions théophaniques des Psaumes que nous avons relevé (cf. (2.3.1.3-4.)), ainsi que la référence à la trompe *šōfār*, qui a aussi des connotations cultuelles, font d'autant plus ressortir la dimension cultuelle de Jérusalem en Za 9. La guerre est ainsi légitimée par le culte jérusalémitique, tout en étant mise à son service. Les connotations rituelles et cultuelles des v. 11-17 poursuivent ainsi celles des v. 1-10, qui mentionnent d'ailleurs explicitement la « maison » de Yhwh tout en insistant aussi sur sa protection divine (v. 8). Jérusalem apparaît ainsi au cœur de la restauration annoncée dans l'ensemble du ch. 9 et l'interlude des v. 9-10, qui en fait une capitale royale sûre et stable, peut être vu comme la pointe de cette vision centrale et positive de la ville.

Dans ce contexte qui fait ressortir l'aspect rituel de Jérusalem en lien avec son aspect guerrier, l'absence de toute figure sacerdotale est notable. Ainsi qu'on l'a vu (2.3.1.4.), l'usage de la trompe *šōfār* peut tout à fait être le rôle des prêtres, y compris en contexte guerrier, mais Za 9 attribue directement ce rôle à Yhwh. L'absence de toute figure sacerdotale est notable en Za 9-10, surtout après que Za 1-8 a souligné l'importance du rôle du grand-prêtre (Za 3 ; 6,9-15 ; cf. Za 7,5). De manière générale, Za 9-14 ne fait pas référence au grand-prêtre et le terme « prêtre » (*כהן*) n'y apparaît plus ; seul Za 12,13 fait référence à des clans lévitiques.

2.3.2.2. La diaspora, exhortée à revenir à Jérusalem

D'une certaine manière, la perspective de Za 9,11-17 est plus large que celle des v 1-10, centrée sur le Levant, dans la mesure où elle prend en compte aussi ceux qui vivent en dehors du pays, en diaspora (v. 11-12). Toutefois, l'évocation de cette population de l'extérieur vise précisément à l'inclure de nouveau à l'intérieur du pays, en tant qu'originaire de ce pays. Le retour est en effet présenté comme une libération permettant aux « prisonniers » de revenir dans un pays dont ils auraient été séparés de force. En même temps, leur retour, en provenance de l'étranger, s'oppose à la venue de l'envahisseur extra-levantin, grec. Et c'est Jérusalem, en tant que ville forte (*בצורון*), qui semble être le théâtre de cette opposition.

L'idée d'un retour des prisonniers à Jérusalem n'est pas sans rappeler l'expression « les captifs/la captivité de Sion » (*שיבת ציון*) en Ps 126,1 (cf. *שבות* au v. 4), une expression que l'on

peut mettre en rapport avec des textes qui annoncent le retour (verbe שׁוּב) des captifs (שְׁבוּת) vers Jérusalem, comme déjà au v. 4 du Ps 126 ou encore en Jr 29,14 ; Jl 4,1 ; So 3,20. Un texte comme Es 52,2 parle aussi de « la captivité de Jérusalem » (שְׁבוּת יְרוּשָׁלַם) dans le but d'annoncer ensuite le retour des exilés au pays (cf. Es 52,11-12). Za 9,11-12 s'inscrit donc au sein d'une vaste tradition, notamment prophétique, qui envisage le retour d'exil comme une libération des captifs. En ce sens, il ne faut probablement pas avoir une vision trop restreinte de ces prisonniers comme étant uniquement jérusalémites. En général, dans la BH, le retour des captifs (שְׁבוּת/שְׁבוּת) n'est pas centré uniquement sur Jérusalem, mais il inclut aussi Juda, comme en Jl 4,1, ou tout le territoire qui entoure Jérusalem, comme en Jr 31,23 ; 32,44 ; 33,10-11 ou Os 6,11 et So 2,7. D'autres textes ne semblent pas seulement inclure Juda mais aussi l'ensemble d'Israël, notamment Dt 30,3 ; Jr 30,3 ; 33,7.26 ; Ez 16,53 ; 39,25 ; Am 9,14 ; Ps 14,7//53,7 ; 85,2. C'est probablement aussi le cas de Za 9,11-12, comme le suggère le contexte proche qui, à la fois en amont au v. 10 et en aval au v. 13, souligne l'importance de Juda et d'Éphraïm. Le terme מְשֻׁבָּה, « double », qui dans le contexte semble plus spécifiquement faire référence au double de prisonniers que Yhwh fera revenir à la ville (voir ci-dessus 2.2.1.), va aussi dans ce sens puisqu'il insiste sur le grand nombre de ceux qui reviendront, un nombre beaucoup plus élevé que lors du retour au début de l'époque perse, auquel le texte semble faire référence au v. 11. Si ces prisonniers peuvent bien provenir de l'ensemble d'Israël, la particularité de leur description en Za 9,11-12 est qu'ils sont appelés à revenir vers « la citadelle », c'est-à-dire probablement Jérusalem dans une acception à la fois protectrice et guerrière. On peut ainsi comprendre que toute la diaspora d'Israël est appelée à venir se réfugier à Jérusalem ainsi qu'à défendre la ville.

Une autre spécificité de Za 9,11-12 par rapport aux textes qui viennent d'être mentionnés est l'emploi du terme אָסִיר plutôt que שְׁבוּת ou שְׁבוּת pour parler de la captivité. L'utilisation de ce terme s'éclaire toutefois à la lumière de plusieurs Psaumes qui soulignent le soin particulier que Yhwh accorde au « prisonnier » אָסִיר, en tant que nécessitant d'une intervention divine pour être délivré (Ps 68,7 ; 79,11 ; 102,21 ; 107,10 ; voir aussi 146,7 avec la forme verbale passive אָסִיר) et plus particulièrement à la lumière d'Es 40-66, où plusieurs passages emploient la racine אָסַר pour évoquer la libération des prisonniers dans le contexte du retour d'exil (Es 42,7, avec אָסִיר ; et 49,9 et 61,1, avec אָסִירִים). D'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu (2.2.1.), la notion de double qui est associée à la libération des prisonniers en Za 9 est aussi importante en Es 40-66, et un texte comme Es 61 couple aussi ces deux notions en employant une terminologie similaire (v. 1 et 7 ; cf. 40,2). Il semble donc bien que la référence à la libération des prisonniers en lien avec la notion de double en Za 9,11-12 soit influencée plus spécifiquement par les traditions d'Es 40-66, en référence notamment au retour d'exil du début de l'époque perse (voir aussi en ce sens le lien entre la captivité et le retour d'exil à l'époque perse dans des passages comme Esd 2,1 ; Né 7,6 ; 8,17).

Au v. 12, les prisonniers sont plus particulièrement qualifiés de « prisonniers de l'espérance », אָסִירֵי הַתְּקוּהָ, une expression qui n'a pas de parallèle ; elle véhicule toutefois bien l'idée d'un changement positif de destinée que l'on peut associer au retour d'exil ; cette destinée positive est d'ailleurs bien soulignée à la fin du ch. 9, qui insiste sur la jouissance du pays et la prospérité à la suite du retour des prisonniers et de la victoire sur les Grecs (Za 9,16-17). L'espérance en question est sans doute celle en une intervention divine, comme c'est p. ex. le cas en Ps 9,19 ; 71,5 ; Job 6,8 ; plus précisément, dans le contexte de Za 9,11-12, il s'agit de

celle du retour d'exil, comme c'est le cas dans presque tous les oracles prophétiques qui utilisent le terme תקוה (Jr 29,11 ; 31,17 ; Ez 37,11 ; à l'exception d'Os 2,17). La légitimité d'une telle espérance est validée par la promesse divine du v. 12b qui confirme le succès du futur retour. En outre, l'emploi du verbe שלח pour désigner la libération de l'exil représente aussi une spécificité de Za 9,11, notamment par rapport aux textes mentionnés, et n'est probablement pas anodin (Es 42,7 ; Ps 68,7 ; Ps 107,10.14 utilisent plutôt le verbe יצא, « sortir »). Cette particularité s'explique probablement par une subtile allusion à la libération de l'Exode où le verbe שלח au pi'el occupe une place centrale (p. ex. Ex 4,21.23 ; 5,1.2 ; 6,1.11 ; 7,2 ; etc.). L'allusion à la libération mythique et fondatrice dans l'histoire d'Israël permet là encore de fonder et d'assurer le succès du retour et de la libération envisagés dans le futur.

La fin du v. 11 apporte encore un complément d'information sur la situation dont les prisonniers sont libérés par Yhwh : « de la fosse où il n'y a pas d'eau » (מבור אין מים בו, v. 11). L'idée de fosse a clairement pour but d'insister sur l'enfermement dont sont libérés les prisonniers. Dans la BH, בור, la « fosse » ou la « citerne » peut effectivement être utilisée comme un lieu d'enfermement, ainsi que c'est le cas dans les histoires de Joseph et de Jérémie¹⁸²³. On peut aussi observer que le terme peut être employé de manière métaphorique pour parler de la mort ou du séjour des morts, notamment dans les Psaumes, Esaïe et Ézéchiel¹⁸²⁴. L'usage du terme בור en Za 9,11, possiblement sous influence psalmique, a probablement aussi pour but de présenter la vie en dehors du pays comme une situation d'enfermement comparable à la mort ; même s'il ne présente pas l'idée d'enfermement, un texte comme Ez 37,1-14 présente clairement l'exil comme une mort. La libération divine n'en devient que plus nécessaire et miraculeuse.

Plusieurs commentateurs se demandent le sens de la précision quant à l'absence d'eau dans la fosse et y voient une allusion soit à Gn 37,24, soit à Jr 38,6, deux passages qui font référence à une fosse (בור) sans eau (מים), « la fosse était vide, il n'y avait pas d'eau dedans », Gn 37,24 ; « il n'y avait pas d'eau dans la fosse », Jr 38,6)¹⁸²⁵. Cela est possible, mais il faut d'abord observer que dans ces deux textes, la précision sur l'absence d'eau permet surtout de souligner que la vie de Joseph ou de Jérémie n'est pas directement en danger de noyade, malgré le fait qu'ils sont enfermés dans la fosse¹⁸²⁶. Il pourrait donc s'agir d'une précision normale, voire nécessaire, dès lors qu'on parle d'un enfermement dans une fosse, afin de clarifier s'il y a danger de mort imminent ou pas. En Za 9,11, la précision sur le manque d'eau semble avoir cette même fonction de clarifier que les prisonniers ne sont pas dans une situation de danger de mort imminente, mais plutôt dans une situation d'enfermement provisoire, à laquelle Yhwh met justement fin. Toutefois, dans ce cas, cette précision apparaît en tension voire en contradiction avec l'utilisation du terme בור, qui semble précisément avoir pour fonction d'évoquer l'exil comme une situation de mort. Il est ainsi tout à fait possible que la précision finale du v. 11 עין מים בו soit une glose corrective. Même si la métrique du texte est loin d'être un critère décisif, on peut observer que le net déséquilibre

¹⁸²³ Gn 37,22.24.28.29 ; 40,15 ; 41,14 ; Jr 37,16 ; 38,6.7.9.10.11.13 ; cf. Ex 12,29, ainsi qu'Es 14,22, où les termes בור et אסיר fonctionnent ensemble.

¹⁸²⁴ Ps 7,16 ; 28,1 ; 30,4 ; 40,3 ; 88,5.7 ; 143,7 ; Es 14,15.19 ; 38,18 ; Ez 26,20 ; 31,14.16 ; 32,18.23.24.25.29.30 ; Pr 1,12 ; 28,7 ; Lm 3,53.55.

¹⁸²⁵ Voir récemment Lee, *Zechariah 9-10*, 122-125.

¹⁸²⁶ En Jr 38, le prophète est certes présenté comme étant en danger de mort, mais il s'agit d'un problème de faim, pas de noyade.

métrique du verset semble précisément provoqué par cette précision finale *עין מים בו*, ce qui appuie l'hypothèse.

Peut-être cette glose avait-elle pour but d'éviter de parler de la vie en dehors du pays comme d'une forme de mort, reflétant ainsi une perspective moins critique vis-à-vis de la vie en diaspora, selon une tendance présente dans les derniers ajouts faits au livre, notamment au ch. 14. En même temps, un des intérêts de cette petite correction était peut-être d'opposer l'aridité de la situation en diaspora à la fertilité du pays qui est soulignée notamment aux v. 16-17 ; le thème de la fertilité occupe en effet une place importante dans l'ensemble de Za 9-14 (cf. Za 10,1 ; 11,1-3 ; 13,1 ; 14,8.17). Plus probablement, la glose a été ajoutée pour faire allusion à l'enfermement et à la libération de Joseph en Gn 37 ; 39-41. Lee souligne que l'emprisonnement, exprimé avec le terme *אסיר* ou une forme verbale proche *אסור*, se retrouve dans la suite de l'histoire de Joseph (Gn 39,20.22 ; 40,3.5 ; voir aussi 42,16.19.24), également en lien avec le terme *בור*, « fosse / citerne / prison » (40,15 ; 41,14). Cependant, il faut aussi observer que l'idée d'être prisonnier dans une fosse, exprimée avec les termes *אסיר* et *בור*, n'est pas non plus spécifique à l'histoire de Joseph, mais se retrouve aussi dans le jugement d'Es 24,20¹⁸²⁷. C'est n'est pas tant les parallèles lexicaux et thématiques qui soutiennent le plus l'hypothèse¹⁸²⁸, que la résonance qu'ils prennent à l'intérieur des ch. 9-10. On peut penser avec Lee que l'allusion servait à insister sur l'idée d'un renversement positif de situation, ainsi que c'est le cas pour Joseph qui connaît une destinée exceptionnelle malgré le fait qu'il a été prisonnier un temps. Lee comprend aussi que l'allusion permet de souligner l'importance de l'unité avec les tribus d'Israël dont Joseph représente l'ancêtre, en tant que père d'Éphraïm et de Manassé. Cette hypothèse est intéressante au vu de l'unité de Juda et Éphraïm décrite en Za 9-10, et notamment juste après où le v. 13 présente Juda et Éphraïm unis dans le combat (voir aussi Za 9,10 ; 10,6). Plus pertinent encore, la référence à Joseph semble insister sur la place du Nord dans la restauration, un aspect important en Za 9 (cf. Za 9,10.13) et aussi en Za 10, qui annonce spécifiquement au v. 6 le salut de la maison de Joseph et plus largement la restauration d'Éphraïm (Za 10,6-12). En Za 9,11, cette insistance se fait plutôt selon la perspective d'une libération et d'un changement positif de situation, ce qui s'accorde très bien avec la restauration d'Éphraïm présentée en Za 10,6-12 au travers d'un grand retour au pays. En ce sens, si, comme on le soutiendra au chapitre suivant, Za 10,3b-12 est bien une réécriture de la guerre décrite en Za 9,11-17, l'addition postérieure d'une glose faisant allusion à l'histoire de Joseph (*עין מים בו*) a pu permettre d'harmoniser un retour au pays annoncé à l'origine de manière non spécifique en Za 9,11-12 avec le retour décrit au ch. 10, qui concerne plus spécifiquement la maison de Joseph. La présence de cette glose, préparant bien la lecture du ch. 10, semble ainsi être un indice confirmant que, suite à leur composition, les ch. 9-10 ont bien été lus ensemble, comme les divers aspects d'un même scénario de restauration (cf. IV 1.3.1.). Notons que, malgré les différents effets de sens produits par cette glose, une de ses conséquences est la perte de la connotation de mort du terme *בור*, une connotation qui permet

¹⁸²⁷ Lee propose encore un lien avec le verbe *שלה*, qui décrit la libération d'Israël dans le récit de l'exode (Ex. 5,1 ; 7,16.26 ; 8,16, etc.), en soulignant que l'histoire de Joseph prépare au récit de l'exode par la descente des ancêtres d'Israël en Égypte (Gn 46) ; ce lien est toutefois trop lâche pour être pris en compte ; Lee, *Zechariah 9-10*, 123.

¹⁸²⁸ Contrairement à ce que Lee (*Zechariah 9-10*, 122-123) suggère, les parallèles lexicaux et thématiques de Za 9,11 avec l'histoire de Joseph ne sont pas en eux-mêmes décisifs.

pourtant bien d'expliquer pourquoi ce terme a été choisi à l'origine pour faire référence à l'exil, et ce probablement sous influence psalmique¹⁸²⁹.

Dans l'ensemble, le retour en grand nombre de la diaspora vers Jérusalem qualifiée de « citadelle » (בצרון) sert d'introduction à la description du combat. La « libération » de la diaspora prépare une autre libération, celle de la ville vis-à-vis de la menace grecque, à laquelle ceux qui reviennent pourront prendre part. On peut donc comprendre que le grand nombre de ceux qui reviendront renforcera les troupes de la ville avant le combat contre les Grecs.

2.3.2.3. Jérusalem, Juda et Éphraïm au combat

En résonnance avec les v. 1-10 (voir notamment les v. 7 et 10), Israël est plus spécifiquement représenté par Jérusalem, Juda et Éphraïm. Ces deux derniers se retrouvent unis et centrés autour de Jérusalem. Juda et Éphraïm sont en effet présentés comme intervenant ensemble dans la défense du pays, et notamment de Jérusalem contre les Grecs. Ils sont aux côtés, voire font partie des « fils de Sion » (cf. 2.3.2.1.) et Yhwh se sert d'eux comme de son arc pour frapper l'ennemi. Le v. 14, qui décrit la flèche du dieu de l'orage qui part comme l'éclair, assimile leur sortie militaire à la frappe divine éblouissante. Aux côtés de Jérusalem, brandie par Yhwh telle une épée de guerrier, Juda et Éphraïm sont l'instrument de guerre dont la divinité se sert pour bouter l'ennemi.

Le combat du peuple, sous protection divine, est notamment décrit au v. 15. La supériorité d'Israël est totale, comme l'indiquent les verbes qui sont employés : שָׁתָה, כָּבַשׁ, אָכַל : מָלָא et הִמָּה, tous à la 3^{ème} personne du pluriel, avec selon toute logique le même sujet qui renvoie au peuple présenté comme armes de Yhwh au v. 13 (Juda, Éphraïm et Jérusalem ; voir aussi עָלֵיהֶם « sur eux » aux v. 14 et 15a). Le verbe כָּבַשׁ est explicite : « soumettre », « dominer » voire « écraser » ou « vaincre ». Ainsi qu'on l'a vu (2.3.1.2.), les autres verbes sont employés métaphoriquement pour développer l'image du festin sacrificiel des armes au combat qui se gaveront de leurs victimes et s'enivreront au combat. L'idée d'enivrement est rendue explicite par l'utilisation du verbe שָׁתָה et la référence au vin (יַיִן). Le verbe הִמָּה (« être bruyant ou tumultueux » ou « mugir »), qui peut être associé à l'ivresse (cf. Pr 20,1), insiste sur l'idée d'enivrement tout en soulignant le caractère terrifiant d'Israël au combat (cf. Es 17,12 ; Jr 6,23//50,42 ; 51,15). Même si (en tout cas dans la forme actuelle du texte), cet aspect n'est pas explicite, l'enivrement provient selon toute évidence de la consommation du sang de l'ennemi « comme du vin » (כִּמוֹ יַיִן), dont la couleur évoque celle du sang (cf. Gn 49,11 ; Dt 32,14) ; les références à la bassine et l'autel sacrificiels, qui en sont « remplis » (מָלָא), confirme qu'il est bien question ici de sang, liquide sacrificiel par excellence¹⁸³⁰. Cette consommation de sang a donc des connotations rituelles sacrificielles, suggérant que l'ennemi consommé est offert en sacrifice à Yhwh. Comme l'observe Niditch, cette image apparaît en contradiction avec le début du ch. 9, où les Philistins, purifiés par Yhwh, se voient

¹⁸²⁹ Une autre possibilité est de penser que le terme בּוֹר n'avait pas à l'origine une connotation de mort et que l'usage original de ce terme en référence à l'exil avait d'emblée pour fonction de faire allusion à l'histoire de Joseph. Toutefois, ainsi qu'on l'a vu, l'allusion n'est pas évidente ; son caractère vague s'explique mieux dans l'hypothèse d'une glose, tentant d'introduire *a posteriori* une allusion dans le texte, notamment sous l'influence de la fin du ch. 10 qui se focalise sur la maison de Joseph et les fils d'Éphraïm.

¹⁸³⁰ Voir notamment la discussion et les références chez Niditch, « Good Blood, Bad Blood », 641-644, ainsi que la discussion ci-dessus.

retirer tout sang (et autres « abominations ») de leurs bouches¹⁸³¹. Niditch a raison de souligner la polysémie du sang en Za 9, mais elle prend peu en compte le caractère métaphorique du v. 15 qui parle d'un festin sacrificiel d'Israël en tant qu'armes divines, selon une image guerrière que l'on trouve ailleurs dans la BH (notamment Dt 32,42 ; Es 34,5-6 ; Jr 46,10)¹⁸³². C'est en effet le peuple en tant qu'armes divines, décrites au v. 13, qui consommera l'ennemi et s'enivrera de son sang.

L'image originale d'Israël comme arme divine est ainsi filée dès la description de la préparation à la guerre (v. 13) et tout au long de la scène de combat à proprement parler (v. 14-15). Cette image traduit à la fois la puissance et la supériorité d'Israël au combat en tant qu'armes divines et sa dépendance envers Yhwh qui est ici le guerrier par excellence menant le combat. Elle permet de souligner l'action guerrière du peuple tout en insistant sur l'implication personnelle de Yhwh dans la bataille comme chef des opérations ; les connotations sacrificielles de la guerre vont aussi dans le sens d'un combat du peuple en faveur de sa divinité.

La dépendance du peuple envers Yhwh est d'ailleurs exprimée encore plus fortement lorsque la victoire est annoncée. Au v. 16, l'image du peuple de Yhwh (עַם) comme troupeau (צֹאן) illustre la délivrance (verbe יָשַׁע) divine en insistant sur ce point, et en soulignant le lien qui unit le peuple à Yhwh. On peut observer que « son peuple » (עַמּוֹ) répond à « Yhwh leur dieu » (יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם), accentuant ainsi l'intimité entre les deux, selon un type de construction (formule d'alliance) présent notamment en Ez 34,30-31 et Os 2,25 (cf. Ps 50,7), et que l'on retrouve aussi en Za 9¹⁸³³. La formule d'alliance d'Ez 34,30-31 fait d'ailleurs aussi appel à l'image du peuple comme troupeau (צֹאן) de Yhwh, et il n'est pas impossible que Za 9,16 fasse allusion à ce texte. Cette hypothèse est corroborée par le fait que les deux textes s'insèrent dans des promesses de protection et de fertilité du troupeau, Israël. En outre, même si le motif du salut divin et l'image du troupeau sont fréquents dans la BH, ils ne sont en général pas directement associés l'un à l'autre, à part en Za 9,16 et en Ez 34,22, où Yhwh annonce aussi qu'il sauvera (verbe יָשַׁע) son troupeau (צֹאן). Za 9,16 semble donc s'inspirer de l'image de la restauration du troupeau en Ez 34,17-31, prolongeant ainsi cet oracle de restauration pour Israël et insistant sur son accomplissement, mais sans pour autant faire directement référence à l'idée d'un nouveau berger davidique, contrairement à Ez 34. Le rapprochement de Za 9,16 avec les formules d'alliances n'est pas non plus sans faire écho au début du passage au v. 11, qui mentionne explicitement une alliance de Jérusalem avec Yhwh et suggère ainsi que le lien entre Yhwh et son peuple passe par le culte jérusalémite. En plus de la notion de dépendance, l'image du troupeau véhicule aussi l'idée de prospérité et de fertilité. Elle permet ainsi d'introduire la thématique développée dans les v. 16-17, la prospérité et la fertilité du peuple dans le pays à la suite de la victoire, un aspect qui n'est pas sans lien avec la description précédente de Yhwh en tant que dieu de l'orage, puisque la fertilité est intimement liée à la pluie et au dieu de l'orage dans le Levant.

¹⁸³¹ Niditch, « Good Blood, Bad Blood ».

¹⁸³² Petersen, *Zechariah 9-14*, 65.

¹⁸³³ Même si le motif du salut (verbe יָשַׁע) divin et l'image du troupeau (צֹאן) sont fréquents dans la BH, ils sont rarement associés directement l'un et l'autre. L'autre cas est celui Ez 34,22, un verset qui se situe dans un passage qui annonce la restauration d'Israël comme troupeau dans son pays et les bénédictions dont il bénéficiera, notamment la sécurité et la fertilité.

2.3.2.4. La prospérité et la fécondité d'Israël après la guerre

C'est surtout les dimensions de beauté, de jouissance et de fécondité qui ressortent de la description d'Israël après la guerre, dans les v. 16-17. L'expression « pierres de couronne » (אבני נזר) pour décrire le peuple permet de véhiculer la valeur, le prestige, la beauté et l'éclat d'Israël sur sa terre. C'est aussi ce que semble accentuer le verbe נסס au hitpolel qui, même s'il est peu attesté (Ps 60,6), semble principalement véhiculer l'idée de visibilité, voire peut-être de rassemblement (voir le terme proche נס « bannière », ou encore le verbe נצץ « fleurir » ; cf. 2.2.4.) ; le contexte des v. 16-17 suggère une connotation esthétique de beauté, d'éclat ou de brillance. Les pierres de diadème seront visibles « sur/au-dessus de sa terre » (על אדמתו), une formulation qui s'oppose clairement aux « pierres de fronde » qui sont, elles, écrasées au v. 15. Dans les deux cas les pierres sont utilisées métaphoriquement pour renvoyer d'abord aux ennemis puis à Israël : la puissance militaire grecque sera écrasée pour être remplacée par l'éclat d'Israël jouissant du pays.

La dimension esthétique apparaît d'ailleurs de manière explicite au verset suivant, dans le cadre d'une double exclamation qui insiste d'autant plus sur ce point, à l'aide du pronom exclamatif מה et des termes טוב, « prospérité » et יפי « beauté » (cf. Ct 4,10). L'idée de beauté et de jouissance du peuple sur la terre est complétée dans la suite du verset par celle de la fécondité des jeunes hommes et jeunes filles (בתולה et בחור) ; la fécondité sera rendue possible grâce à la fertilité de la terre, qui leur donnera le blé et le moût nécessaires (תירוש et דגן). Ainsi qu'on l'a vu, les couples de termes בתולה / בחור et תירוש / דגן, ainsi que le verbe נוב au polel renvoient à l'idée de fertilité et de prospérité, qui est ainsi particulièrement accentuée.

Plusieurs chercheurs ont observé les parallèles qui unissent la description de fertilité de Za 9,16-17 avec celle de Jr 31,10-14, notamment les v. 12-13, qui sont le seul autre passage de la BH qui fait référence dans la même description au blé (דגן) et au moût (תירוש), ainsi qu'au jeune homme (בחור) et à la jeune fille (בתולה) ; Jr 31,11 fait aussi référence à Israël comme le troupeau (עדר cf. צאן en Za 9,16) de Yhwh. Les deux textes promettent le bonheur (טוב) à Israël, la prospérité et la fertilité du pays¹⁸³⁴. On peut d'ailleurs observer que, tout comme Za 9, Jr 31 accorde une place importante à l'idée du retour (v. 7-10) et envisage la restauration non seulement de Juda mais aussi d'Éphraïm/Israël (v. 5-6.9.18-20.27) tout en accentuant l'importance de la ville de Jérusalem (v. 6.12.38-40). La conclusion de Za 9 semble ainsi prolonger et confirmer les promesses de restauration du peuple de Jr 31. En même temps, ces promesses sont réinterprétées en ceci qu'elles sont associées à la fin d'un conflit victorieux contre les Grecs, alors que Jr 31 ne fait pas mention de conflits militaires.

On peut encore noter que le couple תירוש / דגן se trouve dans la promesse de fertilité d'Os 2,24, promesse qui s'achève au v. 25 par une formule d'alliance qui n'est pas sans rappeler la formulation « leur dieu » / « son peuple » de Za 9,16. À ce titre, il semble que Za 9,16-17 fasse aussi écho aux promesses de restauration d'Os 2, tout en les présentant, là encore, dans un contexte d'après-guerre¹⁸³⁵.

¹⁸³⁴ Voir notamment Lee, *Zechariah 9-10*, 153-158. La phrase de Jr 31,12, ונהרו אל טוב יהוה (littéralement « ils brilleront vers le bonheur / la bonté de Yhwh ») n'est pas évidente à interpréter, mais l'idée de briller dans ce passage peut peut-être contribuer à expliquer la mention des pierres précieuses resplendissante en Za 9,16.

¹⁸³⁵ Cf. Kunz, *Ablehnung des Krieges*, 61-74, qui souligne les rapprochements entre Za 9-10 et Os 1-2, sans toutefois évoquer l'écho à la formule de l'alliance en Za 9,16.

2.3.2.5. L'absence de roi ou de chef militaire humain

L'absence de roi ou de chef militaire humain est notable en Za 9,11-17, surtout après l'accent mis sur la royauté aux v. 9-10. Dans le Proche-Orient ancien, la guerre est l'activité des rois par excellence, et elle nécessite, si ce n'est un roi, au moins un ou des leaders pour diriger les opérations. Or, les v. 11-17 ne mentionnent explicitement aucun chef humain, un problème que les versions anciennes (LXX, P, Vg) ont tenté de régler au moins en partie en rendant le roi des v. 9-10 davantage actif (notamment dans la libération des prisonniers au v. 11 ; voir ci-dessus les notes textuelles). Des commentateurs récents, comme Petterson, essaient aussi de régler ce problème en supposant que le roi des v. 9-10 est actif dans le conflit des v. 11-17, alors même qu'il n'y est pas mentionné¹⁸³⁶. À l'appui de cette lecture, les images de puissance en Za 10,4 sont interprétées comme des allusions royales¹⁸³⁷. Za 10,4 peut être lu comme renvoyant à l'idée de chefs de guerre humains. Toutefois, cette idée est présentée au pluriel (voir כָּל נוֹגֵשׁ יַחְדָּו, « tout assaillant ensemble ») et l'interprétation royale du verset n'est pas la plus convaincante, ainsi qu'on le verra (VIII 2.3.2.1 et 2.3.2.2.)¹⁸³⁸. En outre, ces images appartiennent probablement à une révision du scénario de guerre du ch. 9, dont une des fonctions est d'introduire des chefs de guerre judéens, un aspect pour le reste absent du ch. 9. Quoi qu'il en soit, Za 10 comme Za 9,11-17 n'est en rien explicite sur la présence d'un roi. En Za 9,11-17, la place de chef militaire est très clairement occupée par Yhwh, qui dirige en personne les opérations militaires, maniant son peuple comme ses propres armes. Rappelons aussi que, dans ce scénario, même le rôle des prêtres n'est pas évoqué, contrairement à des traditions guerrières qui insistent sur leur rôle à la guerre (Jos 6 ; 1QM ; cf. 2.3.1.4.). En Za 9,11-17, c'est Yhwh qui prend en charge toutes les fonctions de chef de guerre.

2.3.3. L'ennemi grec, dérouter et supprimé du pays par Israël

L'ennemi n'est mentionné explicitement qu'une fois dans le texte, au v. 13. Sans cette mention, celui-ci ne serait pas explicitement identifié. Brièvement, Za 9,13 oppose « tes fils Sion contre tes fils de Yavan » (בְּנֵי צִיּוֹן עַל בְּנֵי יָוָן). Tel qu'il se présente dans le TM, le verset s'adresse directement non seulement à Jérusalem, comme c'est le cas aux v. 9-12 ainsi que dans la suite du verset, mais aussi à Yavan. Cette double adresse a perturbé les commentateurs et apparemment aussi certains scribes ou traducteurs anciens, notamment ceux de la LXX¹⁸³⁹. Peut-être le texte ne s'adressait-il à l'origine qu'à Jérusalem, avec l'expression בְּנֵי יָוָן sans suffixe de la deuxième personne ? Au cours de la transmission, l'expression aurait alors été harmonisée (peut-être par erreur scribale) avec l'expression parallèle dans le verset בְּנֵי צִיּוֹן, avec le pronom suffixe. Comme on l'a vu, de nombreux commentateurs par le passé ont aussi envisagé que la précision עַל בְּנֵי יָוָן serait une glose. Le problème de la double adresse serait dans ce cas dû à une intervention secondaire, qui se serait inspirée de l'expression précédente

¹⁸³⁶ Voir récemment, Petterson, *House of David*, 143-148.166-167.

¹⁸³⁷ Voir p. ex. Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 200-202.

¹⁸³⁸ Dans ce sens, voir même Petterson, *House of David*, 166 : « It is therefore not clear that any of these three metaphors were used because of earlier associations with the house of David ».

¹⁸³⁹ Voir déjà Marti, *Dodekapropheten*, 431 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 376 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 546.552 ; voir d'autres références et la discussion dans *CTAT* 3, 978-979.

בניך ציון. L'hypothèse est possible mais elle crée un autre problème qui est qu'aucun ennemi ne serait mentionné dans la guerre de Za 9,11-17 et plus largement aussi dans le ch. 10 qui la développe. Il est par ailleurs plus probable que c'est le texte de la LXX qui a subi un changement en vue d'enlever la double adresse et rester ainsi cohérent avec les v. 9-12 et la suite du v. 13, qui s'adressent uniquement à Jérusalem¹⁸⁴⁰. Dans la forme actuelle du texte, la double adresse accentue l'opposition Sion/Yavan, se présentant comme une promesse de soutien pour Sion en même temps qu'une menace directe contre Yavan. En ce sens, il est possible qu'elle ait été d'emblée présente en Za 9,13, précisément pour accentuer l'opposition et la menace contre l'ennemi.

L'expression « fils de Yavan » (בני יון) est absente des textes bibliques, hormis les tables généalogiques des nations en Gn 10,4 ; 1 Ch 1,7¹⁸⁴¹. La référence aux Grecs dans un contexte de guerre est aussi exceptionnelle dans la BH, n'ayant pour parallèle que les passages du livre de Daniel qui annoncent l'entrée du pouvoir hellénistique sur la scène internationale (Dn 8,21 ; 10,20 ; 11,2) ou des traductions polémiques de quelques passages prophétiques dans la LXX (Jr LXX 26,16 ; 27,16 ; Es 9,11)¹⁸⁴². La description des Grecs comme assaillants de Jérusalem correspond donc à une innovation de Za 9 au sein des traditions prophétiques à laquelle il convient de faire sens dans une perspective socio-historique.

On peut encore observer qu'en Za 9,15a, la mention de l'écrasement des « pierres de fronde » (אבני קלע) fait probablement référence de manière figurée à l'écrasement de l'ennemi¹⁸⁴³. C'est en effet ce que suggère l'opposition des « pierres de fronde » avec les « pierres de diadème » (אבני נזר), auxquelles est comparé Israël au v. 16 ; les premières sont écrasées, les deuxièmes, visibles, brillant sur la terre. Cette interprétation correspond bien au langage imagé de la description guerrière de la fin du ch 9. Les Grecs sont ici caractérisés par leur activité guerrière, peut-être plus particulièrement poliorcétique puisque le lancement de pierres est une technique décisive dans les sièges, alors qu'Israël est représenté de manière prestigieuse et esthétique suite à la victoire. L'image des pierres de fronde écrasées suggère ainsi l'anéantissement des Grecs, et plus spécifiquement la supériorité d'Israël par rapport aux techniques militaires grecques.

Ainsi qu'on l'a vu l'anéantissement des Grecs a également des connotations cannibales et sacrificielles. Ils sont consommés et leur sang est bu comme du vin, une image qui exprime leur complet massacre par Israël, agissant en tant qu'armes de la divinité. L'idée de consommation du sang, évidente bien que non explicite dans la forme actuelle du texte, est d'autant plus forte que le v. 7, qui décrit la purification des pratiques alimentaires philistines par Yhwh, rappelle implicitement l'interdit de la consommation de sang en Gn 9. Le caractère transgressif du v. 15 a précisément pour fonction de souligner la spécificité et l'importance de l'inimitié vis-à-vis des Grecs. En même temps, la consommation de sang n'est pas littérale au v. 15 mais elle est celle des armes divines, suivant l'image du festin sacrificielle des armes à la guerre que l'on retrouve ailleurs dans la BH. Le massacre est en effet légitimé par l'usage

¹⁸⁴⁰ CTAT 3, 978-979.

¹⁸⁴¹ Boda, *Zechariah*, 585, lit la référence aux Grecs en Za 9,13 à la lumière de la table des nations en Gn 10 (v. 4-5), mais les liens lexicaux ne sont pas spécifiques en dehors de l'expression יון. Le rapprochement avec Gn 10 n'explique en tout cas pas l'idée d'une opposition vis-à-vis des Grecs en Za 9.

¹⁸⁴² Gonzalez, « Javan ».

¹⁸⁴³ La LXX interprète ici le texte différemment, comprenant que les pierres de fronde sont celles lancées par Israël : « ils les enseveliront sous des pierres de fronde » (καταχώσουσιν αὐτοὺς ἐν λίθοις σφενδόνης).

d'images sacrificielles (notamment les coins de l'autel et la bassine remplie, v. 15) qui suggèrent que l'effusion massive du sang des Grecs participent d'un grand rituel sacrificiel en l'honneur de Yhwh.

2.4. Bilan sur la guerre territoriale en Zacharie 9,11-17 : intertextualité et place au sein de Zacharie 9

Contrairement à ce que plusieurs commentateurs ont soutenu, Za 9,11-17 peut se lire comme un ensemble cohérent qui a peu été retouché. A la fin du v. 11, la précision sur le manque d'eau *בו מים אין* pourrait être le seul ajout ponctuel du passage.

Dans l'ensemble Za 9,11-17 invoque un faisceau d'idées et de motifs traditionnels, notamment l'alliance entre Yhwh et son peuple, l'exil comme captivité, Yhwh se manifestant comme dieu de l'orage à la guerre, le festin sacrificiel des armes au combat, la jouissance et la fertilité du pays. On peut noter que la manière dont ces motifs sont abordés est largement influencée par des traditions prophétiques, au premier rang desquelles, les traditions ésaïennes. Ainsi la notion de libération des prisonniers au double (v. 11-12) réutilise des motifs importants en Es 40-66, notamment en Es 61,1.7 (cf. Es 40,2 ; 42,7) ; l'épée et l'arc divins appliqués au peuple de Yhwh (v. 13) pourrait bien s'inspirer de la description du serviteur en Es 49,2 ; la protection divine sur ceux qui défendent Jérusalem (v. 15), formulée avec le verbe *גןן*, utilise un vocabulaire typiquement ésaïen (Es 31,5 ; 37,35 ; 38,6). En outre, Za 9,11-17 utilise d'autres traditions prophétiques, s'agissant notamment de l'aboutissement du conflit : le salut par Yhwh (v. 16) du troupeau pourrait notamment s'inspirer d'Ez 34,22 et la description de fertilité aux v. 16-17 fait écho à Jr 31,10-14 ainsi qu'à Os 2,24-25. En ce sens, la description de Za 9,11-17 se présente comme le prolongement et l'accomplissement de prophéties précédentes, tirées de l'ensemble des recueils prophétiques, Ésaïe (notamment 49 et 61), Jérémie (ch. 31), Ézéchiël (ch. 34) et les Douze (Os 2).

Il faut toutefois souligner que cette utilisation de prophéties plus anciennes se fait de manière très libre, ce qui rend parfois leur identification incertaine¹⁸⁴⁴. La manière dont Za 9,11-17 s'inscrit dans le prolongement des traditions prophétiques est largement interprétative, en lien notamment avec une perspective guerrière. Le retour annoncé aux v. 11-12 n'est pas uniquement formulé comme une promesse mais aussi comme un appel à le mettre en œuvre ; en outre, il est aussi original dans la mesure où il sert de préparation à la guerre, visant notamment à défendre la « citadelle », une désignation qui est elle aussi originale. En Za 9,13-15, l'épée et l'arc divins ne sont pas dissimulés, comme Es 49,2, mais ils sont au contraire brandis et agités pour le combat ; cette image est associée à une autre image, traditionnelle, celle du festin sacrificiel des armes à la guerre, créant ainsi une description atypique de massacre par la divinité faisant usage de son peuple. Enfin, par rapport à Ez 34, Jr 31 et Os 2, le salut divin et la fertilité dont jouira Israël dans le pays acquièrent une connotation toute guerrière, prenant place à la suite d'un conflit dans lequel tout Israël combattrait pour la défense de Jérusalem et la libération du pays.

¹⁸⁴⁴ En sens, l'analyse intertextuelle doit être envisagée plus largement comme un travail d'histoire des traditions, une perspective qui me semble souvent faire défaut dans une approche intertextuelle au sens étroit, telle que, par exemple, Lee (*Zechariah 9-10*), la pratique.

Tout comme en Za 9,1-10, il est notable que la nouvelle perspective développée en Za 9,11-17 fasse aussi appel aux traditions psalmiques, notamment pour l'idée de l'exil comme captivité de prisonniers (אסיר) dans une fosse (בור) ainsi que pour décrire différents aspects de la théophanie guerrière du dieu de l'orage. Plus largement, Za 9,11-17 utilise des traditions mythologiques levantines dont les Psaumes se font souvent le relais. En cela, les v. 11-17 poursuivent l'accent mis aux v. 1-10 sur la dimension levantine, pouvant également faire écho à des traditions régionales, comme c'est le cas de la désignation du pays de Hadrakh. Cet accent mis sur les traditions levantines résonne avec une autre originalité majeure de Za 9,11-17, l'identité grecque de l'ennemi, dont le parallèle biblique le plus proche ne se trouve pas dans une des quatre grandes collections prophétiques de la BH, mais dans la partie la plus tardive du livre apocalyptique de Daniel (ch. 7-12).

En même temps, tout en se situant dans la continuité des traditions levantines, Za 9,11-17 fait, là encore, preuve d'originalité dans sa manière d'utiliser ces traditions et de les réinterpréter. Ainsi, la tradition de théophanie guerrière de l'orage est revisitée pour dépeindre le dieu de l'orage plus spécifiquement comme un chef de guerre. L'usage libre d'Es 49,2, revisitant l'idée du peuple comme armes de Yhwh est ici décisif dans la révision du scénario théophanique, de même que l'image originale de Yhwh sonnante lui-même de la trompe pour diriger personnellement les opérations militaires. La combinaison originale d'intertextes prophétiques avec les traditions psalmiques et plus largement des traditions mythologiques levantines créent ainsi une scène de guerre et de restauration originale dans la littérature prophétique, alliant subtilement intervention divine et action humaine, dans une perspective levantine à la fois centrée autour de Jérusalem et opposée aux Grecs, avec pour finalité la jouissance du pays. C'est cet accent guerrier particulier qu'il s'agira d'interpréter dans une perspective socio-historique.

S'agissant de ce que nous avons identifié comme une glose à la fin du v. 11 (עין מים בו), on peut noter qu'elle renforce aussi l'intertextualité du passage, mais plutôt avec une tradition du Pentateuque, en particulier l'histoire de Joseph (cf. Gn 39-41). En outre, l'allusion à cette tradition liée aux tribus du Nord permet de renforcer l'intratextualité au sein de Za 9-10, puisqu'elle permet subtilement d'associer le thème du retour avec le Nord, association qui est un des accents majeurs de Za 10,6-12.

Plus généralement, on peut noter que l'accent mis sur la guerre en Za 9,11-17 se démarque clairement par rapport à celui mis sur la paix aux v. 9-10. Le combat du peuple est aussi un aspect nouveau dans le chapitre où, jusqu'ici, Yhwh était le seul acteur guerrier en faveur d'Israël. En outre, le roi annoncé aux v. 9-10 n'apparaît pas dans les v. 11-17. Ce genre d'observations a fait penser plusieurs commentateurs à plusieurs niveaux rédactionnels au sein du ch. 9, envisagés selon des modalités variables. Wöhrle observe notamment que les armes de guerre qui sont supprimées par Yhwh au v. 10 ne sont pas évoquées dans les versets précédents, de sorte que le lecteur/auditeur ne s'attend pas à leur mention ; et il en déduit la présence d'un travail rédactionnel¹⁸⁴⁵. L'observation demande à être nuancée quelque peu, dans la mesure où la suppression des armes s'intègre bien dans le thème de la pacification du pays présent dans les v. 1-10. Néanmoins, il est vrai que les v. 1-8 ne font pas mention d'armes, contrairement aux v. 9-10, ce qui demande en effet une explication. Or, plutôt que de nécessiter une

¹⁸⁴⁵ Wöhrle, *Abschluss*, 73-74.

préparation en amont dans le texte, on peut considérer que la référence aux armes supprimées par Yhwh au v. 10 sert au contraire à préparer les versets suivants, puisqu'elle implique que des combats auront lieu à Jérusalem et dans le pays, notamment Éphraïm, avant l'arrivée du roi idéal. Cette idée correspond à celle présentée dans les v. 11-17, qui décrivent le combat de Juda et d'Éphraïm aux côtés de Jérusalem. En outre, l'absence du roi des v. 9-10 se comprend bien si l'on lit ces versets comme décrivant la restauration ultime d'Israël, après le retour et la guerre décrite aux v. 11-17, qui amènera le moment où Israël pourra finalement connaître la restauration de sa monarchie, sous une forme démilitarisée. Les v. 9-10 semblent donc anticiper et développer la situation post-guerre décrite aux v. 16-17, en y ajoutant le retour de la monarchie ; c'est en tout cas ainsi que l'on peut lire le texte comme un tout dans sa forme actuelle. Ainsi qu'on l'a souligné (2.1.2.), cette conception s'accorde avec celle d'autres textes prophétiques comme Ez 34 (texte auquel Za 9,16 pourrait faire allusion), Ez 37 ou Mi 4-5, qui envisagent un retour de la diaspora au pays avant le rétablissement de la monarchie. La question à poser serait donc plutôt la suivante : pourquoi les v. 9-10 anticipent-ils la fin de la restauration, qui n'intervient qu'à la suite de la guerre contre les Grecs décrite en Za 9,11-17 ?

L'hypothèse d'un travail rédactionnel est possible mais peut-être pas la meilleure. Il faut en effet observer qu'au-delà de la structure avec prolepse, l'ensemble du ch. 9 est cohérent sur de grandes idées, en particulier *l'indépendance politique du pays (pouvant être conçu selon de larges dimensions levantines) centré autour de Jérusalem à la suite d'évènements guerriers (conquête, destructions, guerre) qui sont conduits par Yhwh et dans lequel ce dernier se manifeste comme protecteur de son peuple*. Tout comme dans les v. 1-8 et les v. 9-10, la possession du pays est un aspect central dans les v. 11-17, visible notamment dans les deux libérations décrites, celles des prisonniers qui reviennent au pays et celle, guerrière, par rapport aux Grecs, des libérations qui visent précisément la défense du pays et sa jouissance. Notons par ailleurs que même les v. 9-10 qui mettent l'accent sur la paix, notamment au travers de la destruction des armes, impliquent, tout comme les v. 1-8 et 11-17, l'idée d'évènements guerriers avant l'ère de paix et soulignent la protection militaire de Yhwh. En ce sens, les trois unités du ch. 9 se complètent plus qu'elles ne s'opposent.

En outre, la fin de la conquête divine du Levant au v. 8 prépare bien l'idée d'une nouvelle intervention guerrière de Yhwh, puisqu'il s'y tient prêt à intervenir militairement (cf. *הצבה, חנה*) contre l'envahisseur (*נגש*). Suite à l'unité du Levant construite au travers de la conquête divine (voir notamment les v. 1 et 7), le pays et le peuple protégés par Yhwh acquièrent de larges dimensions levantines, l'envahisseur éventuel du pays ne pouvant être qu'extra-levantin. En ce sens, la description aux v. 11-17 d'une guerre où Yhwh intervient de façon militaire face à l'ennemi grec, extra-levantin, est bien préparée par la conquête divine du Levant. Les v. 9-10 séparent les deux événements par un interlude sur la royauté future. L'interlude permet d'envisager la finalité ultime, fondamentalement politique, à la fois de la conquête divine et de la guerre contre les Grecs qui s'ensuit. Ce faisant il propose une réflexion sur la nature du pouvoir royal idéal, qui permet de comprendre, d'une part, que ce n'est pas le roi idéal, non guerrier, qui réalise la conquête du Levant et, d'autre part, que ce n'est pas non plus lui qui conduit la guerre des v. 11-17. À la place, c'est Yhwh qui conquiert le pays, et c'est aussi lui qui mène la guerre subséquente contre les Grecs. Certes, l'idée du combat du peuple différencie les v. 1-10 des v. 11-17, ce qui appelle une explication. En même temps, la manière dont le peuple au combat est présenté accentue fortement l'action divine d'une manière qui

limite la tension avec les versets précédents. Le texte, non sans subtilité, ne présente pas le peuple armé, mais le peuple comme armes dans les mains divines. Ainsi, alors que l'arc de guerre est destiné à être détruit en Za 9,10, l'arc de Yhwh (ou son épée, v. 13), c'est-à-dire son peuple, est destiné à demeurer et dominer de manière pérenne. Le texte est aussi clair sur le fait que la délivrance vient de Yhwh, qui sauve son peuple tel un troupeau de petit bétail (v. 16). En ce sens, les v. 1-10 et les v. 11-17 se rapprochent pour souligner l'importance de la protection et de l'intervention guerrière de Yhwh de même que le caractère secondaire des armes de guerre.

Placé après la conquête divine du Levant mais avant la guerre contre les Grecs, l'interlude des v. 9-10 pourrait avoir une fonction plus spécifique, notamment à la lumière de ce qui suit immédiatement : renforcer l'appel à revenir à Jérusalem, aux v. 11-12. Cela pourrait expliquer que, même si Za 9, de manière similaire à Ez 34 et 37 ainsi qu'à Mi 4-5, envisage bien le retour de la diaspora au pays conceptuellement avant la restauration de la monarchie, le thème de la royauté y est pourtant évoqué en premier, sous la forme d'un interlude. Or, cette particularité doit se lire en lien avec l'originalité du retour en Za 9 qui, dans un contexte précédant une guerre, ne consiste pas uniquement en une promesse mais aussi en un appel à participer concrètement au plan divin. Le v. 12a présente en effet la seule exhortation concrète du chapitre qui soit adressée au peuple¹⁸⁴⁶. Cette exhortation au retour, avec l'impératif שׁוּבוּ, se présente comme la continuation de l'appel à la réjouissance pour l'arrivée du roi aux v. 9-10, formulé aussi à l'impératif. Les deux passages sont aussi centrés sur la ville de Jérusalem, envisageant dans un cas, l'arrivée du roi idéal, et dans l'autre cas, l'arrivée des prisonniers dans la ville. Ainsi, l'appel à la réjouissance pour l'arrivée du roi à Jérusalem se mue en un appel concret au retour des prisonniers vers la ville. Notons par ailleurs que cet appel au retour est encadré par un dispositif temporel complexe, permettant de le légitimer et de le renforcer : il est introduit par le rappel d'un retour déjà opéré et est suivi de la promesse divine officielle portant sur le succès du grand retour à venir. On peut ainsi penser que la position de l'appel à la réjouissance des v. 9-10 avant l'appel au retour des v. 11-12 permet de mieux introduire ce dernier et relève d'une stratégie rhétorique supplémentaire pour donner de la légitimité et de la force au seul appel à une action concrète du ch. 9. En ce sens, la description utopique de la restauration ultime d'Israël aux v. 9-10 a aussi pour fonction de justifier et de motiver le retour vers Jérusalem de ceux qui vivent à l'extérieur du pays, en commençant par révéler d'emblée l'ampleur et le succès du projet divin auquel ils sont ensuite invités à prendre part plus concrètement. *In fine*, retourner à la ville, notamment pour la défendre, c'est faire partie et bénéficier du grand projet de Yhwh de libérer, stabiliser, pacifier et restaurer le grand royaume d'Israël dans le Levant. La structure du ch. 9 semble ainsi accentuer tout particulièrement la légitimité de l'appel concret au retour à Jérusalem, prémisse de la guerre contre les Grecs.

¹⁸⁴⁶ L'invitation à la réjouissance des v. 9-10 est aussi formulée comme une exhortation, mais dont les implications ne sont pas aussi concrètes.

3. La guerre d'indépendance en Zacharie 9,11-17 et l'instabilité politique au début de l'époque hellénistique

La lecture qui vient d'être proposée, allant dans le sens d'une homogénéité générale du ch. 9, plaide déjà pour une datation des v. 11-17 aussi vers la fin du IV^e s., dans le contexte des premiers conflits de l'époque hellénistique. Toutefois, on ne fera pas pour autant l'économie d'une réflexion socio-historique permettant de tester et de consolider l'hypothèse et surtout d'interpréter Za 9,11-17 dans son contexte de production et de première réception.

Les v. 11-17, en comparaison avec la première partie du chapitre, comportent beaucoup moins de détails pouvant être rattachés (prudemment) à un contexte historique plus ou moins défini. Néanmoins, un élément à la fois précis, central et original du texte, comme on l'a vu, est l'opposition à la puissance grecque en vue de la possession du pays. Le texte fait en effet appel à de nombreuses traditions préexistantes, mais il s'en démarque en même temps, précisément dans le but de décrire un conflit guerrier opposant Israël aux Grecs. La mention des fils de Yavan est non seulement importante dans le texte, mais aussi très spécifique au sein des traditions bibliques, surtout pour désigner l'ennemi guerrier d'Israël (cf. Dn 7-12). Ces observations en font un point d'ancrage important pour l'interprétation socio-historique.

En même temps, la diversité des interprétations historiques passées, pointant quasiment toutes les périodes depuis l'époque monarchique jusqu'à l'époque hasmonéenne, montre bien que cette mention des fils de Yavan n'est pas spécifique au point d'éclairer son contexte historique de façon immédiate. Elle exige au contraire une réflexion socio-historique nuancée, mettant en balance les différentes hypothèses. On ne s'attardera pas ici sur les hypothèses de datation monarchique¹⁸⁴⁷, contredites par l'utilisation en Za 9,11-17 de traditions post-monarchiques (p. ex. des passages tardifs d'Ésaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel voire d'Osée). Un des accents particuliers du texte est précisément de présenter Israël à la guerre sans roi, celui-ci étant remplacé par le dieu de l'orage qui prend le rôle de chef de guerre. Au v. 11, la référence à une libération passée des prisonniers renvoie probablement au retour d'exil au début de l'époque perse, une interprétation qui implique une datation postexilique du texte. On ne s'attardera pas non plus sur l'hypothèse d'une datation au deuxième siècle, rendue difficile et ce, notamment pour la partie la plus ancienne de Za 9-14, par les témoins manuscrits du désert de Judée¹⁸⁴⁸. Le débat se situe désormais entre une datation à l'époque perse, une position qui tend à être prédominante dans la recherche, notamment nord-américaine, et une datation au

¹⁸⁴⁷ Voir notamment Otzen, *Deuterostacharja*, 35-145, qui place l'ensemble des ch. 9-10 au VII^e s. av. n. è., dans le contexte de la politique expansionniste de Josias (voir notamment les p. 45-58 sur Za 9,13-15).

¹⁸⁴⁸ Voir p. ex. Treves, « Conjectures », qui place Za 9-14 à l'époque maccabéenne. Plus récemment, Kunz, *Ablehnung*, 301-324, lit Za 9,11-17 dans le contexte de la première moitié du II^e s. av. n. è., en lien avec les événements préparant la révolte maccabéenne, notamment sous le règne d'Antiochos IV. La lecture de Kunz est surtout intéressante en ceci qu'il lit les grands thèmes du passage à la lumière des traditions littéraires qui se développent à partir du II^e s., notamment dualistes, eschatologiques ou liées à la piété (même si les parallèles ne sont pas toujours très éloquentes) ; ses observations en ce sens appuient une datation à l'époque hellénistique. Sa lecture politique, en lien avec les conditions d'émergence de la révolte maccabéenne, fait certes sens de la confrontation entre Jérusalem et les Grecs, mais elle est rendue difficilement acceptable par les données textuelles, notamment 4QXII^a, que Kunz ne discute pas. Il ne discute pas non plus le fait que Za 9 est probablement le texte le plus ancien des ch. 9-14 et que, dans son hypothèse, il faudrait dater les ajouts ultérieurs faits au livre bien plus tardivement. Or Za 14 (v. 18), est attesté par 4QXII^a, qui est du milieu du II^e s. av. n. è., ce qui laisse, dans le modèle de Kunz, très peu de temps pour la composition des ch. 11-14.

début de l'époque hellénistique, défendue notamment en Europe continentale¹⁸⁴⁹. De manière générale, il faut observer que même si les commentateurs datent le texte à une période donnée, perse ou hellénistique, ils contextualisent peu le contenu de Za 9,11-17 de manière socio-historique. Certes, des éléments précis du texte, comme la référence aux Grecs en Za 9,13, sont discutés pour ou contre une datation, mais le sens général du passage, notamment l'idée d'une guerre de défense de Jérusalem et de libération du pays, reste peu interprété en lien avec son contexte socio-historique. Il sera soutenu ici que ce ne sont pas uniquement des éléments précis du texte qui se comprennent mieux dans le contexte du début de l'époque hellénistique, mais aussi le sens général du passage.

3.1. Zacharie 9,11-17 à l'époque perse ?

Dans les dernières décennies, plusieurs chercheurs ont tenté de lire ces versets dans le contexte du début de l'époque perse. Hanson, en particulier a été influent en ce sens. À juste titre, il accentue le caractère mythologique de Za 9, comme un texte reprenant des traditions anciennes¹⁸⁵⁰. Toutefois sa lecture n'offre pas pour autant d'argument décisif pour dater le texte à l'époque perse et il se débarrasse au contraire de plusieurs détails gênants du texte, comme la mention des Grecs au v. 13, notamment sur la base d'arguments métriques.

Plus fouillées historiquement ont été des lectures ultérieures, qui ont tenté de rapprocher le texte des guerres médiques opposant l'empire perse aux cités grecques au début de l'époque perse. Curtis, à la suite d'autres commentateurs allant dans cette direction, est peut-être celui qui a le plus insisté sur l'hypothèse¹⁸⁵¹. Le texte de Za 9 s'opposerait aux Grecs en tant qu'ennemis de l'empire perse vers la fin du VI^e et le début du V^e s. av. n. è.¹⁸⁵². Za 9 manifesterait donc le soutien des Judéens à l'empire dans ses conflits avec les Grecs. Bien que prenant au sérieux la mention des Grecs comme ennemis en Za 9,13, l'hypothèse reste à mon sens faible, et ce au moins sur deux aspects importants : la perspective indépendantiste du texte et la localisation du conflit dans le pays.

L'idée d'un soutien à l'empire perse est problématique notamment parce que Za 9,11-17 et plus largement l'ensemble du chapitre insistent sur l'indépendance politique d'Israël. Ainsi qu'on l'a vu, cela est évident dans l'annonce d'un roi local sur le Levant aux v. 9-10, et aussi dans l'idée d'une conquête du Levant par Yhwh aux v. 1-8, qui implique que l'empire achéménide (mentionné aux ch. 1-8) perdra la Transeuphratène, une idée qui est par ailleurs renforcée par l'allusion probable à la conquête d'Alexandre le Grand. Bien que reflétant une conception différente quant à l'action militaire du peuple, la guerre des v. 11-17, décrivant la

¹⁸⁴⁹ Voir notamment Rudolph, *Sacharja 9-14*, 162-164 ; Steck, *Abschluß*, 73-76 qui situe le texte plus précisément à la période macédonienne entre 332 et 323 ; Willi-Plein, *Deuterosacharja*, 101-109. Floyd (*Minor Prophets*, 452-457.473-474) et Nogalski (*Book of the Twelve*, 909-910), qui datent Za 9 à l'époque hellénistique, sont plutôt des exceptions en Amérique du Nord.

¹⁸⁵⁰ Hanson, « Zechariah 9 » ; *idem*, *Dawn of Apocalyptic*, 292-324.

¹⁸⁵¹ Curtis, *Steep and Stony Road*, 170-183 ; cf. Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 15-29.173-177, qui optent pour le milieu du V^e s. ; Reventlow, *Sacharja*, 88, qui date Za 9-14 des premières décennies du V^e s. ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 9-29 ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 664-668 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 26-30 ; Petterson, *House of David*, 144 ; Boda, *Zechariah*, 33-37.583-585, qui date Za 9-10 vers 515-510 (37).

¹⁸⁵² Sweeney, *Twelve Prophets*, 666, formule l'hypothèse ainsi : « [...] Zechariah 9 identifies YHWH with the purposes of the Persian monarch Darius I, who sought to defeat and conquer the Greeks in the early fifth century B.C.E. »

déroute des armées étrangères en vue de la jouissance du pays par Israël, semble bien poursuivre cet accent sur l'indépendance du pays. La présence d'une telle idéologie territoriale d'indépendance politique dans le texte rend difficile d'envisager que Za 9 soutienne la domination perse dans ses conflits contre les Grecs. Cette hypothèse est d'autant plus compliquée que Za 9 ne fait aucune mention de l'empire perse. Bien au contraire, Za 9 se démarque de Za 1-8 par l'absence de référence à la royauté perse, notamment dans la superscription qui, en faisant plutôt appel au terme שׁוּמַר , met un terme aux références au règne d'un souverain perse dans les superscriptions du livre de Zacharie.

Bonfiglio lit la description du guerrier divin au v. 13 à la lumière de l'idéologie perse. Il rappelle que, surtout à partir de Darius le Grand, l'iconographie achéménide (reliefs monumentaux, sceaux et monnaies) atteste un usage important de l'image du roi-archer dans la propagande royale, visant à véhiculer dans l'empire l'idée de la force militaire du grand roi et à légitimer ainsi son pouvoir¹⁸⁵³. Cette représentation perse s'est probablement inspirée de celle, néo-assyrienne, du dieu dans le disque ailé, tendant son arc et prêt à décocher sa flèche. Étant donné l'importance de ce motif dans la propagande iconographique achéménide et sa diffusion au sein de l'empire, il est tentant de penser avec Bonfiglio que l'idéologie perse a pu influencer la rédaction de Za 9¹⁸⁵⁴. Toutefois, et même si Bonfiglio s'intéresse surtout au début de l'époque perse, l'image de l'archer divin a non seulement de nombreux antécédents, notamment néo-assyriens, mais elle continue d'être utilisée tout au long de la période perse et au-delà, comme le montrent par exemple des sceaux scarabées de la fin de l'époque perse trouvés dans le Levant sud (à Atlit), qui représentent Héraclès, reconnaissable à sa peau de lion, armé d'un arc et d'une massue. Bonfiglio se focalise d'ailleurs sur l'image de l'archer divin mais la représentation de Yhwh dans le texte est plus riche, puisqu'il tient aussi une épée en plus de l'arc. À ce titre, la représentation de Yhwh est plus proche de celle d'Héraclès tenant deux armes dont un arc, une représentation bien attestée dans le Levant sud vers la fin de l'époque perse, que de celle de l'empereur dans l'iconographie traditionnelle achéménide. En outre, Bonfiglio ne souligne pas suffisamment une différence importante dans l'usage du motif de l'archer en Za 9,13 par rapport à l'idéologie perse. Alors que ces derniers utilisent ce motif pour décrire le roi, Za 9,13 présente un archer divin, non humain, plus proche aussi à cet égard des représentations tardives d'Héraclès¹⁸⁵⁵. Et si l'on tenait malgré tout à lire le texte à la lumière de l'idéologie achéménide, cela impliquerait que Yhwh reprend les attributs guerriers du grand roi, ce qui comporterait une dimension subversive vis-à-vis du pouvoir perse¹⁸⁵⁶. Dans tous les cas, la représentation de Yhwh en Za 9,13-14 ne permet pas d'assurer une date du texte dans la première partie de l'époque perse, et elle tendrait même plutôt à baisser cette date. De plus, cette représentation

¹⁸⁵³ R. P. Bonglificio, « Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography », *JBL* 131/3 (2012), 507-527.

¹⁸⁵⁴ Cette observation n'empêche pas que Za 9 ait pu être composé au début de l'époque hellénistique, dans la mesure où l'idéologie achéménide a continué d'influencer les représentations du pouvoir au cours des premières décennies de l'époque hellénistique. L'importance du motif de l'archer dans la propagande achéménide a pu contribuer à rendre ce motif plus courant à l'époque perse et au tout début de l'époque hellénistique.

¹⁸⁵⁵ Peut-être la représentation d'Héraclès comme archer sur des sceaux pouvait-elle servir à identifier le grand roi avec le héros ; M. G. Klingbeil, « Syro-Palestinian Stamp Seals from the Persian Period : The Iconographic Evidence », *JNSL* 18 (1992), 95-124 (109-110). L'identification n'est en tout cas pas explicite.

¹⁸⁵⁶ Bonfiglio passe aussi à côté de l'originalité principale de Za 9,13, à savoir l'identification du peuple avec les armes divines.

rend aussi problématique l'interprétation de Za 9 dans le sens d'une collaboration judéenne avec les Perses.

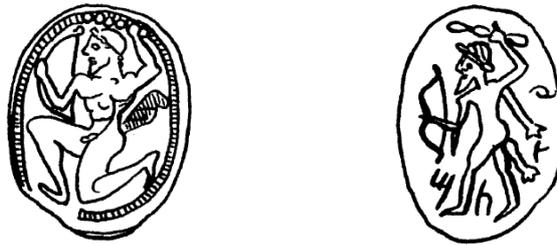


Fig. 1. Héraclès (avec la peau de lion) armé à la fois de son arc et de sa massue (sceaux scarabées de la fin de l'époque perse retrouvés à Atlit)¹⁸⁵⁷

L'autre problème majeur de l'interprétation de Za 9,11-17 dans le contexte de l'époque perse est la localisation géographique du conflit, situé dans le pays, notamment autour de Jérusalem. Cette localisation se rapporte très mal aux guerres médiques prenant place dans le monde égéen, en particulier durant la première moitié de l'époque perse. Boda préfère insister sur l'influence qu'exerçaient les Grecs sur le Levant à l'époque perse, notamment au travers des Phéniciens, et il souligne avec Petersen que les Grecs étaient considérés comme des ennemis à l'époque perse¹⁸⁵⁸. Toutefois, ces considérations expliquent encore mal l'idée d'une force militaire grecque menaçant directement la ville de Jérusalem, et dont la défaite aboutit à la jouissance du pays par Israël¹⁸⁵⁹.

Meyers et Meyers, qui défendent une position proche de celle de Curtis, soulignent aussi l'idée du retour d'exil en Za 9,11-12 ainsi que les connotations militaires du texte qu'ils associent à la militarisation du Levant sud par les Perses¹⁸⁶⁰. Si la référence guerrière aux Grecs dans le Levant s'explique mal comme reflétant des conflits entre l'empire et les Grecs, l'idée du retour d'exil et la militarisation du Levant pourraient en revanche bien se lire dans le contexte de l'empire perse. Cependant, ces éléments peuvent aussi très bien s'interpréter à l'époque hellénistique (voir ci-dessous 3.2.) et, surtout, Meyers et Meyers donnent peu de sens à l'idée principale du texte, qui envisage une guerre de défense de la ville et de libération du pays. La plupart des chercheurs qui datent le texte à l'époque perse évitent en effet de tirer jusqu'au bout les implications d'une telle datation, qui seraient une opposition judéenne à l'empire perse ; en effet, cette idée serait en contradiction avec les traditions judéennes sur l'époque perse qui sont, dans l'ensemble, positives vis-à-vis de l'empire (notamment Esdras-Néhémie). Dans l'ensemble, la manière honnête dont Petersen conclue son analyse de Za 9,9-17 me semble significative d'une interprétation du texte à l'époque perse : « What might these claims have meant to a Yahwist leaving in Syria-Palestine during the Persian period ? There is no obvious answer. [...] »¹⁸⁶¹.

En soi, l'idée d'une guerre de libération du pays est déjà l'indice que le texte est écrit à l'époque hellénistique, puisque cette idée est plus difficilement concevable à l'époque perse.

¹⁸⁵⁷ Selon Klingbeil, *Yahweh Fighting*, 176-178 fig. 8 et 10.

¹⁸⁵⁸ Boda, *Zechariah*, 585 ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 63.

¹⁸⁵⁹ Bien sûr des Grecs étaient présents dans le Levant à l'époque perse. Toutefois, les éventuels militaires grecs qui s'y trouvaient ne pouvaient être que des mercenaires travaillant pour l'empire perse.

¹⁸⁶⁰ Meyers & Meyers, *Zechariah 9-14*, 173-177.

¹⁸⁶¹ Petersen, *Zechariah 9-14*, 67.

Que l'on considère la mention des fils de Yavan au v. 13 comme une glose ou comme étant originelle, le texte fait de toute manière davantage sens dans le contexte de l'instabilité politique du début de l'époque hellénistique, ainsi qu'on le défendra, plutôt qu'à l'époque de la domination perse, dont les Judéens ont préservé un souvenir généralement favorable¹⁸⁶². L'interprétation la plus simple est donc de comprendre que l'originalité de l'opposition guerrière contre les Grecs en Za 9,11-17 est due au fait que les Grecs représentent la puissance dominante dans le Levant au moment où le texte a été composé¹⁸⁶³. Une datation au début de l'époque hellénistique est d'autant plus probable que, comme on l'a vu, la première partie du chapitre a probablement été composée à cette période et fait même allusion à l'événement qui a inauguré l'installation du pouvoir grec dans le Levant, la conquête d'Alexandre. En ce sens, les v. 1-8, qui rappellent la conquête macédonienne, permettent bien de comprendre que les v. 11-17 évoquent la présence de la puissance grecque dans le pays menaçant Jérusalem.

En outre, comme on l'a vu, la première partie du chapitre, bien que non explicite sur ce point, témoigne déjà d'une perspective critique à l'égard de la domination hellénistique. Celle-ci est visible non seulement dans l'idée d'un pays indépendant possédé par Yhwh, mais aussi dans le transfert vers Yhwh des exploits d'Alexandre (qui quant à lui n'est pas nommé), ainsi que dans les caractéristiques du roi idéal (pacifique, démilitarisé, pieux, local et stabilisant tout le Levant), opposées à celles des chefs hellénistiques qui ont déstabilisé le Levant vers la fin du IV^e s. av. n. è. L'opposition contre les Grecs, située dans le pays, n'apparaît donc pas brutalement dans les v. 11-17 mais est préparée, bien que de manière implicite, par les v. 1-10. La scène de la guerre contre les Grecs dans la dernière partie du ch. 9 ne fait que rendre explicite une opposition à la domination hellénistique qui parcourt l'ensemble du chapitre, en lien avec les thèmes de la possession du pays et de la protection divine.

3.2. Les accents idéologiques de Zacharie 9,11-17 dans le contexte du début de l'époque hellénistique

L'idée centrale en Za 9,11-17 d'une menace grecque sur Jérusalem se comprend bien dans le contexte instable du début de l'époque hellénistique, notamment celui des premières guerres des Diadoques. La conquête d'Alexandre a causé la destruction de villes levantines importantes, comme Tyr et Gaza, ainsi que des sanctions contre Samarie à la suite d'une révolte. Sa mort crée ensuite un climat de grande incertitude politique, se concrétisant par des conflits militaires au sein même du Levant. D'abord les armées de Perdicas venues combattre Ptolémée en Égypte, puis la prise du Levant par Ptolémée, suivie quelques années plus tard de l'arrivée d'Antigone qui réussit à s'emparer du Levant, non sans destructions, notamment à Tyr, Gaza et Joppé. Le retour de Ptolémée en 312 suite à la grande bataille de Gaza ne durera que quelques mois, mais ce sera suffisant pour occasionner un grand nombre de dégâts dans le Levant, pas uniquement sur la côte, comme à Akko, Joppé et Gaza, mais aussi à l'intérieur du pays notamment à Samarie et probablement aussi Jérusalem. Dix ans plus tard, une nouvelle tentative

¹⁸⁶² Si la mention des fils de Yavan était une glose, il faudrait de toute façon expliquer pourquoi c'est uniquement en Za 9 et pas ailleurs dans les textes prophétiques que l'opposition aux Grecs aurait été explicitement rajoutée. Dans ce cas, le plus simple serait de penser que le glossateur aurait identifié la dimension anti-hellénistique du texte qu'il aurait rendue explicite.

¹⁸⁶³ Nogalski, *Micah-Malachi*, 909-910.

lui permet de s'emparer du Levant sud durablement, notamment en raison de la défaite d'Antigone à Ipsos, ce qui n'empêchera pas une ville comme Samarie de connaître d'autres destructions, notamment par Démétrius.

On peut comprendre que, dans ce contexte instable, Za 9 puisse envisager l'idée d'une attaque grecque contre Jérusalem. Cette idée fait d'autant plus de sens que Jérusalem a probablement elle-même été attaquée au moins une fois par Ptolémée I (cf. V 4.1.2.), ce qui ne s'était jamais produit depuis la destruction babylonienne. Néanmoins, voir une allusion spécifique à cet événement précis dans un texte utopique et peu détaillé ne relèverait pas d'une approche méthodologiquement fiable¹⁸⁶⁴. Ainsi qu'on le soulignera plus bas, le texte pourrait aussi avoir été composé un peu avant cet événement, dans le contexte d'une instabilité grandissante où la ville pouvait à juste titre se sentir menacée. L'important est que cet événement éclaire le contexte socio-historique général dans lequel Za 9,11-17 se situe, un contexte où il était tout à fait possible de songer à une attaque grecque contre Jérusalem. Certes, l'époque perse n'était pas une période sans trouble dans le Levant. On peut notamment songer aux révoltes prenant place dans l'empire au début du règne de Darius, aux armées campées à la frontière de l'Égypte à la suite de sa sécession au tournant du IV^e s., ou encore à la révolte sidonienne vers le milieu du IV^e s. Néanmoins des destructions de villes levantines représentaient un phénomène isolé, contrairement au début de l'époque hellénistique où ce type d'événement devient fréquent et marquant, pouvant même affecter Jérusalem directement. Pour Alexandre puis les Diadoques, les prises de villes étaient si importantes stratégiquement qu'ils ont notablement amélioré les techniques de poliorcétique, avec de nouvelles machines de jet, ce que montre bien l'exploit du siège de Tyr par Alexandre.

L'accent mis sur la possession et la jouissance du pays après la guerre poursuit et renforce un aspect déjà bien présent en Za 9,1-10. Ainsi qu'on l'a souligné dans le chapitre précédent, cet accent se comprend bien dans un contexte socio-historique où la possession du Levant est un enjeu géopolitique majeur. Cela est clairement le cas au début de l'époque hellénistique, non seulement dans le contexte de la conquête d'Alexandre mais aussi et surtout à l'époque des Diadoques. Ainsi qu'on l'a souligné, la possession du Levant est alors l'objet d'importantes disputes et le pouvoir change régulièrement de main, notamment dans la décennie qui a suivi la mort du conquérant. Cette forte instabilité contraste avec la période perse ; même si l'empire achéménide reste très attentif à protéger ses frontières occidentales, notamment suite à la perte de l'Égypte, et même si certaines révoltes peuvent y éclater de façon locale et ponctuelle, le Levant (la Transeuphratène) reste dans l'ensemble une région bien contrôlée par l'empire.

L'appel au retour à la ville et la promesse utopique d'un retour « au double » s'inscrivent dans la continuité des traditions prophétiques sur la restauration d'Israël (cf. Es 40-55 ; 62 ; Jr 31 ; Ez 37,1-14 ; Mi 5 ; etc.). La formulation des v. 11-12 implique qu'un premier retour a déjà eu lieu, selon toute vraisemblance celui (plus ou moins étalé) à l'époque perse, et que celui-ci est appelé à se poursuivre voire à se renouveler. La particularité du retour en Za 9 est qu'il prépare une guerre ; il permet de renforcer les troupes de Jérusalem avant le combat, puis de mieux prendre possession du pays après la victoire. Dans un contexte de présence croissante des troupes gréco-macédonienne dans le Levant, les scribes qui composent Za 9 appellent la

¹⁸⁶⁴ Cf. Gonzalez, « Prophetic Texts ».

diaspora à venir en nombre pour assurer la défense de la ville. Étant donné le développement important du mercenariat au début de l'époque hellénistique en raison des nombreux conflits, on peut penser que ces scribes ont notamment en vue le retour des guerriers locaux employés dans les armées hellénistiques, leur savoir-faire militaire et leur grand nombre pouvant être utiles à la défense de la ville. L'activité militaire est en effet bien attestée dans les communautés judéennes et samariennes et ce, déjà à l'époque perse (notamment à Éléphantine). En outre, peut-être cet appel au retour vise-t-il à compenser certaines pertes de population récentes. L'époque hellénistique est une période qui connaît rapidement d'importants mouvements de population. Les guerres d'Alexandre et des Diadoques ont en effet entraîné des déplacements de populations, dus aux destructions, aux reconstructions ou (re)fondations de villes¹⁸⁶⁵ et aux déportations. Non seulement Samarie mais aussi Jérusalem n'était pas à l'abri de ces phénomènes, comme le montre l'intervention militaire de Ptolémée en 311, lorsqu'il pille la région, emportant avec lui des élites dont Ézéchias, le gouverneur de Judée. Des migrations volontaires ont probablement aussi eu lieu, notamment pour des raisons économiques, liées à des activités comme le commerce ou le mercenariat. En Égypte, Ptolémée avait besoin de nouvelles populations pour l'aider à contrôler le pays où il commençait à installer son pouvoir.

Za 9,11-12 réagit donc peut-être déjà à un premier affaiblissement de la population locale. On pourrait spéculer en envisageant que Za 9,11-17 a été écrit à la suite des pillages et déportations de Ptolémée en 311. Cela donnerait du relief à l'accent mis sur la défense de la ville contre les Grecs ou encore à l'absence de chef de guerre humain dans le texte, dont le rôle serait repris par Yhwh à la suite du départ du gouverneur. Dans ce contexte, la référence aux « prisonniers » (אסיר) ferait aussi beaucoup de sens, de même que leur retour au « double ». La présentation de la ville comme une forteresse (בצרון) pourrait aussi signifier que ceux qui ont été déplacés peuvent s'échapper et trouver refuge à Jérusalem. Toutefois, le texte peut tout aussi bien se lire dans le contexte de la décennie instable qui a suivi la mort d'Alexandre, juste avant que l'intérieur du pays ne soit plus directement impacté au niveau local. Nous verrons d'ailleurs que les conséquences concrètes des guerres des Diadoques sont davantage visibles, en filigrane, dans le texte un peu plus tardif de Za 10,3b-12, que nous situons au début du III^e s. (VIII 3.). Dans le contexte de cette décennie instable, Jérusalem serait présentée comme le centre de la résistance anti-grecque où toute les forces sont appelées à converger. Rappelons à ce titre que l'idée d'aller se réfugier en Judée pour fuir la nouvelle domination est attestée dès le tout début de l'époque hellénistique par les manuscrits du Wadi Daliyeh, qui appartenaient aux élites samariennes ayant fui vers le Sud pour échapper à Alexandre à la suite de leur rébellion contre le gouverneur Andromaque (V 2.7.1). Quoi qu'il en soit de la datation précise, Za 9,11-17 semble bien refléter l'instabilité politique des dernières décennies du IV^e s. av. n. è.

Par ailleurs, d'autres aspects du texte se comprennent bien comme nourrissant une polémique anti-hellénistique. Les caractéristiques profondément levantines de la théophanie de Yhwh, dépeint comme un dieu de l'orage venant du Sud, réactivent les mythes locaux dans un contexte où la confrontation avec une culture non levantine est plus radicale qu'à l'époque perse. En ce sens, même si les v. 11-17 ne semblent pas insister sur l'unité levantine, contrairement aux v. 1-10, les traditions employées témoignent d'une perspective

¹⁸⁶⁵ Voir p. ex. comment Alexandre installe à Gaza une nouvelle population issue des régions voisines après la chute de la ville ; cf. Arrien, *Anabse* II 27.7.

fondamentalement levantine, faisant échos aux grands mythes de la région. Cette perspective implique une forme d'unité levantine qui sert à mieux construire et renforcer l'opposition contre l'ennemi grec extra-levantin. On peut y voir une stratégie de résistance culturelle de la part des scribes judéens, stratégie qui est d'ailleurs visible dans d'autres régions du Proche-Orient, ainsi que l'a déjà souligné Collins¹⁸⁶⁶. Ainsi, la reprise de la conception mythique selon laquelle Yhwh se manifeste, comme dieu de l'orage, en provenance du sud n'est pas en soi particulièrement surprenante au début de l'époque hellénistique. La date des plus proches parallèles bibliques n'est pas assurée mais un texte comme Ha 3 n'est probablement pas beaucoup plus ancien que Za 9 et pourrait en être plus ou moins contemporain¹⁸⁶⁷. En outre, la théophanie introductive du *livre d'Hénoch* (1,3c-9), dont l'origine hellénistique est largement acceptée, présente aussi des caractéristiques similaires : la divinité marche sur le Sinaï puis apparaît dans les cieux (v. 4), entraînant des bouleversements cosmiques rappelant les théophanies de l'orage (tremblement et fonte des montagnes, v. 6)¹⁸⁶⁸. Il semble ainsi que Za 9 participe d'un phénomène plus large de revitalisation des traditions levantines à une époque tardive.

Dans le ch. 9, le motif de la théophanie venant du sud s'oppose plus spécifiquement à la direction de la conquête divine depuis le nord du Levant. Cela peut bien se comprendre si, comme on l'a vu, la conquête divine fait allusion à l'arrivée des Grecs dans le Levant, au moment de la conquête d'Alexandre, par le nord. Les v. 1-8 suggèrent ainsi que Yhwh aurait permis aux Grecs de prendre le pays par le nord. Cette direction de la conquête décrite en Za 9,1-8 fait d'ailleurs plus généralement écho à celle, soulignée dans plusieurs textes prophétiques (notamment en Jérémie), de l'ennemi ou de la menace venant du nord, ce qui renforce cette interprétation¹⁸⁶⁹. Il est probable qu'à l'époque hellénistique, cette tradition prophétique sur l'ennemi venant du nord ait été interprétée contre les Grecs plus spécifiquement¹⁸⁷⁰. Les v. 11-17 complètent le tableau du ch. 9 en précisant qu'au moment de chasser les Grecs, Yhwh se manifestera cette fois par le Sud, s'opposant ainsi à cet ennemi venu du nord. Les traditions levantines sont ainsi employées de manière à accentuer la confrontation avec les Grecs.

En même temps, on peut aussi observer que, dans le contexte de la fin du IV^e s. av. n. è., la description de Yhwh muni de deux armes différentes dont un arc, même si elle a des

¹⁸⁶⁶ J. J. Collins, « Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic Near Eastern Environment », *BASOR* 220 (1975), 27-36.

¹⁸⁶⁷ Cf. Pfeiffer *Jahwes Kommen von Süden*, spécialement 176-177, qui défend aussi que Dt 33,2-5.26-29 et Ps 68 ont été développés à l'époque hellénistique ; M. Witte, « Orakel und Gebete Im Buch Habakuk », dans M. Witte & J. E. Diehl (éd.), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit* (FAT II 38), Tübingue : Mohr Siebeck, 2009, 67-91 (82-91) ; je remercie Chen Bergot pour cette référence. L'absence d'Ha 3 à Qoumrân et notamment dans le *Pesher d'Habaquq* pourrait aller dans le sens d'une composition tardive du psaume final d'Habaquq (la plus ancienne attestation manuscrite du psaume se trouve en 8HévXIIgr, en grec, datant de la fin du I^{er} s. av. n. è.).

¹⁸⁶⁸ À ce titre, et bien qu'écrit en araméen, *1 Hén* 1,3c-9 doit aussi être ajouté au dossier des théophanies de Yhwh liées au sud, attestant de la vitalité de cette tradition à l'époque hellénistique. Cette théophanie, peu prise en compte dans la discussion, s'inspire notamment de Dt 33 ; cf. G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch 1-36; 81-108* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2001, 142-149. Je remercie Matteo Silvestrini d'avoir attiré mon attention sur ce passage d'*Hénoch*.

¹⁸⁶⁹ P. ex. Es 14,31 ; Jr 1,14 ; 4,6 ; 6,1 ; 13,20 ; 46,20 ; 47,2 ; 50,3.41 ; 51,48 ; Ez 26,7.

¹⁸⁷⁰ Cf. C.-B. Amphoux & A. Sérandour « La date de la forme courte du livre de Jérémie », dans M. Loubet & D. Pralon (éd.), *Εὔκαρπα. Etudes sur la Bible et ses exégètes*, Paris : Cerf, 2011, 25-35 (28-30).

antécédents levantins plus anciens, entre en résonnance avec les représentations d'Héraclès armé d'un arc et d'une massue à la fois. Ce motif iconographique était influent sur la côte levantine vers la fin de l'époque perse, notamment en raison de l'identification du célèbre héros grec avec le dieu Melqart de Tyr. La représentation de Yhwh dans les v. 13-14, bien que fondée sur des traditions plus anciennes, pourrait donc aussi servir à attribuer implicitement à Yhwh la force légendaire d'Héraclès, signifiant par-là que la divinité judéenne est la seule à posséder la puissance guerrière dans le Levant et même au-delà¹⁸⁷¹. La connotation de puissance en Za 9 est d'autant plus forte que Yhwh n'utilise pas, en plus de l'arc, la massue, comme c'est le cas d'Héraclès ou, bien avant, d'Anat, mais plutôt l'épée, arme de guerre par excellence dans les traditions bibliques, souvent attribuée à Yhwh dans les textes prophétiques¹⁸⁷². Cette résonnance avec les représentations d'Héraclès aurait une dimension polémique contre les premiers souverains hellénistiques qui, à commencer par Alexandre, ont investi la figure du héros comme symbole de puissance¹⁸⁷³. Quoiqu'il en soit, Za 9,11-17 présente Yhwh comme le seul véritable chef militaire, meilleur guerrier et stratège que les souverains hellénistiques puisqu'il vient à bout de la puissance grecque.

La critique du pouvoir grec est d'autant plus forte que le roi des v. 9-10 n'est pas mentionné dans la guerre des v. 11-17. Indirectement, la guerre décrite confirme l'idéal d'un roi non investi dans les activités militaires, la guerre étant avant tout du ressort de la divinité. La critique en creux du caractère essentiellement belliqueux des souverains hellénistiques, perceptible dans les v. 9-10 (VI 3.4.), est donc implicitement renforcée par les v. 11-17.

Par ailleurs, les images de pierres spécifiques, construisant une opposition entre les Grecs, assimilés aux pierres de fronde, et Israël, les pierres de diadème scintillantes, résonnent non seulement avec l'importance des pierres dans le livre de Zacharie (cf. Za 3,9 ; 4,7.10) mais aussi avec certaines réalités d'époque hellénistique. La notion de pierre de diadème ne renvoie apparemment pas à une tradition judéo-israélite, voire même levantine, et elle semble donc faire écho à des pratiques allogènes. C'est vers la fin du IV^e et le début du III^e s., que l'on voit apparaître dans le monde gréco-macédonien des diadèmes en or qui sont incrustés soit de

¹⁸⁷¹ Il est, bien sûr, possible que cette représentation d'Héraclès soit déjà influencée par l'idéologie perse (cf., notamment, la position du héros archer), voire même qu'il y ait une forme d'identification entre Héraclès et l'empereur perse, comme le défendent notamment Klingbeil (*Yahweh Fighting*, 178) et R. P. Bonfiglio, « Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography », *Journal of Biblical Literature* 131/3 (2012) 507-527 (523-524). Toutefois, la figure d'Héraclès garde des caractéristiques qui lui sont propres, issues de la culture grecque, comme la peau de lion et la massue en plus de l'arc ; O. Keel et C. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire et de la religion d'Israël* (traduit de l'allemand par J. Prignaud), Paris : Cerf, 2001, 369. Autour de l'époque de la composition du texte, la représentation de Yhwh maniant l'arc et l'épée en même temps est en tout cas plus proche de celle d'Héraclès maniant l'arc et la massue en même temps, que de celle du souverain perse usant uniquement de l'arc avec les deux mains.

¹⁸⁷² Cf. Dt 32,42 ; Es 27,1 ; 34,6 ; 66,16 ; Jr 12,12 ; 46,10 ; Ez 21,8.10 ; 30,25. Za 9,13 utilise l'expression « épée de guerrier » (חרב גבור), pour accentuer l'idée de puissance guerrière ; l'expression est aussi utilisée (au pluriel) en Ez 32,12 pour parler de massacres. L'attribution de l'épée à une divinité n'est en rien exceptionnelle dans le POA ; voir, p. ex., les textes mentionnés à l'entrée « namšaru » du *Chicago Assyrian Dictionary. Volume 11 N Part I*, qui renvoient à des divinités comme Haldia, Nergal ou Ishtar. Pour l'arc, voir Ha 3,9 et Lm 2,4 ; 3,12-13 et les commentaires ci-dessus. Dans le cycle de Baal, la déesse Anat peut aussi être armée soit d'un arc (KTU 1.3 II 15-16, avec une massue), soit d'une épée (KTU 1.6 II 31).

¹⁸⁷³ Cela est notamment visible dans des séries de monnaies hellénistiques qui, dès le règne d'Alexandre, présentent la tête d'Héraclès coiffée de la peau de lion ; voir, p. ex., Y. Meshorer, *Ancient Means of Exchange, Weights and Coins* (The Reuben and Edith Hecht Museum Collection), Haifa : University of Haifa, 1998, 44-45, monnaies 46-47.

pierres semi-précieuses, comme le grenat ou la cornaline, soit de pâtes de verre colorées¹⁸⁷⁴. Ce développement peut s'expliquer, d'une part, par l'importance de la tradition du diadème dans le monde gréco-macédonien durant le premier millénaire, souvent en or et faisant appel à des formes végétales, et, d'autre part, par le développement des techniques d'orfèvrerie perse, utilisant volontiers des pâtes de verre de différentes couleurs, notamment vert, bleu foncé ou clair, blanc et parfois aussi rouge. Il est ainsi possible que les techniques d'artisanat perse dont ont hérité les Gréco-Macédoniens suite à la conquête d'Alexandre aient fait évoluer leurs pratiques en matière de bijoux. L'image utilisée en Za 9,16 semble donc faire écho très concrètement à des pratiques de luxe et de prestige qui se développent dans la culture gréco-macédonienne au début de l'époque hellénistique. Le peuple d'Israël victorieux est décrit précisément comme ce qui est prisé et valorisé dans la culture dominante de l'époque, des pierres décorant les diadèmes, alors même que les Grecs sont présentés comme les pierres destructrices et sans valeur qu'ils jettent durant leurs attaques, des pierres qui seront en outre écrasées plutôt que rendues visibles.

S'agissant de ces pierres, il faut tout d'abord observer que la fronde est une arme de guerre utilisée à la fois dans le Proche-Orient et le monde grec bien avant l'époque hellénistique¹⁸⁷⁵. Certains corps armés, notamment du monde grec, pouvaient être réputés pour leur usage de la fronde, comme les Rhodiens qui, à la bataille de Counaxa en 401, selon Xénophon (*Anabase* III 3.14-20), auraient permis à Cyrus le Jeune de prendre l'avantage par leurs tirs de fronde allant deux fois plus loin que ceux des Perses dirigés par Artaxerxès II¹⁸⁷⁶. L'usage des frondes par les Grecs pourrait donc expliquer leur assimilation aux pierres de fronde. De plus, il est aussi possible que l'expression ait en réalité une acception plus large, renvoyant également aux engins de jet développés par les armées gréco-macédonienne pour les sièges de ville, des machines pour lesquelles il n'existait pas de mot hébreu spécifique¹⁸⁷⁷. En ce sens, Za 9,15 pourrait bien caractériser les Grecs par leurs nouvelles techniques de poliorcétique et impliquer que celles-ci seront sans efficacité contre Jérusalem.

Notons enfin que l'image d'une consommation rituelle du sang employée (implicitement et peut-être explicitement à l'origine) pour le combat au v. 15 poursuit la polémique du v. 7 contre les pratiques rituelles grecques (cf. VI 3.4.), notamment celle de la consommation de sang. Il est frappant que ces deux versets se fassent écho sur ce thème d'une manière qui semble *a priori* contradictoire. Le v. 7 annonce la fin de la consommation de sang dans le Levant et le v. 15 parle au contraire de la consommation du sang par Israël en guerre. En réalité, les deux versets se rejoignent dans leur caractère anti-grec : contrairement aux Grecs,

¹⁸⁷⁴ Voir à ce propos le mémoire de master de R. Roques, *Les couronnes et diadèmes en or en Macédoine hellénistique : typologie, iconographie et fonction. Tome I*, présenté à l'université de Pau et des pays de l'Adour en 2014, p. 45-46.

¹⁸⁷⁵ Voir p. ex. les remarques de D. Edelman, « How Starting Assumptions Affect Results: The Story Of David's Slaying Of Goliath (1 Sam 17:1-18:5; 2 Sam 21:19) Interpreted In Terms Of Orality, Scribalism, And Cultural Memory », dans Römer et al. (éd.), *Oral et écrit*, 259-292 (278-279).

¹⁸⁷⁶ Voir p. ex. aussi les 2000 tireurs de fronde apportés par Gélon pour aider les Grecs contre Xerxès selon Hérodote (*Histoires* VII 158).

¹⁸⁷⁷ Selon H.-P. Mathys, le livre des Chroniques témoigne aussi de l'impact des techniques poliorcétiques grecques sur l'imaginaire judéen (voir notamment 2 Ch 26,15) ; H.-P. Mathys, « Chronikbücher und Hellenistischer Zeitgeist », dans *idem, Vom Anfang zum Ende. Fünf alttestamentliche Studien* (BEAT 47), Francfort : Peter Lang, 2001, 41-155 (89-98).

les Levantins ne consumeront plus de sang, à l'exception toutefois du sang des Grecs dont Israël, en tant qu'armes de Yhwh, pourra se gaver pendant le combat contre eux.

3.3. Fonction de Za 9,11-17 au début de l'époque hellénistique

Vers la fin du IV^e s. av. n. è., l'ajout fait à la fin du livre de Zacharie ne comportait pas uniquement une annonce de la fin de la domination perse ainsi que, implicitement, de l'arrivée des Grecs avec une dimension critique de leur domination guerrière et instable (v. 1-10). L'ajout comprenait probablement aussi l'annonce explicite d'une opposition militaire d'Israël, et notamment de Jérusalem, contre les forces grecques (v. 11-17). Ainsi, tout en annonçant implicitement l'arrivée d'un nouveau pouvoir à la suite de la domination perse, le texte en suggérait déjà les faiblesses et en annonçait la fin, envisageant à la place un gouvernement idéal, celui d'un roi pieux, pacifique, entièrement dépendant de Yhwh pour sa protection et gouvernant sur l'ensemble du Levant. Les v. 11-17 précisaient que cette fin de la domination prendrait place à la suite d'un affrontement autour de Jérusalem, affrontement au cours duquel les forces d'Israël seraient dirigées par Yhwh.

En bref, au début de l'époque hellénistique, les lecteurs/auditeurs de Za 9,1-8 pouvaient percevoir la résonance avec la conquête d'Alexandre et comprendre qu'avec l'arrivée de la domination grecque, les premières étapes du plan de Yhwh pour libérer et restaurer complètement Israël s'étaient déjà réalisées. Cela confortait l'idée que Yhwh contrôle les événements mouvementés de cette époque et qu'il les dirige dans une direction bien précise, en vue d'aboutir à la grande libération d'Israël. En ce sens, le changement de domination est interprété comme un signe de la progression du plan divin pour Israël, précurseur d'autres changements à venir en vue de la restauration.

Si Za 9,1-10 permet de faire écho à l'arrivée effective des Grecs dans le Levant, tout en relativisant l'importance de leur pouvoir et en le critiquant de manière implicite, Za 9,11-17 en est le corollaire qui envisage la fin de leur domination dans le Levant. Le ch. 9 conjugue ainsi traditions, événements historiques et idées utopiques : les traditions anciennes sont reprises dans un sens qui résonne avec les grands événements de la période, tout en interprétant ces événements dans le cadre de conceptions utopiques, envisageant en particulier la libération du pays. On peut penser que l'instabilité politique à l'époque des Diadoques, notamment les récurrents passages de différents conquérants et l'alternance des pouvoirs dans le Levant, a facilité le fait d'envisager l'effondrement d'une domination ayant mis plusieurs décennies avant d'atteindre une relative stabilité. Dans un contexte où les chefs hellénistiques se battent pour la possession du Levant, des scribes judéens affirment que le pays est le leur et que les Grecs ne pourront pas le posséder de manière durable. Dès l'époque d'Alexandre, les résistances de Tyr et de Gaza, puis la révolte de Samarie contre le gouverneur placé par Parménion, montrent que l'acceptation de la nouvelle domination par les populations levantines était loin d'être acquise. Certes, Tyr, Gaza et Samarie s'attendaient à l'aide des Perses pour faire face à la pression macédonienne, un appui qui n'était plus envisageable après la mort du grand roi en 330. Toutefois, il semble bien que les châtements occasionnés, suivis de l'instabilité politique à l'époque des Diadoques, impliquant notamment des guerres et des destructions, ont laissé une image négative du pouvoir grec chez plusieurs peuples levantins et que cette image a contribué à préserver l'espoir de l'effondrement de cette domination.

La perspective utopique de Za 9,11-17 est bien visible dans l'intervention massive du dieu de l'orage au combat, intervention donnant la victoire à Israël et lui permettant de jouir pleinement du pays. En même temps, certains éléments de pragmatique sont notables, en plus de la prise en compte du changement de domination que l'on a décrite. On peut notamment penser à l'absence de roi humain défendant Israël par les armes, qui est remarquable surtout après les v. 9-10. Cette absence du roi au combat renvoie aussi à la réalité de la domination étrangère, puisqu'au moment où le combat contre les Grecs est envisagé, Israël n'a pas de roi pour diriger la guerre. Mais l'élément le plus concret se situe dans l'appel au retour vers Jérusalem des v. 11-12. Certes, cet appel n'est pas sans dimension utopique : formulé par Yhwh et appuyé par une promesse divine garantissant son importance et son succès, l'appel est aussi préparé par la description utopique qui prévoit la future restauration du grand royaume d'Israël ; il est censé conduire à la grande guerre contre les Grecs qui sera dirigée par Yhwh et qui aboutira à la libération du pays.

Malgré ses accents utopiques, l'appel n'en reste pas moins une invitation à une action concrète pouvant être accomplie pour participer au plan divin de restauration. Il est d'ailleurs renforcé par une référence à un précédent retour, une première libération divine déjà réussie. S'il s'agit effectivement d'une référence au retour d'exil au début de l'époque perse (cf. Za 1-8), on peut alors observer que l'appel concret à revenir est précédé du rappel d'un retour qui s'est déjà effectivement passé, renvoyant notamment aux traditions d'Es 40-66, de manière à rendre d'autant plus plausible le retour envisagé dans un avenir proche. Il apparaît ainsi que la perspective utopique du texte est mise au service d'un appel à une action concrète, revenir à Jérusalem, qui est légitimée et renforcée par différentes stratégies littéraires. En plus d'apparaître comme une critique de la domination hellénistique, la dimension utopique du texte, envisageant la restauration d'Israël et notamment la libération du pays vis-à-vis du pouvoir grec, semble aussi avoir pour fonction d'insister sur une action à entreprendre, qui pourrait mener, *in fine*, à la pleine possession du pays. C'est surtout la diaspora qui est invitée à s'impliquer concrètement, en revenant au pays, notamment à Jérusalem, afin d'en augmenter le nombre d'habitants et d'apporter du renfort à un moment décisif où Yhwh envisage de changer la situation du pays. Za 9 est donc à la fois une interprétation utopique des premiers événements politiques de l'époque hellénistique dans une perspective critique de la nouvelle domination (cf. Za 9,1-10) et un appel à participer, d'abord et avant tout par le retour au pays, à la réalisation de l'utopie envisagée. Cette conclusion soulève la question du possible impact de ce texte, direct ou indirect, dans les milieux de diaspora, une question qui se pose plus largement pour l'ensemble des ch. 9-14 et du livre de Zacharie.

Le combat de Juda et la restauration d'Éphraïm

La réinterprétation de la guerre en Zacharie 10,3b-12 vers la fin des guerres des Diadoques

1. Texte, structure et composition de Zacharie 10,3b-12

Nous avons déjà montré que l'interlude des v. 1-3a ne faisait à l'origine pas partie du scénario de guerre des ch. 9-10 et qu'il a été ajouté secondairement pour en changer la perspective triomphaliste, en lien notamment avec le ch. 11 (cf. IV 1.2.1.2.). C'est pourquoi, cet interlude ne sera pas pris en compte dans notre analyse du scénario de guerre. Néanmoins, pour mieux rendre compte de la forme actuelle du texte, nous en présenterons tout de même la traduction annotée.

1.1. Traduction de Za 10, avec notes sur les principales variantes textuelles

[1 Demandez à Yhwh la pluie au temps de la pluie tardive^a ; Yhwh fait les orages^b et la pluie d'averse^c ; il leur^d donnera à chacun^e de l'herbe dans le champ^f. 2 Car les teraphim^g ont annoncé l'inique^h, les devins ont vuⁱ du mensonge et ils annoncent de faux rêves^j,

^a LXX allonge la description de la pluie « selon la saison, *précoce* et tardive » (καθ' ὄραν πρόμιμον καὶ ὄψιμον), en référence à Dt 11,14 (BA 23.10-11, 312).

^b LXX traduit חזיו, probablement sur la base de la racine חזו (« voir »), par φαντασίας, « fulgurances », avec une connotation de merveilleux (cf. Ha 3,10 LXX ; BA 23.10-11, 312-313) ; P traduit par « pluie fine » (نسيم) ; Vg par « neiges » (*nives*) ; Tg par « les vents » (רוחין).

^c LXX traduit par « la pluie d'hiver » (ὕετὸν χειμερινόν) ; P donne « la pluie précoce » (مطرًا مبكرًا) ; Vg traduit par « pluie d'averse » (*pluviam imbris*) ; Tg traduit librement par « il fera tomber la pluie pour les fils des hommes » (ומחית מטרא לבני אנשא).

^d P harmonise les personnes en donnant une 2^{ème} personne du pluriel au lieu de la 3^{ème} personne (لحم), ce qui correspond mieux à l'impératif pluriel au début du verset.

^e P traduit ליש par un verbe : « pour que l'herbe pousse dans le champ » (יהיה עשב בחרש).

^f Tg interprète : « pour leur donner du grain à manger et de l'herbe pour le troupeau dans le champ » (למתן להון) (עבורא למיכל ועסבא לבעירא בחקלא).

^g LXX traduit par « les déclamateurs » (ἀποφθεγγόμενοι) ; P donne « augure » ou « devin » (مفسر) ; Vg traduit par « idoles » (*simulacra*) ; Tg interprète par « les adorateurs des idoles » (פלהי צלמיה) et alors que tous les verbes du v. 2a sont au qatal dans TM, il traduit avec des participes.

^h LXX traduit par « peines » (κόπους) ; Tg donne « oppression » (אונס).

ⁱ LXX traduit le verbe hébreu par un substantif : « et les devins de *visions* mensongères » (καὶ οἱ μάντις ὀράσεις ψευδεῖς). Tg donne « prophétisent » (מתנבין), au participe comme les autres verbes du v. 2a dans Tg.

^j Cette traduction est aussi celle de P (مفسر). Une autre traduction possible serait « et les rêves ont annoncé le faux ». LXX peut être traduite des deux manières (καὶ τὰ ἐνόπνια ψευδῆ ἐλάλουν). Vg prend la deuxième option mais parle de rêveurs plutôt que de rêves (« et les rêveurs ont parlé en vain », *et somniatores frustra locuti sunt*). Au lieu de parler des rêves, Tg continue d'insister sur la fausse prophétie : « les prophètes de mensonge par leurs prophéties de mensonge disent le mensonge » (ונביי שקרא בנבואת שקרהון שקרא ממליין). Par ailleurs, au sein du v. 2a, l'hébreu passe ici du qatal au yiqtol, avec le verbe suivant continuant au yiqtol (ינחמון). Ce changement de temporalité est pris en compte dans LXX mais pas dans P ni Vg, qui ont tous les verbes du v. 2a au passé, et pas non plus dans Tg, qui utilise à chaque fois des participes.

ils consolent en vain, c'est pourquoi ils ont erré comme un troupeau^k, ils seront humiliés^l faute de berger^m. 3a Contre les bergersⁿ ma colère s'est enflammée et contre les boucs^o j'interviendrai^p.]

3b Oui, Yhwh Armées a visité^q son troupeau^r, la maison de Juda, et il fera d'eux tel le cheval de sa gloire à la guerre^s. 4 De lui^t (sortira) l'angle^u, de lui le piquet^v, de lui l'arc de guerre^w, de lui sortira tout assaillant d'une traite^x ! 5 Ils seront comme des guerriers foulant la boue des chemins à la guerre^y, et ils combattront^z car Yhwh sera avec eux^{aa} et les cavaliers seront couverts de honte^{bb}.

^k Tg explicite : « ils ont été dispersés comme on disperse le troupeau » (אתבררו כבידור ענא).

^l Le verbe hébreu est au yiqtol (יענר) alors que le précédent est au qatal (נסער) ; Vg suit le changement de temporalité vers le futur (*adfligentur*). LXX harmonise au passé (ἐκακόθησαν), de même que P (ⲉⲕⲁⲕⲟⲩⲥⲁⲛ) et Tg, qui insiste sur l'idée de l'exil : « ils sont partis en exil » (גלו).

^m P et Vg appuient la leçon « berger » du TM. Tg interprète en parlant de « roi » (מלך). LXX donne « guérison » (ἰασις), lisant רעה sur la base de la racine רפא (« guérir », parfois avec l'orthographe רפה, cf. Jr 3,22 ; 19,11 ; Ps 60,4), probablement en référence à Jr 14,19.

ⁿ Tg interprète : « les rois » (מלכיא).

^o LXX traduit ici par « les agneaux » (τοὺς ἀμνοὺς) ; P donne « les troupeaux » (ⲁⲗⲗⲁⲛ) ; TG traduit par « les chefs » (« ceux qui gouvernent », שלטוניא ; Vg soutient le TM (*hircos*).

^p LXX traduit par « je prendrai soin » (ἐπισκέψομαι), ce qui semble avoir une connotation positive en dépit de la préposition ἐπι (cf. Jr 23,1-4 LXX ; cf. BA 23.10-11, 315). P n'utilise pas la préposition ⲁⲗ mais ⲁ, ce qui suggère aussi une connotation positive. Cet aspect plus positif s'accorde avec le fait que les deux versions ne font pas référence aux boucs mais aux agneaux (LXX) ou aux troupeaux (P). Tg présente la connotation négative du TM mais il associe les « chefs » avec les « rois » sous le coup de la colère divine, afin de rajouter un nouveau complément au verbe (au particip) : « moi je les punis pour leurs péchés » (אנא מסער עליהון חוביהון).

^q Le verbe hébreu est au qatal (פקד), alors que le précédent au yiqtol (אפקוד). Le changement de temporalité est suivi par P (ⲉⲩⲧⲁⲃⲟ/ⲉⲩⲧⲁⲃⲓⲧⲓⲧ) et Vg (*visitabo/visitavit*). Tg a aussi une différence de temporalité ; il accentue en outre la différence de sens entre les deux occurrences du verbe פקד, comprenant la deuxième dans le sens que Yhwh se souvient de son peuple (דכיר/אנא מסער). La LXX, par contre, traduit les deux formes au futur (ἐπισκέψομαι/ἐπισκέπεται). Toutes les versions s'accordent en revanche sur le passage du discours divin au discours prophétique.

^r Tg traduit par « son peuple » (עמיה), puis « ceux de la maison de Juda » (דבית יהודה).

^s Tg développe en soulignant l'idée de puissance : « tel un cheval *puissant* qui est impressionnant au combat » (כסוסי תקיף דזיותן בקרבא). LXX suit le TM mais en parlant plus largement de cavalerie : ὡς ἵπτον εὐπρεπῆ αὐτοῦ ἐν πολέμῳ, « comme sa cavalerie de belle prestance à la guerre » (trad. BA 23.10-11, 315).

^t La quadruple répétitions de « de lui » (ממנו) dans l'hébreu est rendue au pluriel dans la P, « d'eux » (ⲉⲕⲁⲛⲁⲛ).

^u LXX traduit par un verbe, lisant peut-être פניו, « sa face », à la place de פנה (« angle ») : « il a regardé attentivement » (ἐπέβλεψεν ; cf. Za 4,10 LXX). Tg traduit librement par « son roi » (מלכיה).

^v LXX traduit à nouveau par un verbe : « il a disposé » (ἔταξεν), possiblement avec une connotation militaire (BA 23.10-11, 316). Tg traduit librement par « son oint » (משחיה).

^w LXX s'accorde cette fois avec le TM pour donner un substantif, mais traduit par « arc dans la colère » (τόξον ἐν θυμῷ). Le Tg traduit librement : « sa force de guerre » (תקוף קרביה).

^x LXX suit bien le TM, comprenant le terme נוגש dans un sens militaire : ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται πᾶς ὁ ἐξελαύνων ἐν τῷ αὐτῷ, « de lui sortira tout homme qui attaque en même temps » (trad. BA 23.10-11, 316). P formule au pluriel : « d'eux sortiront tous leurs chefs comme un » (ⲉⲕⲁⲛⲁⲛ ⲉⲃⲣⲁⲛⲁⲛ ⲉⲃⲣⲁⲛⲁⲛ). Tg interprète : « de lui grandiront tous ses chefs ensemble » (מניה יתרבון כל פרנסוהי כחדא).

^y Tg explicite l'image : « foulant au combat les tués des nations comme la boue des chemins » (דישין קטילי עממיה) (כסין שוקין בקרבא).

^z LXX traduit « ils s'aligneront », avec une connotation militaire (παράτάξονται). P semble associer le verbe à ce qui précède : « à la guerre ils se battront » (ⲉⲕⲁⲛⲁⲛ ⲉⲃⲣⲁⲛⲁⲛ).

^{aa} Tg développe : « ils combattront la guerre car la parole de Yhwh est leur soutien » (ויגיהון קרב ארי מימרא דיו) (בסעדהון ויבהון).

^{bb} On pourrait aussi traduire « ils couvriront de honte les cavaliers », dans la mesure le hif'il du verbe בוש peut être employé de manière intransitive (cf. Jr 2,26 ; 6,15 ; 8,9.12 ; 10,14 ; 46,24 ; 48,1.20 ; 50,2 ; 51,17 ; Jl 1,11.12), tout comme transitive (2 S 19,6 ; Ps 14,6 ; 44,8 ; 119,31.116). Cependant, toutes les versions choisissent le sens intransitif du verbe.

les contrées lointaines, ils se souviendront^{mm} de moiⁿⁿ ; ils *feront vivre*^{oo} leurs enfants puis reviendront.^{pp}] 10 Je les ferai revenir du pays d'Égypte et de l'Assyrie je les rassemblerai^{qq}. Vers le pays de Galaad et le Liban^{rr} je les conduirai, et cela ne sera pas suffisant pour eux^{ss}. 11

insistant sur des références au passé (voir notamment aux v. 10-11), les versions concordent avec la vocalisation du TM pour lire un sens du verbe au futur ; cf. Boda, *Zechariah*, 620 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 101.

^{mm} P interprète de manière culturelle : « ils me loueront » (عصمهم). Tg interprète le verbe au passé (היו דכירין).

ⁿⁿ Tg interprète : « de ma crainte » (לדחלתי).

^{oo} Cette lecture implique un changement de vocalisation par rapport au TM, en וְהָיָה, pour lire une forme pi'el plutôt que qal. La particule de l'accusatif אֵת se comprend en effet difficilement avec la forme qal, alors qu'elle fait sens avec la forme pi'el. C'est aussi ainsi que le comprennent les versions grecque (ἐκτρέφουσιν) et syriaque (ܐܘܬܪܝܢܗܘܢ), qui donnent toutes deux « ils nourriront/élèveront » (leurs fils), et qui sont suivies par la plupart des commentateurs ; voir notamment Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 192 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 558 ; Marti, *Dodekapropheton*, 436 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 381 ; Mitchell, *Zechariah*, 301 ; Elliger, *Propheten*, 145 ; CTAT 3, 985 ; Reventlow, *Sacharja*, 102 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 218 ; Larkin, *Second Zechariah*, 91 ; Kunz, *Ablehnung*, 337. La Vg correspond à la forme qal du TM mais, afin de donner sens à la phrase, lit אֵת non pas comme la particule de l'accusatif mais dans le sens (théoriquement possible) de la préposition « avec » (*vivent cum filiis suis* « ils vivront avec leurs fils »). Le Tg, qui interprète dans le sens d'une prolongation de la vie, lit aussi אֵת comme la préposition « avec » : « ils prolongeront les années de vie avec leurs fils » (וַיִּוְרְכוּ שְׁנֵי חַיִּין עִם בְּנֵיהֶוּן). Cette lecture possible de l'hébreu est notamment celle de Rudolph, *Sacharja*, 193-194 (« *so sollen sie mit ihren Kindern am Leben bleiben* » ; voir p. ex. aussi Redditt, *Zechariah 9-14*, 58 ; Boda, *Zechariah*, 620 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 101-102) et elle a récemment été défendue plus en détails par Willi-Plein, *Deuterosacharja*, 151, soulignant notamment que le verbe חָיָה au pi'el ne veut pas dire « élever (des enfants) ». Pace Willi-Plein, même si beaucoup des occurrences du verbe חָיָה au pi'el expriment le fait de laisser en vie, le sens de « (re)faire vivre » ou « (re)donner vie » est aussi bien attesté (Os 6,2 ; 14,8 ; Ha 3,2 ; Ps 33,19 ; 71,20 ; 119,25.37.40.50.88.93, 117.147.154.156.159 ; 143,11 ; Job 33,4 ; Nê 4,2 ; 9,6 ; 1 Ch 11,8), parfois même avec la connotation de nourrir (2 S 12,3 ; Es 7,21) ; les sens hif'il et pi'el du verbe sont à cet égard peu éloignés. Les deux lectures sont donc possibles sur la base du même texte consonantique, qui a apparemment très tôt engendré deux traditions de lecture, dont le sens n'est pas très éloigné ; cf. Sæbø, *Sacharja 9-14*, 68. Le sens « faire vivre » est, comme on le verra plus en accord avec l'accent du texte sur la fertilité. En outre, la vocalisation du TM וְהָיָה peut bien s'expliquer par une influence secondaire de la forme verbale du verbe être au v. 5.6.7, וְהָיָה, très proche graphiquement et avec la même vocalisation.

^{pp} Tg interprète ainsi le v. 9 : « tout comme je les ai dispersés parmi les peuples et qu'ils se sont souvenus de ma crainte dans un pays distant, ils prolongeront les années de (leur) vie avec leurs fils et ils reviendront » (וכמא דבדרתינון ביני עממיא דבארע רחיקא הוּו דכירין לדחלתי ויורכוני שני חייני עם בניהון ויתבונו).

^{qq} Tg interprète au passé la référence au retour d'Égypte pour renvoyer à l'exode et ainsi mieux assurer le futur retour depuis l'Assyrie, en faisant explicitement référence aux exilés : « De même que je les ai fait revenir du pays d'Égypte, ainsi de l'Assyrie je rassemblerai leurs exilés » (וכמא דאתיבתנון מארעא דמצרים כין מאתור אקריב גלותהון).

^{rr} Tg change la référence au Liban en une référence au sanctuaire (ומקדשא) selon une interprétation juive plus tardive du Liban comme la montagne de Sion ; M. J. Mulder, « לְבָנוֹן *l'hānōn* », *TDOT* VII, 447-457 (456-457) ; Schott *Sacharja 9-14*, 105 n. 241.

^{ss} Littéralement : « il ne sera pas trouvé pour eux » (ולא ימצא להם). P (وله يحل لهم) et Tg (ולא יסופיק להון) ont une compréhension similaire et Vg est encore plus explicite dans ce sens : *et non inuenietur eis locus*, « il ne sera pas trouvé pour eux de place ». LXX semble avoir mal compris l'hébreu et interprète le texte dans un autre sens (καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῆ ἕξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς), peut-être sous l'influence d'Ez 39,28 ; le grec peut être traduit de façons différentes : « et pas même un seul d'entre eux ne sera délaissé », en référence au peuple, ou « il n'en subsistera pas un d'entre eux », en référence aux ennemis ; cf. BA 23.10, 319.

Il traversera^{tt} la mer hostile^{uu}, il frappera^{vv} les vagues dans la mer^{ww}, et toutes les profondeurs du fleuve^{xx} seront asséchées^{yy}. La fierté de l'Assyrie sera abattue et le sceptre^{zz} se détournera de l'Égypte. 12 Je les rendrai fort en Yhwh^{aaa} et en son nom ils *se glorifieront*^{bbb}, oracle de Yhwh.

^{tt} LXX simplifie la transition entre les versets 10 et 11 en conjuguant le premier verbe (ainsi que le suivant) à la troisième personne du pluriel : « ils traverseront » (διελεύσονται), renvoyant à ceux dont le retour est annoncé au v. 10. La Peshitta (ܡܫܚܝܬܐ) et la Vulgate (*transibit*) confirment le singulier du TM, qui est la leçon la plus difficile. C'est aussi ce que soutiennent la plupart des commentateurs récents, voir Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 224 ; Wöhrle, *Abschluss*, 79-80 n. 52 ; Wolters, *Zechariah*, 338-339 ; Boda, *Zechariah*, 619-620 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102. Les commentateurs plus anciens avaient tendance à privilégier l'émendation du TM en s'appuyant sur la LXX, voir Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 192 ; Marti, *Dodekapropheton*, 436 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 381-382 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 557 ; Mitchell, *Zechariah*, 301 ; Elliger, *Propheten*, 145 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 194 ; Hanson, *Dawn*, 326-327 ; Mason, *Haggai, Zechariah*, 102 (voir aussi la discussion ci-dessous).

^{uu} Littéralement : « la mer d'hostilité » ou « la mer de détresse » (בַּיַם צָרָה), ainsi que le comprend P (ܡܫܚܝܬܐ). LXX traduit « la mer étroite » (ἐν θαλάσσει στενῇ), selon le sens littéral de la racine צָרָה, un sens également suivi par la Vulgate (*in maris freto*). Dans ce cas, il pourrait probablement s'agir de la mer rouge, et plus précisément du golfe de Suez, ce qui est une lecture possible de l'hébreu, cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 193, 198 (« Meerenge »).

^{vv} Comme pour le premier verbe du verset, LXX donne encore une troisième personne du pluriel : « ils frapperont », πατάξουσιν ; Tg, très interprétatif, semble aussi lire un pluriel, renvoyant aux guerriers égyptiens qui ont été frappés (דַּאִי־רַפּוֹ) par la mer au moment de l'Exode (voir ci-dessous). P (« il renversera », ܡܫܫܝܦܐ) et Vg (*percutiet*) appuient là encore le singulier du TM.

^{ww} Voir en ce sens LXX (ἐν θαλάσσει κύματα), P (ܡܫܫܝܦܐ), la Vulgate (*in mari fluctus*) ; cf. p. ex. la traduction de Wolters, *Zechariah*, 307. Une autre possibilité de lecture serait : « il frappera dans la mer de vagues » (בַּיַם הַגְּלִים), au sens de « mer agitée » (même si l'on pourrait attendre un article devant le *nomen rectum*, בַּיַם הַגְּלִים).

^{xx} La traduction par « fleuve » plutôt que par « Nil » est appuyée par LXX (πάντα τὰ βάθη ποταμῶν), P (ܡܫܫܝܦܐ) et la Vg (*omnia profunda fluminis*) ; voir là-dessus 2.3.3.2.

^{yy} P (ܡܫܫܝܦܐ) et Vg (*confundentur*) lisent une forme du verbe בּוֹשׁ (« avoir honte »), plutôt que יָבֵשׁ (« être sec ») : « toutes profondeurs du fleuve seront honteuses » ; c'est apparemment aussi le cas du Tg même s'il réinterprète les profondeurs du fleuve dans un sens politique : « tous les rois de la terre seront honteux » (ויבהתון כל מלכי עממיה). Cette lecture est influencée par la forme du verbe בּוֹשׁ morphologiquement identique qui se trouve au v. 5 et elle harmonise le sens des v. 5 et 11 sur ce point. LXX (ξηρανθήσεται) lit, probablement plus justement, une forme hif'il du verbe יָבֵשׁ (cf. 2.3.3.2.). Notons que le Tg identifie une allusion à l'exode et réinterprètent complètement le v. 11a : « Des prodiges et de puissantes actions seront mis en œuvre pour eux comme ils ont été mis en œuvre pour leurs pères lorsqu'ils ont traversé la mer et ils verront la rétribution de leurs ennemies comme lorsque les guerriers ont été frappés par les vagues de la mer ; et tous les rois des nations seront honteux » (ויתעבדון להון נסין) (וגבורן כמה דאתעבידו לאבהתהון במעברהון בימא ויהוון פורענות סנאיהון כמה דאיטרפו גיבריא בגלי ימא ויבהתון כל מלכי עממיה).

^{zz} Contrairement à LXX (σκήπτρον Αιγύπτου) et Vg (*sceptrum Aegypti*), P (ܡܫܫܝܦܐ) et Tg (ישלטן מצראי) interprètent le « sceptre de l'Égypte » comme renvoyant plus généralement à la « domination égyptienne ».

^{aaa} LXX a une leçon plus longue, « dans le Seigneur leur Dieu » (ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν), possiblement influencée par la fin du verset v. 6 (יהוה אלהיהם) voire aussi Za 9,16 (ou encore de nombreux textes dans les Douze et dans la BH avec l'expression יהוה אלהיהם). Tg interprète : « en la parole de Yhwh » (במימרא דיי). La Peshitta (ܡܫܫܝܦܐ) et la Vg (*in Domino*) soutiennent la leçon du TM (ביהוה).

^{bbb} TM (ובשמו יתהלכו) est soutenu par Vg (*et in nomine eius ambulabunt*) et possiblement aussi Tg (qui interprète « en son nom ils iront sauvés », ובשמייה יהכון פריקין, 4QXII^g donne ובשמו יתהללו, « en son nom ils se glorifieront », soutenu par LXX (καὶ ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ κατακαυχῶσονται) et apparemment aussi par P qui donne : « ils espéreront en son nom » (ܡܫܫܝܦܐ). La leçon du TM présente une formulation unique dans la BH, impliquant le verbe הלך au hitpa'el avec l'expression « dans son/le nom (de Yhwh) » (préposition ב avec שם) ; Mi 4,5 présente certes une idée similaire, mais en utilisant le mode qal du verbe הלך. On pourrait ainsi être tenté de soutenir la leçon du TM comme la plus difficile, la leçon de 4QXII^g pouvant s'expliquer par l'influence d'une expression connue (voir Ps 105,3 ou 1 Ch 16,10 ; voir aussi l'expression « se glorifier en Yhwh/Dieu » en Es 41,16 ; 45,25 ; Jr 4,2 ; Ps 34,3 ; 63,12) ; cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 228 ; Boda, *Zechariah*, 621 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102. Toutefois, cette leçon, qui évoque l'idée de marche, harmonise la fin du v. 12 avec le thème du retour au pays évoqué juste avant. En outre, la formulation particulière utilisant le mode hitpa'el du verbe הלך harmonise aussi la fin du ch. 10 avec le vocabulaire des visions de la première partie du livre (cf. Za 1,10.11 et 6,7). La leçon de 4QXII^g, appuyée par LXX et P, semble donc la plus ancienne, préservant le plus de diversité thématique et

1.2. Structure de Zacharie 10,3b-12

1.2.1. Deux unités reliées : le combat de Juda aux v. 3b-5 et la restauration d'Éphraïm aux v. 6-12

En général, les chercheurs lisent le ch. 10 comme un ensemble, à l'exception des deux ou trois premiers versets qui sont souvent considérés comme distincts. Les observations structurelles qu'ils font au sujet Za 10 concernent ainsi principalement le lien, ou plutôt la séparation, de ces premiers versets avec le reste du chapitre. Ce point a déjà été abordé dans notre analyse structurelle d'ensemble de Za 9-14, où les v. 1-3a ont été distingués comme un interlude préparant notamment les images plus dystopiques du ch. 11 (IV 1.2.1.2.). La structure interne de Za 10,3b-12 est moins discutée d'un point de vue strictement synchronique, le plus souvent au profit d'une approche trop directement diachronique¹⁹³².

Même si Za 10,3b-12 semble bien former un ensemble, sa structure n'est pas directement évidente. Des termes ou expressions se répètent, manifestant bien un certain intérêt pour la forme et suggérant une forme d'unité et de progression à l'intérieur de ces versets, mais sans qu'un schéma structurel ne s'en dégage clairement. Butterworth a ainsi raison de souligner que les chercheurs qui envisagent une organisation esthétique et harmonieuse en Za (9-)10, notamment chiasmatique, font peu droit à la complexité et richesse formelles du texte¹⁹³³. L'analyse statistique des particules de prose (אֵת, אֵת, אֵת et l'article ה) faite par Meyers et Meyers va aussi dans ce sens¹⁹³⁴. Si Za 9 présente une concentration de ces particules très faible, comparable aux textes poétiques, Za 10 présente aussi une faible concentration des particules de prose, mais néanmoins clairement plus élevée qu'en Za 9. Clairement, Za 10 présente un style combinant des traits à la fois poétiques et prosaïques. Différentes formes sont associées mais sans suivre un modèle littéraire bien défini. Selon toute vraisemblance cette pluralité formelle est liée à la pluralité des traditions dont le texte s'inspire. Za 10, on le verra, s'inspire non seulement du texte poético-prophétique de Za 9, mais aussi d'autres traditions prophétiques, psalmiques, historiographiques ou mythiques (voir notre analyse plus bas). Cette observation rejoint une remarque déjà faite au sujet de Za 9, concernant la flexibilité et variabilité formelles du texte, qu'il s'agit de prendre en compte surtout dans les analyses structurelle et rédactionnelle. C'est probablement cette flexibilité formelle qui fait qu'aucune

linguistique à l'intérieur du livre de Zacharie ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 382 ; Marti, *Dodekapropheten*, 436 ; Mitchell, *Zechariah*, 302 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 557 ; Elliger, *Propheten*, 145 ; Wolters *Zechariah*, 344.

¹⁹³² Même Butterworth (*Structure*), dont l'étude cherche à faire le point sur la structure du livre de Zacharie, associe souvent et parfois trop rapidement l'analyse structurelle du chapitre avec des hypothèses diachroniques sur sa composition et son édition. Voir p. ex. aussi les analyses de Sæbø, *Sacharja 9-14*, 214-229, Wöhrle, *Abschluss*, 69-83, ou Schott, *Sacharja 9-14*, 54, 99-109, qui ne proposent pas de structuration de Za 10,3-12 autre que la séparation formelle entre les paroles divines et prophétiques.

¹⁹³³ Butterworth, *Structure*, 183-191, notamment 190-191 ; pace Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, 34-63 ; Otzen, *Deuterosacharja*, 216-227. On notera aussi brièvement avec Butterworth (*ibid.*, 195-197) que l'essai de Hanson (*Dawn*, 325-334) de lire Za 10 comme une hybridation du genre de l'hymne du guerrier divin appliqué à une polémique intra-communauté (« *divine warrior hymn applied to the inner-community polemic* ») est largement surinterprétatif et spéculatif, ne pouvant servir de modèle structurel.

¹⁹³⁴ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 29-32 et 230-231 ; voir p. ex. déjà avant en ce sens, ?Mitchell, *Zechariah*, 234-235.

tentative de trouver une forme cohérente et harmonieuse en Za 10 ne s'est jusqu'à présent imposée.

Plutôt que de tenter de trouver une structure harmonieuse dans le texte, des chercheurs comme Willi-Plein, Rudolph, van der Woude ou Tigchelaar ont se sont appuyés sur des critères formels pour définir la structure du texte, en reprenant des observations avancées notamment par Sæbø¹⁹³⁵. Ainsi Willi-Plein, suivie par Tigchelaar, distingue quatre paroles divines aux v. 3a, 6, 8-10, et 12, qui sont chacune suivies de leur commentaire ou interprétation prophétique, en 3b-5, 7, et 11, à l'exception de la dernière au v. 12¹⁹³⁶. Le texte serait ainsi structuré en quatre parties, formées à chaque fois d'une parole divine et de son commentaire prophétique, à l'exception de la dernière parole (v. 3-5, v. 6-7, v. 8-11, et v. 12). Similairement, Rudolph, qui lit le v. 12 comme la suite du discours prophétique du v. 11, définit ainsi trois parties dans le texte, à chaque composée d'une parole divine expliquée ou complétée par une parole prophétique : la libération de Juda aux v. 3-5 ; le retour d'Éphraïm aux v. 6-7 ; le retour en commun au v. 8-12.

Cette approche implique de lire le v. 3a avec les v. 3b-5 plutôt qu'avec les deux versets précédents¹⁹³⁷, ce qui n'est pas sans problème ainsi qu'on l'a vu dans notre analyse de la structure d'ensemble de Za 9-14 (IV 1.2.1.2.). Soulignons ici que la délivrance militaire du troupeau aux v. 3b-5 ne se présente pas comme l'explication du jugement contre les bergers et les boucs du troupeau annoncé au v. 3a. Au contraire, cette annonce de salut crée plutôt une dissonance dans le texte qui vient d'annoncer le jugement d'une partie du troupeau et de ses chefs¹⁹³⁸. Le passage du discours divin au discours prophétique marque ici un changement important de contenu, prenant une coloration clairement guerrière, comme en témoignent les trois références explicites à la guerre (מלחמה, v. 3b.4a.5a), et l'occurrence du verbe להם au nif'al, « combattre », au v. 5a. En réalité, ce contenu guerrier à partir du v. 3a se raccroche davantage à la guerre décrite au ch. 9, d'autant que la fin de ce scénario évoque aussi l'image du troupeau (צאן, v. 16) dans un contexte de délivrance divine. En outre, la particule כִּי initiant le v. 3b, qui semble avoir un sens emphatique plutôt qu'explicatif, fait aussi écho aux dernières phrases du chapitre 9 qui sont introduites à deux reprises par la même particule כִּי avec sens emphatique (v. 16 et 17) en vue de célébrer les bénéfices de la victoire ; à l'inverse, les occurrences de la particule en Za 10,2 ont plutôt un sens explicatif.

De plus, la distinction formelle entre les v. 6 et 7 repose uniquement sur l'expression « leur cœur se réjouira en Yhwh » (יגל לבם ביהוה), qui pousse les chercheurs susmentionnés à considérer que le v. 7 est rédigé sous la forme d'un discours prophétique, contrairement au discours divin du v. 6. Toutefois, le v. 12 montre bien que le texte peut utiliser la même expression « en Yhwh », ביהוה, à l'intérieur de ce qui se présente comme une phrase prononcée par Yhwh à la première personne, un phénomène qui n'est pas rare dans la BH (voir p. ex. Nb 5,6 ; Es 41,16 ; 45,17 ; Jr 3,13 ; 17,7 ; Os 1,7 ; 5,7). D'ailleurs, juste avant le v. 7, à la fin du v. 6, Yhwh rappelle déjà lui-même son nom : « je suis Yhwh leur Dieu ». En outre, une formule très proche se trouve en Es 41,16 (« tu te réjouiras en Yhwh », תגיל ביהוה), également à

¹⁹³⁵ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 214-229

¹⁹³⁶ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 49-50 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195-199 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 94-109.

¹⁹³⁷ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 48-49 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 92-94.

¹⁹³⁸ Voir notamment aussi en ce sens, Butterworth, *Structure*, 75-76.

l'intérieur d'un discours divin (voir aussi juste avant Es 41,14, où Yhwh parle de lui à la troisième personne). D'autres passages, comme Os 1,7 (« Je les sauverai en Yhwh leur Dieu », והושעתים ביהוה אלהיהם), ou encore Jr 50,24, montrent aussi clairement que Yhwh peut parler de lui à la troisième personne. La distinction entre discours divin et prophétique n'est clairement pas aussi rigide que certains chercheurs l'envisagent.

Willi-Plein et Rudolph ont raison de lire ensemble les v. 6 et 7, notamment parce qu'ils ont en commun le thème de la restauration du Nord (la maison de Joseph / Éphraïm), mais l'identification d'un discours prophétique au v. 7 n'est pas entièrement pertinente ainsi que plusieurs commentateurs l'ont observé¹⁹³⁹. Au v. 7, la réjouissance « en Yhwh » dont pourrait parler Yhwh lui-même peut plus particulièrement être comprise comme une réjouissance dans le nom de Yhwh. C'est notamment ce que suggère le v. 12, où l'expression « en Yhwh » (ביהוה) réapparaît dans un discours divin et où la suite du verset renvoie plus spécifiquement au nom divin (ורשמיו) ; la fin du v. 6, où Yhwh mentionne lui-même son nom, va aussi dans ce sens.

Le thème de la restauration territoriale est encore poursuivi dans les versets suivants, en particulier aux v. 8-10, toujours formulés comme un discours divin. On peut ainsi lire l'ensemble des v. 6-10 comme un discours divin centré sur la restauration du Nord, en particulier le grand retour au pays de sa diaspora. Rudolph propose de différencier les v. 6-7, traitant du retour d'Éphraïm, des v. 8-12, qui porteraient sur le retour de tout Israël, Juda y compris. Une telle différenciation ne se base toutefois sur aucune indication dans le texte, mais plutôt sur le présumé de Rudolph selon lequel le texte ne peut se centrer sur le retour des seules tribus du Nord¹⁹⁴⁰. En outre, cette lecture présuppose une distinction nette entre les v. 6-7 et 8-10, ce qui est problématique y compris sur un plan formel comme on vient de le voir. Il n'y a donc pas de raison de penser que le texte ne se centrerait plus sur le Nord à partir du v. 8. Juda n'est plus mentionné après le v. 6 ; au contraire, les lieux de retour indiqués au v. 10, le Galaad et le Liban, se situent au Nord de la Judée, le Galaad étant même traditionnellement associé à la tribu de Manassé (fils de Joseph et frère d'Éphraïm selon la Genèse), ce qu'un texte comme Jos 17 formule explicitement (Za 10,10 semble d'ailleurs bien y faire référence, voir ci-dessous 2.3.2.3.2.).

Un changement d'énonciation apparaît plus clairement au v. 11, où est décrite une théophanie contre les eaux, faisant écho à l'exode d'Égypte (la traversée de la mer), ainsi que l'explique le Targoum et que le confirmera notre analyse. Le changement d'énonciation accompagne ainsi l'introduction d'un nouveau contenu théophanique. Toutefois, la théophanie décrite permet de souligner et de concrétiser le thème du retour d'Éphraïm au pays, en reprenant l'imaginaire de la libération d'Égypte dans l'Exode et en l'associant non seulement à l'Égypte

¹⁹³⁹ Voir aussi en ce sens Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 249-250 ; Elliger, *Propheten*, 146 ; Reventlow, *Sacharja*, 102 ; Butterworth, *Structure*, 186 ; Wöhrle, *Abschluss*, 79 n. 51 ; *pace* aussi notamment Schott, *Sacharja 9-14*, 99 n. 218.

¹⁹⁴⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 197 : « *Es wäre ja auch seltsam, wenn sich der jüdische Prophet so ausgiebig mit dem ehemaligen Nordreich beschäftigen würde* ». Rudolph propose d'ailleurs une émendation du v. 8 qui pourrait aller dans ce sens, changeant ליהם, « pour eux », en לכלהם, « pour eux tous ». Cette émendation n'a toutefois pas d'autre base que le sens du texte que Rudolph infère ; et même si l'on acceptait, le texte ne serait toujours pas du tout clair sur le retour des Judéens. Rudolph souligne aussi des liens avec Jr 23,3 ; 30,19b.20a ; 31,27 (sur les deux) qui pourrait aller dans ce sens. Même si Za 10 a probablement des liens spécifiques avec le retour de tout Israël décrit en Jérémie, notamment les ch. 23 et 31 (voir ci-dessous), il ne reproduit pas à l'identique le sens de ces chapitres. Rudolph passe ainsi à côté de la réinterprétation que fait Za 10 du retour annoncé en Jr 23 et 31, une réinterprétation qui centre la question du retour tout particulièrement autour du Nord, ainsi qu'on le verra.

mais aussi à l'Assyrie, les deux pays qui sont déjà mentionnés au v. 10a. Le v. 11 est ainsi clairement rattaché thématiquement aux versets précédents, ainsi que les commentateurs l'observent. Toutefois, plutôt qu'indiquant un commentaire ou une interprétation des versets précédents, le changement d'énonciation peut s'expliquer par le contenu théophanique qu'il introduit, surtout si l'on se rappelle, comme on l'a aussi souligné au sujet de Za 9,14 (VII 1.3.), que le point de vue humain est de loin le plus utilisé dans la BH pour décrire une théophanie, parce que le plus approprié pour mettre en évidence l'impact et le caractère impressionnant de la manifestation divine aux yeux des hommes. Le v. 12 conclut l'ensemble de la description de restauration en renvoyant plus spécifiquement au v. 6, qui commence similairement avec la forme וגברתים, ce qui confirme que les v. 6-12 forment bien une sous-section du passage. En outre, dans ce verset, le mélange des formulations divine et prophétique montre que cette distinction doit être utilisée avec prudence en Za 10, et plus largement en Za 9-14 ; elles sont utilisées de manière fluide et variable, aucunement de manière rigide ou systématiquement cohérente.

Même en prenant en compte les aspects formels, il apparaît que les v. 6-12 doivent être lus ensemble, ce qui est confirmé par une approche plus thématique, mettant en évidence l'importance de la restauration d'Éphraïm dans ces versets, en particulier le retour de sa diaspora au pays¹⁹⁴¹. Lacocque lit le v. 7 avec les v. 8-9 comme étant centrés sur Éphraïm, suite au v. 6 faisant la transition avec les versets précédents, centrés sur Juda¹⁹⁴². Lacocque distingue ensuite les v. 10-11 ensemble comme traitant de l'Égypte et de l'Assyrie, puis le v. 12 soulignant la protection divine du peuple qui ferait la transition avec Za 11,1-3. Si les v. 10-11 ont en commun de traiter de l'Égypte et de l'Assyrie, le sort de ces nations est envisagé dans le cadre du thème du retour de la diaspora d'Éphraïm, comme le montre le fait que les deux pays sont mentionnés au v. 10 comme les lieux d'où les exilés reviendront et au v. 11 comme les puissances qui seront anéanties pour permettre le grand retour miraculeux des fils d'Éphraïm. La mention de ces pays est d'ailleurs bien préparée au v. 9 par la précision « je les sèmerai parmi les nations » (ואזרעם בעמים) et la référence aux contrées éloignées (ובמרחקים), renvoyant explicitement aux pays où Éphraïm a été dispersé et où il s'est multiplié. En ce sens, les v. 10-11 développent la relation évoquée au v. 9 entre Éphraïm et les pays où il a été dispersé, notamment l'Égypte et l'Assyrie. Les v. 6-12 forment donc un ensemble bien marqué par l'inclusion à l'aide de l'expression (וגברתים) centré sur la restauration d'Éphraïm dans le pays, qui a notamment des répercussions pour l'Égypte et l'Assyrie.

Cette structuration se rapproche par exemple de celle de Redditt qui distingue les v. 1-5, qu'il considère comme traitant de l'espoir pour Juda, des versets 6-12, au sujet de l'espoir pour Israël (« *Hope for Judah* » / « *Hope for Israel* »), à la différence que Redditt essaie de lire les v. 1-3a avec les v. 3b-5 (voir aussi, pour une approche similaire, la lecture de Meyers et Meyers)¹⁹⁴³. Or, les v. 1-3a ne sont pas explicitement centrés sur Juda, contrairement aux v. 3b-5. Plus justement, Boda distingue les v. 4-5 centrés sur Juda et les v. 6-12 centrés sur Joseph¹⁹⁴⁴. Il est curieux cependant que Boda distingue le v. 3b des v. 4-5, alors même que c'est le v. 3b qui mentionne explicitement la maison de Juda. En bref, on préfère distinguer les v. 3b-5

¹⁹⁴¹ Cf. Butterworth, *Structure*, 194.

¹⁹⁴² Lacocque, « Zacharie 9-14 », 163.

¹⁹⁴³ Redditt, *Zechariah 9-14*, 60-69 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 230-236.

¹⁹⁴⁴ Boda, *Zechariah*, 612-639.

comme étant centrés sur Juda et les v. 6-12 sur Joseph/Éphraïm, le v. 6a faisant la transition de Juda vers Joseph. Ces deux unités portent plus spécifiquement sur le combat militaire de Juda et le grand retour de la diaspora d'Éphraïm/Joseph. Le changement d'énonciation qui passe du discours prophétique pour les v. 3b-5 au discours divin pour les v. 6-12, à l'exception du v. 11, confirme cette distinction structurelle.

Une telle distinction ne doit cependant pas faire oublier que les deux unités sont interconnectées. C'est déjà ce que montre le fait que Juda soit encore mentionné au v. 6a en parallèle avec la maison de Joseph, créant ainsi une transition fluide de Juda vers Joseph : « Je rendrai forte la maison de Juda et la maison de Joseph je sauverai » (וגברתי את בית יהודה ואת בית) (יוסף אושיע). Juda n'est certes plus mentionné après cela, mais le parallèle entre Juda et Éphraïm est tout de même renforcé implicitement au début du v. 7, qui compare Éphraïm à un guerrier (והיו כגבור אפרים) d'une manière qui fait écho à la formulation du début du v. 5, où ce sont les Judéens qui sont comparés à des guerriers (והיו כגברים). Le v. 7 poursuit donc implicitement la transition que fait explicitement le v. 6 de Juda vers Joseph/Éphraïm, en gardant une connotation guerrière. Notons encore en ce sens que le texte se conclut par une nouvelle mise en parallèle implicite des fils d'Éphraïm avec les Judéens. Le v. 12 réutilise la même forme verbale du v. 6 וגברתי, « je rendrai fort », qui est employée pour conclure le combat de Juda et signifier ainsi sa victoire, cette fois-ci dans le but de conclure la description du retour des fils d'Éphraïm et souligner le succès de cette entreprise. Il apparaît que Za 10,3b-12 traite d'abord de la victoire militaire de Juda de la restauration d'Éphraïm en insistant dans les deux cas sur une dimension de puissance guerrière. Schott a ainsi raison de souligner que les deux unités sont liées par le thème du conflit¹⁹⁴⁵. Outre l'emploi de la racine גבר, aux connotations guerrières, aux v. 6, 7 et 12 dans la continuité du v. 5, le v. 11 thématise aussi explicitement l'idée de conflit, non sans faire écho au thème des v. 3b-5. Schott en déduit que les v. 3-12 forment un tout, mais il ne propose aucune structuration alternative de cet ensemble, se contentant d'y distinguer ce qu'il identifie comme des paroles divines et prophétiques.

Ces continuités lexicales et thématiques montrent que les deux unités fonctionnent bien ensemble, centrées sur la restauration d'abord de Juda puis d'Éphraïm/Joseph, dans une perspective conflictuelle. Outre les acteurs qui changent, la principale différence dans la restauration qu'elles envisagent touche à la question du retour, qui est absente aux v. 3-5 mais visible dès le v. 6. Cette thématique est ainsi spécifiquement associée aux tribus du Nord. Le thème du conflit apparaît certes explicitement en Za 10,11 mais ses modalités diffèrent par rapport à Za 10,3b-5 précisément en ce que le conflit prend place dans le contexte d'un retour au pays des « fils d'Éphraïm ». En outre, nous verrons que, malgré un vocabulaire parfois guerrier, les v. 6-12 ne décrivent pas véritablement de combat humain contre l'ennemi, puisque c'est avant tout Yhwh qui s'oppose à l'Égypte et à l'Assyrie. Il semble ainsi que Za 10 fasse référence à deux conflits qui sont associés mais tout de même différents, le premier prenant place dans le pays, en impliquant notamment Juda (v. 3b-5), et le deuxième en diaspora, à l'occasion d'un grand retour au pays des tribus du Nord. De la sorte, le thème de la victoire contre l'ennemi parcourt et unifie l'ensemble du ch. 10, en étant décliné tout d'abord sous l'angle de la guerre de Juda dans le pays, puis sous l'angle du retour d'Éphraïm au pays.

¹⁹⁴⁵ Schott, *Sacharja 9-14*, 54.11

Les deux sections sont en outre liées par une chronologie relative des deux grands événements situés dans le futur, dans laquelle le combat judéen semble précéder la restauration d'Éphraïm. Cela apparaît assez clairement au v. 7, qui souligne que les fils d'Éphraïm « verront » (יראו) avant de se réjouir et de revenir au pays, ce qui implique des transformations préalables observables. À l'intérieur du ch. 10, ces transformations semblent se rapporter aux événements décrits juste avant, plus particulièrement le combat victorieux de Juda. Le retour des fils d'Éphraïm est ainsi postérieur et subordonné à la victoire judéenne, en tant que conséquence heureuse de cette victoire.

1.2.2. Structure interne des v. 6-12

Si l'on observe une unité thématique au sein des v. 6-12, la structure de ces versets et leur progression interne ne vont pas de soi. On peut en effet observer que l'annonce du retour ou de l'installation des fils d'Éphraïm est faite à plusieurs reprises. Après une première annonce d'une restauration future dans le pays, au v. 6a (והושבותים, à lire והושבתים), et une insistance sur la réjouissance d'Éphraïm et de ses fils au v. 7, le v. 8 décrit le rassemblement futur (אשרקה להם) des Éphraïmites en très grand nombre (ורבו כמו רבו); le v. 9 évoque ensuite le « souvenir » (זכרוני) de Yhwh par la diaspora avant de revenir (ושבו), en rattachement se souvenir à la fertilité d'Éphraïm en diaspora, ainsi qu'on le verra (והיו את בניהם/ואזרעם); cf. 2.3.1.2.4. et 2.3.2.3.3.); le v. 10 décrit encore le retour (והשיבותים) et le rassemblement (אקבצם) en précisant plus spécifiquement les lieux d'origine (Égypte, Assyrie) et d'arrivée (Galaad, Liban); puis le v. 11 décrit le nouveau miracle exodique du retour en insistant sur l'affaiblissement des pays de départ, l'Égypte et l'Assyrie, avant la conclusion heureuse du v. 12 sur une situation de relation restaurée entre le peuple et Yhwh. Le texte semble ainsi répétitif, mais des éléments de progression se laissent tout de même identifier.

À mon sens, une clé pour comprendre cette progression est de lire ensemble les v. 6-7, comme une première annonce générale et introductive de la restauration d'Éphraïm à la suite de la victoire judéenne. Ainsi qu'on l'a vu ces deux versets participent ensemble à mettre en parallèle la situation de Joseph/Éphraïm avec celle de Juda. Le début du v. 6a construit ce parallèle de manière explicite et le début du v. 7 (והיו כגבור אפרים), faisant écho au début du v. 5, le poursuit de manière implicite. Les v. 6-7 sont en outre clairement reliés par deux propositions qui commencent toute deux par la formule « et/alors ils seront comme... » (והיו כ...), envisageant la nouvelle situation du Nord au moment de sa restauration : « ils seront comme si je ne les avais pas rejetés » / « ils seront comme un guerrier, Éphraïm ». De plus, la restauration annoncée au v. 6 à la suite du salut de la maison de Joseph souligne tout d'abord l'installation dans le pays puis se centre sur le rétablissement d'une relation harmonieuse et joyeuse avec Yhwh. En particulier, quatre propositions insistent sur l'engagement divin au sein de cette relation : « car j'ai eu pitié d'eux, et ils seront comme si je ne les avais pas rejetés, car je suis Yhwh leur Dieu [et je leur répondrai] »¹⁹⁴⁶. Juste après cela, le v. 7, qui insiste sur la réjouissance d'Éphraïm et celle de ses fils, peut être lu comme précisant les conséquences relationnelles directes de ce nouvel engagement divin. Les répétitions du verbe שמח, « se réjouir », ainsi que de l'expression « leur cœur » (לבם, v. 7a et 7b), de même que l'usage du

¹⁹⁴⁶ כי רחמתי והיו כאשר לא זנחתי כי אני יהוה אלהיהם ואענם.

verbe גיל, « exulter », accentuent cette dimension heureuse de la relation, d'autant que la fin du verset précise que cette réjouissance sera bien « en Yhwh » (ביהוה). Ainsi, le v. 7 peut être lu comme la réponse humaine à l'engagement divin du v. 6. Ensemble, les v. 6-7 insistent sur la restauration d'une relation heureuse entre Joseph/Éphraïm et Yhwh, qui se produira suite à la victoire judéenne lorsque Yhwh restaurera Éphraïm dans le pays. Ce n'est en effet qu'après le v. 7 que commence effectivement la description de l'installation dans le pays (v. 8-12), alors même que celle-ci est annoncée dès le v. 6. On peut donc comprendre que ce n'est pas uniquement le v. 6 qui fait la transition entre la victoire de Juda et le grand retour des fils d'Éphraïm au pays, mais plutôt les v. 6 et 7, qui concluent le combat judéen et annoncent ensemble la restauration d'Éphraïm décrite plus en détail dans les versets suivants.

Les v. 8-12 se centrent en effet de manière plus spécifique sur la nouvelle installation dans le pays, précédemment annoncée au v. 6. Le v. 8 introduit cette focalisation en annonçant le grand rassemblement par Yhwh (verbe קבץ au pi'el), qui en donnera le signal de départ (verbe שרק, « siffler ») ; la fin du verset souligne notamment le grand nombre de ceux qui reviendront. Suite à cette annonce du rassemblement s'introduit une légère digression au v. 9 sur la vie en diaspora des fils d'Éphraïm et notamment leur multiplication à l'étranger : « je les ensemencerais parmi les peuples ; dans les contrées lointaines ils se souviendront de moi, ils feront vivre leurs enfants et ils reviendront »¹⁹⁴⁷. Ce verset peut se lire comme une digression ou une parenthèse explicative dans la mesure où le v. 8 vient de commencer à décrire le retour des fils d'Éphraïm en annonçant le déclenchement de leur rassemblement, mais le v. 9 revient tout de même momentanément sur leur situation précédant le moment de ce rassemblement afin de souligner leur fertilité en diaspora, avant de poursuivre à nouveau la description de leur retour. La fin du v. 9, avec le verbe שוב, « ils reviendront », montre bien que la multiplication en diaspora précède le retour ; elle permet en outre de reprendre le fil de la description du grand retour qui continue ensuite aux v. 10-12. Le v. 9 se présente donc comme une sorte de bref retour en arrière, ou *flashback* dans les actions divines en faveur d'Éphraïm, qui éclaire le rassemblement annoncé au v. 8 en expliquant d'où provient le très grand nombre de ceux qui seront rassemblés par Yhwh sur la base de la fertilité accordée par Yhwh à la diaspora.

À la suite de cette parenthèse sur la vie fertile des fils d'Éphraïm en diaspora, les v. 10-12 poursuivent la description du retour commencée au v. 8. Le v. 10 commence par préciser les lieux de départ (l'Égypte et l'Assyrie) et les lieux d'arrivée (le pays de Galaad et le Liban). Le v. 11 décrit ensuite les modalités du retour, conflictuelles, car ce sera l'occasion d'une intervention guerrière de Yhwh (contre les eaux hostiles) aboutissant au jugement des deux pays de départ, l'Égypte et l'Assyrie. Le v. 12 conclut en insistant à nouveau sur la relation restaurée entre ceux qui reviendront et Yhwh : de son côté, Yhwh les rendra forts tout comme il a rendu forts les Judéens au moment de leur combat (וגברתים, v. 6 et 12) ; de leur côté, les fils d'Éphraïm se glorifieront (ובשמו יתהללו, 4QXII^g, LXX, Peshitta) ou marcheront (ובשמו יתהלכו, TM, Vg, Tg) dans le nom de Yhwh.

¹⁹⁴⁷ Za 10,8b-9 : ורבו כמו רבו ואזרעם בעמים ובמרחקים יזכרוני וחיו את בניהם ושובו :

1.3. La composition de Za 10,3b-12

1.3.1. Une composition relativement homogène

Les hypothèses sur la formation de Za 10,3b-12 peuvent être réparties en deux catégories : celles qui envisagent une (relative) homogénéité du texte, avec uniquement des gloses ou ajouts ponctuels (bien que parfois nombreux)¹⁹⁴⁸ et celles qui envisagent une révision substantielle d'un premier matériel ou un travail significatif de combinaison de matériaux différents. Les hypothèses qui appartiennent au second groupe se basent sur une distinction formelle plus ou moins stricte entre discours divin et prophétique ; c'est notamment le cas des théories de nombreux chercheurs comme Sæbø, Rudolph, van der Woude, Willi-Plein, Reventlow, Tigchelaar, Wöhrle ou Schott. Dans l'ensemble, ces chercheurs identifient les paroles divines en Za 10,(3a.)6.8-10.12, insistant notamment sur le thème du retour au pays, et les paroles prophétiques en Za 10,3b-5.7.11, soulignant plus particulièrement l'idée de combat victorieux contre l'ennemi. La place du v. 7 est toutefois débattue, comme le montre Wöhrle qui l'associe plutôt au discours divin¹⁹⁴⁹, de même que celle du v. 12, que Rudolph et Reventlow associent au discours prophétique¹⁹⁵⁰. Si Sæbø pensait à deux discours indépendants à l'origine, l'un prophétique et l'autre divin, qui auraient été combinés à un stade oral avant leur mise par écrit¹⁹⁵¹, les chercheurs qui insistent sur les critères formels font désormais davantage de place à la dimension scribale et rédactionnelle de la composition du texte. Alors que certains considèrent que les paroles prophétiques ont été complétées par des paroles divines¹⁹⁵², d'autres envisagent le processus inverse¹⁹⁵³.

¹⁹⁴⁸ Voir p. ex. Hanson, *Dawn*, 325-334 ; Elliger, *Propheten*, 145-146 ; Kunz, *Ablehnung*, notamment 351-363.

¹⁹⁴⁹ Wöhrle, *Abschluss*, 79 n. 51, qui situe le discours divin dans les v. 6-10.12 et l'attribue à sa *Fremdvölkerschicht II* ; voir aussi pour cette compréhension du v. 7, Horst, *Die Zwölfkleinen Propheten*, 249-250 ; Elliger, *Propheten*, 146 ; Reventlow, *Sacharja*, 102 ; Butterworth, *Structure*, 186.

¹⁹⁵⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195.199 ; Reventlow, *Sacharja*, 102 ; voir aussi Elliger, *Propheten*, 146 ; Boda, *Zechariah*, 634-635.

¹⁹⁵¹ Sæbø (*Sacharja 9-14*, 214-229) considère qu'un discours prophétique tripartite, les v. 3b-5, 7 et 11, proche des traditions ésaïenne et zacharienne, aurait été restructuré (encadré, entrecoupé et amplifié) à l'aide d'un discours divin également tripartite, aux v. 3a, 6 et 8-10, d'influence deutéronomiste et proche des prophéties de restauration tardive de Jérémie, Ezéchiel et de Deutéro- et Trito-Esaïe. Selon lui, cette combinaison de matériaux d'origines différentes se serait faite à un stade oral, pour former une sorte de sermon, ce qui expliquerait l'encadrement de l'ensemble par des paroles à la première personne aux v. 1-2 et 12, qui seraient celles de l'orateur. Cette hypothèse pose plusieurs problèmes, notamment la question de l'origine de ces paroles, leur supposée dimension orale qui cadre mal avec le caractère fortement scribal du texte (que les observations de Sæbø sur les influences de ces paroles suggèrent déjà), ou encore le fait qu'elle lit les v. 1-2(3a) avec les v. 3b-12 comme un ensemble.

¹⁹⁵² Horst, *Die Zwölfkleinen Propheten*, 242 ; A. S. van der Woude, *Zacharia (POT)*, Nijkerk : Callenbach, 1984, 191-192 ; Reventlow, *Sacharja*, 102-103 ; Wöhrle, *Abschluss*, 69-83.

¹⁹⁵³ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195-199 ; Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 49-50.117 ; Tigchelaar, *Prophets of Old*, 95-109 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 99-109. Le modèle de Schott est en réalité plus complexe, avec des subdivisions au sein des paroles divines et prophétiques. A l'intérieur des paroles divines, centrées autour du thème du retour, Schott distingue deux étapes : une première étape soulignerait la libération et le retour en Za (9,8a.11a.12 ; 10,6a.8.10, qui se grefferait à Za 9,1-10* (où les v. 9-10 seraient les plus anciens) ; la deuxième insisterait sur le thème de la juste adoration en 10,1-2.6b.9.12. À l'intérieur des paroles prophétiques, qui auraient été ajoutées secondairement aux paroles divines pour introduire le thème de la guerre comme moyen de la délivrance, Schott distingue quatre étapes (les trois premières impactant Za 10,3b-12) qui souligneraient les aspects suivants : l'opposition de l'infanterie contre la cavalerie ennemie 10,3ba.(sans את בית יהודה.5 ; le rôle de la maison de Juda au combat avec את בית יהודה en 10,3ba et Za 10,4 ; le rôle de Yhwh au combat en Za (9,13-15 ; 10,3bβ.7.11 ; la fin des détenteurs ennemis du pouvoir 10,3a ; 11,1.2aα.b.3. De nombreuses observations de notre analyse vont à l'encontre d'une division aussi détaillée du texte. Au sein des paroles divines, nous observons notamment comment

De manière générale, le principal problème avec cette approche formelle est, comme nous venons de le voir, qu'elle rigidifie la distinction entre paroles divines et prophétiques. En particulier, la plupart de ces théories considèrent le v. 7 comme relevant du discours prophétique, qu'ils distinguent du discours divin des v. 6 et 8-10. Or, ainsi qu'on l'a montré, le v. 7 peut aussi très bien être lu comme continuant le discours divin, comme l'envisage notamment Wöhrle. En outre, nous avons également soutenu que le v. 3a se rapporte avant tout aux v. 1-2 plutôt qu'aux versets suivants, tant sur le plan synchronique que diachronique (IV 1.2.1.2. et 2.2.4.). Sur le plan formel, reste donc la distinction entre le discours prophétique sur le combat de Juda (v. 3b-5) et le discours divin sur le retour d'Éphraïm (v. 6-12) qui intègre une parole prophétique sur l'affaiblissement de l'Égypte et de l'Assyrie au moment du grand retour miraculeux (v. 11).

Si la distinction entre paroles divines et prophétiques n'est pas toujours claire sur le plan formel, notons que celle-ci n'est pas non plus limpide sur le plan thématique. Certes, les paroles divines soulignent davantage le thème du retour de la diaspora alors que les paroles prophétiques développent surtout le thème de la défaite des grandes puissances. Néanmoins, ainsi qu'on l'a vu, la racine בגר, aux connotations guerrières, initie la parole divine du v. 6 et elle se trouve encore au v. 7, qui peut aussi être lu comme la continuation de la même parole divine ainsi qu'on l'a souligné ; de plus, la même racine réapparaît encore dans la parole divine finale, au v. 12a. Par ailleurs, le thème du retour n'est pas non plus absent des paroles prophétiques, puisque le v. 11 évoque la traversée de la mer, avec le verbe עבר, faisant ainsi allusion à l'exode d'Égypte pour mieux décrire le retour au pays du peuple (cf. 2.3.1.2.3.). En Za 10,3b-12, paroles divines et prophétiques sont donc bien interconnectées. On rejoint donc une conclusion déjà bien formulée par Elliger : « Der Gattung nach liegt reine prophetische Verheißung vor in derselben Mischform von Gottesrede und Menschenrede, nur daß diesmal die Ich=Form (6-10 bzw. 11 ; zu 3a s. unt.!) der Er=Form (3b-5) folgt, ohne allerdings sauber durchgehalten zu werden (12, und schon 7). Auch sonst zeigen Stil und Sprache manche Übereinstimmung. Schließlich ist der Inhalt beidemal der gleiche, so daß gemeinsame Herkunft nicht wohl zu bestreiten ist »¹⁹⁵⁴.

Notons en outre que l'accent plus marqué des paroles prophétiques sur le thème du conflit peut tout à fait être interprété dans un sens autre que diachronique. Nous avons déjà observé que Za 9,14 décrit la théophanie d'entrée en guerre de Yhwh à la troisième personne divine, alors que les versets précédents sont du discours divin. De la même manière, les v. 3b et 11 du ch. 10 présentent aussi l'action guerrière de Yhwh sous la forme d'une parole prophétique. Les v. 3b-5 se focalisent certes sur le combat de Juda, mais ce combat victorieux est tout d'abord décrit comme résultant de l'intervention (verbe פקד) de Yhwh faisant de son peuple son moyen de combat (son cheval de guerre). On observe ainsi une continuité à

le thème du retour s'articule avec celui de la restauration de la relation entre Yhwh et son peuple, ce dernier apportant notamment la légitimation du retour. Dans les paroles prophétiques nous montrerons à plusieurs reprises comment les actions divines et humaines sont en réalité imbriquées dans le combat v. 3b-5, ou comment l'action judéenne y est tout à fait intégrée. La division de Schott diverge aussi de la nôtre par le fait qu'il tâche de mettre sur le même plan rédactionnel des éléments de Za 10,1-3a avec des éléments de Za 10,3b-12, notamment autour du thème de l'adoration.

¹⁹⁵⁴ Elliger, *Propheten*, 146. Voir aussi Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 231 : « If Zechariah 10 seems diverse, in other words, it is because of the various and complex materials upon which it can draw. » ; plus anciennement, cf. Marti, *Dodekapropheten*, 434 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 380.

l'intérieur des chap. 9-10 sur la description des actions guerrières de la divinité à la troisième personne divine ; d'ailleurs la grande théophanie guerrière en Za 14 est aussi formulée sous la forme du discours prophétique. En ce sens, vouloir distinguer sur un plan diachronique discours prophétique et discours divin n'est peut-être pas l'approche la plus pertinente et il convient d'être plus attentif à la progression thématique qui a sa cohérence propre, ainsi que nous l'avons soutenu plus haut. On pourrait bien sûr envisager que la parole prophétique du v. 11 a pu être ajoutée secondairement pour développer le thème de la chute des grandes puissances, comme le pense p. ex. Hagedorn¹⁹⁵⁵. Toutefois, les observations ci-dessus poussent plutôt à la prudence sur ce genre d'hypothèse. Étant donné la flexibilité du texte sur le plan formel, réunissant notamment des traits à la fois poétiques et prosaïques et s'inspirant de diverses traditions littéraires comme qu'on l'observera, et étant donné également les liens thématiques du v. 11 avec son contexte proche, sur les thèmes à la fois du retour et du conflit¹⁹⁵⁶, il semble préférable de comprendre que le texte passe de la première à la troisième personne divine en vue d'introduire la théophanie du v. 11 qui a recourt à des motifs mythologiques, comme c'est aussi le cas en Za 9,14¹⁹⁵⁷.

Par ailleurs, on notera que l'approche formelle est très pointue pour décortiquer les différents éléments du texte, mais moins pour souligner les enjeux interprétatifs et historiques. Ainsi, Willi-Plein distingue sur le plan formel le discours divin des v. 3a.6.8-10.12 comme la base du texte, qui aurait été complétée par des explications ou interprétations prophétiques aux v. 3b-5.7.11. Malgré cela, elle observe une métrique comparable et des thématiques similaires et elle en conclut que les paroles divines et prophétiques peuvent avoir une origine commune¹⁹⁵⁸. En ce sens, et même si Willi-Plein ne défend pas l'homogénéité de Za 10,3-12, son analyse formelle a peu d'implication pour la formation diachronique du texte puisqu'elle envisage finalement que l'ensemble du passage ait plus ou moins la même origine. La position de Willi-Plein sur ce point ne peut être élargie aux autres chercheurs qui s'appuient sur une approche formelle, mais l'on peut tout de même noter de manière générale que leurs distinctions diachroniques très fines en Za 9-10 ont souvent peu d'implication pour la contextualisation socio-historique. Schott est peut-être celui qui distingue le plus de strates en Za 9-10 (pas moins de 10, dont 5 en Za 10,3b-12), qu'il décortique sur plus de soixante pages ; puis, en moins de trois pages, Schott envisage la datation de Za 9,1-11,3, qu'il conçoit comme un ensemble formé au cours d'une période relativement restreinte, les premières décennies de l'époque hellénistique¹⁹⁵⁹.

En bref, il semble plus judicieux de considérer Za 10,3b-12 comme une péricope relativement homogène sur le plan rédactionnel et de l'interpréter comme un ensemble organique ayant une visée et une fonction spécifiques, plutôt que comme des paroles superposées au cours d'une période limitée. Ceci dit, même les chercheurs qui vont aussi dans le sens d'une certaine homogénéité rédactionnelle envisagent que certaines phrases ou (parties de) versets puissent être des ajouts ou des gloses, ce qui en principe ne peut être exclu.

¹⁹⁵⁵ A. C. Hagedorn, « Diaspora or no Diaspora? Some Remarks on the Role of Egypt and Babylon in the Book of the Twelve », dans Albertz, Nogalski et Wöhrle (éd.), *Book of Twelve*, 319-336 (329).

¹⁹⁵⁶ Voir aussi les liens intertextuels, notamment avec la tradition de l'exode d'Égypte, que partagent le v. 11 avec le v. 8 (voir l'utilisation du verbe הָפַד) ; cf. 2.3.1.2.2.

¹⁹⁵⁷ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 224.

¹⁹⁵⁸ Willi-Plein, *Prophetie am Ende*, 49-50.117.

¹⁹⁵⁹ Schott, *Sacharja 9-14*, 53-118 et 119-121.

1.3.2. Un ajout au v. 9 sur la vie en diaspora et de possibles gloses

L'idée que le v. 9 est un ajout a souvent été défendue. Rudolph, suivi notamment par van der Woude ou Butterworth, souligne que ce verset introduit soudainement le thème de la dissémination (*Ausstreuung*) du peuple ; en outre, le verset explique le retour au pays par le souvenir de Yhwh que le peuple aura en diaspora, plutôt que par la miséricorde divine comme c'est le cas dans le reste du texte, fixant par là une condition préalable au retour, contrairement au reste du passage¹⁹⁶⁰. Rudolph a probablement tort de dire que l'accent premier du v. 9 porte sur l'idée de dissémination. Nous verrons que la connotation principale du verbe זרע n'est pas l'éparpillement mais la fertilité et la multiplication (cf. 2.3.1.2.4.), ce que confirme aussi la suite du verset que nous lisons dans le sens « ils feront vivre leurs fils » (וְחָיוּ אֶת בְּנֵיהֶם), voir les notes de traduction). En ce sens, le v. 9 poursuit bien l'accent du v. 8b : « ils seront nombreux comme ils ont été nombreux (par le passé) » (וַרְבוּ כְמוֹ רַבּוֹ). La thématique du grand nombre des fils d'Éphraïm apparaît d'ailleurs aussi à la fin du v. 10, qui précise que le territoire où ils reviendront (le pays de Galaad et le Liban) ne sera pas suffisant pour eux (וְלֹא יִמְצָא לָהֶם). Par ailleurs, il ne faudrait pas exagérer la différence du v. 9 sur la question du souvenir de Yhwh par le peuple, dans la mesure où cette idée n'exclut pas que la miséricorde divine soit la cause première du retour ; ces deux aspects peuvent se conjuguer, la miséricorde divine pouvant être à l'origine du souvenir de Yhwh par le peuple, similairement au v. 7 qui souligne la réjouissance d'Éphraïm comme réaction positive du peuple lorsqu'ils constateront (« ils verront », יִרְאוּ) l'intervention divine en leur faveur. Il en outre frappant que le souvenir de Yhwh par le peuple n'est pas directement à l'origine du retour, puisqu'il permet d'abord au peuple de faire vivre des enfants en diaspora avant de revenir. On peut en effet traduire le v. 9b en ce sens : « ils feront vivre leurs fils puis reviendront » (וְחָיוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְשָׁבוּ).

Ceci dit, Schott, qui comprend aussi que l'accent principal du v. 9 porte sur la question de la fertilité et non de la dissémination, a raison de dire que ce verset retarde le retour dont la description commence très concrètement au v. 8¹⁹⁶¹. Le thème de la multiplication des fils d'Éphraïm en contexte de diaspora est bien sûr lié à celui de leur retour, puisqu'il permet de comprendre le grand nombre de ceux qui reviendront. Toutefois, il est frappant que cette multiplication à l'étranger soit introduite dans le texte non pas avant mais après le début de la description du retour, telle une sorte de *flashback*. En outre, la connotation positive de fertilité associée à la vie en diaspora est quelque peu surprenante au sein d'un texte qui vise précisément à annoncer la fin de la situation de diaspora. On peut aussi noter que la diversité des contextes de diaspora évoquée par les expressions « parmi les peuples » (בְּעַמִּים) et « depuis les contrées lointaines » (וּבְמִרְחָקִים) crée une certaine tension avec l'idée des versets 10-11 selon laquelle la diaspora reviendra avant tout depuis l'Égypte et de l'Assyrie. En outre, il est notable que le souvenir de Yhwh par la diaspora, source de bénédiction, est essentiellement associé à la question de la fertilité en diaspora plus qu'à la question du retour, ainsi qu'on le verra (cf. 2.3.1.2.4. et 2.3.2.3.3.). Par ailleurs, celui-ci ne semble plus véritablement lié aux événements

¹⁹⁶⁰ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 197-198 ; van der Woude, *Zacharia*, 193, 196-197 ; Butterworth, *Structure*, 186. Voir aussi p. ex. Mitchell, *Zechariah*, 292, 301 sur le v. 9b.

¹⁹⁶¹ Schott, *Sacharja 9-14*, 104-105.

militaires dans le pays contrairement à ce qu'impliquent les v. 6-7. Il est donc possible que le v. 9, qui interrompt la description du retour pour parler de la fertilité d'Éphraïm en diaspora soit une interpolation visant notamment à expliquer un accent important des v. 6-12, le grand nombre des fils d'Éphraïm. En ce sens, même si le v. 9 est probablement secondaire et même s'il crée de légères tensions dans le texte, il s'intègre malgré tout relativement bien avec le thème général du reste des v. 6-12 et exige d'être lu dans le cadre de cette unité.

Par ailleurs, un nombre important de gloses a été envisagé par les chercheurs en Za 10,3-12, mais celles-ci sont difficiles à identifier de manière convaincante. Les commentateurs ont par exemple souvent pensé que l'identification du troupeau au v. 3b α en tant que « la maison de Juda » (את בית יהודה) correspondrait à une glose, juxtaposée et mise en parallèle avec la mention du troupeau à l'aide de la particule de l'accusatif את (את עדרו) ; cette identification, qui vient en second, n'est a priori pas indispensable pour comprendre le v. 3b et semble ainsi alourdir le texte¹⁹⁶². La présence d'une glose est certes possible, mais la juxtaposition avec la mention du troupeau ne semble pas en soi un argument suffisant¹⁹⁶³. L'idée du texte pourrait aussi être de préciser d'emblée que le troupeau que Yhwh visite est spécifiquement la maison de Juda, s'écartant ainsi volontairement du ch. 9, qui associe Éphraïm à Juda, aux côtés de Jérusalem. Nous montrerons en ce sens que Za 10,3b-5 opère une réinterprétation judéenne du combat de Za 9,13-15. Si cet accent judéen provenait d'une glose, on pourrait se demander pourquoi le texte de Za 9,11-17 n'a pas aussi été glosé de manière à faire ressortir la prééminence de Juda. En outre, s'il faut penser à une glose à l'intérieur du v. 3b α , la référence au troupeau semble la plus indiquée. Kunz a ainsi proposé que ce ne seraient pas les termes את בית יהודה mais plutôt את עדרו (« son troupeau »), qui auraient été rajoutés en même temps que l'addition (ultérieure) des v. 1-3a et aussi que ביום ההוא כצאן עמו en Za 9,16 (« en ce jour-là comme un troupeau son peuple »)¹⁹⁶⁴. Kunz a ainsi raison d'observer que le motif du troupeau, avec les termes צאן (Za 9,16 ; 10,2) et עדר (Za 10,3b α), crée un lien plus ou moins artificiel entre la fin du ch. 9, Za 10,1-3a et le début de Za 10,3b-12. Or, si le thème du troupeau est important en Za 10,1-3a (qui utilise aussi le motif des bergers et des boucs), il semble moins central, voire décalé en Za 10,3b, où la thématique guerrière est introduite. Certes, l'image du troupeau n'est pas en soi opposée à l'idée d'un peuple combattant, comme le montre aussi Za 9,16. Toutefois, dans ce dernier verset, l'image du troupeau apparaît pour conclure la guerre en annonçant la délivrance, pas pour annoncer l'attaque militaire comme le fait Za 10,3b. L'image semble à ce titre plus en adéquation avec son contexte à la fin de Za 9, une nuance qui échappe à l'hypothèse de Kunz et qui suggère de la corriger au moins en ce qui concerne Za 9,16.

L'expression את עדרו a donc pu être rajoutée en Za 10,3b pour créer un lien avec les v. 1-3a, possiblement au moment (secondaire) où ceux-ci ont été introduits. Un indice en ce sens pourrait être, comme on le verra, l'utilisation du verbe פקד. On peut penser qu'à l'origine, le verbe a été utilisé pour ses connotations militaires dans le sens de « passer en revue (les

¹⁹⁶² Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 191 ; Nowack, *Die kleinen Propheten*, 380 ; Marti, *Dodekapropheten*, 434 ; Mitchell, *Zechariah*, 299 ; Elliger, *Propheten*, 145 ; Hanson, *Dawn*, 325-326 ; cf. Schott, *Sacharja 9-14*, 103, qui propose que cette glose serait liée à l'ajout du v. 4 ; nous verrons toutefois plus bas que cette hypothèse est problématique car il est peu probable que le pronom de la troisième personne du singulier dans ממו renvoie directement à la « maison de Juda », qui fonctionne grammaticalement comme un pluriel malgré sa forme au singulier ; voir notamment Boda, *Zechariah*, 613-614 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 63.

¹⁹⁶³ Voir en ce sens Reventlow, *Sacharja*, 103.

¹⁹⁶⁴ Kunz, *Ablehnung*, 47-50.

troupes) » afin d'évoquer l'idée de préparation militaire (voir 2.3.1.1.). La possible addition de אה עדרו aurait permis d'interpréter ce verbe dans un autre sens, pastoral, celui de « s'occuper/prendre soin (du troupeau) », probablement sous l'influence de passages tels que Jr 23,2 ou Ez 34, auxquels Za 10,2-3a fait allusion¹⁹⁶⁵. En ajoutant אה עדרו au v. 3b, un scribe aurait donc utilisé la présence du verbe פקד en Za 10,3b pour créer un lien avec l'ajout de Za 10,1-3a sur le thème du troupeau et aussi développer une intertextualité, notamment avec Jr 23, qui resserre les liens entre les deux parties du verset 3. En outre, il aurait placé cette mention du troupeau en première place, avant la référence à la maison de Juda, afin de donner la priorité au nouveau sens qu'il cherchait à introduire dans le texte. L'ajout de אה עדרו aurait ainsi pu intervenir en même temps que l'ajout de Za 10,1-3a, comme le pense Kunz (cette hypothèse est préférable à celle, pas impossible mais néanmoins plus complexe, qui postulerait que le lien aurait été créé postérieurement à l'addition de Za 10,1-3a).

Malgré tout, si la logique diachronique qui voit en אה עדרו (et non אה בית יהודה) une glose liée à Za 10,1-3a peut bien se comprendre, celle-ci ne me semble pas la plus pertinente. En effet, une autre manière d'expliquer la mention du troupeau en Za 10,3b est de comprendre que ce verset a été composé d'emblée tel quel, sous l'influence de Za 9,16 qui présentait déjà l'image du troupeau en contexte de guerre pour souligner la délivrance divine. Étant donné que Za 10,3b-12 décrit d'une manière nouvelle la guerre présentée en Za 9,11-17, le début du texte a délibérément repris des images de la fin de Za 9, en particulier celle du troupeau. Toutefois, dans la nouvelle perspective guerrière de Za 10, l'image du troupeau a été réinterprétée dans un sens militaire, visant à montrer que la délivrance du troupeau décrite en Za 9,16 n'exclut pas son implication active dans la guerre. C'est ce qui aurait poussé à l'emploi particulier du verbe פקד, peut-être déjà sous l'influence de Jr 23 (un texte auquel Za 10,3b-12 semble aussi faire allusion à aux v. 8 et 10, cf. 2.3.2.3.2.), un verbe qui a l'intérêt de présenter des connotations à la fois pastorales et militaires. La présence de ce verbe, voire celle de l'allusion à Jr 23,2 en Za 10,3ba aurait ensuite influencé l'écriture de Za 10,1-3a, avec le motif du troupeau et de ses bergers et l'intertextualité avec Jr 23 et Ez 34¹⁹⁶⁶.

Cet exemple montre en tout cas la difficulté de défendre avec un haut degré de probabilité la présence d'une glose dans le texte. Un autre exemple se trouve au v. 11. Rudolph considère que la phrase « il frappera les vagues dans la mer » (והכה בים גלים) serait une glose inspirée de Za 9,4 (glose qui aurait été à l'origine בים חלים) et provoquée par la lecture du terme צרה dans le sens de « vers Tyr » (צִרָה)¹⁹⁶⁷. Rudolph soutient en effet que le sujet du verbe frapper (נכה) ne peut être que Yhwh (même si Sæbø envisage que Moïse aurait été à l'origine le sujet du verbe)¹⁹⁶⁸, contrairement au premier verbe עבר, également à la troisième personne du singulier, qui pourrait avoir comme sujet le peuple¹⁹⁶⁹ ; en outre, la traversée de la mer devrait être annoncée après la frappe divine contre l'eau plutôt qu'avant. Malgré l'ingéniosité de l'idée, les arguments avancés sont loin d'être décisifs. Ainsi qu'on l'a vu, le changement d'énonciation n'est pas en soi un gage d'origine différente. En outre, même en enlevant la

¹⁹⁶⁵ Mason, *Haggai, Zechariah*, 99 ; Larkin, *Second Zechariah*, 93 ; Kunz, *Ablehnung*, 49-50 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102-103. Voir aussi plus bas sur ce point.

¹⁹⁶⁶ Voir aussi des éléments explicatifs comparables dans le modèle de Schott, *Sacharja 9-14*, 102-103.

¹⁹⁶⁷ Rudolph, *Sacharja*, 194, à la suite notamment d'Elliger, *Propheten*, 145.

¹⁹⁶⁸ Sæbø, *Sacharja 9-14*, 223-226.

¹⁹⁶⁹ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 194, considère en effet que le v. 11, sans la supposée glose, continuerait le discours divin des versets précédents (voir p. 198).

phrase en question, la troisième personne du singulier du verbe עבר témoignerait d'un changement par rapport au verset précédent où le peuple est toujours un sujet pluriel (voire même au v. 7, où le premier verbe est conjugué au pluriel alors qu'il a pour sujet Éphraïm)¹⁹⁷⁰. En soi, l'usage de la troisième personne du singulier est au minimum ambigu, suggérant plutôt que le sujet du verbe est Yhwh. Par ailleurs, même en enlevant la supposée glose, la traversée serait de toute façon annoncée avant l'assèchement des eaux. Au contraire, le coup de Yhwh porté contre les eaux introduit bien l'assèchement décrit par la suite. Ainsi, il semble préférable d'estimer que Za 10,11 a d'emblée été composé tel quel, cherchant notamment à faire écho au jugement de Tyr en Za 9,4 en reprenant le thème mythologique du combat contre les eaux.

D'autres gloses ont été envisagées, notamment pour des raisons métriques, ce qui, au vu de l'irrégularité formelle du texte, semble peu convaincant. Ainsi Elliger et Hanson n'envisagent pas moins d'une demi-douzaine de gloses ou termes rajoutés sans toutefois véritablement justifier de leurs options, autrement que par des présupposés métriques et stylistiques¹⁹⁷¹. Elliger va par exemple jusqu'à écarter des propositions entières comme les v. 4b et 6b, ou encore « car je les ai rachetés », כי פדיתים, au v. 8. Certains ont également considéré la référence au Liban au v. 10 comme un ajout en lien avec Za 11,1-3¹⁹⁷², mais les arguments en ce sens sont peu décisifs et l'on peut tout aussi bien imaginer que Za 11,1-3 a été composé secondairement pour se raccrocher à la fin du ch. 10 ainsi qu'on l'a défendu (IV 2.2.2.2.).

De manière générale, le phénomène de glose n'est probablement pas absent de la transmission de Za 10, mais l'identification de ces gloses reste très difficile à assurer. Un détail du Targoum, qui n'a jusqu'à présent pas été relevé par les commentateurs, achèvera peut-être de le prouver. À la toute fin du v. 6, la formule hébraïque וְאֶעֱנֶם, « et je leur répondrai », n'a pas d'équivalent dans le texte araméen. Le Targoum est certes interprétatif par nature, mais il tend plutôt à rajouter des éléments d'interprétation au texte plutôt que d'en enlever. Bien sûr, on ne peut pas non plus exclure une omission involontaire, mais il est notable que tout le reste du v. 6b correspond bien mot à mot avec le texte hébreu. Il est ainsi tout à fait possible que le Targoum témoigne d'une forme plus courte et plus ancienne du v. 6b, qui a pu être glosé par un seul mot, possiblement sous l'influence d'Os 2,23-24, un passage auquel Za 10,6 faisait apparemment déjà allusion, voire aussi de Za 13,9 (2.3.1.2.1.).

En ce sens, le Targoum pourrait bien confirmer le phénomène de glose en Za 10. En même temps, il montre toute la difficulté d'identifier ces gloses en l'absence d'attestations manuscrites. En effet, si des chercheurs comme Nowack, Horst ou Elliger ont envisagé que tout le v. 6b pouvait être une glose, aucun chercheur n'a, à ma connaissance, envisagé que le dernier mot aurait été ajouté seul¹⁹⁷³. Cela témoigne de la nature des gloses qui ont pu être faites à Za 10 (et plus largement Za 9-14), visant à le compléter, l'améliorer, l'approfondir ou développer ses relations intra et intertextuelles, d'une manière qui s'intègre parfaitement dans le contexte proche et qui rend difficile de les en distinguer avec certitude, surtout au sein d'un texte comme Za 9-14 qui laisse une part importante aux variations formelles. Ceci dit, le fait que ces gloses

¹⁹⁷⁰ C'est d'ailleurs pour cette raison que Rudolph (*Sacharja 9-14*, 194) propose de suivre la LXX qui donne le verbe à la troisième personne du pluriel (avec le peuple plutôt que Yhwh comme sujet). Toutefois la leçon de la LXX harmonise les v. 10-11 en faisant disparaître la difficulté du changement d'énonciation (voir la discussion ci-dessous).

¹⁹⁷¹ Elliger, *Propheten*, 145 ; Hanson, *Dawn*, 325-328.

¹⁹⁷² P. ex. Hanson, *Dawn*, 326-327 ; Butterworth, *Structure*, 188-189.

¹⁹⁷³ Nowack, *Die kleinen Propheten*, 381 ; Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 242 ; Elliger, *Propheten*, 155.

ne soient que des ajouts mineurs, qui prolongent les accents principaux déjà présents dans le texte, relativise l'importance de les identifier avec certitude dans la mesure où elles n'impactent pas ou peu la progression thématique générale du texte.

Dans l'ensemble, et même si l'on ne peut exclure la présence d'autres gloses, on privilégiera l'homogénéité rédactionnelle de Za 10,3b-12, en admettant toutefois que les v. 9, ainsi que le dernier mot du v. 6, ont été ajoutés secondairement dans le courant de la transmission du texte à l'époque du Second Temple¹⁹⁷⁴.

2. Représentation de la guerre en Zacharie 10,3b-12

2.1. L'absence d'indication sur le cadre spatio-temporel et sur les causes de la guerre

Le v. 3b entame directement la description de la guerre sans contextualisation, si ce n'est en annonçant très brièvement une première visite ou intervention (verbe פקד, au parfait) de Yhwh en faveur de son peuple. La suite du texte décrit d'emblée les conséquences de cette intervention divine, le combat victorieux puis le grand retour qui s'ensuivra. L'absence de précision sur le contexte spatio-temporel du combat ou sur ses causes est notable. Aucun lieu, aucun déclencheur, et encore moins une suggestion chronologique ne sont donnés dans la description de guerre de Za 10,3b-12. À cela se rapporte, on le verra, l'absence d'identification de l'ennemi, qui rajoute au manque de précision du ch. 10. Malgré les liens lexicaux avec le v. 3b, les v. 1-3a n'introduisent pas du tout l'idée de combat victorieux de Juda. De nombreux commentateurs lisent les v. 3a et 3b ensemble, comprenant que l'intervention divine qui prépare Juda au combat au v. 3b est liée à une autre intervention divine au v. 3a, contre les bergers et les boucs¹⁹⁷⁵. Néanmoins, même en faisant cette lecture, le texte ne donne pas véritablement d'information sur le contexte de la guerre présentée, hormis le fait qu'elle serait liée à un jugement de chefs, dont le contexte reste aussi très vague. Certes les v. 1-2 donnent bien une raison pour l'intervention contre les bergers et les boucs, avertissant le peuple de ne pas se détourner de Yhwh en suivant des pratiques illégitimes (v. 2). Cependant, si cet avertissement explique bien le jugement évoqué au v. 3a, il introduit difficilement l'idée de combat guerrier et de victoire du peuple développée à partir du v. 3b. La dimension de jugement qu'impliquent les v. 1-3a explique mal la tonalité triomphante à partir du v. 3b. La particule כִּי avec laquelle le v. 3b débute pourrait suggérer un lien important avec ce qui précède (les v. 1-3a) mais, comme on l'a vu, son sens semble ici davantage emphatique qu'explicatif (contrairement aux deux occurrences de כִּי du v. 2). En ce sens, le כִּי du v. 3b se rattache davantage à la fin du ch. 9 qui est structurée par la même particule כִּי avec un sens emphatique (v. 16 et 17). C'est aussi ce que suggère la reprise du thème du combat, central en Za 9,11-17, ou encore de l'image du troupeau de Yhwh dans un contexte de délivrance divine, similaire à Za 9,16a. Comme on le verra, les

¹⁹⁷⁴ Malheureusement, les manuscrits de Qoumrân sont trop fragmentaires pour être utilisés que ce soit en faveur ou contre cette reconstruction.

¹⁹⁷⁵ Voir p. ex. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195-196 ; Larkin, *Second Zechariah*, 93-95 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 53-54 (sur la division du texte dans sa forme actuelle à la fin du v. 2).

nombreux liens de Za 10,3b-12 avec Za 9 confirment le lien fort qui unit les deux passages¹⁹⁷⁶, ce qui a même poussé des chercheurs comme Wöhrle et Schott à identifier des rédactions communes aux deux textes sur le thème du combat¹⁹⁷⁷.

Ces observations suggèrent de lire Za 10,3b-12 dans la continuité du ch. 9, comme un nouveau développement sur la guerre évoquée en Za 9,11-17, apportant compléments, précisions ainsi que des nuances, voire des corrections subtiles. Sans le ch. 9, en effet, le lecteur n'aurait quasiment aucune indication pour comprendre de quel combat il s'agit, ni dans quel contexte et pourquoi celui-ci prend place, d'autant que l'ennemi qu'affrontent les Judéens n'est jamais identifié en Za 10,3b-5. Il faut donc ici reprendre des observations faites au sujet du ch. 9 pour comprendre le texte. Il s'agit ici de la guerre pour l'indépendance du pays, face à l'ennemi grec plus particulièrement, dont l'arrivée est subtilement évoquée de manière allusive en Za 9,1-8, et dont la menace est explicitement décrite en Za 9,11-17. Le fait que le texte se conclut sur l'idée d'un Israël libéré, restauré et rassemblé en grand nombre dans son pays suggère aussi qu'il s'agit de la même guerre que le chapitre 9, qui vise aussi à la pleine possession du territoire par tout Israël. Notons que ce n'est pas uniquement le thème de la guerre mais aussi le thème du retour, central en Za 10,6-12, qui unit les ch. 9-10, puisque Za 9,11-12 évoque aussi ce thème en lien avec la guerre, au point que Wöhrle et Schott attribuent aussi ces accents à une même rédaction (autre que celle sur la guerre)¹⁹⁷⁸.

L'idée de Wöhrle puis de Schott, selon laquelle les thèmes de la guerre et du retour en Za 9 et en Za 10 relèveraient globalement des mêmes rédactions est problématique dans la mesure où elle explique mal comment les mêmes rédactions en arrivent à présenter deux scénarios avec des différences significatives¹⁹⁷⁹. Schott propose toutefois une même explication à ce problème, qui prend en compte qu'au moins dans la forme actuelle du texte, les ch. 9 et 10 fonctionnent ensemble. Il interprète la guerre du ch. 9 comme décrivant le combat dans le pays, alors que le ch. 10, qui ne précise pas l'identité de l'ennemi à l'exception du v. 11 avec l'Assyrie et l'Égypte, décrirait le pendant de la même guerre en diaspora¹⁹⁸⁰. L'idée est intéressante mais elle n'explique pas pourquoi, dans ce cas, les Judéens du ch. 10 qui gagnent la guerre ne sont pas présentés comme revenant au pays avec les fils d'Éphraïm. En outre, le coup porté par Yhwh contre l'Assyrie et l'Égypte intervient en fin de scénario, dans le contexte du retour des fils d'Éphraïm qui n'est évoqué qu'à partir du v. 6. De la sorte, rien ne permet de comprendre dans les v. 3b-5 que les Judéens se battent en diaspora. Au contraire, le thème de la guerre dans ces versets fait écho à la guerre de libération du ch. 9 qui est située dans le pays. Par ailleurs, si les v. 3b et 11 décrivent le même combat, on peut se demander pourquoi le v. 3b souligne la collaboration des Judéens avec Yhwh (grâce à l'image du peuple comme le cheval de Yhwh, voir ci-dessous) alors que le v. 11 décrit une intervention du guerrier divin uniquement. Ces

¹⁹⁷⁶ Voir notamment de façon développée, Kunz, *Ablehnung*, 45-74, envisageant en outre le texte d'Os 1-2 comme étant à l'arrière-plan (*Reflexionstext*) des deux chapitres 9 et 10.

¹⁹⁷⁷ C'est notamment le cas de la rédaction *Fremdvölkerschicht I* de Wöhrle (*Abschluss*, 69-83.133-135, avec tableau récapitulatif p. 138), qui, en Za 9-10, inclut Za 9,1aβb.14-16 ; 10,3b-5.11. Schott (*Sacharja 9-14*, 85-115, avec tableau récapitulatif p. 115), attribue Za 9,13-15 ; 10,3bβ.7.11 à une même rédaction centrée sur l'action guerrière de Yhwh.

¹⁹⁷⁸ Wöhrle (*Abschluss*, 69-83.136.138) attribue Za 9,2-6.8.11-13 ; 10,6-10.12 à sa *Fremdvölkerschicht II* ; Schott (*Sacharja 9-14*, 85-115) attribue Za 9,8a.11a12 ; 10,6a.8.10 à une même rédaction centrée sur le retour au pays.

¹⁹⁷⁹ Cette remarque s'applique d'ailleurs plus largement à l'ensemble du modèle de Wöhrle pour la composition de Za 9-14.

¹⁹⁸⁰ Schott *Sacharja 9-14*, 54.114 ; voir aussi dans une direction comparable Steck, *Abschluß*, 37.76.

observations suggèrent que les v. 3b et 11 parlent de deux événements différents, ce que confirmera la lecture présentée ci-dessous.

C'est donc bien à la lumière du ch. 9 qu'il faut comprendre le combat du ch. 10, comme une guerre de libération du pays. En même temps, comme on le verra, Za 10 ne confirme pas tous les aspects de Za 9 et il est aussi possible que l'absence de précision sur le combat et son contexte vise à proposer une version de la guerre quelque peu différente de celle de Za 9, ou au moins d'en ouvrir de nouvelles possibilités d'interprétation. Za 10 partage avec Za 9 le fait de se centrer sur le territoire levantin, comme le montrent les références non seulement à Juda, Éphraïm et Joseph, mais au Liban et au Galaad (v. 10). En même temps, Schott a raison de faire observer que Za 10 élargit le cadre géographique, puisque la fin du texte évoque l'Égypte et l'Assyrie non seulement comme des lieux d'où la diaspora reviendra, mais aussi, ainsi qu'on le soulignera, comme des pays contre lesquels Yhwh exercera son jugement (v. 11). De la sorte, le conflit dans le pays prend de nouvelles dimensions, avec des répercussions dramatiques en dehors du Levant, notamment en Égypte et en Assyrie. À ce propos il semble que l'interprétation que fait Za 10 du scénario de guerre de Za 9, en élargissant la perspective notamment sur les plans géographique et politique, ouvre une trajectoire qui s'accroît davantage dans la suite de Za 9-14, notamment aux ch. 12 puis 14, où les assaillants de Jérusalem deviennent plus largement toutes les nations (12,2-3 ; 14,2).

2.2. Les phases de la guerre

2.2.1. *Le combat de Juda (v. 3b-5)*

La description du combat est très brièvement introduite par une première étape préparatoire, formulée au parfait, présentant la visite (פקד) du troupeau par Yhwh : « Oui, Yhwh des armées a visité son troupeau » (כי פקד יהוה צבאות את עדורו, v. 3ba). Contrairement à la première occurrence du verbe פקד au v. 3a, construite avec la préposition על, l'occurrence du verbe au v. 3b, avec la particule de l'accusatif את, est clairement positive. Dans d'autres passages bibliques, la visite d'une personne (Gn 21,1 ; 1 S 2,21) ou du peuple par Yhwh prépare un changement important de situation, notamment une délivrance, que Yhwh est sur le point de faire advenir. Ainsi, plusieurs passages présentent la libération de l'Exode comme découlant d'une visite de Yhwh (Gn 50,24-25 ; Ex 3,16, 4,31 ; 13,19). En Ex 3,16 et 4,31, le verbe est aussi formulé au parfait, pour signifier que Yhwh a déjà visité son peuple, qu'il a pris connaissance de sa situation d'oppression, et qu'il s'apprête désormais à mettre en œuvre sa libération. De manière similaire, on peut comprendre en Za 10,3 que Yhwh a visité son peuple/troupeau, qu'il a pris connaissance de sa situation d'oppression, et qu'il s'apprête désormais à le délivrer de l'ennemi. Par ailleurs, étant donné le contexte guerrier de Za 9-10 et surtout de Za 10,3b-5, il est probable que le verbe פקד a aussi été utilisé pour ses connotations militaires¹⁹⁸¹. Le verbe sert en effet souvent à décrire la préparation de troupes militaires juste avant le combat, lorsque le roi ou le chef de guerre passe en revue ses troupes¹⁹⁸². Même si en Es 13,4, de manière exceptionnelle dans la BH, le verbe פקד est au pi'el, ce passage montre que

¹⁹⁸¹ Cf. Boda, *Zechariah*, 611, qui évoque cette possibilité sans véritablement la retenir.

¹⁹⁸² Jos 8,10 ; 1 S 13,15 ; 14,17 ; 1 S 15,4 ; 2 S 18,1 ; 1 R 20,15.26.27 ; 2 R 3,6.

le verbe peut être employé avec Yhwh comme sujet dans ce même sens : « Yhwh des armées passe en revue l'armée pour la guerre » (יהוה צבאות מפקד צבא מלחמה)¹⁹⁸³. Il semble donc qu'en Za 10,3b Yhwh reprend le rôle de chef de guerre en préparant ses troupes au combat, non sans résonance avec Za 9,13¹⁹⁸⁴.

La suite des v. 3b-5 décrit les implications guerrières de la visite du peuple par Yhwh, ou de son passage en revue. À l'issue de cette préparation, Juda sera entièrement prêt à combattre. Ensemble, les v. 3bβ-4 décrivent la puissance militaire judéenne au moment de se battre, découlant de la visite divine (3bα). Juda sera même tel le cheval de combat de la divinité (v. 3b). Le v. 4 souligne encore davantage la puissance guerrière à l'aide de quatre images différentes, renvoyant à des objets et des personnes, à chaque fois présentés comme sortant « de lui » (ממנו), ce qui semble renvoyer à Juda en symbiose avec Yhwh dans le combat (« le cheval de sa gloire au combat »), ainsi qu'on le défendra plus bas. Il s'agit de « l'angle » (פנה), « le pieu » (יתד), « l'arc de guerre » (קשת מלחמה), et « tout oppresseur/assaillant » sortant ensemble (יצא כל נוגש יחדו). Rudolph lit la référence finale à l'oppresseur de manière négative comme faisant référence à l'ennemi qui sera expulsé de Juda¹⁹⁸⁵. Étant donné la structure répétitive du v. 4 à l'aide de l'expression ממנו, évoquant ce qui sortira, il faut plutôt comprendre que l'image de l'oppresseur (ou ici de l'assaillant, נוגש) est une nouvelle comparaison pour exprimer la puissance guerrière de Juda, à la suite de celles de l'angle, du pieu, et de l'arc de guerre¹⁹⁸⁶. Comme le soulignent plusieurs commentateurs, la racine נגש, bien que véhiculant le plus souvent des connotations négatives, peut également être employé dans des contextes plus positifs, comme en Es 60,17, voire avoir le sens relativement neutre de gouvernant, comme en Es 3,12¹⁹⁸⁷. Contrairement à Za 9,8, le terme נוגש ne renverrait donc pas ici à l'ennemi, mais bien à Juda. Certes, comme Rudolph le souligne, le même terme est employé négativement en Za 9,8, pour évoquer l'oppresseur qui ne passera plus sur le pays, ce qui n'est probablement pas un hasard (on peut p. ex. aussi noter que l'expression קשת מלחמה, « arc de guerre » renvoie très certainement à la seule autre occurrence biblique de l'expression en Za 9,10). En même temps, le verbe sortir, יצא, est aussi utilisé en Za 9,14 non pas pour évoquer l'ennemi, mais plutôt en lien avec la flèche divine, de manière à signifier de manière imagée la sortie guerrière

¹⁹⁸³ Ce sens n'est d'ailleurs pas très éloigné d'un autre sens du verbe פקד, celui de dénombrer, souvent en lien avec l'idée d'évaluer la force militaire d'un groupe, comme c'est le cas régulièrement en Nb 1-2 ou en Jg 20,15.17 ; 2 S 24,2.4 ; 2 Ch 25.5.

¹⁹⁸⁴ Voir aussi la désignation de « commandants de l'armée » (פקודי ההיל) en Nb 31,14.48 ; 2 R 11,15 ; 2 Ch 23,14, à l'aide de la racine פקד.

¹⁹⁸⁵ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 196, qui traduit « zugleich verschwindet aus ihm jeglicher Tyrann » (ibid., 192).

¹⁹⁸⁶ Pace Rudolph (ibid.), il est peu probable que la dernière occurrence de ממנו ait un sens différent, évoquant l'expulsion (de l'oppresseur hors de Juda, cf. Na 1,11), par rapport aux trois premières occurrences qui souligneraient l'appartenance (à Juda). Rudolph renvoie à l'exemple des usages opposés du verbe פקד aux v. 3a et 3b, mais dans ce cas, le changement de préposition accompagnant le verbe indique clairement que son sens change. Rudolph déplace même le v. 4 après le v. 5 enfin de lire le v. 4 comme l'annonce d'un nouveau pouvoir judéen et la fin de la domination étrangère ; selon lui, la place originelle de ces versets aurait été inversée afin de rapprocher l'arc de guerre au v. 4 du cheval de guerre au v. 3 (ibid., 195-196). L'approche de Rudolph devient ici plus spéculative. Non seulement la structure du v. 4, mettant en parallèle différentes images de puissance à l'aide de l'expression ממנו, et aussi la probable connotation guerrière du verbe יצא ne vont pas dans ce sens, mais, ainsi qu'on le verra, le v. 4 n'annonce pas un nouveau pouvoir politique ; il s'agit plutôt du départ d'une force militaire. En outre, l'annonce de la sortie en guerre des Judéens comme des assaillants est en réalité cohérente avec la place du v. 4 avant le v. 5, où le combat est finalement plus spécifiquement décrit ; voir aussi en ce sens Butterworth, *Structure*, 185-186 n. 1.

¹⁹⁸⁷ Voir p. ex. Otzen, *Deuterosacharja*, 143 ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 672 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 64.

de Juda et Éphraïm (v. 13). En somme, il semble plutôt que Za 10,4 réutilise la terminologie de Za 9,8 (et Za 9,14) mais en opérant une inversion des rôles, dans le but de souligner que la puissance de Juda dépassera celle de l'ennemi ; Juda sera désormais en position de pouvoir opprimer son oppresseur.

À la suite de cette description de la puissance judéenne, le v. 5 décrit plus spécifiquement le combat victorieux. La transition est d'ailleurs bien faite à la fin du v. 4 par l'usage du verbe יצא décrivant la sortie en guerre des assaillants judéens. Ainsi qu'on l'a vu au sujet de Za 9,14, ce verbe courant signifiant « sortir » peut plus spécifiquement prendre la connotation de « partir en guerre » (Dt 20,1 ; 1 S 8,20 ; 17,4.8 ; Am 5,3 ; 1 Ch 5,18 ; 20,1). C'est donc bien à la suite de ce départ en guerre que le v. 5 décrit plus concrètement le combat, avec un vocabulaire explicitement guerrier : כגברים, « comme des guerriers », « à la guerre » (במלחמה), « ils combattront » (ונלחמו), répétant ainsi la racine לחם pour évoquer littéralement la guerre. Ainsi qu'on le verra, la supériorité sur l'ennemi pendant le combat et la victoire y sont notamment soulignées à l'aide de l'image de l'écrasement de la boue des chemins (בוסיים בטיט) et l'annonce de la confusion des cavaliers (והבישו רכבי סוסים).

2.2.2. *La victoire et ses conséquences, la grande restauration d'Éphraïm*

Au v. 6, la victoire judéenne est finalement confirmée par l'expression, וגברתי את בית יהודה, « je rendrai forte la maison de Juda », ce qui permet d'introduire un nouvel acteur pas encore mentionné jusque-là dans le ch. 10, « la maison de Joseph » (puis Éphraïm), dont la délivrance par Yhwh est ensuite annoncée (verbe ישע, hif'il), alors même que son implication dans la guerre n'a pas été indiquée. Faut-il en conclure que la maison de Joseph est partie prenante avec Juda du combat qui vient d'être décrit, comme c'est le cas en Za 9,13 où Éphraïm est associé au combat ?¹⁹⁸⁸ Le moins que l'on puisse dire est que Za 10 ne l'indique pas clairement, soulignant essentiellement l'implication de Juda dans la guerre. En réalité, plutôt que de se rapporter au combat judéen qui vient d'être décrit, la référence à la délivrance de la maison de Joseph peut être lue de manière proleptique, comme annonçant ce qui va suivre, à savoir la restauration d'Éphraïm dans le pays¹⁹⁸⁹. Ainsi que nous l'avons vu dans l'analyse structurale (1.1.2.), les v. 6-7 fonctionnent ensemble pour insister sur la restauration d'Éphraïm et sa réconciliation avec Yhwh après la guerre des v. 3b-5. La suite du texte, les v. 8-12, décrit plus particulièrement le grand retour des fils d'Éphraïm, concrétisant ainsi l'annonce de restauration faite au v. 6 (והושבותים).

En Za 9 comme en Za 10, la victoire militaire aboutit à la jouissance du pays. Toutefois, contrairement au ch. 9 où la victoire débouche directement sur la situation finale, la victoire décrite au ch. 10 déclenche un autre événement préalable à la pleine jouissance du pays, qui est le grand retour des fils d'Éphraïm, décrit spécifiquement aux v. 8-12 après l'annonce de la restauration d'Éphraïm aux v. 6-7. La particularité du combat décrit en Za 10 par rapport à celui décrit en Za 9 est donc qu'il ne correspond pas à l'étape finale de la restauration décrite mais plutôt à l'avant-dernière. Le ch. 10 rajoute une étape supplémentaire à la restauration d'Israël,

¹⁹⁸⁸ Voir dans cette direction, Schott, *Sacharja 9-14*, 54.114

¹⁹⁸⁹ Voir en ce sens la traduction du v. 6a par Rudolph, *Sacharja 9-14*, 197, qui souligne la transition : « Aber ich stärke nicht nur das Haus Juda, sondern helle auch dem Hause Joseph ».

qui est le grand retour au pays de la diaspora d'Éphraïm. Cette étape est si importante au ch. 10 qu'elle occupe la plus grande partie du texte (6-12), plus longue que les versets qui décrivent le combat en lui-même (3b-5).

Même si le thème du retour est déjà présent en Za 9,11-12 (en préliminaire au combat contre les Grecs), c'est clairement ce retour d'Éphraïm, postérieur à la guerre, qui marque la spécificité de la nouvelle description de guerre en Za 10 par rapport à celle de Za 9. Alors que la libération des prisonniers par Yhwh en Za 9,11-12 est brièvement évoquée et encouragée, le retour des fils d'Éphraïm est présenté beaucoup plus en détails en Za 10. Placé dans le contexte de la restauration de la relation entre Yhwh et Éphraïm suite au combat (v. 6-7), sa description est précise au point de présenter ses circonstances (suite à la victoire judéenne) et ses modalités, les actions et motivations divines le rendant possible, les lieux de départ (l'Égypte et l'Assyrie) et d'arrivée (le Galaad et le Liban), ainsi que ses opposants (l'eau, Égypte et l'Assyrie) et la magistrale intervention divine les anéantissant. Il est frappant que le grand retour implique de nouvelles actions de combat divin, se rajoutant donc à celle des v. 3b-5. En 9,11-12, le retour des prisonniers prépare la guerre, mais aucune opposition n'y est mentionnée. En Za 10, non seulement le retour d'Éphraïm succède à la victoire militaire, mais il se présente en soi comme un nouveau conflit, ou une forme de continuation du conflit, avec de nouveaux opposants. C'est notamment le v. 11 qui décrit une nouvelle manifestation guerrière de Yhwh pour permettre le retour, contre les eaux, et contre l'Égypte et l'Assyrie. Certaines formules reprises des descriptions précédentes de jugement et de combat divins rendent explicite cette nouvelle dimension conflictuelle, en faisant écho aux conflits présentés juste avant ; c'est le cas de la formule *והכה בים*, faisant écho au jugement de Tyr en Za 9,4, ou de la forme verbale *והבישו* qui, bien que basée sur la racine *יבש* en Za 10,11, fait écho à la forme verbale identique sur le plan morphologique en Za 10,5, mais basée sur la racine *בוש* pour parler de la confusion des cavaliers ennemis. Le retour des fils d'Éphraïm se présente donc comme une nouvelle étape de la restauration d'Israël, impliquant une dimension conflictuelle supplémentaire. Par ailleurs, une différence centrale entre le retour décrit en Za 10 et celui évoqué en Za 9 porte sur le groupe concerné, puisque le retour en Za 10 se focalise sur les fils d'Éphraïm ainsi qu'on le soulignera.

2.3. Les acteurs de la guerre : identité, rôles, transformations

2.3.1. *Yhwh, qui accorde la victoire à Juda et restaure Éphraïm dans le pays*

Comme on peut s'y attendre, et de même qu'au ch. 9, le rôle de Yhwh est central à la fois dans le combat et pour le retour au pays qui s'ensuit, comme étant à l'origine de ces deux grands événements. On observera toutefois que le rôle de Yhwh est davantage accentué dans la description du retour de la diaspora d'Éphraïm (v. 6-12), et que, par rapport au ch. 9, le rôle de Yhwh dans le combat des v. 3b-5 est moins souligné.

2.3.1.1. *Yhwh, chef de guerre qui accorde la victoire à Juda*

D'emblée, Yhwh est présenté comme un chef de guerre. L'action initiale de toute la description est la visite (verbe *פקד*) du troupeau (*עדר*) par Yhwh. Ainsi qu'on l'a vu, cette visite implique la

prise de connaissance par Yhwh de la situation de son peuple en vue d'une intervention de salut changeant sa situation. En même temps, cette visite peut s'apparenter à un passage en revue des troupes du peuple avant de partir en guerre. Le verbe פקד employé ici permet d'évoquer les deux sens. Ainsi que plusieurs commentateurs l'ont observé, le texte (en tout cas dans sa forme actuelle) fait probablement allusion à Jr 23,2, le seul autre passage qui exprime l'image de la surveillance d'un troupeau avec le verbe פקד et la préposition את (cf. Za 10,3b). Et même si Za 10,1-3a est probablement secondaire, il confirme bien l'allusion à ce passage (qui a peut-être aussi été insérée secondairement à l'aide de la référence au troupeau, את עדרו, voir ci-dessus). Avec Za 10,3a, Jr 23,2 est le seul autre passage de la BH qui utilise le même verbe פקד avec la préposition על pour annoncer une intervention punitive de Yhwh sur des mauvais bergers (רעה), accusés de ne pas avoir pris soin (את + פקד) du troupeau (צאן)¹⁹⁹⁰. Le scribe qui a rajouté Za 10,1-3a aurait donc identifié (ou créé en ajoutant את עדרו ?) l'allusion à Jr 23,2 en Za 10,3b et resserré le lien de son ajout avec le contexte en développant cette allusion¹⁹⁹¹. En Za 10,3b, l'allusion à Jr 23,2 permet de souligner l'idée de la restauration du peuple comme troupeau, tout en impliquant que Yhwh sera le berger qui en prendra soin, contrairement aux mauvais bergers du passé. Selon cette intertextualité (peut-être secondaire, comme l'a vu plus haut), le berger divin remplacerait les mauvais bergers, humains, du troupeau, son peuple. On pourrait se demander si l'allusion à Jr 23,2 n'aurait pas aussi pour but de rappeler la promesse d'une descendance davidique aux v. 5-6, pouvant ainsi faire écho à l'oracle royal de Za 9,9-10¹⁹⁹². Toutefois, ce ne sont pas les v. 5-6 auxquels le texte fait allusion, et le moins que l'on puisse dire est que Za 10 n'annonce pas clairement de figure royale (voir ci-dessous). En réalité, il semble plutôt que Za 10,3 fasse allusion au jugement des bergers en Jr 23 mais pas au rétablissement de bergers humains dans ce chapitre, précisément pour réinterpréter le jugement des bergers en montrant Yhwh comme le véritable berger du peuple. Cette opposition implicite et allusive entre berger divin et mauvais berger est d'ailleurs rendue explicite avec l'ajout des v. 1-3a, notamment le v. 3a qui annonce un jugement divin contre les bergers et les boucs d'une manière qui fait aussi allusion au passage de Jr 23,2.

Yhwh est donc implicitement présenté comme le berger divin s'occupant de son peuple (à l'inverse des mauvais bergers humains) et le préparant au combat. L'image du troupeau (secondaire ou pas) dans un contexte de guerre peut surprendre, surtout au moment de préparer les troupes, mais elle résonne avec Za 9 où le peuple est à la fois combattant et sauvé par Yhwh comme son troupeau (Za 9,16), évoquant ainsi la dépendance envers Yhwh en même temps que la puissance militaire.

De manière semblable au combat décrit en Za 9,13-15, l'action guerrière de Yhwh commence donc par la préparation de son peuple pour le combat. Alors qu'en Za 9,13, Yhwh prépare Éphraïm et Juda comme son arc prêt à tirer et fait (verbe שים) de Jérusalem telle

¹⁹⁹⁰ Voir p. ex. Mason, *Haggai*, 99 ; Kunz, *Ablehnung*, 49-50 ; Larkin, *Second Zechariah*, 93 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102-103. Jr 13,20-21 envisage aussi un jugement sur le pouvoir royal en employant le verbe פקד et la préposition על, et en utilisant aussi l'image du troupeau (צאן) ; toutefois le texte n'évoque pas explicitement l'image du berger.

¹⁹⁹¹ Voir dans un sens proche Schott, *Sacharja 9-14*, 102-103. Ainsi qu'on l'a déjà mentionné, Kunz (*Ablehnung*, 49-50) envisage que le scribe qui aurait rajouté Za 10,1-3a aurait aussi pu rajouter « son troupeau » את עדרו en Za 10,3b (inséré en apposition avec « la maison de Juda ») pour y poursuivre l'allusion à Jr 23,1-2 présente dans son ajout, et mieux cimenter l'ensemble (1.2.2.). Cette hypothèse pourrait aussi expliquer la présence d'une allusion au même texte dans les v. 3a et 3b, malgré leur différence probable de niveau diachronique.

¹⁹⁹² Cf. Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 74.

(préposition כ) une épée de guerrier en vue du combat, Za 10,3b annonce avec une formulation similaire qu'il fera (verbe שים) d'eux (la maison de Juda) tel (préposition כ) le cheval de sa gloire au combat. Ainsi qu'on le verra, cette image insiste sur la puissance militaire qui sera celle du peuple. À nouveau, donc l'action qui initie la guerre est une préparation militaire du peuple, au cours de laquelle celui-ci devient un *moyen de combat* pour la divinité. Yhwh ressort donc clairement comme le chef des actions guerrières. Toutefois, malgré le parallèle terminologique, des différences sont visibles en Za 10,3b par rapport à Za 9,13 : il n'est désormais explicitement question plus que de Juda, puisque Jérusalem n'est pas mentionnée au ch. 10, et Éphraïm ne l'est que dans la dernière partie du chapitre ; c'est une autre image guerrière, animale cette fois, qui est utilisée, celle du cheval de guerre ; l'opposition à l'ennemi grec n'est pas mentionnée. Nous reviendrons sur ces différents aspects plus bas. Une autre différence concerne l'absence de théophanie explicite en Za 10,3b-5. Alors qu'en Za 9, la préparation militaire du peuple est suivie d'une théophanie (v. 14) précédant la description du combat du peuple (v. 15), Za 10,4 développe plutôt les implications de la préparation militaire du peuple, à savoir sa puissance militaire au moment d'aller au combat. Comme on le soulignera plus bas, les v. 4-5 se centrent encore davantage sur la puissance et les actions de Juda au combat que sur les actions divines.

Cette différence est à observer sans pour autant diminuer l'importance de Yhwh dans le combat. Comme on l'a vu, le v. 3b souligne clairement que tout le combat découle de la visite par Yhwh de « son troupeau ». C'est aussi ce que confirme la fin de la description du combat au v. 5, juste avant de souligner la déroute des forces ennemies (les cavaliers confondus) : « ils combattront car Yhwh sera avec eux » (ונלחמו כי יהוה עמם), ce qui ne laisse aucun doute sur le fait que la puissance judéenne et sa victoire découlent de l'intervention et de l'accompagnement divins. La présence de Yhwh avec son peuple au combat s'inscrit dans une longue tradition biblique et plus largement proche-orientale. Le motif de l'accompagnement divin au combat qui assure la victoire est présent dans de nombreux textes guerriers (p. ex. Dt 20,4 ; Jr 15,20 ; 2 Ch 13,12 ; 20,17.29 ; 32,8), et est bien illustré par l'intervention du dieu de l'orage en Za 9,13-16¹⁹⁹³, que Za 10 convoque implicitement et réinterprète. De plus, la victoire annoncée au v. 6, avec le « renforcement » (גבר, pi'el) de Juda, est explicitement attribuée à Yhwh, une action divine qui est d'ailleurs répétée au v. 12 dans le contexte du grand retour du peuple au pays ; cette terminologie n'est pas sans faire écho à l'emploi du terme גבור, « guerrier » en Za 9,13 pour parler de l'épée du guerrier divin (une métaphore renvoyant à Jérusalem). Le verbe גבר, peut connoter une supériorité de force, notamment militaire¹⁹⁹⁴. Sa conjugaison pi'el est très rare (cf. Za 10,12 ; cf. Qo 10,10 ; voir aussi 1QSb 5.28), signifiant vraisemblablement « rendre fort ou dominant »¹⁹⁹⁵ ; elle s'explique possiblement par un développement tardif de la langue, mais sans doute aussi par le fait qu'elle exprime un sens causatif alors que la forme hif'il semble plutôt exprimer l'idée de manifester de la puissance ou de la supériorité, comme c'est le cas dans les Hodayot¹⁹⁹⁶. Au, v. 6, ce « renforcement » de Juda par Yhwh est aussi directement

¹⁹⁹³ En Zacharie, la formule « Yhwh sera avec eux » (עמם יהוה) fait écho à Za 8,23, où les nations se rattachent aux Judéens car elles reconnaissent « Dieu est avec vous » (אלהים עמכם). Za 10,5 semble ainsi opérer une réinterprétation guerrière du motif de la venue des nations à Jérusalem en Za 8,20-23.

¹⁹⁹⁴ Voir à la forme qal, Ex 17,11 ; 1 S 2,9 ; 2 S 1,23 ; 11,23 ; Lm 1,16 ; à la forme hitpa'el, Es 42,13

¹⁹⁹⁵ Voir p. ex. Reddit, *Zechariah 9-14*, 65, qui traduit dans le sens de « rendre pareil à des guerriers » (« make mighty warriors of »).

¹⁹⁹⁶ 1QH^a 9,36 ; 10,26 ; 12,9.24.29 ; 13,17.27 ; 16,36 ; 17,38 ; 19,6 ; 21,8.

placé en parallèle (inversé) avec le salut (ישע hif'il) par Yhwh, cette fois-ci de la maison de Joseph, introduisant de la sorte les conséquences de la victoire développées dans les versets suivants. L'usage du verbe ישע fait notamment écho à Za 9,16 (cf. Za 9,9) qui confirme la victoire militaire et introduit les bénédictions finales du ch. 9 en annonçant la délivrance divine à l'aide de ce verbe. La coloration de victoire militaire du verbe confirme que la restauration d'Éphraïm qui va suivre est liée à la victoire judéenne qui vient d'être décrite. De la sorte, la victoire et ses conséquences sont clairement attribuées à l'intervention divine. En ce sens, et même si Za 10,3b-5 insiste davantage sur la puissance et les actions militaires du peuple (Juda) plutôt que sur une théophanie de Yhwh, le passage partage bien avec Za 9,13-15 l'accent mis sur la direction et l'accompagnement divins au combat, qui apportent la victoire militaire.

2.3.1.2. Yhwh restaure Éphraïm dans le pays

2.3.1.2.1. Yhwh restaure sa relation avec Éphraïm

Une série d'actions divines suit l'annonce de la victoire au v. 6, auxquelles répondent ensuite les actions du peuple, Joseph/Éphraïm, au v. 7. La première d'entre elles, qui introduit le thème principal des versets suivants, concerne l'installation de la maison de Joseph dans le pays (והושבותים ou plutôt והושבתים)¹⁹⁹⁷. Cette restauration territoriale par Yhwh est justifiée à l'aide d'un thème adjacent, celui de la restauration de la relation entre Yhwh et son peuple¹⁹⁹⁸. Ce thème de la restauration de la relation entre Yhwh et son peuple fait notamment appel aux motifs de la compassion divine (כי רחמתים) et de la fin du rejet divin (והיו כאשר לא זנחתים)¹⁹⁹⁹. À la fin du v. 6, la formule « car c'est moi Yhwh leur dieu » (כי אני יהוה אלהיהם), permet aussi d'insister fortement sur ce thème relationnel.

L'usage du verbe זנה à la voix négative est particulièrement efficace dans ce contexte car il comprend une dimension relationnelle et culturelle en même temps qu'une dimension politique, voire même militaire. Il est notamment important dans les Psaumes (plus de la moitié des occurrences bibliques), où il a toujours Yhwh comme sujet²⁰⁰⁰. Le rejet divin y est notamment associé à la défaite militaire (Ps 44,10 ; 60,3.12 ; 108,12) ou à l'oppression ennemie, voire la destruction (Ps 43,2 ; 44,24 ; 74,1 ; 89,39 ; cf. Lm 2,7 ; 3,31) et le psalmiste prie pour la fin du rejet divin, c'est-à-dire le retour à une relation de proximité avec Yhwh qui amènera sa restauration ou celle de son peuple (voir aussi Ps 88,15). Za 10,6 semble donc faire allusion à des destructions, des désastres, et surtout à une situation d'oppression qui prendra fin. Tout en insistant sur la dimension de restauration relationnelle, l'emploi de זנה à la voix négative complète et confirme l'annonce précédente de l'installation dans le pays. Ces deux annonces, qui vont dans le même sens, reçoivent chacune leur justification introduite par la

¹⁹⁹⁷ Même en lisant la forme verbale fautive והושבותים sur la base de la racine שוב, « je les ferai revenir », le texte parlerait encore de l'installation au pays, en soulignant le retour.

¹⁹⁹⁸ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 236.

¹⁹⁹⁹ Une conception similaire de la compassion divine (verbe רחם) qui met fin au rejet divin (זנה avec la négation) est aussi visible en Lm 3,31-33, comme le souligne Lee, *Zechariah 9-10*, 197-199, qui pense à une allusion à ce texte en Za 10,6. Il est vrai que les deux verbes ne se trouvent pas ailleurs ensemble dans la BH. Dans ce cas, la reprise d'une tradition des Lamentations pourrait s'inscrire dans plus largement dans le cadre de l'influence des traditions hymniques sur Za 9-14. Toutefois, hormis l'utilisation de ces deux verbes, les parallèles langagiers entre les deux passages sont très limités et il faut donc rester prudent sur le degré de probabilité de cette allusion intertextuelle.

²⁰⁰⁰ Ps 43,2 ; 44,10.24 ; 60,3.12 ; 74,1 ; 77,8 ; 88,15 ; 89,39 ; 108,12 ; Os 8,5 ; Lm 2,7 ; 3,17.31 ; 1 Ch 28,9.

particule כִּי et invoquant la relation intime entre Yhwh et son peuple. Ici la particule כִּי, « car », suggère un rapport de cause à effet, impliquant que Yhwh restaure la maison de Joseph sur son territoire car il restaure sa relation avec elle. Cette structuration du v. 6 à l'aide la particule כִּי n'est pas sans rappeler celle du v. 8a, qui développe aussi le thème de la restauration territoriale en annonçant un grand rassemblement, rassemblement qui reçoit une justification introduite avec la même particule. Cette justification invoque la libération ou le rachat du peuple par Yhwh (verbe פָּדָה), impliquant à nouveau, de manière similaire au v. 6, le lien intime des fils d'Éphraïm avec Yhwh, de l'ordre de l'appartenance.

v. 6 :

Je les installerai

והושבותים

car j'ai eu compassion d'eux

כִּי רַחַמַתִּים

Alors ils seront comme quand je ne les avais pas
rejetés

והיו כאשר לא זנחתים

כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם [ואענם]

car moi Yhwh je suis leur dieu [et je leur
répondrai].

אשרקה להם ואקבצם

cf. v. 8a :

כִּי פְדִיתִים

Je sifflerai pour eux et les rassemblerai

car je les ai libérés

La restauration provoquée par Yhwh est ainsi complète, à la fois territoriale et relationnelle. Après la première justification qui invoque la compassion divine (verbe רַחַם, pi'el), la deuxième justification conclut le verset v. 6 par l'engagement de Yhwh d'être le dieu de son peuple. Surtout dans un contexte qui annonce le salut (verbe יָשַׁע) de la maison de Joseph, la formule « car c'est moi Yhwh leur Dieu » (כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם) en Za 10,6 résonne avec Za 9,16, où l'appellation « Yhwh leur Dieu » est employée pour évoquer la délivrance de Juda et Éphraïm à la guerre (והושיעם יהוה אלהיהם). Cependant, en Za 10,6, cette appellation de Yhwh s'applique plus spécifiquement au Nord, qui plus est dans le but de justifier sa restauration territoriale plus que sa victoire militaire. Par ailleurs, en Za 10,6 c'est Yhwh qui insiste lui-même sur le fait qu'il est le dieu de son peuple. Cette formulation fait écho à l'engagement divin dans les formules d'alliance, dont une version se trouve notamment en Za 8,8 (והיו לי לעם ואני אהיה להם) ; cf. Jr 24,7 ; 32,38 ; Ez 11,20 ; 14,11 ; 34,30 ; 37,23 ; Os 2,25 ; Za 13,9). Nous verrons d'ailleurs que le v. 7, qui décrit la réponse d'Éphraïm et de ses fils à l'engagement divin sous l'angle de la réjouissance, peut se lire comme se rapportant au deuxième terme des formules d'alliance (cf. 2.3.2.3.1.).

La référence à la tradition de la formule d'alliance en lien avec l'usage de la racine רַחַם avec Yhwh pour sujet rappelle notamment le passage d'Os 1-2, qui insiste particulièrement sur cette racine. La fille du prophète y est d'abord appelée לא רַחַמָּה (Lo'-Ruhamâ, « sans compassion », voire « mal-aimée »), puis son fils לא עַמִּי (Lo'-'Ammî, « pas mon peuple »), pour finalement insister sur leur réconciliation avec Yhwh et conclure avec le v. 25 sur le rétablissement de la relation d'alliance : « Je la planterai pour moi dans le pays, et j'aurai compassion de Lo'-'Ammî et je dirai à Lo'-'Ammî : “Tu es mon peuple” ; et lui dira : “Mon

Dieu»²⁰⁰¹. On peut ainsi penser à une possible allusion de Za 10,6 à Os 2. Cela n'a apparemment pas échappé aux scribes qui ont transmis le texte. Ceux-ci auraient rajouté à la fin de Za 10,6 la formule « et je leur répondrai » (ואענה). Ainsi qu'on l'a vu, l'absence de cette formule dans le Targoum pourrait bien signifier qu'il s'agit d'une glose. La formule a été ajoutée pour insister sur le rétablissement de la relation de proximité entre Yhwh et son peuple en renforçant l'allusion à Os 2. En effet, juste avant la conclusion du passage au v. 25, Os 2,23-24 insiste lourdement sur la racine ענה pour souligner à deux reprises la « réponse » de Yhwh (אענה, deux fois v. 23) qui entraînera la fertilité dans le pays, notamment les trois « réponses » (verbe ענה) du ciel à la terre, de la terre aux produits agricoles, et des produits agricoles à Jizréel. La glose en question n'aurait donc fait que prolonger des aspects déjà présents en Za 10,6. À l'intérieur de Za 9-14, elle a pu également permettre de mieux faire résonner ce verset avec Za 13,9, qui fait aussi allusion à Os 2,23-25 (si toutefois Za 13,7-9 était déjà composé au moment de la glose et peut-être d'autant plus s'il formait la conclusion d'une ancienne version du livre de Zacharie ; voir IV 2.2.3.).

Par ailleurs, Lee observe aussi que Jr 31, notamment les v. 18-20, font aussi écho à la formule d'alliance²⁰⁰², en lien avec Éphraïm plus spécifiquement, tout en utilisant la racine רחם et en insistant sur l'idée de retour (שוב) au pays. Lee en déduit que Za 10,6 (voire plus largement les v. 6-12)²⁰⁰³ ferait aussi allusion à Jr 31,18-20. Nous avons déjà noté la probable influence d'Os 2 et de Jr 31 sur Za 9 (VII 2.3.2.4.) et nous verrons encore d'autres indices incitant à penser que ces deux traditions ont influencé la composition et la transmission de Za 10,6-12. Le fait que ces traditions soient notamment à l'arrière-plan de la description du retour d'Éphraïm en Za 10,6-12 n'est pas très surprenant dans la mesure où Os 2 se focalise sur la restauration du Nord spécifiquement, en insistant notamment sur la réconciliation avec Yhwh, et où Jr 31 envisage la restauration du Nord en lien avec celle de Juda, en soulignant notamment la thématique du retour au pays.

À la suite des v. 6-7, la restauration de la relation entre Yhwh et Éphraïm se manifeste très concrètement par le retour au pays (v. 8-12), auquel Za 10,6 semble déjà faire allusion (והושבותים). On peut d'ailleurs observer que, suite à la description du retour d'Éphraïm en une sorte de nouvel exode en Za 10,10-11, le v. 12 fait finalement culminer tout le scénario des ch. 9-10 en soulignant à nouveau la restauration de la relation entre Yhwh et son peuple, avec encore une dimension de réciprocité et en insistant sur l'importance de Yhwh pour le peuple, notamment au travers de son nom. Au v. 12 aussi, cette restauration relationnelle est à l'initiative de Yhwh, qui « rend fort » (גבר pi'el, cf. v. 6) son peuple dans le contexte du grand retour rendu possible, et à qui le peuple répond de manière reconnaissante, notamment dans la leçon de 4QXII^e (cf. LXX et Peshitta) : « Je les rendrai fort *en (le nom de) Yhwh*, et *en son nom* ils se glorifieront » (וגברתים ביהוה ובשמו יתהללו)²⁰⁰⁴. Tout comme au v. 6, la restauration

²⁰⁰¹ Os 2,25 : וזרעתי לי בארץ ורחמתי את לא רחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה והוא יאמר אלהי :

²⁰⁰² Voir la formule כי אתה יהוה אלוהי « car tu es Yhwh mon Dieu » en Jr 31,18 ; cf. כי אני יהוה אלוהיהם « car je suis Yhwh leur Dieu » en Za 10,6.

²⁰⁰³ Lee (*Zechariah 9-10*, 200-203, 208-210) rajoute aussi la présence de la formule נאם יהוה en Za 10,12, mais cette formule est très courante ; il mentionne aussi l'emploi du nom בן « fils » et du verbe זכר « se souvenir », mais ces deux termes sont utilisés de manière différente : en Za 10 il est question des fils d'Éphraïm qui se souviendront de Yhwh, alors que Jr 31 décrit Yhwh se souvenant d'Éphraïm présenté comme son fils.

²⁰⁰⁴ L'importance du nom divin pourrait ici refléter le processus de sacralisation du nom de Yhwh prenant place dans le judaïsme du Second Temple.

relationnelle décrite au v. 12 a aussi des connotations territoriales, puisqu'elle conclut la description du grand retour. Ce point est encore plus explicite dans la leçon du TM (cf. Vg et Tg) qui insiste sur la marche du peuple, qui peut être lue de manière symbolique mais aussi concrètement comme celle du retour au pays : « en son nom ils marcheront », ובשמו יתהלכו.

2.3.1.2.2. Yhwh restaure Éphraïm dans le pays

Si les versets 6-7 introduisent brièvement l'idée de restauration territoriale (הושבותים) en la justifiant lourdement par une dimension relationnelle et culturelle, le reste des actions divines aux v. 8 et 10 porte essentiellement, et de manière plus concrète, sur le retour ou le rassemblement des fils d'Éphraïm dans le pays. La deuxième proposition du v. 8a souligne notamment que Yhwh les rassemblera (verbe קבץ, pi'el) et cette idée est aussi celle de la première proposition, indiquant que Yhwh sifflera, avec le verbe שרק, que l'on peut comprendre ici dans le sens « donner le signal » (de départ), un sens aussi attesté en Es 5,26 et 7,18²⁰⁰⁵. L'usage de ce verbe montre clairement comment Yhwh reste le chef des opérations, à la guerre tout comme dans l'organisation des fils d'Éphraïm²⁰⁰⁶. Le v. 10 explicite ensuite d'où Yhwh fera revenir le peuple (שוב hif'il) et d'où il le rassemblera (à nouveau קבץ, pi'el), à savoir de l'Égypte et de l'Assyrie, ainsi que vers où il le conduira (בוא hif'il), vers le Galaad et le Liban. Ces précisions sur les pays de départ et les territoires qui seront occupés permettent de rendre l'action divine plus concrète et assurée.

Cette description du retour d'Israël provoqué par Yhwh en Za 10,8.10 semble surtout s'inspirer de Jr 31, ainsi que Tai et Lee le soutiennent²⁰⁰⁷. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que Za 10,6 pourrait peut-être déjà faire écho à Jr 31,18-20. Le v. 8, quant à lui, pourrait bien faire allusion à Jr 31,10-11. En effet, le verbe פדה, « racheter », dans le contexte d'un rassemblement (verbe קבץ) d'Israël ne se retrouve ailleurs qu'en Jr 31,10-11 et Né 1,9-10. De plus, en Za 10,10, l'accent sur le retour (verbe שוב) et le rassemblement (verbe קבץ) sous la conduite de Yhwh (verbe בוא) semble renforcer l'allusion à Jr 31, notamment au v. 8. Les verbes קבץ, שוב et בוא, employés avec le sujet divin pour exprimer la restauration future d'Israël ne se

²⁰⁰⁵ Avec Za 10,8, les oracles de malheur d'Es 5,26 et 7,18 sont les seuls passages qui utilisent le verbe שרק avec la préposition ל, « siffler », dans le sens de « siffler un signal de rassemblement » ; l'image de Za 10,8-9 qui mentionne les lieux distants (מרחק) où se trouvent les fils d'Éphraïm est d'ailleurs relativement proche de celle d'Es 5,26, où Yhwh donne le signal de rassemblement à des nations venant de loin (רחוק). Pour Lee, Za 10 s'inspire aussi de ces deux passages d'Ésaïe en inversant leur jugement en oracle de délivrance (Lee, *Zechariah 9-10*, 204-207). Toutefois, les éléments manquent pour fonder cette conclusion. Basée sur une reconstruction hypothétique d'Es 5, Lee suggère qu'Es 5,25 visait à l'origine le royaume du nord, ce qui accentuerait le rapprochement avec Za 10 ; même si cette reconstruction était correcte, ce qui n'est pas assuré, il faudrait encore prouver que les auteurs de Za 10 connaissaient l'ancienne version du texte d'Es 5. En ce qui concerne Es 7,18, l'idée d'un signal de rassemblement des mouches venant d'Égypte et des abeilles venant d'Assyrie peut rappeler le rassemblement des fils d'Éphraïm d'Assyrie et d'Égypte de Za 10,10a ; Es 7,18 fait d'ailleurs référence aux courants d'eaux (יארי) d'Égypte, de manière semblable à Za 10,11 qui fait référence au fleuve/Nil (יאר). Toutefois, les images restent tout de même bien différentes. Alors qu'Es 7,18 traite d'un rassemblement d'insectes comme une plaie, Za 10,8-12 d'un rassemblement de personnes en vue de leur délivrance. Le plus prudent semble donc de considérer simplement que Za 10,8 utilise le verbe שרק dans un sens déjà existant, attesté notamment en Es 5,25 ; 7,18, mais sans rapport d'intertextualité spécifique avec ces passages.

²⁰⁰⁶ Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 197.

²⁰⁰⁷ Tai, *Sacharja 9-14*, 103-105 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 208-210.

retrouvent ailleurs dans la BH qu'en Jr 31,8 ; So 3,20 et Né 1,9²⁰⁰⁸. De la sorte, les actions divines en Za 10,6-8.10 peuvent être lues comme soulignant l'accomplissement des oracles de Jr 31 sur la restauration d'Israël, en particulier sur la question du retour du Nord au pays (voir Éphraïm en Jr 5-6, 18-20 ; cf. Za 10,7). En même temps Za 10 précise et réinterprète les oracles de Jr 31 en se centrant exclusivement sur le retour d'Éphraïm, alors que Jr 31,23-26 y associe l'habitation de Juda (voir aussi Jr 31,27), et en soulignant la dimension conflictuelle du retour, occasion d'une manifestation guerrière de Yhwh (v. 11), prenant place à la suite d'une guerre dans le pays (v- 3b-5) et impliquant pour ceux qui retournent d'être rendus forts par Yhwh (racine גבר, v. 6, 7 et 12).

Nous avons par ailleurs déjà observé la proximité du v. 8a avec le v. 6, s'agissant de la justification (כי) de la restauration territoriale par la miséricorde et l'engagement de Yhwh pour son peuple. Le v. 8a emploie toutefois un motif quelque peu différent, celui du rachat ou de la libération (verbe פדה) par Yhwh. Au sein des ch. 9-10, l'idée de libération fait écho à Za 9,11-12, qui insiste sur la libération des prisonniers. L'image et le vocabulaire employés ne sont pas exactement les mêmes, mais l'idée de libération en vue de parler d'un retour au pays se trouve bien dans les deux passages. D'ailleurs, Za 10,8 et Za 9,11 ont en commun d'évoquer l'action divine de délivrance au passé (voir les verbes au parfait פדיתים et שלחתי), en vue d'envisager et de justifier un retour du peuple au pays dans le futur. Et il faut également observer les correspondances sémantiques entre les deux verbes employés dans ces versets. Le verbe פדה, « racheter/libérer », évoque une action significative de délivrance divine. Nous avons vu qu'il a pu être inspiré par Jr 31,11. En même temps, il faut aussi observer que ce verbe est important surtout dans le Deutéronome où il évoque plus spécifiquement l'action de Yhwh délivrant Israël de l'esclavage en Égypte²⁰⁰⁹, renvoyant ainsi à l'image d'un esclave qui est racheté et libéré ; le verbe apparaît aussi souvent dans la littérature psalmique pour évoquer la délivrance divine, notamment contre les ennemis²⁰¹⁰. Ainsi qu'on l'a déjà observé au chapitre précédent (VII 1.3.), le verbe שלח en Za 9,11 peut aussi être utilisé pour parler de la libération de l'esclavage (p. ex. en Jr 34,9-16) et il est aussi employé pour parler de la libération d'Égypte, notamment en Ex 3-14. En ce sens, les deux verbes ont en commun de traiter d'une libération divine au passé, faisant notamment écho à l'exode d'Égypte, en vue d'envisager un retour futur à lumière du premier grand retour mythique d'Israël sur sa terre. En Za 10, cet aspect est encore plus évident au v. 11, un verset qui fait plus clairement allusion à l'Exode (explicitement dans le Tg). Le verbe פדה au v. 8 ne fait donc pas seulement écho à la libération divine évoquée en Za 9,11-12 en faisant allusion à la promesse de Jr 31,11 ; les connotations exodiques du terme permettent aussi de préparer la théophanie de Yhwh qui aura lieu au moment de ce retour, théophanie décrite au v. 11 comme la réitération du miracle de l'exode d'Égypte.

²⁰⁰⁸ Les verbes שוב et קבץ (sans le verbe בוא) ne se retrouvent aussi ensemble pour traiter de la restauration d'Israël par Yhwh qu'en Dt 30,3 ; Jr 23,3 ; 29,14 ; 32,27 ; Ez 38,8 ; 39,27, ce qui semble appuyer l'idée selon laquelle Za 10 reprend un thème et des motifs de Jérémie pour décrire l'avenir d'Israël.

²⁰⁰⁹ Dt 7,8 ; 9,26 ; 13,6 ; 15,15 ; 21,8 ; 24,18 ; cf. 2 S 7,23 ; Mi 6,4 ; Ne 1,10 ; 1 Ch 17,21.

²⁰¹⁰ Ps 25,22 ; 26,11 ; 31,6 ; 34,23 ; 49,16 ; 55,19 ; 69,19 ; 71,23 ; 119,134 ; 130,8.

2.3.1.2.3. Yhwh juge l'Égypte et l'Assyrie, opposants au grand retour des fils d'Éphraïm

La dimension conflictuelle du retour provoqué par Yhwh en Za 10 ne ressort pas uniquement du fait que celui-ci découle d'un conflit militaire, mais aussi du fait que ce retour est présenté comme l'occasion d'un nouveau conflit. C'est notamment le v. 11 qui décrit une nouvelle intervention punitive de Yhwh dans ce contexte. En invoquant l'image mythique traditionnelle du combat divin contre les eaux menaçantes et en annonçant l'anéantissement des puissances opposées au retour, notamment l'Égypte et l'Assyrie, le v. 11 décrit l'implication personnelle et massive de Yhwh dans le retour de son peuple, qui sera tel un nouvel exode. En ce sens, ce verset poursuit l'utilisation des traditions sur le guerrier divin, dans la continuité du ch. 9 et de Za 10,3b-5. En même temps, ainsi qu'on l'a déjà souligné plus haut (2.2.2.), la réapparition de cette dimension conflictuelle après la victoire militaire distingue de manière notable le scénario de Za 10 par rapport à celui de Za 9. Formellement, le v. 11 décrit deux actions de combat divin, dirigées contre les eaux : Yhwh les traverse et les frappe. La dimension conflictuelle est rendue évidente par l'emploi du verbe נכה, « frapper », ainsi que par la description des eaux qui sont traversées et frappées par Yhwh comme étant « des eaux hostiles » et des « vagues dans la mer » (voir ci-dessous). Les conséquences de l'intervention divine suivent immédiatement, en commençant par l'assèchement de « toutes profondeurs du fleuve », placé au cœur du verset, et faisant la transition avec les conséquences suivantes, l'anéantissement des puissances assyrienne et égyptienne. Ces conséquences confirment la dimension conflictuelle de l'intervention et donnent toute l'ampleur de la frappe et du jugement divins.

Il traversera les eaux hostiles,	ועבר בים צרה
et il frappera dans la mer les vagues,	והכה בים גלים
et toutes profondeurs du fleuve seront asséchées.	והבישו כל מצולות יאר
la fierté de l'Assyrie sera abattue	והורד גאון אשור
le sceptre de l'Égypte se détournera	ושבט מצרים יסור

Les motifs de la traversée des eaux et de leur assèchement rappellent bien la sortie d'Égypte et la traversée de la mer décrite dans le livre de l'Exode. Cela correspond d'ailleurs exactement à l'interprétation, très exégétique, du Targum qui rappelle explicitement la traversée de la mer par les « pères » et la destruction des ennemis par les eaux. Toutefois, on notera que les liens lexicaux avec Ex 14-15 ne sont pas éloquents : l'usage de יבשה, « terre sèche », en Ex 14,16.22.29 ; 15,19 (ainsi qu'en Ne 9,11), qui est de la même racine que le verbe יבש en Za 9,11, ainsi que le terme מצולה, « profondeur » en Ex 15,5 (aussi en Ne 9,11) ; on peut aussi observer qu'en Jos 2,10 ; 4,23 ; 5,1, la forme hif'il (ici causative et transitive) du verbe יבש est employée pour parler de l'assèchement par Yhwh de la mer des Joncs ou du Jourdain (ים סוף) et Ne 9,11 utilise aussi le verbe עבר pour parler de la traversée de la mer (ים) par le peuple. En outre, l'intervention divine contre les eaux en Za 10,11 présente aussi plusieurs spécificités par rapport à la tradition de l'Exode, qui s'ajoutent au fait que Za 10 envisage un retour au pays situé non pas dans le passé mais dans le futur et qui concerne avant tout les fils d'Éphraïm plutôt que tout Israël. Ces spécificités accentuent notamment l'opposition et le conflit entre Yhwh et les eaux, bien plus clairement que dans le récit de l'Exode. Ainsi qu'on le verra, le terme מצולה est employé différemment qu'en Ex 15,5 et Ne 9,11, non pas pour parler de la noyade des

Égyptiens dans les profondeurs (comme l'interprète le Targoum à la lumière de l'Exode) mais pour souligner l'assèchement des profondeurs comme étant un jugement en soi²⁰¹¹. On observera aussi plus bas une différence grammaticale dans l'usage original du hif'il du verbe יבש, qui, contrairement à Jos 2,10 ; 4,23 ; 5,1 est intransitif et a un sens intensif plutôt que causatif, avec pour sujet non pas Yhwh mais « toutes profondeurs du fleuve » (au pluriel) ; cette particularité permet de souligner la victoire de Yhwh sur les eaux, tout en résonnant avec la description de la défaite des cavaliers au v. 5, qui présente une forme verbale identique (והבישו) bien que basée sur une autre racine, בוש, « être honteux ». De la sorte, le texte résonne avec la tradition de l'exode tout insistant plus spécifiquement sur l'aspect mythique de la supériorité de Yhwh sur les eaux. En ce sens, Za 10,11 se rapproche davantage d'un texte comme Es 51,9-10 qui reprend le motif mythologique de la victoire de Yhwh sur le monstre des eaux (רהב / תנין) et les eaux des profondeurs (ים מי תהום רבה) en vue d'annoncer le retour des exilés au pays.

Enfin, une particularité notable de Za 10,11 dans le TM par rapport à la tradition de l'exode est aussi que c'est avant tout Yhwh plutôt que le peuple qui est présenté comme traversant la mer. L'accent est ainsi clairement mis sur le combat mythologique de Yhwh contre les forces aquatiques ennemies plutôt que sur la traversée de la mer par le peuple (largement souligné dans la tradition de l'exode) et ce, même si ce dernier aspect peut aussi être lu en sous-texte de Za 10,11 (la traversée divine ouvre la voie au peuple). Le tout début du v. 11 laisse, peut-être volontairement, planer une légère ambiguïté sur l'identité de celui qui traverse la mer. Étant donné qu'au v. 10 Yhwh parle à la première personne au sujet des fils d'Éphraïm, qui sont à la 3^{ème} personne, on peut penser que les fils d'Éphraïm sont le sujet du verbe עבר, qui est à la 3^{ème} personne. Cette lecture donne un sens cohérent avec le sens du verbe, impliquant que les fils d'Éphraïm, comme du temps de Moïse, traverseront la mer pour rentrer au pays. Elle pourrait être appuyée par le fait qu'en Nb 33,8 et Ne 9,11, le verbe עבר est aussi utilisé avec la préposition ב (בתוך) pour désigner la traversée de la mer par le peuple²⁰¹². En outre, le verbe עבר est beaucoup employé en Deutéronome et Josué pour décrire le peuple traversant le Jourdain²⁰¹³ et c'est aussi le cas de textes proches sur le retour d'exil, comme Es 51,10 qui décrit la victoire de Yhwh sur les eaux profondes permettant de faire passer les exilés, ou encore d'Es 43,2 qui souligne que le peuple pourra traverser les eaux grâce à la protection divine. La lecture de la LXX va aussi dans ce sens, puisqu'elle harmonise les v. 10 et 11 en mettant les verbes עבר et נכה au pluriel (διελεύσονται ; πατάξουσιν) afin de considérer que c'est le peuple qui, de retour de diaspora, traverse et frappe la mer hostile. La LXX évite ainsi le changement de la première à la troisième personne divine entre les v. 10 et 11, une lecture facilitante qui a souvent été suivie par les commentateurs autour de la première moitié du XX^e s.²⁰¹⁴

Ce sens d'une traversée peut être subtilement suggéré par le texte, mais il n'est pas pour autant son sens premier. Déjà le fait que les v. 8-10.12 parlent des fils d'Éphraïm à la 3^{ème} personne du pluriel, et non du singulier, contrairement au verbe עבר dans le TM, souligne que

²⁰¹¹ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 235.

²⁰¹² Le verbe עבר utilisé avec la préposition ב indique en général l'action de passer, traverser ou de parcourir une zone ou un territoire.

²⁰¹³ Voir notamment Nb 32,21 ; Dt 2,13.14 ; 3,27 ; 4,21.22 ; 9,1 ; 11,31 ; 12,10 ; 27,2.3.4.12 ; 30,13.18 ; 31,12.13 ; 32,47 ; Jos 1,2.11 ; 2,23 ; 3,1.14.16.17 ; 4,1.11.22.23 ; 5,1 ; Ps 66,6.

²⁰¹⁴ Voir les références ci-dessus dans la critique textuelle.

le texte vise ici d'abord et avant tout Yhwh. Rappelons à ce titre que la Peshitta s'écarte de la lecture de la LXX pour confirmer la leçon au singulier du TM, plus difficile, tout comme le fait aussi la Vulgate. En outre, le « passage » de Yhwh est également attesté dans quelques textes, associé à l'action punitive de Yhwh contre les ennemis d'Israël (Dt 9,3 ; 31,3), parfois d'ailleurs en lien avec le verbe נכה, comme en Ex 12,12-13²⁰¹⁵, ou encore pour décrire une théophanie (Ex 34,6). D'ailleurs Yhwh « passe » également le premier lors de la traversée du Jourdain, par l'intermédiaire de son arche d'alliance (Jos 3,6.11.14 ; 4,11). En ce sens aussi, Es 43,16 souligne que Yhwh est celui qui « crée un chemin dans la mer » (הגותן בים דרך). En Za 10,11, le passage de Yhwh peut refléter ces différents sens : Yhwh se manifeste en intervenant contre les puissances hostiles, aquatiques, et il les traverse à la tête de son peuple²⁰¹⁶.

Surtout, le coup (verbe נכה, 3^{ème} pers. du sg.) « dans la mer » (בים), qui est mis en parallèle avec la traversée (verbe עבר, 3^{ème} pers. du sg.) « dans la mer » (בים), confirme que c'est Yhwh qui traverse la mer au début du verset. Cette action miraculeuse qui débouche sur l'assèchement des eaux profondes s'interprète difficilement autrement qu'en référence à une action divine. C'est notamment ce que montre de manière limpide la comparaison avec Es 51,9-10, où Yhwh tue le monstre de la mer et assèche les eaux des profondeurs. Certes, le vocabulaire employé est passablement différent et le verbe נכה n'est pas employé en Es 51,9-10. Néanmoins, Es 51,9-10 atteste du fait que la tradition du combat divin contre les eaux pouvait bien être utilisée pour envisager le retour des exilés au pays. Malgré la disparité lexicale, ce texte est très proche conceptuellement de Za 10,11 et, à ce titre, il n'est pas impossible qu'il l'ait influencé. Une différence, néanmoins, est que le retour des exilés permis par l'intervention massive contre les eaux en Es 51,9-10 concerne avant tout les Judéens qui reviennent vers Sion (voir par exemple Es 51,11) alors que Za 10,11 utilise le motif du combat divin contre les eaux dans le contexte du grand retour des fils d'Éphraïm.

Par ailleurs, le fait que la traversée soit mentionnée *avant* le coup porté contre les eaux va aussi dans le sens d'une traversée divine (le peuple ne pouvant traverser sans une action divine préalable sur les eaux). Za 9,4 est le seul autre passage de la BH à présenter la même expression והכה בים, là aussi avec Yhwh comme sujet du verbe. Si en Za 9,4, la frappe divine dans la mer porte contre la puissance de la ville de Tyr, celle de Za 10,11 est beaucoup plus mythique, puisqu'elle porte contre la mer elle-même, et plus précisément les vagues (גלים), qui en symbolisent la puissance et le caractère incontrôlable et terrifiant. Ce langage mythique du combat divin contre les forces aquatiques chaotiques peut résonner non seulement avec les traditions de l'Exode (notamment Ex 14-15) mais aussi avec celles de la création de la terre et

²⁰¹⁵ Le « passage » (verbe עבר) de Yhwh en lien avec sa « frappe » (verbe נכה) est en effet présent en Ex 12,12-23 pour décrire l'intervention punitive de Yhwh lors de la première pâque précédant la sortie d'Égypte. Étant donné que Za 10,11 présente aussi ces motifs dans le contexte d'une sortie d'Égypte (v.10-12), certains chercheurs envisagent que Za10 ferait allusion à Ex 12 pour décrire un nouvel exode d'Égypte comparable à l'ancien (voir récemment Lee, *Zechariah 9-10*, 227). Cela n'est pas impossible, mais les deux passages présentent des différences importantes. En Ex 12,12-13, Yhwh « passe » et « frappe » les Égyptiens avant la sortie d'Égypte et la traversée de la mer, alors qu'en Za 10,11, Yhwh passe et frappe les eaux au même moment, celui du retour au pays. Il faut aussi prendre en compte que l'idée de passer et de frapper, exprimée avec les verbes עבר et נכה, se retrouve dans d'autres passages, comme 2 R 8,21 // 2 Ch 21,9 et Ez 9,5. L'allusion spécifique à Ex 12,12-13 n'est à ce titre pas assurée, même si l'idée d'un nouvel exode est bien présente en Za 10,10-12.

²⁰¹⁶ Une autre possibilité serait de suivre la traduction de la Peshitta « il fera passer l'oppression dans la mer » (ܘܝܥܒܪ ܒܝܡܝܗܘܢ ܫܘܒܝܢܗܘܢ ܕܥܘܒܪܝܢܗܘܢ), mais on s'attendrait plutôt à une forme hif'il du verbe עבר. De plus, la construction du verbe עבר avec la préposition ב est bien attestée dans le sens de « passer, parcourir, traverser », comme c'est notamment le cas en Ex 12,12 qui décrit le passage punitif de Yhwh en Égypte.

du déluge, où Yhwh contrôle la séparation des eaux et l'assèchement de la terre, et surtout, comme on l'a souligné, avec les traditions sur le retour d'exil qui envisagent que Yhwh assèche les eaux pour permettre aux exilés de revenir au pays, comme en un nouvel exode (cf. Es 43,2.16 ; 51,9-11)²⁰¹⁷. Plus généralement, ce langage reprend les traditions mythiques levantines et proche-orientale de combat divin contre les eaux du chaos (voir p. ex. le mythe ougaritique du combat de Baal contre Yam ou le mythe babylonien du combat de Marduk contre Tiamat)²⁰¹⁸. On notera que dans la BH, ce genre de tradition mythique est plus particulièrement présent dans la littérature hymnique, comme le montrent bien non seulement Ex 15, mais aussi des Psaumes, par exemple Ps 74 (v. 12-14 ; cf. Ps 93,3-4 ; 104 ; voir par exemple aussi Es 27,1). La dimension mythique de Za 10,11 permet d'insister sur la grandeur et la puissance de l'intervention de Yhwh, et sur sa supériorité incontestable, capable de venir à bout des puissances suprahumaines les plus incontrôlables. L'allusion de Za 10,11 au jugement de Tyr en Za 9,4 permet donc de rajouter une nouvelle dimension à l'intervention divine, soulignant que la frappe et le jugement divins n'atteindront pas uniquement la ville levantine rebelle (voire aussi ses alliés philistins), mais dépasseront le cadre levantin pour prendre des dimensions mythiques et cosmiques. La suite du v. 11 décrit d'ailleurs les conséquences de cette intervention divine, l'anéantissement des ennemis, tout d'abord en poursuivant la scène sur un niveau mythique, avec l'assèchement des profondeurs aquatiques, puis en illustrant plus concrètement les dimensions extra-levantines de la frappe divine, contre l'Assyrie et l'Égypte (voir ci-dessous 2.3.3.2.).

À la déroute orchestrée par Yhwh des forces du chaos, et plus particulièrement de l'Assyrie et de l'Égypte, s'oppose le « renforcement » par Yhwh de son peuple. La forme pi'el du verbe גבר (« rendre fort, pareil à un guerrier »), très rare dans la BH (voir, en dehors de Za 10, Qo 10,10), rappelle la fin de la bataille au v. 6a, qui souligne avec une forme verbale quasi-identique la supériorité militaire de Juda (la forme verbale au v. 12 rajoute simplement un pronom suffixe, וגברתים ביהוה). Le verbe accentue ainsi la dimension conflictuelle du retour, permettant d'explicitier que Yhwh garantira le retour triomphant des fils d'Éphraïm, en les rendant supérieurs face à toute opposition se dressant contre leur retour au pays. L'intervention de Yhwh a donc une double portée, d'affaiblissement de l'ennemi et de renforcement du peuple, de sorte à garantir l'aboutissement du projet divin de restauration, la nouvelle installation d'Éphraïm dans le pays. Ce renforcement est à la fois effectué par Yhwh et aussi « en Yhwh » (וגברתים ביהוה), et plus spécifiquement « en son nom » (ובשמו), dont il est question encore plus explicitement dans la suite du v. 12. Ce verset ne laisse ainsi aucun doute sur l'origine de la restauration, rappelant par là même en conclusion la puissance du nom divin. À ce titre, on n'est pas étonné de voir que la réponse du peuple se traduit avant tout par la réjouissance, la confiance et la louange. Cette dimension déjà évoquée, notamment au v. 7, réapparaît en conclusion du chapitre, surtout si l'on suit la leçon de 4QXII^g défendue plus haut « en son nom ils se glorifieront » (ובשמו יתהללו) ; cf. LXX et Peshitta) ; la leçon du TM, moins explicite à cet égard,

²⁰¹⁷ Cf. Sweeney, *Twelve Prophets*, 675 ; Boda, *Zechariah*, 633.

²⁰¹⁸ Cet aspect mythique traditionnel est souligné par plusieurs chercheurs, comme Hanson, *Dawn*, 332 ; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentliche Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1997 (2^{ème} éd.), 90-91 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 224-226.235 ; Reventlow, *Sacharja*, 105 ; Wöhrle, *Abschluss*, 80 n. 52 ; Boda, *Zechariah*, 633.

« en son nom ils marcheront » (ובשמו יתהלכו), souligne tout de même fortement la dimension de la confiance du peuple en Yhwh.

2.3.1.2.4. Yhwh rend la diaspora d'Éphraïm fertile (v. 9)

La fin du v. 8 insiste sur le grand nombre de ceux qui seront rassemblés par Yhwh, un point qui est à nouveau accentué au v. 10 ainsi qu'on le verra. Dans ce cadre, le v. 9 interrompt la description du retour pour développer et expliquer cet aspect du grand nombre de ceux qui reviendront. Pour cela, il procède à une sorte de *flashback* sur la situation d'Éphraïm avant le retour, dans le but d'insister sur la fertilité que Yhwh lui accordera déjà en diaspora. Cet aspect est exprimé au v. 9 avec l'idée d'« ensemencement » par Yhwh parmi les peuples (ואזרעם) (בעמים). Surtout dans un texte traitant de la diaspora, le verbe זרע résonne avec un autre verbe, זרה (« disperser »), courant pour évoquer la dispersion du peuple par Yhwh, comme c'est notamment déjà le cas en Za 2,2.4, au point que plusieurs commentateurs et, déjà avant, le Targoum, préfèrent adopter ce verbe plus courant (voir les notes de traduction). Si Za 10,9 peut certes faire écho à cette conception courante, le verbe זרע, qui est la leçon la plus difficile, est vraisemblablement employé à dessein ici dans le but d'insister, plus que sur la dispersion, sur la fructification ou la multiplication parmi les peuples (בעמים), comme le suggèrent la LXX et la Peshitta qui traduisent avec le sens de « semer » (καὶ σπερῶν ; ܐܘܙܪܥܐ)²⁰¹⁹.

Rares sont les textes bibliques qui utilisent de manière figurée le verbe זרע, « semer », avec pour objet des personnes (Es 40,24 ; Jr 31,27 ; Os 2,25). Ainsi que Lee le remarque, Jr 31,27 et Os 2,25 partagent en plus avec Za 10,9 le fait que Yhwh est le sujet du זרע. En outre, tout comme Za 10,9, ces deux passages font aussi partie d'oracles de restauration qui accordent une place importante au Nord, ainsi qu'on vient de le souligner. Jr 31,27 présente Yhwh semant les maisons d'Israël et de Juda, dans le cadre d'un oracle de restauration du pays. Étant donné que plusieurs liens que l'on vient de voir entre Za 10,6-8a.10* et Jr 31, il semble bien que l'ajout en Za 10,8b-9 s'est intégré au texte en renforçant l'allusion à Jr 31, insistant ainsi davantage sur l'accomplissement des oracles de Jérémie. L'idée d'ensemencement renvoie notamment au v. 27 de Jr 31, mais l'on peut également observer que Za 10,9 semble aussi faire écho au début de Jr 31, notamment le 10, comme le fait aussi Za 10,8.10 (cf. Jr 31,8.10-11). En particulier, la présence des fils d'Éphraïm dans des contrées lointaines (ובמרחקים) résonne avec l'annonce du retour d'Israël jusque dans les îles lointaines (באיים ממהרהק) en Jr 31,10.

Par ailleurs, on peut aussi observer qu'Os 2,25, qui présente Yhwh « ensemençant » Izréel (זרעאל), joue sur la racine זרע dans un contexte d'annonce de fertilité. Nous avons déjà noté la proximité de Za 10,6 avec Os 2,23-25, s'agissant notamment de l'accent mis sur la compassion (verbe רחם) en lien avec l'insistance sur la réconciliation entre Yhwh et le Nord. Tout comme la possible glose à la fin du v. 6 (ואענם) aurait secondairement renforcé la proximité du texte avec Os 2,23-25, l'ajout de Za 10,9 semble avoir poursuivi l'écho à ce même texte en insistant plus particulièrement sur la question de la fertilité du Nord.

Ainsi, même si une connotation de dispersion ne peut être exclue, les rapprochements avec Jr 31,27 et Os 2,23-25 poussent à lire le verbe זרע en Za 10,9 en premier lieu avec une

²⁰¹⁹ Voir dans une direction similaire Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 216-217 ; Boda, *Zechariah*, 627-628. Pace, notamment, Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 88 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 58.67. L'amendement du texte en ואזרעם pour lire à la suite du Targoum le verbe זרה, « disperser », est une facilitation du texte et une harmonisation avec Za 2,2.4 (voir la critique textuelle ci-dessus).

connotation de fertilité. Avec Lee, il faut toutefois souligner une spécificité importante de Za 10,9 : alors qu'Os 2,24 envisage Yhwh « semant » Izréel « dans le pays » (בארץ), c'est-à-dire dans son territoire traditionnel, et alors que l'« ensemencement » de Jr 31,27 se situe aussi dans le contexte du pays, Za 10,9 décrit Yhwh comme ensemençant les fils d'Éphraïm parmi les peuples (בעמים)²⁰²⁰. Ainsi, l'ajout en Za 10,9 poursuit l'insistance implicite, déjà présente en Za 10,6-8.10, sur l'accomplissement des promesses de restauration d'Os 2 et aussi de Jr 31, mais il en révisé en même temps le contenu en envisageant que la fertilité offerte à Éphraïm commencera déjà en situation de diaspora, comme une bénédiction divine accordée avant même de revenir au pays.

C'est ainsi que Za 10,9 explique l'accent particulier des v. 6-12, le très grand nombre de ceux qui reviendront au pays (cf. 2.3.2.3.3.). Il est notable à ce titre que le v. 9 a été inséré juste après la précision de la fin du v. 8 selon laquelle les fils d'Éphraïm « seront nombreux comme ils le furent par le passé » (ורבו כמו רבו), qui est le point spécifique que le v. 9 cherche à développer et expliquer. L'usage de la racine זרע juste après l'instance sur racine רבה n'est à ce titre pas anodin puisqu'il permet de faire écho à la tradition de la promesse de la multiplication de la descendance faite par Yhwh aux Patriarches, formulée avec le verbe רבה et le substantif זרע, « semence/descendance » (cf. Gn 16,10 ; Gn 22,17 ; Gn 26,4.24 ; 48,4 ; Ex 32,13 ; Jos 24,3 ; cf. Jr 33,22 en lien avec David). L'écho permet ainsi de présenter la fertilité des fils d'Éphraïm comme l'accomplissement de la promesse divine faite aux Patriarches. Tout comme cette promesse de descendance nombreuse est intimement liée à la promesse de possession du pays, Za 10,9 souligne aussi la fertilité des fils d'Éphraïm en lien avec le retour au pays. Toutefois, Za 10,9 affirme explicitement que la fertilité d'Éphraïm se manifestera pleinement en diaspora tout d'abord, avant la prise de possession du pays.

2.3.2. Israël : le combat de Juda et le grand retour au pays des fils d'Éphraïm

Les débuts des v. 5 et 7 créent un parallèle entre Juda et Éphraïm qui seront tous deux « comme des/un guerrier(s) » (והיו כגבור/והיו כגברים). En ce sens, le texte insiste sur le fait que Juda et Éphraïm deviendront puissant dans le contexte d'une restauration contre laquelle se manifestera de l'opposition. Néanmoins, le contexte et la manière dont s'exercera cette puissance apparaissent de manière bien différente pour Juda et Éphraïm, associés respectivement au combat militaire dans le pays et au grand retour au pays. Plus que Za 9,11-17, Za 10,3b-5 insiste sur la puissance et le combat humain des Judéens, ainsi que sur le leadership de guerre qui émergera et permettra de vaincre l'ennemi. L'absence de roi, et aussi de toute mention à Jérusalem est notable. Éphraïm et ses fils interviennent véritablement après le combat dans le pays, bénéficiant ainsi de la victoire judéenne. L'aide divine qui les rendra forts leur permettra surtout de revenir au pays, malgré l'opposition des puissances égyptienne et assyrienne. Dans ce contexte, Éphraïm et ses fils répondront positivement, notamment par une réjouissance cultuelle, aux initiatives de Yhwh visant à restaurer sa relation avec eux et à les installer à nouveau dans le pays.

²⁰²⁰ Lee, *Zechariah 9-10*, 214-215.

2.3.2.1. Juda et ses chefs au combat

Ainsi qu'on l'a vu, Za 10,3b-5, tout comme Za 9,13-15, insiste sur l'action divine qui donne la victoire. De plus, dans les deux passages la puissance du peuple au combat découle de sa préparation par Yhwh. Bien que différente dans les deux cas, la métaphore du peuple comme instrument de guerre de la divinité permet à chaque fois de souligner l'implication décisive de Yhwh. En même temps, comme nous allons le voir, le rôle guerrier du peuple est présenté différemment. Alors que Za 9,13-15 insiste davantage sur l'intervention de Yhwh en tant que dieu de l'orage et poursuit la métaphore de Juda et Éphraïm comme arme de Yhwh, Za 10,3b-5 souligne avant tout la puissance et l'action militaires judéennes, qui sont envisagées de manière plus concrète. En outre, Jérusalem, ou Sion, ne sont plus évoquées et ce n'est que suite à la description du combat des Judéens que Joseph (puis Éphraïm) est mentionné pour la première fois, au v. 6, qui introduit la question des retombées de la victoire.

Il est en effet notable que le v. 3b, qui fait référence au troupeau (עדר), identifie celui-ci spécifiquement à « la maison de Juda », qui est juxtaposée et mise en parallèle à l'aide de la double occurrence de la particule de l'accusatif את בית יהודה). Ainsi qu'on l'a vu, les commentateurs ont souvent pensé que cette identification correspond à une glose ou à un ajout, mais la juxtaposition avec la référence au troupeau n'est pas en soi un argument suffisant. En outre, comme nous l'avons montré plus haut (1.2.2.), si glose il y avait, ce serait plutôt vers la référence au troupeau qu'il faudrait se tourner, puisqu'elle crée un lien qui peut sembler artificiel avec les versets précédent (Za 10,2-3a) et la fin du ch. 9 (v. 16), comme l'a notamment soutenu Kunz²⁰²¹. De plus, ainsi qu'on l'a déjà mentionné, la suite du verset 3b parle du peuple comme un moyen de guerre de Yhwh (le cheval), de manière comparable à Za 9,13 (Israël comme armes divines, l'arc et l'épée), un verset qui vise aussi explicitement Juda, aux côtés d'Éphraïm et de Sion (voir ci-dessous). En ce sens, il est plus probable que la mention de Juda en Za 10,3b ait d'emblée été écrite en lien avec l'image du cheval comme moyen de combat de la divinité, de façon parallèle à Za 9,13²⁰²². Or, il est frappant que Za 10,3b ne mentionne que Juda, et pas Éphraïm ; et cela ressort d'autant plus à la lumière de Za 9,13, où Juda est mentionné avec Éphraïm comme étant l'arc de Yhwh. La comparaison avec Za 9,13 met aussi en évidence l'absence de Sion, un point sur lequel nous reviendrons plus bas. Il apparaît donc que le combat de Za 10 réinterprète celui de Za 9, mais en soulignant plus spécifiquement le rôle de Juda au combat²⁰²³.

Le v. 4 évoque de nouvelles images militaires, qui, on le verra, poursuivent l'accent mis par le v. 3b sur la puissance militaire judéenne, liée à la visite divine. L'interprétation de la quadruple répétition de la préposition suffixée, ממנו, « de lui », introduisant ces images, est débattue. De toute évidence, le pronom de la troisième personne du singulier fait référence dans chacun des quatre cas à la même entité, mais le texte est ambigu sur ce à quoi il renvoie. En théorie, il pourrait soit renvoyer à Yhwh (יהוה צבאות, v. 3bα) ou à « sa gloire » (הודו, v. 3bβ), soit à la maison de Juda (בית יהודה, masculin en hébreu, v. 3bα) ou, ce qui correspond à la même entité, au « troupeau » de Yhwh (עדר, v. 3bα) ou au « cheval » (de sa gloire, הודו, v. 3bβ). Beaucoup de commentateurs pensent que le pronom fait directement référence à la maison de

²⁰²¹ Kunz, *Ablehnung*, 47-50.

²⁰²² Pace notamment Schott, *Sacharja 9-14*, 106-108.

²⁰²³ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 233-234 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 60-65.

Juda (בית יהודה)²⁰²⁴, mais d'autres comme Redditt ou Boda ont raison d'observer que la maison de Juda est un singulier collectif qui fonctionne grammaticalement comme un pluriel dans le texte. C'est notamment ce que confirme le pronom accusatif pluriel אותם au v. 3bβ (et aussi les pronoms de la troisième personne du pluriel en Za 10,6 qui renvoient à la maison de Joseph, בית יוסף) et l'on pourrait rajouter à l'appui de cette observation de nombreux autres passages bibliques²⁰²⁵. En outre, le dernier pronom du v. 3b, à la troisième personne du singulier, renvoie le plus vraisemblablement à Yhwh (הוֹדוּ, « sa gloire »). Ces derniers commentateurs en concluent donc que ממנו, « de lui », au v. 4, ferait plutôt référence à Yhwh²⁰²⁶.

Toutefois, il faut aussi observer que ce qui est censé « sortir » fonctionne mieux comme sortant de Juda que de Yhwh. En effet, les éléments mentionnés comme venant « de lui » renvoient avant tout à des personnes, ce qui se comprend beaucoup mieux en lien avec la maison de Juda. C'est notamment le cas du dernier élément mentionné, qui présente en outre une dimension clairement collective : « de lui sortiront tous les oppresseurs ensemble » (כל נוגש יהודו) ; et c'est apparemment déjà aussi le cas des deux premiers éléments, « l'angle » et le « pieu », qui sont des images pour parler de chefs de guerre, ainsi qu'on le verra. Le troisième élément, « l'arc de guerre », renvoie plus généralement à la puissance militaire, mais l'on ne comprend pas pour autant bien qu'il « sorte » de Yhwh. Même si cette option n'est pas la plus évidente sur un plan grammatical, il semblerait plus simple sur un plan sémantique de comprendre que le collectif de guerriers dont il est question au v. 4 sort de Juda. On comprend, dès lors, pourquoi la Peshitta traduit les quatre ממנו au pluriel pour renvoyer à la maison de Juda en tant que collectif. On notera en outre que même si le terme עדר, « troupeau », désigne un collectif (d'animaux), il se comporte grammaticalement comme un singulier quand il n'est pas au pluriel (voir p. ex. Jr 13,17.20, contrairement à « la maison de Juda »). Il est donc tout à fait possible de comprendre que le pronom masculin singulier au v. 4 renvoie grammaticalement au troupeau de Yhwh, troupeau qui correspond à la maison de Juda.

On proposera toutefois une interprétation légèrement différente, faisant part à l'ambiguïté grammaticale et sémantique du texte. En effet, cette ambiguïté est probablement délibérée dans la mesure où la fin du v. 3 insiste sur la symbiose entre Juda et Yhwh. Juda y est présenté comme le cheval de la gloire divine au combat, c'est-à-dire qu'il forme avec Yhwh une même entité combattante. Nous avons déjà brièvement évoqué le fait que cette image s'inscrit dans la continuité du ch. 9, où Israël est présenté comme des armes dans les mains de la divinité au combat ; au ch. 9, la flèche qui, comme l'éclair, « sort » (יצא, v. 14) du dieu de l'orage représente en même temps l'attaque du peuple qui part en guerre. En Za 10,4, l'ambiguïté sur l'origine de la puissance militaire vise probablement à poursuivre cet accent mis par Za 9 sur la symbiose entre Yhwh et son peuple au combat. En ce sens, le plus probable est que la quadruple mention de ממנו, « de lui », au v. 4, renvoie plus spécifiquement au dernier

²⁰²⁴ Voir notamment Otzen, *Deuteriosacharja*, 142-143 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 199 ; Petersen *Zechariah 9-14*, 70 ; Tai, *Prophetie*, 84 ; Curtis, *Stony Road*, 189 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 106-108.

²⁰²⁵ 2 S 2,7.10 ; Jr 3,18 ; 36,3 ; Ez 8,17 ; 25,3 ; Os 1,7 ; So 2,7. En ce sens, l'idée originale de Schott (*Sacharja 9-14*, 106-108) selon laquelle la mention de la maison de Juda au v. 3ba (את בית יהודה) aurait été ajoutée dans le texte avec le v. 4 est problématique, car il est peu probable que le pronom au singulier dans ממנו fasse grammaticalement référence à « la maison de Juda ».

²⁰²⁶ Redditt, *Zechariah 9-14*, 63 ; Boda, *Zechariah*, 613-614 (qui pointe notamment aussi les verbes au pluriel des v. 1-2, mais qui reconnaît toutefois que d'autres interprétations sont possibles), à la suite de Stade, « Deuteriosacharja. I. Theil », 21 ; voir p. ex. aussi Duguid, « Messianic Themes », 271.

groupe nominal évoqué juste avant au v. 3, qui est bien au masculin singulier, « le cheval de sa gloire », et ce dans le but de souligner de manière insistante et répétitive que la puissance et l'action guerrières des Judéens sont en osmose avec celles de Yhwh. Si le v. 4 vise effectivement à insister sur Juda comme moyen de combat de la divinité, et notamment comme son cheval de guerre, c'est aussi peut-être pour compenser le fait qu'au v. 5 les Judéens sont présentés comme une infanterie opposée, de manière à priori désavantageuse, à la cavalerie ennemie (voir ci-dessous). De la sorte, le v. 4 fait sens comme soulignant de façon insistante l'idée que toute la puissance militaire de l'infanterie judéenne proviendra du fait que Yhwh la fera devenir telle sa propre cavalerie divine (voir aussi en ce sens la traduction de la LXX), capable donc de rivaliser avec celle de l'ennemi. Quoi qu'il en soit, on peut difficilement échapper à la conclusion que le v. 4 poursuit la description de la puissance guerrière des Judéens qui débute au v. 3b à la suite de la visite de Yhwh, puissance judéenne dont l'origine est clairement divine²⁰²⁷.

Au v. 5, les deux premiers verbes à la troisième personne du pluriel (וּנְלַחֲמוּ et וַיִּהְיוּ) renvoient d'ailleurs aussi aux combattants judéens, dont il est fait référence au v. 4, voire plus largement à la maison de Juda, qui est donc un singulier fonctionnant comme un pluriel sur le plan grammatical. Ce n'est qu'au v. 6 que « la maison de Joseph » est introduite, après la description du combat ; celle-ci prend ensuite une place centrale dans la deuxième partie du texte (Éphraïm et ses fils). En outre, ainsi qu'on l'a déjà souligné, même si le v. 6 mentionne de manière parallèle les maisons de Juda et de Joseph, les actions divines dont les deux entités bénéficient sont sensiblement différentes, ce qui a encore pour effet de souligner le rôle militaire de Juda par rapport à celui d'Éphraïm, largement à l'arrière-plan du combat. Alors que la maison de Juda se voit renforcée (verbe גָּבַר au pi'el) par Yhwh, celle de Joseph se voit délivrée (verbe יָשַׁע). Le verbe גָּבַר au pi'el a clairement une connotation militaire (faisant en plus écho au terme גִּבּוֹר, « guerrier » en Za 9,13), alors que le verbe יָשַׁע peut certes prendre des connotations de victoire militaire, mais implique avant tout l'action divine, et pas nécessairement une action guerrière de la part de la maison de Joseph. Le v. 6 confirme ainsi l'insistance particulière des v. 3b-5 sur le rôle combattant des seuls Judéens.

La maison de Juda est tout d'abord présentée comme le troupeau de Yhwh (עֵדֻרָא) pour lequel la divinité intervient (verbe פָּקַד). A priori, l'image du troupeau n'est pas la plus appropriée pour souligner le rôle militaire des Judéens. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, l'image a peut-être été rajoutée dans le texte pour faire un lien avec Za 10,1-3a, mais il est plus probable qu'elle ait déjà été présente dans la première version du texte. L'image crée un écho avec Za 9,16, où le peuple se voit attribuer la victoire par Yhwh qui le « sauve » comme un troupeau (כְּצֹאֵן). Dans ce verset, l'image du troupeau permet de souligner la délivrance divine et la dépendance du peuple par rapport à la protection de Yhwh ; or cet accent complète aussi la présentation d'un peuple combattant, notamment aux v. 13 et 15. En Za 10,3b, et bien que le terme soit différent (עֵדֻרָא), l'image du troupeau semble avoir la même résonance de dépendance divine d'un peuple combattant, comme le montre bien l'élément guerrier explicite au v. 3b (בַּמִּלְחָמָה) et accentué encore aux v. 4-5. Cette dimension guerrière ressort aussi de l'écho à

²⁰²⁷ Même en lisant les quatre מַנְנוּ au v. 4 comme renvoyant spécifiquement à Yhwh (impliquant que la puissance militaire serait d'origine divine), il faudrait de toute façon comprendre à la lumière du v. 3b et du v. 5, que la puissance militaire qui est d'origine divine est celle que Yhwh accorde à Juda pendant la guerre. Dans tous les cas, donc, c'est bien Juda qui combat avec l'aide divine.

Za 9,13(-15) sur l'idée du peuple comme instrument de guerre de la divinité. Le parallèle avec Za 9,13 est renforcé par l'utilisation de l'expression « faire de quelqu'un comme » (verbe *שם*, pronom et préposition *כ*). Cette image du peuple comme moyen de combat de la divinité est une singularité spécifique à Za 9,13(-15) et Za 10,3b. Schott attribue ces images guerrières en Za 9 et 10 à une même rédaction, mais il ne semble pas en percevoir les différentes nuances, qui dépassent le fait que Za 10,3b se focalise plus spécifiquement sur Juda²⁰²⁸. Une différence syntaxique, l'usage de la particule de l'accusatif *את* en Za 10,3b contrairement à Za 9,13, plaide déjà plutôt en faveur d'une origine différente de Za 10,3b. En outre, alors que Za 9,13(-15) renvoie plutôt au peuple comme à des armes divines, Za 10,3a utilise ici une nouvelle image, animale, celle du cheval de guerre : « il fera d'eux comme le cheval de sa gloire au combat » (*ושם אתם כסוס הודו במלחמה*).

L'association du cheval et de la guerre est courante dans la BH et plus largement dans le Proche-Orient ancien, où il est considéré comme une puissante arme de guerre²⁰²⁹. L'interprétation du Targoum explicite d'ailleurs lourdement cet aspect : « tel un cheval *puissant* qui est impressionnant au combat » (*כסוסי תקיף דזיותן בקרבא*). À l'intérieur de Za 9-10, l'image fait écho à Za 9,10, qui annonce la suppression du cheval comme moyen de guerre à Jérusalem (voir ci-dessous). Toutefois, l'image du peuple comme cheval de guerre de la divinité est complètement unique. Elle permet notamment de souligner la puissance militaire des Judéens au combat, une puissance aux dimensions divines. Cela est confirmé par l'association du cheval de guerre à la gloire *הוד* de Yhwh, une association également unique dans la BH. Le substantif *הוד* fait normalement référence à une dignité particulière, p. ex royale²⁰³⁰, mais il prend un sens spécifique lorsqu'il désigne la majesté ou la gloire de Yhwh, notamment dans les textes hymniques²⁰³¹. Il s'agit là d'un attribut actif de la divinité qui manifeste sa grandeur et sa souveraineté sur les hommes et toute la terre²⁰³². En ce sens, les Judéens sont appelés à devenir le support puissant de la manifestation de la grandeur divine au combat. Ils sont donc non seulement dotés d'une force militaire suprahumaine, mais se voient aussi conférer l'honneur et la prestigieuse dignité de « porter » la gloire divine combattante. L'importance à la guerre va de pair avec prestige et dignité.

Ainsi, contrairement aux images de l'arc et de l'épée qui renvoient à des objets manipulés par Yhwh, l'image du cheval de la gloire divine renvoie à une entité vivante, dirigée par Yhwh certes, mais aussi collaborant et contribuant au combat avec ses propres forces, au point de porter la gloire divine dans la bataille. Contrairement à la lecture de Schott qui souligne presque exclusivement l'importance de Yhwh dans la nouvelle image employée en Za 10,3bβ, celle-ci donne en réalité plus d'importance et de prestige au peuple que les images employées en Za 9,13-15. À ce titre, l'image du cheval de guerre de Yhwh au v. 3bβ introduit bien le combat des Judéens aux v. 4 et 5. Schott oppose à cela que le v. 5 présente le peuple à pied (« foulant/piétinant », verbe *בוט*), tel un corps d'infanterie opposé à la cavalerie ennemie (*רכבי* ; *סוסיים*) ; l'introduction (selon lui secondaire) de l'image du cheval de Yhwh au v. 3bβ

²⁰²⁸ Schott, *Sacharja 9-14*, 106-108.

²⁰²⁹ Voir p. ex. Dt 20,1 ; 1 R 22,4 ; 2 R 3,7 ; Jr 6,23 ; 8,6 ; 50,42 ; Ez 39,20 ; Os 1,7 ; Job 39,19-25 ; Pr 21,31 ; cf. Ps 45,4-5a.

²⁰³⁰ Jr 22,8 ; Dn 11,21 ; Za 6,13 ; Ps 21,6 ; 1 Ch 29,25 ; cf. Wolters, *Zechariah*, 315.

²⁰³¹ Ha 3,3 ; Ps 8,2 ; 96,6 ; 104,1 ; 111,3 ; 145,5 ; 148,13 ; Job 37,22 ; 1 Ch 16,27 ; 29,11.

²⁰³² G. Warmuth « *הוד* *hōdh* », *TDOT* III, 352-356 (353-354).

perturberait cette opposition infanterie-cavalerie du v. 5²⁰³³. La lecture que fait Schott du v. 5 est éclairante, mais il ne semble pas percevoir le lien de ce verset avec le v. 3bβ. On peut en effet bien lire ces versets ensemble comme soulignant que les Judéens seront capables de vaincre la cavalerie ennemie même s'ils se battent à pied, précisément parce qu'ils seront comme le cheval de guerre de la gloire divine ; ils bénéficieront ainsi eux aussi de la puissance d'une cavalerie (ainsi que l'interprète explicitement la LXX), qui sera toutefois supérieure, puisque divine. L'image du v. 3bβ sert donc à insister sur le fait que les Judéens peuvent rivaliser avec la cavalerie ennemie malgré leurs moyens militaires plus limités.

Le cheval est notamment mentionné en Za 9,10, qui annonce la paix par la suppression des armes de guerre (le char, le cheval et l'arc). L'écho à Za 9,10 sur la question du cheval est notable, confirmé en Za 10,4 par l'expression « arc de guerre », קשת מלחמה, qui ne se trouve ailleurs dans la BH qu'en Za 9,10 (voir ci-dessous). Cet écho est d'autant plus frappant que les deux passages semblent annoncer des événements contradictoires : Za 9,10 envisage la paix à Jérusalem et dans le pays en annonçant la suppression du cheval et des armes de guerre comme le char et l'arc, alors que Za 10,3b annonce la guerre en présentant le peuple comme le cheval de guerre de Yhwh. Formellement, les deux textes ne sont pas en contradiction puisque Za 10,3b renvoie de manière métaphorique à Juda comme cheval de Yhwh contrairement au caractère littéral de Za 9,10 ; le v. 5 qui présente les Judéens à pied (« foulant/piétinant », verbe בוס) confirme que les Judéens ne sont pas littéralement à cheval. En outre Za 9,10 fait plutôt référence à la période qui fera suite à la guerre, ainsi qu'on l'a vu²⁰³⁴ ; et les deux passages ont en commun d'insister sur la protection divine. Néanmoins, Za 10,3b-5 (de manière semblable à Za 9,13-15) complique la restauration annoncée en Za 9,9-10, puisque la destruction des armes et la paix envisagées dans ce dernier passage sont désormais associées à un combat préliminaire du peuple. Za 10,3b peut même être lu comme précisant que si le cheval en tant qu'arme de guerre sera ôté de Jérusalem (cf. Za 9,10), c'est qu'il n'y en aura plus besoin dans la mesure où la maison de Juda sera elle-même le cheval de guerre de la divinité. Ce faisant, Za 10,3b opère une réinterprétation guerrière d'un passage qui vise à annoncer la paix, ayant paradoxalement pour effet d'insister sur le rôle militaire du peuple, et en particulier de Juda.

L'aspect guerrier continue d'être souligné aux v. 4-5. Le v. 4 insiste sur cette dimension au moyen de quatre images évoquant la puissance militaire de Juda spécifiquement. Il s'agit littéralement de l'angle (פנה), du pieu (יתד), de l'arc de guerre (קשת מלחמה), et de « tous les oppresseurs » sortant ensemble (יצא כל נוגש יחדו). Le sens de ces expressions est débattu, notamment en ce qui concerne la possibilité d'en faire une lecture royale ou messianique²⁰³⁵. La question se pose notamment pour les deux premières images, qui sont au singulier et qui évoquent le leadership judéen de manière métaphorique. Plusieurs exégètes ont vu dans le terme

²⁰³³ Schott, *Sacharja 9-14*, 106-108.

²⁰³⁴ Voir aussi en ce sens Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195 : « Inhaltlich ist die Verwandtschaft mit 9,10-17 unverkennbar, d. h. es geht hier wieder um die Zeit vor dem Einzug des Messias in Jerusalem ».

²⁰³⁵ Pour une lecture royale ou messianique, voir notamment Otzen, *Deuteriosacharja*, 143-145 ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 79-84 ; Meyers et Meyers *Zechariah 9-14*, 200-202 ; *idem*, « The Future Fortunes of the House of David: Evidence of Second Zechariah », dans A. Beck (éd.), *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids : Eerdmans, 1995, 207-222 (212-222) ; I. Duguid, « Messianic Themes in Zechariah 9-14 », dans P. E. Satterthwaite, R. S. Hess et G. J. Wenham (éd.), *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle : Paternoster, 1995, 265-280 (270-272) ; Curtis, *Stony Road*, 190-191 ; voir aussi un peu différemment, Petterson, *Behold Your King*, 160-167. Pour une discussion critique de cette position, voir Wolters, *Zechariah*, 316-325.

פנה une allusion royale ou messianique²⁰³⁶, une lecture qui est d'ailleurs explicite dans le Targum (מלכיה, « son roi »). Cette interprétation suppose que פנה renverrait à l'idée de pierre angulaire, présente notamment en Jr 51,26 ; Job 28,6 ; Ps 118,22 ; Es 28,16 (cf. Za 4,7). Le texte de Ps 118,22, qui applique cette image au psalmiste pour souligner sa réhabilitation par Yhwh, est ensuite invoqué à l'appui de cette lecture messianique²⁰³⁷. Toutefois, cette interprétation se heurte à plusieurs problèmes. Contrairement aux textes qui font référence à l'idée de pierre angulaire, Za 10,4 ne fait pas explicitement référence à une pierre (אבן) ; et même si la plupart des commentateurs en font l'hypothèse, il n'est pas du tout sûr que Za 10,4 y renvoie implicitement²⁰³⁸. En outre, le Ps 118,22 est encore plus spécifique, faisant référence à une pierre qui devient la « tête (ou la première) de l'angle » (ראש פנה), une spécificité absente de Za 10,4²⁰³⁹. De plus, il faut aussi observer que le Ps 118 ne présente aucune référence royale explicite. En réalité, l'interprétation messianique de פנה en Za 10,4 relève davantage de l'histoire de la réception d'un texte difficile que de l'histoire de sa composition²⁰⁴⁰.

L'interprétation la plus simple consiste plutôt à observer que le terme פנה a, notamment dans des contextes militaires, le sens de « chef », comme en Jg 20,2, 1 S 14,38 et Es 19,13²⁰⁴¹. Aller au-delà de ce sens, en proposant notamment une lecture royale ou messianique, relève de la surinterprétation. Plusieurs chercheurs font ce pas, en renvoyant notamment au roi de Za 9,9-10. Ainsi, récemment, Petterson reconnaît que Za 10,4 ne renvoie pas explicitement à la royauté, mais propose tout de même une interprétation royale en inférant que le roi de Za 9,9-10 serait inclus parmi les chefs judéens auxquels Za 10,4 renvoie²⁰⁴². Toutefois, Petterson n'explique pas pourquoi le texte ne fait pas explicitement référence à la royauté. Si le roi faisait partie des chefs de guerre, on s'attendrait à ce qu'il soit en première ligne, comme dirigeant les troupes, et commandant les autres chefs. Or Za 10,3b-5 n'en dit rien. Malgré les points de rapprochements avec Za 9,9-10, il est méthodologiquement problématique d'harmoniser les deux passages en présupposant qu'ils présentent en tout point la même idéologie²⁰⁴³. Nous avons d'ailleurs déjà vu que la référence au cheval de guerre en Za 10,3b opère une réinterprétation militaire de la pacification du pays en Za 9,10. En outre, rappelons la caractéristique centrale du roi annoncé en Za 9,9-10 : il s'agit d'un roi complètement

²⁰³⁶ Voir notamment Otzen, *Deuterosacharja*, 143-145; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 79-80 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 200.

²⁰³⁷ Voir notamment Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 79-80, et Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 200, qui établissent un lien entre Ps 118,19-21 et Za 9,9-10 (et Za 10,4) sur la base de leurs références à la justice et au salut. Il s'agit toutefois là de notions psalmiques très courantes.

²⁰³⁸ Pace M. Oeming, « פנה pinnâ », *TDOT XI*, 586-589, il n'est d'ailleurs pas sûr que le terme פנה en So 1,16 ; 3,6 ; 2 Ch 26,15 fasse référence à une pierre de voûte ; il pourrait aussi s'agir là de tours ou de bastions. On peut aussi se demander si Pr 21,9 et 25,24, qui décrivent littéralement l'angle d'un toit (גג פנה), font nécessairement référence à une pierre.

²⁰³⁹ Pace Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 80-81, suivi par les Meyers (*Zechariah 9-14*, 200-202).

²⁰⁴⁰ La difficulté du passage, notamment l'interprétation des termes פנה et יתד, apparaît notamment dans la LXX, qui en propose un sens bien différent en faisant notamment intervenir des verbes supplémentaires (καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐπέβλεψεν καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔταξεν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τόξον ἐν θυμῷ· ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται πᾶς ὁ ἐξελαύνων ἐν τῷ αὐτῷ). La leçon du Targoum est clairement une relecture messianique du passage, ce qui correspond à un phénomène très fréquent dans le Targoum (מגיה מלכיה מגיה משיחיה מגיה תקוף קרביה מגיה יתרבון כל פרנסוהי כהדא).

²⁰⁴¹ Wolters, *Zechariah*, 320-321.

²⁰⁴² Petterson, *Behold Your King*, 160-167, voir p. 166 : « it is therefore not clear that any of these three metaphors were used because of earlier associations with the house of David » ; voir ensuite p. 210 : « While none of these metaphors is clearly Davidic, the wider context and background make it almost certain that the Davidic shepherd-king is to be included among these leaders ».

²⁰⁴³ Voir plus largement sur ce point Gonzalez, « Transformations ».

démilitarisé, pacifique et dépendant de Yhwh pour sa protection, un point qui échappe à l'analyse de Petterson. En bref, il est plus prudent d'analyser d'abord les deux passages de manière indépendante avant de définir le rapport qu'ils entretiennent entre eux. Quoi qu'il en soit, l'image de l'angle n'est pas particulièrement royale ; elle souligne avant tout l'idée de chef militaire, ayant un rôle déterminant dans le combat. Il faut en outre observer que, même si le terme est au singulier, ce singulier peut très bien avoir un sens collectif, comme c'est le cas, à la fin du verset, dans l'expression כל נוגשׁ, « tout oppresseur ». De manière similaire, l'image de l'arc de guerre est au singulier, mais elle ne renvoie probablement pas à un seul arc de guerre qui sortirait de Juda ; plus vraisemblablement, l'image renvoie aux arcs des Judéens, voire plus généralement à leurs armes de guerre et leur puissance militaire (voir ci-dessous). Il ne faut donc pas nécessairement penser que le terme פנה au singulier ne renverrait qu'à un seul chef (et encore moins un chef royal) ; plus généralement, l'image souligne la qualité du leadership de guerre dont Juda sera doté.

Un problème semblable se pose avec le terme suivant, יתד, qui fait aussi parfois l'objet d'une interprétation messianique, comme c'est déjà le cas dans le Targum qui traduit explicitement par « messie » (משיח)²⁰⁴⁴. Littéralement, le terme désigne un ustensile solide (en bois ou en métal) tel un piquet, un pieu, un clou ou une cheville, pouvant servir à diverses utilisations, notamment pour stabiliser une tente (Es 33,20 ; 54,2), suspendre des choses (Es 22,23 ; Ez 15,3), voire creuser un trou (Dt 23,14). L'objet sert parfois à véhiculer une image de solidité et de stabilité, comme en Es 22,23 ; 33,20 ; 54,2, et il peut être utilisé en ce sens pour désigner métaphoriquement une personne qui occupe une place centrale au sein d'un groupe, comme c'est notamment le cas en Es 22,23²⁰⁴⁵. Certains commentateurs soulignent les connotations royales de ce dernier passage pour justifier d'une interprétation messianique de Za 10,4 ; pour Meyers et Meyers, Es 22,23 aurait même directement inspiré Za 10,4²⁰⁴⁶. Or, hormis l'image du piquet, rien ne rattache spécifiquement les deux passages. Par ailleurs, Es 22,23 montre bien que l'image du piquet ne fait pas nécessairement référence à un roi, puisque la personne dont il est question dans ce passage, Élyaqim fils de Hilqiyahou, n'est précisément pas roi mais un haut fonctionnaire²⁰⁴⁷. Ainsi, tout au plus peut-on dire que יתד fait référence à une (ou plutôt, des) personne(s) qui occupe(nt) une position prééminente parmi les Judéens, notamment des élites non royales, tout comme la référence précédente à « l'angle », פנה. Ensemble, les deux images évoquent la qualité, la dignité et le prestige du leadership judéen au combat, sans toutefois faire référence à un chef royal²⁰⁴⁸. En ce sens, on peut déjà noter que

²⁰⁴⁴ Voir notamment Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 80-81 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 200-202.

²⁰⁴⁵ Esd 9,8 est parfois aussi invoqué en ce sens, mais la signification du terme יתד dans ce passage n'est pas claire.

²⁰⁴⁶ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 200-202.

²⁰⁴⁷ En Es 22, la figure d'Élyaqim se voit certes conférer des privilèges et des titres à connotation royale, mais, à mon sens, l'objet du texte est précisément de montrer comment une figure *non royale* peut recevoir des bénéfices royaux, un accent qui s'éclaire à la lumière de passages comme Es 55,3, annonçant une forme de « démocratisation » des privilèges royaux.

²⁰⁴⁸ Duguid (« Messianic Themes », 270-272) souligne justement que le Targum interprète les deux termes de façon royale et messianique. Toutefois, la propension du Targum à faire des lectures messianiques est un phénomène bien connu, qui dit plus de choses sur le Targum et son contexte de production durant les premiers siècles de notre ère, que sur le texte qu'il interprète de manière messianique ; S. H. Levey, *The Messiah : An Aramaic Interpretation : The Messianic Exegesis of the Targum*, New York : Ktav Publishing House, 1974 ; B. Chilton, « The Targumim and Judaism of the First Century », dans J. Neusner et A. J. Avery-Peck (éd.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three : Where We Stand : Issues and Debates in Ancient Jerusalem 2*, Leyde / Boston /

l'absence de référence explicite à un roi dirigeant la guerre en Za 10,3b-5 n'est pas en contradiction mais plutôt en cohérence avec Za 9,9-10, puisque ce dernier envisage un roi non guerrier, entièrement pacifique et démilitarisé. Rappelons que la scène de guerre en Za 9,11-17 ne présente pas non plus de roi humain, mais vise au contraire à transférer sur Yhwh, en tant que dieu de l'orage, les qualités de chef militaire, prenant ainsi le rôle traditionnellement dévolu au roi à la guerre. En ce sens, Za 10,4 reste en continuité avec Za 9,11-17, tout en infléchissant son idéologie militaire de manière à accentuer davantage le leadership (humain) judéen à la guerre en osmose avec le leadership divin.

Un nouvel objet est ensuite encore mentionné, l'arc de guerre, קשת מלחמה, qui renvoie clairement à la puissance militaire (ainsi qu'on l'a déjà souligné au sujet de Za 9,10 et Za 9,13-15), ici celle des Judéens²⁰⁴⁹ ; c'est d'ailleurs bien dans ce sens que le comprend le Targoum, qui traduit par תקוף קרבייה, « la force dans son combat ». Par ailleurs, l'utilisation métaphorique des termes יתד et פנה pour désigner des personnes importantes suggère que l'arc de guerre peut aussi ici désigner de manière métaphorique des personnes²⁰⁵⁰ ; la référence suivante à l'« assaillant » (נוגש) va d'ailleurs bien dans ce sens. 2 S 1,18.22.27 atteste que les guerriers (dans ce cas Saül et Jonathan) peuvent parfois être identifiés de manière métonymique à leurs armes, et notamment à l'arc (cf. Gn 49,24 ; Jr 49,35-38). En outre, rappelons que cette manière de faire référence à des guerriers en mentionnant leurs armes est déjà présente en Za 9,15, où les pierres de frondes semblent aussi désigner l'ennemi grec de manière métonymique. Il est ainsi tentant de comprendre l'arc de guerre en Za 10,4 comme une référence supplémentaire à des guerriers judéens, puissants car armés notamment de l'arc²⁰⁵¹.

Il faut aussi noter que l'image de l'arc de guerre en Za 10,4 fait écho à Za 9,10, le seul autre passage biblique contenant la même expression « arc de guerre », קשת מלחמה. Nous avons par ailleurs observé que l'image du cheval de guerre au v. 3b fait aussi écho à Za 9,10. Néanmoins, contrairement à la métaphore du cheval de bataille en Za 10,3b, l'arc de guerre en Za 10,4 peut être lu de façon littérale. À ce titre, la sortie de l'arc de guerre pour le combat en Za 10,4 semble s'opposer plus nettement à la destruction des armes de guerre annoncée en Za 9,10 (le char, le cheval et le l'arc de guerre) que ne le fait l'image du peuple comme cheval de guerre de la divinité en Za 10,3b. Ainsi qu'on l'a relevé pour l'image du cheval de guerre, il n'y a cependant pas de contradiction formelle entre les deux textes, puisque Za 9,9-10 fait probablement référence à une phase de la restauration succédant à la guerre, et ce, même si cet interlude est placé avant la description du combat (probablement pour des raisons rhétoriques)²⁰⁵². Par ailleurs, l'image de l'arc en Za 10,4 fait aussi écho à Za 9,13, qui présente

Cologne : Brill, 115–150 (138–144). Pour Duguid, le lien entre Za 10,3 et Ez 34 suggérerait une lecture messianique de Za 10,4. Tout comme en Ez 34, Za 10,3 annoncerait un jugement des bergers (au v. 3a), pour envisager un nouveau berger, une figure royale qui serait annoncée au v. 4. Si l'on peut envisager un lien entre Za 10,3 (plus particulièrement le v. 3a) et Ez 34, il faut aussi observer que le v. 4 ne continue pas ce lien. Au lieu de renvoyer à un nouveau berger, ce verset emploie des images absentes d'Ez 34, en particulier l'angle et le pieu. En outre, et comme le rappelle Duguid lui-même (« Messianic Themes », 272-273), l'oracle pro-davidique d'Ez 34 est annulé en Za 11 (v. 15-16).

²⁰⁴⁹ Sur l'arc de guerre comme symbole de puissance dans la BH, voir notamment son association avec le guerrier (גבור) en 1 S 2,4 ; Es 21,17 ; Jr 46,9 ; 51,56 ; 1 Ch 8,40 ; 2 Ch 14,7 ; cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 202.

²⁰⁵⁰ Pace Sweeney, *Twelve Prophets*, 671 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 202.

²⁰⁵¹ Cf. Marti, *Dodekapropheton*, 434. Mason propose aussi une interprétation métaphorique de l'arc de guerre, comme image de leadership militaire, même s'il tente aussi d'en faire une figure royale ; Mason, « Use of Earlier Biblical Material », 81-82.

²⁰⁵² Cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 195.

Juda et Éphraïm comme l'arc divin prêt à tirer sur l'ennemi. En ce sens, il apparaît que Za 10,3b-5 ne fait que développer la complication militaire décrite en Za 9,11-17, par rapport à la paix annoncée en Za 9,9-10. Il est toutefois frappant que, contrairement à Za 9,13(-15) et Za 10,3b, Za 10,4 n'évoque pas un instrument de guerre de manière métaphorique en vue de présenter le peuple comme un moyen de combat pour la divinité, mais renvoie littéralement aux armes des Judéens eux-mêmes. En plus de l'insistance sur le leadership militaire judéen, Za 10 semble donc faire un pas de plus dans l'expression du combat des Judéens, évoquant littéralement les armes dont ils se serviront (contrairement à Za 9,11-17). De la sorte, et même si Za 9,9-10 renvoie à une phase post-guerre, Za 10,(3b-)4 fait monter d'un cran la tension déjà créée par le placement de Za 9,11-17 à la suite de Za 9,9-10. De manière plus franche qu'en Za 9,11-17, Za 10,3b-5 distingue une période pendant laquelle le maniement d'armes sera encore possible, avant la période de paix où celles-ci disparaîtront (Za 9,9-10). Bien que les deux passages envisagent un conflit dans lequel le peuple sera engagé, la place donnée au leadership et au combat humain des Judéens en Za 10,4 apparaît plus accentuée qu'en Za 9,11-17, lequel souligne surtout le rôle de Yhwh comme chef de guerre et combattant.

Cet aspect est aussi visible dans le dernier élément mentionné au v. 4, qui est en revanche explicite dans sa référence à des personnes humaines (plutôt qu'à des objets employés dans un sens métaphorique ou métonymique) : « tout oppresseur » (כל נוגשׁ), décrit comme sortant (verbe יצא) ensemble ou d'une traite (יחדו). Ces dominants incluent selon toute vraisemblance les différents chefs de guerre mentionnés précédemment dans le verset, comme le suggère l'insistance sur l'action conjointe à l'aide du terme כול, « tout » et l'adverbe יחדו, « ensemble ». Par ailleurs, la présence de כול ainsi que de l'adverbe montrent clairement que, malgré le singulier grammatical du participe נוגשׁ et de son verbe יצא, le terme est générique, renvoyant en réalité à un collectif de personnes. Cela suggère que les substantifs au singulier qui précèdent dans le verset ne font pas référence à des figures individuelles spécifiques mais ont plutôt eux aussi un sens générique. Le contexte proche, qui n'évoque aucune figure humaine individuelle (hormis le roi pacifique de Za 9,9-10), va aussi dans ce sens : en amont, le v. 3b fait référence à la maison de Juda, qui est d'ailleurs considérée comme un singulier collectif ainsi que le montre le pronom אותם du v. 3b et, en aval, le v. 5 décrit les actions des guerriers en général. En outre, si l'on peut penser que les nouveaux leaders remplacent d'une certaine manière les mauvais bergers et les boucs du v. 3a, ces derniers ne sont pas non plus présentés comme des individualités mais comme des collectifs. Ces éléments rendent d'autant plus difficile une lecture messianique du v. 4. L'angle, le piquet et l'arc de guerre ne font donc pas référence à une personne à chaque fois, mais plutôt à des catégories, des chefs de guerre ou des combattants. Tous ensemble ils sortiront combattre en assaillants. Dans le contexte de Za 9-10, le terme נוגשׁ renvoie à Za 9,8 qui annonce la fin de la domination étrangère en soulignant que « l'oppresseur (נוגשׁ) ne passera plus sur eux ». Za 10,4 complète ainsi la description de Za 9,8 : il n'y aura plus d'oppression sur les Judéens car ils opprimeront eux-mêmes leurs ennemis pendant le combat. Le verbe יצא prend ici son sens technique décrivant des opérations militaires (p. ex. Dt 20,1 ; 1 S 8,20 ; 17,4.8 ; Am 5,3 ; 1 Ch 5,18 ; 20,1). Dans le contexte de Za 9-10, il fait aussi pendant à la sortie de la flèche divine comme l'éclair en Za 9,14 (cf. Za 14,3) qui évoque aussi de manière métaphorique le départ d'Éphraïm et Juda en guerre. Za 10,4 fait écho à cette image, mais en insistant plus particulièrement sur la sortie des guerriers judéens au combat. L'adverbe יחדו permet d'insister sur le fait que tous les chefs de Juda agiront de concert

dans la bataille, soulignant ainsi la dimension collective du combat de Juda et suggérant la puissance de sa frappe militaire coordonnée²⁰⁵³.

Les différentes descriptions de chefs militaires au v. 4 montrent que l'action militaire judéenne est envisagée de manière plus poussée et concrète que celle d'Israël en Za 9. Za 10,4 souligne notamment que toutes les meilleures forces judéennes s'uniront pour combattre l'ennemi. La mention précise de l'arc de guerre comme arme de combat, bien que pouvant être lue de manière métaphorique comme faisant référence à des chefs militaires, pointe également vers une dimension plus concrète du combat.

Le v. 5 caractérise aussi plus spécifiquement l'action militaire judéenne. Les Judéens y sont présentés « comme des guerriers piétinant la boue des chemins pendant le combat » (כגברים בוסיים בטיט חוצות במלהמה). La désignation de guerrier (גבור) est évidemment courante dans des contextes de guerre ; en Za 9-10, elle rappelle plus spécifiquement l'épée du guerrier divin (חרב גבור) en Za 9,13, qui représente les fils de Sion. Tout en suggérant la continuité avec les actions de Yhwh au combat en Za 9, cette appellation souligne en même temps l'importance de l'action militaire judéenne. Il faut probablement lire le piétinement de la boue des chemins comme une image guerrière qui évoque la supériorité sur les ennemis, ce que comprend d'ailleurs bien le Targoum qui parle des Judéens « foulant au combat les tués des nations comme la boue des chemins » (דישין קטילי עממייא כסין שוקין בקרבא). Le verbe בוס, « fouler, piétiner, écraser » est souvent employé pour parler de l'écrasement des ennemis par Yhwh (Es 14,25 ; 63,6 ; Ps 60,14 ; 108,14) ou, en Ps 44,6, par le peuple²⁰⁵⁴. Ainsi que Schott le souligne, l'usage de ce verbe présente les Judéens à pied, tel un corps d'infanterie, en opposition aux cavaliers ennemis qui sont mentionnés à la fin du verset²⁰⁵⁵. Le texte semble ainsi admettre que les Judéens partent au combat avec des moyens militaires plus limités, mais tout en soulignant que ce qui peut apparaître comme un désavantage n'en sera finalement pas un. L'expression טיט חוצות se trouve aussi en 2 S 22,43 // Ps 18,43 ; Mi 7,10 justement pour désigner les ennemis qui sont écrasés (voir aussi טיט en Es 41,25 et, différemment, en Es 57,20)²⁰⁵⁶. Par ailleurs, dans le contexte de Za 9-10, l'expression renvoie aussi à la richesse amassée par Tyr qui est « comme la boue des chemins » (כטיט חוצות), et plus largement à la destruction de la ville par Yhwh en dépit de sa puissance économique et défensive. Le v. 5 poursuit d'ailleurs la référence aux exploits divins dans le Levant en précisant que « les cavaliers seront confondus » (ההבישו רכבי סוסיים). Nous reviendrons sur ce point plus bas (2.3.3.1.), mais l'on peut brièvement observer qu'en Za 9-10, le verbe בוש au hif'il fait écho à la « confusion » de l'espoir philistin en Za 9,5 suite à la destruction de Tyr. De cette manière, la continuité avec les actions guerrières de Yhwh au ch. 9, et notamment l'exploit divin de la destruction de Tyr, est à nouveau soulignée, tout en mettant en avant l'action militaire des Judéens, qui sont présentés comme prolongeant le châtement divin sur les ennemis de Yhwh.

Le rôle militaire des Judéens ressort également de la précision du v. 5 selon laquelle « ils combattront car Yhwh sera avec eux » (ונלחמו כי יהוה עמם). Tout en poursuivant le motif de

²⁰⁵³ Boda, *Zechariah*, 615.

²⁰⁵⁴ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 205.234.

²⁰⁵⁵ Schott, *Sacharja 9-14*, 107-108.

²⁰⁵⁶ Meyers et Meyers (*Zechariah 9-14*, 205) notent l'usage original du verbe בוס, « fouler », sans objet, la « boue des chemins » étant introduite par la préposition ב, alors que le verbe est habituellement construit avec un objet, qui désigne souvent un ennemi. On notera néanmoins que le texte fait bien allusion à un ennemi, métaphorique, « la boue des chemins » (voir ci-dessous).

l'accompagnement divin au combat, motif largement décrit en Za 9,11-17, Za 10,5 précise aussi explicitement que les Judéens « combattront » (לחם nif'al)²⁰⁵⁷. Une telle explicitation de l'action humaine de combat est absente de Za 9 ; il s'agit d'ailleurs de la première occurrence de ce verbe dans les Douze (cf. Za 14,3.14). Cette précision, qui va de pair avec la triple mention du substantif construit sur la même racine verbale « guerre », מלחמה, en Za 10,3b-5 (v. 3b.4a.5a), explicite le combat judéen et le rend d'autant plus concret ; en comparaison, le terme מלחמה et plus largement la racine לחם sont totalement absents de la scène de guerre de Za 9,11-17 (le terme מלחמה apparaît uniquement en Za 9,10, qui plus est pour annoncer la fin des combats).

De manière générale, on peut noter non seulement que Za 10,3b-5 révisé la description de combat de Za 9,13-15 dans une perspective pro-judéenne plus concrète et belliqueuse, mais aussi que ce passage répond à Za 9,1-10 sur la question de la protection et de la pacification du territoire²⁰⁵⁸. Alors que Za 9,8-10 annonce la protection divine contre l'opresseur (נגש, v. 8), le retrait du cheval (סוס, v. 10) de Jérusalem et la destruction de l'arc de guerre (קשת מלחמה, v. 10), Za 10,3b-5 présente Juda comme le cheval de guerre de Yhwh (סוס מלחמה, v. 3b) et parle de façon métonymique des combattants judéens comme d'arcs de guerre (קשת מלחמה) ainsi que comme des assaillants (נוגש) partant en guerre (v. 4). En outre, certaines des actions punitives de Yhwh, comme la confusion (בוש au hif'il) de l'ennemi en Za 9,5, sont reprises plus spécifiquement en lien avec le combat des Judéens²⁰⁵⁹. Za 10,3b-5 complexifie ainsi la pacification du territoire par Yhwh décrite en Za 9,1-10 en soulignant l'importance de l'action militaire judéenne ; les Judéens, par leur force combattante en osmose avec l'action de Yhwh, seront ceux qui feront ultimement aboutir la pacification du pays. Le combat est ainsi tout particulièrement celui de Juda et il est envisagé de manière plus concrète que dans la scène de guerre de Za 9,11-17²⁰⁶⁰.

2.3.2.2. L'absence du roi et de la ville de Jérusalem, au profit des chefs judéens

L'absence du roi est notable en Za 10, d'autant que l'émergence de nouveaux chefs judéens est envisagée au v. 4, et que l'image du berger divin est implicitement évoquée au v. 3b, peut-être d'emblée sur un fond de polémique contre des bergers humains (cf. Jr 23,2) même si ce n'est que secondairement, avec l'ajout ultérieur de Za 10,1-3a, qu'une telle polémique apparaîtra clairement en Za 10. Cette absence royale est d'autant plus frappante en Za 10,3b-5 que ce passage fait écho Za 9,9-10, où l'arrivée d'un roi est annoncée à Jérusalem. Redditt en conclut

²⁰⁵⁷ Pace Schott (*Sacharja 9-14*, 107), le fait que Yhwh est « avec » les combattants judéens au v. 5 ne s'oppose pas à son action militaire décrite au v. 3b, d'autant plus que l'image du peuple comme le cheval de Yhwh à la guerre fait aussi bien ressortir l'action militaire du peuple.

²⁰⁵⁸ Boda, *Zechariah*, 614-615.

²⁰⁵⁹ Cela est d'autant plus vrai si l'on prend le sens transitif du hif'il du verbe בוש avec les combattants judéens comme sujet (« ils [les Judéens] couvriront de honte les cavaliers ») mais l'observation reste la même si l'on traduit avec le sens intransitif du verbe (« les cavaliers seront couverts de honte »), comme le font les différentes versions, dans la mesure où la honte des cavaliers est présentée comme le résultat du combat des Judéens qui est explicitement décrit dans le même verset.

²⁰⁶⁰ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 234 : « For one thing, in Zechariah 10 the military language is attached to the Judahites rather than to Yahweh. [...] Even in Zechariah 9, Yahweh is the one to use weapons and sound the battle horn (v 14), or to encamp against the enemy (v 8). But Zechariah 10 represents a shift ». Il ne faudrait pas cependant aller jusqu'à opposer sur ce point Za 9 et Za 10, qui associent tous deux Yahweh et son peuple à la guerre. Néanmoins, en Za 10, la façon de le faire souligne beaucoup plus nettement l'action humaine, judéenne spécifiquement.

que Za 9 et 10 poursuivent un même idéal, celui de l'union entre le Nord et le Sud, mais qu'à la différence de Za 9, Za 10 viserait à faire disparaître la figure du roi, une trajectoire qui s'accroîtrait ensuite dans les chapitres suivants jusqu'en Za 14, avec l'instauration de la royauté divine à Jérusalem²⁰⁶¹. Redditt a raison d'observer l'absence de roi en Za 10. En même temps, Za 10 n'est pas en contradiction formelle avec Za 9, dans la mesure où les deux textes excluent la figure royale de la guerre²⁰⁶². Za 9 annonce un roi pacifique, et une guerre où Yhwh (et non pas le roi) prend le rôle de chef de guerre ; Za 10 annonce une guerre où les Judéens et leurs chefs combattent sans roi, mais sous direction divine. En ce sens, et même si l'absence de roi en Za 10 correspond à une différence par rapport à Za 9, Za 10 peut tout de même être lu dans la continuité de Za 9, et ce, d'autant plus que Za 10 présuppose et s'inscrit dans une continuité générale avec le scénario de Za 9. Redditt souligne d'ailleurs lui-même à juste titre que Za 10 poursuit l'idéal d'indépendance politique de Za 9. Rien n'exclut donc de lire la guerre et le retour décrits en Za 10 comme des étapes de la restauration d'Israël avant le rétablissement final du grand royaume décrit de manière proleptique en Za 9,9-10. De cette manière, la figure du roi en Za 9-10 apparaît comme étant coupée de la guerre, exclusivement liée à la paix, et n'intervenant que dans la phase la plus avancée de la restauration, après la guerre.

Néanmoins, il faut tout de même observer qu'à la différence de Za 9, la question de la restauration de la royauté apparaît comme secondaire en Za 10, occultée qu'elle est par le thème de la libération du pays et de sa pleine possession par tout Israël. En outre, si Za 9 et Za 10 sont en continuité sur l'absence de roi dirigeant le combat, les deux textes témoignent tout de même de stratégies différentes pour compenser cette absence. En Za 9, c'est Yhwh qui, en tant que dieu de l'orage, prend les traits d'un véritable chef de guerre dirigeant ses troupes au combat. En Za 10, Yhwh dirige toujours le combat, comme le montre bien l'image du peuple comme son cheval de guerre. Néanmoins cet aspect est bien moins accentué qu'en Za 9. Za 10,4 insiste plutôt sur l'émergence de chefs judéens pour la guerre, notamment avec les images de l'angle et du pieu. Étant donné la dimension collective de la fin de ce verset (« tout assaillant sortira ensemble »), on pourrait le comprendre comme suggérant que les guerriers judéens seront tous aussi puissants que des chefs de guerre. En même temps, il est aussi possible de comprendre que, tout en soulignant la puissance de tout Juda, Za 10,4 envisage aussi plus spécifiquement l'émergence de nouvelles élites judéennes, non royales, liées notamment au domaine militaire. Ces élites se voient attribuer le prestige de la victoire, au point de les décrire avec leurs troupes judéennes comme le cheval portant la gloire divine au combat. Quoi qu'il en soit, il est frappant que le texte ne parle pas de l'avenir de ces élites spécifiquement, omettant de décrire les privilèges qu'elles pourraient obtenir grâce à la victoire. Dans l'ensemble, et malgré la possible émergence d'élites militaires, la guerre des Judéens en Za 10 est une affaire de collectif, tout comme le sont les bénéfices de la victoire (la libération du pays). Non seulement, la victoire ne bénéficie pas spécifiquement aux chefs judéens, mais c'est Éphraïm plus que Juda qui tire le plus de bénéfices de la victoire, se voyant ouvrir la possibilité de revenir au pays.

En plus de l'absence royale, une autre absence est notable en Za 10, celle de Jérusalem. Rappelons qu'en Za 9, Juda et Éphraïm sont présentés comme soutenant le combat de Jérusalem contre les Grecs. Le retour du peuple qui est encouragé en Za 9,11-12 se fait plus

²⁰⁶¹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 29.69-73.

²⁰⁶² Voir déjà en ce sens Redditt, *Zechariah 9-14*, 69-70.

spécifiquement vers la ville sainte, en vue de la défendre. Juste avant, en Za 9,1-10, la ville est présentée comme le lieu à partir duquel Yhwh défend son peuple et son territoire (v. 8), et aussi la future capitale du grand royaume d'Israël, d'où le roi idéal gouvernera tout le Levant (v. 9-10). En Za 9,13, la ville sainte est aussi appelée Sion, évoquant les traditions culturelles locales. De plus, les références au sang de l'alliance en Za 9,11 ainsi qu'aux bassines sacrificielles et aux coins de l'autel en Za 9,15 font ressortir une dimension rituelle qui confirme l'importance du culte jérusalémite à l'arrière-plan du texte, ce qui ne peut étonner dans le contexte d'un livre qui légitime la construction du Second Temple en première partie. En Za 10, à l'inverse, Jérusalem n'est pas même mentionnée une seule fois et la description du combat ne présente aucun accent rituel comparable à celui de Za 9,11-17. Certes, la dimension culturelle n'est pas absente du chapitre, comme le montrent non seulement l'importance des actions divines, mais aussi, comme on le verra, la reprise d'un langage et d'une idéologie psalmiques à des endroits clés du texte (notamment au moment de la victoire et de l'annonce du grand retour, avec les thèmes du salut et de la réjouissance aux v. 6-7, et à la conclusion du texte au v. 12, pour confirmer la restauration de la relation culturelle du peuple avec Yhwh). Néanmoins, aucun rite de sang ou de sacrifice n'est évoqué, alors même que le texte évoque la guerre dans la continuité du ch. 9.

En Za 10, l'absence de référence à la ville sainte et à ses rites sacrificiels semble aller de pair avec l'absence de référence au futur roi de Jérusalem. En Za 9, ainsi qu'on l'a vu (VI 2.3.2.1.), l'absence de référence explicite aux prêtres de Jérusalem est peut-être déjà significative dans un contexte qui évoque les rituels du temple. En Za 10, il semble que ce sont plus largement tout le leadership jérusalémite, y compris royal (voire aussi militaire, par rapport à la prééminence de Jérusalem dans la guerre en Za 9,13), et même les institutions de Jérusalem, qui sont mis au second plan. Après l'insistance de Za 9 sur le leadership et les institutions jérusalémites, leur absence en Za 10 permet de mettre au premier plan Juda et ses chefs, prééminents au combat, ainsi que, dans un second temps, Éphraïm, comme principal bénéficiaire du grand retour à la suite de la victoire. De la sorte, le seul leadership humain qui soit évoqué en Za 10,3b-12 est celui des chefs judéens, notamment dans le domaine militaire. Il semble donc que la ville de Jérusalem, avec ses leaders et ses institutions, s'efface au profit du territoire, et notamment des chefs ruraux de Judée. Cette distinction subtile entre élites judéennes et jérusalémites n'est d'ailleurs pas sans résonner avec la suite de Za 9-14, et notamment le ch. 12, où les chefs de Juda (אלפי יהודה, v. 5.6) sont explicitement distincts, voire en concurrence avec la maison de David et les habitants de Jérusalem (cf. v. 7)²⁰⁶³. Za 12,2 peut d'ailleurs être lu comme suggérant que Juda sera dans un premier temps opposé à Jérusalem, comme le comprennent notamment la Peshitta et le Targoum²⁰⁶⁴. En outre, même si Za 12,1-13,1 accorde une place importante à la maison de David, le scénario décrit dans ce texte laisse aussi complètement de côté l'idée d'un éventuel retour de la royauté, faisant au contraire allusion, au v. 10, à la mort du dernier bon roi, Josias (cf. 2 Ch 35,22-25)²⁰⁶⁵. L'idée d'un retour

²⁰⁶³ Voir Gonzalez, « Transformations », 114-118. C'est sur la base de ce type d'observations que Hanson a construit sa théorie d'un conflit social à l'origine de Za 9-14, et plus largement de la littérature apocalyptique.

²⁰⁶⁴ Voir en ce sens Larkin, *Second Zechariah*, 145, 147-148 ; Pomykala, *Davidic Dynasty*, 116 ; Wöhrle, *Abschluss*, 99-100 ; Wolters, *Zechariah*, 405-406 ; cf. IV 2.2.5.

²⁰⁶⁵ Le Targoum et la Peshitta explicitent d'ailleurs cette allusion ; cf. A. Laato, *Josiah and David Redivivus : The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CBOT 33), Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1992, 291, 293-294 ; Petterson, *Behold Your King*, 233-234.

de la royauté est par ailleurs absente du scénario de Za 14, qui se centre sur la royauté divine (cf. v. 9.16-17), et où Juda apparaît aussi distinct de Jérusalem (voire opposé, cf. Za 14,14, cf. 14,21). La fin du chapitre souligne aussi en substance que le territoire de Juda aura une sainteté qui ne sera pas inférieure à celle de la ville de Jérusalem. Dans l'ensemble, il apparaît que Za 10 est à l'origine d'une trajectoire, qui se poursuit et s'accroît dans la suite du livre, selon laquelle le territoire judéen et ses élites, tout en étant liés au sort de Jérusalem, apparaissent aussi de plus en plus comme étant distincts de la ville et de ses élites. En Za 10, cependant, il ne faudrait pas pour autant opposer frontalement élite jérusalémite et élite judéenne, car une telle opposition n'y est pas formulée, contrairement à Za 12-14 ; et Za 10 s'inscrit en outre dans une continuité générale avec Za 9, où Jérusalem occupe une place centrale. Ainsi qu'on l'a souligné, rien n'empêche de lire Za 9-10 dans une perspective suivant laquelle le combat des Judéens permettra le grand retour d'Éphraïm et, ultimement, la restauration du grand royaume d'Israël sous l'égide d'un roi jérusalémite, telle qu'elle est annoncée en Za 9,9-10. Néanmoins, il semble que nous soyons bien là face à des accents différents, où Za 10 souligne plus nettement le rôle des élites judéennes dans la restauration, notamment vis-à-vis du leadership jérusalémite annoncé en Za 9.

2.3.2.3. Le retour des fils d'Éphraïm

2.3.2.3.1. La réjouissance d'Éphraïm et de ses fils, signe de leur restauration et de leur réconciliation avec Yhwh

Au sein des v. 6-12 qui décrivent l'installation d'Éphraïm dans le pays, le rôle principal est clairement joué par Yhwh, sujet de la plupart des verbes, ainsi qu'on l'a vu (2.3.1.2.). C'est lui qui initie, organise, dirige et permet le grand retour, en raison notamment de sa compassion pour son peuple. Dans ce cadre, le rôle de Joseph/Éphraïm et de ses fils apparaît limité. Le texte insiste principalement sur le fait qu'ils répondront favorablement, notamment par la réjouissance, aux initiatives de Yhwh visant à les installer à nouveau dans le pays et à restaurer sa relation avec eux.

Ce n'est que dans le contexte de l'annonce du triomphe militaire de Juda que le Nord est mentionné pour la première fois en Za 10, alors même que Juda l'est pour la dernière fois. La « maison de Joseph » y est mise en parallèle avec la « maison de Juda », dont le caractère guerrier est explicité. Les deux bénéficient de l'intervention divine : « Je rendrai forte la maison de Juda et la maison de Joseph je sauverai » (וגברתי את בית יהודה ואת בית יוסף אושיע). Ainsi qu'on l'a vu (cf. 2.3.1.1.), cette confirmation de la supériorité militaire de Juda permet de souligner le triomphe judéen. En outre, l'usage du verbe ישע a aussi une connotation de victoire militaire, ainsi que c'est le cas en Za 9,16. Za 10,6 implique donc d'une manière ou d'une autre Joseph dans la victoire militaire judéenne. Même si son action militaire n'a pas été décrite auparavant, la maison de Joseph apparaît clairement concernée par le combat de Juda, en particulier par ses répercussions ; son salut est lié à la force militaire judéenne.

L'expression « maison de Joseph » (בית יוסף) est assez rare dans la BH²⁰⁶⁶. Jos 17,17, un passage auquel Za 10,10 fait probablement allusion (voir 2.3.2.3.2.), emploie explicitement

²⁰⁶⁶ Cf. Gn 43,18.19 ; 50,8 ; Jos 17,17 ; 18,5 ; Jg 1,22.23.35 ; 2 S 19,20 ; 1 R 11,28 ; Am 5,6 ; Ab 18.

l'expression pour parler des descendants des deux fils de Joseph, Éphraïm et Manassé²⁰⁶⁷, installés dans la région au nord de Juda (cf. Jos 16-17 ; 18,5), ainsi qu'en Transjordanie (dans le Galaad et le Bashan) pour une partie de la tribu de Manassé (cf. Jos 13,29-31). En même temps, l'expression « maison de Joseph » peut aussi renvoyer plus généralement au royaume ou aux tribus du Nord, comme en Ab 18, où l'expression est mise en parallèle avec « la maison de Jacob » (cf. 2 S 19,20 ; 1 R 11,28 ; Am 5,6). C'est peut-être ce qui explique que la suite du texte au v. 7 fasse référence à Éphraïm et à ses fils, sans mentionner Manassé. En effet, Éphraïm correspond aussi à une désignation traditionnelle pour le royaume du Nord²⁰⁶⁸. C'est ainsi que dans des textes comme Ez 37,16.19 et Ps 78,67, Joseph et Éphraïm peuvent être employés parallèlement. Il ne faut probablement pas prendre ces désignations dans un sens trop strict, mais plutôt dans un sens qui inclut les différents groupes descendants de l'ancien royaume du Nord, ou qui s'y rattachent. Certes, un texte comme Gn 48, qui légitime la prééminence d'Éphraïm sur Manassé, peut aussi éclairer en partie l'absence de référence à Manassé en Za 10. On notera néanmoins que le territoire décrit en Za 10,10 inclut le Galaad, une région qui est traditionnellement associée, au moins en partie, à Manassé (ainsi qu'à Gad, cf. Jos 13,29-31). Cela pousse à interpréter les références à Joseph et surtout à Éphraïm dans un sens inclusif, visant la région du Nord de manière générale, sans délimitation stricte²⁰⁶⁹. C'est d'ailleurs aussi ce que suggère l'association au v. 10 du Liban avec le Galaad, qui étend largement les frontières du territoire traditionnellement associé aux fils de Joseph (cf. 2.3.2.2.3.)²⁰⁷⁰. Même si les nouvelles conditions d'installation envisagées sont différentes de celles du passé, la délivrance de la maison de Joseph et le retour des fils d'Éphraïm aux v. 6-12 concernent donc clairement les habitants de la région de l'ancien royaume d'Israël et leurs descendants.

Nous avons vu que, contrairement à Za 9, les actions divines de salut pour son peuple ne s'arrêtent pas à la victoire militaire, mais plutôt que la victoire entraîne de nouvelles, notamment l'installation du peuple dans le pays, qui est annoncée immédiatement après la victoire (והושבתים, à lire plutôt והושבתים). Si l'installation dans le pays peut concerner à la fois les maisons de Juda et de Joseph mentionnées au v. 6a, il faut noter que celle-ci semble avant tout concerner la maison de Joseph, mentionnée en dernier, juste avant l'annonce de l'installation. C'est aussi ce qu'implique le fait que Juda n'est plus mentionné après cela en Za 10. La suite du texte, qui décrit le retour au pays des fils d'Éphraïm, confirme que cette installation par Yhwh dans le pays vise avant tout le Nord.

La suite des v. 6-7 décrit les conséquences de la victoire et la nouvelle installation qui est annoncée en tant qu'elles seront l'occasion d'un changement de situation pour le peuple, en particulier pour Éphraïm, dont la relation avec Yhwh sera pleinement restaurée. Alors que deux phrases commençant par la particule כִּי motivent ce changement de situation sur la base de l'engagement divin pour son peuple (cf. 2.3.1.2.1.), deux autres phrases, introduites toutes deux similairement par ... והיו כִּי, « et/alors ils seront comme... », la deuxième étant ensuite davantage développée, décrivent cette nouvelle situation du peuple, caractérisée par une relation restaurée avec Yhwh :

²⁰⁶⁷ Cf. Gn 46,20 ; 48 ; 50,23 ; Nb 1,10.32-35 ; 26,28-37 ; Jos 14,4 ; 16,4 ; Jg 1,22-29 ; 1 Ch 7,14-28.

²⁰⁶⁸ Voir p. ex. Es 7,9.17 ; 9,8 ; 11,13 ; Jr 7,15 ; Ez 37,16.19 ; Os 5,3.5.9 ; 7,1 ; 12,1.

²⁰⁶⁹ Voir aussi en ce sens, Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 207 et 231 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 66.

²⁰⁷⁰ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 68.

6 Je rendrai forte la maison de Juda	וגברתי את בית יהודה
et la maison de Joseph je sauverai.	ואת בית יוסף אושיע
Puis je les ferai habiter,	והושבותים
car j'aurai eu compassion d'eux.	כי רחמתיים
Alors ils seront comme si je ne les avais pas rejetés,	והיו כאשר לא זנחתיים
car moi je suis Yhwh leur Dieu [et je leur répondrai].	כי אני יהוה אלהיהם ואענם
7 Alors ils seront comme un guerrier, Éphraïm,	והיו כגבור אפרים
et leur cœur se réjouira comme par le vin ;	ושמח לבם כמו יין
ses fils verront et ils se réjouiront ,	ובניהם יראו ושמחו
leur cœur exultera en Yhwh.	יגל לבם ביהוה

La première de ces deux phrases, « et/alors ils seront comme si je ne les avais pas rejetés », souligne la fin d'une situation de rejet divin, ce qui s'accorde bien avec l'installation annoncée. Nous avons vu que le rejet divin peut impliquer des désastres politiques et territoriaux importants (2.3.1.2.1.) et, en ce sens, l'annonce de la fin de ce rejet confirme bien l'idée de restauration territoriale formulée juste avant (והושבותים/והושבותים). Comme pour l'installation dans le pays, on peut envisager que la fin du rejet divin concerne à la fois les maisons de Juda et de Joseph, mentionnées précédemment. Cela est possible, mais les observations qui viennent d'être avancées au sujet de l'installation dans le pays, qui semble viser avant tout le Nord, suggèrent que la fin du rejet divin concerne aussi plus spécifiquement la maison de Joseph ou le Nord. C'est en plus ce que confirme le parallèle syntaxique avec la phrase suivante, qui vise explicitement le Nord (« *Alors ils seront comme* un guerrier, Éphraïm »).

Cette deuxième phrase souligne tout d'abord la puissance d'Éphraïm, puis sa réjouissance. La formulation « ils seront comme un guerrier, Éphraïm » (והיו כגבור אפרים) souligne l'idée de puissance d'une manière qui rappelle la puissance militaire de Juda au début du v. 5 : « et/alors ils seront comme des guerriers » (והיו כגברים). Le verbe au pluriel n'empêche pas que son sujet se réfère à Éphraïm, qui correspond à un collectif (voir aussi le pronom pluriel אותם au v. 3b, renvoyant au collectif la maison de Juda, ou les pronoms pluriel du v. 6 renvoyant à la maison de Joseph). Il semble donc que, suite à la victoire militaire à l'occasion de laquelle Juda deviendra puissant, le Nord aussi bénéficiera d'une puissance comparable. Cela implique notamment qu'Éphraïm ne sera plus dominé mais en position de supériorité sur sa terre. On peut toutefois noter que la formulation au singulier « comme un guerrier, Éphraïm » est moins concrète que celle au pluriel au sujet de Juda et de ses chefs militaires qui, eux, sont décrits en plein combat « comme des guerriers ». Il semble donc que la force d'Éphraïm n'aura pas à s'exprimer dans un combat armé et qu'il pourra directement jouir de sa position de puissance sans avoir à prendre les armes. C'est ce que confirme la suite du v. 7. Alors qu'au v. 5 l'annonce de la puissance guerrière de Juda est suivie de la description du combat et de la victoire contre les ennemis, l'annonce de la puissance d'Éphraïm au v. 7 débouche immédiatement sur une annonce de réjouissance, sans aucune description guerrière préalable. La puissance d'Éphraïm suite à la victoire deviendra donc comparable à celle de Juda mais, à la différence de ce dernier, Éphraïm ne devra pas nécessairement l'exprimer au combat. Plutôt que dans le cadre d'une guerre, c'est avant tout dans le cadre de la nouvelle installation au pays, annoncée au v. 6 et développée aux v. 8-12, qu'Éphraïm se montrera puissant. L'absence de combat où Éphraïm

interviendrait de manière spécifique fait que le texte peut passer directement de la présentation d'Éphraïm comme guerrier à la description de sa réjouissance, sans décrire une autre victoire militaire que celle des Judéens précédant la réjouissance.

Cette réjouissance décrite dans la suite du v. 7 se présente comme la principale réponse du Nord aux actions divines annoncées en faveur de la maison de Joseph, notamment la délivrance, l'installation dans le pays et la nouvelle position de domination. Elle correspond aussi à la contrepartie d'Éphraïm et de ses fils dans l'alliance implicitement évoquée par Yhwh à la fin du v. 6 (« car c'est moi Yhwh leur dieu [et je leur répondrai] »). L'importance de cette réjouissance en tant que réponse aux actions et à l'engagement de Yhwh ressort de la répétition du verbe שמח, ainsi que de l'usage des expressions parallèles « leur cœur se réjouira » (ושמח לבם), en lien avec Éphraïm, et « leur cœur exultera » (יגל לבם), en lien avec « ses fils » (בניהם). Notons à ce titre que le couple de verbes שמח et גיל est courant dans la BH, en particulier dans les Psaumes qui contiennent presque la moitié des occurrences de ce couple verbal et où la réjouissance est liée à une intervention favorable et de délivrance par la divinité. Cela rapproche d'autant plus la réjouissance du v. 7 avec la victoire militaire offerte par la divinité (v. 6). La réjouissance du cœur, exprimée avec le verbe שמח et לב comme sujet, est une expression courante dans la BH, notamment dans les Psaumes et les Proverbes. En revanche, l'exultation du cœur, exprimée avec le verbe גיל et le même sujet לב, est une expression très rare, qui ne se retrouve dans la BH qu'en Ps 13,6 et Pr 26,17 (cf. 4Q437 f2i.14 et peut-être Q435 f5.4). En outre, la réjouissance exprimée avec les trois termes גיל, שמח et לב ne se trouve ailleurs qu'en Ps 16,9 et Pr 24,17²⁰⁷¹. L'usage de ce vocabulaire apparaît ainsi typiquement psalmique ou sapiential, avec des résonances cultuelles ou liturgiques, ce que le texte rend explicite en précisant que l'exultation du cœur des fils d'Éphraïm se fera « en Yhwh » (ביהוה). Les connotations cultuelles de la réjouissance d'Éphraïm et de ses fils suggèrent que celle-ci répond à l'engagement de Yhwh à leur égard, décrit au v. 6, qui restaure sa relation avec eux dans ce qui s'apparente à un renouvellement d'alliance. En même temps, l'usage de formules exprimant la réjouissance permet de mettre en parallèle la réaction d'Éphraïm avec celle de « ses fils » (ובניהם). Ainsi, en plus d'insister sur l'importance de la réjouissance, ces parallèles langagiers semblent aussi introduire une distinction entre deux groupes, Éphraïm et ses fils²⁰⁷².

Le fait que la réjouissance d'Éphraïm découle des actions divines, et notamment de la victoire et de la délivrance annoncées au début du v. 6, ressort aussi de la formulation selon laquelle leur cœur se réjouira « comme (sous l'effet) du vin », כמו יין. L'expression כמו יין ne se retrouve dans la BH qu'en Za 9,15, où elle décrit de manière figurée l'état d'ivresse dans lequel sera Israël (Éphraïm compris) pendant le combat, lorsqu'il sera comme des armes consommant et s'enivrant du sang ennemi (selon une imagerie guerrière courante comme on l'a vu ; VII 2.3.1.2. et 2.3.2.3.). La réjouissance d'Éphraïm en Za 10,7 fait donc écho à Za 9,15, prenant ainsi des connotations guerrières qui s'accordent bien avec la présentation d'Éphraïm comme un guerrier au début du v. 7. Dans les deux textes, l'idée d'enivrement est ainsi associée à la victoire militaire et à la délivrance divine. Toutefois, il est notable qu'en Za 10,7 contrairement à Za 9,15, l'image de l'enivrement d'Éphraïm ne participe pas directement à une description de combat. En particulier, l'image des armes abreuvées et ivres du sang de l'ennemi, importante

²⁰⁷¹ Une autre expression parallèle utilise le verbe עלו (Ps 28,7) ou עלו (1 S 2,1), « exulter », avec לב comme sujet.

²⁰⁷² Cf. Schott, *Zechariah 9-14*, 102.

en Za 9,13-15, n'y apparaît pas. En outre, nous avons déjà souligné que la puissance guerrière d'Éphraïm en Za 10,7, contrairement à celle de Juda en Za 10,5, ne semble pas véritablement s'exprimer dans le cadre d'un combat. Si Za 10,7 associe l'idée d'enivrement à la victoire militaire et à la délivrance divine, ce n'est pas pour décrire le massacre de l'ennemi pendant le combat, contrairement à Za 9, mais plutôt pour décrire les conséquences de la victoire, en particulier la réjouissance occasionnée par la délivrance divine. En ce sens, l'image du vin en Za 10,7 a des connotations plus classiques qu'en Za 9,15, exprimant notamment la prospérité ou la fertilité (voir p. ex. Dt 14,26), des connotations qui s'accordent bien avec la référence à « leurs fils » (בניהם) dans la suite du verset, ainsi qu'avec le grand nombre de ces fils décrits ensuite aux v. 8-10.

On observe ainsi bien comment Za 10,3b-12 réinterprète le combat de Juda et Éphraïm décrit en Za 9,11-17. Tout comme Za 9, Za 10 souligne que Juda et Éphraïm seront bien semblables à des guerriers (גבור, Za 5,7, cf. Za 9,13), ce que la description de combat en Za 10,3b-5 confirme bien dans le cas de Juda. Tout comme en Za 9 aussi, les ennemis seront écrasés et Yhwh délivrera son peuple, Éphraïm y compris (verbe ישע, Za 10,6, cf. Za 9,16). Dans les deux cas, Éphraïm sera d'ailleurs comme enivré par le vin (כמו יין, Za 10,6, cf. Za 9,16). La différence majeure entre les deux textes porte sur le rôle d'Éphraïm, qui ne participe plus au combat. Celui-ci deviendra certes comme un guerrier, mais ce sera surtout après la victoire militaire de Juda et il n'aura donc pas véritablement à prendre les armes ; s'il sera effectivement dans un état semblable à celui d'ébriété, ce ne sera pas pendant le combat contre l'ennemi, mais plutôt suite à la victoire judéenne, lorsque la délivrance divine s'accomplira. Za 10 présente ainsi Éphraïm comme mis au bénéfice de la victoire remportée essentiellement par les Judéens. Cette victoire aura pour conséquence de rendre Éphraïm similaire à Juda, comme un guerrier victorieux, même s'il ne participera pas véritablement au combat. Ce sera le moment d'une réjouissance qui le réconciliera avec Yhwh.

S'agissant de la réjouissance des fils d'Éphraïm, également évoquée avec le verbe שמח, celle-ci est tout d'abord introduite par le fait qu'« ils verront » (verbe ראה). Dans la BH, ces deux verbes ensemble peuvent être utilisés pour décrire la joie d'une personne ou d'un groupe au moment de retrouvailles (Ex 4,14 ; Jg 19,3 ; Jr 41,13 ; cf. Ps 119,74) ; en même temps, ce couple de verbes décrit souvent la réjouissance à la vue d'un objet lié au culte, comme c'est d'ailleurs déjà le cas en Zacharie avec la pierre d'étain dans la main de Zorobabel (Za 4,10 ; voir aussi l'arche en 1 S 19,5), ou à la vue d'une action divine, voire de la divinité elle-même, ce qui est notamment le cas dans les Psaumes (Ps 69,33 ; 106,5 ; 107,42 ; Job 22,19 ; cf. Ps 119,74). Ce que verront les fils d'Éphraïm semble donc aussi être lié à une intervention divine, et plus particulièrement en Za 10, à la victoire militaire et à la délivrance divine précédemment décrites. Ainsi, alors qu'Éphraïm est décrit comme un guerrier victorieux, pareillement aux Judéens même s'il n'a pas réellement pris part au combat, les fils d'Éphraïm sont présentés plutôt comme des observateurs, témoins de l'aide divine dans le combat et de l'heureux dénouement.

En outre, la réjouissance apparaît davantage soulignée pour les fils que pour Éphraïm, puisque la reprise du verbe שמח, « se réjouir » (utilisé aussi pour Éphraïm) se double de l'expression moins courante sur l'exultation du cœur (verbe גיל avec le sujet לב). La dimension culturelle de la réjouissance des fils est clairement explicitée par la précision selon laquelle elle se fera en Yhwh (ביהוה). L'expression « exulter en Yhwh » apparaît notamment en Es 41,16 et

Ps 35,9 (cf. Es 29,19; 61,10 ; Jl 2,23 ; Hab 3,18 ; Ps 32,11) pour célébrer des actions de délivrance divine ; elle se rapproche de l'expression « se réjouir en Yhwh » (avec le verbe שמח) que l'on trouve notamment dans les Psaumes²⁰⁷³, avec des acceptions similaires, et parfois pour célébrer plus spécifiquement la fertilité apportée Yhwh, comme en Jl 2,23 (voir aussi Es 41,16 ; 61,10 et Hab 3,17 dans leurs contextes respectifs). Tout comme Za 10,7b, Jl 2,23 et Ps 32,11 utilisent aussi les deux verbes de réjouissance גיל et שמח avec ביהוה en vue de célébrer les œuvres de Yhwh qui apportent la délivrance et la fertilité (Jl 2,23) ou la guidance et la fidélité de Yhwh (Ps 32,11). La réjouissance accentuée des fils d'Éphraïm est donc sans conteste une réjouissance cultuelle liée à la délivrance divine décrite en amont. En Za 9-10, elle fait notamment écho à la réjouissance de Jérusalem à l'arrivée de son roi, humble et sauvé par Yhwh (Za 9,9, aussi avec le verbe גיל). Par ailleurs, cette réjouissance est peut-être aussi liée à l'idée de fertilité, poursuivant ainsi un thème important de Za 9 où la victoire militaire amène aussi la fertilité (Za 9,16-17 ; cf. Za 10,1-3a), et préparant aussi l'idée du grand nombre de ceux qui reviendront aux v. 8-10 (cf. 2.3.2.3.2.). Tout en les mettant en parallèle sur le thème de la réjouissance, le v. 7 distingue donc subtilement Éphraïm et ses fils, d'une part en associant davantage Éphraïm à la victoire militaire judéenne et d'autre part en insistant sur la dimension cultuelle de la réjouissance des fils, d'autre part.

Cette distinction entre Éphraïm et ses fils s'éclaire à la lumière de la suite du texte, aux v. 8-12 qui, dans la continuité du v. 6 qui annonce l'installation dans le pays, décrit plus en détail un grand retour au pays de la diaspora. Le v. 8 enchaînant avec la transition des v. 6-7 sur les répercussions de la victoire militaire pour le Nord, il faut comprendre que ceux qui reviennent ensuite au pays appartiennent avant tout aux tribus du Nord, ce que confirme le fait que les lieux d'arrivée au pays ne sont pas Jérusalem ou Juda, mais plutôt Galaad (une région liée notamment à Manassé, cf. Jos 17) et encore plus au nord, le Liban (cf. 2.3.2.3.2.). Plus spécifiquement, la description du retour qui commence au v. 8 embraye juste après la description de la joie des « fils d'Éphraïm » (בניהם). On peut ainsi comprendre que les fils d'Éphraïm renvoient avant tout à la diaspora d'Éphraïm qui reviendra suite à la victoire militaire. D'ailleurs, leur réjouissance « en Yhwh » fait écho à la situation de ceux qui reviennent au pays à la fin du v. 12 : Yhwh les rendra forts « en Yhwh » et ils se glorifieront (LXX, 4QXII^s), ou marcheront (TM, Vg), « en son nom ». Cette insistance sur l'attachement à Yhwh semble confirmer que ceux qui reviennent au pays, aux v. 8-12, sont bien les fils d'Éphraïm, mentionnés à la fin du v. 7. C'est donc probablement parce qu'ils sont loin que les fils d'Éphraïm sont moins directement affectés par les conséquences du combat, par rapport à Éphraïm qui semble davantage associé à la victoire militaire (« comme un guerrier ») ; et ils doivent d'abord constater le changement de situation avant de se réjouir. Néanmoins, la nouvelle de la victoire leur parviendra et les réjouira grandement en Yhwh, ce qui déclenchera le grand retour au pays décrit aux v. 8-12.

Dans l'ensemble, le thème de la réjouissance d'Éphraïm et de ses fils, aux connotations cultuelles, permet de ratifier la restauration de la relation des gens du Nord avec Yhwh, initiée par ce dernier au v. 6. Cette réjouissance correspond en effet à la réponse d'Éphraïm et de ses fils à la bienveillance de Yhwh à leur égard, qui change leur situation. En même temps, ce thème permet d'introduire une distinction entre Éphraïm et ses fils, de manière à décrire ensuite

²⁰⁷³ Jl 2,23 ; Ps 32,11 ; 64,11 ; 97,12 ; 104,34 ; cf. 1 S 2,1 ; Es 29,19 ; Ps 34,3.

plus précisément le retour de ces derniers dans le pays, aux v. 8-12, aspect qu'implique déjà au v. 6 l'annonce de l'installation dans le pays.

Le thème de la réjouissance n'est ensuite plus évoqué explicitement dans le texte massorétique de la fin de Za 10, qui se focalise principalement sur les actions divines. Néanmoins, le texte se termine au v. 12 en soulignant à nouveau l'idée de la restauration de la relation des fils d'Éphraïm avec Yhwh. En outre, dans sa forme préservée par le manuscrit 4QXII^g, avec la leçon « ils se glorifieront en Yhwh » (יתהללו בשמו) que l'on privilégiera²⁰⁷⁴, le v. 12 semble bien prolonger le thème de la réjouissance cultuelle. Ce verset conclut le passage en insistant à nouveau sur le fait que le retour des fils d'Éphraïm sera un succès et qu'il marquera la pleine restauration de leur relation avec Yhwh. De même que Yhwh « rendra fort » (בר *pi'el*) Juda dans le combat pour lui donner la victoire (v. 6), il « rendra forts » (בר *pi'el*) les fils d'Éphraïm pour leur permettre de retourner au pays. Ce renforcement contraste avec l'affaiblissement des deux grandes puissances, l'Égypte et l'Assyrie, et confirme le retour triomphant des fils d'Éphraïm dans leur pays grâce à l'aide divine, retour qui est de la sorte mis en parallèle avec la victoire militaire des Judéens (racine בבר aux v. 6.7a.12, cf. v. 3b-5 ; voir aussi Za 9,13).

Dans les deux formes hébraïques qui en ont été préservées, la suite du verset indique à nouveau la réponse des fils d'Éphraïm à l'aide divine. À la suite des versets précédents, la leçon du TM וּבְשֵׁמוֹ יִתְהַלְכוּ, « ils marcheront en mon nom », qui est appuyée par l'interprétation du Targoum (« ils iront sauvés », ובשמייה יהכון פריקין), semble évoquer la marche de retour vers le pays grâce à l'aide divine²⁰⁷⁵. Il faut ici noter que cette leçon du TM est assez originale. Au hitpa'el, הִלַךְ avec un sujet humain peut avoir le sens existentiel ou comportemental de « vivre, être »²⁰⁷⁶, ou plus prosaïquement « aller et venir/parcourir entièrement », comme c'est notamment le cas dans la première et la dernière vision de la première partie du livre du Zacharie (Za 1,10.11, et trois fois en Za 6,7). Ce deuxième s'applique toutefois difficilement en Za 10,12. Schott comprend donc l'expression dans le premier sens, que l'on trouve notamment dans des passages bibliques qui soulignent que des grandes figures du passé ont « marché avec/devant » Yhwh²⁰⁷⁷. Cela est possible, mais il faut aussi observer que malgré l'emploi du hitpa'el de הִלַךְ dans ces passages, l'expression utilisée est différente : soit « marcher avec (Dieu/Yhwh) », avec la proposition אִת (notamment pour Hénoch en Gn 5,24 ou Noé en Gn 6,9) ; soit l'expression « marcher devant (Dieu/Yhwh) » avec לְפָנַי (Abraham en Gn 17,1 ; Isaac en Gn 24,20, ou Ezéchias en 2 R 20,3 ; cf. Gn 48,15 ; 1 S 2,30.35). En ce sens, le passage le plus proche est celui de Mi 4,5, qui utilise aussi le verbe הִלַךְ avec l'expression « dans le nom (de Yhwh) » (בשם), afin de souligner la fidélité cultuelle d'Israël et la confiance en la protection de Yhwh qui agit par l'intermédiaire de son nom²⁰⁷⁸ : « Car tous les peuples marchent chacun au nom de leur dieu, mais nous nous marchons au nom de Yhwh notre dieu pour toujours et à jamais » (כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם יהוה אלהינו לעולם ועד). Toutefois, Mi 4,5 n'utilise pas le hitpa'el du verbe הִלַךְ mais plutôt le mode qal. Malgré l'expression originale

²⁰⁷⁴ Pace notamment Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 228 ; Boda, *Zechariah*, 621 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102.

²⁰⁷⁵ Bien que variante, la leçon du targum reste proche de celle du TM : ובשמייה יהכון פריקין, « en son nom ils iront libres ».

²⁰⁷⁶ Voir p. ex. Gn 5,22.24 ; 6,9 ; 24,40 ; 1 S 2,30.35 ; 12,2 ; Ps 26,3 ; 82,5 ; 116,9 ; Pr 20,7.

²⁰⁷⁷ Schott, *Sacharja 9-14*, 105-106.

²⁰⁷⁸ F. J. Helfmeyer, « הִלַךְ *hālakh* », *TDOT* III, 388-403 (400).

qu'elle offre, il est probable que cette leçon du TM relève d'un processus de double harmonisation (plus ou moins conscient), sur le plan thématique avec l'idée de marche qui résonne avec le thème du retour et sur le plan linguistique pour résonner avec le vocabulaire des visions de Zacharie²⁰⁷⁹.

La LXX donne ici *καὶ ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ κατακαυχῆσονται*, « et il se glorifieront en mon nom ». De nombreux anciens commentateurs avaient raison de penser qu'il ne s'agit pas là d'une traduction libre de la LXX²⁰⁸⁰, car l'équivalent hébreu de cette leçon a été retrouvée dans un fragment du manuscrit 4QXII^g, du I^{er} s. av. n. è : *ובשמו יתהללו* (*hitpa'el* du verbe *הלל*, « louer »). La Peshitta, pourtant souvent proche du TM, donne *ܘܝܫܘܥܘܢܘܢ ܒܫܡܝܘܢܝܘܢ*, « ils espéreront en mon nom », ce qui va plutôt dans le sens de la leçon de 4QXII^g. L'expression *ובשמו יתהללו*, « ils se glorifieront en son nom », moins harmonisée avec le thème du retour des versets précédents (ou avec le vocabulaire des visions), offre ici beaucoup de sens, soulignant l'entière confiance que les fils d'Éphraïm auront en Yhwh et plus particulièrement en son nom, compris comme un agent actif de la divinité. Une expression similaire est attestée en Ps 105,3 et 1 Ch 16,10 (*התהללו בשם קדשו*, « glorifiez-vous dans le nom de sa sainteté ») et l'idée de « se glorifier en Yhwh » ou « en Dieu », aussi avec le *hitpa'el* de *הלל* et la préposition *ב*, est présente dans plusieurs passages prophétiques ou psalmiques²⁰⁸¹. Souvent en contraste avec des éléments d'instabilité ou de fragilité²⁰⁸², l'expression souligne la confiance que l'on peut avoir dans quelque chose de sûr (p. ex. Ps 64,11), en particulier l'action divine, ainsi que la réjouissance que cela procure. Ainsi, ce n'est pas uniquement le thème du renforcement par Yhwh qui rapproche le retour au pays des fils d'Éphraïm de la victoire militaire sous l'égide des Judéens, mais aussi le thème de la glorification des fils d'Éphraïm dans le nom divin au moment de leur retour (v. 12), qui résonne avec la réjouissance découlant de la victoire militaire dans le pays, obtenue grâce à l'aide divine (v. 7). En Za 10, la victoire militaire des Judéens et le retour de la diaspora du Nord apparaissent comme les deux grands événements qui marquent la restauration d'Israël sur sa terre, liés l'un à l'autre en ceci que la victoire militaire dans le pays permettra à la diaspora d'y revenir et de s'y installer.

2.3.2.3.2. Le grand nombre des fils d'Éphraïm qui reviendront au pays

Outre la restauration de la relation avec Yhwh, un aspect important de la description du retour des fils d'Éphraïm dans les v. 8.10-12 est leur très grand nombre. Cet aspect éclaire aussi le « renforcement » des fils d'Éphraïm par Yhwh au v. 12 (cf. v. 7) qui, dans ce contexte, semble aussi inclure une dimension de grand nombre. La description du retour au v. 8 souligne explicitement que les fils d'Éphraïm seront aussi nombreux qu'ils l'étaient par le passé (*ורבו כמו רבו*). Puis, le v. 10 continue de souligner le très grand nombre des fils d'Éphraïm qui reviendront. Ceux-ci partiront d'Égypte et d'Assyrie pour s'installer vers un vaste territoire comprenant le Galaad et le Liban. Les références à ces territoires au Nord de la Judée confirment que le retour en question dans les v. 6-12 concerne principalement les gens du Nord,

²⁰⁷⁹ Pace Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 228 ; Boda, *Zechariah*, 621 ; Schott, *Sacharja 9-14*, 102.

²⁰⁸⁰ Nowack, *Propheten*, 382 ; Marti, *Dodekapropheten*, 436 ; Mitchell, *Zechariah*, 302 ; Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 557 ; Elliger, *Propheten*, 145 ; Wolters, *Zechariah*, 344.

²⁰⁸¹ Voir l'expression « se glorifier en Yhwh » en Es 41,16 ; 45,25 ; Jr 4,2 ; Ps 34,3. Voir Ps 63,12 « se glorifier en Dieu ».

²⁰⁸² Cf. Es 41,16 ; Jr 9,23-24 ; 49,4 ; 50,38 ; Ps 31,30 ; 49,7 ; 63,12 ; 97,7.

et plus particulièrement, en Za 10, les fils d'Éphraïm. La mention conjointe de ces deux territoires a probablement pour but d'évoquer la fertilité, comme c'est le cas en Jr 22,6, le seul autre passage de la BH à mentionner ces deux localités ensemble. Cette association à la fertilité s'explique notamment parce que le mont Liban (la montagne la plus haute du Levant, dont le nom évoque la blancheur de la neige qui la recouvre en hiver) et les monts du Galaad (voir l'expression « montagne du Galaad », הַר הַגִּלְעָד, en Gn 31,21.23.25 ; Dt 3,12 ; Jg 7,3 ; Ct 4,1) sont les régions les plus élevées du Levant sud, où la pluie tombe le plus, et qui se trouvent dans une relative proximité avec la Samarie, le cœur territorial des tribus du Nord ; le Liban est d'ailleurs largement réputé pour ses arbres et le bois qu'il offre. En même temps, l'association de ces toponymes qui évoquent des régions montagneuses pointent aussi vers des zones faiblement peuplées du fait de leur altitude, notamment en ce qui concerne la montagne du Liban, mais aussi dans une certaine mesure, les hauteurs du Galaad (bien que ne dépassant pas les 1250m de hauteur)²⁰⁸³. En outre, la fin du v. 10 présente le territoire récupéré par les fils d'Éphraïm comme étant insuffisant, ce qui permet de souligner encore plus fortement le grand nombre des fils d'Éphraïm. C'est cela qui expliquerait qu'ils s'installent jusque dans les territoires les plus élevés du Levant sud, en dehors de leur cœur territorial qui est la Samarie.

La formule « cela ne sera pas suffisant pour eux », וְלֹא יִמְצָא לָהֶם, est une expression idiomatique attestée en Nb 11,22, Jos 17,16 et Jg 21,14. Il est frappant d'observer qu'en Jos 17,16 comme en Za 10,6-12, la même expression לֹא יִמְצָא לְ (Jos 17,16 ; Za 10,10) est utilisée pour exprimer un problème de manque de place dans le contexte de l'installation territoriale de la « maison de Joseph », בֵּית יוֹסֵף, (Jos 17,17 ; Za 10,6), et aussi en raison de son très grand nombre (racine רב ; Jos 17,14.15.17 ; Za 10,8). Il apparaît ici que Za 10 reprend la question de l'installation territoriale des fils de Joseph en Josué 17²⁰⁸⁴, qui y est d'ailleurs laissée plus ou moins en suspens dans ce texte. L'allusion semble confirmée par le v. 8, qui fait déjà explicitement référence à une situation passée où Éphraïm était très nombreux : וְרַבּוֹ כַּמּוֹ רַבּוֹ, « ils seront nombreux comme ils l'ont été auparavant » ; cette situation passée pourrait très bien être celle décrite en Jos 17²⁰⁸⁵. Lee interprète ce lien avec Josué comme signifiant que Za 10 présente l'accomplissement de la conquête promise dans le livre de Josué, impliquant notamment la dépossession des Cananéens (Jos 13,6)²⁰⁸⁶. Cette lecture est intéressante mais ne prend pas suffisamment en compte les spécificités de Za 10. Ce texte semble effectivement se présenter comme un (ré-)accomplissement de la répartition territoriale de Jos 16-17, mais il modifie en même temps cette répartition. Le changement le plus significatif est que Za 10 intègre le Liban (non mentionné en Jos 16-17 contrairement au Galaad), annonçant ainsi une expansion territoriale beaucoup plus grande que celle dont il est question en Jos 16-17. Le territoire envisagé dépasse en effet les limites traditionnelles d'Israël, puisque la grande

²⁰⁸³ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 222-224.

²⁰⁸⁴ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 224 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 218-222 ; Boda, *Zechariah*, 631-632.

²⁰⁸⁵ Voir aussi la double part de territoire attribuée à la maison de Joseph en Ez 47,13 qui atteste de la conception du caractère nombreux de Joseph/Éphraïm dans les textes prophétiques. Boda (*Zechariah*, 627) pense que le texte fait allusion à la situation du IX^e s. et du VIII^e s. av. n. è., lorsque le royaume du Nord était prospère. Plusieurs indications archéologiques et épigraphiques confirment cette prospérité, mais les sources bibliques n'insistent pas vraiment sur ce point. Il n'est donc pas évident que Za 10 ait en vue cette situation. La situation d'Éphraïm et Manassé au moment de la conquête du pays, bien que non historique, est en revanche une tradition bien attestée à laquelle le texte semble bien faire allusion.

²⁰⁸⁶ Lee, *Zechariah 9-10*, 218-222.

montagne du Liban s'étend plus haut vers le nord²⁰⁸⁷. Cette conception n'est pas sans écho aux représentations les plus utopiques du territoire d'Israël comme recouvrant l'ensemble du Levant (cf. Dt 1,7 ; 11,24 ; Jos 1,4), et dont Za 9,1-10 se fait aussi l'écho. Le texte souligne ainsi non seulement le nombre d'Éphraïm qui deviendra encore plus grand que par le passé, mais aussi la possibilité de s'installer dans d'autres parties du Levant qui ne sont traditionnellement pas israélites. Cette idée est renforcée par la précision selon laquelle même ce vaste territoire ne suffira pas (ולא ימצא להם), suggérant par là qu'Éphraïm pourrait déborder encore au-delà du Liban et du Galaad, dans le reste du Levant. Une telle conception s'accorde bien avec celle de Za 9,1-10, où le royaume d'Israël recouvre l'ensemble du Levant, à la nuance près que Za 9 insiste de manière originale sur l'importance du Levant nord (9,1-2), alors que Za 10,10 reste plutôt focalisé sur le Levant sud²⁰⁸⁸. Par ailleurs, contrairement à l'interprétation de Lee, Za 10 ne fait aucune mention de la dépossession des habitants du pays, un aspect qui semble bien suivre la ligne tracée en Za 9, où la guerre est orientée avant tout contre les Grecs, et où les habitants du Levant sont intégrés à Israël (à la suite d'un éventuel jugement divin)²⁰⁸⁹. Za 10 se présente ainsi comme un nouvel accomplissement de l'élargissement du territoire des fils de Joseph en Jos 17, tout en changeant la conception du territoire, désormais devenu beaucoup plus large et pouvant intégrer d'autres régions (voire d'autres peuples) du Levant, au-delà des limites traditionnelles d'Israël.

En outre, l'association des motifs du retour du peuple et de son grand nombre en Za 10,8.10 semble à nouveau faire allusion à un oracle jérémiel. Les verbes קבץ, « rassembler » et רבה, « être nombreux » utilisés pour parler d'Israël ne se retrouvent dans la BH qu'en Za 10,8 et Jr 23,3, deux passages qui décrivent le retour d'Israël sur sa terre (verbe שׁוּב, Jr 23,3 ; Za 10,10). À la suite d'un oracle de malheur sur les bergers d'Israël qui sont accusés d'avoir dispersé Israël (v. 1-2), Jr 23,3-8 annonce le rassemblement (verbe קבץ), le retour d'Israël sur sa terre (verbe שׁוּב) et sa multiplication (verbe רבה), ainsi que l'établissement de nouveaux bergers et d'un nouveau roi. Il est ainsi tout à fait possible que Za 10,8.10 fasse aussi allusion à Jr 23 en vue de souligner l'accomplissement des promesses de restauration pour l'ensemble d'Israël. Za 10 réinterprète en même temps l'oracle jérémiel en impliquant que le retour annoncé par Jérémie sera avant tout celui du Nord, et qu'il n'aura lieu qu'à la suite d'une grande bataille de laquelle les Judéens sortiront vainqueurs.

²⁰⁸⁷ Une conception traditionnelle du pays inclut uniquement le sud du Liban dans le territoire d'Israël (voir notamment Jos 13,2-6 ou Jg 3,1-3, cf. Nb 34,6-7 ; Ez 47,15-17). Le problème de la référence étonnante au Liban en Za 10,10 disparaît dans le Targoum, qui renvoie plutôt au pays de Galaad et au « sanctuaire » (וּמְקוֹדֵשׁ), selon une interprétation juive du Liban comme étant la montagne de Sion ; cf. Mulder, « לְבָנוֹן *l'ḇānōn* », 456-457 ; Schott *Sacharja 9-14*, 105 n. 241.

²⁰⁸⁸ Comme différence avec Jos 16-17, on peut encore rajouter que Za 10 semble se focaliser principalement sur la branche éphraïmite de la maison de Joseph, sans faire mention de Manassé, qui est pourtant central en Jos 17. Ainsi, Za 10 attribue le Galaad aux fils d'Éphraïm, alors qu'en Jos 17 (v. 1), le Galaad appartient à Manassé. Cette différence n'est peut-être pas très significative. La « maison de Joseph » en Za 10,6 peut tout à fait renvoyer à Éphraïm et Manassé, et il n'est pas impossible que les fils d'Éphraïm en Za 10,7 incluent aussi ceux de Manassé, au sens où ils représenteraient de manière générique l'ensemble de la diaspora, et notamment celle du Nord. En outre, l'installation des fils d'Éphraïm dans le territoire de Manassé peut peut-être s'expliquer par le fait que les deux groupes sont censés appartenir à la même « maison de Joseph ».

²⁰⁸⁹ Même si Za 9,1-8 décrit des interventions divines punitives contre des villes levantines, ce passage vise l'intégration des habitants du Levant en Israël (voir ci-dessus) ; et Za 9,9-10 envisage la cohabitation pacifique d'Israël avec les autres peuples du Levant, sous le gouvernement du roi d'Israël.

Notons enfin qu'au sein des ch. 9-10, l'insistance sur le grand nombre des fils d'Éphraïm en Za 10,8-12 fait aussi écho au « double » (משנה) de prisonniers dont Yhwh promet le retour en Za 9,12 pour en souligner le grand nombre. Le retour de Za 10,6-12 se présente ainsi comme la continuation, voire comme une sorte d'accomplissement dans le futur du retour annoncé en Za 9,11-12. Il faut toutefois noter une différence majeure entre les retours décrits en Za 9 et Za 10, qui touche à leurs rapports à la guerre de libération du pays. En Za 9,11-12, le retour permet de préparer le conflit qui est décrit immédiatement après. On peut comprendre que les exilés reviennent pour apporter du renfort aux troupes qui vont combattre en faveur de Jérusalem ; dans le TM de Za 9 notamment, le retour massif de « prisonniers » accroît la population de la ville et des habitants du pays qui se rattachent à son culte, autant de personnes en mesure ensuite de participer activement à la défense de la ville sainte. À l'inverse, le retour des fils d'Éphraïm en Za 10,6-12 se présente comme une des conséquences de la victoire militaire. Ils ne reviennent pas à Jérusalem en vue d'assurer la défense de la ville, mais retournent dans le pays, notamment dans le Nord (Galaad, Liban) afin de jouir d'un vaste territoire à la suite d'une victoire essentiellement judéenne. D'ailleurs, cette différence se ressent aussi dans la formulation du retour. Contrairement à Za 10,6-12 qui annonce le retour des fils d'Éphraïm comme la promesse d'un événement dont les contours sont décrits de manière utopique et avec une temporalité peu précise, le retour décrit en Za 9,11-12 se présente non seulement comme une promesse divine, notamment au v. 12b, mais aussi comme un *appel* adressé au peuple, au v. 12a. Il s'agit d'une invitation à s'impliquer activement et concrètement, tout d'abord en revenant à la ville de Jérusalem, puis, ce qui est implicite dans le texte, en participant à la défense de la ville. Cette invitation pourrait s'adresser même plus spécifiquement à ceux du Nord, surtout si la précision à la fin du v. 11 sur l'absence d'eau dans la fosse (peut-être une glose) sert à faire allusion à l'histoire de Joseph, l'ancêtre du Nord (voir le chapitre précédent). À l'inverse, le retour d'Éphraïm en Za 10,6-12 se présente comme la conséquence de la victoire militaire. Contrairement à Za 9,11-12, les fils d'Éphraïm en Za 10 ne sont donc pas appelés à venir participer à la défense de la ville de Jérusalem, mais simplement à bénéficier de la victoire judéenne. Ce changement de perspective dans le rapport du Nord à la guerre est notable, et appelle une explication qui dépasse des considérations uniquement littéraires ou intertextuelles, pour inclure d'autres facteurs, notamment d'ordre socio-historique (voir ci-dessous). En outre, on observera aussi que, contrairement au retour envisagé en Za 9,11-12 qui ne présente pas d'opposition spécifique en diaspora (la seule opposition étant située dans le pays), le retour en Za 10,6-12 fait face à une nouvelle opposition dans les pays de départ.

2.3.2.3.3. La fertilité d'Éphraïm en diaspora selon l'ajout du v. 9

S'il marque une pause dans le scénario pour revenir sur la situation de fertilité d'Éphraïm en diaspora avant le retour, l'ajout du v. 9 s'intègre tout de même bien au sein des versets 6-12, dont il reprend et prolonge des thématiques, notamment la réconciliation des fils d'Éphraïm avec Yhwh et leur très grand nombre. Ce faisant, il introduit toutefois aussi certaines tensions dans la représentation de ce retour.

Notons tout d'abord que cet ajout insiste aussi sur la restauration de la relation entre Yhwh et les fils d'Éphraïm, cette fois en faisant appel au thème du souvenir de Yhwh : « depuis les contrées lointaines ils se souviendront de moi » (ובמרחקים יזכרוני). Le souvenir (verbe זכר

de Yhwh par les fils d'Éphraïm dispersés dans les contrées lointaines (ובמרהקים) semble être la réponse humaine à la fertilité que Yhwh accordera (ואזרעם), y compris en situation de diaspora. Quelques textes de la BH renvoient à l'action de se souvenir de la personne de Yhwh elle-même, notamment dans les Psaumes, dans des contextes qui soulignent les actions de délivrance ou de bénédiction de la divinité²⁰⁹⁰. Toutefois, plus souvent dans la BH, c'est du souvenir des actions de libération de la divinité (plutôt que de Yhwh directement) dont il est question, notamment dans le Deutéronome et les Psaumes²⁰⁹¹. Malgré cette différence de formulation, ces deux usages du verbe זכר vont dans le même sens, celui de se représenter la divinité comme seule source de délivrance et de bénédiction, et c'est probablement aussi dans ce sens qu'il faut comprendre l'occurrence de Za 10, qui semble là encore refléter une idéologie proche du livre des Psaumes. Le verbe זכר permet donc de souligner la restauration du lien entre les fils d'Éphraïm et Yhwh et la reconnaissance de leur dépendance à son égard, s'agissant notamment de la bénédiction de la fertilité et du retour au pays. Similairement aux verbes décrivant la réjouissance humaine au v. 7, זכר comporte également des connotations culturelles, ce que la Peshitta et le Targoum rendent d'ailleurs explicite (« ils me loueront », דכירין לדחלת; *עבסס*; « se souvenant de m'adorer »). Une différence cependant réside dans le fait que, contrairement à la réjouissance des fils d'Éphraïm qui est explicitement liée à la victoire dans le pays dont ils seront témoins (« ils verront », יראו), le souvenir de Yhwh en diaspora ne semble pas véritablement lié aux événements dans le pays. Celui-ci est en effet plutôt associé à la bénédiction de la fertilité accordée par Yhwh, ainsi que le suggère le début du v. 9 (ואזרעם).

Un point central pour cet ajout est que ce souvenir de Yhwh prend déjà place « dans les contrées lointaines » (ובמרהקים) où les fils d'Éphraïm se multiplieront. Za 10,9 se rapproche ici de la conception de Jr 51,50 où les exilés au loin (רהוק) sont exhortés à se souvenir (זכר) de Yhwh, dans ce qui se présente comme un appel à retourner à Jérusalem²⁰⁹². Dans les deux textes, le souvenir de Yhwh au loin précède le retour au pays. En ce sens, peut-être Lee a-t-il raison de soutenir que Za 10,9 se présente comme un accomplissement de l'exhortation de Jr 51,50²⁰⁹³, ce qui accentuerait l'idée implicite que les oracles de Zacharie envisagent l'accomplissement de ceux de Jérémie. Toutefois, il faut surtout observer ici une perspective différente entre les deux textes, à laquelle Lee ne semble pas avoir prêté attention. À la différence de Jr 51,50 qui insiste sur la fuite immédiate de Babylone, Za 10,9 insiste avant tout sur l'idée de fertilité, fertilité qui est présentée comme se manifestant d'emblée en diaspora. Ainsi qu'on l'a vu (2.3.1.2.4.), cela apparaît clairement dans l'idée que Yhwh ensèmera Éphraïm « parmi les peuples » (בעמים). En outre, la conséquence directe du souvenir de Yhwh prolonge cette idée : avant de revenir au pays, Éphraïm pourra élever des enfants en diaspora (והיו את בניהם ושבו). Cela est d'autant plus vrai si l'on suit le changement de vocalisation, souvent proposé par les commentateurs et défendu plus haut, de la forme qal וְהָיוּ, « ils vivront (avec leur fils) » en la forme pi'el וְהָיוּ : « ils feront vivre/élèveront leurs fils puis ils reviendront » (והיו את בניהם). Cette lecture est notamment aussi celle de la LXX (ἐκθρέψουσιν) et de la Peshitta

²⁰⁹⁰ Dt 8,18 ; Jg 8,34 ; 2 S 14,2 ; Es 17,10 ; Jr 51,59 ; Jon 2,8 ; Ps 22,28 ; 63,7 ; 77,4 ; 78,35 ; 135,13 ; Qo 12,1.

²⁰⁹¹ Dt 5,15 ; 7,18 ; 15,14 ; 16,3.12 ; 24,9.18.22 ; Ps 71,16 ; 77,12 ; 78,42 ; 105,5.

²⁰⁹² W. McKane, *Jeremiah. Volume II : XXVI - LII* (ICC), Edinburgh : T&T Clark, 1340-1341.

²⁰⁹³ Lee, *Zechariah 9-10*, 215-218.

(*לְעִלְמָא*)²⁰⁹⁴. Néanmoins, même la vocalisation du TM qui implique le sens « ils vivront avec leur fils puis ils reviendront » (אָנֹכִי לֹא אֶחְיֶה אֶתְּכֶם) étant lu non pas comme la particule de l'accusatif mais comme la préposition « avec ») présente malgré tout l'idée de pouvoir vivre en diaspora avant le grand retour au pays²⁰⁹⁵. Il semble ainsi que pour cet ajout, contrairement à Jr 51,50, le fait de se souvenir de Yhwh, qui implique une relation réconciliée avec Yhwh, n'est pas incompatible avec la vie en diaspora. Il s'agit plutôt à la fois de la réponse humaine à la bénédiction divine de la fertilité et aussi de la condition qui permettra aux fils d'Éphraïm de jouir de cette situation de fertilité et d'élever leurs enfants déjà en diaspora, avant le grand retour (וְחָיִיתֶם אֶתְּכֶם בְּנֵיהֶם וְשִׁבְרוּ). Selon l'ajout du ch. 9, c'est le fait qu'Éphraïm se souvienne de Yhwh et la fertilité accordée en diaspora qui explique le très grand nombre de ceux qui seront rassemblés par Yhwh et qui reviendront, ce sur quoi insistent les v. 8 et 10. En ce sens, le v. 9 interrompt la description du retour pour en expliquer et développer un point particulier. Ce faisant, néanmoins, l'ajout crée tout de même une tension avec la description du retour dans le reste des v. 6-12, non seulement par le fait que le souvenir de Yhwh en diaspora n'est pas véritablement lié aux événements guerriers dans le pays (contrairement à la réjouissance du v. 7), mais aussi par la représentation de la diaspora qu'il implique. L'insistance sur la présence des fils d'Éphraïm « parmi les peuples et dans les contrées lointaines » (בְּעַמִּים וּבְמַרְחָקִים) suggère une dispersion dans le monde entier, alors que les v. 10-11 décrivent plutôt un retour des fils d'Éphraïm depuis l'Égypte et l'Assyrie. Certes, les deux représentations ne sont pas incompatibles dans la mesure où l'on peut comprendre que Yhwh commence par rassembler en Égypte et en Assyrie les fils d'Éphraïm qui sont alors dispersés partout, puis les fait revenir depuis ces deux pays. Néanmoins, telle ne semble pas être la représentation initiale des v. 8.10-12 qui parlent simplement d'un retour ou d'un rassemblement depuis l'Égypte et l'Assyrie.

2.3.3. *Les ennemis : identités, actions, transformations*

Il est notable que, contrairement aux actions de Yhwh et à celles de son peuple, les ennemis et leurs actions sont très peu décrits en Za 10,3b-12, et ce tout comme en Za 9. Clairement, l'accent est placé sur les actions de Yhwh et la destinée de son peuple, plus que sur l'opposition. Les ennemis ressortent ainsi comme des opposants ponctuels à la restauration qui seront rapidement anéantis. Il est notable qu'aucun ennemi n'est explicitement identifié dans le combat des Judéens aux v. 3b-5. L'identification de l'ennemi avec les Grecs en Za 9,13 semble ainsi présupposée, ce qui implique que la nouvelle description de guerre en Za 10 se présente comme une version revisitée de la précédente en Za 9,11-17. On verra néanmoins que si en Za 9,15, les Grecs sont caractérisés par leurs armes de jet de pierres, Za 10,5 semble les caractériser plutôt par leur cavalerie (cf. Za 9,10). Par ailleurs, il est notable que des puissances ennemies soient encore mentionnées après la bataille, dans le cadre du grand retour au pays des fils d'Éphraïm (v. 6–12). Cet aspect se démarque de Za 9, où un retour est certes évoqué (v. 11-12) mais sans opposition particulière ni jugement divin ; il y est en outre réalisé avant la guerre

²⁰⁹⁴ Elliger, *Propheten*, 145 ; CTAT 3, 985 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 218 ; Larkin, *Second Zechariah*, 91 ; Kunz, *Ablehnung*, 337.

²⁰⁹⁵ Voir en ce sens la Vulgate (*vivent cum filiis suis* « ils vivront avec leurs fils ») et le Targoum « ils prolongeront les années de vie avec leurs fils », (ויורכון שני חיין עם בניהון) ; cf. Rudolph, *Sacharja*, 193-194 (« so sollen sie mit ihren Kindern am Leben bleiben ») ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 58 ; Willi-Plein, *Deuteriosacharja*, 151.

contre les Grecs, et confirmé implicitement par la victoire dans le pays²⁰⁹⁶. Les opposants sont ici clairement identifiés, notamment les puissances aquatiques mythifiées (Za 10,11a), puis plus concrètement l'Égypte et l'Assyrie, d'où les fils d'Éphraïm partiront (Za 10,10) et qui seront anéanties par Yhwh à cette occasion (Za 10,11b). Steck en conclut qu'en Za 10, l'ennemi grec est remplacé par l'Égypte et l'Assyrie, mais ces deux derniers pays ne sont mentionnés qu'après le combat des Judéens, dans le contexte du retour d'Éphraïm, et rien avant cela n'indique qu'ils seraient les opposants de Juda²⁰⁹⁷. Cet ennemi reste flou, présupposant l'indication de Za 9,13 sur l'opposition grecque, sans pour autant la confirmer explicitement.

2.3.3.1. L'ennemi non identifié de Juda à la guerre

Non seulement l'ennemi des Judéens n'est pas identifié explicitement au ch. 10 contrairement au ch. 9, mais très peu d'éléments dans les v. 3b-5 y font référence puisque, comme on l'a vu, les v. 3b-4 décrivent essentiellement la préparation et la sortie en guerre de Juda. Le v. 5 fait toutefois référence aux ennemis pour souligner leur déroute. La dernière proposition précise que les cavaliers sur les chevaux (רכבי סוסים) seront honteux ou confondus (בוש, hif'il) Le verbe בוש au hif'il permet ainsi de souligner la déroute des cavaliers tout en évoquant leur honte face à l'anéantissement de leur projet oppressif. Ainsi qu'on l'a vu pour Za 9,5, ce verbe a des connotations à la fois politico-militaires et culturelles, bien visibles dans les textes prophétiques et psalmiques (cf. VI 2.4.5.). Le verbe est notamment employé dans la littérature prophétique pour parler des conséquences désastreuses, en particulier des destructions, subies par les hommes ou les pays qui élaborent des projets opposés aux plans divins²⁰⁹⁸. Dans les Psaumes, il renvoie au sort des ennemis opprimant Israël ou le fidèle (le psalmiste), ennemis qui sont désavoués par Yhwh et dont la position de force se trouve renversée, rétablissant par là même l'honneur du fidèle²⁰⁹⁹. En outre, en Za 9-10, le verbe fait écho à la confusion de l'espoir des Philistins à la suite de la chute de Tyr. Ainsi, la déroute des cavaliers ennemis face aux Judéens est plus spécifiquement mise en parallèle avec l'intervention massive de Yhwh contre Tyr, décrite au début du chapitre 9, suggérant ainsi que les ennemis des Judéens au combat seront traités aussi durement que les villes levantines drastiquement punies par Yhwh pour leur opposition à son plan de restauration.

Sweeney pense que la description de l'ennemi comme des cavaliers vise à faire écho à la déroute des cavaliers égyptiens dans la tradition de l'Exode, lors de la traversée de la mer (Ex 14-15)²¹⁰⁰ ; cette tradition est en effet aussi évoquée dans la suite du chapitre, notamment au v. 11, comme on l'a déjà mentionné (voir aussi ci-dessous). Cette lecture est possible même si rien d'autre dans la description du combat des v. 3b-5 ne semble aller dans ce sens. Quoi qu'il en soit, la référence à la cavalerie fait d'abord écho à Za 9,10, qui annonce la suppression des armes de guerre, en particulier le char (רכב) et le cheval (סוס) ainsi que l'arc de guerre.

²⁰⁹⁶ Cf. Steck, *Abschluss*, 37.76 ; voir aussi dans ce sens Schott, *Sacharja 9-14*, 114.

²⁰⁹⁷ Ibid.

²⁰⁹⁸ Voir notamment au hif'il Jr 6,15 ; 8,12 ; 46,24 ; 48,1.20 ; 50,2 (voir p. ex. au qal Es 26,11 ; 41,11 ; Jr 48,39 ; 49,23 ; 50,12 ; 51,47 ; Ez 32,30 ; Os 10,6 ; Mi 7,16) ; cf. H. Seebass, « בוש *bôsh* », *TDOT* II, 50-60 (52-58) ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 205.

²⁰⁹⁹ Voir notamment au hif'il, Ps 14,6 ; 44,8 ; 53,6 (voir p. ex. au qal Ps 6,11 ; 35,4.26 ; 40,15 ; 70,3 ; 71,13.24 ; 83,18 ; 86,17 ; 97,7 ; 109,28 ; 119,78 ; 129,5) ; cf. Seebass, « בוש *bôsh* », 58-59.

²¹⁰⁰ Sweeney, *Twelve Prophets*, 672.

D'une certaine manière Za 10,5 prolonge l'annonce de Za 9,10 sur la suppression des armes de guerre, mais avec certaines différences notables. Tout d'abord, Za 10,5 implique que la force militaire qui sera détruite sera celle de l'ennemi, alors que Za 9,10 peut être lu dans le sens d'une destruction totale des forces armées, ennemies en priorité mais potentiellement aussi judéennes. En outre, Za 10,5 précise, à la suite des v. 3-4, que c'est Juda, grâce à la puissance militaire que Yhwh lui octroiera, qui viendra à bout des forces ennemies ; cette précision n'a pas d'équivalent en Za 9,10 et, comme on l'a vu, la suite du ch. 9 n'évoque pas uniquement Juda dans le combat mais aussi Éphraïm et Sion. Enfin, Za 10,5 se focalise sur la cavalerie pour caractériser l'ennemi, alors que Za 9,10 renvoie aussi à l'arc et que Za 9,15 fait référence aux pierres de fronde. Il faut à ce titre noter que, si l'image de la honte ou de la confusion (verbe בוש) est courante dans la BH, pouvant évoquer entre autres des destructions militaires, l'association de cette image aux cavaliers est unique dans la BH, n'apparaissant pas même dans la tradition de l'Exode. De cette manière, le ch. 10 caractérise l'ennemi par sa cavalerie, qui sera dérouterée. Cette caractérisation s'oppose à la présentation de Juda à pied au v. 5, piétinant (verbe בוס) la boue. Schott a raison de penser que ce verset oppose l'infanterie d'Israël à la cavalerie ennemie²¹⁰¹. Cette opposition est *a priori* désavantageuse pour les Judéens. Néanmoins, le texte crée aussi une autre opposition qui compense ce désavantage, celle de la cavalerie divine, le cheval de la gloire de Yhwh, avec la cavalerie ennemie. Ainsi, même si l'infanterie peut sembler moins puissante, celle de Juda pourra couvrir de honte la cavalerie ennemie car sa force sera comparable à celle d'une cavalerie divine (ainsi que le comprend bien la LXX).

Si la dernière proposition du v. 5 est la seule référence explicite à l'ennemi dans les v. 3b-5, on peut aussi observer que la première proposition du verset renvoie aussi à l'ennemi, mais de manière plus imagée. Les Judéens seront comme des guerriers « foulant aux pieds la boue des chemins pendant la guerre » (בוסיים בטיט הוצות במלחמה). Meyers et Meyers observent l'usage original du verbe בוס, « fouler », sans objet et utilisé plutôt avec la préposition ב introduisant « la boue des chemins ». À juste titre, ils font remarquer que le verbe est habituellement construit avec un objet, qui désigne le plus souvent un ennemi²¹⁰². L'observation est pertinente, mais Meyers et Meyers ne semblent pas voir que la boue des chemins représente précisément ici l'ennemi de manière métaphorique, comme c'est aussi le cas en 2 S 22,43//Ps 18,43 et Mi 7,19 qui utilisent la même expression טיט הוצות. C'est ce sens métaphorique qui permet à cette précision sur le combat de prendre tout son sens : la boue des chemins permet d'évoquer l'ennemi écrasé au combat. Le Targoum explicite d'ailleurs l'image de la manière suivante : « foulant au combat les tués des nations comme la boue des chemins » (דישין קטילי עממיה כסין שוקין בקרבא). D'ailleurs, cette expression, rare dans la BH (5 occurrences en tout), permet de faire un autre lien avec le châtement des villes levantines en Za 9. Elle crée en effet un parallèle entre la déroute de l'ennemi face aux guerriers judéens et la grande intervention divine contre Tyr. En Za 9,3, l'or amassé par Tyr est tel qu'il est comparé à la boue des chemins (טיט הוצות), mais toute cette richesse ne délivre pas pour autant la ville du châtement divin. À ce propos, une différence importante entre Za 10,5 et Za 9,3 réside dans l'accentuation du rôle militaire des Judéens : la reprise de l'expression טיט הוצות présente implicitement le

²¹⁰¹ Schott, *Sacharja 9-14*, 107-108.

²¹⁰² Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 205.

combat des Judéens d'une manière similaire à l'intervention massive de Yhwh contre Tyr. L'image renforce ainsi l'idée centrale du verset, la supériorité sans conteste des Judéens sur leurs ennemis et la déroute totale de ces derniers. On notera d'ailleurs qu'en Za 9-10, l'image de la boue piétinée (verbe בֹּטַס) fait aussi écho à celle des pierres de fronde écrasées (verbe כָּבַשׁ) qui, en Za 9,15, renvoie à l'ennemi grec défait par Israël. Cet écho peut être lu comme un indice supplémentaire du fait que le combat de Za 10,3b-5 correspond à une nouvelle description de celui qui est présenté précédemment en Za 9,11-17, le combat d'Israël contre les Grecs. Cette nouvelle description implique que les Grecs seront écrasés par Juda plus particulièrement.

Il n'y a donc pas lieu de conclure, comme le font Meyers et Meyers, à l'absence de victime dans le combat²¹⁰³. Pour faire cette lecture, ils doivent non seulement omettre le sens métaphorique de « la boue des chemins », mais aussi minimiser le sens guerrier du verbe בֹּטַס au hif'il²¹⁰⁴, qui au v. 5 vise à exprimer la déroute des cavaliers, alors même qu'ils en reconnaissent la connotation militaire²¹⁰⁵ ; ils doivent aussi passer outre la triple mention du mot « guerre » (מִלְחָמָה, v. 3b.4.5) et la description du combat (verbe לָחַם au nif'al, v. 5) des Judéens, sans équivalent dans le ch. 9, ou encore la présentation des Judéens comme des oppresseurs, נוֹגְשׁ. Meyers et Meyers reconnaissent pourtant que le combat des Judéens est décrit plus directement et littéralement en Za 10 qu'en Za 9²¹⁰⁶. L'idée d'un combat atténué ou sans victime ne semble donc pas tenir ; c'est plutôt l'interprétation inverse qui semble mieux correspondre à la formulation du texte²¹⁰⁷. Certes, Meyers et Meyers ont raison en ceci que le texte décrit davantage la puissance judéenne capable de terrasser que l'ennemi lui-même qui est terrassé. En cela, on pourrait percevoir une légère différence avec Za 9,15, qui évoque de façon plus développée le massacre des ennemis par Israël. Néanmoins, Za 9,15 n'évoque pas non plus explicitement l'ennemi, usant plutôt de métaphores, en particulier celle du festin sacrificiel des armes (ici divines), censées être Israël. D'ailleurs, l'écrasement des pierres de fronde en Za 9,15 trouve un écho dans le piétement de la boue des chemins en Za 10,5. Les deux textes témoignent ainsi d'une stratégie de description de la guerre, et notamment du massacre des ennemis, non-littérale mais plutôt imagée. Cette stratégie viserait-elle à moins heurter le lecteur ? Avant tout, elle permet de mieux légitimer et faire accepter l'idée de combat. Ainsi qu'on l'a évoqué en introduction de cette étude, une stratégie classique des discours liés à la guerre est de présenter l'ennemi sous une forme déshumanisée, précisément en vue de mieux envisager son massacre. En Za 9, l'ennemi est ainsi assimilé à ses armes de jet (les pierres de fronde), qu'il convient d'écraser, et son sang est présenté comme du vin dont les armes doivent se saouler. En Za 10, l'ennemi n'est plus que de la boue à piétiner. L'image permet non seulement de légitimer le massacre, mais aussi d'impliquer qu'il pourra avoir lieu sans difficulté majeure.

²¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 234 : « The warriors trample but no victims are involved ».

²¹⁰⁴ *Ibid.*, 234-235.

²¹⁰⁵ *Ibid.*, 206.

²¹⁰⁶ *Ibid.*, 234.

²¹⁰⁷ Peut-être Meyers et Meyers proposent-ils cette lecture pour rendre le texte plus compatible avec le contexte historique où ils situent le texte, le V^e s. av. n. è., une époque sans véritable conflit militaire en Judée.

2.3.3.2. L'Égypte et l'Assyrie, ou l'anéantissement des opposants au retour d'Éphraïm

Une particularité du scénario décrit au ch. 10 par rapport à celui du ch. 9 est d'introduire une nouvelle dimension de conflit, avec de nouveaux ennemis, après la victoire militaire, dans le cadre du grand retour des fils d'Éphraïm. Le conflit est de la sorte prolongé et aussi élargi sur le plan géographique, puisqu'il ne concerne pas uniquement ceux qui se trouvent dans le pays (ou y sont revenus), comme en Za 9, mais aussi ceux de la diaspora qui ne sont pas encore revenus et s'appêtent à le faire. C'est notamment le v. 11 qui introduit cette dimension conflictuelle dans le scénario du grand retour des fils d'Éphraïm. En continuité avec le v. 10 qui évoque le retour depuis l'Égypte et l'Assyrie, le v. 11 reprend le motif traditionnel de l'exode d'Égypte avec l'idée d'une traversée (verbe עבר) des eaux. Ce motif traditionnel permet non seulement de faire écho au passé glorieux d'Israël, mais aussi de développer une nouvelle dimension de conflictualité, notamment en représentant l'eau comme l'ennemi par excellence, selon la conception levantine mythologique traditionnelle des eaux primordiales comme forces du chaos que le dieu de l'orage combat (voir notamment le combat de Baal contre Yam, la mer, dans le Cycle ougaritique de Baal, KTU 1.1-2). Une telle perspective mythologique sur le retour au pays, aux dimensions conflictuelles appuyées, s'inscrit dans la continuité d'un texte comme Es 51,9-10, ainsi qu'on l'a souligné plus haut (2.3.1.2.3.).

Au v. 11a, l'ennemi aquatique est triplement représenté comme une « mer hostile » (ים צרה) que Yhwh traversera, comme les vagues dans la mer (בים גלים) que Yhwh frappera, et enfin comme « toutes les profondeurs du fleuve » (והבישו כל מצולות יאר) qui seront asséchées. Ce recours à une représentation mythique de l'eau est notable. Tout en renvoyant à l'imaginaire de l'Exode, ce verset fait appel à une terminologie et des conceptions qui sont notamment très présentes dans les Psaumes. L'expression ים צרה, « mer de détresse » (traduite ici « mer hostile ») ne se trouve pas ailleurs dans la BH. La détresse צרה est toutefois liée à la mer en Ps 46,2-3, ou encore Né 9,9-11 au sujet de la traversée de la mer au moment de l'Exode. Plus généralement dans la BH, la détresse צרה peut apparaître comme un châtement divin (p. ex. en Dt 31,17.21 ; Ps 71,20 ; ou Né 9,27), mais beaucoup de textes soulignent le fait que Yhwh est celui qui délivre de la détresse²¹⁰⁸ ; et bon nombre de psaumes présentent des supplications adressées à Yhwh pour qu'il agisse spécifiquement en ce sens²¹⁰⁹. Le terme גלים, « vagues » (toujours au pluriel dans la BH, sauf en Ct 4,12) est le plus souvent employé dans des passages qui soulignent le contrôle de Yhwh sur la mer et ses flots, leur fixant une limite (Jr 5,22 ; Job 38,11), les faisant rugir ou s'élever à sa guise (Es 51,15 ; Jr 31,35 ; 107,25) ou au contraire les faisant se calmer et se taire (Ps 65,8 ; 89,10 ; 107,29). En même temps, les vagues sont aussi l'élément qui opprime l'individu (Jon 2,4 ; Ps 42,8), comparable en cela aux ennemis (Ps 42,8, cf. v. 10-11), et dont Yhwh peut se servir pour punir (Jon 2,4, et voir de manière métaphorique Jr 51,41-42 ; Ez 26,3) ; l'individu suppliant ne peut donc qu'attendre une délivrance divine lorsqu'il est assailli par les vagues (Jon 2 ; Ps 42). Le terme מצולה, qui est parfois lié aux vagues גלים (cf. Jon 2,4 ; Ps 107,24-25.29), a des connotations similaires, souvent utilisé dans

²¹⁰⁸ 1 S 10,19 ; 26,24 ; 2 S 4,9 ; 1 R 1,29 ; Es 63,9 ; Jr 14,8 ; 16,19 ; 30,7 ; Jon 2,3 ; Na 1,7.9 ; Ps 34,7.18 ; 37,39 ; 46,2 ; 50,15 ; 54,9 ; 81,8 ; 86,7 ; 91,15 ; 116,4ss ; Ps 120,1 ; 138,7 ; 2 Ch 20,9.

²¹⁰⁹ Jon 2,3 ; Ps 20,2 ; 22,12 ; 25,17.22 ; 34,7.18 ; 50,15 ; 77,3 ; 81,8 ; 86,7 ; 91,15 ; 116,3-4 ; 120,1 ; 142,3 ; 143,11 ; Job 5,19.

des représentations mythiques d'une situation de grand danger, en particulier dans des psaumes²¹¹⁰ : Yhwh contrôle le fond de la mer (Job 41,22) ; les profondeurs (ou l'abîme) sont l'endroit oppressant par lequel Yhwh peut punir un ou des individu(s) (Ex 15,5 ; Jon 2,4 ; Ps 88,7 ; Né 9,11) et d'où seul Yhwh peut délivrer (Ps 68,23 ; Ps 107,24 ; cf. Jon 2), notamment lorsqu'on le supplie en ce sens, comme c'est le cas dans les psaumes 69 (cf. v. 3.16) et 88 (cf. v. 7) ou encore dans le psaume de Jonas 2 (cf. v. 4). Le terme est notamment utilisé en Ex 15,5 et Né 9,11 pour parler du jugement des Égyptiens au moment de la sortie d'Égypte, lorsque Yhwh les jette dans les profondeurs de la mer. Ainsi, la description de l'ennemi aquatique renvoie à l'Exode tout en faisant appel à une terminologie et des conceptions centrales dans les Psaumes, dans le but d'insister sur la délivrance divine face à une situation critique, semblable à celle qu'Israël aurait vécue par le passé.

Il est toutefois frappant que la plupart des textes qui viennent d'être mentionnés décrivent davantage un contrôle et une supériorité de Yhwh sur les eaux, qu'une opposition frontale contre elles, comme on peut la voir en Za 10,11. Ce verset insiste en effet tout particulièrement sur cette opposition conflictuelle, utilisant pour cela des expressions non attestées ailleurs dans la BH, comme « mer de détresse » ים צרה, « toutes les profondeurs » כל מצולות, ou encore l'assèchement (verbe יבש) des profondeurs (מצולות). En outre, en Ex 15,5 et Ne 9,11, Yhwh se sert des « profondeurs » (מצולות) pour détruire les ennemis d'Israël lors du passage de la mer, alors qu'en Za 10,11, le coup de Yhwh est porté directement contre les eaux profondes et agitées du fleuve, qui se dessèchent (verbe יבש) pour permettre aux fils d'Éphraïm de rentrer au pays²¹¹¹. L'usage intransitif du verbe יבש au hif'il est ici notable, avec « toutes les profondeurs du fleuve » comme sujet. Le mode hif'il du verbe prend ici un sens intensif plutôt que causatif, ce qui est rare, certes attesté en Jl 1,10.12.17 mais en lien avec des produits agricoles et non de l'eau. En général dans la BH, la forme hif'il du verbe יבש est employée de manière causative (transitive) pour dépeindre avec des connotations mythiques l'assèchement par Yhwh d'eaux qui s'opposent à son plan, en particulier celui de délivrer son peuple et de le faire rentrer au pays ; c'est notamment le cas de la mer des Joncs au moment de l'Exode (Jos 2,10), du Jourdain au moment de l'entrée au pays (Jos 4,13 ; 5,1), mais aussi des eaux entravant le retour d'exil (Es 42,15 ; 44,27) ou des eaux liées à l'ennemi, comme Babylone en Jr 51,36 (voir aussi Ps 74,15). Malgré un contexte similaire, Za 10,11 utilise le sens intensif plus rare du hif'il de יבש pour insister sur la défaite des eaux opposées au retour du peuple. Cette utilisation particulière du verbe permet notamment de le conjuguer au pluriel, avec « toutes les profondeurs du fleuve » comme sujet, et d'obtenir ainsi une forme verbale identique à celle du v. 5, même si cette dernière est construite à partir d'une autre racine, בוש (« être honteux »)²¹¹². De cette manière, la victoire de Yhwh contre les eaux rappelle en même temps celle des Judéens contre leurs ennemis, intensifiant ainsi la dimension conflictuelle du v. 11, et

²¹¹⁰ Le terme תהום, « abîme », absent en Za 10, est un autre terme qui peut parfois être lié aux vagues ou aux profondeurs avec des connotations similaires ; voir p. ex. Ex 15,5.8 ; Jon 2,4.6 ; Ps 42,8 ; 107,24-26 ; Job 41,22-23.

²¹¹¹ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 235. L'interprétation targumique omet complètement ce point et harmonise Za 10,11 avec l'Exode en rappelant les guerriers frappés par les vagues au moment de l'Exode.

²¹¹² La Peshitta (ܒܘܫܬܘܢܐ) et la Vulgate (*confundentur*) lisent ainsi au v. 11 une forme du verbe בוש (« avoir honte »), plutôt que יבש (« être sec »), de même qu'au v. 5 ; Butterworth (*Structure*, 192) semble aussi faire la même lecture harmonisante.

soulignant la supériorité de Yhwh et de son peuple contre toute puissance ennemie²¹¹³. De plus, l'intratextualité avec le ch. 9 renforce encore davantage cette dimension. Ainsi qu'on l'a déjà mentionné, le coup de Yhwh porté à la mer (והכה בים) résonne aussi avec le grand châtement de Tyr au ch. 9, où la même expression apparaît au v. 4 : Yhwh renouvelle donc le terrassement de ses ennemis, même s'il s'agit désormais d'un ennemi d'ordre mythique. Aussi, la mention du verbe עבר, « passer », résonne avec Za 9,8 où Yhwh protège son peuple de celui qui passe, et notamment de l'opresseur (נגש) ; en Za 10,11, c'est Yhwh qui semble prendre la place de l'opresseur, contre la mer. L'ensemble de ces formulations et échos permet ainsi d'insister sur le conflit de Yhwh contre les puissances aquatiques, et de réactiver de la sorte le mythe traditionnel levantin du combat divin contre les eaux, où la divinité de l'orage brise la mer et tue son monstre. On peut par exemple observer qu'un texte ougaritique comme KTU 1.3 III 3-42 évoque non seulement la défaite de la Mer (*Yammu*) mais aussi l'achèvement du Fleuve (*Naharu*), faisant ainsi référence aux deux noms de la même divinité²¹¹⁴.

En Za 10,11, l'activation appuyée du mythe du combat divin contre les eaux en lien avec le thème de la sortie d'Égypte permet non seulement de souligner la puissance divine, mais aussi d'introduire plus concrètement la déroute de deux grandes puissances, l'Égypte et l'Assyrie, qui sont déjà mentionnées au v. 10 comme les lieux de provenance des fils d'Éphraïm. L'ennemi mythique aquatique est en effet mis en parallèle au v. 11b avec ces deux nations, de manière à annoncer leur chute dramatique des suites de l'intervention de Yhwh. L'anéantissement des eaux hostiles sert ainsi à représenter à un niveau mythique et cosmique l'effondrement de deux puissances spécifiques s'opposant au retour des fils d'Éphraïm, l'Égypte et l'Assyrie. Cet aspect est d'ailleurs rendu explicite dans l'ajout targumique qui souligne non seulement la traversée de la mer mais aussi la destruction des ennemis. Za 10,11 suggère ainsi une nouvelle réalisation du mythe de la sortie d'Égypte, lorsque Yhwh était intervenu contre les eaux et contre les Égyptiens, tout en mythifiant davantage son intervention, et en l'orientant non seulement contre l'Égypte, mais aussi contre l'Assyrie, qui ressort comme l'autre grand opposant au retour des fils d'Éphraïm.

Notons à ce titre que, si la référence à la mer hostile (ים צרה) peut faire penser à la traversée de la mer dans le récit de l'Exode²¹¹⁵, l'usage du terme יאר, souvent traduit par Nil²¹¹⁶, est plus difficile à saisir puisque, à moins de présupposer que les fils d'Éphraïm se trouvent à l'ouest du Nil, il n'est pas forcément nécessaire de traverser ce fleuve pour rejoindre le Levant. En outre, la mention de יאר est placée après la description de l'intervention divine contre la mer. S'il s'agit du Nil, cette séquence n'est pas aisée à comprendre dans le contexte d'une sortie d'Égypte, étant donné que ce fleuve se situe à l'intérieur du pays d'Égypte et que la mer, à

²¹¹³ En même temps, le parallèle met en évidence la plus grande passivité des fils d'Éphraïm par rapport aux Judéens, puisque ces derniers participent au terrassement de leurs ennemis, alors que c'est Yhwh qui combat les opposants au retour en faveur des fils d'Éphraïm.

²¹¹⁴ Voir p. ex. W. Herrmann, « Baal », dans K. van der Toorn, B. Becking et P. W. van der Horst (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde/Boston/Cologne : Brill ; Grand Rapids, MI/Cambridge : W. B. Eedmans, 1999 (2ème éd. rév.), 130-139 (135).

²¹¹⁵ Cela est d'autant plus le cas si l'expression est traduite par « mer étroite », comme le comprend notamment la LXX (ἐν θαλάσση στενῇ), en référence au golfe de Suez, qui selon certaines traditions aurait été la mer traversée par les Israélites lors de l'Exode ; cf. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 198.

²¹¹⁶ Voir p. ex. Boda, *Zechariah*, 621.632-633.

l'extérieur, devait être traversée après²¹¹⁷. Certes, Es 19 qui souligne l'assèchement (verbe יָבֵשׁ au qal, v. 5 et 7) du Nil (יָאֵר, v. 7 ; cf. נָהָר, « fleuve », au v. 5) dans un contexte de jugement contre l'Égypte, pourrait faire penser que Za 10,11 fait, de manière similaire, référence à l'assèchement du Nil, d'autant plus que la fin de Za 10,11 annonce un jugement contre l'Égypte²¹¹⁸. Si cette interprétation n'est pas impossible, elle ne semble pas pour autant être la plus pertinente. Za 10,11 présente certes un jugement de l'Égypte, mais celui-ci prend place dans le contexte plus large d'un grand retour de la diaspora, comparable au premier exode d'Égypte. Dans ce contexte, l'assèchement des eaux évoque non seulement l'affaiblissement de l'Égypte mais aussi la traversée des eaux pour rentrer au pays. Pour comprendre l'emploi du terme יָאֵר, il faut probablement prendre en compte que le v. 10 annonce le retour des fils d'Éphraïm venant non seulement du pays d'Égypte mais aussi d'Assyrie ; d'ailleurs, c'est du jugement de l'Assyrie dont il est question juste après l'annonce de l'assèchement des profondeurs du fleuve (v. 11b). Avec Mitchell ainsi que Meyers et Meyers, il semble donc préférable de traduire יָאֵר dans le sens générique de « fleuve », sans forcément y voir une référence au Nil, comme le font d'ailleurs aussi la LXX (πάντα τὰ βάθη ποταμῶν), la Peshitta (כלמא חכמא חכמא חכמא) et la Vulgate (*omnia profunda fluminis*)²¹¹⁹. Même si יָאֵר désigne le plus souvent le Nil, le terme est utilisé comme un nom commun qui peut aussi désigner d'autres courants d'eau ; ainsi en Job 28,10, יָאֵר désigne de l'eau coulant dans les rochers et en Dn 12,5-7 il désigne un fleuve mésopotamien, le Tigre²¹²⁰. Le contexte de Za 10,11a suggère aussi une référence à un fleuve de Mésopotamie. Le v. 11a se comprend bien comme l'annonce d'une intervention divine contre les eaux empêchant non seulement le retour d'Égypte, la mer, comme lors de l'Exode, mais aussi contre celles qui empêchent le retour de la diaspora du Nord depuis l'Assyrie. En ce sens, le terme יָאֵר pourrait avoir plus spécifiquement en vue l'Euphrate. Cet usage spécifique de יָאֵר accentuerait encore davantage le parallèle entre l'Assyrie et l'Égypte : le miracle de l'Exode est appelé à se reproduire dans le futur, mais plus uniquement depuis l'Égypte, aussi depuis la Mésopotamie, l'Assyrie en particulier.

Une conception très proche se retrouve d'ailleurs en Es 11,11-16, qui annonce aussi une intervention divine séparant ou asséchant (הָרָם au hif'il, une forme hapax dans la BH) « la langue de la mer d'Égypte » (לשון ים מצרים) et celles du « fleuve » (נָהָר), qui sera frappé (verbe נָכָה, cf. Za 10,11) par Yhwh pour en faire sept ruisseaux traversables à pied. Cette intervention contre la mer d'Égypte et le fleuve prend place dans le contexte d'un grand rassemblement (verbe קָבַץ, cf. Za 10,8.10) et d'un retour au pays de la diaspora venant de plusieurs parties du monde, en particulier de l'Égypte et de l'Assyrie (v. 11 et 16). De l'avis de la plupart des commentateurs, le terme נָהָר du v. 15 désigne un fleuve mésopotamien, plus probablement l'Euphrate²¹²¹. Plusieurs chercheurs ont observé ce parallèle entre Za 10,10-11 et Es 11,11-16

²¹¹⁷ Petersen, p. ex., omet ce problème en traduisant יָאֵר par « sea » sans pour autant justifier cette traduction exceptionnelle et problématique ; Petersen, *Zechariah 9-14*, 69.

²¹¹⁸ Voir p. ex. Redditt, *Zechariah 9-14*, 68-69 ; Willi-Plein, *Deuterocacharja*, 145 ; Boda, *Zechariah*, 619.621.

²¹¹⁹ Mitchell, *Zechariah*, 302 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 226 vont dans ce sens en rappelant que יָאֵר n'indique pas forcément le Nil, mais peut aussi désigner tout courant d'eau, y compris les grands fleuves de Mésopotamie.

²¹²⁰ H. Eising, « יָאֵר », *TDOT V*, 359.

²¹²¹ Voir p. ex. W. M. A. Beuken, *Jesaja 1-12* (HTKAT) Freiburg / Basel / Wien : Herder, 2003, 322

et ont conclu à la présence d'une allusion littéraire en Za 10²¹²². Cette conclusion est tout à fait possible, d'autant qu'Es 11 souligne aussi la réconciliation et l'unité entre Juda et Éphraïm (v. 13-14), présentés comme opprimant ensemble les autres peuples du Levant (Édom, Moab, Ammon) ; cette description, bien que plus hostile vis-à-vis des peuples autour, n'est tout de même pas éloignée de celle de Za 9-10 qui accentue l'unité d'Éphraïm et de Juda en ayant en vue un grand royaume d'Israël sur Levant (cf. Za 9,9-10)²¹²³. Cette intertextualité semble confirmer l'interprétation du terme יאר en Za 10,11 comme une référence à un fleuve mésopotamien, en particulier l'Euphrate²¹²⁴. En même temps, comme le souligne Lee, elle met aussi en évidence une spécificité de Za 10 par rapport à Es 11 : en plus de décrire le grand retour de la diaspora depuis l'Égypte et l'Assyrie en des termes exodiques, l'intervention divine contre les eaux en Za 10 résulte aussi dans l'effondrement de ces deux puissances, envisagées comme étant opposées à ce retour. À ce titre, la conception en Za 10,11 d'une intervention divine contre les eaux de pays qui sont en même temps jugés se rapproche davantage de celle de Jr 51,36, qui annonce l'assèchement des eaux de Babylone en lien avec sa destruction.

Le v. 11b annonce en effet « l'abattement » (verbe ירד, « descendre », au hof'al) de la « grandeur » ou de « l'orgueil » (גאון), de l'Assyrie, ce qui signifie la fin de la puissance de l'Assyrie. Une formulation similaire se trouve en Es 14,11 pour annoncer la fin de la domination du roi de Babylone ; et Ez 30,6 utilise aussi le verbe ירד, ici au qal, avec גאון pour annoncer la fin du pouvoir de l'Égypte. Dans la littérature prophétique, le verbe ירד peut être employé de manière métaphorique pour décrire l'effondrement de la puissance de nations ou d'Israël²¹²⁵. Aussi, et notamment dans cette littérature, le terme גאון associé à des hommes peut renvoyer à la puissance politique, militaire et/ou économique²¹²⁶, souvent avec la connotation négative de ce qui pousse l'homme à s'opposer à Yhwh et ne pas reconnaître sa grandeur (p. ex. Os 7,10 ; So 7,10) ; dans plusieurs passages prophétiques, Yhwh s'emploie à détruire l'orgueil des nations, voire aussi de son peuple²¹²⁷. En Za 9-10, le terme fait plus spécifiquement écho au jugement des Philistins, qui voient leur grandeur retirée par Yhwh en Za 9,6 et ce, en vue de leur purification décrite au v. 7. Une fois de plus donc, en Za 9-10, Yhwh manifeste sa puissance contre un peuple étranger ; en Za 10,11, cependant, aucun avenir positif n'est envisagé pour l'Assyrie ou l'Égypte, contrairement aux voisins levantins d'Israël en Za 9,6-7.

Za 10,11b annonce ensuite la fin de la domination égyptienne, avec l'expression du détournement (סור au qal) du « bâton » ou « sceptre », שבט. En Za 9-10, le verbe סור fait à

²¹²² Mitchell, *Zechariah*, 294 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 227-231, qui rappelle notamment que l'Égypte et l'Assyrie apparaissent rarement ensemble dans les textes postexiliques de la BH (Es 11,11 ; 27,13 ; Os 11,11 ; Za 10,10) ; Boda, *Zechariah*, 634.

²¹²³ Cf. Lee, *Zechariah 9-10*, 229-230.

²¹²⁴ À noter que Jr 2,18 met en parallèle le Nil (שחור) et le fleuve (נהר) de l'Assyrie, l'Euphrate, ce qui rend d'autant plus plausible que le terme יאר, bien que souvent employé pour désigner le Nil, soit aussi utilisé en Za 10,11 pour désigner l'Euphrate.

²¹²⁵ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 227. Voir p. ex. Es 5,14 ; 14,11.15 ; 47,1 ; Jr 48,18 ; 49,16 ; 51,40 ; Ez 26,11.20 ; 28,8 ; 31,14.15.16.17.18 ; 32,18.19.21.24.25.27.29.30 ; Abd 3,4 ; Ag 2,22 ; cf. Za 11,2. Dans beaucoup de cas, notamment en Ézéchiel (ou en Ésaïe), la descente d'une nation est associée à la « fosse » (שחת/בור) ou au séjour des morts (שאול).

²¹²⁶ Cf. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 226. La connotation de puissance du terme גאון est souvent renforcée avec le terme עז, « force », notamment en Ézéchiel (Lv 26,19 ; Ez 24,21 ; 30,6.18 ; 33,28, cf. Ez 7,24 ; Mi 5,3).

²¹²⁷ Sur l'orgueil des nations, voir p. ex. Es 13,11.19 ; 16,6 ; 23,9 ; Jr 48,29 ; Ez 30,6.18 ; 32,12 ; sur celui d'Israël/Juda, voir p. ex. Jr 13,9 ; Ez 7,20.24 ; 33,28 ; Os 5,5 ; 7,10 ; Am 6,8.

nouveau écho au jugement et à la purification des Philistins. Toutefois, alors que le verbe en Za 9,7 évoque le retrait des impuretés du voisin levantin, aucune purification n'est envisagée pour l'Égypte, qui se voit drastiquement ôter son pouvoir. Le terme שבט peut désigner un simple bâton (p. ex. Ex 20,21) ou la houlette de berger (Lv 27.32 ; Ps 23,4) mais il est aussi souvent associé à l'idée de domination et de supériorité, comme c'est par exemple le cas en Es 14,5 qui parle du « bâton des dominateurs » (שבט משלים ; cf. Ez 19,11.14) ; le détenteur du sceptre est celui qui a le pouvoir ou le commandement (Am 1,5.8). Dans ce contexte, le sceptre peut avoir une connotation royale (p. ex. en Ps 45,7 ou Ps 2,9), même si cela n'est pas automatique. L'expression du retrait (סור) du sceptre (שבט) se retrouve aussi en Gn 49,10 où, employée à la voix négative, elle souligne la stabilité du commandement de Juda (לא יסור שבט מיהודה ומחקה (מבין רגליו) ; dans ce texte, de même qu'en Nb 21,18, שבט est mis en parallèle avec מחקה (participe polé de חקק) dans le sens de bâton de commandement (cf. Jg 5,14 ; Ps 60,9//108,9). Plusieurs chercheurs lisent une allusion de Za 10,11 à Gn 49,10²¹²⁸, mais la faiblesse des liens lexicaux entre les deux textes ne permet pas d'assurer cette interprétation ; les mêmes termes סור et שבט se retrouvent par exemple aussi en Job 9,34 pour évoquer l'impossibilité de se soustraire à la supériorité divine. L'idée du détournement du sceptre est en tout cas clairement une manière d'exprimer la fin d'une domination, notamment (mais pas forcément) royale.

Certains chercheurs ont aussi soutenu que Za 10,11 renvoie au jugement divin sur l'Assyrie en Es 10, ce qui est d'autant plus probable si, comme on vient de le proposer, ce verset s'inspire aussi d'Es 11²¹²⁹. Es 10 traite notamment de l'Assyrie comme du sceptre (שבת, v. 5.15) de la colère divine, qui sert à Yhwh à faire advenir son jugement, et ce chapitre évoque aussi le sceptre (שבת, v. 24) dont l'Assyrie se sert pour frapper (נכה) Jérusalem et l'opprimer, comme le faisaient les Égyptiens lorsqu'Israël était captif chez eux. De la sorte, la domination assyrienne est comparée à l'oppression d'Israël en Égypte et le jugement de l'Assyrie qu'Es 10 annonce est mis en parallèle avec le jugement de l'Égypte au moment de l'Exode (cf. Es 10,26). Ce rapprochement avec Es 10 pourrait éclairer le lien que fait Za 10 entre le jugement de l'Assyrie et le jugement de l'Égypte dans un contexte aux connotations exodiques. En même temps, et même si Es 10 fait référence à la libération du joug égyptien, ce chapitre n'évoque à aucun moment la question du retour au pays. En outre, le sceptre est ici plus spécifiquement associé à l'Assyrie, alors que Za 10,11 l'associe à l'Égypte. Par ailleurs, Es 10 n'envisage pas un nouveau jugement de l'Égypte. Za 10 semble donc combiner le rapprochement que fait Es 10 entre le jugement de l'Assyrie et celui de l'Égypte au moment de l'Exode, avec l'idée présente en Es 11 du retour depuis l'Égypte et l'Assyrie. On notera toutefois que la combinaison de ces motifs n'explique pas pourquoi Za 10 associe plus spécifiquement le sceptre à l'Égypte, et non à l'Assyrie comme le fait Es 10, et pourquoi Za 10 envisage un nouveau jugement de l'Égypte dans le futur, concomitant avec celui de l'Assyrie, ce qui n'est envisagé ni en Es 10, ni en Es 11.

²¹²⁸ Voir récemment Tai, *Sacharja 9-14*, 99 ; Lee, *Zechariah 9-10*, 104-109 ; Boda, *Zechariah*, 634.

²¹²⁹ Voir p. ex. Kunz, *Ablehnung*, 344-349 ; Sweeney, *Twelve Prophets*, 675, qui propose également un lien entre Za 10 et Es 2,6-21, probablement en référence au thème de l'abaissement de l'orgueilleux (גאה, v. 12), mais ce thème est relativement courant dans la Bible hébraïque et il n'y a pas de contact terminologique significatif avec Za 10. Es 2 ne mentionne même pas l'Assyrie ou l'Égypte. Es 2,13 évoquant la chute des cèdres du Liban et des chênes du Bashan pourrait en revanche avoir influencé Za 11,1-3 ; cf. Kunz, *Ablehnung*, 347-349 ; Larkin, *Second Zechariah*, 101-104.

Les commentateurs relèvent souvent le caractère traditionnel des ennemis mentionnés en Za 10,11, dont la fonction pourrait être symbolique avant tout²¹³⁰. De manière générale, la référence à l'Égypte dans le contexte d'un retour au pays se comprend bien du point de vue de l'histoire des traditions à la lumière de l'Exode. En outre, les traditions bibliques témoignent de l'importance de l'Égypte et de l'Assyrie comme des deux grandes puissances vers la fin de l'époque de monarchie (avant l'arrivée des Babyloniens à la toute fin du VII^e s. av. n. è.), avec qui Israël et Juda font soit alliance soit la guerre²¹³¹ ; ces puissances sont aussi parfois présentées comme les deux oppresseurs par excellence qui ont dominé sur Israël (voir p. ex. Es 10,24 ; 52,4). On pourrait se demander pourquoi ce ne sont pas les Babyloniens, ennemis par excellence des Judéens, qui sont mentionnés à la place des Assyriens. Une raison simple à cela est que Za 10,6-12 s'intéresse d'abord aux descendants de l'ancien royaume du Nord, qui a été détruit par les Assyriens au VIII^e s. av. n. è., et dont une partie des élites a alors été déportée vers l'Assyrie (cf. 2 R 17,6). Ainsi, l'idée d'un grand retour des Israélites depuis l'Égypte et l'Assyrie, où ils ont précédemment été dispersés, est présente dans d'autres textes, attribués notamment à des prophètes du VIII^e s. av. n. è. (même si ces textes sont probablement plus tardifs), en particulier Osée (9,3 ; 11,11) et Esaïe (10,24-25 ; 11,11.16 ; 27,13). La particularité de Za 10,11 par rapport à ces textes est tout d'abord de ne pas être attribué à un prophète de l'époque néo-assyrienne, mais du début de l'époque perse. En outre, Za 10,11 a aussi pour spécificité d'ajouter à l'idée du grand retour d'Israël depuis l'Assyrie et l'Égypte celle de l'effondrement concomitant des puissances de ces deux pays dans le futur, et sans envisager de destinée positive pour ces nations.

Meyers et Meyers soutiennent que Za 10,11 n'annonce pas la destruction de la puissance politique de l'Assyrie et de l'Égypte, mais qu'il signifie plutôt que l'ancienne puissance politique et économique de ces pays ne reviendra plus²¹³². Ils minimisent l'importance du jugement de l'Assyrie et de l'Égypte en Za 10,11, arguant du fait que ce sont les eaux qui sont directement frappées par Yhwh, et qu'à l'inverse, le texte ne présente pas Yhwh comme s'attaquant lui-même à l'Assyrie et à l'Égypte. Contrairement à l'Exode, ce ne sont pas les ennemis égyptiens qui sont frappés par les eaux, mais ce sont les eaux qui sont frappées par Yhwh. Le texte n'envisagerait donc pas une véritable destruction, ni n'impliquerait de violence particulière de la part de Yhwh contre l'Égypte et l'Assyrie. Cette argumentation présente plusieurs problèmes importants.

Tout d'abord, elle implique que la mythification de l'action divine, évoquant le coup de Yhwh porté aux forces aquatiques primordiales, aurait pour fonction d'éviter de suggérer que Yhwh s'attaquerait directement à l'Assyrie et à l'Égypte. Il est vrai que le langage mythique évite une description littérale et explicite de l'intervention divine contre l'Assyrie et l'Égypte, mais il permet d'évoquer la puissance divine capable de terrasser les ennemis les plus forts et incontrôlables. Il est à ce titre notable que, par rapport à des textes comme Es 11,15 ou même Jr 51,36 qui annoncent aussi une intervention divine contre des eaux étrangères, Za 10,11

²¹³⁰ Voir p. ex. Hanson, *Dawn*, 332 ; Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 227 ; Curtis, *Stony Road*, 192.

²¹³¹ Voir notamment, 2 R 17,4 ; 23,29 ; Es 20,4 ; 7,18 ; Jr 2,18.36 ; Os 7,11 ; 11,5 ; 12,2 ; Lm 5,6.

²¹³² Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 235. Il est possible que Meyers et Meyers fassent cette interprétation pour mieux lire Za 10,11 dans le contexte du V^{ème} s. av. n. è., une époque où ni l'Égypte ni l'Assyrie n'étaient dominantes (voir ci-dessous). Or, cette interprétation cadre mal avec le langage employé, qui diffère des autres traditions sur le retour depuis l'Égypte et l'Assyrie précisément sur ce point.

insiste tout particulièrement sur le caractère puissant et oppressif des eaux, allant jusqu'à employer des expressions non attestées ailleurs dans la BH, comme « mer de détresse » (ים צרה), « toutes les profondeurs » (כל מצולות), ou l'assèchement des profondeurs (verbe יבש et מצולות). Souligner comment Yhwh anéantit les ennemis (mythiques) les plus puissants juste avant d'annoncer le jugement de l'Assyrie et de l'Égypte est au contraire une manière d'évoquer la force avec laquelle Yhwh frappera ces deux nations. Cela est d'autant plus vrai que les eaux qui sont frappées peuvent plus spécifiquement être associées avec chacune de ces deux nations, ainsi qu'on l'a défendu (la mer avec l'Égypte, le fleuve avec l'Assyrie). Cette insistance particulière sur le caractère redoutable des eaux de l'Assyrie et de l'Égypte se comprend dans un contexte où Yhwh s'apprête justement à frapper et soumettre ces deux pays, ce qui est confirmé par l'annonce de la fin des dominations de l'Assyrie et de l'Égypte au v. 11b²¹³³. Certes, le langage employé ne décrit pas de manière explicite l'attaque directe de Yhwh contre ces deux nations, mais il présente clairement le résultat de son intervention punitive dont la puissance est bien suggérée par la théophanie mythique du v. 11a.

Il est en outre difficile de soutenir que lorsque Yhwh intervient contre « l'orgueil » humain, son intervention serait douce ou sans violence ; les nombreux exemples de la littérature prophétique (cités plus haut) suggèrent l'inverse. Les deux autres usages du verbe ירד (« descendre ») avec le terme גאון, en Es 14,11 et Ez 30,6, ont clairement une connotation de mort, et sont en outre liés à la fin de la domination babylonienne en Es 14 et la dévastation de l'Égypte en Ez 30. On peut donc difficilement envisager en Za 10,11 une intervention quasiment pacifique de Yhwh, qui n'impliquerait aucun effondrement politique²¹³⁴, alors même que le texte réutilise, dans la continuité de Za 9 et de Za 10,3b-12, les traditions de Yhwh comme guerrier divin (voir ci-dessus 2.3.1.2.3.). La référence au retrait du sceptre de l'Égypte aurait d'ailleurs peu de sens, si le texte ne décrivait pas la fin effective d'une domination égyptienne. Il est d'ailleurs difficile de lire cette référence de manière pacifique, comme le confirment les connotations violentes que peut prendre le verbe סור dans la littérature prophétique ; à titre d'exemple, le « retrait » (סור au hif'il) du diadème du prince d'Israël en Ez 21 (v. 31) prend place dans le cadre d'une description de massacre²¹³⁵. L'emploi du même verbe en Za 9,7 (ici au hif'il) évoque certes la purification des Philistins, mais celle-ci prend place à la suite d'un jugement impliquant des destructions. En outre, ce rapprochement met précisément en évidence l'absence de purification et de destinée positive en Za 10,11 pour les deux nations extra-levantines que sont l'Assyrie et l'Égypte. Plutôt que d'être une forme de jugement quasi-anodin, le langage mythique, la formulation et la structure de de Za 10,11 mettent en évidence sa spécificité autour de l'effondrement des puissances égyptienne et assyrienne, allant jusqu'à prendre des dimensions cosmiques. À ce titre, Za 10,11 est par exemple en pleine opposition avec un texte comme Es 19,23-25, qui annonce la restauration de l'Égypte et de l'Assyrie. Cet infléchissement spécifique des traditions sur le retour depuis l'Égypte et l'Assyrie afin d'envisager l'effondrement de leur puissance appelle une explication,

²¹³³ Voir par exemple aussi comment Za 9,3 insiste sur la puissance de Tyr avant d'annoncer sa destruction au v. 4.

²¹³⁴ Pace, aussi, Elliger, *Propheten*, 147, qui suggère que le jugement de l'Assyrie est moins important que celui de l'Égypte qui, elle, se voit ôter sa domination. Les deux jugements sont formulés différemment, ce qui n'est pas anodin, mais le jugement de l'Assyrie n'en est pas moins drastique (voir ci-dessous).

²¹³⁵ Même le retrait (סור au hif'il) des manteaux des princes de la mer, qu'ils font eux-mêmes en Ez 26,16, est synonyme de terreur.

qui rend nécessaire un autre regard sur le texte, prenant notamment en compte le contexte socio-historique de la composition du passage.

2.4. Bilan sur la guerre en Za 10,3b-12, entre tradition et innovation

Malgré une certaine variété formelle, combinant des traits à la fois poétiques et prosaïques et alternant des paroles prophétiques et divines, le scénario de guerre dépeint en Za 10,3b-12 est cohérent sur le plan thématique, centré autour de deux grands événements : le combat des Judéens et restauration d'Éphraïm au pays qui s'ensuivra. Seul le v. 9, qui se présente comme une parenthèse sur la fertilité d'Éphraïm en diaspora, se comprend au mieux comme un ajout visant à développer et expliquer un accent déjà présent dans le texte, celui du grand nombre de ceux qui seront rassemblés par Yhwh. En outre, le Targoum suggère aussi la présence d'une glose à la toute fin du v. 6 (וּאֵנָם).

De nombreux échos à Za 9 permettent d'élaborer cette nouvelle version de la guerre tout en la plaçant dans la continuité de celle décrite précédemment. Ils insistent notamment sur le combat de Juda, à la fois instrument de guerre de Yhwh (le cheval de sa gloire au v. 3b, cf. Za 9,10.13) et puissant combattant (arc de guerre, oppresseur au v. 4, cf. Za 9,8.10), qui confond l'ennemi (verbe בּוֹשׁ au v. 5, cf. Za 9,5), tout comme Yhwh en Za 9 confond la puissance de Tyr, ou supprime du pays les chars et les chevaux (voir les cavaliers au v. 5, cf. Za 9,10). L'ennemi est aussi écrasé, telle de la boue des chemins (טֵיט הַדְּרֹמֹת, v. 5, cf. Za 9,3), similairement aux pierres de frondes écrasées (verbe כָּבַשׁ) en Za 9,15. Ces rapprochements font notamment ressortir comment les actions militaires de Juda en Za 10 résonnent et s'accordent avec celles de Yhwh en Za 9 contre ses ennemis.

Les échos à Za 9 permettent aussi d'insister sur la délivrance divine (verbe יִשַׁע au v. 6, cf. Za 9,16) et la réjouissance d'Éphraïm qui en découlera, réjouissance aux connotations cultuelles (v. 7, cf. Za 9,9). En outre, ils font aussi résonner le combat mythique de Yhwh contre les puissances opposées au grand retour au pays, en particulier les puissances aquatiques, avec l'intervention divine dans le Levant au début du ch. 9 (voir en Za 10,11 la formule וְהִכָּה בַיָּם, cf. Za 9,4, ou le verbe עָבַר, cf. Za 9,8) ainsi qu'avec la théophanie de Za 9,14 qui intègre aussi des éléments mythiques liés au dieu de l'orage levantin. À ce titre, on peut aussi observer que le cadre général de Za 10 reste celui d'un vaste territoire levantin (Za 10,10 ; cf. Za 9,1-8.10) aux prises avec des puissances extra-levantines (Za 10,11 ; Za 9,8.13). La continuité lexicale entre Za 9 et Za 10 exprime ainsi une continuité thématique importante, centrée autour de la victoire sur les ennemis ainsi que de la libération et de la prise de possession du pays. Il apparaît ainsi que la volonté de prolonger et de réécrire la guerre présentée au ch. 9 explique non seulement bon nombre des formulations du ch. 10, mais aussi ses principales thématiques, notamment celles de la guerre (cf. Za 9,13-15), du retour au pays (cf. Za 9,11-12), et de la jouissance du territoire (cf. Za 9,16-17).

En même temps, au-delà de cette continuité thématique générale, nous avons vu que les échos de Za 10 à Za 9 laissent aussi percevoir certaines différences non négligeables, qui touchent à la fois à la description de la guerre et à celle du retour au pays. Alors qu'en Za 9, Éphraïm combat aux côtés de Juda et de Jérusalem, le combat militaire est désormais essentiellement celui de Juda. En l'absence de son allié du Nord, le rôle et la puissance de Juda à la guerre sont renforcés. Za 10 est ainsi beaucoup plus explicite que Za 9 sur les actions

militaires des Judéens, n'hésitant pas à employer le verbe קָרַח au nif'al, « combattre » (v. 5). Alors qu'en Za 9, Juda est présenté avec Éphraïm comme un instrument de guerre, un arc, manié par Yhwh en tant que chef de guerre, Za 10 prend l'image non pas d'un objet mais d'une entité vivante et douée de puissance pour décrire l'osmose entre Juda et Yhwh au combat, celle d'un prestigieux cheval de bataille. En outre, les Judéens sont aussi présentés comme des chefs de guerre qui sortent puissamment au combat sous la direction divine et qui écrasent l'ennemi ; l'arc est bien mentionné en Za 10 (v. 4), mais c'est n'est plus pour renvoyer de manière métaphorique à celui de Yhwh (ou encore littéralement à la suppression de celui des ennemis en Za 9,10), mais bien pour parler des armes dont les Judéens se serviront personnellement pour combattre (et qui les représente de manière métonymique). L'importance du leadership jérusalémite passe d'ailleurs au second plan en Za 10 par rapport à Za 9, au profit de l'émergence de chefs de guerre judéens. En outre, malgré la continuité avec Za 9, le cadre de la guerre et l'identité de l'ennemi ne sont pas clairement élucidés, ouvrant la possibilité à une reconfiguration du conflit et de l'ennemi. Ce dernier est avant tout décrit sur la base de sa cavalerie, efficace notamment dans les affrontements entre armées, alors que Za 9,15 souligne avant tout ses armes de jet, très utiles à la fois pour les batailles rangées et pour les sièges.

Par ailleurs, un grand retour de la diaspora au pays intervient suite à la victoire, contrairement à Za 9 où un retour (celui des prisonniers) est certes aussi envisagé, mais situé avant la guerre, dans une phase préparatoire de renforcement de la population et des troupes de défense. Ce retour post-guerre est un aspect essentiel du scénario de Za 10, qui le distingue de Za 9 au point d'occuper la plus grande partie du texte et d'intégrer même une dimension supplémentaire au conflit (contrairement au retour décrit en Za 9,11-12, qui a lieu sans opposition spécifique), avec une intervention du guerrier divin contre les puissances qui s'y opposeront. Les ennemis sont à la fois mythiques, les puissances aquatiques, et concrets, l'Égypte et l'Assyrie, deux ennemis traditionnels contre qui Yhwh interviendra comme déjà par le passé, notamment lors de l'exode d'Égypte. De plus, alors que Za 9 n'identifie pas explicitement ceux qui reviennent à Jérusalem pour la défendre, qui peuvent être des personnes originaires du Sud comme du Nord (malgré la fin de Za 9,11, possiblement une glose faisant allusion à l'histoire de Joseph), Za 10 associe plus spécifiquement ce grand retour aux fils d'Éphraïm. On peut par ailleurs aussi observer une nuance quant à la question du territoire d'Israël. Alors que Za 9 souligne de manière originale l'importance du Levant nord (Za 9,1-2.10), la description du retour en Za 10 se focalise davantage sur le territoire du Levant sud, mentionnant notamment le Liban et Galaad.

Pour développer ces nouveaux aspects, et notamment s'agissant de la restauration d'Éphraïm dans le pays, Za 10 fait appel à d'autres traditions que Za 9. Cela dit, l'intertextualité de Za 10 se situe dans une certaine continuité avec celle de Za 9. De manière semblable à ce que l'on peut observer en Za 9, les traditions prophétiques invoquées peuvent se trouver dans les Douze prophètes mais pas seulement. Dans les Douze, c'est notamment le cas d'Os 2 (notamment les v. 23-25), déjà à l'arrière-plan de Za 9 (v. 16-17, cf. VII 2.3.2.4.), qui est invoqué pour signifier l'alliance divine avec Éphraïm ainsi que, dans l'ajout du v. 9, l'« ensemencement » de ses fils par Yhwh. En outre, les traditions des livres d'Ésaïe et de Jérémie semblent tout aussi importantes. C'est notamment le cas de Jr 23 et aussi de Jr 31, un chapitre déjà repris en Za 9 (v. 16-17, cf. VII 2.3.2.4.), qui sont convoqués pour rendre compte de l'intervention de Yhwh en faveur de son troupeau, de la délivrance divine, du rassemblement

en grand nombre et du retour d'Israël au pays. Le recours à Es 11 permet aussi d'évoquer le retour depuis l'Égypte et l'Assyrie, et l'allusion à Es 10 de souligner le jugement de l'Assyrie.

Par ailleurs, les traditions du Pentateuque, voire de l'Hexateuque sont aussi à l'arrière-plan de Za 10, notamment celle de l'exode d'Égypte (notamment Ex 14-15) et celle de l'installation des tribus d'Éphraïm et de Manassé en Jos 16-17 pour traiter du retour des fils d'Éphraïm au pays et de leur installation. Tout comme en Za 9, du vocabulaire et des motifs psalmiques, exprimant notamment la confusion de l'ennemi et son écrasement, la délivrance divine, la réjouissance cultuelle ou la confiance en Yhwh, parsèment le texte et ressortent à des endroits stratégiques du texte, en particulier dans l'annonce de la victoire et de l'installation au pays (v. 5-7, faisant la transition entre les deux grands événements), ou en conclusion du scénario. De même que Za 9 qui reprend les traditions mythiques levantines liées à la théophanie du dieu de l'orage, Za 10 fait aussi appel à des conceptions mythiques traditionnelles du Levant, notamment celle du combat divin contre les eaux, qui trouvent, elles aussi, des échos dans les Psaumes (voir aussi Es 51,9-10).

L'intertextualité, riche et variée, reste donc en général comparable à celle de Za 9, notamment prophétique et psalmique, mais se rapportant aussi à la Torah, ainsi qu'aux traditions historiographiques (voire sapientiales). Tout comme en Za 9, des allusions intertextuelles sont bien présentes, mais d'une manière subtile. À ce titre, le cas de la citation de Ps 72,8 en Za 9,10 reste exceptionnelle, mettant en évidence l'importance des traditions psalmiques, non seulement en Za 9, mais aussi en Za 10. Comme c'est le cas de Za 9, l'intertextualité de Za 10 permet de situer ce chapitre à la fois dans la continuité des traditions prophétiques et sur le fond d'un large horizon littéraire incluant notamment les traditions psalmiques, mais pas seulement. Ces observations plaident pour une continuité de milieu entre Za 9 et Za 10. On peut par ailleurs aussi observer que l'intertextualité de Za 10 a non seulement été identifiée par les scribes qui ont transmis le texte à l'époque du Second Temple, mais elle aussi été poursuivie et consolidée. Ainsi, l'ajout du v. 9 renforce des proximités déjà présentes dans le texte avec Os 2 et Jr 31, deux textes importants pour la question de la restauration du Nord. C'est par ailleurs aussi le cas la glose à la toute fin du v. 6 (ואענה) qui permet aussi de resserrer les liens avec Os 2,23-25.

Si l'intertextualité de Za 10 éclaire plusieurs aspects de la formulation et des thèmes de ce chapitre, il n'en demeure pas moins qu'elle n'explique pas entièrement certaines images et conceptions qui s'écartent de Za 9. Comme c'était déjà le cas avec Za 9, notre analyse n'a pas uniquement fait ressortir des continuités traditionnelles mais aussi des éléments de discontinuité, des spécificités du texte par rapport aux traditions dont il se sert, qui témoignent de la liberté d'interprétation qui était celle des scribes à l'origine de Za 10. Cette liberté ne s'exprime pas seulement au niveau formel, mais aussi sur un plan thématique. Ainsi, l'image de Juda comme cheval de guerre de Yhwh, qui poursuit certes la description du peuple comme des armes divines en Za 9,13-15 mais s'en écarte aussi pour mieux souligner l'action militaire des Judéens, est sans équivalent dans la littérature du Second Temple. En outre, une spécificité importante de Za 10 porte notamment sur le grand retour des fils d'Éphraïm après la guerre. Ainsi, par rapport à Es 11 ou Jr 23 et 31, Za 10 associe plus spécifiquement le thème du retour avec le Nord, Éphraïm. Le recours au livre d'Osée (ch. 2), centré plus particulièrement sur le Nord, permet certes de valider cette emphase mise sur Éphraïm/Joseph, mais ce faisant, il renforce plus qu'il n'explique l'originalité du retour envisagé en Za 10, qui se situe précisément

dans son caractère nordiste. En outre, le territoire sur lequel s'installent les tribus du Nord en Za 10,10 ne correspond pas à celui de Jos 16-17, auquel le texte fait pourtant allusion, mais il est élargi au point d'aller jusqu'à intégrer le Liban. Clairement, Za 10 souhaite insister encore davantage que ne le fait Jos 16-17 sur la fertilité et le très grand nombre des fils d'Éphraïm qui s'installeront, prenant possession d'un vaste territoire levantin. Par ailleurs, une autre spécificité de Za 10 est d'associer ce grand retour à l'effondrement des puissances égyptienne et assyrienne. Pour ce faire, Za 11,11 s'appuie certes sur la tradition pentateuchale de l'exode d'Égypte, mais celle-ci est augmentée d'un exode d'Assyrie, en s'appuyant notamment sur Es 11,11-16. La combinaison de ces traditions aboutit à une représentation originale puisque, contrairement au texte ésaïen, la dimension conflictuelle de ce retour d'Égypte et d'Assyrie est largement accentuée, en faisant appel pas uniquement à la tradition de l'Exode mais aussi aux traditions levantines mythiques sur le combat divin, notamment contre les eaux primordiales, dans le but d'évoquer l'anéantissement des ennemis extra-levantins (similairement à Za 9 avec les traditions mythiques du dieu de l'orage levantin utilisées contre l'ennemi grec).

Nous percevons ici les limites de l'approche intertextuelle, qui permet certes d'expliquer différents aspects traditionnels du texte mais qui, en même temps, fait aussi ressortir des originalités qui ne s'expliquent pas simplement par référence aux traditions littéraires. Les particularités de Za 10 par rapport non seulement à Za 9, mais aussi à ses autres intertextes soulèvent un certain nombre de questions. Tout d'abord, pourquoi Za 10 insiste-t-il tout spécialement sur l'action militaire des Judéens ? Sur cette question, on peut voir une cohérence dans le texte à accentuer la puissance guerrière de Juda dans un contexte où son allié du Nord est absent. Le fait que Juda combatte seul rend nécessaire de lui attribuer une plus grande force militaire. Mais pourquoi le Nord est-il désormais absent de la guerre ? Là encore, on peut percevoir une certaine cohérence dans le texte qui, tout en soustrayant Éphraïm du combat, insiste sur l'importance de sa diaspora et son besoin de restauration territoriale. En ce sens, une hypothèse de lecture que l'on peut faire est la suivante : Éphraïm ne peut véritablement aider Juda à chasser l'ennemi du pays parce qu'une grande part de sa population se trouve en dehors de son territoire. À l'inverse, on peut voir que Za 9, qui insiste sur le rôle militaire d'Éphraïm, n'attribue pas d'importance particulière à la diaspora d'Éphraïm (sauf peut-être subtilement à la fin du v. 11, dans ce qui est probablement une glose). Ce serait donc l'affaiblissement d'Éphraïm sur son territoire qui rendrait sa restauration dépendante de l'action militaire judéenne dans le pays. Toutefois, si cette hypothèse de lecture peut expliquer l'absence d'Éphraïm au combat et le renforcement du rôle militaire de Juda, elle n'explique pas pour autant pourquoi Za 10 souligne tant le besoin de restauration territoriale d'Éphraïm et pourquoi celui-ci est envisagé principalement sous l'angle de sa diaspora qui reviendra après la guerre, et plus sous l'angle d'un allié militaire potentiel pour le combat. En outre, le fait que le retour de cette diaspora soit lié à un jugement non seulement de l'Égypte mais aussi de l'Assyrie témoigne aussi d'une originalité qui demande à être expliquée. Répondre à ces questions implique de sortir du cadre strictement littéraire pour se plonger dans le contexte socio-historique où Za 10,3b-12 a vu le jour.

3. La réécriture de la guerre en Zacharie 10,3b-12 dans le contexte de la fin des guerres des Diadoques

3.1. Un enjeu politique et territorial plus que sociologique

Dans l'ensemble, si la plupart des travaux récents, notamment anglophones, datent Za 10 de l'époque perse et notamment du début de cette période, peu d'entre eux visent à montrer comment Za 10 résonne de manière spécifique avec le contexte historique. Cela est bien sûr dû au fait que Za 10 est un texte utopique, qui semble éloigné de la réalité historique, et assez peu spécifique sur ce qu'il annonce, reprenant des thèmes classiques de la littérature de la prophétie ; ainsi, l'ennemi de Juda n'est pas explicitement identifié (présupposant sur ce point le contenu du chapitre précédent) et le thème du retour au pays est un topos prophétique. Za 9 présente à ce titre plus de détails, listant notamment des toponymes avec des événements qui y sont associés, ce qui invite davantage à une lecture historique. Ainsi les chercheurs s'appuient en général sur Za 9 pour identifier le contexte historique de Za 10, plus ou moins identique ou de peu postérieur. C'est notamment le cas des chercheurs qui lisent Za 9-10 comme un texte homogène, mais pas uniquement. Beaucoup d'exégètes pensent en effet que Za 10*, qui reprend les grands thèmes et le langage de Za 9, serait de peu postérieur à ce chapitre, de quelques années ou décennies tout au plus²¹³⁶. Le fait que Za 10 poursuive l'idée centrale de Za 9, celle d'une guerre de libération aboutissant à la restauration d'Israël sur un vaste pays, va effectivement en ce sens. Sur la base de notre datation de Za 9 dans le contexte du début des guerres des Diadoques, on peut donc envisager que Za 10 daterait plutôt de l'époque de la fin de ces guerres, c'est-à-dire autour des débuts de la domination ptolémaïque dans le Levant sud, dans les premières décennies du III^e s. av. n. è.

Toutefois, au-delà de proposer une datation du texte, il importe de comprendre ce qui a pu provoquer la réécriture de la guerre de Za 9 que l'on observe en Za 10. Ainsi qu'on l'a vu, la dimension traditionnelle du texte n'explique pas ses originalités, s'agissant notamment de l'absence d'Éphraïm au combat et du retour de ses fils après la victoire judéenne. Za 10 étant un texte à la fois utopique et assez peu précis dans ses descriptions (à l'exception des v. 10-11), une autre ligne explicative qui a remporté un certain succès, notamment à la suite des travaux de Hanson, est d'ordre sociologique. Selon lui, la réécriture du scénario de Za 9 en Za 10 (et plus largement les réécritures successives en Za 9-14) serait fondamentalement dû à un conflit grandissant à l'intérieur de la communauté²¹³⁷. Hanson fonde cette hypothèse essentiellement sur les trois premiers versets de Za 10, lui permettant de lire le ch. 10 comme une polémique intra-communautaire, qui reprendrait et altérerait ce qu'il considère être le genre de l'hymne sur le guerrier divin. Une dimension de polémique intra-communautaire est certes perceptible en Za 10,1-3a, mais cet aspect n'explique pas les grandes spécificités de Za 10,3b-12. Hanson accorde en effet peu d'importance au caractère militaire de Juda, à l'accent mis sur le retour

²¹³⁶ L'idée de la proximité socio-historique entre Za 10 et Za 9 est partagée par des chercheurs proposant des datations diverses, allant de l'époque monarchique à l'époque maccabéenne ; voir p. ex., à l'époque monarchique, Otzen, *Deuterostacharja*, 124-145, qui lit Za 9-10 comme un ensemble ; à l'époque perse, Hanson, *Dawn*, 325-332 ; Curtis, *Stony Road*, 192 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 29, 69-73 ; au début de l'époque hellénistique, Steck, *Abschluß*, 72-80 ; au II^e s. av. n. è., Kunz, *Ablehnung*, 301-324, 365-370, 371, même s'il envisage jusqu'à près de quatre décennies d'écart (au maximum) entre la composition des deux textes.

²¹³⁷ Hanson, *Dawn*, 325-332.

des fils d'Éphraïm, ou encore aux ennemis extérieurs qui sont mentionnés. En outre, ainsi qu'on l'a défendu, les v. 1-3a relèvent probablement d'un ajout secondaire en lien avec le ch. 11. En réalité, Hanson déroule son modèle sur les origines de l'apocalyptique dans le cadre d'un conflit social grandissant, mais il éclaire peu les accents principaux et les spécificités de Za 10 (comme en témoigne aussi le grand nombre d'émendations qu'il propose pour ce chapitre). Nous avons certes observé dans le texte l'effacement du leadership jérusalémite au profit d'élites judéennes émergentes, mais le texte ne présente pas pour autant une polémique sur ce point. En outre, l'idée que ces différentes élites se partageraient en deux partis clairement distincts, les hiérocrates et les visionnaires, aux visions théologiques voire aux mœurs très différentes, relève en bonne part de la surinterprétation ; et le degré d'intensité de leur conflit, qui augmenterait de manière linéaire, ne peut en tout cas pas être utilisé comme un critère fiable de datation.

Ces remarques peuvent, *mutatis mutandis*, être appliquées aux différentes interprétations sociologiques du texte qui ont été envisagées à la suite de Hanson, au premier rang desquelles se trouve la lecture de Curtis qui, au lieu d'envisager le déplacement sociologique d'un groupe sur la moyenne durée, pense à un changement rapide de la localisation sociale du prophète²¹³⁸. De manière générale, Za 10 comporte bien une dimension de polémique, mais cette polémique doit être avant tout comprise au sens étymologique du terme, renvoyant à la guerre. Celle-ci vise tout particulièrement les ennemis militaires de Juda, ainsi que les opposants au retour dans le pays des fils d'Éphraïm. Dans la continuité du ch. 9, nous avons vu que les ennemis en Za 10,3b-12 ne se trouvent pas à l'intérieur de la communauté, mais à plutôt l'extérieur. Il s'agit tout particulièrement de puissances politico-militaires extra-levantines : dans la continuité de Za 9 (v. 13), l'ennemi que combat Juda dans le pays peut être identifié aux Grecs ; en outre, l'Égypte et l'Assyrie sont aussi des ennemis qui s'opposent au retour des fils d'Éphraïm. Ainsi, avant de spéculer sur des conflits internes à la communauté qui seraient à l'origine de Za 10*, il importe de continuer à s'intéresser à la dimension politico-militaire du contexte dans lequel ce texte a pu voir le jour.

Nous avons souligné que la principale originalité de Za 10, notamment par rapport à Za 9, se situe dans le fait d'envisager un retour massif au pays qui concernera essentiellement la diaspora du Nord. Cette nouvelle perspective sur le Nord, envisagé d'abord sous l'angle de sa diaspora, peut expliquer que Juda combatte seul en Za 10,3b-5, avec une puissance militaire renforcée par rapport à Za 9, renforcement qui permet de compenser la disparition de son allié. Il faut premièrement chercher à expliquer le changement de rôle d'Éphraïm, qui passe du rôle d'allié militaire dans le pays à celui qui revient dans le pays après la victoire judéenne. En outre, autre originalité à expliquer, ce retour sera l'occasion d'un jugement divin à la fois contre l'Égypte et contre l'Assyrie.

En préliminaire, notons que l'on peut difficilement lire le changement du rôle d'Éphraïm comme une polémique contre ce dernier. Certes, on peut observer que ce changement de rôle aboutit à accorder la primauté à Juda, en particulier dans le domaine de la guerre, d'une façon qui pourrait être comparée à un texte comme Jg 1. Néanmoins, Za 10 reste dans l'ensemble très favorable au Nord, envisageant la restauration des fils d'Éphraïm en grand nombre dans le pays ; dans ce cadre, ceux-ci seront, tout comme les Judéens, « rendus forts » par Yhwh (גבר)

²¹³⁸ Voir Curtis, *Steep*, 156-160 et 190-193, qui cherche explicitement à revisiter la lecture de Hanson et qui insiste aussi sur la critique des bergers en Za 10,3a pour comprendre l'ensemble du ch. 10. Voir p. ex. aussi Lacocque « Zacharie 9-14 », 164, qui suit Hanson dans sa lecture de Za 10.

pi'el, v. 6 // v. 12). Ainsi, si Za 10 présente bien une relecture judéenne de la guerre, celle-ci ne se fait pas contre le Nord mais, au contraire, en sa faveur, puisque la victoire judéenne permet le retour de sa diaspora. L'idée d'une polémique contre le Nord ne semble donc pas éclairante pour interpréter le texte. Peut-être Za 10 vise-t-il simplement à souligner la primauté de Juda au combat ? Mais dans ce cas, pourquoi le faire en effaçant Éphraïm de la guerre et surtout, en insistant sur le retour en masse des fils d'Éphraïm après la victoire ? Et pourquoi Za 9, qui intègre le Nord dans la guerre au même titre que Juda, n'aurait-il pas été composé d'emblée selon cette perspective ? Il semble bien que d'autres facteurs, notamment socio-politiques, ont influencé la composition de Za 10.

Puisque c'est surtout la place du Nord qui change entre Za 9 et Za 10, l'interprétation historique ci-dessous accordera une attention particulière à la situation socio-politique de la Samarie au début de l'époque hellénistique pour tenter d'éclairer la spécificité principale de Za 10 autour de l'absence du Nord au combat et du grand retour de sa diaspora suite à la guerre. À cet égard, on tentera de montrer qu'une vision renouvelée de l'histoire de la Samarie entre la fin du IV^e s. et le début du III^e s. av. n. è., telle que nous l'avons esquissée au chapitre V, peut s'avérer particulièrement pertinente pour comprendre les accents spécifiques de Za 10.

3.2. Excursus : Zacharie 10,3b-12 à l'époque perse ?

La plupart des datations récentes de Za 10, notamment dans l'exégèse anglophone, situent le texte à l'époque perse, le plus souvent entre la fin du VI^e et le V^e s. av. n. è. La riche intertextualité de Za 10 qui a beaucoup été mise en avant dans les dernières décennies et que cette étude a confirmée dans l'ensemble, témoigne de l'influence de traditions variées, incluant par exemple des passages secondaires de Jérémie (ch. 31), ce qui rend désormais toute datation antérieure à la période perse très problématique. Il est toutefois frappant que beaucoup des travaux qui datent Za 10 à l'époque perse renvoient de façon importante à l'époque monarchique pour expliquer le texte, notamment l'accent mis sur le retour des tribus du Nord et la réunion d'Israël, ou encore sur l'opposition aux pouvoirs de l'Égypte et de l'Assyrie²¹³⁹. Le texte est ainsi souvent présenté comme une réminiscence de l'idéologie monarchique au début de l'époque perse.

C'était là, en effet, la force des anciennes hypothèses qui situaient Za 10 à l'époque monarchique. Déjà Newcome, Bertholdt, Hitzig et d'autres, qui dataient Za 10 du VIII^e s., pouvaient soutenir que les références à Joseph/Éphraïm renvoyaient littéralement au royaume du Nord, à une époque où des déportations de populations du Levant sud vers le cœur de l'empire assyrien avaient déjà pris place (cf. II 1.1.). Za 10 pouvait ainsi littéralement résonner avec son supposé contexte socio-politique, en annonçant le rétablissement des gens du Nord récemment exilés en Assyrie ou ayant fui en Égypte. Un des problèmes d'une datation autour du troisième quart du VIII^e s. était toutefois le caractère fortement guerrier de la présentation de Juda et l'opposition aux grandes puissances. À cette époque, en effet, la stratégie de Juda était plutôt de miser sur la vassalité avec l'Assyrie. Pour résoudre ce problème, Otzen a proposé de dater le texte plus tardivement, à l'époque de la réforme du roi Josias, qui aurait voulu

²¹³⁹ Voir p. ex. Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 220-221 ; Redditt, *Zechariah 9-14*, 65-69 ; Boda, *Zechariah*, 629-630.

intégrer le territoire du Nord à son royaume en s'opposant notamment aux Assyriens²¹⁴⁰. Otzen, qui comprenait l'annonce de l'angle (פנה) voire du pieu (יתד) au v. 4 comme des allusions royales (ce que nous avons réfuté plus haut), pouvait ainsi directement les rattacher au bon roi judéen de l'époque néo-assyrienne. On notera que, malgré sa datation monarchique, la lecture d'Otzen renonçait tout de même déjà à une lecture complètement littérale du texte, se refusant à interpréter les mentions de Joseph et d'Éphraïm comme des références directes au royaume du Nord.

Si ces datations sont, à juste titre, devenues caduques dans la recherche, le fait que les travaux plus récents fassent beaucoup référence à l'époque monarchique pour expliquer Za 10 témoigne à mon sens de la difficulté à expliquer Za 10 au début de l'époque perse. Certes, de manière similaire à Za 9, le texte fait appel à des traditions anciennes et il fait aussi écho à des événements du passé, comme l'exode d'Égypte ou l'installation en Canaan, et aussi à la situation politique de la fin de l'époque monarchique, quand l'Égypte et l'Assyrie étaient les puissances dominantes du Proche-Orient. Cette dimension archaïsante rend difficile toute explication qui ne prendrait pas en compte les résonnances avec le contexte socio-politique de la fin de l'époque monarchique. En même temps, les chercheurs qui datent Za 10 du début de l'époque perse expliquent mal pourquoi certains aspects précis qui font écho au passé, en particulier à la déportation du Nord ou à la puissance de l'Égypte et de l'Assyrie, referaient surface et seraient investis d'un nouveau sens à l'époque perse. Par ailleurs, ils n'expliquent pas non plus pourquoi ces aspects émergent en Za 10, alors même qu'ils sont absents dans le texte très proche de Za 9.

Ainsi, pour Redditt, qui date Za 10* du début du V^e s. av. n. è. (peu après Za 9 qui, lui, serait de la fin du VI^e s.) rappelle les travaux d'Otzen en soulignant que l'idée d'un royaume unifié prend ses racines à l'époque monarchique. Za 9, puis 10, ne seraient que la poursuite de cet idéal monarchique au début de l'époque perse, favorisé par la reconstruction du temple sous le gouverneur Zorobabel²¹⁴¹. Une différence importante de Za 10 par rapport à Za 9 consisterait en l'effacement de la figure royale (peut-être liée à la disparition de Zorobabel ?). En outre, Za 10 soulignerait tout particulièrement les espoirs de libération d'un peuple opprimé, que Yhwh rendrait fort dans le combat. Pour Redditt, en effet, Za 10 serait une pure utopie, en complet décalage avec la réalité historique, dans la mesure où les Judéens étaient conscients qu'ils ne pouvaient lutter contre l'empire perse²¹⁴². Ainsi qu'on l'a vu plus haut, il faut probablement nuancer l'emphase que place Redditt sur l'absence de la royauté en Za 10. Malgré cette absence, le texte s'inscrit dans la continuité de Za 9, et il reste tout de même compatible avec Za 9 quant à la question de la royauté. Par ailleurs, on est en droit de s'interroger sur la nature de l'oppression subie par le peuple au début de l'époque perse et à laquelle Redditt fait allusion, oppression qui serait lourde au point d'envisager l'idée d'une rébellion armée contre l'empire perse. Enfin l'interprétation de Redditt pose aussi la question de savoir jusqu'où le texte, qui a clairement des traits utopiques, peut être en complet décalage avec la réalité socio-politique. Ainsi qu'on l'a vu, sur le plan théorique, les descriptions utopiques décrivent certes

²¹⁴⁰ Otzen, *Deuterostacharja*, 124-145.

²¹⁴¹ Redditt, *Zechariah 9-14*, 29.69-73.

²¹⁴² *Ibid.*, 73 : « If these hopes sound unrealistic to modern ears, they were nevertheless probably the most that people gripped by cognitive dissonance could hope for. They knew they were no match for a Persian army if war came. Their only hope lay in following God, the Heavenly Warrior ».

des réalités ou des mondes différents mais qui, en creux, parlent aussi de la réalité expérimentée par leurs auteurs.

La lecture de Sweeney est proche de celle de Redditt, mais souligne encore davantage l'opposition des Judéens au pouvoir perse. Sweeney lit en effet Za 9,11-10,12 contre l'empire perse, en particulier contre Darius I, et ce, même si Za 9,1-10 serait, selon Sweeney, positif à l'égard de ce même roi. Za 10,1-2 décrirait l'échec des bergers d'Israël qui seraient les rois achéménides, et Za 10,3-12 décrirait ensuite comment Yhwh dirigerait Juda en guerre contre les Perses dans le but de restaurer tout Israël dans le pays²¹⁴³. Pour Sweeney, c'est d'ailleurs presque tout Za 9-14 qui s'inspirerait d'Esaië 40-55, mais tout en s'opposant à la légitimité que donne ce texte au pouvoir perse (à l'exception de Za 9,1-10 annonçant le règne de Darius). Une telle lecture a le mérite de prendre l'aspect militaire du texte au sérieux. Toutefois, on peut se demander dans quelle mesure cet aspect fait sens au début de l'époque perse, alors que l'administration impériale autorise la reconstruction du temple. Quelles sont les circonstances qui auraient pu pousser à envisager une guerre, même utopique, contre l'empire perse ? Là-dessus Sweeney ne dit pas grand-chose, se contentant d'évoquer les révoltes dans l'empire au tout début du règne de Darius. Néanmoins, Sweeney considère que Za 9-10 est postérieur aux premières années de ce règne. Le texte aurait donc été composé après le matage rapide des révoltes par Darius. Certes les chercheurs reconstruisent parfois des espoirs d'indépendance politique en Judée au début de l'époque perse, au bénéfice de la figure du gouverneur Zorobabel, ce que le texte d'Ag 2,20-23 semble en effet suggérer²¹⁴⁴. Il faut toutefois observer que le langage et l'idéologie de guerre de Za 9-10 sont beaucoup plus explicites et développés que ceux d'Ag 2,20-23 ou de Za 1-8, des textes qui ne décrivent à aucun moment un combat armé des Judéens contre les Perses²¹⁴⁵. Beaucoup d'éléments manquent pour rendre plausible et expliquer l'idée d'une révolte armée des Judéens contre les Perses sous le règne de Darius. Cette idée s'oppose d'ailleurs à une tendance bien attestée dans les traditions bibliques, qui est d'évoquer la domination perse de manière positive (voir notamment Es 45 ou Esdras-Néhémie). Pour suivre dans la direction proposée par Redditt et Sweeney, il faudrait donc considérer Za 9-14 plutôt comme une exception à cet égard, mais cette hypothèse reste peu convaincante, faute d'éléments historiques concrets pour l'étayer.

On n'est donc pas étonné de voir que Meyers et Meyers minimisent la dimension guerrière du texte en accentuant le fait que l'ennemi n'est pas véritablement décrit, et que l'intervention divine de Za 10,11 est surtout dirigée contre un ennemi mythique, les eaux, plus que contre l'Assyrie et l'Égypte²¹⁴⁶. Cette interprétation facilite une lecture du texte au V^e s. av. n. è., période pour laquelle nous n'avons pas d'attestation de véritable conflit armé dans le Levant. Toutefois, notre analyse a montré que le langage de Za 10 est tout sauf pacifique, et que le peu d'éléments descriptifs relatifs aux ennemis correspond soit à une stratégie de déshumanisation de l'ennemi, assimilé notamment à de la boue des chemins piétinée en Za 10,4, soit à une description du conflit en des termes mythiques, visant à en accentuer

²¹⁴³ Sweeney, *Twelve Prophets*, 668-675.

²¹⁴⁴ Voir récemment l'analyse de Rückl, « Leadership », 65-77, qui montre comment ce texte subvertit l'idéologie impériale perse. Voir notamment aussi la discussion historique chez Grabbe, *History of the Jews*, I 189-192.

²¹⁴⁵ Cf. Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 6-8, 21-25.

²¹⁴⁶ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 235.

l'importance et la dimension cosmique. Ces stratégies renforcent donc la dimension conflictuelle du texte, contrairement à ce que Meyers et Meyers cherchent à défendre.

En outre, ni Redditt, ni Sweeney ou encore Meyers et Meyers n'expliquent pourquoi le texte envisage de manière originale un jugement futur non seulement de l'Assyrie mais aussi de l'Égypte, et ce, alors même que les autres traditions sur le futur retour depuis ces deux pays n'impliquent pas nécessairement de jugement (voir notamment Es 11). Ce point est d'autant plus notable que Za 10 n'est pas associé à un prophète de l'époque néo-assyrienne, mais de l'époque perse. Ici, la portée explicative de l'idée d'une réminiscence ou d'un écho à la situation d'époque monarchique semble limitée. Ainsi, pour pouvoir lire Za 10,11 à l'époque perse, Meyers et Meyers doivent proposer une interprétation symbolique de ces deux puissances, sans grand rapport avec la réalité historique : « To be sure, neither Egypt nor Assyria had autonomy by the fifth century. The poet is drawing on historical notions and giving those nations symbolic value as oppressors in linking them here »²¹⁴⁷.

Boda, qui interprète aussi le texte dans le contexte du début de l'époque perse, semble plus lucide par rapport au problème que pose le sort de l'Assyrie et de l'Égypte en Za 10 : « While it is understandable why the prophet refers to Assyria and Egypt as the locations from which exiles from the former northern kingdom would return, it is not clear why Assyria and Egypt are the focus of this divine punishment. Zechariah 10:11 emerged in a much later period, long after Assyrian hegemony had been broken by the Babylonians and Egyptian hegemony by the Persians »²¹⁴⁸. Pour répondre à ce problème, Boda envisage deux solutions. 1) Même s'ils n'étaient plus dominants dans le Proche-Orient, des Égyptiens et des Assyriens continuaient de dominer sur la diaspora d'Israël présente dans leurs pays. 2) De même que Meyers et Meyers, Boda envisage que ces nations seraient des symboles pour désigner « les puissances impériales en place », et elles auraient été choisies sur la base d'Es 11,11-16, dont Za 10 annoncerait l'accomplissement d'une manière qui s'inspirerait en plus de la tradition de l'Exode (notamment Ex 12)²¹⁴⁹. La première hypothèse explique mal le fait que Za 10,11 présente malgré tout l'Égypte et l'Assyrie comme deux grandes puissances politiques qui seront abattues (voir notamment la mention du sceptre). Par ailleurs, même si les liens d'intertextualité proposés dans la deuxième hypothèse sont probablement justes (voir plus haut), celle-ci n'explique toujours pas pourquoi les traditions d'Es 11 et de l'Exode ont été associées en vue d'annoncer de manière originale l'effondrement futur des puissances de l'Égypte et de l'Assyrie à la fois, au moment du grand retour des fils d'Éphraïm (contrairement à Es 11, qui envisage un retour mais pas de jugement particulier, ou à Es 10, qui annonce uniquement un jugement de l'Assyrie dans le futur, comparable à celui de l'Égypte par le passé). En outre, même si les deux pays étaient utilisés comme des symboles de pouvoir, on comprendrait toujours mal, dans le contexte de l'époque perse, la dualité de pouvoir qui s'en dégage. La période perse se caractérise non pas par la présence de plusieurs puissances impériales dans le Proche-Orient (malgré ce que peut suggérer la formulation au pluriel de Boda « *imperial powers* »), mais bel et bien par la domination d'une seule superpuissance, à laquelle certaines nations à la périphérie

²¹⁴⁷ Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 227.

²¹⁴⁸ Boda, *Zechariah*, 634.

²¹⁴⁹ Boda, *Zechariah*, 634 : « However, it may also be that Assyria and Egypt are ciphers for the present imperial powers, and that the one(s) responsible for 10:11 draws especially on the vision for the restoration of the people in Isaiah 11 [...] ».

de l'empire parviennent parfois à se soustraire, mais sans pour autant aller jusqu'à pouvoir rivaliser avec elle.

Dans l'ensemble, la dimension conflictuelle du texte, que ce soit dans la description du combat de Juda, ou du jugement de l'Égypte et de l'Assyrie, pose un sérieux problème dans l'hypothèse d'une datation du texte à l'époque perse. Rappelons que Za 10, tout comme Za 9, ne fait aucune mention du pouvoir perse ; et le combat en Za 10,3b-5 présuppose l'ennemi mentionné au ch. 9, les Grecs.

L'autre problème important posé par une datation de Za 10 à l'époque perse touche à son accent principal, le retour de la diaspora du Nord. Même si Redditt reconnaît qu'il s'agit un accent important du texte²¹⁵⁰, il l'omet complètement dans son interprétation socio-historique du texte²¹⁵¹, tout comme Sweeney, et plus largement la plupart des commentateurs, qui se contentent d'évoquer les déportations du Nord à l'époque néo-assyrienne comme étant à l'arrière-plan plus ou moins éloigné de ce texte. Meyers et Meyers tentent d'expliquer l'importance des tribus du Nord en Za 10 sur la base de leur grand nombre, sur lequel le texte insiste effectivement. Au V^e s., la Judée étant très peu peuplée, le compositeur de Za 10 aurait envisagé le grand retour des tribus du Nord pour pallier cette faiblesse démographique de la région²¹⁵². Toutefois, le texte n'envisage pas spécifiquement le retour de la diaspora du Nord en Judée, mais plutôt dans leur région d'origine, voire même plus au Nord dans le Liban (v. 10). Rappelons en plus que, contrairement à Za 9, Jérusalem n'est pas même mentionnée en Za 10²¹⁵³. La focalisation sur Éphraïm n'est donc pas une manière de faire venir la diaspora du Nord en Judée, puisqu'elle accentue au contraire sa restauration dans son territoire septentrional. À ce sujet, Boda se contente de faire brièvement l'hypothèse selon laquelle la survie des tribus du Nord correspondait à une préoccupation du début de l'époque perse, lorsque les exilés judéens, eux, étaient de retour au pays²¹⁵⁴. Cela est possible, mais l'hypothèse n'explique toutefois pas pourquoi Za 9 n'a pas directement été composé avec cet accent mis sur le retour des tribus du Nord, ainsi que Boda le reconnaît lui-même²¹⁵⁵. Meyers et Meyers soulignent d'ailleurs aussi cette différence d'accent de Za 10 par rapport à Za 9²¹⁵⁶, mais sans pour autant y apporter une explication.

Ces différents problèmes, qui portent sur les principaux accents et spécificités de Za 10 trouvent des explications beaucoup plus satisfaisantes, dès lors que l'on accepte de se tourner vers le début de l'époque hellénistique.

²¹⁵⁰ Redditt, *Zechariah 9-14*, 65-69.

²¹⁵¹ Cf. Redditt, *Zechariah 9-14*, 72-73.

²¹⁵² Meyers et Meyers, *Zechariah 9-14*, 231-232.

²¹⁵³ *Pace ibid.*, 232.

²¹⁵⁴ Boda, *Zechariah*, 627.

²¹⁵⁵ Boda, *Zechariah*, 36.

²¹⁵⁶ *Ibid.*, 231 : « The explicit attention to the northern tribes, as a distinct part of the future restoration, is certainly comprehensible in light of the prophet's vision, in chapter 9, of the territorial restoration, which clearly includes lands allotted to those tribes. Yet Zechariah 10 is perhaps overemphatic in its emphasis on the saving and gathering of the northerners ».

3.3. Zacharie 10,3b-12 et le début de l'époque hellénistique

Parmi les chercheurs qui datent Za 10 de l'époque hellénistique, rares sont ceux qui cherchent à le lire de façon approfondie en lien avec ce contexte socio-historique, et à faire résonner ses accents thématiques avec des éléments de contexte. À ce titre, les travaux de Steck et de Kunz sont plutôt des exceptions. L'interprétation de Kunz propose toutefois un contexte très tardif, entre 168 et 164 av. n. è. pendant la révolte maccabéenne, ce qui est difficilement compatible avec la datation des manuscrits des Douze 4QXII^a et 4QXII^b autour du milieu du II^e s. av. n. è. Cette datation permet notamment à Kunz d'expliquer la présentation militaire de Juda en Za 10,3b-5²¹⁵⁷ mais, tout comme la plupart des chercheurs, il n'explique pas véritablement l'accent principal de Za 10,3b-12 placé sur le grand retour des fils d'Éphraïm après le combat judéen.

La plupart des interprétations de Za 10 à l'époque hellénistique envisagent une datation au cours des premières décennies de cette époque, une datation beaucoup plus compatible avec la présence dans le livre de Zacharie d'ajouts ultérieur à Za 10, notamment en Za 11-14, qui ont pu s'étaler sur plusieurs décennies avant le milieu du II^e s. av. n. è²¹⁵⁸.

Un intérêt important d'une datation hellénistique par rapport à une datation perse, qui est relevé par quasiment tous ceux qui prennent cette option, est le contexte socio-historique pertinent qu'elle offre pour le jugement de l'Égypte et de l'Assyrie en Za 10,11. Ce jugement annonce l'effondrement de ces pays comme des puissances politiques (voir la mention du « sceptre »), ce qui se comprend mieux à l'époque hellénistique qu'à l'époque perse. Après la mort d'Alexandre, le pouvoir sur le Proche-Orient se fragmente, avec notamment un centre important qui s'installe rapidement et durablement en Égypte et un autre, qui émergera plus lentement, d'abord en Mésopotamie, puis aussi en Syrie²¹⁵⁹. À l'époque perse, à l'inverse l'Égypte et l'Assyrie sont dans l'ensemble dominées par la Perse, en dépit des rébellions égyptiennes parfois efficaces.

Elliger date ainsi le texte de la première décennie des guerres des Diadoques, à une époque où la situation politique de la Palestine n'est pas encore claire. Steck propose une datation similaire à celle d'Elliger, mais en affinant la lecture et en proposant des liens plus spécifiques avec ce contexte socio-historique²¹⁶⁰. La mention particulière du « pays d'Égypte » en lien avec le « sceptre » comme symbole de pouvoir impliquerait les accords de Babylone en 323, suite à la mort d'Alexandre le Grand, où Ptolémée reçut l'Égypte comme satrapie, voire aussi la confirmation de Ptolémée en Égypte par les accords de Triparadisos (en 320 selon Steck, même si la date pourrait plutôt être 321). Steck envisage aussi que cette formulation puisse faire référence à la prise du titre royal par Ptolémée en 305. Toutefois, il exclut cette possibilité en arguant du fait que le texte ne décrit pas une opposition de l'Égypte et de l'Assyrie sur le sol levantin, mais uniquement des puissances d'où la diaspora doit revenir. Le texte serait donc composé entre 323/320 et 315, l'année de la prise du Levant par Antigone. À la lumière

²¹⁵⁷ Kunz, *Ablehnung*, 365-370 ; voir p. ex. aussi, plus anciennement, Treves, « Conjectures », 198.

²¹⁵⁸ Voir notamment les modèles de Elliger, *Propheten*, 134-135 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 163-164 ; Steck, *Abschluß*, 73-111.

²¹⁵⁹ Voir déjà Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 290-296 ; Elliger, *Propheten*, 147 ; Treves, « Conjectures », 198 ; Willi-Plein, *Prophetie*, 117-118 ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 163-164.198 ; Steck, *Abschluß*, 76-78 ; Kunz, *Ablehnung*, 367.370 ; Hagedorn, « Diaspora », 329.

²¹⁶⁰ Steck, *Abschluß*, 76-80.

de Za 10,2 et Za 11,1-3, des passages qu'il considère comme faisant partie intégrante de la péricope (qu'il appelle *Vorstufe II*), Steck penche plutôt pour une date proche de 315. Les bergers jugés dans ces versets correspondraient aux Diadoques, punis pour leur mauvaise gestion du pays, notamment pour leurs disputes autour de la possession du Levant. La chute des cèdres du Liban en Za 11,1 pourrait renvoyer à la construction de la flotte d'Antigone en Phénicie (nécessitant une grande quantité de bois) et la chute des arbres du Bashan en Za 11,2 renverrait à sa préparation et sa fondation de villes hellénistiques en Transjordanie, projet qui s'opposerait à l'installation d'Israël sur sa terre (Za 10,10). Steck trouve une confirmation de sa datation dans la référence à l'effondrement de l'orgueil de l'Assyrie en Za 10,11 : contrairement à la mention du sceptre lié au « pays d'Égypte », l'orgueil de l'Assyrie ferait allusion à un usurpateur ; en outre, selon lui, l'Assyrie inclurait aussi la Babylonie, dans la mesure où le texte n'aurait pas uniquement en vue la diaspora du Nord mais aussi celle du Sud (Steck est toutefois peu clair sur ce point, se contentant de renvoyer à Za 10,6 ainsi qu'à un possible lien entre Za 10,8 et Es 7,18). Steck en conclut que la seule période où l'Assyrie et la Babylonie ont été rassemblées dans les mains d'un usurpateur, non légitimé par les accords de Triparadisos, correspond à celle débutant en 315(-312), quand Antigone parvient à rajouter la Babylonie à ces possessions mésopotamiennes, à la suite de la fuite de Séleucos, le satrape légitime.

La lecture de Steck a le mérite de chercher précisément dans quelle mesure Za 10 peut faire sens au tout début de l'époque hellénistique. Toutefois celle-ci est essentiellement événementielle, surinvestissant des détails du texte afin de les mettre en rapport avec des événements politiques très précis, pour lesquels on ne peut toujours être sûr que les scribes judéens en avaient la connaissance. En outre, la lecture de Steck est parfois surinterprétative, par exemple lorsqu'il comprend que la mention de l'Assyrie inclurait aussi la Babylonie ; ce peut être le cas, mais le moins que l'on puisse dire est que le texte ne cherche pas à être clair sur cet aspect. Ou encore, il est loin d'être évident que la référence à l'orgueil de l'Assyrie fasse référence à un usurpateur et l'on peut d'ailleurs se demander si les scribes judéens du tout début de l'époque hellénistiques ne considéraient pas tous les Diadoques, constamment en guerre, comme des usurpateurs. L'idée que la référence en Za 11,1-3 à des dévastations au Liban aurait précisément en vue la construction d'une flotte par Antigone est intéressante mais très spéculative. Ce passage peu spécifique annonce uniquement la dévastation de zones fertiles et arborées du Levant sud. Utilisée de manière moins précise et spéculative, l'interprétation de Steck peut malgré tout apporter un éclairage sur la mention du Liban en Za 10,10, puisqu'elle rappelle l'importance de cette montagne et de son bois pour les premiers souverains hellénistiques, pas seulement Antigone mais notamment aussi Ptolémée, très intéressé par l'idée de développer sa flotte pour dominer sur la Méditerranée. Par ailleurs, le lien que fait Steck entre la dévastation du Bashan et les fondations de villes hellénistiques en Transjordanie par Antigone est intéressant mais compliqué sur un plan historique. Il est notamment difficile de penser qu'Antigone aurait déjà commencé à fonder des villes en Transjordanie dès 315 ; c'est probablement plus tard, dans la décennie qui suivra sa reconquête du Levant en 311, que les Antigonides pourront commencer à y (re-)fonder des villes (possiblement Gerasa, Gedara, Pella), ce qui se poursuivra ensuite à l'époque ptolémaïque (voir notamment la ville de Philadelphia), lorsque cette région acquerra une plus grande importance stratégique (cf. V 2.2.1.).

Au sujet de la datation proposée par Elliger puis Steck dans la première décennie des guerres des Diadoques, il faut aussi observer que, même si Za 11,11 y fait déjà plus de sens qu'à l'époque perse, la situation au tout début de ces guerres semble encore prématurée pour résonner pleinement avec le contenu du verset, qui implique la présence de deux puissances politiques importantes en Égypte et en Assyrie²¹⁶¹. La première décennie des guerres des Diadoques est en effet marquée par une forte instabilité politique en Mésopotamie, qui contraste avec la situation politiquement stable de l'Égypte. Jusqu'à la paix de 311, la région de l'Assyrie, et plus largement la Mésopotamie dont le centre principal est situé à Babylone, connaît des changements de pouvoir et des guerres qui l'empêchent d'émerger comme une zone de pouvoir stable²¹⁶². Séleucos reprend Babylone en 312, année qui sera considérée comme celle de la fondation de son empire ; puis, suite à la paix de 311, le Nord de la Mésopotamie est intégré à son domaine, qui s'étend principalement sur les provinces orientales jusqu'à l'Inde. Le Nord mésopotamien se trouve alors à la frontière avec les territoires d'Antigone en Asie mineure et en Syrie, sorte de zone tampon protégeant la Babylonie où se trouve le centre du pouvoir séleucide (où Séleucos bâtit notamment la ville de Séleucie du Tigre). Ce n'est qu'à la suite de la chute d'Antigone à Ipsos en 301 que le Nord de la Mésopotamie pourra véritablement représenter une zone de pouvoir stable du Proche-Orient, située au cœur du grand empire séleucide. Après cette victoire, Séleucos établit un nouveau centre de pouvoir en Syrie septentrionale, bâtissant en particulier la tétrapole syrienne (Antioche-sur-l'Oronte, Apamée, Séleucie de Piérie, Laodicée-sur-mer). Non loin de cette région stratégique, le nord de la Mésopotamie se retrouve ainsi, des siècles après l'effondrement du grand empire assyrien, de nouveau en plein cœur d'un très grand empire, entre les deux principaux centres de pouvoir séleucide en Syrie du nord et Mésopotamie du sud (contrairement à l'époque de l'empire perse dont le cœur était situé plus à l'est). On n'est donc pas étonné d'observer que dans des traditions du judaïsme ancien le toponyme אשור, Assyrie, en est venu à désigner l'empire séleucide lui-même, rappelant ainsi le nom de l'ancien empire dont le centre était situé dans ce qui deviendra le cœur de l'empire séleucide. Cela semble notamment être le cas dans le Rouleau de la Guerre²¹⁶³ ou des traditions aggadiques²¹⁶⁴. Ce phénomène n'est pas exceptionnel dans la mesure où il semble que les empires proche-orientaux pouvaient être désignés du nom d'un prédécesseur, comme en Esd 6,22 où le roi perse est appelé roi d'Assyrie (מלך אשור)²¹⁶⁵. Dans le cas de l'empire séleucide, dont le centre du pouvoir s'est déplacé en Syrie, la désignation

²¹⁶¹ Stade, « Deuterzacharja. III. Theil », 291-292.

²¹⁶² Les satrapes Arcésilas et Amphimaque se succèdent dans le Nord mésopotamien suite aux accords de Babylone (323) et de Triparadisos (321), laissant ensuite la place à la domination d'Antigone dès 316, après un passage d'Eumène venu combattre Séleucos en Babylonie. Séleucos, expulsé par Antigone, reviendra à Babylone suite à la bataille de Gaza en 312. Il fera alors face à Nikanor, le général d'Antigone en Asie, avant de prendre le contrôle de toute la Mésopotamie.

²¹⁶³ Voir notamment l'introduction du texte, où l'Assyrie est liée aux fils de Japhet et aux Kittim (1QM 1,1-7 ; cf. 11,11 ; 18,2) ; cf. H. Eshel, « The Kittim in the War Scroll and the Pesharim », dans *Historical Perspectives : From the Hasmoneans to Bar Kochba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Four International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January 1999* (STDJ 37), Leyde : Brill, 29-44.

²¹⁶⁴ B. Heller, « Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums », *ZAW* 45 (1927), 151-155 (155), qui renvoie à la Mekhilta de Rabbi Simon bar Yohai.

²¹⁶⁵ Voir aussi l'appellation du roi perse comme roi de Babylone en Né 13,6 et Esd 5,13 ; cf. Stade, « Deuterzacharja. III. Theil », 291-293, qui considère qu'en aussi qu'en Jr 2,18, Lm 5,6, Mi 7,12 et 2 R 23,29, les références à l'Assyrie renvoient aux Babyloniens.

d'Assyrie offrait d'autant plus de sens que les Grecs pouvaient désigner les Syriens et les Assyriens de la même façon, en tant que Syriens (Σύριοι), ainsi que l'atteste par exemple Hérodote (VII 63)²¹⁶⁶. Réciproquement les Séleucides de Syrie ont été appelés Assyriens par les sémites levantins²¹⁶⁷. On comprend donc que déjà Stade, puis Rudolph, ou plus récemment Hagedorn, ont lu les références au pouvoir de l'Assyrie et de l'Égypte en Za 10,11 comme renvoyant aux deux principaux pouvoirs dans le Proche-Orient qui émergeront des guerres des Diadoques, les pouvoirs lagide et séleucide²¹⁶⁸.

Observant le passage d'une parole divine vers une parole prophétique, Hagedorn considère Za 10,11-12 comme un ajout tardif. Le retrait du sceptre de l'Égypte aurait notamment pour fonction d'évoquer la fin de la domination lagide sur le Levant à la fin du III^e s. avec le passage sous domination séleucide. Si cette interprétation événementielle, qui rapporte le jugement de l'Égypte à un événement précis de l'histoire, pourrait éventuellement expliquer la description de la chute de l'Égypte, elle ne fonctionne en revanche pas pour le jugement de l'Assyrie, qui ressort au contraire renforcée par la conquête du Levant par Antiochos III. En outre, ainsi qu'on l'a vu, partir du principe que Za 10,11 est un ajout au ch. 10 ne s'impose pas et ne relève pas de la démarche méthodologique la plus prudente. Dans l'ensemble, il n'est pas du tout sûr que Za 10,11 renverrait à des événements historiques précis, et il faut au contraire prendre pleinement en compte la dimension utopique de ce jugement. Ce que la description d'un jugement utopique des pouvoirs de l'Assyrie et de l'Égypte présuppose, en revanche, c'est que ces pays soient perçus comme des puissances politiques importantes, que seule une intervention cosmique de Yhwh pourrait abaisser. Le jugement est utopique, certes, mais il fait sens dans un contexte où les deux nations sont dominantes. Il apparaît donc que la datation de Za 10 proposée par Rudolph, au tout début du III^e s. av. n. è., fait le plus sens²¹⁶⁹, peu après que Séleucos I eut fondé la Tétrapole syrienne pour y installer son nouveau centre impérial. Dans ce contexte « la grandeur » ou « l'orgueil » (גאון) de l'Assyrie, terme qui évoque des connotations de puissance politique et économique, renverrait à la principale puissance émergente du Proche-Orient vers la fin des guerres des Diadoques, l'empire séleucide. Le toponyme אשור, Assyrie, n'aurait donc pas uniquement pour fonction d'évoquer le lieu où des habitants de l'ancien royaume d'Israël ont été déportés dès le VIII^e s. av. n. è. L'usage de ce toponyme, associé à « la grandeur », permet de faire résonner cette situation du

²¹⁶⁶ Οὔτοι δὲ ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων καλέονται Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν.

²¹⁶⁷ L'association de l'Assyrie avec l'empire séleucide explique aussi que, dans des textes d'époque hellénistique, comme par exemple Tobit ou Judith, l'Assyrie occupe une place centrale. Ainsi, dans Judith, Nabuchodonosor est présenté comme roi d'Assyrie et non roi de Babylone, et les chercheurs lisent en général ce livre comme étant dirigé à l'encontre de la domination séleucide ; voir p. ex. M. S. Enslin et S. Zeitlin, *The Book of Judith : Greek Text with an English Translation* (JAL), Leyde : Brill, 1972, 28-30 ; M.-F. Baslez, « Polémologie et histoire dans le livre de Judith », *Revue biblique* 11, 2004, 362-376 ; Nihan, « Judith », dans Römer, Macchi, Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 741-754 (749-752) ; C.-G. Schwentzel, *Rois et reines de Judée : II^e s. av. -I^{er} apr. J.-C.* (Illustoria), 2013, Chamalières : Lemme Edit, 69-71. Cette ligne interprétative est d'autant plus pertinente qu'il existe des interprétations juives tardives du livre de Judith qui opposent explicitement l'héroïne aux Grecs d'Antioche ou aux Séleucides ; Nihan, « Judith », 746. Voir p. ex. aussi l'addition tardive de références à l'Assyrie dans la traduction grecque des Psaumes, en Ps 76,1 et 80,1 (cf. Stade, « Deuterozacharja III », 293).

²¹⁶⁸ Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 291-293, qui interprète les mentions de l'Assyrie en Es 27,12-13 et Ps 83,9 comme renvoyant à la Syrie ; Rudolph, *Sacharja 9-14*, 198, qui considère que le terme אשור a aussi l'empire séleucide en vue en Esd 6,22 ; Es 19,23-24 ; 27,13 (11,16 ?) ; Hagedorn, « Diaspora », 329.

²¹⁶⁹ Rudolph, *Sacharja 9-14*, 163-164.198 ; voir déjà en ce sens Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 290-296, qui date cependant tout Za 9-14 de la fin de l'époque des guerres des Diadoques.

passé où l'Assyrie était dominante avec le présent des compositeurs du texte, alors que l'Assyrie redevient le cœur d'un très grand empire.

Elliger interprète le jugement de Za 10,11 en ce sens que l'Égypte serait plus durement frappée, puisqu'elle se verrait très concrètement retirer son pouvoir, son « sceptre », alors que l'Assyrie perdrait, de façon plus vague, son orgueil²¹⁷⁰. Ce faisant, Elliger tend à minimiser le jugement envisagé pour l'Assyrie, dont nous avons déjà souligné la sévérité. Néanmoins, Elliger, tout comme Steck ou Hagedorn, a certainement raison d'observer la différence de formulation des deux jugements et de penser que celle-ci n'est pas anodine, ce que tendent à l'inverse à suggérer les interprétations du texte à l'époque perse. Même si le jugement contre l'Assyrie n'est pas moins drastique, celui contre l'Égypte a pour particularité de faire spécifiquement référence à son pouvoir. D'ailleurs, ainsi qu'on l'a observé, l'association du sceptre avec l'Égypte s'écarte d'Es 10 où le sceptre est plus spécifiquement associé à l'Assyrie. Les deux pays sont donc certes présentés comme des puissances, mais celle de l'Égypte est plus particulièrement liée à l'idée de domination politique. Cette différence pourrait être due au fait qu'au moment où le texte est rédigé, c'est l'Égypte, et non « l'Assyrie », qui domine sur le Levant sud, et en particulier sur la Judée où le texte est très vraisemblablement composé. Ensemble, ces différents éléments pointent vers un contexte postérieur à la bataille d'Ipsos, probablement au tout début du III^e s., lorsque, des suites de la défaite d'Antigone, Ptolémée récupère le Levant sud et, suite à la fondation de la Tétrapole syrienne, l'Assyrie se retrouve désormais en plein cœur du puissant empire séleucide. C'est le début d'une nouvelle période où les principales forces en présences sont désormais les empires ptolémaïque et séleucide. On rappellera aussi que, même si le terme שבט, « sceptre », n'indique pas toujours une fonction royale, c'est malgré tout très souvent le cas (voir ci-dessus) et son utilisation crée plus de sens en lien avec un pouvoir royal. Il pourrait s'agir d'un indice supplémentaire suggérant que le texte n'a pas été composé avant la toute fin du IV^e s., Ptolémée n'ayant pris le titre royal qu'en 305.

Enfin, il faut observer que, si les différentes lectures de Za 10 à l'époque hellénistique expliquent bien le jugement de l'Assyrie et de l'Égypte en opposition aux deux grandes puissances de cette époque (contrairement aux interprétations à l'époque perse), on notera qu'elles n'expliquent en revanche pas le point focal de Za 10, à savoir le retour de la diaspora du Nord. Au contraire, Steck essaie de minimiser cet aspect, inférant que le texte aurait aussi en vue la diaspora judéenne de Babylonie, ce qui n'y est en tout cas pas souligné²¹⁷¹. C'était déjà aussi l'approche de Rudolph qui trouvait bizarre que les v. 6-12 puissent se centrer sur le retour au pays du Nord (contrairement à Jr 23, 30 et 31 qui envisage un retour de tout Israël) : « Es wäre ja auch seltsam, wenn sich der jüdische Prophet so ausgiebig mit dem ehemaligen Nordreich beschäftigen würde »²¹⁷². C'est pourtant bien cette bizarrerie qu'il convient d'expliquer plutôt que de la gommer ; il s'agit d'une thématique centrale de Za 10 qui doit au contraire être au cœur de l'interprétation socio-historique.

²¹⁷⁰ Elliger, *Propheten*, 147.

²¹⁷¹ Steck, *Abschluß*, 78 ; voir aussi Stade, « Deuterozacharja. III. Theil », 293-295, qui interprète le thème du retour en Za 10 en se focalisant sur l'histoire judéenne (en référence notamment aux déportations mentionnées dans la *Lettre d'Aristée*), mais sans véritablement faire de liens avec le Nord.

²¹⁷² Rudolph, *Sacharja 9-14*, 197 (voir aussi plus haut).

Floyd est l'un des rares à tenter de proposer une solution à ce problème. Même s'il s'attarde peu sur la contextualisation historique de Za 10, il formule tout de même brièvement l'hypothèse selon laquelle les bouleversements liés à la conquête d'Alexandre, et notamment la destruction de Samarie, auraient modifié les délimitations administratives de l'intérieur du Levant sud et auraient ainsi permis d'envisager à nouveau, contrairement à l'époque perse, l'unité entre le Nord et le Sud²¹⁷³. Il faut toutefois observer que les traditions portant sur l'unité entre le Nord et le Sud sont déjà bien vivantes à l'époque perse, comme le montre bien la composition de la Torah à cette période. La question de l'administration du Levant sud sous Alexandre n'est pas sans intérêt, mais il convient de ne pas survaloriser une dimension de rupture par rapport à l'époque perse. Alexandre s'est avant tout appuyé sur les structures administratives mises en place par l'empire perse pour administrer son empire. En outre, ainsi qu'on l'a vu au chapitre V, il ne faut probablement pas envisager la punition de la révolte de Samarie par Alexandre comme une destruction ou une transformation radicale de la ville ou de sa région. La ville deviendra certes une colonie gréco-macédonienne, mais cette transformation s'est vraisemblablement opérée après la mort d'Alexandre, notamment sous gouvernement antigonide puis lagide²¹⁷⁴. Floyd a probablement raisons d'être attentif aux changements administratifs pour interpréter Za 10, mais c'est surtout vers la fin des guerres des Diadoques, puis l'installation du pouvoir lagide que de véritables changements se mettent en place en Samarie. Enfin, Floyd n'explique pas vraiment l'accent principal du texte qui porte avant tout sur le *retour et l'installation* des tribus du Nord dans le pays, et pas simplement sur l'unification territoriale du Nord avec le Sud.

Jusqu'à présent donc, l'accent mis par Za 10 sur le retour au pays de la diaspora du Nord n'a pas encore véritablement été expliqué, ni à l'époque perse, ni à l'époque hellénistique, et ce, en dépit de sa centralité dans le texte. Il nous semble pourtant que l'absence des tribus du Nord dans la guerre du ch. 10 et l'insistance utopique sur leur retour au pays peut bien se comprendre dans le contexte de la fin de la guerre des Diadoques et du début de la domination lagide dans le Levant. Les deux premières décennies de l'époque hellénistique ont certes représenté une période instable dans la région de Samarie, avec notamment la punition de la révolte de la ville par Alexandre en 331, puis les changements de pouvoirs entre Laomédon, Ptolémée et Antigone. Toutefois, ainsi qu'on l'a souligné au chapitre V (4.1.2. et 4.2.), c'est surtout vers la toute fin du IV^e s. puis au début du III^e s. av. n. è. que l'impact des guerres et des politiques coloniales se fait le plus fortement sentir à l'échelle locale en Samarie, introduisant des changements structurels à la fois majeurs et durables. Cette période de la fin des guerres des Diadoques et des débuts de la domination lagide a en effet profondément marqué l'histoire de la Samarie, en modifiant de façon significative le profil de cette région aux niveaux ethnique, socio-culturel, démographique et territorial, créant ainsi une configuration socio-politique bien différente de celle existant en Judée, cette dernière ayant davantage été épargnée par les actions et les politiques des Diadoques.

C'est tout d'abord l'époque où les guerres des Diadoques ont fait le plus de ravage dans la région, bien plus qu'en Judée, occasionnant des destructions, des pillages, des déportations et autres déplacements de population (cf. V 4.1.2.). La destruction et le pillage de la ville de

²¹⁷³ Floyd, *Minor Prophets*, 455-456.

²¹⁷⁴ Gonzalez et Mendoza, « Samaria » ; cf. V 2.2.1.

Samarie par Ptolémée, probablement en 311 alors qu'il cherche à emporter le maximum de ressources en Égypte et à affaiblir le territoire avant de le céder à Antigone, marque le début d'une intensification des troubles au niveau local et de changements dans la ville et sa région qui ne sont pas sans rappeler les événements du VIII^e s. av. n. è. La ville sera notamment à nouveau frappée par Démétrios au début du III^e s. Les destructions ont non seulement frappé la population locale de manière directe, mais les reconstructions qu'elles ont entraînées ont aussi changé le visage et la nature de la ville, avec notamment de nouvelles fortifications, et une fonction de plus en plus militaire du site.

C'est en effet aussi cette période qui marque les débuts d'une colonisation importante et durable en Samarie, en lien avec une forte militarisation du territoire. La ville de Samarie elle-même devient, peut-être dès l'arrivée d'Antigone en 311 et en tout cas dès le début du III^e s., une véritable colonie gréco-macédonienne, comme en atteste la culture matérielle. Cette colonisation, avant tout militaire, s'accompagne d'une réorganisation du territoire de la région, avec le développement de défenses et l'émergence de nouveaux sites fortifiés également investis par des colons, comme c'est le cas à Sichem. En outre, ce sont plus largement les meilleures terres agricoles qui semblent avoir été redistribuées aux colons, provoquant apparemment des départs de la population locale et une baisse de la démographie dans les zones les plus fertiles de la région (cf. V 2.2.2. et 4.2.).

À partir de la toute fin du IV^e s. et du début du III^e s., la Samarie subit donc des transformations importantes qui la distinguent de plus en plus de la Judée. Certes, Jérusalem a aussi été touchée par les guerres des Diadoques, notamment par le raid de Ptolémée à l'intérieur du pays en 311 (cf. V 4.1.2.). Toutefois, Diodore (XIX 93,7) ne mentionne que la ville de Samarie comme ville de l'intérieur du pays que Ptolémée aurait attaquée. Les sources de Diodore, probablement ici Hiéronymos de Cardia, un haut officier de Démétrios à l'époque de la bataille de Gaza²¹⁷⁵, n'ont en réalité préservé que les informations qui semblaient significatives sur ces événements : Samarie est mentionnée aux côtés de Akko, Joppé, et Gaza, mais pas Jérusalem. L'absence de Jérusalem alors que Samarie est bien mentionnée reflète la perception des dominants gréco-macédoniens sur l'intérieur du Levant sud, qui accordaient beaucoup plus d'importance à la ville de Samarie, devenue importante et prospère à l'époque perse, entourée de ses terres fertiles. Ce passage témoigne aussi du fait que les manœuvres militaires et les politiques des Diadoques ont impacté beaucoup plus durement la Samarie que la Judée. Ainsi que nous l'avons vu, ce n'est que vers la fin du III^e s. que la présence coloniale est véritablement attestée à Jérusalem sur le plan archéologique (notamment par les anses timbrées d'amphores rhodiennes, cf. V 2.2.1. et 2.4.).

Les guerres et les politiques coloniales, entraînant notamment des destructions, déportations, expropriations, déplacements de population dans la région ou au-delà, ont créé assez rapidement une situation où les Samariens étaient de moins en moins maîtres de leur territoire. Au début du III^e s., la Samarie est une des zones de l'intérieur du pays les plus investies par la présence militaire et coloniale, à des fins à la fois défensives et économiques, un point qui n'a probablement pas échappé aux élites judéennes. Ces changements socio-politiques importants entrent en résonance avec les aspects centraux de Za 10 : la disparition du Nord aux côtés de Juda dans la guerre d'indépendance, l'importance de la diaspora du Nord

²¹⁷⁵ Cf. Hornblower, *Hieronimus*, 17-63 ; Bar Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 72-73.

et l'enjeu de la récupération de son territoire. La situation résultant des guerres des Diadoques et de l'installation de la nouvelle domination lagide vers le début du III^e s. semble ainsi offrir un contexte socio-historique pertinent pour lire les principaux accents utopiques et particularités de Za 10, notamment par rapport à Za 9.

3.4. La guerre en 10,3b-12 dans le contexte de la fin des guerres des Diadoques

Dans la continuité du ch. 9, Za 10 poursuit l'utopie de l'indépendance territoriale d'Israël en insistant sur le thème de la guerre de libération du pays. La poursuite de ce thème se comprend bien au sein d'un contexte socio-politique qui continue d'être instable, celui des guerres des Diadoques, quand le Levant est incessamment disputé par différentes puissances. Certes, vers la fin du IV^e et le début du III^e s., l'Égypte et « l'Assyrie » s'annoncent comme les puissances dominantes du Proche-Orient, mais l'instabilité politique et les nombreux retournements de situation durant les décennies qui ont suivi la conquête d'Alexandre le Grand n'interdisent pas de penser à de nouveaux renversements de pouvoir. Après tout, dans les années qui viennent de s'écouler, plusieurs Diadoques ont déjà connu la chute de leur pouvoir, voire ont été tués, comme Antigone en 301. Dans un contexte où la situation n'est pas encore stabilisée, Za 10 cherche à montrer que la libération du territoire annoncée en Za 9 est toujours possible. En revanche, les modalités de cette libération doivent être envisagées de manière différente, en prenant en compte l'évolution de la situation.

Vus les dommages subis par la Samarie, le déplacement d'une partie de sa population et surtout l'implantation de la domination étrangère dans cette région, le Nord ne semble plus être en position de venir en aide. Au contraire, il est plutôt dans la nécessité d'être délivré de la présence étrangère et c'est désormais surtout du côté de Juda qu'il faut envisager la force armée qui permettra de venir à bout du pouvoir étranger. D'une position d'adjuvant militaire libérateur en Za 9, Éphraïm passe plutôt du côté de celui qui a besoin d'être libéré, notamment grâce à l'intervention judéenne. D'ailleurs, si l'absence de mention d'un lieu de combat permet d'impliquer, dans le prolongement de Za 9, que la guerre pourra avoir lieu autour de Jérusalem, cette absence permet également d'ouvrir la possibilité que la guerre de libération se fera aussi ailleurs dans le pays, par exemple en Samarie, où les colons sont de plus en plus présents.

Aussi, l'indétermination de Za 10 sur l'ennemi de Juda fait sens dans un contexte où différents gouvernant se sont succédé en peu de temps sur le Levant et où la domination ptolémaïque viens juste de commencer. L'absence d'identification de l'ennemi dans les v. 3b-5 permet de lire le texte contre la domination lagide en place au moment de la composition du texte (cf. Za 10,11b), mais aussi contre toute autre domination potentielle, et notamment séleucide, dans le cas envisageable où Ptolémée perdrait à nouveau le Levant. C'est d'ailleurs ce qui se produira vers la fin du III^e siècle av. n. è. et on ne doit à cet égard pas être étonné du fait que Kunz propose une lecture de Za 10 dans le contexte de la domination séleucide. Cette indétermination renvoie en outre à Za 9, dans lequel l'ennemi correspond aux fils de Yavan, les Grecs, une désignation qui peut être utilisée par les Judéens pour n'importe lequel des Diadoques avec ses armées. A ce propos, et outre qu'elle résonne avec la tradition de l'Exode, la description de l'ennemi comme des cavaliers résonne aussi avec le fait que les Diadoques, plus que les puissances dominantes précédentes, ont lourdement développé la cavalerie, comme

corps stratégique de combat²¹⁷⁶. Au Levant, l'époque des Diadoques est marquée par l'importance non seulement des sièges de ville, comme sous Alexandre, mais aussi des grandes batailles rangées opposant des armées puissantes où la cavalerie joue un rôle décisif. On comprend dès lors que Za 10 s'écarte légèrement sur ce point de Za 9, où l'élément poliorcétique ressort davantage, probablement en référence à la conquête d'Alexandre le Grand (voir la chute de Tyr au v. 3-4, la guerre contre Jérusalem au v. 13, ou encore la description métonymique de l'ennemi comme des pierres de fronde au v.15).

Malgré l'instabilité de la domination étrangère, l'idée que Juda pourrait bouter l'ennemi, qui plus est sans véritable appui du Nord, est bien sûr difficile à imaginer, aujourd'hui comme probablement au III^e s. av. n. è. Le v. 5 admet d'ailleurs le désavantage militaire des Judéens qui doivent affronter à pied la cavalerie ennemie. C'est précisément à ce problème que cherchent à répondre les v. 3b-5, qui décrivent comment Yhwh rendra Juda puissant à la guerre, au point d'être comme le cheval de sa gloire divine au combat. L'infanterie judéenne acquerra ainsi la force d'une cavalerie divine, dirigée par Yhwh. Ce dernier apparaît comme un chef militaire triomphant sur sa monture (son peuple), semblable aux chefs macédoniens qui vont au combat montés sur leurs chevaux militaires. En outre, Za 10 souligne que Yhwh donnera à Juda de nouveaux chefs militaires puissants, armés et coordonnés, qui donneront à Juda la victoire. De la sorte, c'est non seulement Yhwh mais aussi les Judéens qui sont présentés comme de puissants chefs de guerre, capables de rivaliser avec les chefs des armées hellénistiques et de confondre leurs cavaleries. Ces différentes images ont pour fonction d'insister sur la puissance militaire judéenne qui, avec l'aide divine, pourra compenser l'absence des forces d'Éphraïm. Ces images et idées sont bien sûr utopiques, mais elles n'en ont pas moins un potentiel de persuasion. Rappelons que c'est en faisant appel à ce genre d'idées qu'un peu plus d'un siècle plus tard, les Maccabées se sont opposés à la domination séleucide et sont parvenus à reprendre le pouvoir en Judée. Leur idéologie ne sortait pas de nulle part mais s'inscrivait au contraire dans le sillage des traditions locales anti-hellénistiques qui, à l'instar de Za 9-14 (ou par exemple le livre d'Hénoch), envisageaient comment le pouvoir hellénistique allait un jour prendre fin.

En Za 10, l'idée de l'émergence de nouveaux chefs judéens, sans véritable autre précision que leur caractère militaire, est d'autant plus nécessaire que Juda a probablement perdu certaines élites au cours des guerres des Diadoques, en particulier son gouverneur local. Si la reconstruction historique proposée au chapitre V (4.1.2.) est correcte, le dernier gouverneur de Judée, Ézéchias, a probablement été déporté en Égypte par Ptolémée en 311. Même si, notamment pour ce qui est de l'administration de la ville Jérusalem, le grand-prêtre a pu reprendre certains des fonctions du gouverneur, comme l'atteste notamment la monnaie de cette époque portant l'inscription « Yôḥanan le prêtre » (YWHNN HKWHN), celui-ci n'a pas

²¹⁷⁶ Sweeney (*Twelve Prophets*, 672) souligne à juste titre que la cavalerie est déjà importante dans les armées perses ; cf. M. A. Dandamaev et V. G. Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge : Cambridge University Press 1989, 222-237, notamment p. 224. Néanmoins, les Diadoques à la suite d'Alexandre ont considérablement développé ces troupes, comme des corps cruciaux dans leur stratégie militaire ; voir C. Fischer-Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Armies of the Ancient World), Cambridge : Cambridge University Press, 2014, 123-133 ; S. Scheuble-Reiter, « Zur Organization und Rolle der Reiterei in den Diadochenheeren. Vom Heer Alexanders des Großen zum Heer Ptolemaios' I. », dans H. Hauben et A. Meeus (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 475-500.

pour autant récupéré l'ensemble de ses fonctions et le rôle de gouverneur local prend fin. C'est donc dans un contexte d'absence de la figure politique locale qui centralisait l'administration de la ville et de la région que Za 10 envisage l'émergence de nouvelles élites judéennes. Ces élites sont avant tout décrites comme militaires et le bénéfice qu'elles tirent du combat est principalement celui du prestige, notamment celui d'avoir été « comme le cheval de la gloire divine au combat » et celui d'avoir réalisé la libération du pays. Même si elles ne semblent pas obtenir de bénéfice personnel particulier suite à la victoire (aucun pouvoir spécifique n'est mentionné), cet accent particulier sur l'émergence de chefs judéens, alors même que Za 9 souligne surtout l'importance de Jérusalem et de son leadership, peut s'expliquer par l'absence de leadership politique clair dans la région à cette époque. Ainsi, et même s'il apparaît que la fin du gouvernorat en Judée a permis au grand prêtre de Jérusalem de prendre de l'importance sur un plan politique et économique, la disparition de la figure centralisant le pouvoir politique et administratif dans la ville *et* dans la région semble avoir permis d'envisager l'accroissement du rôle et de l'importance des élites rurales judéennes, notamment vis-à-vis des élites urbaines jérusalémites²¹⁷⁷. Za 10 semble compenser l'absence d'un leadership politique centralisé en insistant sur le fait que les Judéens auront des chefs puissants (ou seront comme des chefs) dont les actions seront parfaitement coordonnées (« tous les assaillants sortiront ensemble », v. 4b ; voir la LXX, ἐν τῷ αὐτῷ, « en même temps ») et seront dirigées par Yhwh.

En Za 10, similairement à Za 9, la victoire militaire grâce à l'aide divine entraînera la libération du pays et le retour à une situation de pleine possession du territoire par Israël ; mais Za 10 souligne aussi que ce sera l'occasion pour Yhwh de renouveler son alliance avec Éphraïm, au point de le rendre comme s'il n'avait jamais été « rejeté » (רָזַח). Ainsi qu'on l'a vu, l'expression renvoie à différentes formes de destruction ou d'oppression, faisant certainement allusion aux destructions et déportations néo-assyriennes dans le royaume d'Israël au VIII^e s. av. n. è. En même temps, dans le contexte du début du III^e s. av. n. è., le texte a probablement aussi en vue les destructions, déportations et spoliations récentes subies notamment par la Samarie dans le contexte des guerres des Diadoques, ainsi que la colonisation en cours de cette région sous l'égide du pouvoir lagide. Pour Za 10, la victoire judéenne dans le pays et la réconciliation des tribus du Nord avec Yhwh permettra à ces dernières de revenir sur leur terre et d'en prendre pleinement possession. Cela se produira dans le cadre d'un grand retour non seulement depuis l'Assyrie, où les Israélites ont subi des déportations dès le VIII^e s. av. n. è. (et peut-être aussi encore dans le contexte des guerres des Diadoques ?), mais aussi depuis l'Égypte, où les Samariens ont aussi subi des déportations importantes, notamment par Ptolémée dans un passé très récent.

Za 10 souligne aussi le grand nombre de ceux qui reviendront, envisageant qu'ils s'installeront sur une zone qui dépassera largement les frontières de leur territoire traditionnel. Bien au-delà de la région de Samarie, ils prendront aussi possession des régions levantines voisines, habituellement peu peuplées, notamment la montagne du Liban et les monts du Galaad. Cette description utopique permet de souligner le grand territoire que posséderont les fils d'Éphraïm, ce qui n'est pas sans faire résonner avec la conception d'un très grand royaume d'Israël en Za 9. Néanmoins, Za 10, semble plutôt avoir en vue la partie sud du Levant,

²¹⁷⁷ C'est peut-être là le début d'un processus qui culminera là encore au II^e s. avec la prise du pouvoir à Jérusalem par des élites judéennes rurales, les Maccabées. Ainsi qu'on l'a souligné (2.3.2.2.), même si leur sort reste lié, la distinction entre Jérusalem et Juda s'accroît ensuite en Za 12,1-13,1 et se poursuit en Za 14 (v. 14a, cf. v. 21).

contrairement à Za 9 qui intègre de manière originale le nord du Levant. Ce recentrement sur le Levant sud se produit dans un contexte où, suite à la bataille d'Ipsos, le Levant sud, sous contrôle lagide, est désormais séparé du Levant nord, sous domination séleucide. Par ailleurs, ce n'est probablement pas un hasard si Za 10 renvoie ici à des régions stratégiques pour les pouvoirs hellénistiques. Le Liban était crucial pour son bois et la construction de navires qu'il permettait, dans un contexte où les échanges avec le monde égéen s'intensifiaient et où une grande partie des conflits avait lieu sur les côtes méditerranéennes avec l'appui des flottes. Par ailleurs, dès la fin du IV^e s. et au début du III^e s. av. n. è., la Transjordanie a connu une importance stratégique croissante, notamment sur le plan militaire. L'enjeu stratégique de la possession de la Cœlé-Syrie, crucial pour les Diadoques, y a entraîné la (re-)fondation de villes hellénistiques, telles que Gedara, Gerasa ou Pella (voir aussi Dion dans le Bashan)²¹⁷⁸, un processus qui a pu débiter dès la décennie antigonide et qui s'est ensuite poursuivi sous les Lagides, par exemple avec la ville de Philadelphie (voir aussi la formation progressive de la Décapole dans le courant de l'époque hellénistique ; cf. V 2.2.1.). Surtout, à la suite de l'intégration de Chypre dans le giron ptolémaïque en -294, la thalassocratie lagide est désormais stabilisée, ce qui fait que Ptolémée a davantage les mains libres pour sécuriser l'intérieur du pays, tout particulièrement la Samarie et la Transjordanie qui se retrouvent non loin des frontières avec l'empire séleucide²¹⁷⁹. Le passage d'Antiochos III en Transjordanie lors de la 4^{ème} guerre de Syrie confirme l'importance stratégique de ces régions²¹⁸⁰. Dans ce contexte, Za 10 souligne que ce sont les Israélites qui prendront possession de ces zones stratégiques du Levant sud. Les nouvelles implantations hellénistiques en Transjordanie seront remplacées par une présence renforcée des tribus du Nord dans toute la région et le bois du Liban ne servira plus à renforcer les pouvoirs hellénistiques mais plutôt la richesse d'Israël.

Enfin, Za 10 est écrit dans un contexte où la domination « grecque », après moult fluctuations et renversements de situation, s'organise de plus en plus clairement au Proche-Orient autour de deux grands pôles, qui exercent leur domination sur le Levant. L'Égypte, puis « l'Assyrie » avec la fondation de la tétrapole syrienne au tournant du III^e s., émergent comme les cœurs des deux grandes puissances impériales de l'Orient hellénistique. Dans ce nouveau contexte, vaincre les « Grecs » n'implique donc pas simplement de reprendre possession du pays, mais aussi d'affaiblir les nouveaux cœurs de leur domination. C'est probablement la raison pour laquelle le retour de la diaspora est envisagé depuis ces pays de manière conflictuelle. Ils seront affaiblis non seulement par la perte importante de population que représentera le départ de la diaspora, mais aussi par une intervention cosmique de Yhwh qui, de manière similaire au premier exode d'Égypte, punira leurs prétentions politiques et mettra fin à leur pouvoir. L'anéantissement des grandes puissances ne pouvant être que l'œuvre de Yhwh, le mythe levantin du guerrier divin est invoqué à l'encontre des pouvoirs extra-levantins. Au début du III^e s. av. n. è., c'est plus particulièrement l'Égypte qui domine sur la Judée, et l'on comprend dès lors que le texte associe plus spécifiquement l'idée de domination royale avec l'Égypte (« le sceptre »). Celle-ci n'exercera plus sa domination sur Israël. Pour ce dernier, ce sera un temps de réconciliation complète avec Yhwh, de puissance, d'indépendance et de

²¹⁷⁸ Voir notamment la discussion avec références sur Pella et Dion dans Cohen, *Settlements in Syria*, 245-246, 265-266.

²¹⁷⁹ Cf. Balandier, *Défense*, I 196-198, 306.

²¹⁸⁰ Voir notamment Zayadine, « La campagne d'Antiochos III ».

jouissance d'un vaste territoire. C'est ainsi que Za 10 concluait une ancienne forme du livre de Zacharie en soulignant à nouveau, dans la continuité de Za 9, l'indépendance territoriale d'Israël au jour où il aura été libéré de la domination étrangère et que les nouveaux centres du pouvoir hellénistique auront été anéantis par Yhwh.

Ce n'est que plus tard, peut-être déjà dans le courant du III^e s. ou au début du II^e s. av. n. è., que le v. 9 sera ajouté à ce scénario. Dans un contexte où la domination hellénistique est davantage implantée au Proche-Orient et où la diaspora n'est pas de retour au pays mais plutôt en expansion dans de nombreux endroits du Proche-Orient et du monde méditerranéen (ainsi que l'attestent par exemple les inscriptions samariennes de Délos), des scribes ont rajouté le v. 9 non seulement pour expliquer le grand nombre de ce qui reviendraient au pays, mais aussi pour impliquer que le grand retour sera précédé d'une période de vie en diaspora, période possiblement longue durant laquelle le « souvenir de Yhwh » permettra la fertilité d'Israël en dépit sa situation de grand éparpillement en dehors de son pays.

– Conclusion –

L'interprétation socio-historique de Zacharie 9-10 dans le contexte des guerres des Diadoques et ses implications pour l'étude de Zacharie 9-14

1. La guerre en Zacharie 9-14, entre philologie et histoire

La question qui a ouvert notre étude était de celle de savoir dans quelle mesure il est possible d'interpréter Za 9-14 dans une perspective historique. Ce texte représente en effet un défi pour l'exégèse historico-critique, qui a connu une multiplication d'interprétations différentes, avec des modèles compositionnels défendant l'homogénéité du texte ou au contraire son caractère anthologique, ou encore des datations allant de l'époque monarchique à l'époque hasmonéenne. Nous avons commencé notre travail en mettant en évidence les principales tendances dans la recherche, en retenant notamment que Za 9-14 est un texte postexilique, inspiré de diverses traditions et composé progressivement, essentiellement par « blocs » qui s'inscrivent d'emblée dans le livre de Zacharie et plus largement au sein d'une grande collection littéraire incluant notamment les Douze prophètes et les trois grands prophètes. Nous avons également fait ressortir les principaux écueils de la recherche, s'agissant notamment de la compréhension de l'unité complexe de ces chapitres, du rapport entre les deux grandes parties du livre de Zacharie et, surtout, s'agissant de la datation de Za 9-14 et de son rapport à son premier contexte historique. En effet, au-delà des nombreuses difficultés ponctuelles d'interprétation, le problème principal, qui ressort bien des diverses hypothèses dans la littérature secondaire, est celui de l'interprétation historique d'ensemble de Za 9-14. Quel rapport ce texte entretient-il avec la réalité historique et de quelle réalité s'agit-il ? La diversité des réponses apportées à cette question témoigne à la fois de la particularité de Za 9-14 et aussi de certaines limites de l'approche historico-critique traditionnelle. Za 9-14 est en ce sens un cas intéressant pour tenter de développer et d'affiner la méthodologie de l'exégèse historique de la Bible. La réponse à la question du rapport de Za 9-14 à l'histoire est nécessairement complexe et les études qui cherchent soit à identifier derrière chaque description du texte un événement historique précis, soit au contraire à déconnecter le texte de tout contexte historique, apparaissent trop simplistes et problématiques. Étant donné les difficultés de lire Za 9-14 à la lumière d'événements précis, une approche socio-historique, attentive à un contexte socio-politique plutôt qu'à des événements précis et faisant appel à des théories socio-anthropologiques pour penser la fonction du texte, est apparue comme la plus prudente et méthodologiquement adaptée.

Notre démarche a été de prendre en compte du mieux possible les particularités du texte et d'adapter notre méthode d'analyse à ces particularités. Une caractéristique fondamentale de Za 9-14, surtout en comparaison avec Za 1-8, est la centralité du thème de la guerre. Le thème de l'attaque future d'Israël par les nations apparaît certes dans quelques autres textes prophétiques tels qu'Ez 38-39, Jl 4 ou Mi 4,11-14, mais Za 9-14 est le texte où ce thème est le

plus développé. C'est donc essentiellement sous l'angle de la thématique guerrière que nous avons décidé d'aborder le texte.

La première partie de notre étude a ainsi été consacrée à construire un cadre interprétatif général pour aborder la guerre en Za 9-14, à commencer par une démarche méthodologique appropriée, qui réponde aux principaux problèmes auxquels est confrontée la recherche actuelle sur ce texte et qui permette de construire une hypothèse de lecture historique aussi valide que possible. Nous avons donc proposé une méthode intégrative, faisant appel à des outils traditionnels de l'exégèse biblique, en particulier la critique textuelle, les analyses structurelle, intertextuelle et rédactionnelle, qui ont été adaptés aux spécificités de Za 9-14 et utilisés dans le cadre d'une réflexion plus large faisant appel à des théories socio-anthropologiques liées à la guerre et à ses discours, aux représentations utopiques et à la mémoire sociale. La combinaison de ces différentes approches offre une vue d'ensemble sur les principaux aspects du texte, qui limite les biais interprétatifs, et c'est donc sur cette base que nous avons pu proposer une lecture socio-historique de Za 9-10, après avoir posé les principaux jalons d'une étude de Za 9-14, s'agissant notamment de sa structure, de sa composition et de son contexte socio-historique.

Za 9-14 s'inspirant de diverses traditions littéraires, c'est uniquement au regard de ces traditions que le thème de la guerre dans ce texte peut être interprété historiquement. En effet, les scribes qui composent le texte ne cherchent pas à décrire précisément des événements historiques, mais revisitent leurs traditions, notamment prophétiques mais pas seulement, en fonction du contexte socio-historique qui est le leur. Une place importante a donc été accordée à l'analyse intertextuelle pour comprendre comment les diverses formes et contenus employés dans le texte s'inscrivent dans la continuité de traditions préexistantes et comment ils s'en détachent en même temps pour développer le thème de la guerre d'une manière originale. C'est en effet à la lumière des traditions utilisées par le texte que ses innovations guerrières apparaissent le plus clairement et ce sont ces innovations qui exigent une interprétation socio-historique. En outre, pour mieux prendre en compte la pluralité du texte sur le plan formel, liée au fait que Za 9-14 s'inspire de diverses traditions, les outils philologiques classiques ont été adaptés, en particulier les analyses structurelle et rédactionnelle. Au-delà des variations formelles ponctuelles, nous avons accordé une grande importance à l'agencement thématique du texte pour avoir une vision plus pertinente et équilibrée de sa structure et de sa composition.

L'interprétation historique des données philologiques représentant un des principaux écueils de la recherche, nous avons eu recours à des théories socio-anthropologiques pour éclairer les grandes spécificités du texte, en particulier sa dimension guerrière, sa perspective utopique et son association à une figure du passé, et ainsi mieux envisager la fonction sociale de Za 9-14. Les théories de la guerre et de ses discours ont ainsi structuré notre analyse littéraire de Za 9-10, nous rendant particulièrement attentifs au cadre spatio-temporel de la guerre, à ses causes, ses principales étapes et ses aboutissements, ainsi qu'à la présentation des différents acteurs humains ou divins, leurs rôles et transformations au cours du scénario, et plus spécifiquement aussi au rôle attribué aux chefs et à la place d'éventuels rituels. Par ailleurs, nous avons insisté sur le fait que Za 9-14 n'est pas un texte historique. Il présente au contraire une perspective utopique qui s'écarte délibérément de la réalité historique. Les théories de l'utopie nous ont ainsi permis de mieux appréhender le rapport complexe du texte à la réalité historique. S'il s'en éloigne volontairement, c'est pour mieux jeter sur cette réalité un regard critique. Enfin, les théories de la mémoire sociale nous ont permis de mieux penser l'association

du contenu guerrier de Za 9-14 avec la figure du prophète Zacharie au travers de son livre éponyme. Ces théories éclairent en particulier la manière dont les représentations du passé, qui se structurent notamment autour de figures anciennes, servent à interpréter le présent des communautés qui les véhiculent. De plus, les théories de la mémoire sociale montrent aussi comment, tout en préservant une dimension de continuité, les représentations du passé peuvent évoluer pour mieux résonner avec le présent.

Ce n'est donc pas uniquement la manière dont Za 9-14 s'écarte des traditions précédentes pour construire de nouvelles représentations guerrières, mais aussi la dimension utopique du texte ainsi que sa fonction mémorielle qui invitent au travail de contextualisation socio-historique. C'est pourquoi une partie importante de l'étude, le ch. V, a été consacrée à la reconstruction socio-historique de la Judée au début de l'époque hellénistique, contexte général que nous avons identifié comme le plus approprié pour situer la production et la première réception de Za 9-14. Cette démarche était d'autant plus importante que peu de travaux se sont penchés en profondeur sur les transformations politiques et socio-économiques de la Judée à cette époque. Nous avons ainsi pu proposer une image plus précise de cette période en distinguant notamment trois grandes phases : une phase d'instabilité politique majeure à l'époque des Diadoques, avec une intensification de l'impact des guerres et de la colonisation dans le Levant sud à la suite de la bataille de Gaza en 312 ; une phase de stabilisation du pouvoir dans le courant du III^e s., avec l'implémentation progressive des politiques administratives et fiscales lagides ; et une nouvelle phase d'instabilité importante vers la fin du III^e s. et le début du II^e s., liée aux 4^{ème} et 5^{ème} guerres de Syrie dont le Levant sud a été le théâtre, avant une stabilisation temporaire de la domination séleucide dans la région au début du II^e s. Cette reconstruction s'est avérée utile pour interpréter Za 9-10 dans une perspective socio-historique et nous montrerons brièvement ci-dessous comment elle peut aussi permettre d'interpréter Za 11-14. Il est également espéré qu'elle puisse contribuer à de plus amples recherches sur l'histoire et les traditions levantines d'époque hellénistique.

Pour conclure cette étude, nous nous proposons de rassembler les principaux résultats obtenus, à la fois littéraires et historiques, et montrer comment ils peuvent converger pour élaborer une interprétation socio-historique générale de Za 9-14.

2. La complexification de la restauration de Jérusalem par la guerre en Zacharie 9-14

Sur le plan de la structure du texte, si Za 9-14 est parfois envisagé comme entièrement distinct de Za 1-8, une ligne de continuité importante qui parcourt le livre est tout de même bien présente, portant sur le thème de la restauration de Jérusalem. Malgré leurs différences, des parallèles formels et thématiques dans des passages situés à des endroits stratégiques de part et d'autre du livre, en particulier en Za 2,14-17 et Za 9,9-10 ou en Za 8,20-23 et Za 14,16-19, font bien ressortir l'importance de la question de la ville sainte dans les deux parties du livre. Ces observations, de même que la dimension profondément scribale du texte rendent difficile de penser que les ch. 9-14 aient eu une origine indépendante de Za 1-8 ou encore qu'ils aient été placés à la fin du livre par hasard, ainsi que cela a souvent été soutenu par le passé. Néanmoins, il est clair que, dans sa forme actuelle, Za 9-14 se présente comme une nouvelle section au sein du livre, de forme bipartite, structurée notamment à l'aide des superscriptions זשז en Za 9,1 et

12,1, terme que nous avons proposé de traduire, à la lumière de ces acceptions dans la BH, par l'expression « révélation prophétique ».

Au sein de Za 9-14, le thème de la guerre est central et structurant, contrairement à Za 1-8. On peut notamment distinguer trois grands scénarios de guerre, en Za 9-10, Za 12,1-13,6 et Za 14, qui envisagent tous l'attaque de Jérusalem par des nations étrangères et le rétablissement de la ville à la suite de cette menace. En ce sens, Za 9-14 peut se lire comme la complexification de la restauration de Jérusalem présentée dans le livre de Zacharie par le thème de la guerre, plus particulièrement par trois grands scénarios de guerre qui envisagent de différentes manières, en se complétant selon une logique aspective mais aussi en se corrigeant, les drames qui frapperont la ville avant sa restauration.

Le premier scénario de guerre, sur lequel s'est plus spécifiquement axé notre étude, se distingue des suivants à divers égards. Tout d'abord, il appartient à la première partie de Za 9-14, les ch. 9-11, situés avant les oracles de jugement du ch. 11, alors que les deux derniers scénarios, situés après ces oracles, appartiennent à la seconde partie, les ch. 12-14. En outre, il présente une structure plus complexe que les deux autres grands scénarios, construite autour de trois scènes principales. Contrairement à Za 12 et Za 14, Za 9 ne décrit pas d'emblée une scène d'attaque de Jérusalem par les nations mais commence par une scène préliminaire où Yhwh, notamment au travers d'intermédiaires comme sa parole, conquiert l'ensemble du Levant (Za 9,1-8). De plus, le premier grand scénario de guerre présente aussi la spécificité de décrire à deux reprises le combat et la victoire d'Israël, selon des modalités différentes (Za 9,11-17 et Za 10,3b-12).

De manière générale, les trois grands scénarios alternent avec des passages qui font appel au motif du troupeau et de ses bergers en employant une tonalité négative, envisageant différents malheurs s'abattant sur les bergers comme sur le troupeau : au centre de la composition, le ch. 11, et en particulier son récit d'actions symboliques aux v. 4-16 (encadré par les oracles des v. 1-3 et du v. 17), sépare le premier scénario de guerre des deux suivants. Au sein de la deuxième grande section de Za 9-14, les ch. 12-14, les trois versets en Za 13,7-9 séparent les deux derniers scénarios de guerre. Plus spécifiquement, on peut observer que toutes les scènes de Za 9-14 sont séparés par des interludes, qui usent notamment de l'impératif ou du vocatif et qui évoquent la question du leadership : Za 9,9-10 ; 10,1-3a ; 11,1-3 ; 11,17 ; 13,7-9. Ainsi, en Za 9, l'interlude des v. 9-10 distingue la scène de la conquête divine du Levant aux v. 1-8 de celle du combat contre les Grecs aux v. 11-17. Puis, un autre interlude en Za 10,1-3a distingue la nouvelle scène de combat en Za 10,3b-12 de la précédente à la fin du ch. 9 ; le récit d'action symboliques du ch. 11 est lui aussi encadré par deux interludes, aux v. 1-3 et au v. 17. S'agissant de ces interludes, seul le premier d'entre eux a une tonalité positive, envisageant la restauration du royaume d'Israël. Les autres présentent tous le motif du berger en lien avec différents malheurs. En ce sens, tous les interludes à l'exception du premier apparaissent étroitement liés, par leurs motifs et leur tonalité négative, au contenu du ch. 11, et notamment sa scène centrale, le récit d'action symbolique des v. 4-16 qui annoncent différents malheurs s'abattant sur le troupeau en lien avec l'exploitation et la domination par des mauvais bergers.

Du point de vue de la structure interne des ch. 9-14, cette tonalité pessimiste usant de l'image du troupeau et des bergers contraste avec la tonalité généralement triomphaliste des scénarios de guerre. Néanmoins, il faut aussi observer que, lorsque l'on se replace dans le contexte du livre de Zacharie, l'association des scènes de guerre avec les oracles de malheurs

touchant le troupeau et ses bergers apparaît moins surprenante. En effet, par rapport à la première partie du livre, les scénarios de guerre des ch. 9-14 représentent déjà une complexification, sous la forme d'une grande menace qui n'a pas d'équivalent en Za 1-8 et ce, même si Jérusalem finit toujours par triompher. En soi, l'annonce d'une attaque de Jérusalem par des nations est une perturbation importante, voire un malheur, surtout par rapport à la restauration de la ville présentée en Za 1-8 comme étant essentiellement liée à la reconstruction du temple. Cette dimension de malheur est évidente dans le scénario du ch. 14 qui, contrairement aux scénarios précédents qui soulignent la protection divine sur Jérusalem (voir notamment le verbe נג in Za 9,15 ; 12,8), va jusqu'à décrire le sac de Jérusalem par les nations et la déportation de la moitié de sa population. En ce sens, ce scénario est le plus compatible avec la tonalité pessimiste des oracles sur les bergers et le troupeau ; mais ce scénario ne fait que dramatiser l'idée de conflit militaire déjà présente dans les scénarios précédents, qui thématisent aussi l'idée de menace étrangère. Vu sous cet angle, on peut dire que les oracles sur les bergers et le troupeau ne font que rajouter une dimension supplémentaire de malheur à celle impliquée par le thème de la guerre dans les grands scénarios qu'ils structurent. C'est donc l'ensemble des scènes et oracles de Za 9-14 qui compliquent la restauration présentée en Za 1-8, que ce soit par la guerre, aussi triomphante soit-elle, ou par d'autres malheurs plus dramatiques, liés notamment à des mauvais dirigeants.

Si c'est bien l'ensemble de Za 9-14 qui complique la restauration envisagée dans les ch. 1-8, la manière dont cette complexification s'opère évolue en s'accroissant dans le texte. En particulier, l'idée d'un agencement cohérent et harmonieux de Za 9-14 qui a pu être proposée par le passé est bien trop simpliste, mais on peut tout de même y discerner une logique complexe dans laquelle des scènes de guerre deviennent de moins en moins triomphalistes et de plus de plus dramatiques, au point d'envisager le pillage de Jérusalem, au fur et à mesure qu'elles sont corrigées par des oracles portant sur les bergers et le troupeau, des oracles nettement plus pessimistes sur le sort du peuple (le troupeau). De cette manière, Za 9-14 montre comment la restauration de Jérusalem devient de plus en plus complexe et dramatique. Ces chapitres sont ainsi particulièrement intéressants car ils témoignent de la transformation d'une utopie, celle de la restauration de Jérusalem, qui intègre progressivement des traits dystopiques, liés notamment à la guerre et à des problèmes de gouvernement.

Cette progression dramatique s'observe déjà en comparant la macro-structure des trois grands scénarios de guerre. Nous soulignons ici les principales évolutions, qui apparaissent reliées entre elles :

- *La désélection du territoire* : alors que Za 9-10 commence par une description territoriale, que l'interlude des v. 9-10 insiste sur le territoire du royaume d'Israël et que chacune des deux scènes de guerre en Za 9,11-17 et Za 10,3b-12 se concluent sur l'idée de jouissance du territoire, aucune description territoriale n'apparaît dans les deux derniers scénarios de guerre et l'idée de possession territoriale n'y est plus évoquée.
- *L'élargissement et le renforcement des ennemis* : alors que Za 9-10 mentionne précisément des ennemis, notamment les Grecs, puis l'Égypte et l'Assyrie, Za 12 parle plus largement de « tous les peuples autour » (כל העמים סביב, 12,2) et de « toutes les nations du pays/de la terre » (כל גווי הארץ, 12,3), incluant notamment les nations levantines parmi les ennemis, et Za 14 parle indistinctement de « toutes les nations »

(כל הגוים, 14,2). Ce renforcement des ennemis, ainsi que l'isolation de Jérusalem qui en est le corollaire, culmine en Za 14 avec le succès de l'attaque de la ville avant l'intervention divine.

- *L'isolation de Jérusalem et de Juda* : Za 9-10 envisage une alliance entre Juda et Éphraïm dans le contexte de la guerre de Jérusalem contre les Grecs. La perspective de ce scénario dépasse d'ailleurs la dimension judéo-israélite pour se prolonger en dimension plus largement levantine. Yhwh conquiert le Levant, l'unifie, le pacifie et y installe un nouveau gouvernement, en vue de la jouissance du pays par tout Israël en harmonie avec les nations levantines. Dans les deux derniers scénarios, en revanche, la perspective inclusive vis-à-vis du Levant est abandonnée ; au contraire, « tous les peuples autour » (Za 12,2) sont désormais les ennemis de Jérusalem. Plus encore, l'unité entre Juda et le Nord disparaît. Ce dernier n'est même plus mentionné explicitement, étant même inclus implicitement parmi les nations environnantes qui attaquent Jérusalem. Jérusalem ne se trouve plus qu'accompagnée de Juda et même cette association entre la ville et la région autour ne va pas de soi, dans la mesure où Juda pourra aussi s'attaquer à Jérusalem avec les nations (Za 12,2 ; Za 14,14) avant d'y être à nouveau associé²¹⁸¹.
- *La désélection de la royauté humaine* : alors que le premier grand scénario de guerre envisage le rétablissement de la monarchie à Jérusalem comme capitale du grand Israël, plus aucun roi humain n'est évoqué dans les deux derniers scénarios de guerre. Za 12,1-13,1 parle collectivement du clan de la maison de David²¹⁸² et Za 14 insiste uniquement sur l'idée de royauté divine. La désélection de l'élément territorial semble aller de pair avec celle de l'élément royal.
- *La désélection du retour définitif de la diaspora au pays* : un aspect important du grand scénario de Za 9-10 est le retour et l'installation de la diaspora au pays, soit en préparation de la guerre de Jérusalem contre les Grecs (9,11-12), soit après la victoire militaire (10,6-12). Or, en Za 12, la diaspora n'est plus évoquée et, en Za 14, celle-ci revient certes à Jérusalem de manière ponctuelle et régulière pour le pèlerinage annuel de la fête des Tentes, mais elle continue de vivre à l'étranger et ne s'installe pas dans le pays.

Dans l'ensemble on peut observer que ces différents changements sont reliés, notamment autour de la question de la possession et de la domination sur le territoire d'Israël. La désélection de l'idée d'un grand territoire levantin unifié va de pair avec l'élargissement des ennemis aux peuples levantins, Éphraïm y compris, et avec l'isolation de Jérusalem et de Juda ; en outre, l'abandon de l'idée d'un roi pour gouverner le pays est aussi lié à l'absence de possession territoriale, tout comme l'est également l'absence d'installation au pays de la diaspora, puisqu'il n'est plus que question de territoire à récupérer. La principale évolution des scénarios de guerre et de restauration en Za 9-14 porte donc essentiellement sur la question du contrôle du pays. Dans les deux derniers scénarios de guerre, la désélection de l'élément territorial et ses corrélats se fait au profit de l'accent mis sur les questions rituelles et culturelles. Za 12,1-13,6 insiste plus spécifiquement sur la dimension locale et interne d'une communauté rituelle centrée sur la

²¹⁸¹ Voir cet argument plus développé dans Gonzalez, « Transformations », 114-118.

²¹⁸² Nous développons aussi ce point plus en détails dans *ibid.*, 118-123.

mémoire d'une figure du passé²¹⁸³. Za 14 souligne la dimension culturelle de Jérusalem qui prendra des dimensions cosmiques, en lien avec l'établissement d'un pèlerinage annuel pour toutes les nations lors de la fête des Tentés.

Notons qu'une des différences majeures entre les deux derniers scénarios porte précisément sur cette dimension cosmique et plus spécifiquement sur le rapport aux nations. Même si Za 12 semble avoir une vision plus focalisée sur le Levant que Za 14, dont la dimension cosmique est plus marquée, les deux scénarios insistent sur l'idée qu'un grand nombre de peuples attaqueront Jérusalem ensemble. Néanmoins, la relation de Jérusalem avec les nations change radicalement. En Za 12,1-13,6, les nations sont repoussées avec succès grâce à l'aide divine et elles cessent ensuite d'influencer la situation de Jérusalem ; en ce sens, et même si l'élément territorial est absent de la restauration envisagée en Za 12,1-13,6, ce scénario se rapproche de celui de Za 9-10, où les ennemis sont vaincus triomphalement et où ils disparaissent après leur défaite, n'interférant plus dans la vie d'Israël. En Za 14, à l'inverse, non seulement les nations parviennent à pénétrer dans Jérusalem et à prendre la ville pendant l'assaut, mais, même après leur défaite infligée par le grand guerrier divin, elles préservent un lien intime avec Jérusalem, puisque leurs survivants continueront de s'y rendre, non plus pour la guerre, mais pour un pèlerinage annuel lors de la fête des Tentés. En outre, en Za 14, ce rapport différent aux nations se couple d'un rapport différent à la diaspora, puisque les « clans » qui se rendront annuellement au pèlerinage incluent d'abord et avant tout la diaspora, ainsi que le suggère l'usage du terme *משפחה*, déjà utilisé en Za 12,12-14 pour parler des clans jérusalémites²¹⁸⁴. En Za 12,1-13,6, à l'inverse, la diaspora n'est jamais mentionnée, au profit d'une perspective plus locale.

Au vu des différences entre ces scénarios de guerre, ainsi que des transformations de l'utopie de la restauration qu'elles impliquent, il apparaît que les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau en Za 10,1-3a ; 11 ; 13,7-9, dont la perspective dystopique est pourtant bien plus marquée que les scénarios de guerres, ne font que dramatiser des changements qui sont déjà en partie perceptibles, bien que plus subtilement, dans l'évolution des scénarios de guerre et de restauration.

La place des oracles et images du chapitre 11 juste après le premier grand scénario de guerre est à ce titre notable dans la mesure où ils explicitent et exacerbent les principaux changements qui apparaissent dans les deux derniers scénarios par rapport au premier, notamment s'agissant de la possession et de la domination sur le pays. On peut en effet noter que la dimension dystopique de Za 11 s'oppose frontalement à la restauration envisagée aux ch. 9-10 :

- au lieu de la fertilité du pays (9,16-17), celui-ci sera dévasté, notamment ses zones les plus riches et fertiles, comme le Liban et la vallée du Jourdain (11,1-3.6) ;
- au lieu de la paix et de l'unité levantine dans le pays (9,9-10), des conflits entre rois y prendront place (11,6) et l'alliance de Yhwh avec les nations prendra fin (11,10) ;
- au lieu de l'alliance entre Juda et Joseph/Éphraïm (9,13 ; 10,6), la fraternité entre Juda et Israël sera rompue (11,13) ;

²¹⁸³ *Ibid.*, 112-129.

²¹⁸⁴ Voir dans une direction similaire, Gärtner, *Sacharja 14*, 89.

- au lieu de la délivrance du troupeau par Yhwh (9,16 ; 10,5), c'est son oppression (11,4-5) et sa ruine (11,9.16) qui prendront place ;
- au lieu du rassemblement et de l'installation de la diaspora dans le pays (9,11-12 ; 10,6-12), le troupeau sera livré à lui-même et il ira à sa perte (11,9.16)
- au lieu de la prospérité et de la jouissance du territoire (9,16-17 ; 10,10) s'installera une exploitation économique abusive du troupeau (d'abattage, צאון הרגה) par des bergers, au profit d'acheteurs et de vendeurs qui s'enrichissent (11,4-5) ;
- au lieu d'un roi humble et pieux (Za 9,9-10), un mauvais berger abusif prendra le pouvoir (11,15-16).

L'opposition frontale de la perspective dystopique en Za 11 par rapport à la restauration envisagée en Za 9-10 va donc beaucoup plus loin que les deux derniers scénarios de guerre, qui font évoluer l'idée de restauration de manière plus subtile. Néanmoins, il n'en reste pas moins que l'ensemble de ces transformations, qu'elles soient subtiles ou frontales, tourne autour d'un élément majeur, celui de *la perte de la possession et du contrôle du pays*, élément qui se trouve au cœur de la restauration annoncée en Za 9-10. La différence se situe dans le fait que les deux derniers scénarios de guerre ne font que désélectionner l'élément territorial en insistant davantage sur des questions rituelles et culturelles, alors que Za 11 thématise explicitement la perte du contrôle sur le pays et ses conséquences désastreuses sur le sort de la communauté. On peut d'ailleurs observer que l'idée de la perte du pays en lien avec le problème du pouvoir se trouve déjà au cœur de l'interlude en Za 10,1-3a, dont la fonction première semble être de préparer la correction drastique des ch. 9-10 qui suivra au ch. 11. Au sein même des ch. 9-10, l'interlude emploie l'image du troupeau et des bergers pour évoquer l'absence de territoire (« c'est pourquoi ils ont erré comme un troupeau », על כן נסעו כמו צאן, v. 2b) ainsi que la présence de mauvais chefs, des « bergers » (הרעים) et des « boucs » (העתודים) qui seront jugés par Yhwh (v. 3a). En outre, le dernier oracle sur les bergers et le troupeau, en Za 13,7-9, fait culminer l'idée d'un grand jugement sur le troupeau qui prend place « dans tout le pays » (בכל הארץ, 13,8).

Ces distinctions entre les trois grands scénarios de guerre et de restauration d'un côté et les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau de l'autre, ainsi que les évolutions entre les grands trois scénarios de guerre nous ont conduit à proposer un modèle rédactionnel, dans lequel les trois scénarios (ou au moins leurs bases) ont été composés les uns à la suite des autres, d'emblée dans le contexte du livre de Zacharie. Avant la composition du dernier scénario de guerre, une rédaction introduisant notamment les oracles de jugement sur les bergers et le troupeau (en lien avec la réflexion sur la prophétie en Za 13,2-6) a corrigé les deux premiers scénarios de guerre dans une perspective plus dystopique (Za 10,1-3a ; 11 ; 12,1a ; 13,2-9). Le dernier scénario de guerre et de restauration, en Za 14, a ensuite été composé en intégrant d'emblée une dimension plus dystopique, avec le pillage de la ville précédant sa restauration. En ce sens, il semble que les grandes évolutions que nous venons de décrire à l'intérieur de Za 9-14, touchant notamment à la question de la possession du territoire, ont été développées progressivement, sur un certain laps de temps. Ainsi, il est notable que plus on avance dans la lecture des scénarios de guerre de Za 9-14, plus on avance aussi dans le temps et dans les étapes de la composition du livre de Zacharie.

Ces considérations suggèrent que la composition du scénario de guerre de Za 9-10 a été la première grande phase d'un processus de révisions successives sur le thème de la guerre. Les

révisions ultérieures, bien que poursuivant une perspective utopique quant à la restauration de Jérusalem, ont notamment corrigé la conception territoriale de la guerre, qui permettrait à Israël de reprendre possession d'un grand territoire levantin et même d'y restaurer une monarchie jérusalémite. Soulignons à ce titre que la conception territoriale de Za 9-10 est non seulement singulière en Za 9-14, au point d'ailleurs d'être explicitement déconstruite par le ch. 11, mais aussi à l'intérieur du livre de Zacharie. De manière générale, le livre se focalise sur la restauration de Jérusalem et de Juda. Éphraïm et Joseph ne sont mentionnés qu'en Za 9-10. Même le nom d'Israël est très peu mentionné en Zacharie (2,2 ; 8,13 ; 9,1 ; 11,14 ; 12,1) et en Za 11,14, il l'est précisément pour séparer Juda du Nord, ainsi qu'on vient de le souligner²¹⁸⁵. De même, des territoires levantins n'appartenant pas traditionnellement à Israël ne sont mentionnés qu'en Za 9-10 (9,1-7 et 10,10), ainsi qu'en Za 11,1-3, qui fait la transition entre Za 9-10 et les scènes de Za 11, mais nulle part ailleurs dans le livre de Zacharie. La conception territoriale des ch. 9-10 introduit donc clairement une nouveauté dans le livre de Zacharie, nouveauté qui est ensuite corrigée dans les chapitres suivants. En Za 9-10, cette nouvelle conception territoriale est intimement liée à la question de la guerre, qui représente aussi une nouveauté par rapport à Za 1-8, ainsi qu'on l'a souligné. Ce lien entre guerre et possession du territoire par Israël est bien attesté dans des traditions portant sur la conquête du pays, par exemple en Josué ou Jg 1-3, mais moins dans la littérature prophétique ; en ce sens, Za 9-10 se rapproche notamment de textes comme Ez 38-39 et Mi 4-5, où les deux thèmes sont reliés²¹⁸⁶. Si Za 9-10 n'introduit pas uniquement dans le livre le thème de la guerre à venir, mais aussi la question de la récupération du territoire d'Israël, il faut en revanche observer que seul le thème de la guerre est approfondi dans les révisions ultérieures. Le thème du territoire d'Israël, lui, est non seulement abandonné dans les scénarios de guerre ultérieurs, mais il est aussi explicitement corrigé par les oracles sur les bergers et le troupeau. En effet, dans la continuité de Za 9-10, les scénarios des ch. 12-14 continuent d'insister sur l'idée de menace guerrière contre Jérusalem ; toutefois, à l'inverse de Za 9-10, la guerre n'aboutit pas à la reprise en main d'un grand territoire par Israël, mais plutôt à la constitution d'une communauté et d'un culte renouvelés. Quant aux oracles sur les bergers et le troupeau, la manière dont ils déconstruisent explicitement l'idée de possession du territoire est différente, puisqu'ils ne consistent pas en un scénario de guerre à proprement parler. Néanmoins, ils insistent sur l'idée de domination abusive (10,3a ; 11,4-5.15-16) et évoquent aussi des conflits (11,6), la dévastation du pays (11,1-3) et la ruine de sa population (10,3a ; 11,9.16 ; 13,7-8). Za 9-10 apparaît donc comme une parenthèse au sein du livre de Zacharie où la restauration de Jérusalem, associée à la guerre, est envisagée selon une perspective essentiellement territoriale, et c'est cette perspective particulière sur la guerre qui a provoqué une série de révisions ultérieures. L'analyse approfondie du premier grand scénario de guerre est en ce sens particulièrement pertinente pour comprendre la formation de Za 9-14 au sein du livre de Zacharie. Interpréter Za 9-10 dans une perspective socio-historique permet de poser les bases d'une interprétation plus générale de Za 9-14. C'est pourquoi nous

²¹⁸⁵ D'ailleurs, la mention d'Israël en Za 2,2 fait probablement partie d'un ajout dans la vision, comme le suggère la phrase quasiment identique en Za 2,4 mais plus courte, sans les mentions d'Israël et de Jérusalem ; cf. Hallaschka, *Sacharja*, 167-177. La superscription qui mentionne Israël en Za 12,1a est probablement aussi secondaire par rapport au scénario de Za 12,1-13,1* (cf. IV 2.1.4.)

²¹⁸⁶ Le texte de Jl 4 envisage certes une guerre à venir, mais celle-ci est centrée sur Jérusalem et Juda, à la manière des scénarios de Za 12-14 ; cf. Biberger, *Endgültiges Heil*, 376-378.

synthétiserons maintenant notre lecture de Za 9-10 afin de mieux montrer ensuite comment celle-ci peut se prolonger dans les ch. 11-14.

3. La guerre en Zacharie 9-10 dans le contexte des guerres des Diadoques

3.1. L'utopie de l'indépendance territoriale en Zacharie 9 et l'instabilité politique dans le Levant vers la fin du IV^e s. av. n. è.

Vers la fin du IV^e s., le Levant connaît une série de bouleversements majeurs, amenant notamment à la fin de la domination perse et à l'avènement d'un nouveau pouvoir, au travers d'une conquête qui a occasionné des destructions majeures, notamment dans des villes levantines comme Tyr et Gaza. Puis, la mort du conquérant en 323 marque le début d'une période de forte instabilité politique, due à la concurrence entre les Diadoques qui cherchent à s'emparer de l'héritage d'Alexandre, et notamment du Levant. La domination sur la région change alors régulièrement de main, notamment entre Ptolémée et Antigone, occasionnant de nouvelles guerres et des destructions importantes. Dans ce contexte, les scribes qui transmettent le livre de Zacharie envisagent la restauration de Jérusalem et de Juda de manière plus complexe que celle présentée en Za 1-8*, en rajoutant notamment, à l'aide du ch. 9, l'idée de guerre précédant la restauration.

Il est notable que le motif de la guerre d'Israël n'apparaisse pas immédiatement en Za 9 mais qu'il soit préparé par une scène qui n'a pas d'équivalent dans les révisions ultérieures du livre : la conquête divine du Levant. Le combat d'Israël est ainsi introduit par une première intervention guerrière de Yhwh dans le Levant, intervention qui, dans la forme actuelle du livre, sert plus largement d'introduction aux différentes déclinaisons du thème de la guerre en Za 9-14. Za 9 présente ainsi une structure dans laquelle une conquête censée amener la paix et la stabilité débouche finalement sur la guerre. Cette structure n'est pas sans faire écho à la période de la fin du IV^e s. av. n. è., lorsque la conquête d'Alexandre, un grand succès militaire et politique, aboutit finalement à une situation de guerres incessantes après la mort du conquérant.

Malgré l'ancrage de Za 9,1-8 dans les traditions prophétiques, et notamment les oracles contre les nations (cf. Es 17 ; Ez 27-28 ; Jr 47 ; Am 1 ; So 2), nous avons observé plusieurs originalités qui poussent effectivement à lire ce passage à la lumière des évolutions politico-militaires de la fin du IV^e s. Za 9,1-8 est le texte prophétique qui fait s'enchaîner le plus rapidement une série d'actions divines dans différents endroits du Levant. La sélection des peuples levantins y est originale : l'accent mis sur le nord Syrien, mentionnant notamment le pays de Hadrakh, n'a pas d'équivalent dans les traditions de la BH ; à la suite de l'évocation de la Syrie, le texte se focalise uniquement sur les voisins levantins de la côte, omettant notamment ceux du sud, comme Édom, et de l'est comme Moab ou Ammon. Cette sélection originale se couple d'un ordre régional du nord vers le sud qui n'a pas non plus d'équivalent dans la littérature prophétique. De plus la différence de traitement en fonction des peuples est notable, là encore sans véritable parallèle prophétique. Alors que la Syrie et Sidon ne font pas l'objet d'un jugement divin particulier, ce qui détonne par rapport aux oracles contre les nations dans les autres collections prophétiques, Tyr est sévèrement frappée par Yhwh et les villes philistines sont aussi sanctionnées, en particulier Gaza et Ashkelon, avant d'être pleinement intégrées à

Israël. Ensemble, ces spécificités de Za 9,1-8 concourent pour décrire une conquête du Levant par Yhwh qui n'a pas d'équivalent dans les traditions prophétiques. Le passage montre en effet comment Yhwh intervient dans le Levant, notamment au travers d'intermédiaires comme sa parole ou ses yeux, parfois de manière violente mais pas nécessairement, dans le but de prendre possession du pays et d'unifier sa population en un grand Israël centré autour de « sa maison » (v. 8) à Jérusalem. Cet accent mis sur l'unité levantine, impliquant jusqu'à la complète intégration des Philistins à Israël après une purification, est également originale dans la Bible hébraïque.

Ainsi, si certains aspects de cette conquête divine, comme par exemple les destructions à Tyr et en Philistie, peuvent s'expliquer à la lumière d'autres traditions prophétiques (Jr 47 ; Ez 27-28 ; Am 1 ; So 2) liées notamment à des éléments d'idéologie psalmique, les originalités qui viennent d'être mentionnées appellent des explications qui ne sont pas uniquement d'ordre littéraire. C'est déjà l'idée même d'une conquête divine du Levant, originale dans la littérature prophétique, qui résonne avec la situation de la région vers la fin du IV^e s. av. n. è., lorsque se pose très concrètement la question de savoir qui possèdera ce territoire. Le Levant, qui représente alors un enjeu géostratégique majeur, fait l'objet de différentes conquêtes, à commencer par celle d'Alexandre qui met fin à la domination perse dans la région, puis après lui celles de Ptolémée et d'Antigone. En outre, en dépit de l'influence d'autres traditions ainsi que d'une forte perspective utopique, les rapprochements structurels de la conquête divine en Za 9,1-8 avec celle d'Alexandre sont notables et ils peuvent en expliquer les principales originalités : une prise sans difficulté de la Syrie et de Sidon, suivie de la destruction de Tyr et d'autres destructions en Philistie, notamment à Gaza. Ainsi, vers la fin du IV^e s., à la suite de l'effondrement de l'empire achéménide, l'ajout du ch. 9 au livre de Zacharie permettait de souligner que le prophète avait prévu, déjà au début de l'époque perse, que la domination perse, évoquée en Za 1-8, s'effondrerait à la suite d'une conquête telle que celle d'Alexandre.

Néanmoins, il faut aussi observer que le conquérant n'est pas nommé dans le texte et, à sa place, c'est Yhwh qui mène la conquête, par l'intermédiaire de ses agents divins. De cette manière, la conquête d'Alexandre était interprétée comme l'accomplissement de la parole divine, parole dont les actions auraient été révélées par avance au prophète Zacharie. À un moment où se pose concrètement la question de savoir qui possède le Levant, Za 9,1-8 n'implique pas seulement que la domination perse sur la région prendra fin à la suite d'une conquête ; il signifie aussi que celui qui est véritablement en train de s'emparer du Levant n'est pas Alexandre ou l'un de ses successeurs, mais Yhwh lui-même. Ainsi, si les Macédoniens sont parvenus à conquérir le Levant, c'est uniquement parce que Yhwh les utilise pour réaliser son plan consistant à reprendre pleinement possession de son territoire.

En ce sens, les scribes qui ont composé Za 9 ne voulaient pas seulement affirmer que Yhwh avait prévu depuis longtemps l'arrivée des « Grecs » dans le Levant au travers de la conquête d'Alexandre. Ils insistaient aussi sur l'idée selon laquelle leur arrivée ne serait qu'une des étapes du plan de Yhwh pour reprendre lui-même possession du pays. L'aboutissement final du plan divin serait le rassemblement de tout le Levant en un grand Israël politiquement indépendant. C'est notamment ce que développe, à la suite de la conquête divine, l'interlude des v. 9-10, qui envisage la restauration de la monarchie à Jérusalem, en associant une idéologie et un langage psalmiques (cf. Ps 33,16-17 ; 72,8 ; etc.) à différentes traditions prophétiques (Za 2,14-16 ; Mi 4-5 ; So 3,14-17). Certes, la royauté prévue par Yhwh, de manière semblable

à celle d'Alexandre ou à celle rêvée par les Diadoques, sera aussi à la tête d'un très grand territoire. De façon également semblable à la manière dont les souverains hellénistiques aimaient à se présenter, l'installation du nouveau roi apportera une nouvelle ère de paix et de stabilité. Néanmoins, le monarque qui sera installé par Yhwh diffèrera fondamentalement des chefs hellénistiques en ceci qu'il ne fera pas la guerre. Pieux et soumis à Yhwh, contrairement aux chefs macédoniens, il sera entièrement dépendant de lui pour sa protection, au point que toutes les armes de guerres disparaîtront du pays. En outre, son territoire sera centré autour du Levant, avec Jérusalem pour capitale, alors que les Macédoniens n'accordaient que peu d'attention à cette ville. Dans le contexte instable qui a suivi la chute de l'empire perse, la description de cette royauté idéale permettait de faire écho au thème du leadership politique évoqué en Za 1-8 (cf. Za 3,9 ; 6,12-13), en soulignant d'une manière qui n'a pas d'équivalent en Za 1-8 que Yhwh finira par rétablir la monarchie en Israël, après une conquête qui verrait la fin de la domination perse sur le Levant. En même temps, la description utopique de cette nouvelle royauté servait, en creux, à faire la critique du caractère belliqueux et instable du nouveau pouvoir hellénistique.

L'ajout fait au livre de Zacharie ne s'arrêtait pas là. Suite à l'évocation d'une conquête du Levant censée déboucher sur le rétablissement de la monarchie en Israël, Za 9, sur fond de traditions prophétiques, psalmiques et de motifs mythiques levantins, développait de manière originale le processus par lequel la restauration annoncée allait aboutir. La description de la conquête divine du Levant ayant fait allusion à l'arrivée des Grecs dans le Levant, Za 9,11-17 décrivait comment les Grecs, parvenus à prendre le pouvoir, seraient finalement chassés par Israël. Le processus se mettra en branle lorsque toutes les forces d'Israël, y compris celles de la diaspora dont la « libération » est annoncée (cf. Es 42,7 ; 49,9), se réuniront à Jérusalem, décrite comme une place forte (בצרון, v. 12). En l'absence de roi guerrier, Yhwh se manifestera alors en tant que dieu de l'orage levantin, agissant lui-même comme un chef militaire qui dirige personnellement son peuple au combat (v. 13-15), une représentation originale inspirée de traditions psalmiques et plus largement de motifs mythiques levantins. Tout Israël ensemble, pas seulement Jérusalem et Juda mais aussi Éphraïm, sera alors comme des armes divines, une représentation qui pourrait faire écho à celle d'Es 49,2, à la différence que Yhwh s'en servira pour massacrer l'ennemi en une sorte de grand festin sacrificiel auquel ses armes, c'est-à-dire Israël, prendront part. La victoire, formulée à la manière d'Ézéchiël 34 (v. 22) comme la délivrance du troupeau par Yhwh, permettra à Israël de retrouver la prospérité et la pleine jouissance de sa terre (v. 16-17), des aspects qui sont décrits en faisant écho à des textes comme Jr 31 et Os 2. Dans l'ensemble, Za 9 annonçait un changement de domination dans le Levant, impliquant l'arrivée des Grecs, mais le texte exposait aussi comment ceux-ci allaient être chassés du pays grâce à une formidable intervention divine. Si en Za 9, les actions guerrières sont essentiellement celles de Yhwh qui dirigera son peuple en l'utilisant comme ses armes, le peuple est néanmoins appelé à participer activement à l'avènement de la restauration en commençant par revenir à Jérusalem. Situé stratégiquement juste après la description utopique du retour de la royauté à Jérusalem et initiant la description de la guerre contre les Grecs, l'appel des v. 11-12 invitait ceux qui vivaient loin de Jérusalem à se préoccuper du sort de la ville dans le contexte politiquement instable qu'elle traversait ; il les encourageait à y revenir pour renforcer les troupes sur place et anticiper ainsi la reprise du pays qui serait rendue possible par

Yhwh ; leur retour serait le déclencheur de la grande intervention divine libérant la ville et le pays de toute menace et oppression étrangères.

Vers la fin du IV^e s., la nouvelle conclusion du livre de Zacharie au ch. 9 prolongeait ainsi des aspects centraux des ch. 1-8*, en particulier le thème de la restauration de Jérusalem et de Juda, ainsi que celle de l'importance attribuée au retour de la diaspora (cf. Za 2,10-13 ; 6,15). Néanmoins, cette nouvelle conclusion introduisait aussi des aspects nouveaux, comme les thèmes d'une conquête du Levant et d'une guerre contre les Grecs avant la restauration. Le fait que la restauration ne concernerait pas seulement Jérusalem et Juda, comme c'est essentiellement le cas en Za 1-8, mais plus largement aussi Éphraïm, « toutes les tribus d'Israël » (v. 1b) et même l'ensemble du Levant, uni et pacifié par Yhwh, représentait aussi un aspect nouveau. En outre, en annonçant la restauration de la monarchie, qui unifierait et stabiliserait l'ensemble du Levant, Za 9 attribuait encore une nouvelle dimension à la restauration décrite dans livre de Zacharie qui, même s'il traitait jusque-là de la question du leadership politique (Za 3,9 ; 4,6-10 ; 6,12-13), n'envisageait pas (explicitement en tout cas) l'installation d'un nouveau roi à Jérusalem.

Ces éléments nouveaux introduits en conclusion d'une ancienne forme du livre de Zacharie permettaient de changer la mémoire du prophète Zacharie en montrant que, déjà à l'époque perse, celui-ci n'avait pas simplement annoncé et légitimé la reconstruction du temple comme préliminaire à la pleine restauration de Jérusalem et Juda. Il aurait en plus entrevu les grands bouleversements de la fin du IV^e s. av. n. è., liés notamment à la chute de l'empire perse et à l'arrivée des Grecs au travers de la conquête d'Alexandre. Zacharie aurait aussi annoncé la fin de la domination des Grecs et le rétablissement d'un grand royaume d'Israël sur l'ensemble du Levant, à la suite d'une bataille dans laquelle Yhwh s'impliquerait personnellement comme chef militaire de Juda et Éphraïm, lorsque la diaspora ferait l'effort de revenir à Jérusalem pour lui apporter son soutien.

De manière générale, notre lecture suggère que ce sont les fragilités et l'instabilité du pouvoir étranger après la chute de l'empire perse, et notamment à la suite de la mort d'Alexandre, qui ont éveillé les espoirs d'une fin définitive de la domination étrangère et du rétablissement de la monarchie locale sur le pays. Cette nouvelle ère était envisagée comme commençant véritablement à la suite d'une grande intervention guerrière de Yhwh à la tête de son peuple, mais la conquête d'Alexandre pouvait déjà être interprétée comme le début d'une série d'actions dirigées par Yhwh ayant pour finalité ultime la restauration du royaume d'Israël. Cette lecture des événements politiques avait notamment pour fonction concrète d'encourager la diaspora à apporter son soutien à la ville de Jérusalem dans une période instable et perçue comme décisive.

3.2. La première révision de la guerre en Zacharie 10,3-12 et les changements socio-politiques du Levant sud pendant les guerres des Diadoques

Le livre de Zacharie aurait pu s'arrêter ainsi mais d'autres développements socio-politiques ont provoqué de nouvelles additions à la fin du livre. La première d'entre elles est le texte de Za 10,3b-12 qui révisé la guerre de Za 9 dans un contexte où les conflits entre les Diadoques se sont poursuivis, occasionnant des dommages importants et changeant la situation socio-politique dans le pays. C'est notamment la Samarie qui a subi le plus de dommages de guerre

et de transformations liées à l'implantation coloniale. En plus des destructions et des déportations pendant les conflits, notamment en 311 (par Ptolémée) puis encore au début du III^e s. (par Démétrios), le pouvoir colonial lagide, à la suite du pouvoir antigonide, s'y installe de manière importante. Il investit non seulement la ville de Samarie elle-même, qui devient une colonie gréco-macédonienne, mais aussi de nouveaux sites comme Sichem, qui avait été abandonnée, et prend plus largement le contrôle de la région. Le territoire est de plus en plus occupé par les colons qui y multiplient les fortifications ; les terres sont petit à petit redistribuées de manière à ce que les plus fertiles d'entre elles soient exploitées par les colons. De son côté, la Judée a aussi subi des dommages de guerre et certaines de ces élites, notamment son gouverneur, ont aussi été déportées par Ptolémée en 311 ; néanmoins, elle est restée beaucoup plus épargnée par les conflits et par l'implantation coloniale que ne l'a été la Samarie au cours des guerres des Diadoques. Plus largement, au début du III^e s., c'est aussi la structure du pouvoir hellénistique qui a changé dans le Levant ; le territoire est désormais divisé entre les deux grandes puissances émergentes vers la fin des guerres des Diadoques, l'Égypte lagide, qui domine sur le Levant sud, et l'empire séleucide, centrée autour de la Syrie-Mésopotamie.

Dans ce contexte toujours instable où les guerres sont récentes et où la domination lagide ne fait que débiter, les scribes qui transmettent le livre de Zacharie envisagent toujours la possibilité d'un renversement de situation, avec la libération du pays et la réunion d'Israël sur un vaste territoire levantin. De manière similaire à Za 9,11-17, la scène qu'ils ajoutent pour compléter le scénario de Za 9 insiste à nouveau sur l'idée d'une guerre qui permettra d'y parvenir, d'une manière qui se situe aussi dans le sillage des traditions prophétiques, là encore mêlées à des éléments d'idéologie psalmique et des motifs mythiques levantins. Contrairement aux révisions ultérieures, celle en Za 10,3b-12* ne porte pas sur l'idée de l'unité et de l'indépendance territoriale d'Israël qui découleront d'une grande victoire militaire dans le pays, mais plutôt sur la manière dont la bataille se déroulera et ce qu'elle impliquera. En effet, les dégâts en Samarie, la croissance de sa diaspora plutôt que son retour au pays et l'augmentation de la présence militaire coloniale qui s'y installe rendent de plus en plus difficile d'envisager une alliance militaire de Juda avec Éphraïm. Dans ce contexte où Éphraïm est affaibli et colonisé, les scribes qui ajoutent Za 10,3b-12 révisent la conception de la guerre de Za 9 en insistant sur le fait que ce sera finalement surtout Juda qui combattra le pouvoir étranger avec l'aide divine et qui sauvera Éphraïm de la domination étrangère. Nous avons en effet mis en évidence que la grande différence entre la guerre décrite en Za 10 et celle racontée en Za 9 concerne la place du Nord, qui ne combat plus au côté de Juda et qui a au contraire besoin d'être délivré pour revenir et reprendre possession de son territoire. Comme en Za 9, c'est Yhwh qui, intervenant en faveur de son troupeau comme l'évoque aussi Jr 23,2, dirigera lui-même les opérations militaires. Néanmoins, dans ce nouveau contexte, Juda fera preuve d'encore plus de puissance militaire pour compenser l'absence d'Éphraïm au combat. Il sera comme le cheval de guerre de la gloire divine, une image originale signifiant l'importance de son rôle à la guerre et impliquant que Juda pourra lui-même rivaliser avec les chefs macédoniens combattant sur leur magnifique monture. En outre, dans un contexte local marqué par la disparition du gouverneur qui centralisait le pouvoir politique en Juda, les scribes qui composent Za 10,3b-12 envisagent que des chefs militaires judéens émergeront et agiront de concert, dirigés par Yhwh, puissants au point de parvenir à anéantir à pied les cavaleries ennemies.

La victoire militaire judéenne permettra alors à Joseph/Éphraïm de reprendre possession de son territoire. Ce sera le moment de la réconciliation du Nord avec Yhwh, formulée notamment en écho à Jr 31 et Os 2, après l'expérience temporaire du rejet divin. De manière similaire à la restauration envisagée en Jr 23 et 31 mais avec un focus plus spécifique sur le Nord, Yhwh rassemblera la diaspora du Nord, qui s'est accrue considérablement au cours des guerres des Diadoques, et il la fera revenir en masse au pays. Celle-ci s'installera sur un vaste territoire, bien plus grand que la Samarie, et bien plus grand que celui qui leur aurait été attribué à l'origine par Josué (ch. 16-17). Dans un contexte où le Levant sud est séparé politiquement du Levant nord, ce territoire est avant tout envisagé à l'intérieur du sud du Levant. Plus spécifiquement, la diaspora de retour prendra possession des zones les plus stratégiques de l'empire lagide dans la région, en particulier le Liban et la Transjordanie. Enfin, le pouvoir des « Grecs » dans le Levant étant désormais structuré autour des deux grandes puissances émergentes à la suite des guerres des Diadoques, l'Égypte lagide et la Syrie-Mésopotamie séleucide, la pleine jouissance du pays par Israël ne peut passer uniquement par une victoire militaire dans le pays ; elle nécessite aussi l'affaiblissement des deux empires qui dominent le Levant et plus largement le Proche-Orient. C'est pourquoi, selon une conception mythique levantine et de manière semblable à des textes comme Es 51,9-10 qui associent cette conception au retour d'exil tout en faisant aussi écho à la tradition de l'Exode, le grand retour de la diaspora sera l'occasion d'une nouvelle théophanie guerrière de Yhwh, contre les puissances aquatiques hostiles qui s'opposeront à ce retour, et plus particulièrement celles de l'Assyrie et de l'Égypte, comme c'est aussi le cas en Es 11,15-16. Néanmoins, les scribes qui composent Za 10,3b-12 insistent plus spécifiquement sur le fait que cette théophanie aura pour effet l'effondrement des deux grandes puissances, assyrienne et égyptienne (et pas uniquement égyptienne comme dans la tradition de l'Exode, ou assyrienne comme en Es 10). Yhwh mettra ainsi fin à leur pouvoir sur la région, faisant notamment cesser la domination (le « sceptre ») de l'Égypte sur le Levant sud, ce qui permettra à Israël de reprendre pleinement possession du territoire.

Dans l'ensemble, la nouvelle conclusion du livre de Zacharie prolongeait les principaux accents idéologiques de Za 9 mais tout en les adaptant à la nouvelle configuration socio-politique au sortir des guerres des Diadoques. L'utopie de la restauration à la suite d'une guerre était ainsi revisitée pour mieux répondre à la nouvelle situation du pays. La mémoire du prophète Zacharie continuait, à la suite de Za 9, d'être associée à la restauration d'un grand Israël, mais d'une manière qui prenait en compte les grands changements socio-politiques dans le Levant sud au début du III^e s. av. n. è. De la sorte, le contenu du livre impliquait que le prophète Zacharie, déjà à l'époque perse, avait aperçu les grands changements qui se produiraient dans le pays à l'époque des Diadoques, en particulier l'affaiblissement de la Samarie, mais qu'il avait aussi annoncé la manière dont Yhwh mettrait fin à l'installation croissante du pouvoir étranger dans le pays.

4. Les révisions successives de la guerre en Zacharie 11-14 et l'évolution du contexte socio-politique dans le Levant sud sous les Lagides et Antiochos III

4.1. La première révision de la guerre en Za 10,3b-12 et les suivantes en Zacharie 11-14

Si les déplacements introduits par Za 10,3b-12 par rapport à Za 9 peuvent s'expliquer à la lumière de l'évolution du contexte socio-politique au début de l'époque hellénistique, on peut penser que c'est aussi dans ce sens qu'il faut interpréter les révisions postérieures sur le thème de la guerre en Za 11-14. La manière dont Za 10,3b-12 initie des changements qui se renforcent dans la suite de Za 9-14 semble bien aller dans ce sens. Certes, la révision de la guerre dans ce texte se distingue de celles exposées en Za 11-14 en ceci que la perspective reste, dans la continuité du ch. 9, résolument centrée sur la récupération du territoire d'Israël. Néanmoins, il faut aussi observer que les déplacements idéologiques qu'elle introduit ne sont que le début d'une trajectoire qui est ensuite approfondie par les révisions successives dans les chapitres suivants. Mentionnons notamment les éléments suivants :

- *La distinction entre Juda et Éphraïm* : Za 10,3b-12 n'envisage encore pas l'idée d'une séparation entre Juda et Éphraïm, mais il fait tout de même une distinction entre les rôles de Juda, qui combattrait, et le Nord, qui sera restauré à la suite de la guerre.
- *La focalisation du combat sur Juda* : Za 10,3b-12 resserre le combat autour de Juda alors que Za 9 impliquait aussi Éphraïm dans la guerre. La perspective exclusivement judéenne sur le combat se poursuit ensuite dans les scénarios de guerre ultérieurs.
- *L'absence de la diaspora dans le combat* : contrairement à Za 9, mais de manière similaire aux scénarios de guerre ultérieurs, Za 10,3b-12 ne souligne plus le rôle de la diaspora dans le combat. Il n'en est question qu'après la guerre, comme c'est aussi le cas en Za 14, même si ce dernier scénario n'envisage pas l'installation de la diaspora dans le pays.
- *La distinction entre Jérusalem et Juda* : Za 10,3b-12 poursuit la restauration du ch. 9 et, en ce sens, est compatible avec l'importance de Jérusalem comme future capitale royale ; néanmoins il ne mentionne plus Jérusalem ou son leadership mais se focalise plutôt sur Juda et ses chefs de guerre. Cette distinction subtile entre Jérusalem et Juda semble prendre de l'importance dans les scénarios suivants, où Juda peut même être opposé à Jérusalem temporairement.
- *La prudence vis-à-vis de l'idée d'une future royauté locale* : là encore, Za 10,3b-12 ne s'oppose pas à l'idée de restauration de la royauté présente en Za 9 et, au contraire, semble la présupposer ; cela dit, il ne la prolonge pas non plus, et n'en fait aucune mention. Ensuite, l'idée d'une restauration de la monarchie humaine n'apparaît plus dans les ch. 11-14. Za 12,1-13,1 parle certes de la prééminence du clan de la maison de la David, mais collectivement, et sans distinguer un individu particulier qui prendrait des fonctions spécifiques ; le seul individu spécifiquement mentionné, aux connotations royales et prophétiques, est décédé. De son côté, Za 14 insiste sur la royauté divine sans parler de roi humain.

- *La diminution du territoire* : dans la continuité de Za 9, Za 10,3b-12 insiste sur le vaste territoire levantin que possèdera Israël. Néanmoins Za 10,3b semble davantage se focaliser sur le Levant sud (cf. Za 10,10), alors que Za 9 insiste aussi sur le Levant nord (v. 1-2) et les connotations cosmiques du territoire (v. 10). Les scénarios suivants seront uniquement centrés sur la ville de Jérusalem et sur Juda.
- *L'élargissement des ennemis* : Za 10,3b-12 ne considère pas encore que toutes les nations attaqueront Jérusalem, mais il élargit tout de même la guerre dans le pays contre les Grecs par une lutte de Yhwh contre l'Égypte et l'Assyrie dans le contexte du grand retour des fils d'Éphraïm.

Si donc la révision en Za 10,3b-12 initie des développements qui seront approfondis dans les révisions ultérieures aux ch. 11-14, on peut penser que le type d'interprétation proposé ici pour comprendre Za 10,3b-12, attentive aux évolutions du contexte socio-politique, peut se poursuivre dans les ch. 11-14. Pour conclure cette étude, je souhaiterais donc esquisser les implications de la lecture socio-historique de Za 9-10 qui a été développée dans cette étude pour la compréhension des ch. 11-14. On montrera ainsi brièvement comment le modèle compositionnel de Za 9-14 qui a été présenté au ch. IV ainsi que la reconstruction socio-historique de la Judée au début de l'époque hellénistique qui a été proposée au ch. V peuvent concourir à une interprétation socio-historique renouvelée non seulement de Za 9-10, mais plus largement de l'ensemble des ch. 9-14.

4.2. La défense de Jérusalem en Za 12,1-13,1* et la stabilisation du pouvoir lagide dans le courant du III^e s. av. n. è.

Après des débuts très instables, la domination hellénistique sur le Levant se stabilise dans le courant du III^e s. av. n. è. Dans le sud, les Lagides renforcent leur contrôle du territoire et leur administration, incluant notamment une importante et croissante présence coloniale. Cette stabilisation du pouvoir rendait de plus en plus difficile de penser que la domination étrangère prendrait fin dans un avenir proche. Au contraire, même si la Judée restait une des régions les moins affectées par la présence coloniale, cette dernière était désormais bien installée dans les régions tout autour. En parallèle, les guerres de Syrie rappelaient que la situation du Proche-Orient n'était pas entièrement stabilisée. Même si les trois premières n'ont pas impacté directement l'intérieur du pays, elles montraient toute de même que la guerre était toujours d'actualité.

Dans ces circonstances, les scribes qui transmettent le livre de Zacharie révisent la conception de la guerre dans le livre en ajoutant le scénario de Za 12,1-13,1*. Comme dans Za 9-10, ils soulignent que la guerre sera une étape importante de la restauration de Jérusalem. Néanmoins, Jérusalem sera alors entièrement isolée, face aux nations autour. Toutes les nations autour, où s'est installée la domination hellénistique, attaqueront la ville, au point que Juda pourra même, à un certain moment, participer à l'assaut (Za 12,2) ; et seul Juda pourra finalement venir en aide à Jérusalem. Comme Za 9, Za 12 souligne toutefois que, malgré la présence de l'ennemi tout autour, Yhwh protège sa ville sainte. C'est d'ailleurs lorsqu'ils prendront conscience de la protection divine que les Judéens viendront en aide à la ville (v. 5). Dans un contexte où l'ennemi s'est fortement installé tout autour dans le pays, la nouvelle version de la guerre en Za 12,1-13,1*, contrairement à Za 9-10, laisse de côté la question du

territoire, de la monarchie pour l'administrer, et de la diaspora pour revenir l'occuper. Seuls comptent la protection de la ville, le fonctionnement interne de sa communauté et son renouvellement spirituel. En l'absence de monarchie locale et de prophètes, Jérusalem se remémorera les grandes figures du passé, à l'instar du deuil pour le transpercé, présenté en Za 12,10-14 avec des traits à la fois royaux et prophétiques²¹⁸⁷ ; malgré leur absence, ces figures continuent de structurer rituellement la communauté et de l'unifier au travers de leur commémoration. La restauration devient ainsi essentiellement spirituelle, rituelle et commémorative.

Dans le courant du III^e s., les scribes qui ajoutent Za 12,1-13,1* réécrivent donc la guerre de Jérusalem non plus comme une guerre de récupération du pays, mais comme une guerre de défense de la ville, visant à préserver sa communauté locale, ses rituels et sa mémoire. Ils reconnaissent ainsi implicitement que la question de l'indépendance territoriale et politique n'est plus d'actualité et que le temps des grands leaders est révolu. Néanmoins, dans ce contexte où il n'est plus question de territoire, ils soulignent que l'essentiel de la restauration réside dans le renouvellement spirituel de la communauté, son organisation rituelle et la commémoration de son grand passé, notamment royal et prophétique.

4.3. La rédaction sur les bergers et le troupeau et l'impact des politiques lagides en Judée dans le contexte instable de la fin du III^e s. av. n. è.

Au cours de la deuxième moitié du III^e siècle, l'exploitation territoriale lagide et l'empreinte coloniale s'accroissent toujours plus dans la région. Les réformes administratives, monétaires et fiscales des Lagides touchent de plus en plus la Judée, au point que Jérusalem est privée de sa production monétaire locale ; le contrôle et l'exploitation des ressources de la région par le pouvoir lagide s'intensifient, notamment à l'aide de relais locaux qui s'enrichissent en travaillant pour l'administration impériale. En outre, notamment à la suite de la montée au pouvoir de Ptolémée IV en 222, l'instabilité politique augmente et le pays connaît de nouveau d'importants dommages de guerre. La quatrième guerre de Syrie a même été l'occasion pour Antiochos III de s'emparer momentanément de l'intérieur du Levant sud avant sa défaite lors de la grande bataille de Raphia en 217.

Dans ce contexte troublé, l'utopie de la restauration, déjà largement révisée par le scénario de Za 12,1-13,1*, prend des traits plus franchement dystopiques, au point d'envisager qu'un jugement divin fera périr une grande partie de la communauté. Les scribes qui transmettent le livre de Zacharie corrigent entièrement les deux scénarios de guerre à la fin du livre de Zacharie, au travers d'une rédaction qui insèrent entre les différentes scènes de guerre des oracles de jugement sur les bergers et le troupeau. Certes, le scénario de Za 12,1-13,1* reconnaissait déjà la difficulté de la reprise en main du territoire. Cependant, cette rédaction va encore plus loin en soulignant que Yhwh a décidé de juger son peuple par l'intermédiaire de la domination étrangère et de ses agents locaux. Les scribes qui la composent explicitent l'idée selon laquelle les espérances d'indépendance territoriale véhiculées par Za 9-10 seront contrecarrées par un jugement divin sur la communauté, impliquant notamment ceux qui la dirigent : l'unité territoriale n'aura pas lieu et Juda sera séparé d'avec le Nord (v. 14) ; l'ère de

²¹⁸⁷ Voir sur ce point Gonzalez, « Transformations », 123-128.

prospérité ne viendra pas et, à la place, la communauté sera exploitée économiquement par la domination et ses multiples agents locaux (voir les « acheteurs », les « vendeurs » qui s'enrichissent et les « bergers » en Za 11,4-5) ; ce sera la guerre plutôt que la paix, et le pays sera dévasté (11,1-3.6) ; la royauté idéale ne reviendra pas à Jérusalem et, au contraire, un mauvais roi accèdera au pouvoir, abusant encore davantage de la population (11,15-16).

Dans un contexte où le contrôle du pouvoir lagide est croissant sur la Judée, cette rédaction change donc la vision de la restauration. Celle-ci n'impliquera plus uniquement une guerre au cours de laquelle Yhwh sauvera son peuple. La restauration sera aussi précédée par un jugement divin drastique contre le pays par l'intermédiaire de la domination étrangère et de ses relais locaux, occasionnant toute sortes de désastres et d'abus sur la population. Néanmoins, suite à ces drames, Yhwh se retournera contre la domination étrangère (cf. 11,17) et ceux qui y auront collaboré, et il purifiera le reste de sa communauté qui aura survécu au grand jugement (13,7-9). De la sorte, les difficultés de Jérusalem et de Juda vers la fin du III^e s. av. n. è., et notamment l'exploitation économique de la région par l'administration lagide, étaient présentées comme étant décidées par Yhwh et annoncées à l'avance par Zacharie. Elles étaient interprétées comme l'étape préliminaire de la grande purification du pays prévue par Yhwh.

Plus particulièrement, les drames que la rédaction sur les bergers et le troupeau envisage sont d'ordre politico-militaires, économiques et aussi prophético-culturels. De manière générale, les chefs abusifs renvoient selon toute vraisemblance au pouvoir lagide en Judée et à ses relais locaux, qui sont présentés selon une perspective très critique. La description originale de l'exploitation du troupeau par différents acteurs en Za 11,4-5 pourrait bien renvoyer à la variété des agents locaux travaillant pour l'administration lagide dans le contrôle des ressources et le prélèvement des diverses taxes²¹⁸⁸. On peut aussi s'aventurer ici à une spéculation, faisant ressortir jusqu'où le contexte de la fin du III^e s. peut expliquer le texte jusque dans ces détails, tout en se rappelant que la lecture socio-historique proposée ici ne dépend pas de cette spéculation (c'est plutôt l'inverse). Si le « berger insensé » (רעה אולי) dont il est question en Za 11,15-17 fait avant tout référence à la domination lagide de la fin du III^e s., il se pourrait bien que le texte vise plus spécifiquement Ptolémée IV, réputé dans l'Antiquité pour être un mauvais roi, abandonnant les affaires politiques au profit de ses plaisirs (voir notamment Polybe V 34) et qui a initié le déclin politique et économique de l'Égypte lagide²¹⁸⁹. Bien que largement exagéré et romancé, le livre de 3 Maccabées témoigne de l'empreinte négative qu'a laissé ce roi dans la mémoire juive, le décrivant comme impie, abusif, persécuteur, incompetent et excessif dans ses plaisirs. Za 11,15-17 insiste précisément sur l'incompétence du berger, son désintérêt, son manque de soin et ses abus vis-à-vis du troupeau, ce qui semble aller dans le sens d'une allusion à ce souverain plus spécifiquement. En outre, peut-être les drames qui frapperont le pays et le troupeau (11,1-3 ; 6.9.16 ; 13,7-8) doivent-ils aussi être lus à la lumière des ravages de la quatrième guerre de Syrie dans le pays, lorsqu'Antiochos III est parvenu momentanément à s'emparer de l'intérieur du pays, y compris la Transjordanie (voir la destruction du Bashân en Za 11,2). Il semble ainsi que la rédaction a exagéré tous les troubles politico-militaires de cette époque pour signifier qu'ils proviennent de la volonté de Yhwh de juger le pays et pour encourager les membres de la communauté à ne pas collaborer avec la

²¹⁸⁸ Voir plus de détails sur cet argument dans Gonzalez, « Zacharie 9-14 et le Temple », 57-61.

²¹⁸⁹ Voir en ce sens Mitchell, *Zechariah*, 314-315.

domination lagide et à rester fidèles en attendant la purification finale du pays prévue par Yhwh²¹⁹⁰.

Soulignons encore l'importance des enjeux économiques dans cette rédaction, qui apparaissent à la fois dans la description de la dévastation des richesses du pays (11,1-13), dans celle de l'exploitation du troupeau (11,4-5) à laquelle le prophète répond par le soutien économique au temple (11, 12-13), et aussi dans la description de la purification du peuple, qui utilise l'image de l'or et de l'argent purifiés par le feu (13,9). Ce n'est qu'après une lourde exploitation économique que la communauté retrouvera sa véritable richesse, sa pureté. L'exploitation en question doit probablement être lue à la lumière des politiques monétaires et fiscales lagides qui atteignent de plus en plus directement la Judée au point d'affaiblir l'économie du temple. On peut aussi rappeler que la quatrième guerre de Syrie a occasionné des difficultés économiques majeures dans l'empire, avec une inflation croissante vers la fin du III^e s. Dans ce contexte, une des manières de rester fidèle à Yhwh est, comme le fait le prophète, de continuer à soutenir le temple financièrement (cf. IV 3.2.2.).

Un autre aspect important de cette rédaction concerne la question prophétique. En soulignant la perte d'une figure d'importance aux connotations prophétiques et royales, Za 12,1-13,1 annonçait déjà la fin des grandes figures du passé, notamment royales et prophétiques. Cet aspect est confirmé et même explicité en Za 11, qui décrit l'abandon par le prophète de sa mission envers le troupeau, entraînant une série de drames pour celui-ci (Za 11,8-9). Puis Za 13,2-6 explique que tout prophète qui se manifesterait ensuite sera un faux prophète, dont il faudra se débarrasser ; et le peuple ne devra pas non plus se tourner vers d'autres moyens de divination, tels que les téréphim, les devins ou les songes, comme le souligne Za 10,2.

De cette manière, la rédaction sur les bergers et le troupeau insistait sur le fait que, malgré les problèmes politico-militaires et économiques, le peuple ne devrait pas chercher ou écouter de nouveaux prophètes ou de nouvelles formes de divination. Cette conception impliquait que seuls les prophètes du passé sont de vrais prophètes de Yhwh et que seuls les oracles anciens contenus dans leurs livres doivent être écoutés et suivis. Le fait que cette rédaction prenne place dans le livre de Zacharie permettait de confirmer ce point en montrant qu'un des derniers anciens prophètes, qui avait mis fin à son activité prophétique (Za 11,8-9), avait prévu déjà au début de l'époque perse le genre de drames qui arriveraient bien plus tard à la communauté, à l'époque hellénistique. Implicitement, donc, en délégitimant toute nouvelle prophétie ou autre moyen de divination, cette rédaction renforçait l'autorité des prophètes anciens et des livres qui leur étaient attribués. Les scribes à l'origine de la rédaction sur les bergers et le troupeau soulignaient ainsi que, dans la période compliquée de la fin du III^e s., la communauté ne devait pas chercher de nouvelles révélations mais plutôt se tourner vers les oracles des anciens prophètes, qui eux avaient déjà annoncé le type de troubles auxquels elle serait confrontée.

Vers la fin du III^e s., les connotations dystopiques de la rédaction encourageaient ainsi le peuple à rester fidèle à Yhwh, à son temple et à ses traditions prophétiques, malgré tous les drames politico-militaires ou économiques qui pourraient se produire, dans la mesure où ces

²¹⁹⁰ Rappelons qu'à cette époque, des fonctionnaires locaux, comme le gouverneur étolien Théodotos lors de la quatrième guerre de Syrie, puis Ptolémée fils de Thraséas lors de la cinquième, se sont opposés à la domination lagide en soutenant la domination séleucide.

dramas ne seraient que la manifestation du jugement divin sur le pays précédant la grande purification. Les scribes à l'origine de cette rédaction insistaient sur le fait que la fidélité à Yhwh impliquait de ne pas participer à l'exploitation du pays par la domination lagide mais plutôt à soutenir le temple de Jérusalem économiquement (cf. 11,13). Ils exhortaient aussi à ne pas faire appel à de nouveaux prophètes ou à d'autres formes de divination, mais plutôt à se tourner vers les seuls vrais prophètes, ceux du passé ; même si ceux-ci ont arrêté de se succéder à l'époque du prophète Zacharie, ils ont tout de même annoncé par avance le genre de difficultés auxquelles seraient confrontée Jérusalem sous la domination hellénistique et leurs oracles ont été préservés par les scribes du temple. Les scribes complétaient ainsi le livre de Zacharie en soulignant l'importance du temple et de ses traditions, qu'ils transmettaient et développaient, pour faire face aux difficultés de la fin du III^e s. av. n. è.

4.4. Zacharie 14 et la ville de Jérusalem suite aux guerres de Syrie, dans le contexte de la nouvelle domination séleucide

La fin du III^e s. et le début du II^e s. av. n. è. dans le Levant sud ont été marqués par une instabilité politique croissante et un impact des guerres à la fois direct et majeur dans l'intérieur du pays. La quatrième guerre de Syrie, au cours de laquelle Antiochos III s'est provisoirement rendu maître de l'intérieur du pays, a failli faire basculer la région sous contrôle séleucide. Suite à ces événements, la défense de l'intérieur du pays devient un enjeu géostratégique encore plus important, provoquant l'accroissement de la présence militaire, y compris à Jérusalem qui reçoit une garnison militaire. À la toute fin du III^e s. av. n. è., la cinquième guerre de Syrie fait de nouveaux ravages à l'intérieur du pays, comme en témoigne par exemple la stèle de Hefzibah. Jérusalem devient même le théâtre de combats et subit des dommages significatifs, incluant notamment des destructions et une perte de population. Néanmoins, à la suite de ces dommages, le basculement sous domination séleucide s'avèrera propice pour la ville et plus particulièrement pour le temple, puisque des travaux de rénovation seront financés par le roi séleucide et que des mesures seront prises pour favoriser la restauration économique de la ville, incluant notamment des privilèges fiscaux pour les prêtres et une plus grande importance du temple dans l'administration de la région. Le décret d'Antiochos III transmis par Josèphe insiste notamment sur l'idée d'un changement de situation favorable à la ville, une grande restauration à la suite de dommages de guerre importants. L'ordonnance d'Antiochos III relative au temple de Jérusalem, en *Ant.* XII 3,4, témoigne du fait que la prétention de l'ensemble de la ville à la pureté était validée par les autorités séleucides (cf. V 3.4.) et un texte comme Sir 50 atteste du prestige local du grand-prêtre à cette époque.

C'est probablement dans ce contexte de forte instabilité politique et de troubles militaires importants, débouchant ultimement sur une situation favorable pour la ville et notamment pour son temple, que Za 14 a été composé. Après les ravages des 4^{ème} et 5^{ème} guerres de Syrie dans la région qui ont directement impacté Jérusalem, les scribes qui transmettent le livre de Zacharie révisent le thème de la guerre, en insistant sur le fait que, contrairement à ce que démontrent les deux premiers scénarios de guerre, Jérusalem ne sera pas invulnérable. Dans la continuité de la rédaction sur les bergers et le troupeau, la dimension dystopique de Za 14 montre que, non seulement le pays au sens large, mais tout particulièrement la ville de Jérusalem pourra être le théâtre de nouveaux drames comparables à ceux du VI^e

s. av. n. è. Néanmoins, aussi graves que pourront être ces drames, la dimension utopique du texte soulignait aussi qu'ils ne seraient qu'une phase préliminaire de la restauration de la ville, avant que celle-ci ne prenne une nouvelle ampleur et que l'importance de son culte soit reconnue par les nations. Ce changement de situation de Jérusalem, passant d'une ville pillée à un centre cultuel cosmique, permettait de faire écho, d'une manière fortement dramatisée, à la restauration de la ville et du temple, favorisée par le pouvoir séleucide au début du II^e s., à la suite des dommages de guerre. L'exagération dystopique puis utopique permettait d'interpréter à la fois les dommages subis par la ville et sa restauration avec l'aide séleucide comme des preuves que le plan divin pour la ville était en œuvre et qu'il aboutirait finalement à une situation dans laquelle Jérusalem représenterait un centre cultuel pour toutes les nations.

Soulignons que, dans un contexte où la présence coloniale et le contrôle de la domination étrangère sur le pays restaient très forts, la restauration envisagée en Za 14, de même qu'en Za 12,1-13,1, n'est pas territoriale, incluant tout au plus la région de Juda, et elle n'implique pas non plus de royauté humaine, insistant seulement sur la royauté divine (Za 14,9.16-17). Néanmoins, différemment de Za 12,1-13,1 qui se focalise sur la communauté locale jérusalémite et son organisation rituelle interne dans un contexte où la domination lagide se stabilise, Za 14 insiste sur le caractère cosmique du culte de Jérusalem, reconnu par les nations qui s'y rendront pour adorer Yhwh en tant que roi de toute la terre. Cette nouvelle vision d'un culte cosmique peut notamment s'éclairer à la lumière du changement de place du temple dans l'administration impériale, passant d'une marginalisation croissante à l'époque lagide à un rôle majeur dans l'administration séleucide.

La manière d'envisager ce culte cosmique prend la forme d'un pèlerinage annuel des nations à Jérusalem pour la fête des Tentes, qui célèbre la fertilité offerte par Yhwh aux nations. Cette conception d'une montée des nations à Jérusalem prend appui sur des traditions préexistantes (voir p. ex. Za 2,15a ; 8,20-23 ; Es 2,2-5 ; 60 ; 66,18-25 ; Mi 4,1-5), inspirées notamment de l'idéologie achéménide de l'offrande au grand roi par toutes les nations. Toutefois, l'idée d'un pèlerinage cultuel annuel est originale dans les traditions prophétiques, correspondant à une pratique qui se développe significativement dans tout le monde hellénistique, notamment du fait des importants mouvements de populations au cours de cette période et de la popularité de certains sanctuaires²¹⁹¹.

En outre, la conception d'un culte cosmique avec un rythme annuel permet aussi et surtout de reprendre la question de la place de la diaspora qui était centrale en Za 9-10 avant qu'elle ne soit abandonnée en Za 12,1-13,1 et que la rédaction sur les bergers et le troupeau n'insiste au contraire sur la dispersion du troupeau (10,2 ; 11,9.16 ; 13,7). Ainsi, dans la continuité de Za 10, Za 14 prend en compte la question de l'augmentation croissante de la diaspora à l'époque hellénistique, un aspect sur lequel insiste d'ailleurs aussi le v. 9 ajouté secondairement au ch. 10. Za 14 va même plus loin en envisageant explicitement que de nouveaux événements guerriers pourront accroître radicalement la diaspora, y compris celle de Jérusalem, puisque le texte commence par annoncer la déportation de pas moins de la moitié de la population de la ville. Une telle description pourrait faire écho, avec une exagération dystopique, aux pertes de population qu'a pu subir la ville au cours des guerres de Syrie, notamment la quatrième et surtout la cinquième. Toutefois, Za 14, qui laisse de côté la question

²¹⁹¹ Je remercie Julia Rhyder de m'avoir rendu plus attentif à ce point.

du territoire d'Israël, présente la place de la diaspora de manière bien différente qu'en Za 10 : le retour au pays des différents clans n'est plus envisagé comme une installation définitive dans le pays, mais comme un retour ponctuel et régulier à l'occasion du pèlerinage annuel. Cette conception permet à la fois de prendre en compte la croissance de la diaspora à l'époque hellénistique et la forte colonisation du pays, sans pour autant renoncer à l'idée de la restauration d'Israël. Même dispersé parmi les peuples, Israël continue de former une communauté culturelle centrée autour du temple de Jérusalem. En ce sens, Za 14 propose une synthèse entre la perspective large de la restauration en Za 9-10 et celle plus locale et non territoriale en Za 12,1-13,1.

Cette nouvelle définition de la communauté semble être au cœur de Za 14 ; la dimension cosmique, visible à la fois lors de l'attaque des nations, de l'intervention guerrière de Yhwh et de la restauration culturelle de la ville, vise à replacer Jérusalem dans un nouveau rapport avec l'international. Ce point est si central que, même après la description de la restauration culturelle aux v. 16-17, les v. 18-19 insistent sur l'importance pour toute la communauté culturelle, même si celle-ci est délocalisée, et notamment en Égypte, de veiller à rester centrée autour de la ville en respectant le pèlerinage annuel, au risque sinon de nouvelles sanctions divines liées à l'absence de fertilité. L'insistance aux v. 18-19 sur le fait que ce sont notamment les clans d'Égypte qui devront veiller à respecter le pèlerinage à Jérusalem se comprend bien non seulement à une époque où la diaspora égyptienne est nombreuse et riche (notamment à Alexandrie), mais aussi dans un contexte où le lien entre Jérusalem et l'Égypte est remis en question. C'est notamment le cas au début du II^e s. av. n. è., après que la conquête séleucide a retiré le Levant sud des possessions égyptiennes. La nouvelle frontière politique qui sépare alors le Levant sud de l'Égypte soulève la question des rapports entre Jérusalem et la riche diaspora égyptienne. Rappelons que, quelques décennies plus tard, Onias IV pourra même construire un nouveau temple yahviste à Léontopolis. De la sorte, les scribes qui composent Za 14 insistent sur le fait que la nouvelle situation politique du Levant sud ne doit en rien changer à la relation de la diaspora judéenne avec le temple de Jérusalem.

Ainsi, au tout début du II^e s. av. n. è., les scribes qui transmettent et développent le livre de Zacharie modifient encore le souvenir du prophète pour affirmer que non seulement des troubles politico-militaires importants, tels que ceux qui se produiraient vers la fin du III^e s. et au tournant du II^e, mais aussi un changement positif de la situation de la ville, tel qu'il semble s'amorcer au tout début de la domination séleucide, avaient déjà été annoncés au début de l'époque perse. Les événements de la fin du III^e et du début du II^e s. av. n. è. étaient ainsi interprétés comme des étapes préliminaires à la grande restauration de Jérusalem prévue par Yhwh, restauration à laquelle toute la diaspora, et notamment celle d'Égypte, était déjà invitée à participer en se rendant annuellement à Jérusalem pour la fête des Tentes. En dépit des aléas politico-militaires, ces scribes insistaient sur le fait que Yhwh contrôle la situation de son temple : un de ses derniers prophètes, Zacharie, en a non seulement légitimé la reconstruction mais il a aussi esquissé l'histoire mouvementée qui serait celle de ce lieu saint jusqu'à la pleine manifestation de sa centralité cosmique.

5. L'utopie de la guerre en Zacharie 9-14, la mémoire du prophète Zacharie et les traditions littéraires du Second Temple

Dans l'ensemble, Za 9-14 met en évidence la perspective utopique selon laquelle le thème de la guerre peut être utilisé afin de répondre à des situations socio-politiques troublées. Les différentes révisions de ce thème montrent notamment comment les représentations utopiques de la guerre peuvent évoluer en fonction des réalités socio-politiques. Loin d'en être déconnectées, les conceptions utopiques se forment et se transforment au gré des principaux changements contextuels. Paradoxalement, la manière dont ces représentations s'éloignent d'un contexte historique donné porte la marque de ce contexte, sur lequel la distance utopique permet de porter un regard critique.

Za 9-14 montre aussi comment les scribes anciens de Judée pouvaient investir la mémoire d'une figure du passé, en l'adaptant et en la complétant, pour interpréter les changements importants de leur présent. Une figure prophétique est idéale en ce sens car, tout en appartenant au passé, elle a pour spécificité de pouvoir formuler un discours vrai sur l'avenir. En même temps, on peut observer que les adaptations de cette mémoire n'en changent pas certaines caractéristiques fondamentales et elles se situent dans une certaine continuité avec les souvenirs plus anciens portant sur le prophète. Ainsi, tout au long des révisions du livre, les oracles de Zacharie restent centrés autour de la restauration de la ville de Jérusalem. De la sorte, la mémoire du prophète véhiculée dans son livre permet de souligner que Yhwh accompagne le Second Temple tout au long de son histoire pour en faire ultimement le cœur de sa domination divine sur terre. Par son prophète Zacharie, il en a non seulement validé la reconstruction au début de l'époque perse, mais il a aussi d'emblée prévu les troubles de types politico-militaire, socio-économique et culturel auxquels la ville ferait face, notamment à l'époque hellénistique, avant la pleine réalisation de son projet d'en faire un centre culturel cosmique.

Il est vrai que l'introduction du thème de la guerre et des troubles qu'elle entraîne, à partir du ch. 9, introduit une rupture dans les représentations liées à la mémoire du prophète Zacharie. Néanmoins, il faut aussi observer que des complications potentielles sont déjà subtilement évoquées dans la première partie du livre, notamment dans le cadre oraculaire qui entoure les visions (Za 1,1-6 et Za 7-8), préparant ainsi les drames décrits en Za 9-14. Il a en effet souvent été observé que le premier oracle du livre en Za 1,1-6 et ceux qui lui répondent en Za 7,4-14 et 8,14-17.19b offrent une vision différente de la restauration que celle véhiculée dans le cycle des visions (Za 1,7-6,15). Alors que les visions insistent sur la restauration comme une initiative de Yhwh, dont la colère contre son peuple, limitée, a naturellement pris fin (cf. Za 1,12-17), les oracles qui encadrent les visions insistent sur l'importance du « retour » (שוב, 1,3.4.6) du peuple vers Yhwh comme condition de la restauration (cf. Za 1,3)²¹⁹². Ce retour implique notamment l'écoute des paroles des anciens prophètes (הנביאים הראשונים) 1,4-6 ; 7,7-14), des paroles qui sont réitérées par Zacharie et qui invitent à un comportement juste et

²¹⁹² Je développe cet argument, avec les références, dans Gonzalez, « Colère ». Voir, notamment sur Za 1,1-6, R. Lux, « Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1-6) », dans *idem*, *Prophetie und Zweiter Temple* (FAT II 65), Tübingue : Mohr Siebeck, 2009, 223-240 ; J. Wöhrle, « The Formation and Intention of the Haggai-Zechariah Corpus », *The Journal of Hebrew Scriptures* 6/10 (2006), 1-14 ; *idem*, *Sammlungen*, 362-364 et 367-380 ; Hallaschka, *Sacharja*, 277-282, 292-293 et 311-312.

honnête, en se détournant notamment de mauvaises pratiques telles que des faux jugements, des abus sur les plus faibles, des mensonges, ou des faux serments (7,9-10 ; 8,16-17.19b). À ce titre, il a souvent été envisagé que ces oracles relèvent d'une rédaction relativement tardive encadrant la section des visions de Zacharie pour en réviser l'idée de restauration, en insistant notamment sur l'importance des paroles prophétiques et d'un comportement éthiquement juste²¹⁹³.

S'agissant de ces oracles, on peut observer qu'ils évoquent aussi la perte et la dévastation du pays, notamment celles du VI^e s. (Za 1,5 ; 7,14), afin de montrer que tout nouveau comportement injuste du peuple pourrait provoquer à nouveau des désastres dans le pays. En ce sens, cette rédaction offre une clé pour lire les complications et les troubles décrits en Za 9-14 à la suite de la restauration annoncée en Za 1-8 : ils sont le résultat du comportement du peuple qui a oublié l'importance des paroles prophétiques et de la justice sociale²¹⁹⁴. À ce titre, il faut noter que la perspective de cette rédaction conditionnant la restauration résonne avec la rédaction sur les bergers et le troupeau en Za 9-14. Ainsi qu'on l'a souligné, l'idée d'injustice sociale et d'oppression se trouve au cœur de cette dernière rédaction, qui décrit notamment une oppression économique. En outre, la rédaction en Za 9-14 insiste aussi tout particulièrement sur des désastres dans le pays comme provenant d'un jugement divin contre son peuple, en lien avec des abus commis par certains des membres de la communauté. Nous avons aussi souligné que la rédaction sur les bergers et le troupeau en Za 9-14 accorde une grande importance aux paroles prophétiques anciennes, en annonçant que toute future prophétie sera mauvaise (13,2-6), en invitant à ne pas chercher d'autres moyens de divination (10,2) et en présentant le prophète Zacharie comme ayant mis fin à sa mission (11,8-9)²¹⁹⁵. Ces différents aspects, qui ont pour effet de souligner la valeur des prophéties anciennes qui ont pris fin et implicitement aussi l'importance de leur préservation, résonnent avec la force reconnue aux

²¹⁹³ Voir par exemple déjà R. Preß, « Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja », *ZAW* 54, 1936, 43-48 (44), qui envisageait l'existence d'une collection formée par Za 1,1-6 et Za 7-8 originellement indépendante des visions ; P. R. Ackroyd, « The Book of Haggai and Zechariah I-VIII », *JJS* 3/4, 1952, 151-156 ; W. A. M. Beuken, *Haggai- Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10), Assen : S. J. Van Gorcum, 1967, 84-183 ; L. A. Sinclair, « Redaction of Zechariah 1-8 », *Biblical Research* 20, 1975, p. 36-47, qui attribue 1,2-6 ; 7,8-10.11-14 ; 8,4-8.14-17.20-23 à une même collection ; W. Rudolph, *Sacharja 9-14*, 62-63 ; Mason, *Haggai, Zechariah*, 29 ; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTG), Sheffield : JSOT Press, 1987, 25-32 ; C. Stuhlmüller, *Rebuilding with Hope : A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah, and Malachi* (ITC), Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans, 1995, 38-43 ; J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin/New York, 2006, 352-354, 362-364 ; R. Lux, « Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8 », dans Lux, *Prophetie und Zweiter Temple*, 3-26 (22-26) ; Hallaschka, *Sacharja*, 143-151, 274, 277-281, 311- 312 ; Nogalski, *Micah-Malachi*, 812. On peut également remarquer que, même s'ils lisent l'ensemble de Za 1-8 dans le contexte de la fin du VI^e s. av. n. è., C. L. Meyers et E. M. Meyers (*Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B), Garden City, NY : Yale University Press, 1987, lxx-lxxii) sont d'avis que le cadre oraculaire opère une interprétation des visions. En outre, beaucoup d'exégètes qui attribuent plus ou moins l'ensemble de Za 1-8 au prophète du VI^e s. av. n. è. évoquent tout de même un travail éditorial dans ces chapitres, notamment en Za 1,1-6 ; voir p. ex. M. A. Sweeney, *Twelve Prophets*, 566 ; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8 : A Commentary* (OTL), Londres : SCM Press, 1985, 124- 125 ; M. Prokurat, *Haggai and Zechariah 1-8 : A Form Critical Analysis*, thèse de doctorat, Ann Arbor : University of Michigan, 1988, notamment 347-366.

²¹⁹⁴ Même si c'est pour défendre l'homogénéité du livre de Zacharie, Wenzel, *Reading Zechariah*, sp. 267-274, accorde aussi une place importante à Za 1,1-6 pour comprendre le rôle de Za 11,4-17 au sein du livre.

²¹⁹⁵ Notons que, même si ce passage précède la rédaction sur les bergers et le troupeau, l'importance attribuée en Za 12,10-14 à la mort du transpercé, aux traits à la fois royaux et prophétiques, va aussi dans le sens d'une fin des vrais prophètes ; Gonzalez, « Zechariah 9-14 », 32-36 ; *idem*, « Transformations », 123-128.

paroles des anciens prophètes dans la rédaction conditionnant la restauration en Za 1-8, qui présente le prophète Zacharie comme rappelant les discours des « anciens prophètes » en reprenant leur langage (notamment celui de Jérémie et d'Ézéchiel)²¹⁹⁶. Le premier oracle du livre suggère d'ailleurs aussi l'idée d'une fin des vrais prophètes lorsqu'il pose la question au v. 5 : « Et les prophètes, vivront-ils toujours ? », (והנבאים הלעולם יהיו). La réponse à cette question peut se trouver en Za 13,2-6, qui souligne la fin des vrais prophètes, et l'on peut d'ailleurs aussi noter que l'importance attribuée à la mort du transpercé en Za 12,10-14, une figure aux connotations non pas seulement royales mais aussi prophétiques, confirme que les prophètes ne vivront pas toujours.

Ainsi, non sans faire écho à la rédaction sur les bergers et le troupeau en Za 9-14, la rédaction qui encadre les visions de Zacharie conditionne la restauration en soulignant tout particulièrement l'importance des anciens oracles prophétiques et en ouvrant la possibilité de nouveaux drames dans le pays en fonction du comportement du peuple ; en cela, elle prépare bien les drames présentés en Za 9-14 et notamment la perspective dystopique de la rédaction sur les bergers et le troupeau, qui décrit le jugement divin contre le pays tout en insistant aussi sur l'importance des paroles prophétiques. Il semble ainsi que ces deux rédactions soient reliées et il n'est à ce titre pas impossible qu'elles proviennent de la même période (fin du III^e s. av. n. è.)²¹⁹⁷, voire de la même main.

Quoi qu'il en soit, la rédaction qui conditionne la restauration en Za 1-8 permettait notamment d'harmoniser et rendre cohérente la mémoire de Zacharie véhiculée dans son livre en avançant l'idée selon laquelle, même s'il avait annoncé la restauration en lien avec la reconstruction du temple, Zacharie avait dès le début de sa prédication envisagé la possibilité de complications postérieures, dépendantes de l'attitude du peuple notamment vis-à-vis des paroles prophétiques et en matière de justice sociale. Ce travail rédactionnel, en lien avec la rédaction sur les bergers et le troupeau, faisait ainsi ressortir la pertinence des oracles de Zacharie, un des tout derniers prophètes qui, dans la continuité des premiers prophètes, a vu par avance le type de troubles auxquels Jérusalem serait confrontée par la suite, notamment à l'époque hellénistique, avant la pleine réalisation de sa restauration.

Si la mémoire du prophète Zacharie véhiculée par son livre trouve une forme de cohérence générale, il faut néanmoins noter la place particulière qu'y occupent les ch. 9-10. Tout comme le reste du livre, que ce soit en amont ou en aval, ces chapitres se focalisent aussi sur la restauration de Jérusalem et de Juda. Néanmoins, ils apparaissent comme une parenthèse au sein de laquelle la restauration est envisagée selon la perspective territoriale d'un grand Israël politiquement indépendant. Cette perspective, absente de la première partie du livre, est ensuite largement déconstruite dans la suite du livre.

En ce sens, l'interprétation que nous avons proposée de Za 9-10 et de ses corrections ultérieures a des implications plus larges pour la compréhension de la formation des traditions littéraires à l'époque du Second Temple. Elle met en évidence la recrudescence de l'intérêt pour les questions territoriales au début de l'époque hellénistique, dans un contexte de forte

²¹⁹⁶ Petersen, *Zechariah 1-8*, 289-290 ; Hallaschka, *Sacharja*, 279-280 ; Stead, *Intertextuality*, 231-236 ; M. Seufert, « Zechariah 1,3a, Zechariah's introduction, and the Former Prophets », *ZAW* 128/3 (2016), 389-403.

²¹⁹⁷ Sur le caractère tardif de Za 1,1-6 au sein de la littérature prophétique, voir p. ex. aussi K. Schmid, « La formation des "Nebim" », 137-139 ; Hallaschka (*Sacharja*, 323) date vaguement le « cadre parénétiqne » en Za 1-8 entre la fin de l'époque perse et l'époque hellénistique.

instabilité politique, ainsi que la révision ultérieure des idéaux territoriaux au profit d'aspects rituels, mémoriels et culturels dans le courant du III^e s. et au début du II^e s. av. n. è., avec la stabilisation de la domination lagide sur le Levant sud puis l'installation de la domination séleucide. Elle permet ainsi d'observer l'impact culturel de l'effondrement de l'empire perse et des débuts instables du pouvoir hellénistique, qui ont créé une période incertaine pendant laquelle des utopies politico-territoriales ont réinvesti le passé monarchique d'Israël, avant d'être abandonnées à nouveau en raison de la stabilisation de la nouvelle domination étrangère. Une meilleure prise en compte des impacts culturels de la structure du pouvoir politique au début de l'époque hellénistique pourrait aider à mieux penser des questions importantes des études bibliques, comme celle du passage de l'Hexateuque au Pentateuque, qui témoigne aussi d'une importance attribuée à la question de la possession du pays avant que cette question ne soit relativisée ; ou encore, le changement de perspective, entre la constitution d'un psautier davidique aux connotations messianiques (Ps 2-89), caressant l'idée d'une restauration de la royauté dans le pays, et celle d'un psautier plus théocratique et liturgique, tel qu'il se trouve actuellement dans la BH, insistant avant tout sur la royauté divine et son culte²¹⁹⁸. Paradoxalement, un texte comme Za 9-14, réputé pour sa difficulté d'interprétation historique, pourrait bien, lorsqu'il est placé en résonance avec les grandes phases socio-politiques du début de l'époque hellénistique, contribuer à la construction de repères permettant de mieux interpréter d'autres traditions bibliques dans une perspective historique.

En outre, Za 9-14 n'est pas seulement pertinent pour réfléchir à la trajectoire des traditions dites messianiques ou véhiculant l'idée d'indépendance territoriale, mais aussi pour mieux penser la question des rapports entre la Judée et la Samarie à l'époque du Second Temple, une question au cœur de la recherche biblique récente. Notre interprétation socio-historique de Za 9-10 a fait ressortir un point central sur ce sujet qui, nous semble-t-il, n'a pas encore été pris en compte à sa juste mesure dans l'évaluation des rapports judéo-samariens. Même si les élites judéennes et samariennes entretenaient des rapports portant notamment sur des traditions culturelles communes, les changements socio-politiques du début de l'époque hellénistique ont eu une influence sur la nature de leurs relations. En particulier, les transformations socio-économiques et culturelles de la Samarie à partir de la fin du IV^e s., beaucoup plus rapides et importantes qu'en Judée, du fait des guerres et de la forte installation coloniale, ont facilité l'association, par les élites judéennes, de la Samarie avec la domination et la présence étrangères, interprétée comme une forme de « rejet » divin (voir le verbe נָזַח en Za 10,6). Les traditions relatives à la destruction du royaume du Nord au VIII^e s. av. n. è. ont, dans ce contexte, acquis une nouvelle résonance et elles ont probablement aussi été revisitées au début de l'époque hellénistique. On peut par exemple légitimement se demander à quelle situation historique un texte comme 2 R 17, qui décrit la repopulation de la Samarie supposément au VIII^e s., vise-t-il le plus à faire écho. Les traditions sur la diaspora du Nord, comme celles sur l'ancêtre Joseph en Égypte, auxquelles la glose à la fin de Za 9,11 semble bien faire référence, ont probablement aussi été nouvellement investies à cette époque. De manière générale, Za 9-14 montre qu'au début de l'époque hellénistique, l'association qui pouvait être faite entre la

²¹⁹⁸ Voir p. ex. de manière générale, M. Rose, *Psaumes*, dans Römer, Macchi et Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 562-578 (570-574).

Samarie et la domination étrangère a été utilisée par les Judéens dans le sens d'une légitimation de la centralité de Jérusalem, comme seul lieu choisi par Yhwh pour son culte.

Plus largement, c'est bien la question du rapport à la nouvelle domination étrangère à la suite de la chute de l'empire perse qui est au cœur des réinterprétations de la restauration de Jérusalem en Za 9-14. Malgré le fait qu'aucun roi hellénistique ne soit explicitement mentionné en Za 9-10, ce texte manifeste une perspective critique sur le nouveau pouvoir, allant jusqu'à envisager le rapport au pouvoir « grec » essentiellement sous l'angle d'une opposition guerrière. Si la composition d'un texte utopique n'implique pas nécessairement de passage à l'acte, la perspective guerrière de Za 9-10 montre tout de même à quel point certaines élites levantines pouvaient être réticentes à la domination hellénistique, notamment pendant les décennies troublées qui ont suivi la mort d'Alexandre, au point d'insister sur les modalités d'une possible résistance armée. Dans un contexte marqué par les conflits armés, les traditions guerrières levantines semblent ainsi avoir été l'objet d'un nouvel intérêt, revisitées contre la nouvelle domination. En ce sens, Za 9-10 témoigne du fait que les révoltes plus tardives du II^e s. av. n. è. contre la domination hellénistique s'inscrivent dans une certaine continuité idéologique avec des traditions du début de l'époque hellénistique²¹⁹⁹. Au début de l'époque hellénistique, hormis la rébellion de Samarie contre le gouverneur Andromaque dans un contexte où l'empire perse était encore susceptible d'intervenir, de véritables révoltes ne semblent toutefois pas avoir eu lieu à l'intérieur du Levant sud. Si l'opposition à un gouvernement a pu se manifester concrètement, c'est peut-être surtout en tentant de favoriser un pouvoir plutôt qu'un autre au cours des guerres, un phénomène qui s'est notamment produit en Judée au cours de la 5^{ème} guerre de Syrie (voire aussi de la 4^{ème}), en faveur d'Antiochos III. Au début de l'époque hellénistique, l'opposition aux pouvoirs hellénistiques n'étaient donc pas véritablement militaire mais avant tout culturelle voire cultuelle. Les révisions de la perspective guerrière de Za 9-10 qui s'observent en Za 11-14 sont en ce sens particulièrement intéressantes, car elles montrent comment la façon d'envisager la résistance au pouvoir hellénistique a pu évoluer, en commençant par une vision fondamentalement guerrière de cette résistance, notamment pendant les premières décennies de l'époque hellénistique ainsi que le suggère Za 9-10, puis en se prolongeant dans le courant du III^e s. et le début du II^e s. av. n. è. dans une perspective plus rituelle, mémorielle et culturelle, visible notamment en Za 11-14, même si la guerre y occupe toujours une place importante.

Dans l'ensemble, un texte comme Za 9-14 montre aussi que la résistance culturelle à la domination hellénistique en Judée ne s'est pas seulement exprimée par le développement de nouvelles œuvres et de nouveaux genres littéraires, permettant notamment de mieux rendre compte des changements socio-politiques de l'époque et de répondre aux conceptions de la culture coloniale. On pense notamment ici à la littérature apocalyptique qui interprète les grands basculements politiques de l'histoire judéenne, en particulier ceux de l'époque hellénistique, selon une perspective déterministe, spéculative et dualiste, envisageant la fin de la domination étrangère. Un texte comme Za 9-14 montre aussi comment, parallèlement au développement de nouveaux genres littéraires, la révision des traditions anciennes participait aussi, bien que différemment, à une forme de résistance culturelle. Za 9-10, en particulier, témoigne du fait que

²¹⁹⁹ P. ex., l'importance de l'apprentissage de la guerre par les Israélites, ainsi que le souligne un texte comme Jg 3,1-3 pourrait s'inscrire dans ce genre d'idéologie hostile à la domination hellénistique.

les traditions locales des temples pouvaient être revisitées avec une nouvelle perspective guerrière. Ce genre de révision doit avant tout être envisagé sous l'angle d'une consolidation et d'une valorisation des traditions anciennes dans un contexte changeant, selon un phénomène culturel qui s'observe plus largement dans le Proche-Orient hellénistique (cf. V 4.4.). C'est ainsi que l'ensemble de Za 9-14 se construit en référence aux traditions plus anciennes, d'une manière qui tente d'inscrire autant que possible les innovations formelles et thématiques dans leur sillage. Les traditions littéraires pré-hellénistiques étaient ainsi prolongées en vue d'être renforcées et rendues plus pertinentes pour les lecteurs/auditeurs de l'époque hellénistique. Bien sûr, de par le fait que Za 9-14 vise avant tout à prolonger et à consolider des traditions prophétiques d'époque perse, sa forme et sa fonction diffèrent de la littérature apocalyptique émergente. La littérature prophétique classique, associée essentiellement à la période monarchique et au début de l'époque perse, n'était pas un lieu idéal pour spéculer sur les grands événements de l'époque hellénistique et le cours de l'histoire judéenne après la conquête d'Alexandre. Néanmoins un texte comme Za 9-14 montre que la littérature prophétique a aussi été impactée, bien que différemment et de manière bien plus limitée que pour la littérature apocalyptique, par le besoin d'interpréter de manière théologique les grands changements de l'époque hellénistique. Bien que plus subtilement qu'avec des figures comme Daniel ou Hénoch, la mémoire du prophète Zacharie a été modifiée de manière à montrer que Yhwh est bien le maître de l'Histoire et que les troubles de l'époque hellénistique font bien partie de son plan. Ainsi, de manière bien moins spécifique que dans un texte comme Dan 11 qui décrit assez précisément des événements politiques spécifiques (les guerres de Syrie), des allusions dystopiques aux genres de troubles caractéristiques de la période hellénistique, notamment politico-militaires, socioéconomiques et culturels, ont été insérés dans le livre de Zacharie, en s'inscrivant autant que possible dans la continuité des traditions anciennes et tâchant de préserver l'aspect de littérature ancienne. De cette manière, la littérature prophétique, non sans similarité avec la littérature apocalyptique, insistait aussi sur le contrôle par Yhwh des grands événements de l'Histoire, non seulement ceux du passé mais aussi ceux de l'époque hellénistique, confirmant ainsi que la future restauration de Jérusalem aura bien lieu en dépit des circonstances défavorables liées à la nouvelle domination.

Za 9-14 témoigne ainsi du fait que les grands changements de l'époque hellénistique n'ont pas seulement provoqué la composition de nouvelles œuvres aux genres littéraires plus adaptés. C'est aussi la valorisation des traditions anciennes, leur consolidation et ultimement leur relative stabilisation qui a résulté des transformations socio-politiques et culturelles de cette époque, participant d'un processus plus large de résistance culturelle à une domination jugée problématique. Notre étude a montré que ce phénomène culturel a joué rôle significatif dans la formation de la littérature prophétique, en particulier la collection des Douze prophètes. L'ampleur de ce phénomène et son impact sur les formes et les contenus des traditions bibliques demandent à être explorés dans de futurs travaux.

Bibliographie

- Abel, A. L., « The Myth of Jewish Slavery in Ptolemaic Egypt », *REJ* 127 (1968), 253-258.
- Abel, F.-M., « La liste géographique du papyrus 71 de Zénon », *RB* 32 (1923), Paris : Gabalda, 409-415.
- « La Syrie et la Palestine au temps de Ptolémée 1er Sôter », *RB* 44 (1935), Paris : Gabalda, 575-581.
- *Géographie de la Palestine. Tome II*, Paris : Gabalda, 1938.
- *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 1 : De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris : Gabalda, 1952.
- Achtemeier, E., *Nahum-Malachi* (Interpretation), Louisville : Westminster John Knox Press, 1986.
- Ackroyd, P. R., « The Book of Haggai and Zechariah I-VIII », *JJS* 3/4, 1952, 151-156.
- « Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period », *JNES* 17 (1958), Chicago : University of Chicago Press, 13-27.
- Aguilar, M. I., « Maccabees - Symbolic Wars and Age Sets. The Anthropology of War in 1 Maccabees », dans Esler, P. (éd.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis : Fortress Press, 2006, 240-253.
- Ahituv, A., et Yardeni, A., « Seventeen Aramaic Texts on Ostraca from Idumea: The Late Persian to the Early Hellenistic Periods », *Maarav* 11/1 (2004), Los Angeles : Western Academic Press, 7-23.
- Ahituv, S., Eshel, E., et Meshel, Z., « The Inscriptions », dans Meshel, Z. (éd.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2012, 73-142.
- Aitken, J. K., « Biblical Interpretation as Political Manifesto : Ben Sira in His Seleucid Setting », *Journal for the Study of Judaism* 51 (2000), 191-208.
- « Judaic National Identity », dans Grabbe, L. L. et Lipschits, O. (éd.), *Judah between East and West: The Transition from Persian to Greek Rule (ca 400-200 BCE)* (Library of Second Temple Studies 75), Londres/New York : T&T Clark, 2011, 31-34.
- (éd.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, Londres/New York : Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Alberro, C. A., *The Alexandrian Jews during the Ptolemaic Period*, thèse de doctorat, Michigan State University, 1976.
- Albertz, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol. II: From the Exile to the Maccabees* (OTL), Louisville : Westminster John Knox Press, 1994.
- *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (trad. Green, D.) Atlanta, GA : SBL, 2013.
- Aliquot, J., « Aegyptiaca et Isiaca de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine », *Syria* 81, Beyrouth : IFPO, 2004, 201-228.
- *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (BAH 189), Beyrouth : IFPO, 2009.
- Allen, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas : Word Books, 1990.
- « Some Types of Textual Adaptation in Ezekiel », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 71, Louvain : Peeters, 1995, 5-29.
- Ambar-Armon, E. et Kloner, A., « Archaeological Evidence of Links between the Aegean World and the Land of Israel in the Persian Period », dans Levin, Y., *A Time of Change: Judah and its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods* (LSTS), Londres/New York : T & T Clark, 2007, 1-22.

- Amphoux, C.-B. et Sérandour, A., « La date de la forme courte du livre de Jérémie », dans Loubet, M. et Pralon, D. (éd.), *Εὔκαρπα. Etudes sur la Bible et ses exégètes*, Paris : Cerf, 2011, 25-35.
- Amzallag, N., « Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? », *Journal for the Study of the Old Testament* 33/4, Sheffield/Londres : SAGE Publications, 2009, 387-404.
- Angenot, V., « Pour une herméneutique de l'image égyptienne », *Chronique d'Égypte* LXXX/159-160, Bruxelles, Brepols, 2005, 11-35.
- Anson, E. M., « The Dating of Perdiccas' Death and the Assembly at Triparadeisus », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/3), 373-390.
- Applebaum, S., « The Settlement Pattern of Western Samaria from Hellenistic to Byzantine Times: A Historical Commentary », dans Dar, S., *Landscape and Pattern: An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E.-636 C.E., Part 1* (BAR International Series 308 Oxford : B. A. R., 1986, 257-269.
- Arav, R., *Settlement Patterns and City Planning in Palestine during the Hellenistic Period 332-37 B.C.E.* (thèse de doctorat), Ann Arbor : UMI, 1986.
- Ariel, D. T., *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume II. Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass* (Qedem, 30), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1990.
- « Imported Greek Stamped Amphora Handles », dans Geva, H. (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969-1982. Volume I*, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2000, 267-283
- « Imported Amphora Fragment from Area A », dans Geva, H. (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem conducted by Nahman Avigad, 1969-1982. Volume II*, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2003, 224-225.
- Ariel, D. T. et Lender, Y., « Area B: Stratigraphic Report », dans Ariel, D. T. (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume V. Extramural Areas* (Qedem, 40), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 18-21.
- Askin, L. A., « Beyond Encomium or Eulogy : The Role of Simon the High Priest in the Book of Ben Sira », *Journal of Ancient Judaism* 9/3 (2018), 344-365.
- Assmann A., « Transformations between History and Memory », *Social Research* 75/1 (2008), New York : John Hopkins University Press, 49-72.
- Assmann, J., « Communicative and Cultural Memory », dans Erll, A. et Nunning, A. (avec Young, S. B. ; éd.), *Cultural Memory Studies : An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York : W. de Gruyter, 109-118.
- *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir, et imaginaire politique dans les civilisations antiques* (Aubier. Collection historique), Paris : Flammarion, 2012.
- Assmann, J., et Czaplicka, J., « Collective Memory and Cultural Identity », *New German Critique* 65 (1995), Cornell : Duke University Press, 125-133.
- Attridge, H. W., « Josephus and His Works », dans Stone, M. E. (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2), Assen : Van Gorcum et Philadelphie : Fortress Press, 1984, 185-232.
- Augé, C., « Note sur le trésor des monnaies ptolémaïques de 'Irāq al-Amīr », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 45 (2001), 483-486.
- Austin, M. M., *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest* (2^{ème} éd.), Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Avigad, N., « Samaria (city) », *NEAEHL* 4, 1300-1310.
- Avigad, N., et Geva, H., « Jerusalem : The Second Temple Period », *NEAEHL* 2, 717-757.

- Avi-Yonah, M., et Kloner, A., « Maresha (Marisa) », *NEAEHL* 3, 948-957.
- Bagnall, R. S., « The Origins of Ptolemaic Cleruchs », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 21 (1984), 7-20.
- « Alexandria: Library of Dreams », *Proceedings of the American Philosophical Society* 146 (2002), 348-362.
- Bagnall, R. S., et Derow, P. (éd.), *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation* (nouvelle édition ; Blackwell Sourcebooks in Ancient History), Malden (Massachusetts), Oxford, et Victoria : Blackwell, 2004.
- Balandier, C., *La défense de la Syrie-Palestine des Achéménides aux Lagides. Histoire et archéologie des fortifications à l'ouest du Jourdain de 532 à 199 avant J.-C. avec Appendices sur Jérusalem et sur les ouvrages fortifiés de Transjordanie et du Nord du Sinaï* (2 Volumes ; EB 67), Pendé : J. Gabalda et C^{ie}, 2014.
- Balaspoulos, A., « Ruth Levitas, The Concept of Utopia », *European journal of American Studies* (Reviews 2010, 2), doc. 6, p. 4, disponible sur internet à la page : <http://ejas.revues.org/8514>.
- Baldwin, J. G., *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*. Londres : Tyndale Press, 1972.
- Bandura, A., « Moral disengagement in the perpetration of inhumanities », *Personality and Social Psychology Review* 3 (1999 ; Special Issue on Evil and Violence), 193-209.
- « Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency », *Journal of Moral Education* 31 (2002), 101-119.
- « Role of selective moral disengagement in terrorism and counterterrorism », dans Moghaddam, F. M. et Marsella, A. J. (éd.), *Understanding terrorism: Psychological roots, consequences and interventions*, Washington : American Psychological Association Press, 2004, 121-150.
- Bandura, A., Underwood, B. et Fromson, M. E., « Disinhibition of aggression through diffusion of responsibility and dehumanization of victims », *Journal of Research in Personality* 9 (1975), 253-269.
- Barag, D., « A Silver Coin of Yohanan the High Priest and the Coinage of Judea in the Fourth Century B.C. », *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987), 4-21.
- « The Coinage of Yehud and the Ptolemies », *Israel Numismatic Journal* 13 (1994-1999), 26-38.
- Barclay, J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Édimbourg : T&T Clark, 1998.
- *Against Apion: Translation and Commentary* (FJTC 10), Leyde : Brill, 2007.
- Bar-Kochva, B., *Judas Maccabaeus: The Struggle against the Seleucids*, Cambridge et al. : University Press, 1989.
- *Pseudo-Hecataeus, On the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1996.
- *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley : University of California Press, 2010.
- Barthélemy, D., *Les devanciers d'Aquila* (VTSup, 10), Leyde : Brill, 1963.
- (éd.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3 : Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3), Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Baslez, F., « Polémologie et histoire dans le livre de Judith », *Revue biblique* 11, 2004, 362-376.
- Batsch, C., *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 93), Leyde/Boston : Brill, 2005.

- « Les écrits militaires des manuscrits de la mer Morte : Le Règlement de la guerre et autres textes guerriers », *Revue internationale d'Histoire militaire ancienne* 2 (2015), 3-14.
- Bauman, A., « היל *hyl* », *TDOT* IV, 344–347.
- Beck, M., *Der "Tag YHWHs" im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2005.
- Becking, B., *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leyde/Boston : Brill, 2001.
- « Expectations about the End of Time in the Hebrew Bible: Do They Exist? », dans Rowland, C. et Barton, J. (éd.), *Apocalyptic in History and Tradition* (JSPSup 43), Londres/New York : T & T Clark International, 2003.
- Beentjes, P., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leyde/New York/Cologne : W. de Gruyter, 1997.
- Benke, G., « Diskursanalyse als sozialwissenschaftliche Untersuchungsmethode », *SWS Rundschau* 2 (2000).
- Ben-Porat, Z., « The Poetics of Literary Allusion », *PTL : A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1, Amsterdam : North-Holland Publishing Company (1976), 105-128.
- Ben-Yashar, M., « The *Merkava* (Divine Chariot) and *Mikdash Me'at* (Minor Sanctuary) in the Book of Ezekiel », *Studies in Bible and Exegesis* 4 (1997), 9-28 (hébreu).
- Ben Zvi, E., *Signs of Jonah : Reading and Rereading in Ancient Yehud* (JSOTSup 367), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2003.
- (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society 92), Helsinki : Finnish Exegetical Society et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- « On Social Memory and Identity Formation in Late Persian Yehud: A Historian's Viewpoint with a Focus on Prophetic Literature, Chronicles and the Dtr. Historical Collection » dans Jonker, L. (éd.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts* (FAT II, 53), Tubingue : Mohr-Siebeck, 2011, 95-148.
- « Exploring the Memory of Moses the 'Prophet' in Late Persian/Early Hellenistic Period Yehud/Judah », dans Edelman, D. V. et Ben Zvi, E. (éd.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford : Oxford University Press, 2013, 335-364.
- Ben Zvi, E. et Levin, C. (éd.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah* (FAT, 85), Tubingue : Mohr-Siebeck, 2012.
- Ben Zvi, E. et Nogalski, J. D., *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/The Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana, 201), Piscataway : Gorgias Press, 2009.
- Berges, U., *Book of Isaiah: Its Composition and Final Form* (HBM 46), Sheffield : Phoenix Press, 2012.
- Berlin, A. M., « Between Large Forces : Palestine during the Hellenistic Period », *The Biblical Archeologist* (1997) 60/1, 2-51.
- « From Monarchy to Market: The Phoenicians in Hellenistic Palestine », *BASOR* 306 (1997), 75-88.
- « The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Baniyas/Caesarea Philippi », *BASOR* 315 (1999), 27-45.
- « Power and its Afterlife: Tombs in Hellenistic Palestine », *Near Eastern Archaeology* 65/2 (2002), 141-142.

- « The Pottery of Strata 8-7 (The Hellenistic Period) », dans De Groot, A. et Bernick-Greenberg, H. (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VIIB. Area E: The Finds* (Qedem, 54), Jérusalem : Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2012, 5-29.
- « Land/Homeland, Story/History: The Social Landscapes of the Southern Levant from Alexander to Augustus » dans Yasur-Landau, A., Cline, E. H. et Rowan, Y. M. (éd.), *The Social Archaeology of the Levant. From Prehistory to the Present*, Cambridge et al. : Cambridge University Press 2019, 410-437.
- Berlin, A. M. et Herbert, S. C., « Kedesh, Tel (in Upper Galilee) », *NEAEHL* 5, 1905.
- « Excavating Tel Kedesh », *Archaeology* 65/3 (2012), 24-29.
- « The Achaemenid-Ptolemaic Transition: The View from Southern Phoenicia », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 143-159.
- Berthelot, K., « Hecathée d'Abdère et la misanthropie juive », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 19 [2008], en ligne : <http://journals.openedition.org/bcrfj/5988>.
- Bertholdt, L., *Historisch-Kritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testament. Vierter Theil, welcher die Einleitung in die prophetischen Schriften des alten und neuen Testaments enthält*, Erlangen : Johan Jacob Palm, 1814.
- Bertrand, J.-M., « Sur l'inscription d'Hefzibah », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 46 (1982), 167-174.
- Beuken, W. A. M., *Haggai- Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (SSN 10), Assen : S. J. Van Gorcum, 1967.
- *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg/Bâle/Vienne : Herder, 2010.
- Bevan, E., *The House of Ptolemy. A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, Chicago : Argonaut, 1968.
- Biberger, B., *Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart: Zukunftskonzeptionen in Ez 38-39, Joel 1-4 und Sach 12-14* (BBB 161), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- « Umkehr als Leitthema im Zwölfprophetenbuch », *ZAW* 123/4 (2011), 565-579.
- Bič, M., *Das Buch Sacharja*, Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1962.
- Bickerman, E. J., *Institutions des Séleucides* (Bibliothèque archéologique et historique 26), Paris : P. Geuthner, 1938.
- *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Postbiblical Judaism*, New York : Schocken Books, 1962.
- « Une question d'authenticité : les privilèges juifs », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History*, Leyde : Brill, 1976, 24-43.
- « Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History*, Leyde : Brill, 1976, 86-104.
- « The Warning Inscription of Herod's Temple », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History*, Leyde : Brill, 1976, 210-224.
- « A Question of Authenticity: The Jewish Privileges », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. Part Two*, 295-314.
- « En marge de l'écriture », *RB* 88 (1981), 19-41.
- « The Seleucid Charter for Jerusalem », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Volume Two* (éd. Tropper, A. ; AJEC 68/2), Leyde/Boston : Brill, 2007, 315-356.
- « The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt », dans *idem*, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Volume Two* (AJEC 68/2), Leyde/Boston : Brill, 2007 (original allemand 1937), 1025-1149.

- Bielman Sánchez, A., « Comment identifier des appuis discrets ? L'entourage des reines Cléopâtre I et Cléopâtre II (180-115 av. J.-C.) », *Dialogues d'histoire ancienne* supplément 17 (2017), 405-421.
- Bielman Sánchez, A., et Lenzo, G., *Inventer le pouvoir féminin : Cléopâtre I et Cléopâtre II, Reines d'Égypte au II^e s. av. J.-C.* (Echo 12), Berne : Peter Lang, 2015.
- Bilde, P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome : His Life, His Works and Their Importance* (LSTS 2), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1988.
- Bilić, N., *Jerusalem an jenem Tag: Text und Botschaft von Sach 12-14* (Forschung zur Bibel 117), Wurtzbourg: Echter Verlag, 2008.
- Bingen, J., *Papyrus Revenue Laws : Nouvelle édition du texte*, Göttingen : Hubert, 1952.
- Blasi, A. J., Duhaime, J. et Turcotte, P.-A. (éd.), *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, Walnut Creek et al. : Altamira Press, 2002.
- Blechman, M., « “Not Yet”: Adorno and the Utopia of Conscience », *Cultural Critique* 70 (2008), 177-198.
- Bleek, F. « Ueber das Zeitalter von Sacharja Kap. 9-14., nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche », *Theologische Studien und Kritiken* 25 (1852), 247-332.
- Blenkinsopp, J., « Temple and Society in Achaemenid Judah », dans Davies, P. R. (éd.), *Second Temple Studies. Vol. 1: Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield : JSOT Press, 1991, 22-53.
- *A History of Prophecy in Israel* (éd. révisée et élargie), Louisville : John Knox Press, 1996.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 3), 3 vol., Francfort : Suhrkamp, 1973, 1974 et 1980 (1^{ère} éd. 1954, 1955, 1959).
- Boda, M. J., « Majoring on the Minors: Research on Haggai and Zechariah », *Currents in Biblical Research* 2 (2003), 33-68.
- « Reading between the Lines: Zechariah 11:4-16 in Its Literary Contexts », dans Boda, M. J. et Floyd, M. H. (éd.), *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2003, 277-291.
- « Freeing the Burden of Prophecy: Massa' and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9-14 », *Biblica* vol. 87/3 (2006), Louvain : Peeters Press, 338-357.
- *The Book of Zechariah* (NICOT) Grand Rapids : Eerdmans, 2016.
- « Inner Biblical Allusions in the Shepherd Units of Zechariah 9–14 », dans *idem*, *Exploring Zechariah. Vol.2: The Development of Zechariah and Its Role Within the Twelve*, Atlanta : SBL Press, 2017, 169-182.
- Boer, R. T., « Decentered and Utopian Politics: 3 Reigns 11-14 and 2 Chronicles 10-13 », dans *Jameson and Jeroboam* (SBL SemeiaSt), Atlanta : Scholars Press, 1996, 195-285.
- *Novel Histories: The Fiction of Biblical Criticism* (PTT 2), Sheffield : Sheffield Academic, 1997.
- Bogaert, P.-M., « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », dans *idem* (éd.), *Le Livre de Jérémie. Le Prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission (Actes de la 31^e session du Colloquium Biblicum Lovaniense, 1980)* (BETL 54), Louvain : Peeters, 1981, 168-173.
- « Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ezéchiel 7 », dans Lust, J. (éd.), *Ezekiel and His Book*, Louvain, 1986, 21-47.
- « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101/3 (1994), 363-406.
- « Jérémie 17,1-4 TM, oracle contre ou sur Juda propre au texte long, annoncé en 11,7-8.13 TM et en 15,12-14 TM », dans Goldman, Y. (éd.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO

- 179), Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 59-74.
- Bollig M. et Österle, M., « 'We Turned our Enemies into Baboons': Warfare, Ritual and Pastoral Identity among the Pokot of Northern Kenya », dans Rao, A., Bollig, M. et Böck, M., *The Practice of War: Production, Reproduction and Communication of Armed Violence*, New York/Oxford : Berghahn Books, 2007, 23-51.
- Bonglificio, R. P., « Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography », *JBL* 131/3 (2012), 507-527.
- Bonnet, C., « Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique », dans Tallet, G. et Zivie-Coche, C. (éd.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis. Tome I* (CENiM 9), Montpellier : Université Paul Valéry (Montpellier III) / CNRS, 2014.
- Börker-Klähn, J., *Alt Vorderasiatische Bildstelen und Vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4, en 2 volumes), Mayence : Ph. von Zabern., 1982.
- Bosshard, E., et Kratz, R. G., « Maleachi im Zwölfprophetenbuch », *BN* 52 (1990), Freiburg/Bâle/Vienne : Herder, 27-46.
- Böttcher, F., *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente. Zweite Abtheilung : 1 Regum-Psalmi*, Leipzig, 1864.
- Bottéro, J. et Kramer, S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Bibliothèque des histoires, Paris : Gallimard, 1989.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire des Séleucides (323-64 avant J.-C.)*, Paris : Ernest Leroux, 1914.
- Bowman, G., « The Violence in Identity », dans Schmidt, B. E. et Schröder, I. W. (éd.), *Anthropology of Violence and Conflict* (European Association of Social Anthropologists), Londres/New York : Routledge, 2001, 25-46.
- « 'Migrant labour': Constructing homeland in the exilic imagination », *Anthropological Theory* 2/4 (2002), 447-468.
- « Constitutive Violence and the Nationalist Imaginary: Antagonism and Defensive Solidarity in 'Palestine' and 'Former Yugoslavia' », *Social Anthropology* 11/3 (2003), 319-340.
- « Xenophobia, Fantasy and the Nation: The Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia », dans Goddard, V., Llober, J. et Shore, C. (éd.), *Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict*, Londres : Berg, 2004, 143-171.
- Briant, P., *Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'Assemblée macédonienne* (Annales littéraires de l'Université de Besançon 152), Paris : Les Belles Lettres, 1973.
- *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris : Fayard, 1996.
- Bricault, L., « Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *Chronique d'Égypte* 74/148 (1999), 334-343.
- Briquel Chatonnet, F., « Tyr et les inscriptions phéniciennes d'époque hellénistique », dans Gatier, P.-L., Aliquot, J. et Nordiguian, L. (éd.), *Sources de l'histoire de Tyr : Textes de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Beyrouth : Presses de l'Université Saint Joseph/Presses de l'IFPO, 2011, 19-32.
- Brugsch, H., « Ein Dekret Ptolemaios' des Sohnes Lagi, des Satrapen », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 9 (1871), 1-13.
- Bruneau, P., « Les Israélites de Délos et la juiverie délienne », *Bulletin de correspondance hellénique* 106/1 (1982), 465-504.
- Brunner-Traut, E., « Aspekte », dans Helck, W. et Otto, E. (éd.), *Lexikon der Ägyptologie, vol. I*, Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1973, 474-488.
- « Epilogue. Aspective », dans Schäfer, H., *Principles of Egyptian Art* (éd. Emma Brunner-Traut, trad. John Baines), Oxford : Clarendon, 1974, 421-448.

- Butterworth, M., *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup, 130), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1992.
- Campbell, E. F., *Shechem II : Portrait of a Hill Country Vale. The Shechem Regional Survey* (ASOR Reports 2), Atlanta : Scholars Press, 1991.
- « Shechem », *NEAEHL* 4, 1345-1354.
- Carroll, R. P., « Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic? », *JSOT* 14 (1979), 3-35.
- Carr, D. M., *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford et al. : Oxford University Press, 2005.
- « The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies: Actual and Potential », dans Nissinen, M. (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010* (VTSup, 148), Leyde : Brill, 2010, 505-535.
- Carstens, P., Hasselbach, T. et Lemche, N. P. (éd.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts, 17), Piscataway, N.J. : Gorgias Press, 2012.
- Carter, C. E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (JSOTSup, 294), Sheffield : Academic Press, 1999, 249-256.
- Casevitz, M., Dogniez C. et Harl, M., *La Bible d'Alexandrie 23.10-11. Les douze prophètes. Aggée, Zacharie*, Paris : Cerf, 2007.
- Chary, T., *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (BT.3TB), Paris/Tournay : Desclée de Brouwer, 1955.
- *Aggée-Zacharie-Malachie* (Sources bibliques), Paris : Gabalda, 1969.
- Chester, A., *Future Hope and Present Reality. Volume I: Eschatology and Transformation in the Hebrew Bible* (WUNT 293), Tubingue : Mohr Siebeck, 2012.
- Cheyne, T. K., « Origin of the Book of Zechariah », *The Jewish Quarterly Review* 1/1 (1888), 76-83.
- Childs, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis : Fortress Press, 1979.
- Chilton, B., « The Targumim and Judaism of the First Century », dans Neusner, J. et Avery-Peck, A. J. (éd.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three: Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Jerusalem 2*, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 1999, 115-150.
- Christensen, D. L., *Transformations of the War Oracle in the Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations* (Harvard Dissertations in Religion 3), Missoula, Montana : Scholars Press, 1975.
- Chrubasik, B., « The Epigraphic Dossier concerning Ptolemaios, son of Thraseas, and the Fifth Syrian War », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 209 (2019), 115-130.
- « Sanctuaries, Priest-Dynasts and the Seleukid Empire », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 161-176.
- Churton, H. B. W., « Zechariah », dans *The Old Testament According to the Authorised Version, with a Brief Commentary by Various Authors. Prophetical Books. Isaiah to Malachi. With Maps*, Londres : Society for Promoting Christian Knowledge ; New York : E. & J. B. Young & Co., 1895.
- Cimosa, M., « Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah », dans Taylor, B. A. (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995*, Atlanta : Society of Biblical Literature, 1997, 93-108.
- Clarysse, W. et Vanderpe, K., *Zenon, un homme d'affaires grec à l'ombre des pyramides* (Ancorae 14), Louvain : Presses Universitaires de Louvain, 1995.
- Clermont-Ganneau, C., « L'antique nécropole juive d'Alexandrie », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 51/5 (1907), 236-243.
- Coggins, R. J., *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Growing Points in Theology), Oxford : John Knox Press, 1975.
- *Haggai, Zechariah, Malachi* (OTG), Sheffield : JSOT Press, 1987.

- Cohen, G. M., *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley : University of California Press, 1995.
- *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 2006.
- Collins, J. J., « Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic near Eastern Environment », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220 (1975), 27–36.
- « Introduction: Towards the Morphology of a Genre », dans *idem* (éd.), *Semeia 14 : Apocalypse : The Morphology of a Genre*, Atlanta : Scholars Press, 1979, 1-20.
- *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York : Crossroad Publishing Co., 1982.
- *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature* (FOTL 20), Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans, 1984
- *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans, 1998 (1^{ère} éd. 1984).
- « Models of Utopia in the Biblical Tradition », dans Olyan, S. M. et Culley, R. C (éd.), « *A Wise and Discerning Mind* »: *Essays in Honor of Burke O. Long* (BJS, 325), Providence : Brown University Press, 2000, 51-67.
- « Prophecy, Apocalypse and Eschatology: Reflections on the Proposals of Lester Grabbe », dans Grabbe, L. L et Haak, R. D. (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), Londres/New York : T & T Clark, 2003, 44-52.
- « The Eschatology of Zechariah », dans Grabbe, L. L. et Haak, R. D. (éd.), *Knowing the End from the Beginning*, (JSPSup 46), Londres/New York : T & T Clark, 2003, 74-84.
- Comper Gray, J., *Old Testament. Volume X. Containing Daniel and the Minor Prophets* (The Biblical Museum), Londres : Eliot Stock, Paternoster Row, 1881.
- Confino, A., « Collective Memory and Cultural History: Problems of Method », *The American Historical Review* 102/5 (1997), Chicago : University of Chicago Press, 1386-1403.
- Conrad, E. W., *Zechariah* (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.
- Conrad, J., « נכה *nkh* », *TDOT* IX, 415-423.
- Cook, L. S., *On the « Cessation of Prophezie » in Ancient Israel* (TSAJ 145), Tubingue : Mohr Siebeck, 2011.
- Cook, S. L., « The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17+13:7-9 », *CBQ* 55 (1993), 453-466.
- *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*. Minneapolis : Fortress Press, 1995.
- Corrodi, E., *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des judischen und christlichen Bibelkanons*, I. Halle, 1792.
- Cotton, H. M. et Wörrle, M., « Seleukos IV to Heliodoros: A New Dossier of Royal Correspondence from Israel », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159 (2007), 191-205.
- Cotton-Paltiel, H. M., Ecker, A. et Gera, D., « Juxtaposing Literary and Documentary Evidence: A New Copy of the So-Called Heliodoros Stele and The Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP) », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 60/1 (2017), 1-15.
- Courtray, R., *Jérôme. Commentaire sur Daniel. Introduction, texte, traduction, notes et index* (SC 602), Paris : Cerf, 2019.
- Craigie, P., *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1978.

- Crane, A. S., *Israel's Restoration: A Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36-39* (VTSup 122), Leyde/Boston : Brill, 2008.
- Cross, F. M., « The Development of Jewish Scripts », dans Ernest, G. (éd.), *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City : Doubleday, 1961, 133-202.
- « The Discovery of the Samaria Papyri », *The Biblical Archaeologist* 26 (1963), 109-121.
- « Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times », *The Harvard Theological Review* 59 (1966), 201-211
- « Papyri of the Fourth Century B.C. from Daliyeh », dans Freedman, D. N. et Greenfield, J. C. (éd.), *New Directions in Biblical Archaeology*, Garden City, NY : Doubleday, 1969, 45-69.
- *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge : Harvard University Press, 1973.
- « The Papyri and their Historical Implications » dans Lapp, P. W. et Lapp, N. L. (éd.), *Discoveries in the Wadi ed-Daliyeh* (AASOR 41), Cambridge, MA : ASOR, 1974, 17-29.
- « An Aramaic Ostrakon of the Third Century B.C.E. from Excavations in Jerusalem », *Eretz-Israel* 15 (Yohanan Aharoni Memorial Volume; 1981), 67-69.
- « Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 BCE Found in the Wâdi ed-Dâliyeh », dans *Eretz Israel* (N. Avigad Volume), Jérusalem, 1985, 7-17.
- Crouch, C. L., *War and Ethics in the Ancient Near East* (BZAW 407), Berlin/New York : De Gruyter, 2009.
- Crowfoot, J. W., Crowfoot, G. M., et Kenyon, K. M. (éd.), *The Objects from Samaria*, Londres : Palestine Exploration Fund, 1957.
- Crown, A. D., « The Samaritan Diaspora », dans Crown, A. D. (éd.), *The Samaritans*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1989, 195-217.
- Croy, N. C., *3 Maccabees* (SCS), Leyde/Boston : Brill, 2006.
- Cuq, E., « La condition juridique de la Coélé-Syrie au temps de Ptolémée V Epiphane », *Syria* 8/2 (1927), 143-162.
- Curran, J., « Flavius Josephus in Rome », dans Pastor, J., Stern, P. et Mor, M. (éd.), *Flavius Josephus: Interpretation and History* (JSJSup, 146), Leyde/Boston : Brill, 2011, 65-86.
- Curtis, B. G., « The Zion-Daughter Oracles: Evidence on the Identity and Ideology of the Late Redactors of the Book of the Twelve », dans Nogalski, J. D. et Sweeney, M. A. (éd.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (Symposium Series), Atlanta : SBL, 2000, 166-184.
- *Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah in a Social Location Trajectory Analysis* (SBL Academia Biblica 25), Atlanta : SBL, 2006.
- « The Mas'ot Triptych and the Date of Zechariah 9-14: Issues in the Latter Formation of the Book of the Twelve, 2012 », dans Albertz, R., Nogalski, J. D. et Wöhrle, J. (éd.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve, Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin : W. de Gruyter, 2012, 191-206.
- Dandamaev, M. A., *Slavery in Babylonia: From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)*, DeKalb, IL : Northern Illinois University of Press, 1984 (éd. rév.).
- Dandamaev, M. A. et Lukonin, V. G., *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge : Cambridge University Press 1989.
- Dar, S., *Landscape and Pattern: An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E.-636 C.E.* (texte et illustrations en deux parties ; BAR International Series 308), Oxford : British Archaeological Reports, 1986.

- Davies, P. R., *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History—Ancient and Modern*, Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2008.
- Day, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265), New York/ Londres : Sheffield Academic Press, 2002.
- De Groot, A. et Bernick-Greenberg, H. (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VIIA. Area E: Stratigraphy and Architecture. Text* (Qedem, 53), Jérusalem : Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2012.
- Deissler, A., *Zwölf Propheten III. Zefanja. Haggai. Sacharja. Maleachi* (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament 21), Würzburg : Echter Verlag, 1988.
- De Jong, M. J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (VTSup 117), Leyde/Boston : Brill, 2007.
- Delbrück, H., *History of the Art of War Volume 1: Warfare in Antiquity*, Lincoln, NE : University of Nebraska Press, 1990 (1ère éd. 1920).
- Delcor, M., « Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach IX 1-8 », *VT* 1/2 (1950), 110-124.
— « Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt », *RB* 59/3 (1952), 385-411.
— « Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil », *VT* 12 (1962), 353-377.
- Demartial, G., *Le mythe des guerres de légitime défense*, Paris : Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1931.
- Dentzer, J.-M., Villeneuve, F. et Larché, F., « The Monumental Gateway and the Princely Estate of Araq el-Emir », dans Lapp, N. L. (éd.), *The Excavations at Araq el-Emir. Volume I* (AASOR 47), New Haven : American Schools of Oriental Research, 1983, 133-148.
- De Pury, A., « La guerre sainte israélite : réalité historique ou fiction littéraire ? L'état des recherches sur un thème de l'Ancien Testament », *Études théologiques et religieuses* 56/1 (1981), Montpellier, 5-38.
- Dindorf, K. W., *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn : Weber, 1829.
- Dion, P. E., « YHWH as Storm-god and Sun-god The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104 », *ZAW* 103/1 (1991), 43-71.
- DiPede, E. et Lichtert, C., « Figures de la fin des temps chez Ézéchiél. Nouvelle création ou recherche du paradis perdu ? », dans Vermeylen, J. (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, (coll. Lectio divina 240), Paris : Cerf, 2010, 317-330.
- DiPede, E. et Scaiola, D. (éd.), *The Book of the Twelve – One Book or Many? Metz Conference Proceedings, 5-7 November 2015* (FAT II 91), Tubingue : Mohr Siebeck, 2016.
- DiTommaso, L., « Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I) », *Currents in Biblical Research* 5 (2007).
— *Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II)*, *Currents in Biblical Research* 5 (2007).
- Dittenberger, W., *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae. Volume I*, Leipzig : Hirzel, 1903.
- Dognez, C., « Fautes de traduction ou bonnes traductions ? Quelques exemples pris dans la LXX des Douze Petits Prophètes », dans Taylor, B. A. (éd.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998* (SBLSCS, 51), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2001, 241-261.
- Dorival, G., Harl, M. et Munnich, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au Christianisme Ancien), Paris : Cerf et Paris : Éd. du C.N.R.S., 1988.
- Dothan, M., « Acco : Tel Acco », *NEAEHL* 1, 22-23.
— « Mor, Tel », *NEAEHL* 3, 1074.

- Driver, S. R., *The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Century Bible), Édimbourg, T. C. and E. J. Jack, 1906.
- Duhm, B., *Die Zwölf Propheten, in den Versmaßen der Urschrift übersetzt*, Tubingue : J. C. B. Mohr, 1910.
- Durand, J.-M., « La nomenclature des habits et des textiles dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de babylonien de Paris » (Archives Royales de Mari 30), Paris : CNRS, 2009.
- Durand, X., *Des Grecs en Palestine au III^e siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)* (CRB, 38), Paris : Gabalda, 1997.
- Duguid, I., « Messianic Themes in Zechariah 9–14 », dans Satterthwaite, P. E., Hess R. S. et Gordon, J. W. (éd.), *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle : Paternoster, 1995, 265-280.
- Dupont-Sommer, A. et Philonenko, M. (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris : Gallimard, 1987.
- Dušek, J., *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.* (Culture and History of Ancient Near East, 30), Leyde/Boston : Brill, 2007.
- « Administration of Samaria in the Hellenistic Period », dans Zsengellér, J. (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics* (SJ 66/SSam 6), Berlin : W. de Gruyter, 2011, 71–88.
- *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Culture and History of Ancient Near East, 54), Leyde/Boston : Brill, 2012.
- Duyrat, F., « La frontière entre les possessions lagides et séleucides en Syrie ». dans Gorre, G. et Kossmann, P. (éd.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine : actes des journées d'étude, 23 juin 2007 et 21 juin 2008*, Genève, Droz, 2013.
- Dykesteen Nilsen, T., « Memories of Moses: A Survey through Genres », *JSOT* 41/3 (2007), Sage Publishing, 287-312.
- Dyma, O., *Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen* (SBR 16), Berlin/Boston : de Gruyter, 2021.
- Eckhardt, B., « The Seleucid Administration of Judea, the High Priesthood and the Rise of the Hasmoneans », *Journal of Ancient History* 4/1 (2016), 57-87.
- Eckardt, R., « Der Sprachgebrauch von Zach. 9-14 », *ZAW* 13 (1893), 76-109.
- Ecker, A., Finkielstein, G., Gorre, G., Honigman, S. et Syon, D., « The Southern Levant in Antiochos III's Time: Between Continuity and Immediate or Delayed Changes », dans Feyel, C. et Graslin-Thomé, L. (éd.), *Antiochos III et l'Orient. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016*, Paris : de Boccard, 2017, 163-210.
- Edelman, D. V. et Ben Zvi, E. (éd.), *Bringing the Past to the Present in the Late Persian and Early Hellenistic Period: Images of Central Figures*, Oxford : Oxford University Press, 2013.
- (éd.), *Memory and the City in Ancient Israel*, 2014, Winona Lake : Eisenbrauns.
- Edelman, D. V. « Intertextual Allusion Using the Root in Zechariah 9:13-15 », dans E. Ben Zvi, C. V. Camp, D. M. Gunn et A. W. Hughes (éd.), *Poets, Prophets, and Texts in Play : Studies in Biblical Poetry and Prophecy in Honour of Francis Landy* (LHB/OTS), London : Bloomsbury T & T Clark, 2015, 77-88.
- « How Starting Assumptions Affect Results: The Story of David's Slaying of Goliath (1 Sam 17:1-18:5; 2 Sam 21:19) Interpreted in Terms of Orality, Scribalism, And Cultural Memory », dans Römer, T., Gonzalez, H., Marti, L. et Rückl, J. (éd.), *Oral et écrit dans l'Antiquité proche-orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes*

- du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016* (OBO 291), Louvain/Paris/Bristol, CT : Peeters, 2021, 259-292.
- Edenburg, C., « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations », *JSOT* 35/2 (2010), 131-148.
- Edgar, C. C., *Zenon Papyri* (5 volumes ; Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire), Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 1925-1940.
- Egger, R., *Josephus Flavius und die Samaritaner: Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA, 4), Freiburg : Universitätsverlag et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Ego, B., « Alexander der Große in der alttestamentlichen Überlieferung—Eine Spurensuche und ihre theologischen Implikationen », dans Maier, C. (éd.). *Congress Volume Munich 2013*, Leyde : Brill, 2014, 18-39.
- Ehrensverd, M., « Linguistic Dating of Biblical Texts », dans Young, I. (éd.), *Biblical Hebrew*, 2003, 164–188.
- « Why Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically », *Hebrew Studies* 47 (2006), 177–189.
- Eichhorn, J. G., *Einleitung in das Alte Testament. Dritter Theil*, Leipzig : Weidmanns, 1787 (2^{ème} éd. rév. et aug.).
- *Einleitung in das Alte Testament. Vierter Band*, Göttingen : K. E. Rosenbusch, 1824 (4^{ème} éd.).
- Eidsvåg, G. M., *The Old Greek Translation of Zechariah* (VTSup 170), Leyde / Boston : Brill, 2016.
- Eilberg-Schwartz, H., *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1990.
- Eising, H., « חַיִּיל *chayil* », *TDOT* IV, 348-355.
- « יָאֵר *y'or* », *TDOT* V, 359.
- Eissfeldt, O., « Eine Einschmelzestelle am Tempel zu Jerusalem », dans *idem*, *Kleine Schriften. Zweiter Band* (éd. Sellheim, R. et Maass, F.), Tubingue, 1963 (1^{ère} publication de l'article en 1937), 107-109.
- Elgavish, J., « Shiqmona », *NEAEHL* 4, 1136.
- Elliger, K., « Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. Eine territorialgeschichtliche Studie zu Sach 9, 1-8 », *ZAW* 62/1 (1950), 63-115.
- *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- Elliott, J. H., *What is Social-Scientific Criticism?* (GBS.NTS), Minneapolis : Fortress Press, 1993.
- « From Social Description to Social-Scientific Criticism: The History of a Society of Biblical Literature Section 1973-2005 », *Biblical Theology Bulletin* 38/1 (2008).
- « Social-Scientific Criticism: Perspective, Process and Payoff. Evil Eye Accusation at Galatia as Illustration of the Method », *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 67/1 (2011), art. 858.
- Ellul, D., « Variations sur le thème de la guerre sainte dans le Deutero-Zacharie », *ETR* 56 (1981).
- Emerit, S. et al. (éd.) *Musiques ! Echos de l'Antiquité*. Lens : Musée du Louvre ; Gand : Snoeck, 2017.
- Enslin, M. S. et Zeitlin, S., *The Book of Judith: Greek Text with an English Translation* (JAL), Leyde : Brill, 1972.
- Eph'al, I. et Naveh, J., *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea*, Jérusalem : Magness Press et Israel Exploration Society, 1996.

- Eshel, E., « Inscriptions in Hebrew, Aramaic and Phoenician Script », dans Kloner, A., Eshel, E., Korzakova, H. B. et Finkielsztejn, G. (éd.), *Maresha Excavations Final Report III: Epigraphic Finds from the 1989-2000 Seasons* (IAA Reports, 45), Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2000, 35-88.
- « Aramaic Ostraca from Areas W and X-2 », dans Geva, H. (éd.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem, Conducted by Nahman Avigad, 1969–1982. Vol. II: The Finds from Areas A, W and X-Z, Final Report*, Jérusalem : Israel Exploration Society/Hebrew University of Jerusalem, 2003, 401.
- Eshel, H., « Wâdi ed-Dâlîyeh and the Samaritan Temple », *Zion* 61 (1996), 125–136 (hébreu).
- « The Kittim in the War Scroll and the Pesharim », dans *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kochba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Four International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January 1999* (STDJ 37), Leyde : Brill, 29-44.
- Eshel, H. et Misgav, H., « A Fourth Century B.C.E. Document from Ketef Yeriho », *IEJ* 38 (1988), 158-176.
- Esler, P. F., « Models in New Testament Interpretation: A Reply to David Horrell », *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000).
- (éd.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis : Fortress Press, 2006, en particulier l'histoire de la recherche par Esler, P. F. et Hagedorn, A. C., « Social-Scientific Analysis of the Old Testament ».
- Ewald, H., *Propheten des alten Bundes. Erster Band*, Stuttgart : Adolph Krabbe, 1840.
- Fairclough, N. et Wodak, R., « Critical discourse analysis », dans van Dijk, T. (éd.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, vol. 2, Londres : Sage, 1997.
- Farhi, Y., « Coin Circulation in Judea during the Persian-Hellenistic Transition : A View from the Elah Valley », dans Honigman, S., Nihan, C. et Lipschits, O. (éd.), *Times of Transition : Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2021, 103-118.
- Farioli, M., « L'Antiquité classique », dans Fortunati, V. et Trousson, R. (éd.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme* (Bibliothèque de littérature générale et comparée, 74), Paris : Honoré Champion, 2008, 33-35.
- Farout, D., « Quelques activités artisanales dans le mastaba de Ti », *Égypte, Afrique et Orient* 49 (2008), 19-36.
- « Image, temps et espace dans l'ancienne Égypte », *Égypte, Afrique et Orient* 55 (2009), 3-22.
- Ferguson, B. R., « Anthropology and War: Theory, Politics, Ethics », dans Turner, P. R. et Pitt, D. (éd.), *Anthropology of War & Peace: Perspectives on the Nuclear Age*, Granby, Massachusetts : Bergin & Garvey, 1989, 141-159.
- « Explaining War », dans Haas, J. (éd.), *The Anthropology of War* (School of American Research Advanced Seminar Series), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1990, 26-55.
- « The Birth of War », *Natural History* 112/6 (2003), 28-39.
- « Ten Points on War », dans Waterson, A. (éd.), *An Anthropology of War. Views from the Frontline*, New York/Oxford : Berghahn Books, 2009, 32-49.
- Feyel, C., « Le dossier épigraphique de Skythopolis (Hefzibah) », dans Feyel, C. et Graslin-Thomé, L. (éd.), *Antiochos III et l'Orient. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016*, Paris : de Boccard, 2017, 107-141.
- Finitis, A., *Visions and Eschatology: A Socio-Historical Analysis of Zechariah 1–6* (LSTS 79), Londres/New York : T & T Clark, 2011.
- Finkelstein, I., « The Southern Samaritan Hills Survey », *NEAEHL* 4, 1313-1314.

- « Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah », *JSOT* 32/4 (2008), 501-520.
- « Archaeology and the List of the Returnees in the Books of Ezra and Nehemiah », *PEQ* 140/1 (2008), 1-10.
- « Archaeology as a High Court in Ancient Israelite History: A Reply to Nadav Na'aman », *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 1-8.
- « The Territorial Extent and the Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Period », *RB* (2010), 39-54.
- *Hasmonean Realities behind Ezra. Nehemiah and Chronicles: Archaeological and Historical Perspectives* (AIL 34), Atlanta : SBL Press, 2018.
- Finkelstein, I., Koch, I. et Lipschits, O., « The Mount on the Mount: A Possible Solution to the "Problem with Jerusalem" », *The Journal of Hebrew Scriptures* 11/12 (2011), 1-24.
- Finkelstein, I., Lederman, Z., et Bunimovitz, S. (éd.), *Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey: The Sites* (2 volumes ; Monograph Series of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University 14), Tel Aviv : Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 1997.
- Finkielsztejn, G., « Politique et commerce à Rhodes au II^e s. a.C. », dans Bresson, A. et Descat, R. (éd.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au II^e s. siècle a.C.* (Ausonius-Publications, Études 8), Bordeaux : De Boccard, 2001, 181-196.
- « L'économie et le roi au Levant Sud d'après les sources archéologiques et textuelles », dans Chankowsky, V. et Duyrat, F. (éd.), *Le Roi et l'économie. Autonomies locales et structures royales dans l'économie de l'empire séleucide* (Topoi. Orient-Occident. Supplément 6), Paris : De Boccard, 2004, 241-265.
- « Poids et étalons au Levant à l'époque hellénistique », *Dialogues d'Histoire ancienne, Supplément* 12 (2004), 163-182.
- Finley, T. J., « The Sheep Merchants of Zechariah 11 », *Grace Theological Journal* 3/1 (1982), 51-65.
- Fischer, T., « Zur Seleukideninschrift von Hefzibah », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 33 (1979), 131-138.
- Fischer-Bovet, C., *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Armies of the Ancient World), Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- « The Ptolemaic Army », dans *The Oxford Handbooks Online in Classical Studies*, 2015.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford : Clarendon Press, 1989.
- Fitting, P., « Utopia, Dystopia and Science-Fiction », dans Claeys, G. (éd.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, 135-153.
- Flanagan, P., « Papyrus 967 and the Text of Ezekiel: Parablepsis or an Original Text? », dans Evans, C. A. et Zacharias, H. D., *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 13 ; LSTS 70), Londres/New York : T & T Clark, 2009, 105-116.
- Floyd, M. H., « Zechariah and Changing Views of Second Temple Judaism in Recent Commentaries », *Religious Studies Review* 25.3 (1999), 257-263.
- *Minor Prophets. Part 2* (FOTL 22), Grand Rapids : Eerdmans, 2000.
- « The מַשְׁסָּא' (MAŠŠĀ') as a Type of Prophetic Book », *JBL* 121/3 (2002), 401-422.
- « Deutero-Zechariah and Types of Intertextuality », dans Boda, M. J. et Floyd, M. H. (éd.), *Bringing out the treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOTSupp, Sheffield : Sheffield Academic Press, 2003, 225-244.
- « The Meaning of Maššā' as a Prophetic Term in Isaiah », *The Journal of Hebrew Scriptures* 18/9 (2018), 1-31.
- Fontanille, J.-P. et Lorber, C., « Silver Yehud Coins with Greek or Pseudo-Greek Inscriptions », *Israel Numismatic Research* 3 (2008), 45-49.

- Flügge, B. G., *Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, übersetzt und critisch erläutert, nebst einigen Abhandlungen*, Hambourg : B. G. Hoffman, 1784.
- Foster, R. L., « Shepherds, Sticks and Social Destabilization: A Fresh Look at Zechariah 11,4-17 », *JBL* 126/4 (2007), 735-753.
- Foulon, E. et Weil, R. (trad.), avec la collaboration de Cauderlier, P., *Polybe, Histoires, Livres XIII-XVI* (Collection des universités de France), Paris : Les Belles Lettres, 1995.
- Frazer, P. M., *Ptolemaic Alexandria. Vol. 1: Text*, Oxford : Clarendon Press, 1972.
- Frey, J.-B., *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle av. J.-C. au VII^e siècle de notre ère. Volume 2 : Asie-Afrique* (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 3), Vatican : Pontificio Istituto di archeologia christiana, 1952.
- Freedman, L., « Defining War », dans Lindley-French, J. et Boyer, Y. (éd.), *The Oxford Handbook of War*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 17-29.
- Frolov, S., « Is the Narrator also among the Prophets? Reading Zechariah without Presuppositions », *Biblical Interpretation* 13/1 (2005), 13-40.
- Fuhs, H. F., « רָא'אֵ ׀ », *TDOT* XIII, 208-242.
- Fuks, G., « Josephus's Tobiads Again: A Cautionary Note », *JJS* 52/2 (2001), 354-356.
- Fuller, R. E., « The Form and Formation of the Book of the Twelve: The Evidence from the Judean Desert », dans Watts, J. W. et House, P. R. (éd.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts* (JSOTSup, 235), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996, 86-101.
- dans Ulrich, E. et al., *Qumran Cave 4: X. The Prophets* (DJD, XV), Oxford : Clarendon Press, 1997, 221-317.
- « The Biblical Prophetic Manuscripts from the Judaean Desert », dans de Troyer, K. et Lange, A. (éd.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (CBET, 52), Louvain/Paris/Walpole : Peeters, 2009, 3-23.
- « The Book of the Twelve at Qumran » dans Tiemeyer, L.-S. et Wöhrle, J. (éd.), *The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill, 2020, 271-285.
- Gaide, G., *Jérusalem, voici ton roi (Commentaire de Zacharie 9-14)*, Paris : Cerf, 1968.
- Galambush, J., *Jerusalem in the Book of Ezechiel: The City as Yahweh's Wife* (SBLDS 130), Atlanta : Scholars Press, 1992.
- Gambash, G., « The Harbor of Akko-Ptolemaïs : Dates and Functions », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 135-142.
- García Martínez, F., « The Text of the XII Prophets at Qumran », *OTE* 17/1 (2004), 103-119.
- Garfinkel, Y., « Khirbet Qeiyafa in the Late Persian and Early Hellenistic Periods », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 81-101.
- Gärtner, J., *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2010.
- Gauger, J.-D., *Beiträge zur jüdischen Apologetik: Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch* (BBB, 49), Cologne/Bonn : P. Hanstein, 1977.
- « Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen Bei Flavius Josephus und im Ps. Aristeas-Brief », *JSJ* 13/1-2 (1982), 6-46.
- Gauthier, H., « Un nouveau décret trilingue ptolémaïque », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 67/5 (1923), 376-383.
- Gauthier, H. et Sottas, H., *Décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire : IFAO, 1925.
- Gehman, H. S., « The "Burden" of the Prophets », *JQR* 31/2 (1940), 107-121.

- Gelston, A., *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford : Claredon Press, 1987.
- Gera, D., « Ptolemy Son of Thraseas and the Fifth Syrian War », *Ancient Society* 18 (1987), 63-73.
- « On the Credibility of the History of the Tobiads », dans Kasher, A., Rappaport, U. et Fuks, G. (éd.), *Greece and Rome in Eretz Israel: Collected Essays*, 1990, 21-38.
- « Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169 (2009), 125-155.
- « Unity and Chronology in the *Jewish Antiquities* », dans Pastor, J., Stern, P. et Mor, M. (éd.), *Flavius Josephus: Interpretation and History* (JSJSup, 146), Leyde/Boston : Brill, 2011, 125-147.
- Gerardin, F., « D'un Grand Roi à l'autre : la Syrie-Coélé entre rivalités idéologiques et transition impériale de Ptolémée IV à Antiochos III » dans Feyel, C. et Graslin-Thomé, L. (éd.), *Antiochos III et l'Orient. Actes de la rencontre franco-allemande tenue à Nancy du 6 au 8 juin 2016*, Paris : de Boccard, 81-106.
- Geraty, L. T., « The Khirbet el-Kôm Bilingual Ostrakon », *BASOR* 220 (1975), 55-61.
- Gerstenberger, E., « אָנָה II 'ānā », *TDOT* XI, 230-252.
- Getzov, N., « Beth Yerah », *NEAEHL* 5, 1650.
- Gitler, H., « Different Aspects of the Quantification of Persian Period Coinages of Palestine, dans Callataÿ, F., (éd.), *Quantifying Monetary Supplies in Graeco-Roman Times*, (Pragmateiai, 19), Bari : Edipuglia, 2011, 267-283.
- Gitler, H. et Lorber, C. C., « A New Chronology for the Ptolemaic Coins of Judah », *American Journal of Numismatics Second Series* 18 (2006), 1-41.
- « A New Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah », *Schweizerische Numismatische Rundschau* 87 (2008), 61-82.
- Glenny, W. E., « 9.3 Septuagint », dans Lange, A. et Tov, E. (éd.), *Textual History of the Hebrew Bible. Volume 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets*, Leyde / Boston : Brill, 2017, 614-622.
- Goedicke, H., « Comments on the Satrap Stela », *Bulletin of the Egyptological Seminar* 6 (1985), 33-54.
- Golani, A., *Jewelry from the Iron Age II Levant* (OBO SA 34), Fribourg : Academic Press ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Goldman, Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jeremie* (OBO 118), Fribourg : Éditions universitaires / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Gonzalez, H., « Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period », *The Journal of Hebrew Scriptures* 13/9 (2013), 1-43
- « Colères et (non-)repentir de Yhwh en Zacharie 1-8 », dans J.-M. Durand, L. Marti et T. Römer (éd.), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO 278), Fribourg : Academic Press/Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 31-48.
- « Javan », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 13 (2016), 791-792.
- « Quelle unité à la fin des Douze prophètes ? Les jugements divins en Zacharie 14 et Malachie », *ZAW* 129/1 (2017), 58-83.
- « Zacharie 9-14 et le Temple de Jérusalem. Observations sur le milieu producteur d'un texte prophétique tardif », *Judaïsme Ancien / Ancient Judaism* 5 (2017), 23-77.
- « Le dieu de l'orage en chef de guerre. Une représentation traditionnelle de Yhwh réinterprétée contre la domination hellénistique (Zacharie 9,14) », dans Römer, T., Gonzalez, H. et Marti, L. (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015* (OBO 287), Louvain/Paris/Bristol, CT : Peeters, 2019, 212-254.

- « No Prophetic Texts from the Hellenistic Period? Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early Hellenistic Judea », dans Honigman, S., Nihan, C. et Lipschits, O. (éd.), *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period*, University Park, PA : Eisenbrauns/Penn State University Press, 2021, 293-340.
- « Zechariah 9-14 and the Transformations of Judean Royal Ideology during the Early Hellenistic Period », dans Psychny, K. et Schultz, S. (éd.), *Transforming Authority: Concepts of Leadership in Prophetic et Chronistic Literature* (BZAW), Berlin : W. de Gruyter, 2021, 97-151.
- Gonzalez, H., et Mendoza, M., « “What Have the Macedonians Ever Done for Us?” A Reassessment of the Changes in Samaria by the Start of the Hellenistic Period », dans Hensel, B., Nocquet, D. et Adamczewski, B. (éd.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspective of Group Identity from Judah, Samaria and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT II 120), Tubingue : Mohr Siebeck, 169-229.
- Gonzalez, H., et Rückl, J., « *Lectio difficilior potior* ? Zacharie 11,7a.11b dans le texte massorétique et la Septante », *Semitica* 56 (2014), 333-357.
- Goodwin, B. et Taylor, K., *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (Ralahine Classics ; Ralahine Utopian Studies, 5), Bern : P. Lang, 2009 (1^{ère} éd. 1982).
- Gorre, G., *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d’après les sources privées* (Studia Hellenistica 45), Louvain/Paris/Dudley, MA : Peeters, 2009.
- « Sacred and Secular Activities in the Egyptian Temple Precincts (*temenē*) in the 3rd Century BCE », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 187-198.
- Gorre, G. et Honigman, S., « *Kings, Taxes and High Priests: Comparing the Ptolemaic and Seleukid Policies* », dans Bussi, S. (éd.), *Egitto dai faraoni agli Arabi. Atti del convegno Egitto: amministrazione, economia, società, cultura dai faraoni agli Arabi, Milano, università degli studi, 7-9 gennaio 2013*, Pizza/Rome : Fabrizio Serra, 2013, 105-119.
- Goswell, G., « Eschatology of Malachi after Zechariah 14 », *JBL* 132/3 (2013), 625-638.
- « A Theocratic Reading of Zechariah 9:9 », *Bulletin for Biblical Research* 26 (2016), 7-19.
- Goukowsky, P., *Appien, Histoire Romaine. Tome VI, livre XI, le livre Syriaque* (Collection des universités de France), Paris : Les belles lettres, 2007.
- Grabbe, L. L., *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Londres/New York : Routledge, 2000.
- « Prophetic and Apocalyptic: Time for New Definition—and New Thinking », dans Grabbe, L. L. et Haak, R. D. (éd.), *Knowing the End from the Beginning* (JSPSup 46), Londres : T & T Clark, 2003, 107-133.
- *History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (LSTS 47), Londres/New York : T & T Clark, 2004.
- *History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 2: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)* (LSTS 68), Londres/New York : T & T Clark, 2008.
- « Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention ? », *Journal for the Study of Judaism* 39 (2008), 1-19.
- « Hyparchs, *Oikonomoi* and Mafiosi: The Governance of Judah in the Ptolemaic Period », dans Grabbe, L. L. et Lipschits, O. (éd.), *Judah Between East and West*, 2013, 70-90.
- Grayson, A. K. et Novotny, J., *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part I* (RINAP 3/1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2012.
- Green, A. R. W., *The Storm God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2003.

- Green, P., *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*, Berkeley : University of California Press, 2013.
- Greenberg, M., *Ezekiel, 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 22/1], New York etc. : Doubleday, 1983.
- Grenfell, B. P. (éd.), *The Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*, Oxford : Clarendon Press, 1896.
- Gropp, D. M., *Slave-Sale Deeds from Samaria* (thèse de doctorat), Harvard, 1986.
- *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh* (DJD, 28), Oxford : Clarendon, 2001.
- Gross, H., « מַשָּׁל *māšal* II », *TDOT* IX, 68-71.
- Grotius, H., *Annotationes in Vetus Testamentum* (1644), Halle : Vogel & Doederlein, 1676.
- Gruen, E. S., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (HCS 30), Berkeley : University of California Press, 1998.
- Guillaume, P., « The Unlikely Malachi-Jonah Sequence (4QXII^a) », *The Journal of Hebrew Scriptures* 7/15 (2007), 1-10.
- Gunkel, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Hacham, N., « The Letter of Aristeas: A New Exodus Story », *JSJ* 36 (2005), 1-20.
- « 3 Maccabees and Esther : Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity », *Journal of Biblical Literature* 126 (2007), 765-785.
- Hadas, M., *Aristeas to Philocrates* (Jewish Apocryphal Literature), New York : Harper & Brothers, 1951.
- Hagedorn, A. C., « Diaspora or no Diaspora? Some Remarks on the Role of Egypt and Babylon in the Book of the Twelve », dans Albertz, R., Nogalski J. D. et Wöhrle, J. (éd.), *Book of Twelve*, 319-336.
- Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Albin Michel, 1994 (1^{ère} éd. 1925).
- *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel, 1997 (1^{ère} éd. 1950).
- Hallaschka, M., *Haggai und Sacharja 1-8: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 411), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2011.
- Halpern-Zylberstein, M.-C., « The Archaeology of Hellenistic Palestine », dans Davies, W. D. et Finkelstein, L. (éd.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*, Cambridge : Cambridge University Press, 1-34, 660-662.
- Hammond, *A Paraphrase, and Annotations Upon all the Books of the New Testament: Briefly explaining all the difficult places thereof*, Londres : R. Davis, 1659 (2^{ème} éd. cor. et aug. ; 1^{ère} éd. 1653).
- Hammond, N. G. L., « Alexander's Newly-Founded Cities », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39, 1998, 243-269.
- Hanhart, R., « Rechenschaftsbericht zur Editio altera der Handausgabe der Septuaginta von Alfred Rahlfs », *VT* 55/4 (2005), 450-460.
- « Die Editio altera der Septuaginta von Alfred Rahlfs – Präsentation und Begründung », dans Karrer, M. et Kraus, W. (éd.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT I 219), Tubingue : Mohr Siebeck, 2008, 3-7.
- Hanson, P. D., « Old Testament Apocalyptic Re-examined », *Interpretation* 25 (1971), 454-479.
- « Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern », *JBL* 92/1 (1973), 37-59.
- *The Dawn of Apocalyptic : The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphie : Fortress Press, 1979 (2^{ème} éd.).

- Hanson, V. D. (éd.), *Makers of Ancient Strategy. From the Persian Wars to the Fall of Rome*, Princeton/Oxford : Princeton University Press, 2010.
- Harrington, H., *The Purity Texts (Companion to the Qumran Scrolls)* Londres/New York : T & T Clark, 2004.
- Hauben, H., « Ptolemy's Grand Tour », dans Hauben, H. et Meeus, A. (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 235-261.
- Hayes, C. B., « The Date and Message of Isaiah 24-27 in Light of Hebrew Diachrony », dans Hibbard, J. T. et Kim, H. C. P. (éd.), *Formation and Intertextuality in Isaiah 24-27* (AIL), Atlanta : SBL, 2013, 7-24.
- Hayward, R., « The New Jerusalem in the Wisdom of Ben Sira », *Scandinavian Journal for the Old Testament* 6/1 (1992), 123-138.
- Heinrichs, J., « Antiochos III and Ptolemy, Son of Thraseas, on Private Villages in Syria Koile around 200 BC: the Hefzibah Dossier », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 206 (2018), 272-311.
- Helfmeyer, F. J., « הָלַאֲחַּהּ *hālakh* », *TDOT* III, 388-403.
- Heller, B., « Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums », *ZAW* 45 (1927), 151-155
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. 1*, Londres : SCM Press et Philadelphia : Fortress Press, 1974, — *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period* (trad. J. Bowden), Londres : SCM, 1980.
- Hensel, B., *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110), Tubingue : Mohr Siebeck, 2016.
- Herrmann, W., « Baal », dans Toorn, K. van der, Becking, B., et Horst, P. W. van der (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde/Boston/Cologne : Brill ; Grand Rapids, MI/Cambridge : W. B. Eedmans, 1999 (2^{ème} éd. rév.), 130-139.
- Herzog, Z., « Michal, Tel », *NEAEHL* 3, 1038-1040.
- Hestrin, R., « Beth Yerah », *NEAEHL* 1, 258.
- Hibbard, J. T., *Intertextuality in Isaiah 24-27: The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions* (FAT II 16), Tubingue : Mohr Siebeck, 2006.
- Hill, A. E., « Dating Second Zechariah; A Linguistic Reexamination », *Hebrew Annual Review* 6 (1982), Ohio State University, 105-134.
- Hitzig, F. *Die Zwölf kleinen Propheten erklärt*, Leipzig : Weidmann, 1838.
— *Die Zwölf kleinen Propheten erklärt*, Leipzig : Weidmann, 1852 (2^{ème} éd. rév.).
- Hjelm, I., *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (JSOTSup 303 ; Copenhagen International Seminar 7), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000.
- Hobbs, T. R., *A Time For War: A Study of Warfare in the Old Testament* (Old Testament Studies 3), Wilmington : Michael Glazier, 1989.
- Hobbs, T. R., « The Language of Warfare in Zechariah 9-14 », dans Barton, J. et Reimer, D. J. (éd.), *After the Exile, Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, GA : Mercer University Press, 1996, 103-128.
- Hobsbawm, E. J., « The Social Function of the Past: Some Questions », *Past & Present* 55 (1972), Oxford : Oxford University Press, 3-17.
— « Mass-Producing Traditions, 1870-1914 », dans Hobsbawm, E. J. et Ranger, T. (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983, 263-308.
- Hodgins, P., « Our Haunted Present: Cultural Memory in Question », *Topia* 12 (2004), Toronto : University Press of Toronto, 99-108.
- Hoglund, K., « The Achaemenid Context », dans Davies, P. R. (éd.), *Second Temple Studies. Volume 1: The Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield : JSOT Press, 1991, 54-72.

- Holleaux, M., « Sur un passage de Flavius Josèphe *Antiq. jud.*, XII, 4 », *Revue des études juives* 39 (1899), 161-176.
- « Chronologie de la Cinquième Guerre de Syrie », *Klio* 8 (1908), 267-281.
- Holmstedt, R. D., « Historical Linguistics and Biblical Hebrew », dans Miller-Naudé, C. L. et Zevit, Z. (éd.), *Diachrony in Biblical Hebrew*, 2012, 97-124.
- Honigman, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative Letter of Aristeas*, Londres/New York : Routledge, 2003.
- « Noms sémitiques à Edfou et Thèbes », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40 (2003), 63-118.
- *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochios IV* (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies), Oakland : University of California Press, 2014.
- « Continuity and Change between the Persian and the Hellenistic Periods: A Historiographical Survey », dans Honigman, S., Nihan, C. et Lipschits, O. (éd.), *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2021.
- « The *Ioudaioi* in Ptolemaic Egypt: Geographical Origins, Identity, and Status », à paraître.
- « Searching for the Social Location of Literate Judean Elites in Early Hellenistic Times : A Non-Linear History of the Temple and Royal Administrations in Judea », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 199-228.
- Honigman, S., Nihan, C. et Lipschits, O. (éd.), *Times of Transition : Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Winona Lake : Eisenbrauns, 2021.
- Horbury, W. et Noy, D., *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- Hornblower, J., *Hieronymus of Cardia*, Oxford : Oxford University Press, 1981.
- Hornkohl, A., « Biblical Hebrew: Periodization », dans Khan, G. *et al.* (éd.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Vol. I: A-F*, Leyde/Boston : Brill, 2013, 315-325.
- *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah: The Case for a Sixth-Century Date of Composition* (SSLL 74), Leyde : Brill, 2014.
- Horrell, D. G., « Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler », *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000).
- « Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement », dans Blasi, A. J., Duhaime, J. et Turcotte, P.-A. (éd.), *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, Walnut Creek *et al.* : Altamira Press, 2002, 3-28.
- Horsley, R. A., *Scribes, Visionaries and the Politics of the Second Temple Judea*, Louisville/Londres : Westminster John Knox Press, 2007.
- Horsley, R. A. et Tiller, P., « Ben Sira and the Sociology of Judea », dans Davies, P. R. et Halligan, J. M. (éd.), *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture* (JSOTSup 340), Londres/New York : Sheffield Academic Press, 2002, 74-107.
- Horst, F., *Die Zwölf kleinen Propheten: Nahum bis Malachi* (HAT I 14), Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1938.
- House, P. R., *The Unity of the Twelve* (JSOTSup 97), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1990.
- Hovers, E. *et al.*, « Samaria (Region) », *NEAEHL* 4, 1311-1318.
- Hurvitz, A., « Can Biblical Texts Be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew », dans Lemaire, A. et Sæbø, M. (éd.), *Congress Volume Oslo 1998* (VTSup 80), Leyde : Brill, 2000, 143-160.
- « The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts' Opinions, and Inconclusive Arguments », *Hebrew Studies* 47 (2006), 191-210.

- « The “Linguistic Dating of Biblical Texts”: Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures », dans Miller-Naudé, C. L. et Zevit, Z. (éd.), *Diachrony in Biblical Hebrew* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 8), Winona Lake : Eisenbrauns, 2012, 265-279.
- Huß, W., *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, Munich : C. H. Beck, 2001.
- Hyland, A., *The Horse in the Ancient World*, Stroud, Gloucestershire : Sutton, 2003.
- Iliffe, J. H., « Pre-Hellenistic Greek Pottery in Palestine », *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 2 (1933), 15-26 (avec pl. V-IX).
- Iossif, P. P., « Les “cornes” des Séleucides : vers une divinisation “discrète” », *Cahiers des études anciennes* 49 (2012), 43-147.
- Jacob, E., *Esaïe 1–12* (CAT VIIIa), Genève : Labor et Fides, 1987.
- Jaillard, D., « Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques », dans Durand, J.-M., Guichard, M. et Römer, T. (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (OBO 274), Fribourg/Göttingen : Academic Press, et Vandenhoeck & Ruprecht, 287-302.
- Jameson, F., *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres/New York, Verso, 2005.
- Jansma, T., *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX-XIV*, Leyde : Brill, 1949.
- Jepsen, A. « Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch II », *ZAW* 57/3-4 (1939), 242-255.
- Jeremias, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1965.
- Johnson, S. R., *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity : Third Maccabees in its Cultural Context* (Hellenistic Culture and Society 43), Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 2004.
- Jones, B. A., « The Book of Twelve in the Septuagint », dans Tiemeyer, L.-S. et Wöhrle, J. (éd.), *The Book of Twelve*, 286-304.
- Jones, D. R., « A Fresh Interpretation of Zechariah IX-XI », *VT* 12/3 (1962), 241-259.
- Jones, G. H., « Holy War or YHWH War? », *VT* 25 (1975), Leyde : Brill, 642-658.
- Kaminka, A., « Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum* 72/1-2 (1928), 49-60, 242-273.
- Kang, S., *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177), Berlin/New York : W. De Gruyter, 1989.
- Kansteiner, W., « Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies », *History and Theory* 41 (2002), Middleton : Wesleyan University, 179-197.
- Kaplan, J. et Ritter-Kaplan, H., « Tel Aviv », *NEAEHL* 4, 1454.
- Kaplony-Heckel, U., dans Kaiser, O. (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden: historisch-chronologische Texte, Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh : Gerd Mohn, 1983, 613-619.
- Karst, J., *Eusebius Werke fünfter Band. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar*, Leipzig : Hinrichs, 1911.
- Kartveit, M., « Sach 13,2-6: Das Ende der Prophetie – Aber Welcher », dans Tångberg, A. (éd.), *Text and Theology. Studies in Honour of Professor Dr. Theol. Magne Sæbø. Presented on the Occasion of His 65th Birthday*, Oslo : Verbum, 1994, 143-156.
- « Josephus on the Samaritans – his *Tendenz* and purpose », dans Zsengellér, J. (éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Judaica, 66 ; Studia Samaritana, 6), Berlin/Boston : De Gruyter, 2011, 109-120.

- Kasher, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights* (TSAJ 7), Tübingen : Mohr Siebeck, 1985.
- Kasher, R., « Haggai and Ezekiel : The Complicated Relations between the Two Prophets », *VT* 59 (2009), 556-582.
- Kaye, N. et Amitay, O., « Kleopatra's Dowry: Taxation and Sovereignty between Hellenistic Kingdoms », *Historia* 64/2 (2015), 131-155.
- Keel, O., *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (original allemand, 1972), Winona Lake : Eisenbrauns, 1997.
- Keel, O. et Uehlinger, C., *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire et de la religion d'Israël* (traduit de l'allemand par Prignaud, J.), Paris : Cerf, 2001
- Keeley, L. H., *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford et al. : Oxford University Press, 1996.
- Keil, C. F., *The Twelve Minor Prophets. Volume 2* (traduit de l'allemand par Martin, J. ; Clark's Foreign Theological Library IV/8), Édimbourg : T & T Clark, 1878.
- Kellermann, D., « גָּא'ה *gā'ah* », *TDOT* II, 344-350.
- Kessler, R., *Micah* (HThKAT), Fribourg/Bâle/Vienne : Herder, 1999.
- *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB.AT 46), Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2009.
- Kestnbaum, M., « The Sociology of War and the Military », *Annual Review of Sociology* 35 (2009), 235-254.
- Khalil, W., *Prospection dans le Liban méridional : étude du développement de la zone montagneuse de l'époque hellénistique à la fin de l'époque médiévale (323 av. J.-C.-1516 ap. J.-C.)*, thèse de doctorat à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009.
- « Les défenses lagides de la Bèqa' et en Phénicie à la fin du IIIe siècle avant J.-C. », dans Gorre, G. et Kossman, P. (éd.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine. Actes des journées d'études du 23 juin 2007 et 28 juin 2008*, Genève : Librairie Droz, 2013, 27-78.
- Kidder, R. A., *Demonstration of the Messiah. In which the Truth of the Christian Religion is Proved, against all the Enemies thereof; But especially against the Jews. In Three Parts*, Londres : Pater-Noster-Row et al., 1726 (2^{ème} éd. cor.).
- Kilani, M., *Guerre et sacrifice. La violence extrême* (Ethnologies-controverses), Paris : Presses universitaires de France, 2006, 45-73.
- « De l'équilibre à l'anéantissement dans la guerre », dans Ariffin, Y. et Bielman Sánchez, A. (éd.), *Qu'est-ce que la Guerre ?*, Lausanne : Antipodes/Presses polytechniques et universitaires romandes, 2012, 23-29.
- Kingsbury, E. C., « The Theophany Topos and the Mountain of God », *JBL* 86/2 (1967), 205-210.
- Kirkman, J. S., « The Evidence of Coins », dans Crowfoot, J. W., Crowfoot, G. M., et Kenyon, K. M. (éd.), *The Objects from Samaria*, Londres : Palestine Exploration Fund, 1957, 43-70.
- Klein, R. W., *1 Chronicles* (Hermenia), Minneapolis : Fortress Press, 2006.
- Klines, M. G., « The Structure of the Book of Zechariah », *Journal of the Evangelical Theological Society* 34/2 (1991), 179-193.
- Klingbeil, M. G., « Syro-Palestinian Stamp Seals from the Persian Period: The Iconographic Evidence », *JNSL* 18 (1992), 95-124.

- *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Fribourg (CH) : University Press ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Kloner, A., « Mareshah (Marisa) », *NEAEHL* 5, 1918-1925.
- « Columbaria in Jerusalem », dans Schwartz, J., Amar, Z. et Ziffer, I. (éd.), *Jerusalem and Eretz Israel. Arie Kindler Volume*, Ramat Gan : The Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies et Tel Aviv : Eretz Israel Museum, 2000, 61-66.
- Kloner, A. et Stern, I., « Idumea in the Late Persian Period (Fourth Century B.C.E.) », dans Lipschits, O., Knoppers, G. N. et Albertz, R., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 139-144.
- Kloner, A. et Zissu, B., « The Subterranean Complexes of Maresha. An Urban Center from the Hellenistic Period in the Judean Foothills, Israel », dans *Opera Ipogea* 2, 2013, 45-62.
- Knauf, A. E., « Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal », *Tel Aviv* 27 (2000), 75-90.
- « Teman », *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2009, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33170/>
- Knoppers, G. N., *I Chronicles 10-29* (AB), New Haven/Londres : Yale University Press, 2004.
- *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*, Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Koch, I., « The “Chariot of the Sun” (2 Kings 23:11) », *Semitica* 54 (2012), 211-219.
- Koenen, K., *Zeitenwende* (NechtB), Würzburg : Echter Verlag, 1999.
- Koenen, L., « Die Prophezeiungen des ‘Töpfers’ », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), 178-209.
- « Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel », dans Blasius, A. et Schipper, B. U. (éd.), *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Louvain : Peeters, 2002, 139-187.
- Kooij, A. van der, « 6–9.1.4 Peshitta », dans Lange, A. et Tov, E. (éd.), *Textual History of the Hebrew Bible. Volume 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets*, Leyde/Boston : Brill, 2017, 630-637.
- Kosmin, P. J., « Damascus: From the Fall of Persia to the Roman Conquest », *Dead Sea Discoveries* 25 (2018), 299-318.
- Kraeling, E. G. H., « The Historical Situation in Zech. 9:1-10 », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 41/1 (1924), 24-33.
- Kratz, R. G., « Greek Historians on Jews and Judaism in the 3rd Century BCE », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 263-278.
- Kraus, H.-J., *Psalmen. I. Teilband* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1961 (2^e éd. rév.).
- *Psalmen 1-59* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2003⁷ (1^{ère} éd. 1968).
- Krebernik, M., « Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30/1 (2013) 44-61.
- Kreimerman I. et Sandhaus D., « Political Trends as Reflected in the Material Culture A New Look at the Transition between the Persian and Early Hellenistic Periods », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 119-131.
- Kristeva, J., *Σημειωτική : Recherches pour une sémanalyse*, Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- Kuenen, A., *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des alten Testament hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Zweiter Teil. Die Prophetischen Bücher*, Leipzig : O. R. Reisland, 1892.

- Kuhnen, H.-P., *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2.2), Munich : Beck, 1990.
- Kuhs, C., *Das Dorf Samareia im griechisch-römischen Ägypten. Eine papyrologische Untersuchung* (thèse de master), Heidelberg : Institut für Papyrologie, 1996
- Kumar, K., *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford/New York : Basil Blackwell, 1987.
- Kunz, A., *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9–10* (Herders Biblische Studien 17), Freiburg *et al.* : Herder, 1998.
- Kurt, A., et Sherwin-White, S., « Aspects of Seleucid Royal Ideology : The Cylinder of Antiochus I from Borsippa », *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), 71-86.
- Kutsch, E., « Das sog. 'Bundesblut' in Ex XXIV 8 und Sach IX 11 », *VT* 23 (1973), 29-30.
- Laato, A., *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CBOT 33), Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1992
- Labat, R., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, vol. 2, Paris : Maisonneuve, 1939.
- Lacocque, A., « Zacharie 9-14 », dans Amsler, S., Lacocque, A., et Vuilleumier R., *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT 11c), Genève : Labor et Fides, 1988 (2^{ème} éd. rev. ; 1^{ère} éd. 1981), 127-216.
- Lamarche, P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (Etudes bibliques), Paris : J. Gabalda, 1961.
- Landau, Y. H., « A Greek Inscription Found Near Hefzibah », *IEJ* 16 (1966), 54-70.
- Landy, F., « Three Sides of a Coin: In Conversation with Ben Zvi and Nogalski, Two Sides of a Coin », *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/11 (2010), 1-21.
- Lange, A., *Vom Prophetischen Wort zur Prophetischen Tradition. Studien zur Tradition und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel* (FAT 34), Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, 291-308.
- « The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible », dans P. M. Shalom, R. A. Kraft, L. H. Shiffman et W. W. Fields (éd.), *Emanuel. Studies in the Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94), Leyde/Boston : Brill, 2003, 305-321.
- « From Literature to Scripture : The Unity and Plurality of the Hebrew Scriptures in One or Light of the Qumran Library », dans C. Helmer et C. Landmesser (éd.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford : Oxford University Press, 2004, 51-107.
- « Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library and the Hebrew Bible », *Dead Sea Discoveries* 13/3 (2006), 277-305.
- Langlois, M., « 3-4 Maccabées. 3 Maccabées », dans Römer, T., Macchi, J.-D. et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 814-817.
- Lapp, P. W., « 'Iraq el-Emir », *NEAEHL* 2, 646-648.
- Larkin, K., *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6), Kampen : Kok Pharos, 1994.
- Launey, M., *Recherches sur les armées hellénistiques* (2 volumes), Paris : de Boccard, 1949-1950.
- Lawson Younger Jr., K., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTSup, 98), Sheffield : Sheffield University Press, 1990.
- Layard, A. H., *The Monuments of Nineveh from Drawings Made on the Spot*, Londres : John Murray, 1853.
- LeCureux, J. T., *The Thematic Unity of the Book of the Twelve* (Hebrew Bible Monographs 41), Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2012

- Lee, A. D., *War in Late Antiquity: A Social History*, Malden, MA/Oxford/Victoria : Blackwell, 2007.
- Lee, S. Y., *An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10 : the Earlier Restorations Expectations of Second Zechariah* (LHB/OTS 599), Londres/New York : T & T Clark, 2015.
- Lemaire, A., « Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique », *Semitica* 37 (1987), 47-55.
- *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël* (Sup. Transeu, 3), Paris : Gabalda, 1996.
- « L'économie de la Judée d'après les nouveaux ostraca araméens », *Transeu* 19 (2000), 131-143.
- *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël, vol. 2 : Collections Moussaïef, Jeselsohn, Welch et divers* (Sup. Transeu), Paris : Gabalda, 2002.
- « Taxes et impôts dans le sud de la Palestine (IV^e s. av. J.-C.) », *Transeuphratène* 28 (2004), 133-142.
- « New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation », dans Lipschits, O. et Oeming, M. (éd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2006, 413-456.
- « Administration in Fourth-Century B.C.E. Judah in Light of Epigraphy and Numismatics », dans Lipschits, O., Knoppers, G. N. et Albertz, R. (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 53-74.
- LeMon, J. M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg : Academic Press – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Leonard, J. M., « Identifying Inner-Biblical Allusions: Psalm 78 as a Test Case », *JBL* 127/2 (2008), 241-265.
- Le Rider, G., « La politique monétaire des Séleucides en Coelé Syrie et en Phénicie après 200. (Réflexions sur les monnaies d'argent lagides et sur les monnaies d'argent séleucides à l'aigle) », *Bulletin de correspondance hellénique* 119/1 (1995), 391-404.
- Leske, A., « Context and Meaning of Zechariah 9:9 », *CBQ* 62 (2000), 663-678.
- Leudar, I., Marsland, V. et Nekvapil, J., « On Membership Categorisation: 'Us', 'Them' and 'Doing Violence' in Political Discourse », *Discourse and Society* 15 (2004), 243-266.
- Leudar, I. et Nekvapil, J., « Practical historians and adversaries: 9/11 revisited », *Discourse & Society* 22/1 (2011), 66-85.
- Leuenberger, M., « Jhwhs Herkunft aus dem Süden Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen », *ZAW* 122 (2010) 1-19.
- Leuze, O., *Die Satrapieneinleitung in Syrien und im Zweistromlande von 520-320*, Halle : Max Niemeyer Verlag, 1935.
- Levey, S. H., *The Messiah: An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum*, New York : Ktav Publishing House, 1974.
- Levitas, R., *The Concept of Utopia*, Syracuse/New York : Syracuse University Press, 1990.
- « Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia », *Utopian Studies* 1 :2 (1990), 13-26.
- « Discourses of Risk and Utopia », dans Adam, B., Beck, U. et Van Loon, J. (éd.), *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*, Londres/Thousand Oaks/New Dehli : Sage, 2000, 198-211.
- « Introduction: The Elusive Idea of Utopia », *History of the Human Sciences* 16/1 (2003), 1-10.
- Lewis, D. M., « Appendix I: The Jewish Inscriptions of Egypt », dans Tcherikover, V. A., Fuks, A. et Stern, M. (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume III*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1964, 138-166.
- Liebesny, H., « Erlass des Königs Ptolemaios II Philadelphos über die Deklaration von Vieh

- und Sklaven in Syrien und Phönikien (PER Inv. Nr. 24.552 gr.) », *Aegyptus* 16 (1936), 257-288.
- Lier, G. E., « The Targum of the Book of the Twelve », dans Tiemeyer, L.-S. et Wöhrle, J. (éd.), *The Book of the Twelve*, 305-324.
- Lier, G. E. et Muller, L. C., « Another Look at the Function of נִצְּנָה in Prophetic Literature », *Journal for Semitics* 24/2 (2015), 575-593.
- Liesen, J. et Beentjes, P. C. (éd.), *Visions of Peace and Tales of War* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2010), Berlin/New York : de Gruyter, 2010.
- Lifshitz, B., *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Cahiers de la Revue biblique 7), Paris : Gabalda, 1967.
- Likke, A., « The Use of Languages and Scripts in Ancient Jewish Coinage: An Aid in Defining the Role of the Jewish Temple until Its Destruction in 70 CE », dans Jacobson, D. M. et Kokkinos, N. (éd.), *Judea and Rome in Coins 65BCE-135CE. Papers presented at the International Conference Hosted by Spink, 13th-14th September 2010*, Londres : Spink, 2012, 27-50.
- Lilly, I. E., *Two Books of Ezekiel: Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions* (VTSup 150), Leyde/Boston: Brill, 2012.
- Lincoln, B., *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1991.
- Lind, M. C., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale, Pennsylvania/Kitchener, Ontario : Herald Press, 1980.
- Lindblom, J., « Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? », *Studia Theologica* 6 (1952).
- Lions, M. A., *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code* (LHB/OTS 507), 2009, Londres/New York : T & T Clark.
- Lipiński, E., « Recherches sur le livre de Zacharie », *VT* 20/1 (1970), 25-55.
— « נִצְּנָה nāgās » *TDOT* IX, 213-215.
- Lipschits, O., Gadot, Y., et Langgut, D., « The Riddle of Ramat Raḥel : The Archaeology of a Royal Persian Period Edifice », *Transeuphratène* 41 (2012), 57-79.
- Lipschits, O., Oeming, M. et Gadot, Y., *Ramat Raḥel IV: The Renewed Excavations by the Tel Aviv-Heidelberg Expedition (2005–2010): Stratigraphy and Architecture* (Monograph Series 39), Tel Aviv : Tel Aviv University, Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, 2020.
- Lipschits, O. et Tal, O., « The Settlement Archaeology of the Province of Judah: A Case Study », in Lipschits, O., Knoppers, G. N. et Albertz, R. (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2007, 33-52.
- Lipschits, O. et Vanderhooft, D. S., « A New Typology of the Yehud Stamp Impressions », *Tel Aviv* 34 (2007), 12-37.
— « Yehud Stamp Impressions in the Fourth Century B.C.E: A Time of Administrative Consolidation? », dans Lipschits, O., Knoppers, G. N. et Albertz, R. (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2007, 75-94.
— *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2011.
— « Continuity and Change in the Persian Period Judahite Stamped Jar Administration », dans Frevel, C., Pyschny, K. et Cornelius, I. (éd.), *A Religious Revolution in Yehûd: The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (OBO 267), Fribourg : Academic Press / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 43-66.
- Loader, J. A., *Proverbs 1-9* (HCOT), Louvain/Paris/Walpole, MA : Peeters, 2014.
- Lohfink, N., « יָרָאš yāraš », *TDOT* VI, 368-396.

- Lorber, C. C., « The Circulation of Ptolemaic Silver in Seleucid Coele Syria and Phoenicia from Antiochus III to the Maccabean Revolt : Monetary Policies and Political Consequences », *Electrum* 26 (2019), 9-23.
- « Numismatic Evidence and the Chronology of Syrian War », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 31-41.
- Lovejoy, A. O. et Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore/Londres : John Hopkins University Press, 1935.
- Luce, J.-M., « De l'Égypte à la Grèce archaïque : la question de l'aspectivité », *Égypte, Afrique et Orient* 55 (2009), 35-42.
- « Homère, les sanctuaires et le temps », *Gaia* 13 (2010), 9-55.
- « Introduction. Vision et subjectivité dans l'Antiquité », *PALLAS* 92 (2013), 11-26.
- « The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text. The Shorter and Longer Texts of Ezekiel », dans *idem* (éd.), *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74), Louvain : Peeters, 1986, 7-20.
- Lupu, E., « A New Look at Three Inscriptions from Jaffa, Jerusalem, and Gaza », *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 193-202.
- Lust, J., « Ezekiel Manuscripts in Qumran: Preliminary Edition of 4QEzek^a and 4QEzek^b », dans *idem* (éd.), *Ezekiel and His Book* (BETL 74) Louvain : Peeters, 1986, 90-100.
- « Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Her 33 as a Test Case », *JNSL* 20 (1994), 31-48.
- « Major Divergences between MT and LXX in Ezekiel », dans Schenker, A. (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBLSCS 52), Atlanta : SBL, 2003, 83-92.
- « Ézéchiël dans la Septante », dans Macchi, J.-D. et al., *Les recueils prophétiques*, 337-358.
- Lutz, H.-M., *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1968.
- Lux, R., « Der Zweite Tempel von Jerusalem – ein Persisches oder Prophetisches Projekt ? », dans Becker, U. et van Oorschot, J. (éd.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch ? Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (ABG 17), Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2005, 145-172.
- « Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1-6) », dans *idem*, *Prophetie und Zweiter Temple* (FAT II 65), Tübingue : Mohr Siebeck, 2009, 223-240.
- « Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8 », dans *idem*, *Prophetie und Zweiter Temple*, 3-26.
- McAlister, A. J., Bandura, A. et Owen, S. V., « Mechanisms of moral disengagement in support of military force: The impact of September 11 », *Journal of Social and Clinical Psychology* 25/2 (2006), 141-165.
- McKane, W., *Jeremiah. Volume II : XXVI - LII* (ICC), Édimbourg : T&T Clark, 2000.
- Mackie, T. P., « Transformation in Ezekiel's Textual History: Ezekiel 7 in the Masoretic text and the Septuagint », dans Tooman, W. A. et Lyons, M. A. (éd.), *Transforming visions: transformations of text, tradition, and theology in Ezekiel* (Princeton Theological Monograph Series 127), Eugene, OR : Pickwick Publications, 2010, 249-278.
- *Expanding Ezekiel: The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel* (FRLANT 257), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Magen, Y., « Samaria (Region): Hellenistic and Roman-Byzantine Periods », *NEAEHL* 4, 1316-1318.
- « Qalandiyeh », *NEAEHL* 4, 1197-1200.

- « Gerizim, Mount », *NEAEHL* 5, 1742-1748.
- « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of Archaeological Evidence », dans Lipschits, O., Knoppers, G. N. et Albertz, R. (éd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, 2007, 157-211.
- *Mount Gerizim Excavations. Vol. 2: A Temple City*, JSP 8 ; Jerusalem : Israel Antiquities Authority, 2008.
- *The Samaritans and the Good Samaritan* (JSP 7), Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2008.
- *Flavia Neapolis: Shechem in the Roman Period, Volume 1* (JSP 11), Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2009.
- Magness, J., « The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods », *The Harvard Theological Review* 94 (1957) 157-177.
- *The Archaeology of the Holy Land: From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, Cambridge : University Press, 2012.
- Malamat, A., « The Historical Setting of Two Biblical Prophecies on the Nations », *Israel Exploration Journal* 1/3 (1950-1951), 149-159.
- Malešević, S., « How Pacifist Were the Founding Fathers? War and Violence in Classical Sociology », *European Journal of Social Theory* 13/2 (2010), 193-212.
- *The Sociology of War and Violence*, New York : Cambridge University Press, 2010.
- Malina, B. J., « Rhetorical Criticism and Social-Scientific Criticism: Why Won't Romanticism Leave Us Alone? », dans Neyrey, J. H. et Stewart, E. C. (éd.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Peabody : Hendrickson, 2008.
- Mannheim, K., *Idéologie et utopie*, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2006 (1^{ère} éd. 1929).
- Marcus, R., *Josephus. Vol. IV: Jewish Antiquities, Books IX-XI* (LCL), Londres : W. Heinemann, 1937.
- *Josephus VII. Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (LCL, 365), Cambridge : Harvard University Press et Londres : W. Heinemann, 1986.
- Markoe, G., *Phoenicians (Peoples of the Past)*, Berkeley : University of California Press, 2000.
- Marti, K., *Das Buch Jesaja*, Tubingue : J. C. B. Mohr, 1900.
- *Das Dodekapropheton* (KHCAT 13), Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
- « Der Prophet Sacharja », dans Kaubsch, E. (éd.), *Die heilige Schrift des Alten Testament. Zweiter Band: Hosea bis Chronik* (3^{ème} éd.), Tubingue : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910, 88-107.
- Marx, A., « Le Dieu qui invite au festin. À propos de quelques métaphores sacrificielles de l'Ancien Testament », dans Grappe, C. (éd.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tubingue Upsal. Strasbourg 11-15 septembre 2012* (WUNT 169), Tubingue : Mohr Siebeck, 2004, 35-50.
- Mason, R. « The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah », *ZAW* 88/2 (1976), 227-239.
- *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi* (CBC), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 1977.
- « The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14: A Study in Inner Biblical Exegesis », dans Boda, M. J. et Floyd, M. H. (éd.), *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14* (JSOTSup 370), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003, 3-208.
- « Why is Second Zechariah so Full of Quotations? », dans Tuckett, C. (éd.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Burlington, VT : Ashgate, 2003, 21-28.
- Mason, S., « "Should Any Wish to Enquire Further" (Ant. 1.25): The Aim and Audience of Josephus's Judean Antiquities/Life », dans *idem* (éd.), *Understanding Josephus: Seven*

- Perspectives* (JSJSup 32), Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998, 64-103.
- « Contradiction or Counterpoint? Josephus and Historical Method », *Review of Rabbinic Judaism* 6 (2003), 145-188.
- Mastin, B. A., « The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet 'Ajrud », *Vetus Testamentum* 59/1 (2009), 99-115
- Mathys, H.-P., « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », dans *idem*, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf Alttestamentliche Studien* (BEATAJ 47), Francfort : Peter Lang, 2001, 41-155.
- Mazar, A., « Beth-Shean », *NEAEHL* 5, 1621.
- Mede, J., *Dissertationum Ecclesiasticarum Triga : De Sanctitate Relativa, De Veneratione Sacra, De Sortitione & Alea. Quibus accedunt Fragmenta Sacra*, Londres : D. Pauli, 1653.
- Meeus, A., « The Territorial Ambitions of Ptolemy I », dans Hauben, H. et Meeus, A. (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 263-306.
- Meißner, B., Schmitt, O. et Sommer, M. (éd.), *Krieg, Gesellschaft, Institutionen. Beiträge zur einer Vergleichenden Kriegsgeschichte*, Berlin : Akademie Verlag, 2005.
- Mendels, D., « The Formation of an Historical Canon », dans J. Sievers et G. Lembi (éd.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leyde/Boston : Brill, 2005, 3-19.
- Merksin, D., « The Construction of Arabs as Enemies: Post-September 11 Discourse of George W. Bush », *Mass Communication and Society* 7/2 (2004), 157-175.
- Meshorer, Y., *Ancient Means of Exchange, Weights and Coins* (The Reuben and Edith Hecht Museum Collection), Haifa : University of Haifa, 1998.
- *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kokhba*, Jérusalem : Yad Ben-Zvi et Nyack (New York) : Amphora, 2001.
- Meshorer, Y., et Qedar, S., *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jérusalem : Numismatics Fine Arts International, 1991.
- Meyer, L., « An Allegory concerning the Monarchy: Zech 11:4-17; 13:7-9 », dans Merrill, A. et Overholt, T. (éd.), *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (PTMS 17), Pittsburgh : Pickwick, 1977, 225-240.
- Meyers, C. L. et Meyers, E. M., *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B), Garden City, NY : Yale University Press, 1987.
- « The Future Fortunes of the House of David: Evidence of Second Zechariah », dans Beck, A. (éd.), *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids : Eerdmans, 1995, 207-222.
- *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25C), New York : Doubleday, 1993.
- Meyers, E. M. et Chancey, M. A., *Alexander to Constantine: Archaeology of the Land of the Bible*, New Haven : Yale University Press, 2012.
- Miller, G. D., « Intertextuality in Old Testament Research », *Currents in Biblical Research* 9/3 (2011), 283-309.
- Mitchell, H. G. T., Powis Smith, J. M. et Bewer, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), Édimbourg : T & T Clark, 1912.
- Mittmann, S., « Zenon im Ostjordanland », dans Kusche, A. et Kutsch, E. (éd.), *Archäologie und Altes Testament: Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, Tubingue : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1970, 199-210.
- Moehring, H. R., *Novelistic Elements in the Writings of Flavius Josephus* (thèse de doctorat), Université de Chicago, 1957.

- Momigliano, A., « I Tobiadi nella preistoria del Moto Maccabaico », *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1931-1932), 165-200.
- Momigliano, A., recension de « Gauger, *Beiträge zur jüdischen Apologetik* », *Classical Philology* 77/3 (1982), 258-261.
- Monson, A., « The Jewish High Priesthood for Sale : Farming out Temples in the Hellenistic Near East », *Journal of Jewish Studies* 67/1 (2016), 15-35.
- Montevecchi, O., « Samaria e Samaritini in Egitto », *Aegyptus* 76/1 (1996), 81-92.
- Montgomery, J. A., *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect. Their History Theology and Literature* (The Bohlen Lectures for 1906), Philadelphie : The John C. Winston Co. 1907.
- Moore, G. F., « Simeon the Righteous », dans Kohut, G. A. (éd.), *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York : Jewish Institute of Religion, 1927, 348-364.
- Moylan, T., « Utopian Studies: Sharpening the Debate », *Science Fiction Studies* 19/1 (1992), 89-94.
- Moylan, T., et Baccolini, R. (éd.), *Dark Horizons. Science-Fiction and the Dystopian Imagination*, New York : Routledge, 2013.
- Mueller, K., *Settlements of the Ptolemies: City Foundations and New Settlement in the Hellenistic World* (Studia Hellenistica 43), Louvain/Paris/Dudley : Peeters 2006.
- Mulder, M. J., « *לְבָנוֹן l'ebānôn* », *TDOT* VII, 447-457.
- Mulder, O., *Simon the High Priest in Sirach 50: An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJSup, 78), Leyde/Boston : Brill, 2003.
- « New Elements in Ben Sira's Portrait of the High Priest Simon in Sirach 50 », dans J. Corley et H. van Grol (éd.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (DCLS 7), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2011, 273-290.
- « Bethesda in Sirach 50 Revised », dans J. Zsengeller (éd.), *Understanding Texts in Early Judaism : Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits*, Berlin/Boston : De Gruyter, à paraître en 2022.
- Müller, H.-P., « *מַסָּא' masśā'* », *TDOT* IX, 20-24.
- Müller, H., « Der hellenistische Archiereus », *Chiron* 30 (2000), 519-542.
- Na'aman, N., « Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical and Historical Research? » dans Becking, B. et Grabbe, L. L. (éd.), *Between Evidence and Ideology* (Oudtestamentische Studiën 59), Leyde : Brill, 2010.
- Nancy, J.-L., « In Place of Utopia », dans Vieira, P. et Marder, M. (éd.), *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*, New York/Londres : Continuum, 2012, 3-11.
- Naveh, J., « The Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba (Seasons 1971-1976) », *Tel Aviv* 6 (1979), 182-198.
- « The Aramaic Ostraca from Tel Arad », dans Aharoni, Y. (éd.), *Arad Inscriptions* (Judean Desert Studies), Jérusalem : The Israel Exploration Society, 1981, 153-176.
- « Published and Unpublished Aramaic Ostraca », *'Atiqot* 17 (1985), 114-121.
- « Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh », *'Atiqot* 21 (1992), 49-53.
- « Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria », *IEJ* 48 (1998), 91-100.
- « Hebrew and Aramaic Inscriptions », dans Ariel, D. T. (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VI: Inscriptions* (Qedem, 41), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2000, 1-14.
- Naveh, J. et Magen, Y., « Aramaic and Hebrew Inscriptions of the Second Century BCE at Mount Gerizim », *'Atiqot* 32 (1997), 9-17.

- Nehmé, L. (éd.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient Ancien. Actes de la table ronde du 14 novembre 1998 organisés par l'URA 1062, « Etudes Sémitiques »*, Paris : Jean Maisonneuve, 1999.
- Nelson, K., « Self and social functions: Individual autobiographical memory and collective narrative », *Memory* 11/2 (2003), Londres : Taylor & Francis, 125-136.
- Nelson, K. L. et Olin Jr., S. C., *Why War? Ideology, Theory, and History*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1979.
- Neufeld, D. et DeMaris, R. E. (éd.), *Understanding the Social World of the New Testament*, Londres/New York : Routledge, 2010.
- Newcome, W., *An Attempt towards an Improved Version, a Metrical Arrangement, and an Explanation of the Twelve Minor Prophets*, Londres : Paternoster Row, 1809 (2^{ème} éd. révisée et élargie).
- Neyrey, J. H., *The Social World of the New Testament: Insights and Models*, Peabody : Hendrickson, 2008.
- Nickelsburg, G. W. E., « Early Jewish Eschatology », *The Anchor Bible Dictionary* 2, 579-594.
— « Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times », dans Stone, M. E. (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 80-84.
— *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2001.
- Niditch, S., « Ezekiel 40-48 in a Visionary Context », *CBQ* 48 (1986), Baltimore : CUA Press/John Hopkins University Press, 208-224.
— *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethic of Violence*, New York/Oxford : Oxford University Press, 1993.
— *Oral World and Written World: Ancient Israelite Literature* (Library of Ancient Israel), Louisville : Westminster John Knox, 1996.
— *Ancient Means of Exchange, Weights and Coins*, The Reuben and Edith Hecht Museum Collection A, Haifa : University of Haifa, 1998.
- Nielsen, A. E. et Walker, W. H. (éd.), *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*, Tucson : University of Arizona Press, 2009.
- Nihan, C., « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans Marguerat, D. et Curtis, A. (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève : Labor et Fides, 2000, 43-72.
— « Ézéchiel », dans Römer, T., Macchi, J.-D., et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009 (éd. rév. et aug.), 439-458
— « Judith », dans Römer, T., Macchi, J.-D., et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009 (éd. rév. et aug.), 741-754.
— « De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ézéchiel. Ézéchiel 33-39 et l'eschatologie du recueil », dans Vermeylen, J. (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 août 2009) (Lectio Divina, 240), Paris, Cerf, 2010, 99-146.
— « Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques », dans Clivaz, C., Combet-Galland, C., Macchi, J.-D. et Nihan, C. (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETHL 248), Louvain/Paris/Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2012.
— « The memory of Ezekiel in postmonarchic Yehud », dans Edelman, D. V. et Ben Zvi, E. (éd.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods : Social Memory and Imagination*, Oxford : Oxford University Press, 2013, 415-448.

- « Utopies royales et origines du messianisme dans la Bible hébraïque », dans Hamidović, D., Levieils, X. et Mézange, C. (éd.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité* (Biblical Tools and Studies 33), Louvain : Peters, 2017, 13-82.
- Nihan, C. et Gonzalez, H., « Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zechariah » dans Karveit, M. et Knoppers, G. N., *The Bible Qumran and the Samaritans* (SJ 104 ; SS 10), W. de Gruyter : 2018, 93-114.
- Nihan, C. et Rhyder, J., « Aaron Vestments in Exodus 28 and Priestly Leadership », dans Pyschny, K. et Schulz, S. (éd.), *Debating Authority: Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (BZAW 507) Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2018, 45-67.
- Nissen, H., *Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1863.
- Nitschke, J. L., Martin, S. R. et Shalev, Y., « Between Carmel and the Sea: Tel Dor: The Late Periods », *Near Eastern Archaeology* 74/3, 2011, 132-154.
- Nodelman, P., « The Cognitive Estrangement of Darko Suvin », *Children's Literature Association Quarterly* 5/4 (1981), Baltimore : John Hopkins University Press, 24-27.
- Nogalski, J. D., *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW, Berlin : W. de Gruyter, 1993.
- *The Book of the Twelve: Micah-Malachi* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GA : Smyth & Helwys, 2011.
- Nora, P., « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », dans *idem* (éd.), *Les Lieux de mémoire. I, 1 : La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XXXV.
- Nötscher, F., *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (Echter-Bibel), Wurtzbourg : Echter Verlag, 1948.
- Nowack, W., *Die kleinen Propheten* (HAT III/4), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1922 (3^{ème} éd. rév.).
- Nurmela, R., *Prophets in Dialogue : Inner-Biblical Allusions in Zech 1–8 and 9–14*, Åbo : Åbo Akademis Förlag, 1996.
- O'Brien, J. M., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville : Abingdon, 2004.
- Oeming, M., « פִּנְנָא *pinnâ* », *TDOT* XI, 586-589.
- O'Kennedy, D. F., « The Shepherd Imagery in Zechariah 9-14 », *OTE* 22/2 (2009), 404-421.
- Olick, J. K., « Collective Memory: The Two Cultures », *Sociological Theory* 17/3 (1999), Thousand Oaks : SAGE Publishing, 333-348.
- « Products, Processes, and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory », *Biblical Theology Bulletin* 36/1 (2006), 5-14.
- Olick, J. K. et Robbins, J., « Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices », *Annual Review of Sociology* 24 (1998), Palo Alto : Annual Reviews, 105-140.
- Olmstead, A. T., *History of the Persian Empire*, Chicago : University of Chicago Press, 1948.
- Olyan, S., « Ben Sira's Relationship to the Priesthood », *Harvard Theological Review* 80/3 (1987), 261-286.
- Oppenheim, A. L., « "The Eyes of the Lord" », *JAOS* 88/1 (1968), 173-180.
- Oppenheim, A. L. et Leo, A., « The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream Book », *Transactions of the American Philosophical Society* 46/3 (1956), 179-373.
- Orrieux, C., *Zénon de Caunos, parépidèmos, et le destin grec* (Centre de recherches d'histoire ancienne, 64 ; Annales littéraires de l'université de Besançon), Paris : Belles Lettres, 1985.

- Osiek, C., « The Social Sciences and the Second Testament: Problems and Challenges », *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992).
- Osterley, W. O. E., « The Old Latin Texts of the Minor Prophets. IV », *The Journal of Theological Studies* 5/20 (1904), 570-579.
- Oswalt, J. N., « Recent Studies in Old Testament Apocalyptic », dans Baker, D. W., et Arnold, B. T. (éd.), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Comparative Approaches*, Grand Rapids, Appolos, 1999, 369-390.
- Otterbein, K. F., *How War Began* (Texas A & M University Anthropology Series), College Station : Texas A & M University Press, 2004.
- Otto, E., *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne* (Theologie und Frieden 18), Stuttgart/Berlin/Cologne : Kohlhammer, 1999.
- Otzen, B., *Studien über Deuteriosacharja*, (ATDan 6), Copenhague : Munksgaard, 1964.
— « ʾabhadh », *TDOT* I, 19-23.
- Ovadia, A., « Macedonian Elements in Israel », *Ancient Macedonia* 3, 1983, 185-193.
- Pajunen, M. S. et von Weissenberg, H., « The Book of Malachi, Manuscript 4Q76 (4QXII^a), and the Formation of the Book of the Twelve », *JBL* 134 (2015), 731-751.
- Parrinder, P. (éd.), *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Liverpool : Liverpool University Press, 2000 et Durham : Duke University Press, 2001.
- Paul, S. M., « A Technical Expression from Archery in Zechariah IX 13a », *VT* 39/4, 1989, 495-497.
- Paulus, E. E. G., *Exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien* (Lübeck, 1805 ; Leipzig, 1812), Heidelberg, 1832.
- Pédech, P. (trad.), *Polybe. Histoires. Tome V : Livre V* (Collection Budé 255), Paris : Les belles Lettres, 2003.
- Peremans, W. et Van 't Dack, E., *Prosopographia ptolemaica, vol. V : Le commerce et l'industrie, le transport sur terre et la flotte, la domesticité* (Studia Hellenistica, 13), Louvain : Presses universitaires, 1963.
- Peters, J. P. et Thiersch, H., *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Marêshah)*, Londres : Palestine Exploration Found, 1905.
- Petersen, D. L., « Eschatology (Old Testament) » *The Anchor Bible Dictionary* 2, 575-579.
— *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary* (OTL), Londres : SCM Press, 1985.
— *Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary* (OTL), Louisville : John Knox, 1995.
- Petterson, A. R., *Behold your King: The Hope of the House of David in the Book of Zechariah* (Hebrew Bible/Old Testament Studies 513), New York/Londres : T & T Clark, 2009.
- Peyras, J., « Autour de la lettre d'Aristée : Recherche sur la libération des esclaves juifs, de la Bible des Septante à Eusèbe de Césarée », dans Gonzales, A. (éd.), *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition. Volume I. Besançon 15-17 décembre 2005* (Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'Antiquité, 30/1), Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, 95-114.
- Pfeiffer, H., *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5 ; Hab3 ; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford : Clarendon Press, 1968.
- Pfeiffer, S., *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 98), Munich : C. H. Beck, 2008.

- *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Ägypten*, Berlin : Lit, 2015.
- « The Representation of the Victorious King. Comments on the Dedication of a Statue of Ptolemy IV in Jaffa (SEG 20.467 = CIIP 3.2172) », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 43-52.
- *3 Makkabäer* (ATD Ap.), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître en 2022.
- Pfitzmann, F., « Le “maître des austruches” : une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant ? », dans Römer, T., Gonzalez, H. et Marti, L. (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 142-173.
- *Un YHWH venant du Sud ? De la réception vétérotestamentaire des traditions méridionales et du lien entre Madian, le Néguev et l'exode (Ex-Nb ; Jg 5 ; Ha 3 ; Dt 33,2)* (Orientalische Religionen in der Antike), Tubingue : Mohr Siebeck, 2020.
- Piejko, F., « Antiochos III and Ptolemy son of Thraseas: The Inscription of Hefzibah Reconsidered », *L'Antiquité Classique* 60 (1991), 245-259.
- Pierce, R. W., « Literary Connections and a Haggai/Zechariah/Malachi Corpus », *Journal of Evangelical Theological Society* 27 (1984).
- Piovanelli, P., « JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », dans Curtis, A. (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception / Le livre de Jérémie et sa réception* (BETL), Louvain : Presses universitaires, 1997, 255-276.
- Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchener Kreis Moers : Neukirchener Verlag, 1959.
- Podvin, J.-L., « Aspects religieux et funéraires en Égypte lagide d'Alexandre à Cléopâtre », dans Le Dinahet, M.-T. (éd.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au Ier siècle avant notre ère* (Questions d'Histoire), Paris : Temps, 2003, 303-318.
- Pohlmann, K.-F., *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20-48* (ATD 22/2), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Pola, T., « The Greek Text of Zechariah: A Document From Maccabean Jerusalem? », dans Boda, M. J. et Floyd, M. H. (éd.), *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology* (LHB/OTS, 475), New York/Londres : T & T Clark, 2008, 291-300.
- Polaski, D. C., *Authorizing an End: The Isaiah Apocalypse and Intertextuality* (BIS 50), Leyde/Boston/Cologne : Brill, 2001.
- Polzin, R., *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Leyde : Brill, 1976.
- Pomykala, K., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7), Atlanta : Scholars Press, 1995.
- Porten, B., *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1968.
- Porten, B. et Yardeni, A., « Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E. », dans Lipschits, O. et Oeming, M. (éd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 457-488.
- Portnoy, S. L. et Peterson, D. L., « Biblical Texts and *Statistical Analysis*: Zechariah and Beyond », *JBL* 103 (1984), 11-21.
- Preß, R., « Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja », *ZAW* 54, 1936, 43-48.
- Prokurat, M., *Haggai and Zechariah 1-8 : A Form Critical Analysis*, thèse de doctorat, Ann Arbor : Michigan University, 1988.
- Pucci Ben Zeev, M., « The Reliability of Josephus Flavius: The Case of Hecataeus' and Manetho's Accounts of Jews and Judaism: Fifteen Years of Contemporary Research (1974-1990) », *JSJ* 24/2 (1993), 215-234.

- Pummer, R., « The Samaritans in Egypt », dans Amphoux, C.-B., *et al.* (éd.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, Lausanne : Zèbre, 1998, 213-232.
- *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129), Tübingen : Mohr Siebeck, 2009.
- Purvis J. D. *et al.*, « Samaria (place) », *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 914-921.
- Quack, J. F. « Ein neuer prophetischer Text aus Tebtynis (Papyrus Carlsberg 39te9 + Papyrus PSI inv. D. 17 + Papyrus Tebtynis Tait 13 vs.) », dans Blasius, A. et Schipper, B. U. (éd.), *Apokalyptik und Ägypten : Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Louvain : Peeters, 2002, 253-274.
- Raban, A., « Acco : Maritime Acco », *NEAEHL* 1, 29-30.
- von Rad, G., *Der Heilige Krieg im alten Israel* (ATANT 20), Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 1951.
- « The Royal Ritual in Judah », dans *idem*, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Londres : SCM Press, 1984 [1966], 222-231.
- Radday, Y. T., et Pollatschek, M. A., « Vocabulary Richness in Post-Exilic Prophetic Books », *ZAW* 92 (1980), 333-346.
- Radday, Y. T., et Wickman, D., « The Unity of Zechariah in Light of Statistical Linguistics », *ZAW* 87 (1975), 30-55.
- Rahlf's, A., *Septuaginta, vol. II: Libri poetici et prophetici*, Stuttgart : Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- Radet, G. A. et Paris, P., « Inscription relative à Ptolémée fils de Thræseas », *Bulletin de correspondance hellénique* 14 (1890), 587-589.
- Recklinghausen, D. von, « Ägyptische Quellen zum Judentum », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 132 (2005), 147-160.
- Redditt, P. L., « Israel's Shepherds: Hope and Pessimism in Zechariah 9-14 », *CBQ* 51 (1989), 631-642.
- « Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9-14 », *CBQ* 56 (1994), 664-678.
- *Haggai, Zechariah and Malachi* (NCBC), Londres : Marschall Pickering, 1995.
- « Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve », dans Watts, J. W. et House, P. R. (éd.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup 235) Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996, 245-268.
- « The King in Haggai-Zechariah 1-8 and the Book of the Twelve », dans Boda, M. J. et Floyd, M. H. (éd.), *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of the Hebrew Theology* (LHB/OTS 475), New York : T & T Clark, 2008, 56-82.
- *Zechariah 9-14* (IECOT), Stuttgart : Kohlhammer, 2012.
- « Redactional Connectors in Zechariah 9-14 », dans Albertz, R., Nogalski, J. D. et Wöhrle, J. (éd.), *Book of the Twelve*, 207-222.
- von Reden, S., « The Politics of Monetization in Third-Century BC Egypt », dans Meadows, A. et Shipton, K. (éd.), *Money and its Uses in the Ancient Greek World*, Oxford : University Press, 2001, 65-76.
- Reiner, E., « Thirty Pieces of Silver », *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), 186-190.
- Reventlow, H. G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- « The Eschatologization of the Prophetic Books: A Comparative Study », dans Reventlow, H. G. (éd.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (JSOTSup 243), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997.
- Rey-Coquais, J.-P., *Arados et sa Pérée aux époques grecque, romaine et byzantine. Recueil des témoignages littéraires anciens, suivi de recherches sur les sites, l'histoire, la*

- civilisation* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 97), Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner 1974.
- « Inscription grecque découverte à Ras Ibn Hani : stèle des mercenaires lagides sur la côte syrienne », *Syria* 55 (1978), 313-325.
- *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (BAAL, hors série III), Beyrouth : Ministère de la culture, Direction générale des antiquités, 2006.
- Rezetko, R., « Dating Biblical Hebrew: Evidence from Samuel-Kings and Chronicles », dans Young, I. (éd.) *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, Londres/New York : T & T Clark, 2003, 215–250.
- *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark: Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15-16* (LHB/OTS 470), Londres/New York : T & T Clark, 2007.
- « What Happened to the Book of Samuel in the Persian Period and Beyond », dans Ben Zvi, E., Edelman, D. et Polak, F. (éd.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts), Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2009, 237-252.
- « Response to Seoung-Yun Shin, "A Diachronic Study of the Language of Haggai, Zechariah, and Malachi," JBL 135 (2016), 265–281 », texte non publié écrit en juin 2016 et disponible en ligne : <http://independent.academia.edu/RobertRezetko>.
- Rickerby, S., « The Latin Versions of the Book of the Twelve », dans Tiemeyer, L.-S. et Wöhrle, J. (éd.), *The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill, 325-351.
- Riffaterre, M., *La sémiotique de la poésie* (trad. de *Semiotics of Poetry*), Paris : Seuil, 1983.
- Ringgren H., *The Messiah in the Old Testament* (SBT 18), Londres : SCM Press, 1956.
- « *רוע רוע* », *TDOT* XIII, 412-415.
- Robinson, G. L., *The Prophecies of Zechariah with Special Reference to the Origin and Date of Chapters 9-14*, The America Journal of Semitic Languages and Literatures vol. XII, Chicago : University Chicago Press, 1896.
- Rodriguez, P., « L'évolution du monnayage de Ptolémée I^{er} au regard des événements militaires (c. 323 - c. 300) », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 15 (2004), 17-35.
- Roll, I. et Ayalon, E., « Apollonia-Arsuf », *NEAEHL* 1, 73.
- Römer, T., « Jérémie », dans Römer, T., Macchi, J.-D. et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009 (2^{ème} éd.), 426-
- *L'invention de Dieu* (Les livres du Nouveau Monde), Paris : Seuil, 2014.
- « Joshua's Encounter with the Commander of Yhwh's Army (Josh 5:13-15): Literary Construction or Reflection of a Royal Ritual? », dans Kelle, B. E., Ames, F. R. et Wright, J. L. (éd.), *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts* (Ancient Israel and Its Literature), Atlanta : SBL., 2014, 49-63.
- « The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel », dans Levy, T. E., Propp, W. H. C. et Schneider, T. (éd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience* (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences), Cham (CH) et al. : Springer, 2015, 305-315.
- *L'Ancien Testament* (Que-sais-je ?), Paris : PUF, 2019.
- Ronen, Y., « The Weight Standards of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period », *Near Eastern Archaeology* 61/2 (1998), 122-126.
- « Some Observations on the Coinage of Yehud », *Israel Numismatic Journal* 15 (2003-2006), 28-31.

- Roques, R., *Les couronnes et diadèmes en or en Macédoine hellénistique : typologie, iconographie et fonction. Tome I*, mémoire de master présenté à l'université de Pau et des pays de l'Adour en 2014.
- Rose, M., Psaumes, dans Römer, T., Macchi, J.-D., et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009 (éd. rév. et aug.), 562-578
- Rösler, W., « Books and Literacy », dans Boys-Stones, G., Graziosi, B. et Vasunia, P. (éd.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Studies*, Oxford : University Press, 2009, 433-444.
- Rostovtseff, M. I., *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, Paris : R. Lafont, 1989 (1^{ère} éd. 1941 ; trad. O. Demange).
- Roueché, C., et Sherwin-White, S. M., « Some Aspects of the Seleucid Empire : the Greek Inscriptions from Failaka in the Persian Gulf », *Chiron* 15 (1985), 1-39.
- Rubinkam, N. I., *The Second Part of the Book of Zechariah, with Special Reference to the Time of Its Origin*, Bâle : R. Reich, 1892.
- Rückl, J., *Ageus: Budování chrámu v Judsku perské doby* (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 37), Prague : Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze en collaboration avec Česká biblická společnost, 2018.
- « The Leadership of the Judean Community according to the Book of Haggai », dans Pyschny, K. et Schulz, S. (éd.), *Transforming Authority : Concepts of Leadership in Prophetic and Chronistic Literature*, Berlin/New York : De Gruyter, 59-84.
- « Oral and Written Aspects in the Transmission of the Books of Samuel and Kings », dans Römer, T., Gonzalez, H., Marti, L. et Rückl, J. (éd.), *Oral et écrit dans l'Antiquité proche-orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016* (OBO 291), Louvain/Paris/Bristol, CT : Peeters, 2021, 293-329.
- Rudolph, W., *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi* (KAT 13/4), Gütersloh : Gerd Mohn, 1976.
- Ryle, H. E., *The Canon of the Old Testament : An Essay of the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scriptures*, Londres : Macmillan and Co. ; New York : The Macmillan Company, 1899 (2^{ème} éd.).
- Sabatier, P., *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caetera quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt : quae cum Vulgata Latina, & cum textu Graeco comparantur. Tomus Secundus*, Reims : Florentain, 1743.
- Sabourin, P., « Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et sociétés* 29/2 (1997), Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 139-161.
- Sæbø, M., *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1969.
- « Eschaton und Eschatologia im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht », dans Hausmann, J. et Zobel, H.-J. (éd.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag*, Stuttgart : Kohlhammer, 1992, 321-330.
- « On the Relationship between 'Messianism' and 'Eschatology' in the Old Testament: An Attempt at a Terminological and Factual Clarification », dans *idem*, *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOTSup 191), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.
- Salamé-Sarkis, H., « Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le Nord de la Béqa' », *Berytus* 34 (1986), 207-209.
- Salazar, C. F., *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity*, Leyde/Boston/Cologne : Brill, 2000.

- Sargent, L. T., « The Three faces of Utopianism Revisited », *Utopian Studies* 5/1 (1994), 1-37.
- « Theorizing Utopia/Utopianism in the Twenty-First Century », dans Blaim, A. et Gruszevska-Blaim, L. (éd.), *Spectres of Utopia: Theory, Practice, Conventions*, Francfort *et al.* : P. Lang, 2012, 15.
- Sartre, M., « Recension de Xavier Durand, *Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zenon de Caunos (261-252)* (Cahiers de la Revue Biblique 38), Gabalda, Paris, 1997 », *Syria* 77 (2000), 338-339.
- *D'Alexandre à Zénobie : Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. Jésus-Christ - III^e siècle ap. J.-C.*, Paris : Fayard, 2001.
- « Histoire et mémoire(s) des Maccabées », dans Baslez, M.-F. et Munnich, O. (éd.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées* (CREJ 56), Louvain : Peeters, 2014, 1-20.
- Sauer, G., *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen 1), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Saur, M., *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin/New York : W. de Gruyter, 2008.
- « Gedeutete Gegenwart. Ezechiel 26, Sacharja 9 und der Eroberungszug Alexanders des Grossen », dans Niemann, H. M. et Augustin, M. (éd.), “*My Spirit at Rest in the North Country*” (*Zechariah 6.8*). *Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010*, Francfort *et al.* : Peter Lang, 2011, 77-84.
- Savalli-Lestrade, I., « Le dossier épigraphique d’Hefzibah (202/1-195 a.C.) : chronologie, histoire, diplomatique », *Revue des études anciennes* 120/2 (2018), 367-383.
- de Saignac, J., « Note sur le sens du terme sâphôn dans quelques passages de la Bible », *Vetus Testamentum* 3/1 (1953) 95-96.
- Scatolini Apóstolo, S., « Ezek 36,37,38 and 39 in Papyrus 967 as Pre-Text for Re-Reading Ezekiel » dans García Martínez, F. et Vervenne, M. (éd.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL 192), Louvain : Peeters, 2005, 331-357.
- Schaefer, K., « The Ending of the Book; A Commentary », *RB* 100/2 (1993), 165-238.
- Schäfer, D., *Makedonische Pharaonen und Hieroglyphische Stelen: Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern* (Studia Hellenistica 50), Louvain : Peeters, 2011.
- Schalit, A., « The Letter of Antiochus III to Zeuxis Regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia » *JQR* 50 (1959-1960), 287-318.
- Schaper, J., « The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration », *VT* 45/4 (1995), 528-539.
- Schart, A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs* (BZAW 260), Berlin/New York : W. de Gruyter, 1998.
- Scheuble-Reiter, S., « Zur Organization und Rolle der Reiterei in den Diadochenheeren. Vom Heer Alexanders des Großen zum Heer Ptolemaios’ I. », dans Hauben, H. et Meeus, A. (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 475-500.
- Schipper, B. U., « ‘Apokalyptik’, ‘Messianismus’, ‘Prophetie’ – eine Begriffsbestimmung », dans Blasius, A. et Schipper, B. U. (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (OLA 107), Louvain : Peeters, 2002.
- Schmid, K., *Jesaja, Band I: 1–23* (Zürcher Bibelkommentare AT 19.1) Zurich : TVZ, 2011.
- « L’auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture », dans Clivaz C. *et al.* (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions*

- fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque internationale du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL 248), Louvain : Peeters, 123-136.
- « La formation des “Nebiim”. Quelques observations sur la genèse rédactionnelle et les profils théologiques de Josué-Malachie », dans Macchi, J.-D., Nihan, C., Römer, T. et Rückl, J. (éd.), *Les recueils prophétiques de la Bible, Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MdB 64), Genève : Labor et Fides, 2012, p. 115-142.
- « How to Identify a Ptolemaic Period Text in the Hebrew Bible », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 281-292.
- Schmidt, B. E. et Schröder, I. W., « Introduction : Violent imaginaries and violent practices », dans Schmidt, B. E. et Schröder, I. W. (éd.), *Anthropology of Violence and Conflict*, European Association of Social Anthropologists, Londres : Routledge, 2001, 1-24.
- Schoene, A., *Eusebii Chronicorum libri duo. Vol. 2*, Berlin : Apud Weidmannos, 1866.
- Scholl, R., *Sklaverei in den Zenonpapyri: Eine Untersuchung zu den Sklaventermini, zum Sklavenerwerb und zur Sklavenflucht* (Trier Historische Forschungen, 4), Trèves : THF, 1983
- Schott, M., *Sacharja 9-14. Eine Kompositionsgeschichtliche Analyse* (BZAW 521), Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2020.
- « Hadrach », *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)* (<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20257/>).
- Schramm, B., *Opponents of Third Isaiah: Reconstructing Cultic History* (JSOTSup 193), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995.
- Schwally, F., *Semitische Kriegeralttümer. Vol 1: Der Heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig : Weicher, 1901.
- Schwartz, B., « Iconography and Collective Memory: Lincoln’s Image in the American Mind », *The Sociological Quarterly* 32/3 (1991), 301-319.
- « Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington », *American Sociological Review*, 56/2 (1991), 221-236.
- « Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln and World War II », *American Sociological Review* 61 (1996), 908-927.
- « Memory and History: How Abraham Lincoln Became a Symbol of Racial Equality », *The Sociological Quarterly* 38/3 (1997), Abingdon : Routledge, Taylor & Francis, 469-496.
- *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago : University of Chicago Press, 2000.
- Schwartz, B. et Schuman, H., « History, Commemoration, and Belief: Abraham Lincoln in American Memory, 1945-2001 », *American Sociological Review* 70/2 (2005), Thousand Oaks : SAGE Publishing, 183-203.
- Schwartz, D. R., « Josephus’ Tobiads: Back to the Second Century? », dans Goodman, M. (éd.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford : Clarendon, 1998, 47-61.
- « Once again on Tobiad Chronology: Should We Let a Stated Anomaly be Anomalous? A Response to Gideon Fuks », *Journal of Jewish Studies* 53/1 (2002), 146-151.
- « Diodorus Siculus 40.3 — Hecataeus or Pseudo-Hecataeus », dans Mor, M., Oppenheimer, A., Pastor, J. et Schwartz, D. R. (éd.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, Jérusalem : Yad Ben-Zvi, 2003, 181-197.
- Schweitzer, S. J., « Visions of the Future as Critique of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah », dans Ben Zvi, E. (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (PFES 92), Helsinki : Finnish Exegetical Society / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 249-267.

- « Utopia and Utopian Literary Theory: Some Preliminary Observations », 13-26.
- *Reading Utopia in Chronicles* (LHB/OTS 442), New York/Londres : T & T Clark, 2007.
- Schwentzel, C.-G., *Rois et reines de Judée : II^e s. av.-I^{er} s. apr. J.-C.* (Illustoria), 2013, Chamalières : Lemme Edit.
- Schwesig, P.-G., *Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheten* (BZAW 366), Berlin/New York : De Gruyter, 2006.
- Scruton, R., « Notes on the Sociology of War », *The British Journal of Sociology* 38/3 (1987), 295-309.
- Seebass, H., « בֹּשֶׁת *bôsh* », *TDOT* II, 50-60
- Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt. Zweite Hälfte Nahum-Maleachi* (KAT XII), Leipzig : D. Werner Scholl, 1930 (2^{ème} et 3^{ème} éd. rév.).
- Sérandour, A., « Zacharie », dans Römer, T., Macchi, J.-D. et Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MdB 49), Genève : Labor et Fides, 2009, 537-550.
- Seufert, M., « Zechariah 1,3a, Zechariah's introduction, and the Former Prophets », *ZAW* 128/3 (2016), 389-403.
- Seyrig, H., « Antiquités syriennes », *Syria* 42 (1965), 25-34.
- Shalom, N., Lipschits, O., Shatil, N., et Gadot Y., « Judah in the Early Hellenistic Period : An Archaeological Perspective », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 63-79.
- Shiloh, Y., *Excavations at the City of David 1978-1982. Volume I. Interim Report of the Five Seasons* (Qedem, 19), Jérusalem : The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1984.
- Shin, S. Y., *A Lexical Study on the Language of Haggai-Zechariah-Malachi and Its Place in the History of Biblical Hebrew*, thèse de doctorat à l'université hébraïque de Jérusalem, 2007.
- « A Diachronic Study of the Language of Haggai, Zechariah, and Malachi », *JBL* 135 (2016), 265-281.
- Simpson, W. K., (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry* New Haven : Yale University Press, 2003 (3^{ème} éd.).
- Sinclair, L. A., « Redaction of Zechariah 1-8 », *Biblical Research* 20, 1975, p. 36-47.
- Ska, J.-L., « Les théories sur la tradition orale de la fin du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui », dans Römer, T., Gonzalez, H., Marti, L. et Rückl, J. (éd.), *Oral et écrit dans l'Antiquité proche-orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016* (OBO 291), Louvain/Paris/Bristol, CT : Peeters, 2021, 1-21.
- Skaist, A., « A Note on the Bilingual Ostrakon from Khirbet el-Kôm », *IEJ* 28 (1978), 106-108.
- Skean, P. W. et Di Lella, A. A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB, 39), New York : Doubleday, 1987.
- Smend, R., *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Smith, G. A., *Book of the Twelve Prophets Commonly Called the Minor*, Londres : Hodder and Stoughton, 1896.
- Smith, R. L., *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco : Word Books, 1984.
- Smith, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Londres : SCM Press, 1987.
- Sommer, B. D., *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Standford : Standford University Press, 1998.
- Sperling, S. D., « Rethinking Covenant in Late Biblical Books », *Biblica* 70/1 (1989), 50-73.
- Stade, B. « Deuterozacharja. Eine kritische Studie. I. Theil », *ZAW* 1 (1881), 1-96.

- « Deuterozacharja. Eine kritische Studie. II. Theil. Die aus der innerjüdischen Geschichte zuentnehmenden Gründe », *ZAW* 2 (1882), 151-172.
- « Deuterozacharja. Eine kritische Studie. III. Theil. Die Za. 9 ff. enthaltenen Beziehungen auf die weltgeschichtliche Lage », *ZAW* 2 (1882), 275-309.
- Staerk, W., *Untersuchung über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9 bis 14, mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese*, thèse de doctorat à l'université Friedrich de Halle et Wittenberg, 1891.
- Stager, L. E., « Ashkelon », dans *NEAEHL* 1, 107-110.
- Stead, M. R., *The Intertextuality of Zechariah 1–8* (LHB/OTS, 506), New York/Londres : T&T Clark, 2009.
- Steck, O. H., *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BTS 17), Neukirchen-Vluyn, : Neukirchener Verlag, 1991.
- Stern, E., « Dor », *NEAEHL* 1, 362-363.
- « Dor », *NEAEHL* 5, 1700.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Volume 1: From Herodotus to Plutarch. Edited with Introductions, Translations and Commentary*, Jérusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- Steuernagel, C., *Lehrbuch Der Einleitung in Das Alte Testament: Mit Einem Anhang Über Die Apokryphen Und Pseudepigraphen*. Tubingue: J. C. B. Mohr, 1912.
- Stevens, K., « The Antiochus Cylinder, Babylonian Scholarship and Seleucid Imperial Ideology », *Journal of Hellenic Studies*, 134 (2014), 66-88.
- Stewart, A. et Martin, S. R., « Hellenistic Discoveries at Tel Dor, Israel », *Hesperia* 72/2, 2003, 121-145.
- Stewart, P. J. et Strathern, A., *Violence: Theory and Ethnography*, Londres/New York : Continuum, 2002.
- Stolz, F., *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 1972.
- Strootman, R., *The Hellenistic Royal Court : Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and Near East, 336–30 BCE*, thèse de doctorat, Université d'Utrecht, 2007.
- « “Men to Whose Rapacity Neither Sea nor Mountain Sets a Limit.” The Aims of the Diadochs », dans Hauben, H. et Meeus, A. (éd.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Louvain : Peeters, 2014, 308-322.
- Stuhlmüller, C., *Rebuilding with Hope : A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah, and Malachi* (ITC), Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans, 1995.
- Suvin, D., *Metamorphoses of Science Fiction : On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven/Londres : Yale University Press, 1979.
- Sweeney, M. A., « Textual Citations in Isaiah 24-27 : Toward an Understanding of the Redactional Function of Chapters 24–27 in the Book of Isaiah », *JBL* 107 (1988), 39-52.
- *The Twelve Prophets. Volume 2* (Berit Olam), Collegeville, MN : The Liturgical Press, 2000.
- *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (FAT, 45), Tubingue : Mohr Siebeck, 2005.
- Taeubler, E., « Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the History of a Messianic Movement », *JQR* 37 (1946), 1-30, 125-137, 249-263.
- Tai, N. H. F., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9–14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien* (Calwer Theologische Monographien 17), Stuttgart : Calwer Verlag, 1996.

- Tal, O., « The Hellenistic Period : Historical and Archaeological Conclusions », dans Roll, I. et Tal, O. (éd.), *Apollonia-Arsuf : Final Report of the Excavations. Volume I: The Persian and Hellenistic Periods* (Tel Aviv University Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series, 16), Tel Aviv : Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 1999, 251-261.
- « On the Origin and Concept of the Loculi Tombs of Hellenistic Palestine », *Ancient West & East* 2/2, 2003, 288-307.
- *The Archaeology of Hellenistic Palestine: Between Tradition and Renewal*, Jérusalem : Bialik Institute, 2009² (1^{ère} éd. 2006), (hébreu).
- « Coin Denominations and Weight Standards in Fourth-Century BCE Palestine », *Israel Numismatic Research* 2 (2007), 17-28.
- « Hellenism in Transition from Empire to Kingdom: Changes in the Material Culture of Hellenistic Palestine », dans Levine, L. I. et Schwartz, D. R., *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (TSAJ 130), Tubingue : Mohr Siebeck, 2009, 55-73.
- « Palestine in Transition from Orientalism to Hellenism », *Bollettino di Archeologia on line* (2010 ; volume spécial), 23-33.
- « 'Hellenistic Foundations' in Palestine' », dans Grabbe, L. L. et Lipschits, O. (éd.), *Judah between East and West*, 2011.
- « Greek Coinages of Palestine », dans Metcalf, W. E. (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford : Oxford University Press, 2012, 252-274.
- « Aspects in the Study of the Coins and Mints of Palestine during the Persian and Early Hellenistic Periods », *Cathedra* 150 (2014), 23-36 (hébreu).
- Tcherikover, V. A., *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit* (Philologus Sup. 19/1), Leipzig : Dieterichische Verlagsbuchhandlung, 1927.
- *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume I*, Cambridge : Harvard University Press, 1957.
- *Hellenistic Civilization and the Jews* (trad. S. Applebaum), Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 1959.
- Tepper, Y., « The Rise and Fall of Dove Raising », dans Kasher, A., Oppenheimer, A. et Rappaport, U. (éd.), *Man and Land in Eretz-Israel Antiquity*, Jérusalem : Yad Ben Zvi, 1986, 170-196 (hébreu).
- Thissen, H.-J., *Studien zum Raphiadekret* (Beiträge zur klassischen Philologie 23), Meisenheim : Verlag Anton Hain, 1966.
- Thompson, E. P., *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Londres : Merlin, 1977.
- Tidiman, B., *Le livre de Zacharie* (Commentaire évangélique de la Bible), Vaux-sur-Seine : Edifac, 1996.
- Tiemeyer, L.-S., « Will the Prophetic Texts from the Hellenistic Period Stand Up, Please! », dans Grabbe, L. L. et Lipschits, O. (éd.), *Judah between East and West: The Transition from Persian to Greek Rule (400–200 BCE)*, Londres : T & T Clark, 2011, 255–279.
- « Reading Zechariah's Vision Report in the Book of the Twelve », dans Wenzel, H. (éd.), *The Book of the Twelve: An Anthology of Prophetic Books or The Result of Complex Redactional Processes?*, Göttingen : V & R Unipress, 2018, 49-77.
- Tiemeyer, L.-S. et Wöhrle, J. (éd.), *The Book of the Twelve: Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leyde/Boston : Brill.
- Tigchelaar, E. J. C., *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic* (OTS, 35), Leyde : Brill, 1996.
- Toombs, L. E., « Shechem (place) », *The Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 1174-1186.
- van der Toorn, K., *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA/Londres : Harvard University Press, 2007.

- Torrey, C., « The Foundry of the Second Temple at Jerusalem », *JBL* 55/4 (1936), 247-260.
- Tov, E., « Exegetical Notes on the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint of Jeremiah 27 (34) », *ZAW* 91/1 (1979), 73-93.
- « Some Aspects of the Textual History of the Book of Jeremiah », dans Bogaert, P.-M. (éd.), *Livre de Jérémie*, Louvain : University Press, 1981, 145-173.
- « The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History », dans Tiggay, J. H. (éd.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1985, 211-237.
- « Recensional Differences between the MT and LXX of Ezekiel », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62/1 (1986), 89-101.
- *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyâl Collection I)* (DJD, VIII), Oxford : Clarendon Press, 1990.
- *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis : Fortress Press et Assen/Maastricht : Van Gorcum, 1992.
- Treves, M., « Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX-XIV » *VT* 13 (1963).
- Trimm, C., « Recent Research on Warfare in the Old Testament » *Currents in Biblical Research* 10/2 (2012).
- *Fighting for the King and the Gods: A Survey of Warfare in the Ancient Near East* (Resources for Biblical Study 88), Atlanta : SBL Press, 2017.
- Troiani, L., « La Genèse des *Antiquités Juives* », dans Sievers, G. et Lembi, J. (éd.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJSup 104), Leyde : Brill, 2005, 21-28.
- Tromp, J., « Bad Divination in Zechariah 10:1-2 », dans Tucket, C. (éd.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Aldershot / Burlington : Ashgate, 2003, 41-52.
- « The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther », dans C. M. Tuckett (éd.), *Feasts and Festivals*, Louvain/Paris/Walpole, MA : Peeters, 2009, 57-76.
- Ulrich, E. et al. (éd.), *Qumran Cave 4. X: The Prophets* (DJD XV), Oxford : Clarendon Press, 1997.
- Vanderhooft, D. S., « Aramaic, Paleo-Hebrew and “Jewish” Scripts in the Ptolemaic Period », dans Honigman, Nihan et Lipschits (éd.), *Times of Transition*, 53-59.
- Vanderkam, J. C., « Simon the Just: Simon I or Simon II ? », dans Wright, D. P., Freedman, D. N. et Hurvitz, A. (éd.), *Pomegranates and Golden Bells : Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1995, 303-318.
- Van Hoonacker, A., *Les douze petits prophètes, traduits et commentés* (Études Bibliques), Paris : Gabalda, 1908.
- Varsam, M., « Concrete Dystopia: Slavery and its Others », dans Moylan, T. et Baccolini, R. (éd.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York : Routledge, 2003, 203-224.
- Vasquez, J. V., *The War Puzzle Revisited* (Cambridge Studies in International Relations, 10), Cambridge et al. : Cambridge University Press, 2009.
- de Vaux, R., « Téman, ville ou région d'Edom ? », *Revue biblique* 76/3 (1969), 379-385.
- Vermeulen, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse. Tome I* (Études Bibliques), Paris : Gabalda, 1977.
- Vieira, R., « The concept of Utopia », dans Claeys, G. (éd.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, 3-27.
- Vincent, L.-H., « La Palestine dans les Papyrus Ptolémaïques de Gerza », *RB* 29 (1920), 161-202.

- « Le culte d'Hélène à Samarie », *RB* (1936) 45/2, 221-232.
- Vogelstein, M., *Fertile Soil: A Political History of Israel under the Divided Kingdom*. New York : American Press, 1957.
- Walbank, F. W., *A Historical Commentary on Polybius. Volume III: Commentary on Books XIX-XL*, Oxford : Clarendon Press, 1979.
- Waldbaum, J. C., « Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the Definition and Recognition of Presence », *BASOR* 305 (1997), 1-17.
- Wanke, G., « "Eschatologie". Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung » *Kerygma und Dogma* 16 (1970).
- G. Warmuth, G., « הֹדֶה *hōdh* », *TDOT* III, 352-356.
- Waterman, L., « The Camouflaged Purge of Three Messianic Conspirators », *JNES* 13 (1954), 73-78.
- Way, K. C., « Donkey Domain: Zechariah 9:9 and Lexical Semantics », *JBL* (2010) 129/1, 105-114.
- *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol* (HACL 2), Winona Lake : Eisenbrauns, 2011.
- Wehrli, C., *Antigone et Démétrios* (Études et documents 5), Genève : Droz, 1968.
- Weigold, M., « Noah in the Praise of the Fathers : The Flood Story in *Nuce* », dans G. G. Xeravitz et J. Zsengellér (éd.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006*, Leyde/Boston : Brill, 2008, 229-245.
- Weippert, M., « "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhards von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel" », *ZAW* 84 (1972), Berlin : De Gruyter, 460-493.
- Weis, R. D., *Definition of the Genre Maššā' in the Hebrew Bible*, thèse de doctorat à Claremont Graduate School 1986 (non consulté).
- Weis, R., « Oracle. Old Testament », *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), 28-29.
- von Weissenberg, H., « "Aligned" or "Non-Aligned"? The Textual Status of the Qumran Cave 4 Manuscripts of the Minor Prophets », dans Albertz, R., Nogalski, J. D. et Wöhrle, J. (éd.), *Book of the Twelve*, 381-396.
- Wellhausen, J., *Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten* [Skizzen und Vorarbeiten], Berlin : G. Reimer, 1893 (2^{ème} éd.).
- « Zechariah, Book of », dans Cheyne, T. K. et Sutherland Black, J. (éd.), *Encyclopædia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political, and Religious History, the Archeology, Geography, and Natural History of the Bible. Volume IV: Q to Z*, New York : Macmillan/Londres : A. & C. Black, 1903, 5391-5395.
- *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Berlin : W. de Gruyter, 1963 (4^{ème} éd.).
- Wheatley, P. V., « The Mint at Tyre After the Battle of Ipsus », dans Heckel, W., et Tritle, L. A. (éd.), *Crossroads of History: The Age of Alexander*, Claremont : Regina Books, 2003, 183-216.
- Whiston, W., *An Essay Toward Restoring the True Text of the Old Testament; and for Vindicating the Citations in the New Testament*, Londres : J. Senex and W. Taylor, 1722.
- Whitehorne, J., *Cleopatra*, Londres/New York : Routledge, 1994.
- Wightman, G. J., « Ben Sira 50:2 and The Hellenistic Temple Enclosure in Jerusalem », dans S. Bourke et J.-P. Descœudres (éd.), *Trade, Contact and the Movement of Peoples in the Eastern Mediterranean. Studies in Honour of J. Basil Hennessy* (Mediterranean Archaeology Supplement 3), Sidney : Mediterranean Archaeology, 1995, 275-283.
- Wildberger, H., *Jesaja 28-39* (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1982.

- Will, E., « Le témoignage de Flavius Josèphe, Antiquités XII, 4, 1, §§229-236 », dans Will, E. et Larché, F. (éd.), *Iraq al Amir*, Paris : Geuthner, 1991, 25-35.
- *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.). Tome II : Des avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la fin des Lagides*, Paris : Seuil, 2003.
- Williams, R., « BTB Readers' Guide: Social Memory », *Biblical Theology Bulletin* 41/4 (2011), Newbury Park : SAGE Publishing, 189-200.
- Willi-Plein, I., *Prophetie am Ende. Untersuchungen zu Sacharja 9-14 (BBB 42)*, Cologne : P. Hanstein, 1974.
- *Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24/4)* Zurich : Theologischer Verlag Zürich, 2007.
- « Prophetie und Weltgeschichte. Zur Einbettung von Sach 9,1-8 in die Geschichte Israels », dans Mommer, P. et Scherer, A. (éd.), *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken. Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel (AOAT 380)*, Munster : Ugarit Verlag, 2010, 301-315.
- « Wort, Last oder Auftrag? - Zur Bedeutung von אָמַר in Überschriften prophetischer Texteinheiten », dans Willi-Plein, I., *Davidshaus und Prophetie. Studien zu den Nebiim (Biblisch-theologische Studien, 127)*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2012, 173-182.
- *Deuterosacharja (BKAT XIV/7.2.1 et 2)*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie, 2014 et 2016.
- Winnicki, J. K., « Militäroperationen von Ptolemaios I. und Seleukos I. in Syrien in den Jahren 312-311 v. Chr. (II) », *Ancient Society* 22 (1991), 164-185.
- Wiseman, T. P., *Clio's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester : University Press, Rowman and Littlefield, 1979.
- Witte, M., « Orakel und Gebete Im Buch Habakuk », dans Witte, M. et Diehl, J. E. (éd.), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit (FAT II 38)*, Tubingue : Mohr Siebeck, 2009, 67-91.
- Wodak R., « Does Sociolinguistics Need Social Theory? New Perspectives on Critical Discourse Analysis », *Discourse & Society* 2/3 (2000).
- Wöhrle, J., *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition (BZAW 360)*, Berlin/New York, 2006.
- « The Formation and Intention of the Haggai-Zechariah Corpus », *The Journal of Hebrew Scriptures* 6/10 (2006), 1-14.
- *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389)*, Berlin/New York : W de Gruyter, 2008.
- Wolters, A., *Zechariah (HCOT)*, Louvain/Paris/Walpole : Peeters, Louvain, 2014.
- Woude, A. S. van der, *Zacharia (POT)*, Nijkerk : Callenbach, 1984.
- Wright, B. G., « "Fear the Lord and Honor the Priest" : Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood », dans P. C. Beentjes (éd.), *Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands*, Berlin : W. de Gruyter, 1997, 189-222.
- « The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Origins Redux », *Journal of Ancient Judaism* 2 (2011), 303-325.
- Wright, G. E., « The Samaritans at Shechem », *The Harvard Theological Review* 55 (1962), 357-366.
- *Shechem: The Biography of a Biblical City*, Londres : Duckworth, 1965.
- Wyatt, N., « The Titles of the Ugaritic Storm-God », *Ugarit-Forschungen* 24 (1992), 403-427.
- Young, I., « Late Biblical Hebrew and Hebrew Inscriptions », dans Young, I. (éd.) *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, Londres/New York : T & T Clark, 2003, 276-311.

- « Late Biblical Hebrew and The Qumran Peshet Habakkuk », *The Journal of Hebrew Scriptures* 8/25 (2008), 1–38.
- Young, I. et Rezetko, R., *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 1: An Introduction to Approaches and Problems*. Londres et Oakville : Routledge, 2008.
- Young, I., Rezetko, R. et Ehrensverd, M., *Linguistic Dating of Biblical Texts. Vol. 2: A Survey of Scholarship, a New Synthesis and a Comprehensive Bibliography*, Londres/Oakville : Routledge, 2008.
- Zamagni, C., « La tradition sur Moïse d’«Hécatee d’Abdère» d’après Diodore et Photius », dans P. Borgeaud, T. Römer et Y. Volokhine (éd.), *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (JSRC 10), Leiden : Brill, 2010, 133-169.
- Zayadine, F., « La campagne d’Antiochos III le Grand en 217-219 et le siège de Rabbatamana », *RB* 97/1 (1990), 68-84.
- « Les Tobiades en Transjordanie et à Jérusalem », dans Will, E. et Larché, F. (éd.), *Iraq al Amir : le château du Tobiade Hyrcan. Vol. 1 : Texte* (Bibliothèque archéologique et historique 132), Paris : Geuthner, 1991, 5-23.
- Zelinsky, W., *Nation into State: The Shifting Symbolic Foundations of American Nationalism*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1988.
- Zertal, A., *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 1 : The Shechem Syncline* (CHANE 21.1), Leyde : Brill, 2004.
- *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 2 : The Eastern Valleys and the Fringes of the Desert* (CHANE 21.2), Leyde : Brill, 2008.
- Zertal, A., et Bar, S., *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 4: From Nahal Bezeq to the Sartaba* (CHANE 21.4), Leyde : Brill, 2017.
- Zertal, A. et Mirkam, N., *The Manasseh Hill Country Survey. Volume 3: From Nahal ’Iron to Nahal Shechem* (CHANE 21.3) Leyde : Brill 2016.
- Zerubavel, E., *Hidden Rythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago : University of Chicago Press, 1981.
- *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, New York : Free Press, 1985.
- *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*, New York : Free Press, 1991.
- Zerubavel, Y., *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago/Londres : The University of Chicago Press, 1995.
- Ziegler, C. et Bovot, J.-L., *Art et Archéologie : l’Égypte ancienne* (Manuels de l’École du Louvre), Paris : École du Louvre, 2001, 24-25.
- Ziegler, J., *Duodecim prophetae. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis, vol. XIII*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967² (1^{ère} éd. 1943), 7-140.
- van Zijl, P. J., « A Possible Interpretation of Zech. 9 :1 and the Function of ‘the Eye’ (‘Ayin) in Zechariah », *JNSL* 1 (1971), 59-67.
- Zobel, H.-J., « קְנָא *kēna* ‘an », *TDOT* VII, 213-217.
- « רָדָא *rādā* », *TDOT* XIII, 330-336.