

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 3

Artikel: L'initiation prophétique dans l'Apocalypse grecque d'Esdras : essai d'analyse et de reconstruction

Autor: Nuvolone, Flavio G.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760836>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FLAVIO G. NUVOLONE

L'initiation prophétique dans l'Apocalypse grecque d'Esdras

Essai d'analyse et de reconstruction*

En souvenir de

Jean-Claude Picard (7.5.1943–12.11.1996)

«Pourquoi as-tu consumé ta vigne
et en as-tu fait un désert?

Pourquoi as-tu fait cela?»

(*Apocalypse grecque de Baruch I,2*)

La première édition d'une pièce de la *Visio* latine d'Esdras a été publiée en 1871 par le philologue romaniste Alberto Mussafia. Celui-ci nourrissait surtout l'ambition de présenter un texte en primeur, grâce au travail bénévole d'un bibliothécaire, G.A. Neumann¹. Malgré cette perspective limitée – et malgré la curieuse omission qui entache le § 4 de son édition (*Veniebant – flammam*) –, Mussafia ne manquait pas d'un certain flair critique: le prouve son affirmation sur le caractère mutilé du début de l'ouvrage («Il componimento sembra mutilo in principio»). Mais on relèvera qu'il n'a pas su tirer profit de l'édition de l'*Apocalypsis Esdrae* grecque, publiée cinq ans plus tôt (1866) par K. von Tischendorf², ou plus simplement qu'il ne la connaissait pas. S'il l'avait sérieusement examinée, il y aurait vraisemblablement repéré une confirmation partielle de son hypothèse sur le caractère acéphale de la *Visio* et aurait été amené à des conclusions analogues à celles que G. Mercati formulera trente ans plus tard³. On ne peut en effet manquer d'être frappé par le fait

* Mes remerciements à des titres différents à D. Ellul-Durand, A. Frey, R. Imbach, E. Norelli, K. Nuvolone, J.C. Pardo, P. Piovanelli, M. Stone, S. Voïcu. A J.-D. Kaestli ma reconnaissance particulière pour son amitié clairvoyante et son soutien efficace.

¹ A. MUSSAFIA, Sulla visione di Tundalo, dans: *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 67 (1871) p. 157–206, avec l'édition aux p. 202–206; voir la remarque: «Per affinità dell'argomento publico qui appresso una breve visione scritta in latino, che io non trovai in verun luogo indicata».

² *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis*, Leipzig 1866 (repr. Hildesheim 1966), p. 24–33.

³ G. MERCATI, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, p. 65: «Tanto il fondo quanto lo sviluppo della *Visio* la riannodano incon-

que le début de l'*ApEsdr*⁴ est constitué par une scène introduisant la révélation elle-même et que cette scène est totalement absente des pièces latines⁵.

Une surprise de taille viendra de la publication, en 1984, d'un nouveau témoin de la *Visio* latine, la recension longue⁶. Certes, cette recension ne contient pas non plus la scène initiale, mais elle offre une riche moisson de contacts avec l'*ApEsdr*; et surtout, elle présente une caractéristique qui donne la clef de l'histoire de la rédaction des diverses pièces: l'emploi de la première personne, ou de la troisième personne, lorsqu'il est question d'Esdras, le protagoniste, qui délimite deux sections du texte de la *Visio B*. Cet important constat nous a amené à entreprendre une analyse d'ensemble des textes, que nous avons déjà présentée dans quelques publications⁷. L'examen nous a permis

trastabilmente – come già il nome stesso suggerirebbe – all'*Apoc. Esdrae* e a Sedrach (...). Le differenze, è vero, sono manifeste e grandi: altra è la redazione, altro l'ordine delle pene e dei peccatori veduti; la disputa col Signore è alla fine soltanto: mancano interi episodi, come la ripugnanza e resistenza d'Esdra e di Sedrach alla morte come tale (...), tutto mancano le tante citazioni od allusioni a passi del Nuovo Testamento, onde son pieni gli altri apocrifi accennati. Ciò non ostante però, rimangono tali tratti fondamentali e taluni riscontri verbali indicati nelle note, da non lasciar dubbio che la *Visio* è da porsi accanto, o meglio avanti all'*Apoc. Esdrae* e a Sedrach, ed inoltre che è veramente esistito e s'è sviluppato un gruppo o una famiglia considerevole di simili apocalissi esdrine».

⁴ Nous désignons par ce sigle le texte de l'*Apocalypsis Esdrae*, que nous citons d'après l'édition de O. WAHL, *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae*, Leiden 1977, p. 25–34; pour des problèmes de critique textuelle, nous renvoyons aussi à l'édition de K. VON TISCHENDORF (op. cit. à la note 3), et à celle de Mme Daniellé ELLUL-DURAND, *L'Apocalypse grecque d'Esdras*, Thèse préparée sous la direction de Francis SCHMIDT, École Pratique des Hautes Études, V^e section, Paris 1977, p. 13–39. L'édition de O. WAHL, privée de son appareil critique, a été reprise par A.-M. DENIS, *Concordance latine des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Concordance, Corpus des textes, Indices, Turnhout 1993, p. 871–873.

⁵ Le manuscrit *H* (Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek 11, fol. 272^{va}–273^{ra}), édité par A. MUSSAFIA, et le manuscrit *V* (Vatican, *Vatic. Lat.* 3838, fol. 59^r–61^r), édité par G. MERCATI, sont repris dans l'édition de O. WAHL (op. cit. à la note 5, p. 49–61, col. de droite). On devra toutefois recourir à l'édition de MERCATI lui-même, fort utile pour apprécier celle qu'il faut considérer comme la recension *breuissima* (= *Visio V*); de même, on utilisera l'ouvrage de O. WAHL (col. de gauche) pour lire la recension moyenne (*Visio L*, d'après le manuscrit de Linz, Bibliothek des Priesterseminars A I/6, fol. 14^r–17^v) et on complétera le manuscrit *H* de la colonne de droite de Wahl grâce aux variantes de quatre autres témoins de cette même recension courte, ou *Visio Cet* (collations offertes par O. WAHL, *Vier neue Textzeugen der «Visio beati Esdrae»*, dans: *Salesianum* 40 [1978] 583–589).

⁶ P.-M. BOGAERT, Une version longue inédite de la «*Visio Beati Esdrae*» dans le légendier de Teano (Barberini Lat., 2318), dans: *Revue Bénédictine* 94 (1984) 50–70; l'édition est aux p. 59–64; elle a été reprise par A.-M. DENIS, *Concordance latine*, op. cit. à la note 4, p. 617–619. Nous la désignons par le sigle *Visio B*.

⁷ F.G. NUVOLONE, *Apocalypse d'Esdras grecque et latine, rapports et rhétorique*, dans: *Apocrypha* 7 (1996) 81–108; «Valeur ajoutée pour investissements bibliographiques <apocryphes> (*Visio Esdrae B*, § 95–96)», dans: *Nomen Latinum*, Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur ANDRE SCHNEIDER à l'occasion de son départ à la retraite, Textes recueillis et édités par D. KNOEPFLER,

d'aboutir à l'hypothèse suivante: un texte proche de la *Visio B* semble avoir fourni titre et matériaux au rédacteur de l'*ApEsd*, qui, tout en ajoutant des éléments de sa propre composition et en utilisant aussi d'autres sources, a morcelé, redistribué, remplacé et dédoublé les composants de l'ouvrage original. De son côté, le texte latin nous est parvenu sous une forme fort compromise, marquée en outre par des relectures et des corrections nombreuses. L'une de ces corrections a consisté à retrancher la scène d'initiation prophétique qui inaugurerait le récit, et qui de ce fait n'est plus attestée que par la seule *ApEsd*. Le but de la présente contribution est de vérifier ce dernier élément de l'hypothèse, en dégagant le sens de l'épisode et ses liens avec le reste de la *Révélation* – et spécialement avec la *Visio B* – sans négliger la possibilité que le passage ait subi une réécriture analogue à celle que l'on constate ailleurs, là où une comparaison entre l'*ApEsd* et les différentes formes textuelles est possible.

I. *ApEsd* I,1–5

Selon la numérotation habituelle, le premier verset (I,1) correspond au titre de l'ouvrage: cette numérotation a été adoptée, à la suite de Rießler⁸, dans les éditions déjà citées de O. Wahl et de D. Ellul-Durand, ainsi que dans les traductions de D. Ellul-Durand⁹ et de U.B. Müller¹⁰. Pour corriger cette bizarrerie, M. Stone¹¹ et R.J.H. Shutt¹² ont décalé la numérotation d'une unité. Quant au verset 5, il nous semble assurer actuellement une double fonction: il conclut la scène inaugurale et sert en même temps de transition avec une synthèse typiquement rédactionnelle d'éléments provenant d'autres contextes. Il est donc utile d'analyser l'ensemble constitué par les cinq premiers versets du chapitre I.

Neuchâtel, Genève 1997, p. 181–190; «Vision d'Esdras», dans: *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1997 (sous presse).

⁸ P. RIESSLER, «Apokalypse des Esdras», dans: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1928, p. 126–137; voir les notes correspondantes à p. 1273.

⁹ Op. cit. (note 4), p. 40–54, avec commentaire aux p. 56–204, et analyses spécifiques aux p. 205–265.

¹⁰ U.B. MÜLLER, «Die griechische Esra-Apokalypse», dans: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V: Apokalypsen*, Gütersloh 1976, p. 91–100, avec introduction aux p. 87–90.

¹¹ M. STONE, «Greek Apocalypse of Ezra (Second to Ninth Century A.D.). A New Translation and Introduction», dans: *The Old Testament Pseudepigrapha I*, éd. J.H. CHARLESWORTH, London 1983, p. 571–579, avec introduction aux p. 561–570.

¹² R.J.H. SHUTT, «The Apocalypse of Esdras», dans: *The Apocryphal Old Testament*, éd. H.F.D. Sparks, Oxford 1984, p. 932–941, avec introduction aux p. 927–932. Suivant l'exemple de l'*editio princeps* de K. VON TISCHENDORF, la première traduction anglaise, due à A. WALKER («Revelation of Esdras», dans: *The Ante-Nicene Christian Library*, XVI, Edinburgh, 1870, p. 468–476), ne comportait pas de répartition en chapitres et versets, mais plaçait en exergue, tel un sous-titre, les mots qui deviendront ensuite le premier verset.

1. Le titre

Comme nous l'avons indiqué ailleurs¹³, les titres qui figurent actuellement en tête de nos pièces grecques et latines ne sont pas originaux. L'élément le plus sûr, que nous pouvons extraire du texte lui-même, est la mention, sans autre précision, du «livre» ou «petit rouleau d'Esdras» (cf. *Visio B* 95.108; *ApEsd* VII,9.12). La formulation de certains titres est sans doute assez récente; c'est le cas du terme *legenda* (*Visio B*), qui provient de l'en-tête d'une lecture liturgique¹⁴. Même s'il est plus ancien, le terme de «Visio», qui figure dans l'intitulé de la plupart des recensions latines, n'est pas authentique non plus; il sert en fait à caractériser aujourd'hui des pièces qui ont subi une réduction et se limitent à un aspect (celui des peines) – réduction semblable à celle qu'a connue une «Vision» plus répandue, la *Visio Pauli*.

Le titre présent dans les deux manuscrits grecs est plus intéressant, même s'il donne une impression de surcharge:

Λόγος καὶ ἀποκάλυψις
τοῦ ἁγίου προφήτου Ἑσδράμ
καὶ ἀγαπητοῦ τοῦ θεοῦ.

On peut sans autre écarter l'adjectif ἅγιος, qui revient comme qualificatif de l'Esprit dans la doxologie trinitaire finale du seul manuscrit A et qui paraît secondaire. Nous aurions ainsi l'intitulé suivant: Λόγος καὶ ἀποκάλυψις Ἑσδράμ τοῦ προφήτου καὶ ἀγαπητοῦ τοῦ θεοῦ. Ce qui est frappant, c'est la ressemblance de cet intitulé avec les premiers mots du titre de notre pièce, tel qu'il figure dans le Catalogue de Gorze, du XI^e siècle: *Liber Esdrae prophetae uel reuelatio quando in infernum fuisse dicitur*¹⁵. Dans ce titre, l'élément additionnel est placé à la fin (*quando ... dicitur*); il met en relief, avec une nuance critique (*dicitur*), la perspective qui est également mise en exergue dans nos *visiones*; mais on relèvera que, dans ces dernières, Esdras ne porte jamais le titre de «prophète». Une fois cet élément adventice retranché, et avec le grec en regard, il faut probablement reconstituer ainsi le titre latin: *Liber uel reuelatio Esdrae prophetae*. Même si ce titre n'est attesté que dans un catalogue, il a le mérite indéniable d'utiliser comme premier substantif le terme même que nous avons repéré dans le texte de la *Visio B* (*liber*); dans le titre grec, ce terme a pour équivalent λόγος, qui indique déjà une transition vers un terme moins concret et plus littéraire – qu'il s'agisse ainsi de caractériser un «entretien» ou plutôt un «récit». Le deuxième terme (*reuelatio*) – relié au premier par un *uel* qui doit avoir ici la valeur d'une conjonction de coordination – fournit une excellente correspondance au grec ἀποκάλυψις. L'association des deux termes, «livre et apocalypse», est sans

¹³ Cf. F.G. NUVOLONE, «Valeur ajoutée», art. cit., à la note 7, p. 184.187 et «Vision d'Esdras», art. cit. ibid., introduction.

¹⁴ Un même contexte liturgique est à l'origine de la demande de bénédiction que le lecteur adresse au président de l'assemblée après avoir annoncé le titre de la pièce; cet élément a été omis par TISCHENDORF et MÜLLER, bien qu'il soit présent dans les deux manuscrits grecs de l'*ApEsd* (Εὐλόγησον, πάτερ), ainsi que dans: l'*Ap. de Sedrach* (δέσποτα εὐλόγησον).

¹⁵ Voir G. MORIN, Le catalogue des manuscrits de l'abbaye de Gorze au XI^e siècle, dans: *Revue Bénédictine* 22 (1905) p. 8.

doute déjà le résultat d'une première évolution, qui pourrait bien se situer au moment où l'on a ressenti la nécessité de doter l'écrit d'un intitulé (celui-ci est rarement originel dans la littérature antique); il n'était plus suffisant de caractériser l'écrit comme «Livre d'Esdras ...», mais il fallait en préciser la nature, à savoir une «révélation» faite à Esdras et rapportée par Esdras¹⁶. Il fallait aussi le distinguer d'un autre écrit plus connu, le *Liber Ezrae prophetiae* (4*Esd*), qui n'a reçu le titre d'«Apocalypse» que chez les savants qui s'y sont intéressés; il est en effet vraisemblable que l'*Apocalypse d'Esdras* qui a été condamnée parmi les apocryphes bibliques¹⁷ corresponde à notre écrit, malgré sa relative rareté, et non pas à 4*Esd*¹⁸.

Le titre grec attribue à Esdras deux qualificatifs: il est «prophète» et «bien-aimé de Dieu». *ApEsd* emploie très fréquemment le titre de «prophète». Dans les textes latins en revanche, l'épithète n'est donnée à Esdras que dans la *Visio B*¹⁹. Le fait est doublement frappant. D'une part, dans la *Visio B*, les emplois de ce titre qui concernent explicitement Esdras ne se rencontrent que dans l'intitulé, dans l'*explicit* et dans le voeu-doxologie final (§ 117). D'autre part, dans l'*ApEsd*, on ne compte pas moins de trente-neuf occurrences; mais à y regarder de plus près, on constate que ces emplois sont surtout rédactionnels – c'est notamment le cas de la formule introductive καὶ εἶπεν ὁ προφήτης, qui revient trente et une fois!²⁰ Seuls font exception le titre et les occurrences de I,3, III,3.4 et IV,35. L'emploi dans l'intitulé correspond à celui de *Visio B*;

¹⁶ Voir à ce sujet la première personne employée dans toute une section de la *Visio B*; comparer aussi *Esd* VII,27ss, 3*Esd* VIII,25ss, 4*Esd*, 5*Esd* (rec. franque), 6*Esd* II,33ss, *Compte et supputation de la durée du genre humain et de la terre que j'ai écrits, moi, Ezrâ* (cf. J. HALEVY, *Te'ezâza Sanbat [commandement du Sabbat], accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques...*, Paris 1902, p. 183).

¹⁷ Cf. «Liste des soixante livres», dans: Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, Leipzig, 1890, p. 292; «Index du Pseudo-Anastasios (réd. Nikon)», dans: W. LÜDKE, *Beiträge zu slawischen Apokryphen* 5, dans: ZAW 31 (1911) p. 232.

¹⁸ Cf. R.L. BENSLY/M.R. JAMES, *The Fourth Book of Ezra: The Latin version from the MSS*, Cambridge, 1895, p. XXIV–XXVII; B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch. Erste Hälfte. Die Esra-Apokalyptse (IV. Esra). Zweiter Teil. Die deutsche Textherstellung*, Leipzig 1923, p. XL; A.F.J. KLIJN, *Die Esra-Apokalyptse (IV. Esra). Nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übersetzt und herausgegeben*, Berlin 1992, p. 4. C'est surtout la présence de ce titre dans les listes d'apocryphes, et sa correspondance avec l'argument de l'ouvrage (les sept «visions» dont Esdras est le spectateur) qui expliquent pourquoi on a pris l'habitude de se référer à 4*Esd* comme à l'«Apocalypse d'Esdras». Cependant, ce titre n'apparaît dans aucun des manuscrits connus jusqu'ici, qui représentent neuf langues différentes. Comble de l'ironie: c'est bien le titre de notre *ApEsd*, fort apparenté à celui de 4*Esd*, qui a dû provoquer dans le premier le complément que les savants ont «récupéré» pour l'attribuer à 4*Esd*.

¹⁹ Le titre de «prophète» se rencontre aussi dans le calendrier figurant en tête du manuscrit du Vatican (il s'agit certes d'une note ajoutée après coup, mais par une main très apparentée), de même que dans le manuscrit perdu répertorié à Gorze au XI^e s.

²⁰ Là où une comparaison avec le latin est possible, on constate que cette formule sert à expliciter ou à remplacer la simple mention du nom d'Esdras. On rapprochera de cette tendance rédactionnelle le cas d'*ApEsd* VI,23, et les deux cas où un *verbum dicendi* introduit «le prophète» comme interlocuteur (II,24 et VI,17).

quant aux trois autres occurrences, il s'agit de l'apostrophe «mon prophète». La tournure προφήτά μου ἐκλεκτέ, que l'on rencontre en III,3.4, représente un cas particulier, qui manque de clarté; cette tournure est probablement l'équivalent de l'expression de I,8, ἐκλεκτὸ τοῦ θεοῦ Ἑσδράμ, compte tenu de la tendance déjà signalée à remplacer le nom d'Esdras par le titre de «prophète». L'apostrophe de I,8 («élu de Dieu, Esdras») rappelle certains emplois des *Paralipomènes de Jérémie* et le couple de termes évoque celui de l'intitulé²¹.

Le terme προφήτης reflète une tradition qui voit en Esdras un «prophète»²². Dans le récit de la *Visio B*, on est tenté d'interpréter le terme dans le sens de Gn 20,7: le prophète est «celui qui intercède», grâce à ses relations privilégiées avec la divinité. Mais il faut surtout le mettre en rapport avec la scène d'initiation prophétique qui ouvre le récit d'*ApEsd* (I,2–5), avec l'assimilation d'Esdras à Moïse dans ce même passage et dans le dialogue final (VI,3–15 et *Visio B* § 93–105), et avec les «prophètes des Églises» qui accueillent Esdras dans son ascension (§ 60), les prophètes dont Esdras est destiné à partager le sort (§ 92). Ce n'est pas un hasard si, en dépit des aménagements rédactionnels ultérieurs, ce contexte significatif a été conservé tantôt en grec et tantôt en latin; cela tient au fait que l'on a retranché de part et d'autre des éléments que l'on ne comprenait ou que l'on ne partageait plus.

L'épithète «mon bien-aimé» (*dilectus meus*, ἀγαπητός μου) met en évidence les relations privilégiées du protagoniste avec Dieu. Elle figure dans un passage commun aux trois textes (*Visio B* § 93, *ApEsd* VI,16, *ApSed* IX, 1); elle est utilisée à plusieurs reprises dans l'*Apocalypse d'Esdras* pour qualifier le Fils de Dieu (IV,35; VI,16) ou Esdras (V,12; VI,3; VII,1), mais elle ne se rencontre pas ailleurs dans les recensions latines. Contrairement par exemple à «bienheureux», le titre «mon bien-aimé» n'est pas purement honorifique, mais il signale l'amour préférentiel de Dieu pour celui auquel il a confié une mission capitale. Il n'est pas exclu qu'il ait été biffé ailleurs dans les textes latins à cause du sens christologique qu'il revêtait en milieu chrétien. On peut donc supposer que le grec conserve ici, dès le titre, un élément significatif de l'ensemble de l'écrit.

2. «Cela arriva dans la trentième année» (I,2)

Cette indication chronologique est peu explicite, tout comme celle du jour du mois ou des périodes de jeûne qui vont suivre; faute d'une précision qui fixerait des repères antérieurs, le moment de la vision ne peut pas être situé dans

²¹ Cf. *ParJer* I,1.4; III,4.5; VII,15. Remarquer toutefois que le passage de I,8 pourrait bien être dû à une intervention du dernier rédacteur, utilisant une introduction au discours qui avait d'abord une autre portée.

²² Voir *5Esd* 1,1, recension franque; *QuestEsd* passim; *Opusculs astrologiques* (éd. F. NAU, ROC 12 (1907) p. 14–15); *Calendrier lunaire* (ibid., p. 16); *Revelatio de qualitatibus anni*. L'*ApSed* n'utilise pas l'épithète pour désigner son protagoniste, qui n'est toutefois «officiellement» plus Esdras. Cette désignation se retrouve dans: l'*Apo-cryphon de Jérémie* 34; elle est attestée, avec des nuances, par une partie de la tradition chrétienne (cf. IRENEE, *Adv. Haer.* III,21,2; CLEMENT, *Stromates* I,149,3 et III, 100,3; LACTANCE, *Div. Inst.* IV,18,22).

le temps. En l'état actuel du texte²³, il faut probablement mettre cette notation en rapport avec *4Esd* III,1 – comme l'ont fait B. Violet, U.B. Müller et M. Stone²⁴. Les accords entre les deux passages portent en effet sur plusieurs points: le personnage d'Esdras, l'usage de la première personne, la mention de la «trentième année», une localisation analogue, l'adresse «au Très-Haut», la volonté de connaître les voies ou les mystères divins. D'autres points de contacts sont également possibles, mais restent plus difficiles à vérifier. L'indication générique 'Εγένετο au début de la scène, qui semblerait plutôt renvoyer à Ez 1,1, a pu figurer aussi dans l'exemplaire de *4Esd* III,1, comme l'indique l'emploi fréquent dans la suite de l'ouvrage de l'expression «Et factum est/ Factum est autem». Le fait qu'Esdras «crie» (κράξας) pourrait correspondre non seulement à son état d'âme «agité» en *4Esd* III,3 (*ventilatus est spiritus meus valde*), mais aussi à une lecture différente des *verba timorata* de *4Esd* III,3 (cf. arménien: «terrible words»; géorgien, ms. de Jérusalem: «verbo terribili»; arabe éd. I. Gildemeister: «mit heftiger Stimme»). L'invocation de Dieu «O Domine Dominator» de *4Esd* III,4, simplifiée en κύριε dans *ApEsd*, est exprimée d'une façon analogue dans la version géorgienne de *4Esd*, mais elle a aussi pu figurer à l'origine dans le texte grec de notre initiation; c'est ce que suggère l'utilisation de «Dominator Domine» dans *Visio B* § 81, qui correspond à un simple κύριος dans le passage parallèle d'*ApEsd* II,3.

Deux divergences peuvent faire difficulté dans le rapprochement avec *4Esd* III,1. Ce dernier texte situe explicitement la révélation lors de «la trentième année de la ruine de la Ville», et il se caractérise par le contexte général d'une plainte au sujet de la situation d'Israël. L'absence de référence à la ruine de Jérusalem dans l'*ApEsd* s'explique assez facilement, compte tenu du contexte rédactionnel différent. Quant au deuxième élément, on relèvera que dans *4Esd* déjà la perspective s'élargit rapidement à la situation des «hommes» en général, perspective que l'on retrouve dans *Visio B* § 87 (*ApEsd* II,7: «la race des chrétiens»).

À côté de la situation de *4Esd* III,1, un autre rapprochement est éclairant. Ez 1,1 («La trentième année, le quatrième mois, le cinq du mois...») a l'avantage d'être formulé dans des termes plus proches de notre passage, sans précision sur le moment de la «trentième année», et avec une datation fondée sur le mois et le jour. À notre avis, l'intérêt de ce passage d'Ézéchiél tient surtout à l'interprétation qu'il était susceptible recevoir: on pouvait en effet y voir une référence à l'âge du prophète au moment où commencent ses visions. Ce fait nous invite à prendre aussi en compte le texte de Lc 3,23 («Jésus, à ses dé-

²³ R.J. SHUTT (op. cit. à la note 12, p. 929.932) a tacitement proposé une lecture différente du texte: «in the thirty-second year and on the twentieth day of the month». Cette correction nous paraît improbable sur la base des exemples habituellement connus (cf. 2Chr 7,10; Est 8,9; Jud 2,1; 1Mac 4,52.59; 13,51; 2Mac 10,5; 11,21), même si elle a l'avantage d'introduire une apparente succession chronologique par rapport à *4Esd* III,1, et si la date du mois («le vingtième jour») peut renvoyer à des faits connus (cf. Nm 10,11; Esd 10,9). Mais le texte aurait alors dû porter: 'Εγένετο ἐν τῷ τριакοστῷ καὶ δευτέρῳ ἔτει (cf. par ex. 4Rois 25,27 et Jér 52,31).

²⁴ B. VIOLET, op. cit. à la note 18, p. LI; U.B. MÜLLER, op. cit. à la note 10, p. 91; M. STONE, art. cit. à la note 11, p. 571, note a.

buts, avait environ trente ans»); ce rapprochement est appuyé par la manière dont notre texte interprète la mort d'Esdras, décrite dans des termes qui l'apparente à la mort de Jésus. Dans chacun de ces passages (*ApEsd* I,2; Ez 1,1; Lc 3,23), l'information chronologique semble aller dans le même sens: une charge, une fonction, un ministère particulier au bénéfice de la communauté, nécessitent un âge minimal de trente ans²⁵. Esdras était dans sa trentième année lorsqu'il a assumé le rôle de prophète-intercesseur-visionnaire, tout comme Ézéchiél au moment d'être saisi par «la main de Dieu», et tout comme Jésus quand «l'Esprit saint descendit sur lui». Il semble donc que le rédacteur s'est inspiré du début du *4Esd* et l'a enrichi d'une donnée sur l'âge du prophète, qu'il a aussi pu déduire avec une certaine rapidité de *4Esd* III,29 (*delinquentes multos vidit anima mea hoc tricesimo anno*).

3. «Le vingt-deuxième jour du mois» (I,2)

La valeur symbolique du chiffre vingt-deux dans les traditions juive et chrétienne n'est plus à démontrer. Il suffit de renvoyer non seulement aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque et aux vingt-deux livres du canon hébraïque des Écritures, mais aussi aux «vingt-deux sortes d'ouvrages» des six jours de la Création et aux «vingt-deux chefs de l'humanité depuis Adam jusqu'à Jacob»²⁶, ou encore à la tradition qui a vu dans le Christ le vingt-deuxième et dernier grand-prêtre du Temple de Jérusalem²⁷.

Nous sommes ici en présence d'une datation, qui vise à situer le début des faits rapportés dans le cycle d'un mois, dont le nom n'est pas précisé. On ne trouve qu'une seule mention du vingt-deuxième jour dans l'Ancien Testament, en Judith 2,1: «La dix-huitième année (du règne de Nabuchodonosor), le vingt-deuxième jour du premier mois», quand le monarque tient conseil pour «tirer vengeance de toute la terre», et décider «la destruction totale» en faisant «périr quiconque n'avait pas répondu» à son appel. L'année du règne de Nabuchodonosor correspond à celle de la prise de Jérusalem en 587, qui est aussi celle à laquelle fait référence la fiction historique de *4Esd* III,1. Il est possible que le rédacteur de l'*ApEsd* ait lu ensemble et réuni ces deux références pour les mettre au service de son propre contexte rédactionnel; cette relecture n'est

²⁵ Comparer *Règle annexe de la Communauté* I,13, *Écrit de Damas* XIV,7.9.

²⁶ *Jubilés* II,15.20. Cette manière de calculer se retrouve par exemple à propos des 22 espèces soumises à Adam, et des 22 générations depuis Adam jusqu'à Moïse (cf. *Commandement du Sabbat*, op. cit. à la note 16, p. 157.164) et des 22 tribus de la race d'Adam (cf. *Teanga Bithnua*, réd. III, éd. G. DOTTIN, dans: *Revue Celtique* 28 (1907) p. 301). Qumrân nous a aussi livré une «Description de la Jérusalem nouvelle» (2,11), dont chaque maison est équipée de 22 lits, reflet des 22 «capitaines» de la famille de Sadoq (1Chr 12,29; cf. Néhémie 12,1-7)?

²⁷ Cf. les exposés de F.G. NUVOLONE, «Un apocrifo sul sacerdozio di Cristo nel tempio di Gerusalemme». Gli apocrifi cristiani e cristianizzati, Roma, 6-8 maggio 1982; ID., «Genèse et réécriture d'une légende: le Christ, XXII^e prêtre du temple hiérosolymite», Paris, Colloque du Centenaire de la Section de Sciences Religieuses de l'E.P.H.E 1986, ainsi que l'édition du texte grec long par G. ZIFFER, «Una versione greca inedita del «De Sacerdotio Christi»», dans: *Studi per Riccardo Riboli*, Scritti di filologia, musicologia, storia, a cura di F. PIPERNO, Roma 1986, p. 141-173.

sans doute pas dépourvue d'une veine polémique, puisqu'il va rapporter par la suite le dessein divin d'effacer la race humaine et de mettre fin au monde présent (cf. *ApEsd* III,6).

Dans quelle perspective l'auteur de l'*ApEsd* reprend-il cette première date? Mme D. Ellul-Durand a eu le mérite de proposer une solution, en rapportant les dates du début et de la fin du jeûne à un contexte liturgique. Elle identifie le vingt-deuxième jour initial avec la fête de l'Addition, qui avait lieu au huitième jour de la fête des Tentes, et correspondait au vingt-deuxième jour du septième mois (Tishri); la fête est particulièrement mise en exergue dans *Jubilés* XXXII,27–29²⁸. A partir de ce point de départ chronologique, et en tenant compte de la durée du jeûne (190 semaines = 1330 jours), D. Ellul-Durand trouve une clé permettant d'assigner une date relative à la vision: celle-ci prend place le quinzième jour du troisième mois (Sivân), qui correspond à la fête des Semaines, selon la datation de *Jubilés* XV,1–4²⁹.

L'identification proposée est correcte³⁰. Elle renvoie à la seule fête qui corresponde de façon précise à la date indiquée dans notre texte. De plus, on a déjà souvent relevé les liens qui unissent le groupe d'écrits attribués à Esdras

²⁸ Comparer Lv 23,36.39 et Nm 29,35–38.

²⁹ Op. cit. à la note 4, p. 56–64. Ce calcul utilise l'année solaire de 365 jours et tient compte du fait que TISCHENDORF (op. cit. à la note 2) avait déjà reconstitué la première date, qui présente une omission évidente dans le modèle commun des deux manuscrits grecs (ἀφῆσον <ἐβδομάδας> ἐβδομήκοντα). Cette correction a été suivie par la plupart des éditeurs et traducteurs. Bien que d'autres solutions soient envisageables – p. ex. ἐβδομ<ά>δας πεν<τ>ήκοντα / ἐξ<η>ήκοντα / ὀγδο<ν>ήκοντα / ἐννε<ν>ήκοντα – nous adoptons aussi la correction de Tischendorf.

³⁰ Il faut toutefois relever que la durée totale du jeûne, et la nature même inhérente à cette pratique évoquent non seulement une succession de périodes se concluant par des festivités religieuses, mais renvoient aussi à une durée négative, aux trois temps et demi typiques de l'apocalyptique (cf. Dn 7,25; 12,7; Ap 12,6.14; 13,5), pendant lesquels les puissances hostiles ont le champ libre (cf. R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* [Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Christentums 33], Leiden 1996, p. 297–309). Dans un cas (Ap 11,3), cette même durée correspond à la prédication prophétique de deux personnages mystérieux, des deux «témoins», des «oliviers», dans lesquels se superposent les figures de Josué et celle de Zorobabel, selon Zacharie (texte utilisé aussi bien par ce passage de l'*Apocalypse* que pour la datation de *ApEsd*; cf. plus loin sous I.7), et celles de Moïse et d'Élie, qui tous deux sont aussi présents dans notre texte. En Dn 12,11, le chiffre qui caractérise la période d'abolition du sacrifice perpétuel et de présence de l'abomination de la désolation n'est pas 1260 jours, mais 1290, et le même texte proclame bienheureux celui qui atteindra 1335 jours. Or cette dernière durée est fort proche de la nôtre (190 semaines x 7 = 1330 jours); elle se retrouve dans un écrit prophétique chrétien, l'*AscEs* IV,12: la domination de Bélial sous l'aspect du roi inique, Néron, dure trois ans, sept mois et vingt sept jours; d'après *AscEs* IV,14, après correction, le chiffre indiqué est 1332 jours; la différence par rapport à la durée du jeûne dans notre texte peut s'expliquer par l'intercalation de deux jours, soit un jour tous les trois mois de trente jours. Dans les milieux prophétiques chrétiens, nourris par la lecture de *Daniel*, on était attentif à cette durée négative, qu'il s'agissait d'affronter par une retraite au désert ou par le jeûne, afin de rétablir la souveraineté de Dieu.

et la littérature qui se rattache à Qumrân. Il n'est pas étonnant que le passage de *Jubilés* XXXII soit étroitement lié à une promesse divine, adressée à Jacob-Israël, qui élargit sa prise de possession du pays à celle de toute la terre. À l'époque de la rédaction de notre texte, le fait liturgique prime probablement sur la réalité historique, et nous ignorons presque tout des perspectives «politiques» de la communauté à laquelle se rattache le rédacteur.

4. «*J'étais dans ma maison et je criai vers le Très-Haut en disant*» (I,2)

À la différence de 4*Esd* III,1, Esdras n'est pas présenté comme couché sur son lit. Mais la différence ne constitue sans doute qu'une simple nuance: le lieu où l'on couche n'est d'habitude autre que le domicile, la propre demeure. Comme en 4*Esd* III,3, il s'adresse «au Très-Haut» dans un cri; le verbe κράζω correspond vraisemblablement aux «paroles terribles» qu'il profère en 4*Esd* III,3, où l'adjectif φοβερός peut aussi bien être rendu par «terrible», comme dans certaines versions, que par «verba timorata», ainsi que dans d'autres. En outre, notre passage est probablement imprégné par le langage du juste souffrant et du prophète. Comme le premier³¹, – et dans le prolongement de 4*Esd* –, Esdras exprime une situation de détresse et formule une requête³². Toutefois la nature de cette requête distingue nettement notre texte des autres emplois cités, et le rapproche plutôt de la solennité des proclamations prophétiques (voir les paroles d'Esaïe et de Jérémie³³, ou encore l'introduction des paroles d'Elisabeth, de Jean-Baptiste et de Jésus³⁴).

5. «*Seigneur, donne (ta) gloire afin que je voie tes mystères*» (I,2)

Le passage est habituellement interprété comme une prière d'Esdras demandant à Dieu de le glorifier, de l'honorer, de lui accorder le privilège d'accéder aux mystères divins. Ce faisant, on est obligé de compléter le texte, qui ne spécifie en réalité ni de quelle gloire il s'agit ni à qui elle est donnée. Cette interprétation peut certes s'appuyer sur quelques textes³⁵. Mais à notre avis – et malgré *Visio* § 1 – Esdras ne demande pas ici de recevoir la gloire divine, ou sa propre gloire, son honneur, ou un privilège particulier; l'objet de sa requête est que se manifeste maintenant la gloire de Dieu, que Dieu accorde une révélation et, de fait, une intervention salutaire spécifique. Le verbe δίδωμι est employé ici avec un seul complément d'objet. Cet emploi est à rapprocher des emplois «métaphoriques» du type δίδωμι ὑετον, δ. φέγγος, δ. νίκην, où le verbe a le sens de «produire», «procurer»; dans notre phrase il se rapproche du sens de «manifester». La «gloire» est donc ici à comprendre dans la

³¹ Voir par ex. Ps 57,3, avec son appel au «Très-Haut», fréquemment attesté par ailleurs.

³² Cf. par ex. des emplois, avec un autre *verbum dicendi*, et dans un contexte narratif, en Mc 9,24; Mt 9,27; 14,30; 15,22.23; 20,30; voir aussi la réaction d'Hénoch lorsque lui sont révélés les événements toujours de 587 (*1Hén* LXXXIX,57).

³³ Pour Ésaïe, voir Rm 9,27 et *Tanhumà twldwt* 19; pour Jérémie, voir Flavius Iosephus, *Antiquitates* 10,117 et: *Tanhumà wjs'* 14.

³⁴ Voir respectivement Lc 1,42; Jn 1,15; 7,28.37; 12,44.

³⁵ Cf. Nm 17,20; 3Rois 3,13 = 2Chr 1,12; 1Chr 29,25; 2Chr 32,33; Ps 68 (67),36; 84 (83),12; Dn 2,37; 5,18.

ligne des attentes et des vœux eschatologiques³⁶. Pour l'ensemble de la scène, on renverra au parallèle éclairant de 2Bar XX–XXII. Dans ce texte, on trouve non seulement l'exigence préalable d'un jeûne de «sept jours», mais on voit aussi Baruch s'adressant à Dieu «au coucher du soleil» et formulant cette demande: «Refrène donc aussi l'ange de la mort, et que ta gloire éclate. Que la grandeur de ta beauté se manifeste. Que le shéol soit scellé. (...) Aujourd'hui, montre bien vite ta gloire et ne retarde pas l'exécution de ta promesse.» Après sa «prière», Baruch, épuisé, a une vision des cieux ouverts; «une force» lui est donnée, et une voix lui parle de la fin, de «ce qu'il ignore» et de ce qui lui permettra de reconnaître «quelle fut la longanimité du Très-Haut»³⁷.

Esdras implore la manifestation de la Gloire pour qu'ainsi il puisse comprendre les «mystères» divins. Cette invitation ressemble, tant pour le style que pour le contenu, à *ApEsd* II,26–27: «Et le prophète dit: «Révèle tes chérubins et entrons ensemble en jugement, et montre-moi le jour du jugement, ce qu'il est». Ce passage a un parallèle en *Visio B* § 68 et 81 où, mis à part le texte lacuneux du § 68, l'on trouve seulement: «(Esdras dit:) «Mais je t'en supplie, Seigneur souverain, lève-toi de ton siège et entrons en procès.» L'ensemble des images employées dans ces textes est cohérent: elles ont toutes attiré à la manifestation de la Gloire; *ApEsd* y associe assez naturellement la requête d'une révélation au sujet des *eschata*. On notera le caractère immédiat de la requête d'Esdras, qui convient bien à notre passage.

«Les mystères de Dieu» constituent un thème fortement exploité dans la littérature de Qumrân. En outre, 4*Esd* X,38–39 affirme que la droiture, l'affliction et les pleurs d'Esdras lui ont valu la révélation et l'explication de «nombreux mystères»³⁸. *ApEsd* se rattache à cette tradition, mais limite le thème à la brève section initiale (voir I,5 qui conclut la section: «Et je vis les mystères de Dieu et des anges»). Notre passage indique peut-être que, dans le texte utilisé par le rédacteur de l'*ApEsd*, l'expression servait à qualifier l'objet des pérégrinations et des discussions du prophète. Si nous considérons ces dernières en suivant la trame de la *Visio B*, nous constatons que les «mystères» correspondent aux «voies du Très-Haut» de 4*Esd* IV,2 et 11: la révélation concerne l'agir et la destinée des hommes en général, et non plus ceux des seuls enfants d'Israël; elle ne concerne pas non plus les secrets cosmologiques, numérolologiques, relatifs au calendrier ou à l'histoire universelle. Dans le même sens, il est frappant de relever que certains éléments qui apparaissent dans l'*ApEsd* sont absents dans la *Visio B*. Cela ne signifie pas que le calendrier, le symbolisme des chiffres, la représentation du cosmos et de l'histoire étaient étrangers au monde culturel de l'auteur, mais plutôt que ces éléments étaient tenus pour acquis, et qu'il n'était pas nécessaire de les placer au centre de la révélation communiquée par Esdras.

³⁶ Comparer Ps 57 (56),6; 72 (71),19; 102 (101),14–17; Is 40,5; *Rouleau du Temple* XXIX,7–9; *Écrit de Damas* B VIII,25–26; *Hymnes de Qumrân* J VI,12; U XII,15.22; *IHén* CII,3; 2Bar XXI,23.

³⁷ Apocalypse de Baruch, introduction, traduction du syriaque et commentaire par P. BOGAERT (*SC* 144–145), Paris, 1969, Tome I, p. 475–480.

³⁸ Le même thème est présent dans la septième vision, sur la reconstitution des Écritures (4*Esd* XIV).

6. «Une fois la nuit tombée, un ange vint, Michel l'archange» (I,3)

La réponse à la requête d'Esdras est fournie par la visite de l'ange Michel, qui a lieu «la nuit venue». Dans 4*Esd* III,1, le prophète inaugure ses réflexions amères alors qu'il est déjà étendu sur sa couche, et c'est dans le même contexte, c'est-à-dire pendant la nuit, que l'ange Ouriel vient lui répondre³⁹. Dans notre texte, un certain laps de temps sépare la requête et la réponse, ce qui permet de situer la visite angélique à une heure classique. Nous avons en effet ici un reflet de la conception selon laquelle l'ensemble des anges, au coucher du soleil, célèbre devant Dieu une liturgie particulière, et lui présente en même temps les oeuvres et les requêtes des hommes – d'où le principe que l'heure de la prière humaine doit coïncider avec celle de la prière angélique. Au cours de cette même liturgie, les anges reçoivent des réponses et des directives, qu'ils peuvent transmettre ensuite aux intéressés, lorsqu'ils reviennent à leurs lieux de départ⁴⁰.

L'ange chargé de mission est ici l'ange ou l'archange Michel. La double désignation qui sert à le présenter fait difficulté. On peut contourner l'obstacle de ces deux qualificatifs en ne traduisant que le deuxième, à l'exemple de P. Rießler, ou en créant l'impression d'une surcharge, comme le font U.B. Müller et M. Stone, ou encore en comprenant «Michel l'archange» comme une apposition de l'indéfini «un ange», à la manière de D. Ellul-Durand et R.J. Shutt⁴¹. En l'état actuel du texte, la dernière solution semble la meilleure, étant donné l'absence d'article devant ἄγγελος. Toutefois, il est fort probable que ὁ ἀρχάγγελος a été ajouté après coup, et qu'à l'origine Michel était simplement qualifié d'«ange», comme c'est le cas en *Visio B* § 56.60.93–100.115. De même qu'en *Visio B* § 113.117⁴², nous avons donc affaire ici à un qualificatif adventice. *ApEsdr* IV,7 et VI,1, où l'on a seulement «Michel», confirment le caractère secondaire de ὁ ἀρχάγγελος⁴³.

«Michel, l'un des saints anges, est préposé aux hommes de bien et au peuple», il est «miséricordieux et lent à la colère»⁴⁴; il intercède avec ses collègues auprès du «Très-Haut» en faveur des humains, il s'émeut même devant

³⁹ Voir aussi le passage où Esdras dit à Dieu: «Abraham, tu l'aimas et tu lui découvris la fin des temps, à lui seul, secrètement et de nuit» (4*Esd* III,14); sur les rencontres et visions nocturnes, voir 4*Esd* V,31; VI,30.36; VII,1; ou encore 2*Bar* IV,5 «au coucher du soleil»; XXI,3; XXVI,1.

⁴⁰ Voir *TestAd* I,10, *TestAbr* rec. brève, IV,4–6, 3*Bar* XI,1–XVI,4; sur la prière bi-quotidienne, voir *Règle de la Communauté* X,10 et: *Hymnes* U, XII,3–7; elle fait suite au rituel sacrificiel du matin et du soir dans le Temple (cf. Ex 29,38–42, Nm 28,3–8; 1*Rois* 18,29, Ac 7,1).

⁴¹ Voici, dans l'ordre, les traductions signalées: «Da kam bei Nacht Erzengel Michael»; «Und als Nacht geworden war, kam der Engel, Michael, der Erzengel»; «When night fell the angel Michael, the archangel, came»; «Et, la nuit étant arrivée, un ange vint, l'archange Michaël».

⁴² Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotations au § 115.

⁴³ Le terme est totalement absent dans la LXX; il apparaît dans le NT en 1*Thess* 4,16 et en Jude 9 (dans ce dernier passage, il qualifie Michel). Ailleurs, dans 1*Hén* XX,8, il semble aussi clairement secondaire; 4*Esd* IV,36 est isolé.

⁴⁴ 1*Hén* XX,5 et XL, 9.

le châtement des anges bannis⁴⁵; il est par définition le protecteur et l'intercesseur d'Israël⁴⁶. Il n'est donc pas surprenant qu'il soit ici chargé d'une mission auprès d'un juste comme Esdras, sur l'arrière plan du désastre national décrit par 4*Esd* III,1ss – même si Michel est complètement absent dans ce dernier écrit, où le rôle de médiateur est tenu par l'ange Ouriel. Ici et à la fin de récit – où cette donnée est explicite surtout dans la *Visio B* – c'est le même Michel qui est mandaté par Dieu⁴⁷.

Un cas à part est constitué par *ApEsd* IV,7.24, où Michel, avec d'autres anges, accompagne Esdras au cours de sa visite des régions infernales. Cette fonction peut certes se réclamer de quelques parallèles, mais dans le cas présent elle est probablement secondaire⁴⁸. Tout aussi curieuse, parce que déplacée et réorientée, est la mention de Michel en *ApEsd* II,1: Michel avec «Gabriel et tous les apôtres» vient saluer Esdras. Ici, le passage de la troisième personne (I,10–24) à la première (II,1), et le retour subséquent à la troisième personne (II,3ss) sont l'indice d'une réélaboration rédactionnelle, rendue également évidente par la mention des «apôtres». Le fait que les anges Michel et Gabriel soient ici nommés a son équivalent en *Visio B* § 56, un passage qui sert à introduire l'assomption d'Esdras, qui a pour but la célébration de la Pâque, par l'entremise des «anges» dont Michel (cf. § 60). Enfin, une dernière différence est à signaler: dans la *Visio B*, Michel est le seul ange envoyé par Dieu pour s'occuper de l'âme d'Esdras, conformément au rôle qui lui est assigné dans d'autres récits relatifs à Moïse; dans l'*ApEsd*, il n'est plus que l'un des neuf «anges de l'accomplissement», et la charge d'emporter l'âme d'Esdras est devenue collective⁴⁹.

7. «Et il me dit: «Prophète Esdras, renonce <au pain> pendant soixante-dix <semaines>». Et je jeûnai comme il me l'avait dit» (I,3)

On a souvent remarqué que l'accusatif τὸν προφήτην devait être une erreur pour le vocatif⁵⁰. Mais les solutions proposées ont emprunté des voies divergentes. Rießler et Müller ont estimé nécessaire de le corriger en «mein Prophet» sur la base d'*ApEsd* III,3.4 et IV,35, où l'appellatif est toutefois placé dans la bouche de Dieu. Selon toute vraisemblance, R.J.H. Shutt a conjecturé un autre terme en lieu et place de «prophète» (τροφή?), puisqu'il traduit: «From to-morrow, Esdras, you must abstain from food.» Enfin, la correction qui nous semble la plus vraisemblable est: ἄρτον > προφ<ήτα> Ἐσδράμ ἄφησον, c'est-à-dire, selon la traduction de M. Stone: «Prophet Ezra, lay

⁴⁵ Cf. 1*Hén* IX,4–11 et XLVIII,2–3.

⁴⁶ Cf. Dn 10,21 et 12,1; *Règlement de la Guerre* XVII,4–8. Dans *TestLévi* V,5–7, *TestDan* VI,5 et *AscEs* X,23 il n'est pas identifié comme tel, du moins dans un premier temps.

⁴⁷ Comparer les envois de Michel, à la suite de prières, dans: 2*Hén* LXX,25; LXXI,1–8; *JosAsén* XIV,1ss («l'archistratège du Très-Haut»).

⁴⁸ Cf. p. ex. 1*Hén* XXIV,6; LX,5; LXXI,3; voir aussi notre «Apocalypse d'Esdras», art. cit. à la note 7, p. 106–107.

⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 93–98.

⁵⁰ Cf. C. TISCHENDORF, *op. cit.* à la note 2, p. 24, n. 5; P. RIESSLER, *op. cit.* à la note 7, p. 1273; U.B. MÜLLER, *op. cit.* à la note 10, p. 91

aside bread»⁵¹. Nous pensons que cette dernière solution est la plus conforme au contexte immédiat.

Dans la suite du verset, R.J.H. Shutt a aussi essayé de modifier l'intégration textuelle proposée par C. Tischendorf: il a remplacé «semaines» par «jours» («you must abstain from food for seventy days»), afin de rapprocher – c'est notre supposition – les modalités du jeûne d'*ApEsd* I,3 de celles de *4Esd* V,13, VI,31.35. Cette correction ne permet guère d'expliquer l'omission et ne nous semble pas rendre raison au texte lui-même⁵².

Les chiffres soixante-dix et sept revêtent-ils ici un sens spécifique, en dehors de leur valeur symbolique habituelle? De prime abord, le total de 490 jours (70 x 7) nous renvoie aux *soixantes-dix semaines* de la prophétie de Dn 9,24, qui fixent pour le peuple et la ville sainte le délai nécessaire «pour mettre un terme à la transgression, pour apposer les scellés aux péchés, pour expier l'iniquité, pour introduire éternelle justice, pour sceller vision et prophétie, pour oindre le Saint des Saints». Dans ce cas, le point de départ – Jér 25,11–12 et 29,10 (cf. 2Chr 36,21) – les thèmes de l'absolution et de l'expiation, de la vision et de la prophétie (du prophète), de l'onction pourraient constituer la base d'une réflexion nouvelle dont notre texte se serait inspiré. On retrouve un approfondissement semblable, assimilant l'année jubilaire de Lv 25 à l'année sabbatique de Dt 15, et utilisant le paradigme des soixante-dix semaines (d'années) de Daniel, dans le texte de Qumrân qu'on appelle la *Légende Hébraïque de Melkisédeq*. Ce texte interprète les données de Lv 25 et de Dt 15 selon une clef eschatologique et spirituelle: la libération, la remise des dettes, la réintégration de chacun dans sa propriété sont présentées comme autant de réalités définitives, qui concernent la totalité des fautes et l'héritage du lot des justes, ou la part des hommes libérés de la captivité de Bélial et des esprits de son lot. Ces événements salutaires se concentrent dans la première semaine du dixième jubilé, tandis que le Jour de l'Expiation représente la fin de ce même jubilé, et qu'un jour de paix va ainsi être inauguré avec l'apparition de l'«Oint de l'Esprit dont a parlé Daniel». On notera que la célébration habituelle du jour de l'Expiation, le dixième jour du septième mois, correspondait à un jour de *repos sabbatique* et de *jeûne*⁵³, si bien qu'il était appelé «le jour du jeûne» ou «le jeûne»⁵⁴. De même que le Pays reste plongé dans la désolation pendant une période pleine de soixante-dix ans, préalable à la réintégration des déportés dans leurs domaines, de même Esdras doit jeûner pendant une période symboliquement analogue, avant d'obtenir l'accès aux mystères de Dieu et de plaider le pardon pour les humains.

⁵¹ M. STONE, art. cit. à la note 11, p. 571. Le jeûne est en effet indiqué par une expression semblable en *2Bar* XXI,1; *JosAsén* XIII,8; *ApAbr* XII,2. D. ELLUL-DURAND (op. cit. à la note 4, p. 65–67), traduit ainsi: «Maintenant, Prophète Esdras, fais silence», ce dernier verbe rend la forme ἄφῃσον, comprise comme «l'impératif de l'aoriste 1 de ἄφῃμι: fais silence.»

⁵² Voir plus haut sous 1.3, avec la note 30.

⁵³ Cf. Lv 16,29–31; 23,27; Nm 29,7–11. Cf. R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology*, op. cit. à la note 30, p. 260–275.

⁵⁴ Cf. J. BEHM, νῆστις κτλ, dans: ThWNT IV 1942, col. 926.

Comment ces textes et ces réflexions peuvent-ils s'insérer dans la chronologie relative que nous avons déjà reconstituée? Si nous prenons comme point de départ le vingt-deuxième jour du septième mois (Tishri) et si nous y ajoutons une première période de jeûne de 490 jours, avec des mois de trente jours, augmentés d'environ huit jours intercalaires (nous rapprochant ainsi d'une chronologie fondée sur des années solaires de 365 jours environ), nous aboutissons pour la fin du jeûne au vingt-quatrième jour du onzième mois (Shevat). Cette date est loin d'être dépourvue de signification. Elle correspond en effet à la date des huit visions de Zacharie 1,7ss. La première vision rappelle notamment à Dieu que *soixante-dix ans* se sont déjà écoulés depuis la prise de Jérusalem (Za 1,12), et Dieu promet alors son retour, la reconstruction de sa Maison et celle de la ville, symbolisée par le cordeau que l'on tend (voir aussi Za 2,5ss). On trouve un écho de cette première vision de Zacharie en *ApEsd* II,22, où le relèvement de Jérusalem est présentée comme déjà accompli; or *Esd* 5,1 nous apprend que les prophètes Aggée et Zacharie mettent en branle par leurs prophéties l'action de Zorobabel fils de Shaltiel et de Josué fils de Yosadaq, qui s'attellent à la reconstruction du Temple, avec l'aide des «prophètes de Dieu».

8. «Puis vint Raphaël, l'archistratège, et il me donna une verge de styrax»
(I,4)

Après Michel, un second ange intervient dans le récit. En soi, cette deuxième visite n'a rien d'étonnant. Mais ce qui a de quoi surprendre, c'est l'identité et le titre du personnage: «Raphaël, l'archistratège». Le terme d'«archistratège» semble être secondaire; tout comme celui d'«archange», il est propre à l'*ApEsd* dans les textes qui nous intéressent, et il n'est pas utilisé ailleurs pour qualifier Raphaël; il figure en IV,24, comme attribut de Michel, ce qui s'accorde avec son emploi dans une série d'autres textes⁵⁵; toutefois sa mention dans ce dernier passage est suspecte du fait même de la présence secondaire de Michel.

Raphaël est l'ange guérisseur, libérateur et accompagnateur du héros dans le livre de Tobie. Il figure parmi la Tétrade angélique dans le *Règlement de la Guerre* IX,15 et dans *1Hén*. Selon ce dernier texte, il demeure avec ses collègues dans le Sanctuaire céleste et intercède pour les hommes qui réclament justice; il est chargé par le Très-Haut d'enchaîner Azaël et de le jeter dans les ténèbres, et d'annoncer la guérison de la terre⁵⁶; il «est préposé aux esprits des humains», «à toutes les maladies et à toutes les plaies des humains»⁵⁷. Il entre et sort du palais divin avec ses collègues⁵⁸, y fait son rapport et est chargé à nouveau de mission. De même qu'il fait partie de la Tétrade qui transporte Esdras à la rencontre de Dieu dans *Visio B* 60⁵⁹, il est mentionné, avec ce même

⁵⁵ Cf. *3Bar* XI,4.6.7; *2Hén* XXXIII,7; *JosAsén* XIV,7; *TestAbr* I,4 et *passim*.

⁵⁶ Cf. *1Hén* IX,1-11 et X,4-8. Voir encore LIV,6.

⁵⁷ *1Hén* XX,3 et XL, 9.

⁵⁸ Cf. *1Hén* LXXI,8.

⁵⁹ En *ApEsd* VI,2, cette même Tétrade inaugure la liste des neuf «anges chargés de l'accomplissement»; ce passage résulte à notre avis d'une transformation secondaire.

groupe de quatre anges, parmi ceux qui accompagnent le «Principe des jours» lorsqu'il sort à la rencontre d'Hénoch, élevé lui aussi dans les cieux⁶⁰.

Raphaël transmet au prophète une verge de styrax. Nous suivons ici la correction proposée par Tischendorf, qui substitue ῥάβδον στυρακινήν à la leçon des deux manuscrits, ῥάβδον στηράκην – correction à laquelle se sont ralliés les différents traducteurs. O. Wahl, dans son édition, est revenu à la leçon des manuscrits, mais sans proposer la moindre explication. Les traducteurs qui adoptent le texte corrigé se sont orientés vers deux possibilités: ils y ont vu soit un produit du styrax, soit une sorte d'arme («eine Lanze» pour P. Rießler; «einen Lanzenstab» pour U.B. Müller)⁶¹. Cette dernière interprétation peut s'appuyer sur des parallèles classiques, selon lesquels les vivants sont armés pour faire face aux ombres des morts⁶², mais elle nous paraît difficilement conciliable avec le personnage d'Esdras, l'esprit du texte et le déroulement du récit. En outre, l'objet n'est plus jamais mentionné dans la suite du voyage, que ce soit dans les Tartares ou lors de l'ascension dans les cieux, ce qui suggère qu'il s'agit plutôt d'un symbole strictement lié aux actes liturgiques de l'initiation du prophète. La seule façon de maintenir cette interprétation «militaire» dans le contexte actuel serait de la rapporter à l'image du Ps 2,9, compris en termes messianiques: le texte ferait allusion au bâton de fer du pouvoir sur les nations, que l'Oint (le Fils) a reçu de Yahvé (le Père), et qu'il transmettrait à celui qui lui est resté fidèle jusqu'à la fin⁶³.

Il nous semble donc préférable de comprendre ici la verge dans son sens habituel, tel qu'il est attesté pour Moïse et Aaron⁶⁴, et tel qu'il est parfois associé au prophète⁶⁵. La verge est liée à la personne de son titulaire, elle sert à manifester l'efficacité de son pouvoir et de sa fonction. Dans notre passage, Esdras ne possède pas l'objet dès le début, mais il le reçoit des mains de l'envoyé divin, après un premier temps de jeûne (I,3) et avant de jeûner à nouveau (I,4). Un épisode analogue est rapporté au sujet de Moïse, dans *Antiquités bibliques* XI,15, qui se greffe sur des traditions plus anciennes. Selon ce texte, le rameau donné à Moïse provient de l'arbre de vie, que Dieu lui montre pendant le séjour de quarante jours et nuits sur le Sinaï; on n'est donc pas surpris d'apprendre par la suite que ce même bâton va devenir, après la mort de Moïse, un témoin entre Dieu et son peuple: «Quand ils auront péché, je serai irrité contre eux, mais je me souviendrai de ton bâton et je les épargnerai selon ma miséricorde. Ton bâton sera en ma présence un mémorial de chaque jour, il sera semblable à l'arc par lequel j'ai établi mon alliance avec Noé»⁶⁶.

Etant donné que notre texte s'efforce d'assimiler Esdras à Moïse, ce rapprochement est très suggestif. On trouve en effet, dans la suite de l'*ApEsdr*, en

⁶⁰ Cf. LXXI,9–13.

⁶¹ Op. cit. (notes 8 et 10), respectivement aux p. 126 et 91.

⁶² Cf. *Odyssée* XI,48–50; *Énéide* VI,260.291.

⁶³ Cf. Ap 2,26–28; 12,5. Nous aurions alors un rapprochement supplémentaire entre Esdras et le Christ, mais dans ce cas il est loin d'être prouvé.

⁶⁴ Cf. Ex 4,2ss; 7,9ss; 8,13; 10,13; 14,16; 17,5.9; Nm 17,17–25; 20,8–11; *Ant. Bibl.* X,5; XI,15; XVII,1–4; LII,2; LIII,9–10; XIX,11; Heb 9,4; *1 Clm* 43,2–5.

⁶⁵ Cf. 2R 4,29–31.

⁶⁶ *Ant. Bibl.* XIX,11.

II,4, une phrase qui pourrait bien constituer le commentaire divin accompagnant la transmission de la verge de styrax: «Et Dieu dit: «Voici, je te donne mon alliance, celle qui est entre moi et toi, afin qu'elle procure la connaissance»»⁶⁷. Dans ce passage, nous adoptons la lecture proposée par D. Ellul, παραδέξεται, troisième personne singulier du subjonctif aoriste moyen de παραδείκνυμι⁶⁸, qui pourrait sembler être une *lectio faciliior* par rapport à l'occurrence de la deuxième personne du pluriel de la leçon παραδέξητε. Le passage à la deuxième personne du pluriel pourrait en effet se comprendre, dans la mesure où Esdras agit en prophète et assume un rôle vicarial, au nom et en faveur des hommes; toutefois, l'idée d'acceptation ou d'observance de l'alliance est commune et elle représente en fait une solution *faciliior*, adoptée par tous les autres traducteurs⁶⁹. En faveur de la leçon choisie, on remarquera qu'elle s'adapte bien au contexte d'où nous la supposons extraite, et qu'elle se rattache vraisemblablement à la tradition de la nouvelle alliance de Jr 31,31-34 et à l'idée d'une époque où Dieu va instruire directement ses fidèles⁷⁰. Le verbe

⁶⁷ *ApEsd* II,4. On peut penser qu'à l'origine cette phrase – actuellement déplacée par la curieuse réécriture qui caractérise l'*ApEsd* – suivait immédiatement I,4 ou plutôt qu'elle servait de conclusion au v. 5. Une difficulté, qu'il ne faut pas surestimer, tient au fait que, contrairement à I,1-9, le texte parle du protagoniste Esdras à la troisième personne dès le v. 10, et donc aussi en II,4. Cette section du texte grec offre surtout des parallèles avec la deuxième partie de la *Visio B*, qui est à la troisième personne, mais cela n'est pas le cas de tous les matériaux qu'elle contient. Dans un écrit qui pratique la compilation, l'alternance est significative, en particulier dans un même contexte, et à l'inverse l'homogénéité n'est pas décisive; il faut donc recourir à une analyse de la logique discursive interne. Il est en effet plausible qu'un rédacteur harmonise ses sources, alors qu'il est «curieux» qu'il en respecte autant ce type de caractéristiques. L'analyse du passage d'*ApEsd* II,1-9 est l'exemple même d'une situation complexe: introduction impromptue de la 1ère personne en II,1-2 (cf. *Visio B* 56); troisième personne au v. 3 (cf. *Visio B* 81); le passage qui nous intéresse (v. 4), sans parallèle, à part pour l'introduction au discours (cf. *Visio B* 82); v. 5-6 (cf. *Visio B* 81-84); v. 7 (cf. *Visio B* 87); v. 8 (cf. *Visio B* 67); v. 9 (cf. *Visio B* 89). Si notre hypothèse est correcte, il faut naturellement supposer que l'introduction au discours du v. 4 ne correspond pas au contexte premier, non seulement pour ce qui est de la mention de l'interlocuteur, mais aussi en ce qui concerne le terme désignant le locuteur; à l'origine la parole devait être prononcée par l'ange, ou plutôt par une Voix (cf. v. 8a!).

⁶⁸ Le passage abrupt du singulier au pluriel dans la forme verbale παραδέξετε, et le fait que la graphie ε pour αι est attestée douze fois dans le ms. B et treize fois dans le ms. A de l'*ApEsd* conduisent D. ELLUL (op. cit. à la note 4, p. 96-97) à préférer la lecture παραδέξεται, «troisième personne du singulier du subjonctif aoriste moyen de παραδείκνυμι. Dans les LXX ce dernier verbe (...) sert à traduire le hiphil de דָּרַךְ (faire connaître) ou de הִרְאָה (faire voir). Le sens du verset serait alors: je te donne mon alliance afin qu'elle te fasse connaître, afin qu'elle te donne la connaissance. Dans cette hypothèse, il faudrait comprendre le mot διαθήκη dans le sens philonien, comme le don de la connaissance la plus haute, comme la possibilité offerte à l'homme de saisir la sagesse divine; (...) elle nous situe dans la ligne des mystères (cf. 2,26).»

⁶⁹ Ceux-ci n'ont fait que traduire le texte de Tischendorf: «dass ihr ihn weiter pflegt» (RIESSLER); «damit ihr (ihn als gültig) annimmt» (MÜLLER); «so that you will accept it» (STONE); «for your acceptance» (SHUTT).

⁷⁰ Cf. Is 54,13 (Jn 6,45); 1Thess 4,9.

παραδείκνυμι peut avoir le sens de «montrer», «exposer»; il est à rapprocher ici de l'emploi de la forme simple δείκνυμι, qui peut signifier «enseigner» ou «instruire»⁷¹, et qui finit même par prendre le sens de «dévoiler» et «révéler», en Jn et Ap 1,1. Dans notre passage, le contexte et la suite des événements font penser à une instruction adressée personnellement à Esdras; mais il n'est pas exclu que l'emploi absolu du verbe revête un sens plus large, visant l'ensemble des membres de la communauté, ou tous ceux qui seront bénéficiaires de l'alliance dont Esdras est le médiateur.

A l'image du bâton de Moïse, la verge de styrax est le symbole et le mémorial de cette alliance, dont le texte souligne qu'elle est autant l'alliance de Dieu que celle d'Esdras (τὴν διαθήκην μου, ἐμοῦ τε καὶ σοῦ). Cette précision se comprend bien dans un milieu culturel où l'on connaissait les alliances divines avec Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Josué, David, où l'on attendait une nouvelle alliance, et où l'on célébrait la mémoire d'une alliance scellée dans le sang du Christ. Mais elle s'explique probablement aussi à partir du rôle unique assumé par Esdras dans notre récit. La mention du styrax, l'arbre d'où provient la verge ou la branche transmise au prophète, doit également revêtir un sens spécifique⁷². Il renvoie sans doute au milieu culturel juif, puisque l'aromate qui en était extrait y était utilisé, notamment dans le rite d'expiation. Notre texte ne dit rien de ce qu'Esdras en fait; il n'est question ni d'une offrande, ni d'un breuvage, deux usages qui pourraient faciliter l'accès du visionnaire au monde divin. On relèvera toutefois que ce don est apporté par Raphaël, et qu'il s'agit d'une sorte d'habilitation du prophète par l'ange qui est chargé, selon *1Hén* X, d'annoncer l'assainissement de toute réalité, et donc la possibilité pour Esdras non seulement d'entreprendre son voyage, mais aussi de faire acte d'expiation par l'offrande de sa propre vie. Dans cette perspective, l'offrande à Dieu du styrax apparaît superflue. En admettant que l'aromate garde un rôle spécifique comme moyen d'accéder aux mystères, cela se réalise, dans le cas d'Esdras, grâce au don de l'alliance, dont la branche de styrax est le signe et qui prend ainsi une portée mystagogique.

9. «Et je jeûnai deux fois soixante semaines» (I,5)

Sans que cela lui soit demandé explicitement – mais nous avons signalé dans le texte actuel la possibilité d'un déplacement, qui a aussi entraîné la disparition d'autres éléments – Esdras s'engage dans deux nouvelles périodes de soixante semaines de jeûne⁷³. D'après un calcul fondé sur un calendrier solaire, et suivant l'analyse pertinente de D. Ellul-Durand⁷⁴, le jeûne prend fin au quinzième jour du troisième mois (Sivân), jour de la fête des Semaines⁷⁵,

⁷¹ Cf. 1S 12,23; Job 34,32 (voir Aquila!); Mi 4,2; Is 40,14; Mt 16,21 (voir Mc 8,31!); 1Cor 12,31. Rapprocher pour contexte et portée *4Esd* 4,4 et 10,33.

⁷² Cf. D. ELLUL, op. cit. à la note 4, p. 70–78.

⁷³ R.J. SHUTT (art. cit. à la note 12, p. 929.932) propose de lire «twice five weeks», c'est-à-dire dix semaines, ce qui correspondrait à la durée indiquée en *4Esd* V,13 et VI,31; il suit ainsi une suggestion de A. WALKER, art. cit. à la note 12, p. 571, note 3.

⁷⁴ Cf. Ibid., p. 61–62.

⁷⁵ Cf. Lv 23,15–20; *Rouleau du Temple* XVIII,10–XIX,10; *Jubilés* I,1; VI,15–22; XII,1–XV,1–10; XVI,13; XXII,1–9; XXVIII,15; XLIV,4; *Ant.Bibl.* XIII,4–5; XXIII,1–

selon ce qu'on appelle le calendrier sacerdotal des *Jubilés*. Dans cette perspective, le jeûne d'Esdras se termine à la date d'une fête qui correspond aux alliances conclues avec Noé, Abraham, Moïse et Josué, aux naissances d'Isaac (le premier circoncis) et de Juda (le salut d'Israël), et dont l'élément central est le renouvellement annuel de l'alliance de la part du peuple.

Faut-il s'en tenir à ce résultat extrêmement instructif, basé sur la somme des cent-vingt semaines, et négliger ainsi la donnée chronologique intermédiaire marquée par les premières soixante semaines? L'intention du rédacteur était certainement d'indiquer globalement trois périodes successives de jeûne – à l'instar de ce qui ressort d'une lecture rapide de *4Esd*⁷⁶. Cette intention est confirmée par l'expression «deux fois soixante semaines», alors qu'il aurait été plus simple de dire «cent-vingt semaines». Ce fait nous autorise à en tenir compte dans la mesure du possible. La fin de la première période correspond au dix-neuvième jour du premier mois, c'est-à-dire au premier dimanche après la Pâque juive, qui coïncide avec la Pâque chrétienne, et se situe à l'intérieur de la période officielle des Azymes (15–21 Nisan). On relèvera que, toujours selon les *Jubilés*, le dix-neuvième jour est aussi celui où le prince Mastéma, qui est resté enchaîné du quatorzième au dix-huitième jour, est délié⁷⁷, avec les siens, afin de poursuivre les enfants d'Israël et contribuer ainsi à précipiter les Égyptiens dans la mer⁷⁸. Sur la base d'un autre passage⁷⁹, il semblerait plutôt que la traversée de la mer devrait se situer au dernier jour des Azymes, le vingt-et-unième jour. Cependant, si l'on s'en tient à une compréhension immédiate du premier récit, on peut supposer que le passage de la mer prend place plus tôt, alors que les Azymes n'y sont mentionnés qu'à propos de leur célébration le dix-huit, le Sabbat précédent. De fait, en milieu «chrétien», la traversée (la fête de Pâques) était célébrée le dimanche suivant la Pâque «juive»; les deux fêtes ont très tôt été pratiquées, reliées et réinterprétées, sur la base d'une théologie typologique qui trouvait sa source dans une période des «Azymes» particulière, une véritable fête, attestée une fois de plus dans les *Jubilés*⁸⁰. Cette fête, qui allait du douze au dix-huit du premier mois, était celle du

14. On y rattache parfois la cérémonie d'entrée dans l'Alliance (*Règle Communauté*, I,16–II,1). Cf. R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology*, op. cit. à la note 31, p. 217–254.

⁷⁶ Cf. *4Esd* V,13.19–20; VI,31.35; IX,23–24.26–27 et XII,51–XIII,1: la troisième période est présentée comme une période de «non-jeûne», mais d'alimentation «végétarienne»; en outre, une période supplémentaire est supposée en VI,35. On rencontre dans *2Bar* des périodes analogues de sept jours de jeûne, répétées quatre fois (IX,2; XII,5; XXI,1; XLIII,3 et XLVII,2), auxquelles il faut probablement ajouter une période implicite (XXXVI,1).

⁷⁷ Sur le thème «lier/délier», voir l'Antéchrist, retenu par des barres de fer, dans *ApEsd* IV,25, et annoncé comme sous peu délié, dans une perspective eschatologique, dans *Visio B* 71.

⁷⁸ Cf. *Jubilés* XLVIII,15–18.

⁷⁹ Voir *Jubilés* XLIX,22–23; cf. aussi XXIX,4–6.

⁸⁰ Voir XVII,15–XVIII,17.

sacrifice d'Isaac, relu à la lumière de celui du Christ – en milieu juif déjà, le sacrifice de l'agneau était associé au sacrifice d'Isaac⁸¹.

Rappelons qu'au deuxième siècle, les chrétiens quartodécimans célébraient la Pâque (l'agneau pascal) le quatorzième jour du premier mois lunaire, c'est-à-dire en même temps que les Israélites. Le fait que certains d'entre eux ne commémoraient que le sacrifice du Christ, faisant mémoire de sa mort et non pas de sa résurrection, présente une analogie singulière avec notre texte. Nous avons déjà signalé précédemment qu'à l'origine notre texte – le «rouleau» d'Esdras – s'en tenait à une perspective rigoureusement monothéiste, qu'il attribuait les faits de la passion directement à Dieu et gardait le silence sur la résurrection de Jésus⁸². A cela s'ajoute la référence chronologique que nous sommes en train d'examiner: elle récupère la date du dimanche de Pâques, et non pas celle du quatorze ou du quinze Nisan, tout en restant apparemment dans le cadre d'un calendrier dont les fêtes tombent à des dates et à des jours hebdomadaires fixes. Cela confirme une tendance que nous avons également observée dans le corps du texte: la mort d'Esdras revêt une valeur sacrificielle et substitutive et est interprétée dans des termes très proches de la mort du Christ; dans la référence à Pâques, l'accent est mis sur l'action propre à Dieu, qui ressuscite ses élus et appelle Adam hors de l'Hadès. Il est plausible qu'on ait ainsi interprété la libération des patriarches comme une nouvelle traversée qui permet – selon ce qui est dit ailleurs – de «piétiner l'enfer», de «lier le fort» et d'emmener les captifs. Le jeûne d'Esdras se poursuit jusqu'au terme de cette période pascale, mais celle-ci est transposée à une autre échelle. Il ne s'agit pas de sept jours du «pain de misère», ou du jeûne de la «grande semaine des Azymes chrétiennes», mais de soixante semaines de jeûne. Le chiffre «soixante», qui peut signifier une quantité considérable et ronde⁸³, s'explique ici avant tout par la date qu'il veut indiquer, sans qu'il soit possible d'en déterminer avec certitude la portée symbolique⁸⁴.

A propos de la Pâque, il faut encore s'arrêter à une mention énigmatique, qui se rencontre en *Visio B* 56. Avant que ne prenne fin le voyage aux Tartares, Michel et Gabriel interviennent pour inviter Esdras à les accompagner au

⁸¹ Cf. *Mekhilta Exode* 12,13; cf. F. MANNS, *L'Israël de Dieu, Essais sur le christianisme primitif* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 42), Jerusalem 1996, p. 288–289, avec les renvois et la bibliographie cités, ainsi que ID. (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the three Monotheistic Religions* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 41), Jerusalem 1995.

⁸² Cf. *ApEsd* II,24–25; VII,1–2: comparer ce dernier passage avec *Visio B* 110–111, et voir notre «Apocalypse d'Esdras», art. cit. à la note 7, p. 99–102.

⁸³ A propos de ce chiffre, voir les 60 villes d'un territoire (Dt 3,4; Jos 13,30; 1R 4,13; 1Chr 2,23; *Ant.Bibl.* XL,1), le groupe des préaux et des reines (Ct 3,7; 6,8), des Assidéens tués par Alkime (1Mac 7,16), des princes de tribu (*Ant.Bibl.* XLVII,11), des anges accompagnant Abraham (*TestAbr* X,1), des justes combattant l'Impudent et sacrifiés par celui-ci (*ApÉlie* III,51–54), ainsi que de nombreuses autres mensurations.

⁸⁴ En Nb 7,88, le sacrifice de communion pour la dédicace de l'autel prévoit un nombre de 60 béliers, 60 chevreux et 60 agneaux, qui doivent être apportés par les douze princes représentant les tribus d'Israël. Le sens d'un tel rite était d'offrir un tribut à Dieu afin d'établir ou de rétablir des relations paisibles et d'amitié avec la divinité.

ciel «ut faciamus pasca» («pour que nous célébrions la Pâque»)⁸⁵. Ποιεῖν τὸ πάσχα doit avoir le même sens qu'en Mt 26,18: préparer et manger le repas pascal; à la place des disciples, on a ici de grands anges, dont deux sont chargés des préalables⁸⁶. Le cadre prévu pour ce repas pascal est différent, comme c'est aussi le cas en Lc 22,16–18; mais le texte ne se réfère pas à la venue du Messie ou à la parousie du Christ, qui est attendue, dans le judaïsme comme dans le christianisme, au moment de la nuit pascale – une telle référence se concilierait mal avec le parallèle entre Esdras et le Christ. Il semble plutôt qu'Esdras soit convié au repas eschatologique des justes, qui peut aussi avoir lieu en compagnie du Fils «né de la Voix» de Dieu⁸⁷.

Par la suite, le récit ne dit rien de la réalisation de l'invitation, bien qu'il rapporte l'ascension d'Esdras au ciel et sa mort. Dans l'optique du rédacteur, ce passage pourrait vouloir situer Esdras à la date d'une Pâque «réelle». Une telle idée s'intégrerait bien dans la perspective liturgique que nous avons été amené à déceler jusqu'ici, mais est-elle conciliable avec la chronologie du récit? La chose est possible: en effet, la durée du jeûne nous a déjà indiqué trois périodes allant chacune au-delà d'une année, et rien n'empêche que la visite des Tartares, bien qu'elle soit décrite de manière extrêmement sommaire, ait duré idéalement presque une année; le narrateur précise en effet qu'elle a consisté en un examen de «tous les jugements (= les châtiments) de l'enfer» (*Visio B* 60), et elle comprend aussi une vue du paradis⁸⁸.

⁸⁵ Cette leçon est confirmée par *Visio L*, mais a été éliminée dans *Visio Cet*. En *ApEsdr* II,1–2, le motif a été déplacé et transformé en une simple salutation, sans trace du thème spécifique de la Pâque.

⁸⁶ On remarquera que les disciples chargés de préparer la Pâque sont «deux» en Mc 14,13, et qu'ils sont identifiés à Pierre et à Jean en Lc 22,8.

⁸⁷ Notre texte, qui ne comporte aucune autre information sur le Fils – les mentions du «Seigneur Jésus-Christ» en *Visio B* 1a.114.117 sont clairement secondaires – paraît attacher beaucoup d'importance à la scène du baptême de Jésus (cf. Lc 3,22 texte occid., et Ps 2,7). Voir à ce sujet D.A. BERTRAND, Le baptême de Jésus: histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 14), Tübingen 1973, et D. VIGNE, Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne (Études Bibliques NS 16), Paris 1992, en particulier aux p. 21–24 et 107–132. Sur le repas eschatologique, voir les textes réunis par H.L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, München 1924, I, p. 992; IV,2, p. 1154–1165. Quant aux courants judéo-chrétiens, qui nous paraissent sous-jacents à plusieurs traits de nos écrits esdriens, voir le récent état des recherches par F. MANNS, L'Israël de Dieu, op. cit. à la note 81, p. 7–20, ainsi que son recensement des racines juives du christianisme aux p. 21–110, et des relectures chrétiennes aux p. 111–276.

⁸⁸ Dans l'Antiquité, le sentiment était fortement ancré que le peuple des ténèbres était bien plus nombreux que les vivants, et que leur pays était immense. Cf. par ex. J. BOTTERO, «Le «Pays-sans-retour»», dans: C. KAPPLER (éd.), Apocalypses et voyages dans l'au-delà, Paris 1987, p. 55–82, en part. p. 59; R. LABAT, Les religions du Proche-Orient asiatique, Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, Paris 1970, p. 259–260.

La mention de la Pâque, en rapport avec Esdras, s'accorde bien avec l'assimilation de la mort du prophète à celle de Jésus⁸⁹. Il est vraisemblable que notre texte ait voulu se référer à la Pâque du quatorze Nisan, date à laquelle on commémorait Jésus «le vrai agneau» en milieu quartodéciman, en faisant mémoire de sa mort. Dans le rythme du jeûne d'Esdras cependant, même si Pâques se situe au centre d'un chiasme, nous avons plutôt affaire à une inclusion. La progression chronologique est ancrée dans des dates qui se réfèrent à la fête de l'Addition, à la promesse divine concernant la reconstruction du Temple et de la Ville, à la libération et aux résurrections pascales, à la fête des Semaines. Cette dernière fête, qui joue déjà un rôle essentiel dans la compréhension du *4Esd*⁹⁰, reste aussi à la base de l'*ApEsd*, grâce à l'initiation prophétique qu'elle a gardée, au moins en partie. Selon le calcul pré-supposé par notre texte, la période de cinquante jours présumée par la fête des semaines commence le vingt-sixième jour du premier mois. Le sens qu'elle véhicule est celui du jubilé, perfection au carré, période de grâce du Seigneur et de rédemption, annonce du retour de la bienveillance de Dieu pour son peuple. Par ailleurs, surtout dans le contexte du *Livre des Jubilés*, elle rappelle le don de la Loi et de la révélation à Moïse, ce qui n'est pas sans incidence pour notre texte, puisque plusieurs scènes de châtement de *Visio B* reflètent les prescriptions de Dt 27,11–26⁹¹.

10. «Et je vis les mystères de Dieu et ses anges» (I,5)

Après les deux périodes de jeûne, le résultat du don de l'alliance ne se fait pas attendre. Mais il n'est pas facile de préciser en quoi il consiste. Il correspond à la requête formulée par Esdras au v. 2; malgré le commentaire que nous avons donné de ce passage, il semble bien qu'ici «voir les mystères de Dieu» signifie d'abord accéder au statut de visionnaire, entrer dans une relation privilégiée avec le monde divin et angélique, et recevoir ainsi une instruction. En faisant pour le moment abstraction de la suite des pérégrinations et des discussions d'Esdras, on se demandera si cet accès à l'état de visionnaire comportait une révélation sur l'économie divine face aux actions des hommes, et donc sur les rétributions⁹². La réponse à cette question reste hypothétique; elle suppose que l'on puisse déterminer ce qui venait à la suite de la scène d'initiation dans la source utilisée par l'*ApEsd*.

⁸⁹ Voir *Visio B* 56,89 (*ApEsd* I,11), 108, 116, et notre commentaire dans: F.G. NUVOLONE, «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, et ID., «Valeur ajoutée», art. cit. *ibid.*

⁹⁰ Cf. J. VAN GOUDOEVEER, *Fêtes et calendriers bibliques* (Théologie Historique 7), Paris 1967, p. 143–152.

⁹¹ Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation aux § 41–57.

⁹² «Mystère(s) (de Dieu)» est utilisé dans ce sens en *Sg* 2,22; cf. encore *Livre des Mystères* I,3 et *1Hén* CIII,2.

II. La «transition»

Par ce terme, nous désignons le passage qui, dans la forme première de la Vision d'Esdras, devait faire suite à la section que nous venons d'analyser. Ce passage a pu consister en un tissu narratif assurant la transition entre la scène d'initiation et le voyage du prophète; mais il a aussi pu appartenir à la scène d'initiation elle-même, qui aurait alors été réduite à son état actuel par le dernier rédacteur – nous avons déjà supposé qu'une telle réduction s'est produite pour un bref passage en 1.7.

1. La prière

Pour trouver une solution, il nous faut partir des matériaux actuels et du début de la *Visio B*. À ce qu'il semble, cette dernière faisait état d'une prière antérieure d'Esdras, dont nous ne trouvons pas trace satisfaisante dans le contexte immédiat⁹³. Des éléments primitifs pourraient toutefois subsister ailleurs dans le corps de l'*ApEsd*; c'est le cas des prières de I,10b–11, de II,22b–23, de III,10 et de VII,5b–7). Ces passages ont en commun certains traits et ils ont la particularité de faire tous défaut en latin. Cette absence peut être interprétée de plusieurs manières – il peut s'agir soit d'éléments anciens remontant au «Livre d'Esdras» primitif, soit d'emprunts provenant d'autres sources «apocryphes», soit d'une création originale du «dernier» rédacteur. Nous retenons la première explication; l'étude des passages susmentionnés confirme la méthode «combinatoire» mise en oeuvre par le rédacteur de l'*ApEsd* dans son utilisation de l'écrit primitif que nous nous efforçons de reconstituer.

Commençons par comparer *ApEsd* VII,5b–7 à *Visio B* 108, et *ApEsd* I,10b–11 à *Visio B* 89. Dans le premier passage, nous avons signalé ailleurs la valeur de la prière transmise en grec, par comparaison avec la pauvreté relative de la *Visio B* – qui conserve toutefois une adresse à Dieu significative⁹⁴. Dans le deuxième passage, nous avons aussi déjà relevé que le texte grec donne un meilleur reflet de Jn 11,40; le texte de *Visio B* 89b tend à estomper ce point doctrinalement sensible et est donc moins ancien⁹⁵, mais il garde la trace du contexte primitif et permet ainsi de reconstituer la logique du récit. De même, la question d'Esdras à l'adresse de Dieu qui introduit le passage dans *Visio B* 89a est beaucoup plus incisive, dans le style du midrash, alors qu'Esdras, en *ApEsd* I,9, se limite à prononcer une parole dure à propos des pécheurs. De plus, la section de l'*ApEsd* qui va de I,7 à II,1 semble présupposer le récit de *Visio B* 56.60–62, où Esdras parle aussi à la première per-

⁹³ Cf. notre «Apocalypse d'Esdras», art. cit. à la note 7, p. 87–88. La tournure latine «Cum orasset (...) ad Dominum», peut être rendue par «Après qu'il eut adressé une prière au Seigneur», mais aussi par «Alors qu'il adressait une prière ...»; prise isolément, elle constitue un argument fragile; mais il faut relever qu'elle a été corrigée par *Visio Cet*, qui a dû remarquer son incongruité (Oravit Esdras ad Dominum dicens), et que le contenu de la scène initiale conservée par *ApEsd* s'accorde bien avec l'ensemble de l'écrit.

⁹⁴ Voir notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation du § 108.

⁹⁵ Cf. *ibidem*.

sonne⁹⁶; cette même section donne l'impression d'une utilisation anticipée du § 89 de la *Visio B*, dans un passage (I,10) qui conserve la troisième personne de la source. Cette anticipation explique le fait que ce morceau de prière soit introduit à la troisième personne – bien que, selon notre hypothèse, il provienne d'un texte qui à l'origine était introduit différemment⁹⁷.

Venons-en maintenant aux deux autres passages qui peuvent contribuer à la reconstitution de la prière initiale d'Esdras. II,22b–23 («toi qui as mesuré Jérusalem – aie compassion de tes oeuvres») se réfère à un fait et à des éléments que nous avons signalés plus haut à propos des soixante-dix semaines de jeûne (voir point I.7); le passage se termine d'une façon fort semblable au début de I,10b, dont nous avons déjà postulé qu'il appartenait à la même prière – il peut s'agir soit d'un dédoublement au moment de la rédaction du texte grec, soit d'un élément original. Le quatrième passage (*ApEsd* III,10) qui, comme le précédent, figure dans une section dépourvue de parallèle évident avec le latin, se réfère à la promesse et à l'alliance avec Abraham, selon Gn 22,17. Nous avons déjà relevé que le sacrifice d'alliance est accompli par Abraham lors de la fête des semaines, le quinzième jour du troisième mois⁹⁸, ce qui correspond à la date où se termine le jeûne d'Esdras et où se conclut une alliance spécifique avec Dieu. Soulignons encore que le contexte dans lequel cet élément de prière figure actuellement dans l'*ApEsd* est assez décousu, et que la transmission fragmentaire de *Visio B* dans la section consacrée aux événements de la fin des temps n'est pas ici d'un grand secours.

Nous envisageons sérieusement l'hypothèse suivante: la prière perdue que nous tentons de retrouver aurait contenu les quatre passages examinés dans l'ordre inverse de leur occurrence dans le texte grec actuel⁹⁹. Il va de soi toutefois que le texte ainsi reconstitué (voir Table annexe à notre article) ne correspond ni à la totalité, ni à la teneur littérale de la prière originale.

Nous supposons également que la prière d'Esdras était introduite à la première personne, et était adressée directement à Dieu – la présence d'anges à ce moment du récit pourrait être secondaire. On remarquera d'ailleurs que l'on peut retrouver, dans *ApEsd* I,6–9, des formules d'introduction au discours qui conviennent bien à notre reconstruction. Ainsi I,8a («et j'entendis une voix qui me disait») pourrait tout-à-fait servir à introduire une parole divine à ce moment du récit, malgré son rôle actuel. De même I,9 («Alors je commençai à dire») serait une bonne introduction à la prière d'Esdras –

⁹⁶ L'*ApEsd* ne conserve qu'un faible écho du récit primitif, qui y est transformé et enrichi; cette méthode du rédacteur, qui réduit sa source à un simple élément descriptif, ou qui la remplace par autre chose, est vérifiable lorsqu'on lit en parallèle les scènes de tourment du latin et du grec; voir notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotations des § 19–60.

⁹⁷ Nous avons identifié ailleurs dans l'*ApEsd* d'autres passages intercalés, qui ont entraîné eux aussi des changements du cadre introduisant le dialogue; voir notre «Apocalypse d'Esdras», art. cit. à la note 7, p. 90–93.

⁹⁸ Cf. *Jubilés* XIV,1–20, en part. 7ss.

⁹⁹ Le même phénomène se retrouve, parfois d'une façon beaucoup plus développée, dans des structures analogues; voir par exemple en *4Esd* III,4–36, *2Bar* XXI,4–25, XLVIII,2–24, LIV,1–22.

l'*ApEsd* l'emploie pour introduire une de ces paroles en οὐαί qui la caractérisent et n'ont pas d'équivalent dans les autres écrits¹⁰⁰.

Si l'on considère le contenu de la prière ainsi reconstituée à titre d'hypothèse, il apparaît que les «mystères de Dieu» mentionnés au v. 5 désignent les voies, les principes et les choix divins qui gouvernent l'histoire, tant de l'individu que du peuple. Dans ce cas aussi, la responsabilité et la rétribution de l'homme sont traitées sur l'arrière-fond des promesses faites à Abraham et à Jérusalem, qui se comprennent particulièrement bien dans un milieu judéo-chrétien.

2. La transition précédant le voyage d'Esdras

Après la prière, le texte devait se poursuivre par le récit du voyage d'Esdras, tel qu'il se trouve au début de la *Visio*. Rappelons que celle-ci a été retouchée et adaptée, par suite de l'élimination de la scène initiale; le premier § (*Visio B* 1) parle du protagoniste à la troisième personne, mais dès le § 2 on passe à la première personne. Pour tenter de reconstituer l'enchaînement entre la prière et le récit de la descente aux Tartares, il faut s'arrêter au dédoublement de l'action que l'on constate en *ApEsd* IV,5–7 et V,20–21:

<i>ApEsd</i> IV,5–8	<i>ApEsd</i> V,20–21	<i>Visio B</i> 1–2
		1. Cum orasset
	20. Καὶ εἶπεν ὁ προφήτης·	Exdra ad Dominum I.C.*, dixit:
5. Θέλω, δεσπότα,	Κύριε,	«Domine,
		dona mihi fiduciam ut non timeam,
ἰδεῖν καὶ τὰ	ἀποκάλυψόν μοι	dum uideo
κατώτερα μέρη	τὰς κρίσεις	iudicia peccatorum».
τοῦ ταρτάρου.	καὶ τὸν παράδεισον.	

¹⁰⁰ Cf. *ApEsd* I,9.24; IV,12; V,15.

6. Καὶ εἶπεν ὁ θεός·
Κάτελθε καὶ ἴδε.

7. Καὶ ἔδωκέν μοι
Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ
καὶ ἄλλους τριάκοντα
τέσσαρας ἀγγέλους,

8. καὶ κατέβην
ὀγδοήκοντα καὶ πέντε
βαθμούς ...

21. Καὶ

ἀπήγαγόν με
οἱ ἄγγελοι ...

2. Et dati sunt mihi.

septem angeli tartarucis

et eleuauerunt me
deorsum

sex milia septingentos
gradus in infernum ...

* seule des quatre recensions
latines à indiquer *Ihesum*
Christum, secondaire.

Ce tableau permet de comparer la double scène du départ d'Esdras dans l'*ApEsd* et le texte de son modèle présumé dans la *Visio B* (les variantes entre les quatre textes latins ne sont pas mentionnées). Il montre que des éléments du texte latin se retrouvent alternativement en grec dans l'une et l'autre des scènes de transition; il confirme aussi que le début du texte latin a fait l'objet d'un réaménagement. Un fait est particulièrement frappant: la deuxième transition grecque conserve une requête portant sur la révélation des (lieux des) jugements et du paradis, ce qui correspond à la curieuse contiguïté des deux réalités attestée en *Visio B* 57–59f¹⁰¹. On notera aussi la manière dont ces textes passent de la troisième à la première personne du protagoniste, ce qui est l'indice d'interventions rédactionnelles. Dans le grec, l'introduction de la requête du prophète devait à l'origine être formulée à la première personne, comme c'est encore le cas en *ApEsd* I,6a et VI,3 – dans le latin, la disparition de la première personne tient au caractère acéphale du récit actuel. En I,6a, le «Et je dis» se trouve à un endroit charnière des premiers versets; il introduit la réaction du visionnaire, qui commence par le même verbe qu'en IV,5 (θέλω + infinitif); on relèvera que ce «Et je dis» est la dernière formulation à la première personne des premiers versets à ne pas encore avoir été intégrée à notre reconstruction. La «récupération» de VI,3 («Alors une voix vint vers moi»), dans un contexte beaucoup plus éloigné, peut sembler étonnante. Mais l'appartenance de cet élément à la scène du début de l'*ApEsd* nous paraît plausible. Elle part du présupposé que, selon un modèle initiatique connu, cette scène ne rapportait vraisemblablement pas d'intervention de Dieu, sinon par la médiation d'une voix. Or les seuls passages où il est encore question d'«une voix» dans l'*ApEsd* se trouvent en VI,3 et VII,13. VII,13 ne peut guère entrer en ligne de compte: l'intervention de la voix correspond dans *Visio B* 96 à celle d'un énigmatique «spiritus» (l'Esprit?), ou en *Visio B* 109, à celle du

¹⁰¹ Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation au § 59f.

«Dominus»¹⁰². En VI,3, la voix prend la place de Michel, qui perd ainsi son rôle primitif. Mais le verset, pour notre chance, porte une trace de l'opération de remaniement: le «narrateur» s'y exprime à la première personne, ce qui détone dans un contexte entièrement dominé par la troisième personne.

Dans le premier verset de la *Visio B*, le réaménagement est évident. Puisque la pièce débutait ici, il fallait que le nom d'Esdras soit mentionné; puisque la scène initiale avait été éliminée, il devenait nécessaire de préciser que le prophète prenait la parole dans un contexte liturgique, qu'il était facile de qualifier de «prière». Mais un déséquilibre s'est produit dès lors que le texte latin a introduit la demande d'un «affermissment» d'Esdras pour affronter la vision des peines infligées aux pécheurs; en effet, cette demande a été conditionnée par l'objet, et celui-ci a subi un rétrécissement de perspective, soit par rapport au texte grec de *ApEsd* V,20, soit par rapport à la visée générale de l'*ApEsd*¹⁰³. Ce rétrécissement est l'annonce d'un déplacement d'intérêt qui conduira à la réduction textuelle draconienne opérée par *Visio L* et *Visio Cet*; il caractérise aussi l'intervention rédactionnelle qui a modifié en bonne partie le verset 1 de la *Visio B*. Ce verset n'appartenait donc pas au texte primitif. On lui préférera la reconstruction que nous proposons (voir la Table en annexe), sur la base des deux scènes de transitions grecques et des introductions de discours récupérées en deux endroits de l'*ApEsd*.

III. L'initiation prophétique d'Esdras

Au terme de ce travail d'analyse et de cet essai de reconstruction de la scène introductive de l'Apocalypse «primitive», il convient de récapituler les éléments qui la composent et de situer les principaux thèmes qui s'en dégagent.

La vision des «mystères de Dieu» est préparée par une prière et par un jeûne prescrit, réparti en trois périodes de 70, 60 et 60 semaines. Après la première période, le postulant reçoit une verge de styrax; après la troisième période il accède à l'état de visionnaire, reçoit une alliance spécifique, adresse à Dieu une prière plus développée et demande à entreprendre un voyage dans l'au-delà. Le point de départ du jeûne d'Esdras, ses trois périodes, et notamment le terme de la dernière période avec sa charge sémantique particulière, occupent une place et revêtent une signification précise du point de vue chronologique et liturgique. Le premier élément du triptyque – le point de départ du jeûne – obéit à une logique descriptive: il précise quand et où se situe le récit, l'identité et l'action du visionnaire et de l'envoyé divin, la réalisation du jeûne commandé. Mais dès le deuxième élément, le récit s'accélère: le deuxième envoyé apporte un objet symbolique, sans rien ordonner, et c'est Esdras qui de sa propre initiative s'engage dans deux périodes successives de jeûne. Il n'est pas exclu que l'*ApEsd* ait subi des simplifications, lors de sa

¹⁰² Cf. notre «Valeur ajoutée», art. cit. à la note 7, en particulier aux p. 183–184, dans lequel nous montrons comment *ApEsd* semble opérer une synthèse de trois requêtes successives; cette synthèse conditionne aussi le cadre narratif, qui nous a semblé plus ancien en *Visio B*.

¹⁰³ Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation au § 1.

transmission ou de sa réécriture, mais elle a conservé dans son début l'essentiel de la scène d'initiation d'Esdras.

1. *Un schéma initiatique classique*

Comparons notre texte à un schéma de l'expérience visionnaire tel qu'il a été établi à partir des textes apocalyptiques juifs¹⁰⁴. On y retrouve les composantes suivantes: 1) le lieu choisi pour l'initiation: la demeure du prophète; 2) l'état d'esprit du visionnaire, suggéré par le verbe *crier*: celui d'un juste souffrant; 3) l'action répétée: un triple jeûne, d'une durée exceptionnelle; 4) la mention de l'événement attendu: la vision des mystères divins; 5) une phase de perte de conscience; dans notre texte, elle n'est pas explicite, mais on notera que la venue de Michel a lieu une fois la nuit tombée, et que le jeûne, malgré son caractère hyperbolique et symbolique, est censé produire un état de prostration extrême; 6) l'expérience d'une élévation: inauguration d'une vision et du voyage. On constate donc que l'initiation rapportée par notre texte se compose d'éléments proches à ceux qui se dégagent de la tradition juive; le fait n'a rien d'étonnant si l'on tient compte de la parenté qui unit les écrits placés sous l'autorité d'Esdras.

2. *Une liturgie prophétique communautaire?*

Esdras est ainsi présenté comme médiateur prophétique d'une révélation, dans une perspective assez classique. Mais il est doublement prophète: il est à la fois celui qui reçoit la vision des mystères divins et celui qui intervient comme porte-parole de la race des hommes – c'est ainsi que le présente le récit de voyage, prolongement «naturel» de la vision. Mais son rôle va encore plus loin: en tant que sujet d'une nouvelle alliance divine, destinée à instruire les fidèles, il transmet des connaissances spécifiques dans le domaine de l'eschatologie et de la sotériologie, notamment sur sa propre «passion», subie en lieu et place du monde entier. Contrairement à l'*Ascension d'Isaïe*, un autre écrit chrétien né dans un milieu prophétique, l'auteur de notre Apocalypse ne prétend pas légitimer directement une doctrine christologique propre à la communauté qui est la sienne¹⁰⁵, mais plutôt apporter un enseignement sotériologique – tout en s'appuyant sur une christologie particulière, bien connue de son public. Il se fonde ainsi sur l'autorité d'Esdras autant pour parler de réalités autres, que pour parler du prophète, dans la ligne adoptée en 4*Esd* XIV, où il est présenté comme un nouveau Moïse chargé de reconstituer les Écritures. L'*ApEsd* conserve et renforce cette typologie; dans l'introduction qui nous intéresse, elle est utilisée en filigrane, comme pour des initiés, de la même manière qu'en *Visio B*¹⁰⁶; mais elle s'oriente vers un nouveau dévelop-

¹⁰⁴ Cf. S. NIDITCH, «The Visionary», dans: J.J. COLLINS/G.W.E. NICKELSBURG (éd.), *Ideal Figures in Ancient Judaism, Profiles and Paradigms* (Septuagint and Cognate Studies 12), Ann Arbor 1980, p. 153–179, en part. p. 159–160.

¹⁰⁵ Voir l'étude éclairante de E. NORELLI, «AI 6 e il profetismo estatico cristiano», dans: ID., *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, p. 235–248.

¹⁰⁶ Cf. notre «Apocalypse d'Esdras», art. cit. à la note 7, p. 93–98.

pement, qui déplace la révélation directement dans le domaine de la souffrance substitutive, avec des emprunts et des allusions à la vie du Christ.

La scène d'initiation est structurée selon une chronologie qui nous renvoie à une communauté attentive aux jeûnes, aux fêtes juives, à la célébration de Pâques, à un calendrier solaire fixe. Mais cette scène ne paraît pas pouvoir reproduire avec précision une liturgie collective; un tel milieu est plutôt supposé par les échéances sous-jacentes, fruit d'un héritage traditionnel géré par la communauté. Des conclusions analogues peuvent être tirées d'une série d'autres particularités, que nous allons examiner: les fréquentes invocations adressées à Dieu pour qu'il prenne en pitié les pécheurs – qu'elles soient placées dans la bouche d'Esdras ou anonymes –; la présence, au deuxième Ciel, des «Prophètes des Églises»; le rôle attribué au «Livre» ou au «Petit rouleau» d'Esdras; l'invitation à «faire mémoire de sa passion».

2.1. *L'intercession en faveur des pécheurs*

L'invocation adressée à Dieu pour qu'il prenne pitié présente deux irrégularités significatives. Au § 8a, *Visio B* attribue aux pécheurs l'invocation «Domine miserere mei»¹⁰⁷; au même endroit, *Visio L* et *Visio Cet* font parler Esdras en ces termes «Domine parce peccatoribus», ce qui constitue un véritable doublet par rapport au § 11; cette correction maladroite efface l'évolution qui ressort de l'insertion de la requête dans les scènes de nos écrits. On situera l'origine de l'expression, bien présente dans l'AT et le NT¹⁰⁸, dans la requête de Lc 16,24, adressée depuis l'enfer au père Abraham (ἐλέησόν με ...), où elle est contextuellement bien à sa place. C'est ce passage lucanien qui peut avoir inspiré la demande de *Visio B* 8a – demande qui conduira ensuite le prophète à reprendre à son compte la requête des pécheurs et à dire «Domine, parce peccatoribus» (§ 11)¹⁰⁹.

Contrairement à la situation de l'*ApEsd*, qui ne manque pas d'exploiter le thème¹¹⁰, l'appel à la miséricorde divine revient dans la *Visio* huit fois dans des scènes de tourment, et il n'est pas exclu que quelques autres mentions

¹⁰⁷ La même formulation se retrouve dans l'ensemble des recensions au § 28, ainsi qu'au § 36e, mais dans ce dernier cas au discours indirect.

¹⁰⁸ Cf. Ps 6,2 (3); 9,13; 24 (25),16; 25 (26),11; 26 (27),7; 30 (31),9; 40 (41),4.10; 85 (86),3.15–16; 118 (119)57–58; 122 (123),3; Mt 15,22; 17,15; cf. 20,30.31. Voir encore *TestLévi* II,3k; *TestAbr* VII,6.

¹⁰⁹ On notera que, selon notre reconstitution de la scène de l'initiation prophétique, la même requête se rencontre déjà dans la prière d'Esdras (ἐλέησον, δέσποτα, τοὺς ἁματωλοὺς), dans une perspective où l'idée de création et de souveraineté divines, et donc de louange, est associée à celle de justice. Le passage est à comparer avec Sg 11,23, et à son contexte, où la miséricorde de Dieu n'est pas l'objet d'une requête, mais d'une constatation: «Le monde entier est devant toi comme le grain de poussière ... Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout ... Tu épargnes tout, parce que tout est à toi, Maître, ami de la vie».

¹¹⁰ Un examen de l'ensemble de ces occurrences dépasserait le cadre de cette étude. Nous nous contenterons de signaler que deux emplois se rencontrent dans la prière de la scène d'initiation, telle que nous l'avons reconstituée (cf. *ApEsd* I,10 et II,23), et que trois exemples de l'invocation nous semblent correspondre à des emplois de la *Visio* (cf. respectivement *ApEsd* I,15, V,1.6 et *Visio* 61,22,55).

aient disparu, victimes d'accident de transmission, comme on peut le constater dans *Visio B*¹¹¹. Cette dernière présente cependant une particularité intéressante: elle ne précise jamais l'identité de la personne qui prononce la phrase «Seigneur, aie pitié des pécheurs», et elle ne l'introduit jamais par un verbe *loquendi* à la première personne, contrairement à ce qui se produit au § 39 dans la scène du jugement d'Hérode. Dans le mouvement du récit, il est indéniable qu'on peut sous-entendre que ces invocations sont prononcées par Esdras – c'est ainsi que les a comprises la *Visio L* et que les a explicitées la *Visio Cet*. Mais le fait ne doit pas être entièrement banalisé: il renvoie peut-être à l'intervention de la communauté lors de la liturgie¹¹². Nous serions alors en présence d'une invocation en forme de litanies; le genre est fort ancien, il a parfois été rattaché à la prière synagogale, et a donné naissance à la prière diaconale syriaque, qui était systématiquement ponctuée par un *Kyrie eleison* prononcé par le peuple¹¹³. On notera qu'après cette série de «Parce peccatoribus», Esdras prononce la même invocation en *Visio 61*, dès le début de sa rencontre avec Dieu.

2.2. Les «prophètes des Églises»

En *Visio B 60c*, nous apprenons que les «prophètes des Églises» prennent place dans un ciel situé au-dessus de celui des anges, et qu'ils doivent probablement être identifiés aux justes¹¹⁴. Il est d'autant plus difficile de préciser la fonction de ces prophètes que le terme d'«Église», ἐκκλησία, n'apparaît que dans ce passage et nulle part ailleurs dans les textes latins et grecs qui nous concernent. Dans le passage parallèle à *Visio B 60c*, l'*ApEsd* corrige probablement la perspective et parle de «Michel et Gabriel et tous les apôtres» qui viennent à la rencontre d'Esdras lorsqu'il est enlevé au ciel (II,1). Ce fait, ainsi que le pluriel «Églises» nous font entrevoir une situation dans laquelle on connaissait des prophètes qui agissaient dans des communautés ou des assemblées (ou qui s'y rattachaient?)¹¹⁵; on peut même penser peut-être – par analogie avec l'expression «les anges des sept Églises» de Ap 1,20 – à des prophètes éminents de ces Églises, ce qui n'exclut nullement le caractère prophétique des assemblées, ni la présence d'un groupe de prophètes dans chaque Église. Pour préciser davantage, il convient de mettre à profit d'autres éléments du texte: la scène d'initiation, qui reflète peut-être la mise en place d'un prophète dans une communauté; la polémique très voilée contre ceux qui

¹¹¹ C'est le cas en *Visio B 42* et *57b*, où l'invocation manquante peut être suppléée grâce aux recensions parallèles.

¹¹² Je remercie J.-D. Kaestli qui a attiré mon attention sur cette particularité.

¹¹³ Cf. C. CALLEWAERT, «Les étapes de l'histoire du Kyrie», *RHE* 38 (1942) 20–45.

¹¹⁴ Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation au § 60c. Comparer l'intéressant parallèle offert exclusivement par Mt 10,41. Parmi les évangiles canoniques, Matthieu est d'ailleurs le seul à attester l'existence de certaines activités prophétiques contemporaines (Mt 7,22 et 23,34).

¹¹⁵ Voir Mt 10,41; 23,34; Ac 11,27; 13,1–3; 15,32; 210–11; 1Cor 12–14; Eph 3,5; 4,11; *AscEs* I,5; II,9–11; III,1.6–10.27–31; V,13; VI,3–VII,2; XI,16; *Didaché* X–XIII.XV; *Hermas*, Précepte 11.

«enseignent des voies étrangères» (Visio B 41), ou contre ceux qui corrompent la Loi (Visio B 46); le rapport de la fonction prophétique avec la transmission fidèle du Livre d'une part, et avec la célébration de la mémoire d'Esdras d'autre part.

2.3. L'installation d'un prophète

La scène d'initiation que nous étudions mentionne des jeûnes et des prières, fait allusion à des échéances liturgiques; dans ce contexte, elle rapporte qu'une verge de styrax est transmise au prophète, qu'une alliance est scellée et qu'une vision des mystères divins a lieu. A la différence de l'*Ascension d'Isaïe*, l'initiation est ici strictement personnelle et provient d'une initiative «d'en haut», sans qu'il soit fait mention d'un groupe ou de la présence du peuple, donc d'une assemblée. Mais les références aux dates liturgiques, aux «mystères» et à l'«alliance» tendent à faire éclater ce cadre individuel; celui-ci répond simplement aux besoins de projeter sur le personnage Esdras un enseignement sur le prophète et sur le salut dont il est le médiateur – enseignement propre à la communauté qui s'y réfère. Nous pensons donc qu'il est possible dans ce cas aussi de découvrir les traces d'une pratique liturgique liée à l'installation d'un prophète, par analogie avec les célébrations marquées par la présence de prophètes – même si on ne trouve ici ni imposition des mains ni mention explicite d'une transmission de l'Esprit.

Le fait qu'Esdras reçoive une verge ou un bâton lui confère un symbole que nous avons rapproché d'une attestation pour un prophète, mais surtout du bâton de Moïse¹¹⁶. Il doit probablement être mis aussi en rapport avec la symbolique inhérente à un terme proche, le $\pi\pi\pi\mu$ de Nb 21,18. Ce terme s'est prêté à une exégèse particulière, qui joue sur la double signification de «bâton» et de «chef»; à Qumrân, il désigne en particulier «l'Interprète de la Loi», «le Législateur», celui qui cherche et creuse la Loi¹¹⁷, celui dont les préceptes aident les fidèles «durant tout le temps de l'impiété ... jusqu'à l'avènement du Maître de justice à la fin des jours.» On notera que le contexte est celui d'une nouvelle alliance dans le temps présent, grâce «aux hommes intelligents suscités d'Aaron et aux sages d'Israël». A la lumière de ce parallèle, le prophète ne serait donc pas seulement ici celui qui intercède pour le peuple, mais aussi celui qui, grâce à une autorité qui lui vient de Dieu et à une nouvelle alliance orientée vers l'instruction, est habilité à interpréter la Loi, les textes sacrés, les traditions de la communauté, qu'ils se rapportent à Esdras, à Dieu ou au Christ. C'est en raison de cette habilitation qu'il peut proposer une nouvelle conception sotériologique, actualisée dans la liturgie de la communauté. Tout prophète d'une Église devra faire la même démarche qu'Esdras: investi lui aussi après une période symbolique d'initiation, il té-

¹¹⁶ Cf. plus haut sous 1.8,

¹¹⁷ Cf. Écrit de Damas VI,2–11. Il faut naturellement tenir compte des différences de contexte et de perspective qui séparent notre texte des écrits de Qumrân: l'*ApEsdr* semble se référer à des symboliques et à des concepts semblables, mais elle les réinterprète.

moignera de la gravité et de l'urgence des temps¹¹⁸, à travers une liturgie de jeûne et de prières, rythmée par les fêtes judéo-chrétiennes, il célébrera la nouvelle alliance et la mémoire de la passion d'Esdras, et il recevra, avec la verge de styrax, le symbole de cette alliance et de cette mémoire.

2.4. La transcription et la conservation du «Livre d'Esdras»

Le «Livre d'Esdras» témoigne par son existence même du souci d'assurer la transmission de la parole prophétique. Ce souci est explicitement développé dans la partie finale du texte latin et du texte grec, sous forme d'une requête que le prophète adresse à Dieu avant sa mort¹¹⁹. La demande concernant «le Livre» se trouve en *Visio B* 95–96 et 108–109, deux passages qui forment un chiasme encadrant le dialogue où Esdras exprime son refus de mourir; jointe à un troisième élément, elle correspond à *ApEsd* VII,8–12. L'analyse d'ensemble de ces passages montre que le latin a sans doute conservé une structure proche de l'original; l'*ApEsd* a rendu cette structure plus compacte, mais la teneur du texte grec est parfois plus ancienne.

La portion conserve notamment l'idée que le Livre doit être transcrit et préservé, qu'il faut faire mémoire de la passion d'Esdras, et que ces actions sont récompensées, avant la mort par une bénédiction équivalente au bonheur que Job retrouve au terme de son épreuve, et après la mort par le pardon des péchés. Le grec est seul à stipuler que «ceux qui n'auront pas cru en ce livre soient brûlés complètement comme Sodome et Gomorre»; l'idée apparaît déjà en *ApEsd* II,19, mais liée à un autre contexte, dans une section dont la cohérence est assez inégale et qui peut être considérée comme secondaire¹²⁰.

Le latin, qui révèle une mentalité postérieure et nettement chrétienne, conserve pour sa part une particularité très importante: la première partie de la requête d'Esdras est suivie d'une réponse de l'Esprit, seule occurrence de ce terme dans le texte. Cette réponse n'exige pas d'Esdras qu'il remette son âme à Dieu en échange, comme c'est le cas dans les autres interventions divines du contexte proche, mais elle certifie seulement que la requête relative à la transcription du Livre a été agréée. Dans l'apostrophe du texte grec parallèle (VII,13), on trouve l'expression «Esdras mon bien-aimé»; compte tenu des dépendances textuelles – ici le rapport est avec *Visio B* 96 – il se pourrait que cette apostrophe ait été évacuée en latin, où elle aurait été privée du possessif, mais où elle aurait bien convenu au contexte; en effet, «omnia data sunt tibi» ne semble pas être ici une variation de *Visio B* 109, mais un écho de Mt

¹¹⁸ Voir note 30.

¹¹⁹ Nous avons consacré une courte étude à ce texte (voir «Valeur ajoutée», art. cit. à la note 7).

¹²⁰ Malgré la formulation de *Ap* 22,18–19; dans ce dernier texte, inspiré de Dt 4,2, on cherche à protéger le livre contre surcharges ou les coupures, et on exhorte à écouter ou à garder les paroles prophétiques (le commandements du livre). Dans notre texte, l'opposition entre deux attitudes est moins nette: transcrire et conserver le livre s'oppose à «ne pas croire»; il est vrai que, à cause de l'opération de réécriture, il était devenu assez malaisé de parler d'intégrité du texte, et il était plus adroit de transposer l'idée sur le plan de la foi au livre dans son ensemble.

11,27¹²¹. L'Esprit s'adresse au prophète¹²² et lui assure que sa prière a été exaucée; en effet tout lui a été donné (ou remis) dans le domaine des mystères par Dieu (le Père), en tant qu'il est son Bien-aimé; il a été chargé d'un ministère spécifique de révélation auprès des fidèles, des petits ou des pauvres, alors que cette révélation reste cachée aux sages et aux intelligents (*Visio B* 48–49)¹²³. On notera enfin que la réponse «globale» d'*ApEsd* VII,13, qui se fonde surtout cette fois sur *Visio B* 109, est plus diluée: Dieu donnera à chacun tout ce qu'Esdras a demandé.

2.5. «Faire mémoire de la passion d'Esdras»

La deuxième requête de *Visio B* 108–109, qui constitue la seconde partie du chiasme, établit un lien entre le Livre et le «faire mémoire de la passion» d'Esdras. Dans une étude récente, nous avons proposé une reconstitution de ce passage et nous en avons donné une interprétation¹²⁴. Selon notre reconstitution, la requête liée à la transcription de l'ouvrage, qui n'était déjà pas sans poser de problème¹²⁵, était suivie d'une demande portant sur la conservation du Livre, allant probablement dans le sens d'une attitude ferme¹²⁶.

Quant à l'expression «faire mémoire de la passion» d'Esdras, elle présuppose une célébration liturgique qui commémore, reconnaît et célèbre l'oeuvre salvifique du Père agissant à travers la souffrance du prophète, son Bien-aimé. Celui qui adopte une attitude positive face au Livre et qui participe à la liturgie se verra gratifié d'un pardon eschatologique complet. C'est à souligner: cette deuxième partie des requêtes d'Esdras représente un net *crescendo* par rapport à la première, et reçoit comme il se doit l'aval de Dieu lui-même, qui le conditionne cette fois à la livraison de l'âme du prophète. Le prophète de la

¹²¹ Πάντα μοι παρέδοθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου. On pourrait objecter à ce rapprochement que le verbe employé par Matthieu n'est pas δίδωμι, mais παραδίδωμι; mais il faut noter que les passages analogues de Jean 3,35, 13,3 et 17,7 utilisent δίδωμι, et cela dans une perspective encore plus large que celle de la révélation, dans le sens de «investir de tout pouvoir.» Nous hésiterions à interpréter ainsi la parole de *Visio B* 96 et à attribuer à Esdras un pouvoir aussi étendu; le Fils, même s'il est effacé, reste présent dans notre texte.

¹²² Cf. *AscEs* VI,6.8, où il est question de la «voix de l'Esprit»; cette expression suggère que le «καὶ ἦλθεν αὐτῷ φωνὴ λέγουσα» d'*ApEsd* VII,13, qui est parallèle au latin «Et venit Spiritus et dixit», a aussi conservé une partie de la tournure primitive.

¹²³ Cf. notre «Vision d'Esdras», art. cit. à la note 7, annotation au § 48–49: les «pauvres» sont probablement ici des membres de communautés persécutées par les puissants. Si le passage de Mt 11,27 était effectivement à l'arrière-plan dans la réflexion de la communauté, il ne faut pas s'étonner de l'ambivalence dialectique des termes «sages et intelligents» (relevée plus haut dans la citation de l'*Écrit de Damas*).

¹²⁴ Cf. «Valeur ajoutée», art. cit. à la note 7, p. 187–188.

¹²⁵ Cf. *AscEs* XI,39.

¹²⁶ Le verbe ἔχω employé en *ApEsd* VII,9 avec le livre pour objet peut prendre plusieurs nuances, qui vont de «porter» à «posséder, comprendre, retenir...». R.J.H. SHUTT, op. cit. à la note 12, p. 940 traduit ainsi le καὶ ἔχουσιν αὐτό: «and to all who have charge of it.» Mais en raison de l'évolution évidente des attitudes face à notre texte – on l'a corrigé par endroit et on l'a adapté à plusieurs reprises dans un sens orthodoxe – il se pourrait aussi que le verbe à l'origine ait été un autre.

communauté assume ainsi son rôle de catéchète-révéléateur, d'herméneute et d'intercesseur.

Conclusion

Nous sommes conscient de la complexité de l'analyse qui précède, fondée sur des textes amputés, corrigés et réécrits, sur des textes dont les rapports mutuels posent de nombreux problèmes à différents niveaux – les réponses aux questions textuelles, herméneutiques et historiques s'imbriquent et se conditionnent les unes les autres. Nous pensons avoir réussi à asseoir notre hypothèse de départ au sujet du lien étroit qui unit la scène d'initiation prophétique du début, conservée seulement dans l'*ApEsd*, et le reste du livre, tel qu'il transparaît dans la structure de la *Visio B*. L'*ApEsd* nous a permis de reconstituer et de situer cette scène d'initiation et de la relier au reste du voyage et de l'activité du visionnaire. Nous avons relevé, aussi bien dans l'initiation que dans le corps de l'écrit, des éléments dispersés et de discrets emprunts, typiques du style de cette rédaction. À la lumière de ces éléments et de ces emprunts, nous avons été amené à postuler l'existence d'un ministère, d'une liturgie et d'une communauté prophétique judéo-chrétienne; cette communauté devait se réclamer de l'autorité d'Esdras le «prophète» et de son rôle sotériologique spécifique, et devait en conséquence pratiquer une relecture prophétique des Écritures et des origines chrétiennes, authentifiée par l'Esprit.

*Initiation du prophète Esdras
(texte reconstitué)*

I,2 Cela arriva dans la trentième
année
Le vingt-deuxième jour du mois

J'étais dans ma maison
et je criai vers le Très-Haut en
disant

«Seigneur, donne (ta) gloire
afin que je voie tes mystères»

3 Une fois la nuit tombée,
un ange vint, Michel
l'archange
et il me dit:

«Prophète Esdras,
renonce <au pain>
pendant soixante-dix <semaines>».

Et je jeûnai comme il
me l'avait dit

4 Puis vint Raphaël,
l'archistratège,
et il me donna une verge
de styrax

5 Et je jeûnai deux fois soixante
semaines
Et je vis les mystères de Dieu

et ses anges

8a Et j'entendis une Voix
qui me disait:

**II,4b «Voici, je te donne
mon alliance,
celle qui est entre moi et toi,
afin qu'elle donne la connaissance»**

I,2. Ἐγένετο ἐν τῷ τριακοστῷ
ἔτει
δευτέρα καὶ εἰκάδι τοῦ μηνὸς

ἤμην ἐν τῷ οἴκῳ μου,
καὶ κράξας λέγων πρὸς τὸν
ὑψιστον·

Κύριε, δὸς τὴν δόξαν,
ἵνα ἴδω τὰ μυστήριά σου.

3. Καὶ νυκτὸς γεναμένης
ἦλθεν ἄγγελος Μιχαήλ ὁ
ἀρχάγγελος,
καὶ λέγει μοι·

Ἄρτ<ον> προφ<ῆτα> Ἐσδράμ
ἄφησον
<ἐβδομάδας> ἐβδομήκοντα.

Καὶ ἐνήστευσα καθὼς
εἶπέν μοι.

4. Καὶ ἦλθεν Ῥαφαήλ ὁ
ἀρχιστράτηγος,
καὶ ἔδωκέν μοι ῥάβδον
στυρακ<ίν>ην.

5. Καὶ ἐνήστευσα δις
ἑξήκοντα ἐβδομάδας.
Καὶ ἴδον τὰ μυστήρια τοῦ
θεοῦ
καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ,

8a. Καὶ ἤκουσα φωνῆς
λεγούσης μοι·

II,4b. Ἴδου δίδωμί σοι τὴν
διαθήκην μου,
ἐμοῦ τε καὶ σοῦ,
ἵνα παραδέξηται>.

I,9 Alors je me mis à dire:

VII,5b «Dieu éternel,
créateur de tout l'univers,
toi qui as pris la dimension du ciel
à l'empan
et qui as fait tenir la terre dans un
tiers de mesure,

6 toi qui diriges les Chérubins,
qui as enlevé le prophète Élie
vers les cieux sur un char de feu,

7 toi qui donnes la nourriture
à toute chair,
qui fais tout frémir et trembler
devant ta puissance,
<>

III,10 Toi tu as dit à Abraham
notre père:
assurément je multiplierai
ta descendance
comme les astres du ciel
et comme le sable
qui est sur le rivage de la mer.
Où donc est ta promesse?

II,22b Souviens-toi des Écritures,
ô mon père,
toi qui as mesuré Jérusalem
et qui l'as relevée.
23 Aie pitié, maître, des pécheurs.
Aie pitié de ta création,
aie compassion de tes oeuvres.

I,10b Aie pitié des oeuvres de
tes mains,
toi qui es miséricordieux et riche en
pitié.»

I,6a Et je dis:

I,9. Τότε ἡρξάμην λέγειν·

VII,5b. Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος,
ὁ πάσης τῆς κτίσεως
δημιουργός,
ὁ τὸν οὐρανὸν μετρήσας
σπιθαμὴν
καὶ τὴν γῆν κατέχων δρακ<ί>,

6. ὁ ἡνιοχῶν τὰ Χερουβίμ,
ὁ ἄρματι πυρίνῳ εἰς τοὺς
οὐρανούς ἄρας τὸν προφήτην
Ἑλίαν,

7. ὁ διδοὺς τροφήν
πάσῃ σαρκί,
ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει
ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου,

III,10. Σὺ εἶπας πρὸς Ἀβραάμ
τὸν πατέραν ἡμῶν·
Πληθύνων πληθυνῶ
τὸ σπέρμα σου
ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ
καὶ ὡς τὴν ἄμμον
τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς
θαλάσσης·
καὶ ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία σοῦ;

II,22b. Ὑπόμνησον τῶν
γραφῶν,
ὁ πατήρ μου
<ὁ> ἐκμετρήσας τὴν
Ἱερουσαλήμ
καὶ ἀνορθώσας αὐτήν·
23 Ἐλέησον, δέσποτα, τοὺς
ἁμαρτωλοὺς
Ἐλέησον τὴν σὴν πλάσιν·
οἰκτείρησον τὰ ἔργα σου.

I,10b. Ἐλέησον τὰ ἔργα τῶν
χειρῶν σου,
εὐσπλαγχνε καὶ πολυέλεος·

I,6. Καὶ εἶπον·

V,20b «Seigneur, révèle-moi
les lieux de jugement
et le paradis».

VI,3 Alors une voix vint vers moi:

IV,6 «Va en bas et vois.»

7 Et il me donna...

V,20b. Κύριε, ἀποκάλυψόν μοι
τὰς κρίσεις
καὶ τὸν παράδεισον.

VI,3. Τότε ἦλθεν φωνὴ πρὸς με

IV,6. Κάτελθε καὶ ἴδε.

7. Καὶ ἔδωκέν μοι... (Cf. *Visio* 2)