

Jacques le Juste, un Oblias parmi d'autres

JONATHAN BOURGEL

Kibbutzim College, 149 Namir Road, Tel-Aviv 62507, Israel.

Email: jbourgel@gmail.com.

In his *Church History*, Eusebius quotes a passage from Hegesippus's lost *Memories* in which he relates the martyrdom of James the Just; according to this account, the latter was called 'Ωβλίιας. This article proposes to examine this odd term whose precise meaning remains obscure. Beyond issues related to its signification, the analysis of this word is likely to shed new light on the milieu in which the tradition quoted by Hegesippus appeared. This study seeks to demonstrate through various examples that the figure of the 'Ωβλίιας was particularly popular in Jewish literature following the destruction of the Second Temple.

Keywords: *Oblias*, James the Just, Hegesippus, Jewish-Christians, Great Jewish Revolt, Bar-Kokhba Revolt

Au deuxième livre de son *Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée (c. 260–c. 340) a reproduit un récit du martyre de Jacques le frère de Jésus qu'il dit tenir des *Mémoires* (Ἰπομνήματα) d'Hégésippe (2^{ème} siècle EC).¹ Ce texte rapporte que Jacques fut précipité du pinacle du Temple par les Scribes et les Pharisiens après avoir annoncé à la foule réunie le retour prochain de Jésus. Lapidé, puis battu à mort, il expira en priant Dieu de pardonner leurs péchés à ses bourreaux. Hégésippe ajoute qu'immédiatement après cet événement Vespasien encercla Jérusalem. Notons que la relation même du martyre de Jacques est précédée d'une présentation apologétique de celui-ci que conclut la phrase suivante:

A cause de son éminente justice, on l'appelait le Juste et *Oblias*, ce qui signifie en grec rempart du peuple (ὠβλίιας, ὃ ἐστὶν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ) et justice, ainsi que les prophètes le montrent à son sujet.²

1 *HE* II, 23, 4–18 (*GCS* II 1, E. Schwartz et T. Mommsen, éd., [Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903] 166–71).

2 *HE* II, 23, 7. Trad. G. Bardy (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, Introduction de François Richard, Traduction de Gustave Bardy revue par Louis Neyrand* [Coll. Sagesses chrétiennes; Paris: Cerf, 2003] 121).

Le sens du terme *Oblias* est hautement controversée et à ce jour, la communauté scientifique demeure divisée quant à son acception précise. Au-delà des questions relatives à sa signification, l'analyse de ce mot est susceptible d'apporter un éclairage nouveau sur le milieu dans lequel apparut ce récit. Dans ce qui suit, nous tenterons de démontrer que l'attribution du titre *Oblias* à Jacques illustre parfaitement l'ancrage des auteurs de cette tradition dans le contexte socioculturel juif de l'après-destruction du Second Temple.

1. 'Jacques l'Oblias'

1.1. 'Jacques l'Oblias' dans la littérature patristique

Avant de considérer la signification possible d'*Oblias*, revenons sur les occurrences de ce mot dans la littérature ancienne. La première mention de ce terme figure dans le texte susmentionné d'Hégésippe. Peu de détails de la vie de ce dernier nous sont connus. Auteur chrétien du 2^{ème} siècle EC, Hégésippe rédigea un ouvrage (aujourd'hui perdu) intitulé *Mémoires* qui visait à défendre l'"authentique" tradition apostolique contre l'émergence de nouvelles 'hérésies'. Ce livre reproduisait les lignées d'évêques de diverses Eglises parmi lesquelles celle de Jérusalem. La publication de telles listes était censée prouver l'ininterromption de la succession épiscopale de ces congrégations depuis le temps des premiers apôtres.

Se fondant sur sa supposée maîtrise de l'hébreu et sur sa connaissance d'une tradition orale juive, Eusèbe affirma qu'Hégésippe était un chrétien d'origine juive.³ Cette information n'a pas été unanimement acceptée par la critique moderne;⁴ néanmoins, nombre de chercheurs s'accordent à penser que ses *Mémoires* contenaient d'authentiques traditions issues des milieux judéo-chrétiens de Judée, parmi lesquelles le récit du martyre de Jacques.⁵ Ce texte, nous l'avons vu, dresse un panégyrique de ce dernier.⁶ Hégésippe, ou la source

3 *HE* IV, 22, 8 (*GCS* II 1, 372).

4 Parmi les savants qui ont accepté l'origine juive d'Hégésippe, voir entre autres: H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1949) 15; B. Gustafsson, 'Hegesippus' sources and his reliability', *Studia Patristica* 3 (1961) 227-32; S. C. Mimouni, 'La tradition des évêques chrétiens d'origine juive de Jérusalem', *Studia Patristica* 40 (2006) 447-66 (453). Pour une opinion contraire, voir: W. Telfer, 'Was Hegesippus a Jew?', *HTR* 53 (1960) 143-53; F. S. Jones, 'Hegesippus as a Source for the History of the Jewish Christianity', *Le judéo-christianisme dans tous ses états: Actes du Colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998* (éd. S. C. Mimouni et F. S. Jones; *Lectio Divina*; Paris: Cerf, 2001) 201-12 (205-6).

5 Voir par exemple: G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (trad. M. E. Boring; Minneapolis: Fortress, 1989) 167; O. Irshai, 'The Church of Jerusalem—From The Church of the Circumcision to the Church from the Gentiles', *The History of Jerusalem-The Roman and Byzantine Periods [70-638 CE]* (éd. Y. Tsafrir et S. Safrai; Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 1999) 61-114 (74) (en hébreu); Jones, 'Hegesippus', 207-12.

6 *HE* II, 23, 4-7.

dont il dépend, insiste principalement sur la justice et la sainteté de Jacques dont il est dit qu'il fut sanctifié dès le sein de sa mère. En outre, il y est dépeint sous les traits confondus d'un *Nazir* et d'un Grand-Prêtre. En effet, comme les *Nezirim*, Jacques s'abstenait de boissons enivrantes et jamais le rasoir ne passa sur sa tête.⁷

Les éléments qui suggèrent sa qualité de Grand-Pontife essaient tout au long de notre passage. Pour être plus précis, Jacques y apparaît comme un Grand-Prêtre officiant un jour de Grand Pardon (*Yom Kippour*).⁸ Seul autorisé à entrer dans le Sanctuaire⁹ (ὁ ναός, *i.e.* le Saint des Saints) il y prie vêtu de vêtements de lin,¹⁰ suppliant Dieu d'accorder Son pardon au peuple. Hégésippe ajoute que Jacques ne se faisait jamais oindre et qu'il s'abstenait de bains; ces prohibitions pourraient correspondre aux injonctions rapportées par la *Mishna* selon lesquelles il est interdit de se laver et de s'enduire d'huile pendant *Yom Kippour*.¹¹ Enfin, on peut utilement mentionner la proposition de R. Eisler selon laquelle certains détails de la mise à mort de Jacques correspondent au mode d'exécution réservé aux prêtres.¹² Le traité mishnaïque *Pessahim* nous apprend à ce sujet que les sacrificateurs ayant servi en état d'impureté étaient condamnés à avoir le crâne brisé d'un coup de bâton.¹³ R. Eléazar affirma même qu'un Grand-Prêtre coupable de cette infraction aurait mérité un pareil châtement.¹⁴ La tradition qui nous occupe attribue d'autres particularités à Jacques tel son végétarisme;¹⁵ cependant, ces caractéristiques n'intéressent pas directement notre étude.

Il est fort probable qu'Epiphane de Salamine (c. 315–403) eut également connaissance du récit d'Hégésippe ou de la source dont celui-ci s'inspira. Son œuvre maîtresse, le *Panarion*, comprend en effet une description de Jacques proche de celle exposée dans *l'Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe (dorénavant *HE*).¹⁶ Notons

7 Nb 6.3–4.

8 D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 63; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 246–50.

9 Lv 16.17.

10 Lv 16.4.

11 M. Yoma 8, 1. Notons toutefois que d'après Lv 16.4, le Grand-Prêtre était tenu de procéder à certaines ablutions le jour du Grand Pardon.

12 R. Eisler, *Jesus Basileus ou Basileusas: die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Taufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 9.1–2; Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1929–30) 2:585–6.

13 M. *Sanh* 9, 6.

14 Tos, *Kelim* (Baba Kama) 1, 6 (éd. Zuckermann, 569).

15 Sur cette question, voir: J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: Columbia University, 1997) 126; Jones, 'Hegesippus', 209–10.

16 Les principales informations relatives à Jacques le Juste qui figurent dans le *Panarion* sont réunies dans deux passages: *Pan.* 29, 3, 8–4, 4 (*GCS* 25, K. Holl, éd.; Leipzig: J. C. Hinrichs,

toutefois que certains détails rapportés par Epiphane ne sont connus que de lui. Attardons-nous brièvement sur le portrait qu'il dresse du Juste. Comme dans l'*HE*, Jacques apparaît dans le *Panarion*, sous les traits d'un *Nazir* et d'un Grand-Prêtre; mais à la différence d'Eusèbe, Epiphane fait explicitement état de cette double-qualité.¹⁷ Pour notre propos, il suffira d'énumérer les éléments rattachant Jacques à la fonction de Grand-Pontife dont la plupart figurent déjà dans l'*HE*. Le *Panarion* rapporte ainsi qu'il pénétrait une fois par an dans le Saint des Saints (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων);¹⁸ il y priait agenouillé, tant et si bien que la peau de ses genoux devint semblable à celle d'un chameau.¹⁹ Jacques était vêtu de vêtements en lin²⁰ et, ajoute Epiphane, coiffé de la mitre des Grands-Prêtres (πέταλον).²¹ Son rôle d'intercesseur, inhérent à sa qualité de Grand-Prêtre, est également magnifié dans le *Panarion*. Comme dans l'*HE*,²² Jacques intercède auprès de Dieu en faveur de ses propres bourreaux.²³ De surcroît, les multiples allusions à *Yom Kippour* soulignent sa fonction de médiateur. Ainsi, la référence au seul jour de l'année où Jacques pénétrait dans le Saint des Saints renvoie incontestablement au Grand Pardon.²⁴ De même, les notices selon lesquelles il s'abstenait de bains²⁵ et ne portait pas de sandales²⁶ pourraient se rapporter à *Yom Kippour*.²⁷

Les similitudes entre le portrait de Jacques figurant dans l'*HE* et celui extrait du *Panarion* ne se limitent pas à ces seuls aspects. Un peu plus haut dans son récit, Epiphane a reproduit une information essentielle pour notre étude; il écrit:

1915], 324) et *Pan.* 78, 14, 1–6 (GCS 37, K. Holl, éd., J. Dummer, rév.; Berlin: Akademie, 1985], 464–5).

17 Epiphane affirme explicitement que Jacques était Grand-Prêtre (*Pan.* 29, 3, 8–9; 4, 2; 78, 13, 5 [GCS 37, 464]) et qu'il était un *Nazir* (*Pan.* 29, 4, 2; 78, 7, 7 [GCS 37, 457]; 13, 5; 14, 3).

18 *Pan.* 29, 4, 3; 78, 13, 5 (GCS 37, 464). Selon *HE* II, 23, 5, Jacques priait constamment dans le Temple et non uniquement le jour du Grand Pardon.

19 *Pan.* 78, 14, 1; cf. *HE* II, 23, 6.

20 *Pan.* 78, 13, 3 (GCS 37, 464); 14, 1; cf. *HE* II, 23, 6.

21 *Pan.* 29, 4, 4; 78, 14, 1.

22 *HE* II, 23, 16.

23 *Pan.* 78, 14, 6.

24 Cf. Lv 16.

25 *Pan.* 78, 13, 3; 14, 2. Sur ce point, voir *supra* n. 9.

26 *Pan.* 78, 14, 2. D'après M. *Yoma* 8, 1, il est interdit de porter des sandales un jour de Grand Pardon.

27 De même, il peut être utile de mentionner l'information rapportée par Epiphane selon laquelle durant une période de disette, Jacques fit pleuvoir en levant les mains au ciel et en priant (*Pan.* 78, 14, 1). D. Stökl Ben Ezra rappelle à ce propos que selon le Talmud de Babylone, faire tomber la pluie était l'une des tâches incombant au Grand-Prêtre à *Yom Kippour* (TB *Yoma* 53b; TB *Ta'anit*, 24b). Voir: Stökl Ben Ezra, *Yom Kippur*, 248.

Il (Joseph) avait donc pour premier-né Jacques surnommé *Oblias*, qui veut dire rempart (Ὠβλίαν, ἑρμηνευόμενον τεῖχος), et appelé Juste et il était un Nazir ce qui signifie saint.²⁸

Cette phrase fait incontestablement écho à *HE* II, 23, 7; elle tend ainsi à confirmer qu'Epiphane s'inspira des *Mémoires* d'Hégésippe pour écrire sa biographie de Jacques.²⁹ Il existe cependant une distinction majeure entre les textes d'Eusèbe et d'Epiphane; celle-ci concerne la traduction en grec du terme *Oblias*. En premier lieu, notons que si Eusèbe rend ce vocable par le mot περιοχή, Epiphane lui préfère le terme τεῖχος; cependant, ces nuances sémantiques ne sont pas significatives. La principale différence entre ces deux traductions réside dans le fait qu'Epiphane omet le complément de nom 'du peuple'. D'après H. J. Lawlor, cette tournure serait une interpolation ajoutée ultérieurement au texte original d'Eusèbe.³⁰ Une lecture attentive de l'*HE* semble lui donner raison. En effet, au troisième livre de cet ouvrage, immédiatement après avoir décrit la destruction de Jérusalem par Vespasien, Eusèbe écrit:

Il serait pourtant juste d'y joindre ce qui pourrait confirmer l'extrême bonté de la Providence dans son amour pour les hommes: elle a attendu quarante années entières après l'audace impie contre le Christ pour faire périr les coupables. Pendant tout ce temps, la plupart des apôtres et des disciples et Jacques lui-même, le premier évêque de la ville, qu'on appelait le frère du Seigneur, étaient encore en vie et passaient leur existence dans la cité même de Jérusalem, et demeuraient pour elle comme un rempart puissamment fortifié (ἔρκος ὡσπερ ὀχυρώτατον παρέμενον τῷ τόπῳ).³¹

Il est évident que dans ce bref commentaire, Eusèbe se réfère sans le mentionner au titre *Oblias* attribué à Jacques dans *HE* II, 23, 7. Néanmoins, ce terme ne signifie pas ici 'rempart du peuple'; il est compris dans son sens le plus immédiat, *i.e.* rempart de la ville. A la lumière de cette remarque, on peut proposer que la formule 'du peuple' ne figurait pas dans le texte qu'utilisa Eusèbe.

Il existe dans la littérature patristique d'autres citations du récit d'Hégésippe sur Jacques le Juste. Dans son recueil de biographies *De viris illustribus* (*Des hommes illustres*), Jérôme cite nommément les *Mémoires* dont il prétend avoir tiré certaines informations sur Jacques. On ne sait toutefois s'il eut directement accès au texte d'Hégésippe ou s'il se contenta de reproduire le récit d'Eusèbe.

²⁸ *Pan.* 78, 7, 7.

²⁹ En dépit de ses ressemblances avec le texte d'Eusèbe, le récit d'Epiphane diffère trop de *HE* II, 23, 4-18 pour en être dépendant. Pour une discussion sur les relations textuelles entre les notices biographiques sur Jacques dans les œuvres d'Eusèbe et d'Epiphane, voir: H. J. Lawlor, *Eusebiana; essays on the ecclesiastical history of Eusebius, Bishop of Caesarea* (Oxford: Clarendon, 1912) 1-107.

³⁰ Lawlor, *Eusebiana*, 8.

³¹ *HE* III, 7, 8 (GCS II 1, 214-15). Trad. G. Bardy (*Histoire ecclésiastique*, 147).

Remarquons néanmoins que nulle mention n'est faite dans ses écrits du titre *Oblias*. L'explication la plus probable à cette omission réside dans le fait que Jérôme n'a pas, de son propre aveu, recopié toutes les données qui étaient en sa possession.³² À l'inverse, les auteurs byzantins Jobius,³³ Georgius Syncellus³⁴ et Georgius Pachymeres³⁵ mentionnent expressément le terme *Oblias*. Cependant leurs textes, directement inspirés du récit d'Eusèbe, ne fournissent aucune information inédite sur ce sujet.

1.2. *Oblias dans la recherche moderne*

Comme nous l'avons déjà signalé, la question de la signification du terme *Oblias* a suscité un vif débat parmi les spécialistes. La plupart d'entre eux acceptent toutefois un double postulat: *Oblias* est un vocable corrompu qui est construit à partir d'une racine hébraïque. Revenons brièvement et non-exhaustivement sur les principales conjectures avancées pour résoudre cette énigme.

Mentionnons tout d'abord la supposition du savant allemand T. Reinesius qui au 17^{ème} siècle, proposa de voir en *Oblias* la transcription de עֶפְלָאם ('*ophel'am*); cette tournure signifierait 'lieu, citadelle ou tour fortifié(e) du peuple'. Son hypothèse a depuis été acceptée par de multiples chercheurs parmi lesquels K. Wiesler,³⁶ H. J. Lawlor,³⁷ B. Gustafsson³⁸ et E. Stauffer.³⁹ Il a également été suggéré que le préfixe *ob* d'*Oblias* était une distorsion du vocable עֶז ('*oz*) signifiant en hébreu, puissance, force. Le savant anglais N. Fuller (17^{ème} siècle) a ainsi soutenu que la formule se dissimulant sous *Oblias* était עֶז לְעָאם ('*oz le'am*), i.e. 'puissance pour le peuple'.⁴⁰ Plus récemment, R. Eisenman a repris à son compte cette théorie, l'étendant au mot dérivé מַעֲזָא ('*ma'oz*) qui veut dire bastion, forteresse.⁴¹ Au milieu du 19^{ème} siècle, H. Erwald a émis l'hypothèse qu'*Oblias* procédait de la racine הֶבֶל (*hovel*, i.e. lien) et a traduit cette étrange

32 *De viris illustribus* II, 5 (PL 23, col. 609-12 [éd. J.-P. Migne; Paris: Garnier, 1883]).

33 Photius, *Bibliotheca* cod. 222 (PG 103, 807-8 [éd. J.-P. Migne; Paris: Garnier, 1860]).

34 Georgius Syncellus, *Chronographia, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* XX (éd. W. Dindorf; Bonn: Weber, 1829) 638.

35 S. Dionysii Areopagitae, *De Eccles. Hierarch. Cap. VII—Paraphr. Pachymerae* (PG 3, 579-80 [éd. J.-P. Migne; Paris: Garnier, 1857]).

36 K. G. Wiesler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1848) 273.

37 Lawlor, *Eusebiana*, 8.

38 Gustafsson, 'Hegesippus', 231.

39 E. Stauffer, 'Zum Kalifat des Jakobus', *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 4 (1952) 193-214 (205-6).

40 Voir: J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: Wetstein, 1682) 2.1593.

41 R. H. Eisenman, *James, the brother of Jesus: the key to unlocking the secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls* (New York: Viking, 1997) 354.

tournure par חֲבֵל־אֵם (*hovle'am*), i.e. 'le lien du peuple'.⁴² Dans son sillage, R. A. Lipsius a avancé qu'*Oblias* signifiait חֲבֵל־יְהוָה (*hovli-ia*) à savoir, 'Dieu est mon lien'. D'après lui, ce surnom (qui s'inspirerait des versets Za. 11.7; 14) serait à mettre en rapport avec la qualité de *Nazir* de Jacques.⁴³ A la fin du 19^{ème} siècle, A. Hilgenfeld⁴⁴ a défendu une double proposition, faisant alternativement dériver *Oblias* des mots אִפְּל (obscurité) et אֲבָל dont l'acception première est endeuillé mais qui a pris plus tard le sens d'ascète en langue syriacque.⁴⁵ Quasiment à la même époque, K. F. Nösgen a suggéré qu'*Oblias* était la lointaine transcription de la formule אָב־לְעָם (*av-le'am*, i.e. 'père du peuple');⁴⁶ sa proposition a été approuvée par A. Schlatter⁴⁷ et R. Eisler.⁴⁸

En 1943, H. J. Schoeps a avancé une explication pour le moins alambiquée. Selon lui, Jacques était à l'origine surnommé שליה (*shaliah*, i.e. apôtre, messenger). Cependant, sous l'influence de la traduction grecque du livre biblique d'Abdias, Hégésippe aurait rendu ce surnom par muraille. En effet, le terme צִיר (messenger), qui figure dans le texte hébraïque d'Abdias (1.1), a été traduit dans la LXX par le mot περιτομή (i.e. rempart, muraille). Selon Schoeps, Hégésippe qui connaissait la synonymie des mots צִיר et שליה, aurait reproduit l'erreur de la LXX. Avec le temps, la graphie de שליה aurait subi une double altération devenant alors עֲבָלִיָּה.⁴⁹

Il convient à présent de citer la suggestion de C. C. Torrey qui a connu un certain succès au sein de la communauté scientifique.⁵⁰ Selon lui, le surnom de Jacques était initialement עֲבָדֵיָּה (*ovadia*, i. e. serviteur de Dieu). Conjecturant l'existence d'une transcription de ce nom sous la forme grecque ὠβδίας, Torrey propose que la lettre *Delta* de ce mot fût ultérieurement remplacée par la lettre *lambda*. De cette erreur serait né le vocable ὠβλίας. Afin d'étayer sa thèse, Torrey a souligné la proximité existant entre les graphies de ces deux noms en

42 H. Erwald, *Geschichte des Volkes Israel VI* (Göttingen: Dieterichs Buchhandlung, 1858) 204. La proposition d'Erwald a également été acceptée par F. M. Abel ('La sépulture de Saint Jacques le Mineur', *RB* 28 [1919] 480-99 [484]).

43 R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Zweiter Band* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1883-84) 240 n. 1.

44 A. Hilgenfeld, 'Hegesippus', *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 19 (1876) 177-229 (208).

45 La proposition d'Hilgenfeld à été adoptée par S. Gero ('Ωβλίας Eeconsidered', *Le muséon* 88 [1975] 435-40 [440]) et L. Abramowski ('Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel—ein Versuch', *Zeitschr. für Kirchengesch* 81 [1984] 417-46 [446]).

46 K. F. Nösgen, 'Der kirchliche Standpunkt Hegesipps', *Zeitschr. für Kirchengesch.* 2 (1878) 193-233 (225 n. 2).

47 A. Schlatter, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins* (TU 12/1; Leipzig: Hinrichs, 1894) 80.

48 Eisler, *Iesus Basileus*, 2.583 n. 2.

49 H. J. Schoeps, 'Jacobus ὁ δικάσιος καὶ ὠβλίας: Neuer Lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage', *Biblica* 24 (1943) 398-403.

50 C. C. Torrey, 'James the Just, and His Name Oblias', *JBL* 63, no. 2 (1944) 93-8.

écriture onciale (respectivement ὨΒΑΙΑC et ὨΒΑΙΑC).⁵¹ Quelques années plus tard, K. Baltzer et H. Koester ont approfondi la proposition de Torrey en soulignant que la traduction d'Abdias 1.1 dans la LXX unissait les termes *Ovadia/Oblias* et περιοχή.⁵² Aussi ont-ils vu dans ce verset la référence dissimulée dans le texte d'Hégésippe.⁵³ Ces deux chercheurs ont par ailleurs porté l'attention sur le fait que dans l'épître qui porte son nom, Jacques est surnommé θεοῦ δοῦλος (=הַיְהוָה, *i. e.* serviteur de Dieu).⁵⁴ Plusieurs savants dont M. Dibelius,⁵⁵ W. Pratscher⁵⁶ et R. B. Ward⁵⁷ ont accepté cette proposition. Notons enfin la théorie de R. Bauckham: se fondant sur l'acception peu commune du terme לְבַיָּא dans le verset Is 54.12, il a soutenu qu'*Oblias* est la retranscription de לְבַיָּא qu'il traduit par 'muraille du peuple'.⁵⁸

La profusion des hypothèses proposées pour expliquer le sens et l'origine d'*Oblias* illustre parfaitement la complexité du problème qui nous occupe. A ce jour, aucune des solutions avancées ne semble propre à résoudre l'ensemble des difficultés soulevées par cet étrange vocable. Aussi, en l'absence d'éléments nouveaux devons-nous renoncer à percer ce mystère. Il nous paraît néanmoins possible d'affiner notre réflexion en soumettant notre raisonnement à deux postulats supplémentaires. Le premier concerne les traductions en grec du terme *Oblias* figurant dans les écrits d'Eusèbe et d'Epiphane. Ces notices explicatives sont à notre sens indispensables à notre compréhension et ne peuvent être ignorées comme l'ont fait certains savants.⁵⁹ *Oblias*, nous l'avons vu, a été diversement traduit dans la littérature patristique: alors que *HE* II, 23, 7 rend ce terme par περιοχή τοῦ λαοῦ, Epiphane le traduit par τεῖχος. Ajoutons à cela le mot ἔρκος qu'emploie Eusèbe pour qualifier Jacques dans un passage qui, pensons-nous, se réfère au surnom *Oblias*.⁶⁰ La multiplicité des termes employés pour traduire ce mot est abstruse et complique toute tentative de déterminer le vocable qu'utilisa Hégésippe lui-même pour rendre *Oblias* en grec. Notons cependant que les trois termes en question partagent une acception commune correspondant aux

51 En 1946, H. Sahlin a également proposé de voir en *Oblias* une transcription corrompue du vocable hébraïque הַיְהוָה ('Noch einmal Jacobus Oblias', *Bib* 28 [1947] 152-3).

52 K. Baltzer et H. Koester, 'Die Bezeichnung des Jakobus als "ὨΒΑΙΑΣ"', *ZNW* 46 (1955) 141-2.

53 *HE* II, 23, 7.

54 Jc 1.1.

55 M. Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James* (rev. H. Greeven; Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1976) 15-16 n. 37.

56 W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 116-8 (117).

57 R. B. Ward, 'James of Jerusalem in the First Two Centuries', *ANRW* II. 26.1 (1992) 779-812 (802).

58 R. Bauckham, 'James and the Jerusalem Church', *The Book of Acts in its Palestinian Setting* (éd. R. Bauckham; Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 415-80 (448-50).

59 Voir en particulier: R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* II, 240 n. 1.

60 *HE* III, 7, 8; voir *supra* p. 3.

mots français rempart ou muraille. Leur appartenance à un même champ lexical ne peut être fortuite; elle confirme un double fait: le texte original d'Hégésippe comprenait bien une traduction en grec d'*Oblias*, qui renvoyait au concept de fortification.⁶¹ Notre second postulat énonce que ce vocable doit être étudié à la lumière du contexte narratif dans lequel il apparaît. Nous pensons en effet que le titre *Oblias* est indissociable du récit du martyr de Jacques. Une lecture attentive de cette tradition nous révèle que ce terme y occupe une fonction centrale. Loin d'être un élément narratif neutre, *Oblias* doit être mis en rapport immédiat avec la menace de guerre qui pèse sur Jérusalem. La référence la plus évidente à ce contexte martial se trouve dans la phrase qui clos le récit d'Hégésippe:

...Et ainsi celui-ci (Jacques) rendit témoignage... *Et bientôt après, Vespasien les assiégea.*⁶²

Il existe à notre avis une allusion supplémentaire à la guerre qui faisait rage dans les environs de Jérusalem. Nous lisons dans *HE II*, 23, 17 qu'au moment où ses ennemis lapidaient Jacques:

...un des prêtres, des fils de Réchab, fils de Réchabim, auxquels Jérémie le prophète a rendu témoignage, criait en disant: 'Arrêtez, que faites-vous? Le Juste prie pour vous.'

D'après le livre de Jérémie, les Réchabites suivaient fidèlement les prescriptions fixées par leur ancêtre commun Jonadab fils de Récab qui leur interdisait la consommation de vin et le sédentarisme.⁶³ J. Painter a probablement raison de voir dans l'intervention du prêtre Réchabite un procédé littéraire visant à souligner le rôle d'intercesseur de Jacques.⁶⁴ Cependant, une question reste pendante: comment expliquer la présence de ce prêtre à Jérusalem, alors qu'en principe la vie citadine était interdite aux Réchabites? La réponse à cette énigme se trouve dans le verset Jr 35.11. Au cours d'un entretien avec Jérémie dans le Temple de Jérusalem, les membres de la maison des Réchabites font état de leur obligation de mener une vie nomade et de vivre sous des tentes. Ils ajoutent néanmoins:

Mais quand Nabuchodonosor, roi de Babylone, est monté contre ce pays, nous nous sommes dit: 'Venez! Entrons à Jérusalem pour échapper à l'armée des Chaldéens et à celle d'Aram! Et nous avons demeuré dans Jérusalem.'⁶⁵

61 Ainsi que mentionné *supra*, l'authenticité de la locution 'τοῦ λαοῦ' ('du peuple') nous paraît douteuse; nous tendons à penser qu'il s'agit d'une interpolation tardive.

62 *HE II*, 23, 18.

63 Jr 35.6-10.

64 *Just James*, 129.

65 Jr 35.11.

Ainsi, seule la progression des troupes de Nabuchodonosor venues soumettre le Royaume de Juda justifie l'entrée des Réchabites dans Jérusalem. De la même façon, la présence d'un Réchabite dans le Temple au moment du martyre de Jacques suppose l'existence d'un contexte de guerre. Et l'on peut supposer, en se référant au Livre de Jérémie, que ce prêtre se rendit à Jérusalem pour fuir l'avancée des armées de Vespasien. Notons par ailleurs que ce détail narratif rend moins soudaine l'arrivée du général romain à Jérusalem immédiatement après la mort de Jacques. La menace militaire pesant sur la ville Sainte est donc sous-jacente dans le récit même du martyre de ce dernier.

Cette considération rend encore plus patente l'essence même du rôle d'*Oblias*. Jacques, en tant que véritable rempart de Jérusalem, permet à la cité et à ses habitants de résister alors même que les armées de Vespasien sont en campagne. Avec sa mort tombent les défenses réelles de la capitale judéenne qui dès lors, se trouve à la merci des légions romaines. Cette fonction apotropaïque de Jacques est parfaitement illustrée dans la digression d'Eusèbe citée plus haut.⁶⁶ Un second rapprochement est envisageable. Trois des plus éminents Pères de l'Eglise—Origène,⁶⁷ Eusèbe⁶⁸ et Jérôme⁶⁹—attribuent à Flavius Josèphe un commentaire pour le moins singulier sur la chute de Jérusalem. Selon ces derniers, Josèphe aurait affirmé que la dévastation de la ville Sainte par les armées romaines était la conséquence directe du martyre de Jacques. Il n'y a pas lieu de rouvrir ici la discussion sur l'authenticité de cette attribution;⁷⁰ soulignons simplement que, comme le texte d'Hégésippe, cette citation présumée de Josèphe lie le destin de Jérusalem à celui de Jacques dont les pouvoirs conjuratoires sont à nouveau supposés. En guise de synthèse, nous pouvons dire que le surnom de Jacques, *Oblias*, entendu dans le sens de fortification s'insère parfaitement dans la tradition attribuant la chute de Jérusalem au martyre de celui-ci. Ces considérations nous paraissent suffisantes pour invalider les propositions ignorant les traductions en grec de ce terme et le contexte narratif duquel il est extrait.

A notre sens, la solution initialement avancée par T. Reinesius, bien qu'imparfaite, n'est pas dénuée de fondement. Le mot בֹּשֶׁת (*Ophel*) signifie en hébreu bosse

66 *HE* III, 7, 8.

67 *Contre Celse* I, 47 (*PG* 11, col. 745–8 [éd. J.-P. Migne; Paris: Garnier, 1857]); II, 13 (*PG* 11, col. 823–4); *Commentaire sur Matthieu* X, 17 (*PG* 13, col. 877–8 [éd. J.-P. Migne; Paris: Garnier, 1857]).

68 *HE* II, 23, 20 (*GCS* II 1,172).

69 *De viris illustribus* II, 9 (*PL* 23, col. 609–12).

70 Sur cette question, voir par exemple: T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society* (Philadelphia: Fortress, 1983) 131 n. 73; L. H. Feldman, 'A Selective Critical Bibliography of Josephus', *Josephus, the Bible and History* (éd. L. H. Feldman et G. Hata; Detroit: Wayne State University, 1989) 434; *idem*, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)* (Berlin/New York: de Gruyter, 1984) 704–7; P. A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus* (Paris: Albin-Michel, 2003) 328–32.

ou protubérance; par extension il désigne un lieu élevé et fortifié. Dans la littérature véterotestamentaire, *Ophel* se réfère quasi-exclusivement à la partie méridionale du mont *Moriah* sur lequel se dressait le Temple de Jérusalem.⁷¹ A l'époque du Royaume de Juda, l'*Ophel* occupait un rôle majeur dans le système défensif de Jérusalem; aussi fut-il ceint d'une muraille par les derniers rois judéens.⁷² De retour d'exil, les Juifs s'attachèrent à relever les murs de l'*Ophel* qui dès lors, retrouva son importance première.⁷³ Outre sa valeur stratégique, l'*Ophel* revêtait également une importance symbolique certaine; ainsi, dans le verset Mic 4.8, il paraît symboliser la gloire et la puissance de Jérusalem. On pourrait fort bien imaginer que ce nom fut attribué à un personnage dont on pensait qu'il assurait la protection de la ville Sainte. Par ailleurs, il peut être utile de souligner que, depuis les travaux d'élargissement réalisés par le roi Hérode, le péribole du Temple englobait une partie de l'*Ophel*; à cet endroit s'élevait l'un des édifices les plus spectaculaires du monde antique, *i. e.* la basilique royale.⁷⁴ Le mot עֹפֶל a été diversement retranscrit en grec: la LXX connaît les formes Ὀφλά⁷⁵ et Ὠφάλλ⁷⁶; Josèphe, quant à lui, a retenu l'orthographe Ὀφλάς.⁷⁷ Sans être absolument évidente, la thèse d'une relation phonétique et orthographique entre ces formes et le mot ὠβλίαις paraît concevable.

Il est une autre proposition, tour à tour avancée puis écartée par S. Gero, qui nous semble digne d'intérêt.⁷⁸ Ce dernier a souligné la proximité existant entre *Oblias* et le vocable araméen אַבּוּלָא (*aboula*); mais, rejetant sa propre suggestion, Gero a finalement opté pour la théorie d'A. Hilgenfeld qui fait dériver *Oblias* du mot אַבּל. D'origine akkadienne, אַבּוּלָא désigne *stricto sensu* l'entrée d'une ville. S. Kaufman remarque cependant que dans la littérature rabbinique, ce terme se réfère plus particulièrement à la principale porte d'entrée au travers des fortifications d'une cité.⁷⁹ Il est possible que, par un effet métonymique, אַבּוּלָא en vint à désigner l'enceinte de la ville elle-même.⁸⁰ Sans aller aussi loin, אַבּוּלָא semble avoir peu à peu intégré le champ sémantique relatif aux fortifications. Notons

71 Il est une exception notable: dans le verset 2 R 5.24, עֲפֹלָה désigne un emplacement dans la cité de Samarie.

72 Cf. 2 Ch 27.3; 33.14.

73 Cf. Ne. 3.26; 27; 11.21.

74 Voir Josephus *AJ* 15, 412.

75 2 Ch. 27.3; 33.14; voir aussi Is 32.14.

76 Ne 3.26.

77 *BJ* 2, 448; 5, 145; 254.

78 S. Gero, 'Ὠβλίαις reconsidered', 439–40.

79 Je suis particulièrement reconnaissant au Professeur Steve Kaufman de l'Hebrew Union College de Cincinnati d'avoir bien voulu répondre à mes questions portant sur le mot אַבּוּלָא. Voir également J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim—erster Band* 1–8 (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876) 11.

80 Un tel phénomène pourrait expliquer l'apparente tautologie existant dans TB, MQ 22a: 'מבבא' מרבילא'.

à ce propos que parmi les traductions de ce mot proposées par M. Jastrow figure 'place fortifiée'.⁸¹ S'il était possible de prouver que cette évolution linguistique était déjà en germe au 1^{er} siècle EC, on ne pourrait ignorer la proximité phonétique et sémantique unissant les mots אַבּוּלָא et *Oblias*. Hélas, comme souligné plus haut, en l'état actuel de nos connaissances nous devons nous contenter de simples présomptions sur la possible étymologie d'*Oblias*.

Table 1.

Solutions proposées pour restituer la forme originale d' <i>Oblias</i> ou la racine hébraïque dont ce vocable serait dérivé:		Traductions envisagées	Proposition adoptée par:
עֲפֻלָּעַם עֲפֻלָּהַעַם	<i>'ophel'am</i>	Lieu, citadelle ou tour fortifié(e) du peuple	T. Reinesius, K. Wiesler, H. J. Lawlor, B. Gustafsson et E. Stauffer
עֹז לְעַם	<i>'oz le'am</i>	Puissance, force pour le peuple	N. Fuller
מֵעֹז	<i>ma'oz</i>	Bastion, forteresse	R. Eisenman
חֲבֻלָּעַם	<i>h̄ovle-'am</i>	Lien du peuple	H. Erwald, F. M. Abel
חֲבֻלֵי-יְהוָה	<i>h̄ovli-ia</i>	Dieu est mon lien	R. A. Lipsius
אֲפֻלָּ	<i>ophel</i>	Obscurité	A. Hilgenfeld
אַבְלָא	<i>avel</i>	Endeuillé puis plus tard ascète	A. Hilgenfeld, S. Gero, L. Abramowski
אַבְלָעַם	<i>av-le'am</i>	Père du peuple	K. F. Nösger, A. Schlatter R. Eisler
שְׁלִיחַ	<i>shaliah</i>	Apôtre	H. J. Schoeps
עֲבָדְיָה	<i>'ovadia</i>	Serviteur de Dieu	C. C. Torrey, H. Sahlin, K. Baltzer, H. Koester, M. Dibelius, W. Pratscher et R. B. Ward
אַבּוּלָא	<i>aboula</i>	Porte au travers d'une fortification	(avancée puis écartée par) S. Gero
גְּבוּל-לְעַם	<i>gvoul-'am</i>	Muraille du peuple	R. Bauckham

81 M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903) 1.4.

2. *Oblias* dans la littérature juive de l'après-destruction du Second Temple

Jusqu'ici, notre réflexion sur le terme *Oblias* s'est limitée à l'analyse du récit d'Hégésippe relatant le martyre de Jacques. Il nous faut maintenant élargir le champ de notre recherche à l'étude de traditions de la même époque susceptibles d'éclairer notre compréhension. Dans ce qui suit, nous essaierons de démontrer au moyen d'exemples divers que le motif de *Oblias* fut particulièrement populaire dans la littérature juive de l'après-destruction du Second Temple.

2.1. Le type de *Oblias* dans la *Guerre des Juifs*

On trouve une première illustration de cette popularité dans la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe. Le quatrième livre de cet ouvrage s'attarde longuement sur les prémices de la guerre civile qui opposa, à Jérusalem, modérés et extrémistes.⁸² La chute de la Galilée sous les coups des légions de Vespasien (fin 67 EC) entraîna un afflux massif de Juifs radicaux dans la ville Sainte. Enhardis par l'arrivée de ces derniers, les ultras présents à Jérusalem s'en prirent directement au gouvernement du Grand-Prêtre Anan fils d'Anan. Une lutte acharnée s'engagea alors entre les deux camps. En position de faiblesse, les Juifs radicaux sollicitèrent finalement l'aide des Iduméens dont l'intervention sonna le glas du régime modéré d'Anan; ce dernier fut lui-même sauvagement assassiné. Au terme de la relation de ces faits, Josèphe se livre à quelques considérations de première importance pour notre propos; il écrit:

Je ne crois pas me tromper en disant que la prise de la ville date de la mort d'Anan et que les remparts des Juifs ont été renversés (ἀνατραπήναι τὸ τεῖχος) et leur État anéanti du jour où ils ont pu voir, gisant éborgé au centre de la ville, le chef des prêtres préposé à leur salut. C'était un homme digne de vénération à tous égards, et particulièrement pour sa parfaite équité...⁸³

Josèphe poursuit en énumérant les multiples vertus d'Anan parmi lesquelles son amour de la liberté, son abnégation et sa modération. Il est clair que cet éloge funèbre présente d'importantes similitudes avec le récit du martyre de Jacques étudié plus haut. La plus frappante de ces ressemblances est sans conteste le lien établi entre la chute des remparts de Jérusalem et le meurtre d'Anan.⁸⁴ Cette corrélation suppose que l'efficacité des défenses de la cité dépendait de l'action et de la survie de ce dernier. A cet égard, notons que Josèphe insiste sur le rôle d'intercesseur d'Anan qui, en tant que Grand-Prêtre, était responsable

⁸² *BJ* 4, 121–397.

⁸³ *BJ* 4, 318–19; trad. P. Savinel (*La Guerre de Juifs* [Paris: Minuit, 1977] 382).

⁸⁴ Dans un précédent passage, Josèphe soutient déjà qu'Anan aurait pu sauver la ville s'il avait échappé à ses ennemis (*BJ* 4, 151).

du salut commun. Faut-il rappeler que, dans le texte d'Hégésippe, Jacques apparaît sous les traits d'un Grand-Pontife priant dans le Saint des Saints en faveur du peuple? Notons enfin que, comme Jacques, Anan fut mis à mort par ses propres coreligionnaires. Il serait erroné de voir dans ces similitudes une pure coïncidence ou de les attribuer à une possible dépendance d'Hégésippe par rapport à Josèphe. Il nous apparaît plutôt que ces textes ont repris et adapté, indépendamment l'un de l'autre, un même motif littéraire. Comme nous allons le voir plus bas, ce modèle se retrouve aussi dans la littérature apocalyptique juive de la fin du 1^{er}-début du 2^{ème} siècle EC.

2.2. La figure de l'Oblias dans la littérature apocalyptique

Examinons d'abord le *Livre de l'Apocalypse de Baruch fils de Néria* (dorénavant II *Baruch*). L'action de ce pseudépigraphe se situe au moment de la prise de Jérusalem par les armées de Nabuchodonosor, roi de Babylone (586 AEC). Alors que Baruch (le scribe du prophète Jérémie) se lamente sur les malheurs de son peuple, Dieu lui prédit la venue prochaine de l'ère messianique. De l'avis de l'ensemble des spécialistes, l'auteur de II *Baruch* avait à l'esprit, non pas la destruction du Premier Temple de Jérusalem, mais celle du Second par les légions de Titus. Il est communément admis que cet ouvrage fut composé en hébreu par un Juif palestinien peu de temps après la catastrophe de 70 EC.⁸⁵ Ajoutons que II *Baruch* a été conservée dans son intégralité dans une version Syriacque découverte à la fin du 19^{ème} siècle.

Le deuxième chapitre de ce livre est d'une importance capitale pour notre étude. Après avoir annoncé à Baruch son intention de détruire Jérusalem à cause des péchés de ses habitants, Dieu ajoute:

Je t'ai dit cela pour que tu ordonnes à Jérémie et à tous vos semblables de sortir de cette ville. *Vos œuvres sont pour cette ville comme une colonne solide et vos prières comme un mur fortifié.*⁸⁶

Il ne fait nul doute que ce passage s'inspire de Jer 1.18 dans lequel Dieu dit au prophète Jérémie:

Voici que Moi, aujourd'hui même, Je t'ai établi comme ville fortifiée, colonne de fer et rempart de bronze devant tout le pays, les rois de Juda, ses princes, ses

85 R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford: Clarendon, 1913) 470; P. Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch* (2 vols.; Paris: Cerf, 1969) 1.334; A. F. J. Klijn, '2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, a New Translation and Introduction', *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol 1., *Apocalyptic Literature and Testaments* (éd. J. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983) 615-52 (616-7).

86 II *Baruch* 2. 1-2; trad. J. Hadot ('Apocalypse syriaque de Baruch', *La Bible. Écrits intertestamentaires*, [éds. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko; Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1987]) 1479-557).

prêtres et le peuple du pays. Ils lutteront contre toi, mais ne pourront rien contre toi, car Je suis avec toi.⁸⁷

Il est toutefois une différence essentielle entre ces deux textes. Selon Jer 1.18, Dieu place Jérémie comme ‘ville fortifiée, colonne de fer et rempart de bronze’ contre ‘les rois de Juda, les sacrificateurs et le peuple du pays’. Au contraire, dans II *Baruch* 2.2, Jérémie, Baruch et leurs semblables agissent, par leurs œuvres et leurs prières, comme un rempart protégeant la cité pécheresse du châtement qui lui incombe. Pour cette raison précise, Dieu leur enjoint de quitter Jérusalem afin que ses anges puissent en abattre les murailles et ouvrir la voie aux troupes Babyloniennes.⁸⁸ Il est dès lors aisé de trouver des analogies entre II *Baruch* 2 et le texte d’Hégésippe sur le martyr de Jacques. Le contexte général de ces récits est semblable: Jérusalem est menacée de destruction immédiate par une armée étrangère qui l’assiège. Cependant, la ville résiste, non pas au moyen de ses propres défenses physiques, mais grâce à l’action de personnages providentiels dont les œuvres et les prières agissent comme des remparts pour la cité. Intercesseurs par excellence, ces héros apparaissent sous les traits de Grands-Prêtres implorant Dieu; il n’est donc pas fortuit que Baruch se rende dans le Saints des Saints (bien que déjà détruit) pour se lamenter.⁸⁹ Le départ (dans le cas de Jérémie et Baruch) ou la mort (dans le cas de Jacques) de ces héros laisse Jérusalem sans défense face aux assauts de ses assiégeants.⁹⁰

Un autre apocryphe, proche à beaucoup d’égard de II *Baruch*, mérite notre attention, *i.e.* les *Paralipomènes de Jérémie* (*Le reste des paroles de Jérémie*, également connu sous le nom de IV *Baruch*). Il est communément admis que cet ouvrage fut composé au début du 2^{ème} siècle EC dans une langue sémitique.⁹¹ Son auteur témoigne d’une parfaite connaissance de la topographie de Jérusalem, révélant ainsi ses probables origines hiérosolymitaines.⁹² Comme II *Baruch*, IV *Baruch* utilise le cadre narratif de la chute du Premier Temple et de la

87 Voir également: Jer 6.27; 15.20.

88 II *Baruch* 6–8.

89 II *Baruch* 35.1; voir aussi: II *Baruch* 85.1–3.

90 Notons que par un processus inversé, l’auteur de II *Baruch* explique le retrait des troupes du roi assyrien Sennachérib qui assiégeaient Jérusalem (701 AEC) par l’intercession et la prière du roi Ezéchias (II *Baruch* 63); voir aussi: Sir 48.17–22.

91 S. E. Robinson, ‘4 Baruch—A New Translation and Introduction’, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2, *Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (éd. J. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985) 413–25 (414).

92 Voir entre autres: J. R. Harris, *The Rest of the Words of Baruch: A Christian Apocalypse of the Year 136 A.D.* (London: Clay, 1889) 12; Robinson, ‘4 Baruch’, 414–5; J. Riaud, ‘Paraleipomena Jeremiou’, *Outside the Old Testament* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, 4; éd. M. de Jonge; Cambridge: Cambridge

captivité à Babylone pour décrire la catastrophe de 70 EC. Ainsi que l'a remarqué J. Licht, ces écrits reflètent la conviction de nombreux Juifs de l'époque que le second exil ne serait pas plus long que le premier et que bientôt le Temple de Jérusalem serait reconstruit.⁹³ Aussi, IV *Baruch* est-il considéré comme appartenant au genre des apocalypses historiques dont le but était d'annoncer la délivrance prochaine⁹⁴ Du fait de leur grande ressemblance, on a proposé que IV *Baruch* dépendait de II *Baruch*.⁹⁵ Cette question reste toutefois controversée; en effet, IV *Baruch* comprend des passages qui lui sont propres tel le retour des exilés à Jérusalem.⁹⁶ Ajoutons qu'à un stade ultérieur de son développement, la partie originalement juive de ce texte⁹⁷ fut l'objet d'une interpolation chrétienne.⁹⁸ Le premier chapitre de IV *Baruch* s'ouvre sur une injonction de Dieu à Jérémie formulée en ces termes:

Jérémie, Mon élu, lève-toi, sors de cette ville, toi et Baruch, car Je vais la détruire à cause de la multitude des péchés de ses habitants. *Car vos prières sont semblables à une colonne solide au milieu de la ville et à un rempart d'acier autour d'elle.* Maintenant, levez-vous, et sortez avant que l'armée des Chaldéens l'encerclent.⁹⁹

Ce passage rappelle à de nombreux égards II *Baruch* 2 étudié plus haut; cependant, certaines divergences entre ces deux textes nous amènent à reconsidérer l'hypothèse d'une relation littéraire directe entre eux. Revenons brièvement sur les différences de IV *Baruch* 1.1–3 par rapport à II *Baruch* 2:

- (1) L'adresse divine y est destinée à Jérémie et non à Baruch.
- (2) Seules les prières de Jérémie et de Baruch y sont mentionnées et non leurs œuvres.

University, 1985) 213–30 (215); J. Herzer, *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou)* (Writings from the Greco-Roman World 22; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005) xxxiv.

93 J. Riaud, 'Les Samaritains dans *Paralipomena Jeremiae*', *La littérature Intertestamentaire, Colloque de Strasbourg (17–19 octobre 1983)* (éd. A. Caquot; Paris: Presses universitaires de France, 1985) 133–52 (151–2).

94 A. M. Denis, 'Les Genres Littéraires dans les Pseudépigraphes d'Ancien Testament', *JSJ* 13 (1982) 1–5 (3).

95 Sur cette question, voir: J. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Septuagint and Cognate Studies Series 7; Missoula: Scholars for the SBL, 1976) 88–9; J. Riaud, 'Paraleipomena Jeremiou', 215; Robinson, '4 Baruch', 416–7; Herzer, *4 Baruch*, xvi–xxiii.

96 IV *Baruch* 8.

97 IV *Baruch* 1.1–9.8.

98 Le caractère chrétien des versets IV *Baruch* 9. 11–32 (qui font mention de Jésus-Christ) paraît incontestable.

99 IV *Baruch* 1.1–3. Trad. J. Riaud ('Paralipomènes de Jérémie' *La Bible. Écrits intertestamentaires* [éd. Dupont-Sommer et Philonenko] 1731–63).

- (3) Ces prières sont comparées à ‘une colonne solide au milieu de la ville et à un rempart d’acier autour d’elle’ (ὡς στῦλος ἐδραῖος ἐστὶν ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ ὡς τεῖχος ὀδομάντινον περικυκλοῦν αὐτήν) et non à un ‘mur fortifié’.
- (4) Enfin, il y est explicitement établi que Jérémie et Baruch, dont les prières constituent un rempart, empêchent Dieu de détruire Jérusalem.¹⁰⁰

L'énoncé de ces différences semble étayer la proposition de S. E. Robinson selon laquelle le premier chapitre de IV *Baruch* ne dépend pas de II *Baruch* mais reproduit une tradition indépendante.¹⁰¹ Cela étant, il est intéressant de noter que les similitudes existant entre II *Baruch* et le récit d'Hégésippe apparaissent aussi dans IV *Baruch*. Le cadre narratif initial est sensiblement identique: Jérusalem est menacée de destruction immédiate par une armée étrangère. Toutefois, des Justes (*i.e.* Jérémie et Baruch) parviennent à retarder l'échéance de cette dévastation. Détail essentiel: nous retrouvons l'idée selon laquelle leurs prières constituent les véritables remparts de la cité assiégée. A cet égard, il convient de remarquer que IV *Baruch*, par son insistance sur l'effet apotropäïque de la prière, se rapproche plus de HE II, 23, 4-18 que II *Baruch*.¹⁰² La mise en exergue du rôle d'intercesseur de Jérémie (et de Baruch) dans IV *Baruch* est également notable.¹⁰³ A ce propos, observons que Jérémie y apparaît clairement sous les traits d'un Grand-Prêtre: il pénètre dans le Saint des Saints¹⁰⁴ et offre seul un sacrifice 'le dixième jour', *i. e.* le jour du Grand Pardon (le 10 du mois de Tishri).¹⁰⁵ Cette référence implicite à *Yom Kippour* et à sa fonction expiatrice n'est pas sans rappeler le texte d'Hégésippe. Enfin, il peut être utile de mentionner la leçon des manuscrits C, P et R de IV *Baruch*, (que favorisent P. Bogaert et J. Riaud¹⁰⁶) selon laquelle Jérémie était Grand-Prêtre (ἀρχιερεὺς) et non simple prêtre (ιερεὺς).

2.3. *Le modèle de l'Oblias dans la littérature Rabbinique*

La *Pesiqta Rabbati* (*PesR*) nous offre une transition aisée vers la littérature rabbinique. En effet, la 26^{ème} *pisqa* de ce recueil d'homélies présente de nombreuses similitudes avec II *Baruch* et IV *Baruch*.¹⁰⁷ On pourrait objecter que cet ouvrage,

100 Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch*, 181; Herzer, *4 Baruch*, 47.

101 Robinson, '4 Baruch', 417.

102 IV *Baruch* 3.3.

103 IV *Baruch* 1.2; 3.3; 9.1-6.

104 IV *Baruch* 2.1; 3.14.

105 IV *Baruch* 9.2. Voir: Riaud, 'Paralipomènes de Jérémie', 1759 n. 2.

106 IV *Baruch* 5.18; Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch*, 184 n. 1; Jean Riaud, 'La figure de Jérémie dans les Paralipomena Jeremiae', dans A. Caquot, éd., *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981) 373-85 (378).

107 M. Friedman, éd., *Pesikta Rabbati: Midrash für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe* (Vienne, 1880) 131 a-b.

dont la composition remonte au 9^{ème} siècle EC, excède le cadre chronologique de notre investigation; il demeure que le passage qui nous intéresse s'inspirerait, de l'avis de certains, d'une source antérieure à II *Baruch* et daterait donc de la fin du 1^{er}—début du 2^{ème} siècle EC.¹⁰⁸ Comme le remarque J. Herzer, il semble toutefois difficile d'établir la nature de la relation (s'il y en a une) unissant *PesR* à II *Baruch*.¹⁰⁹

PesR 26 rapporte donc l'histoire de Jérémie depuis sa naissance jusqu'à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor; comme II *Baruch* et IV *Baruch*, ce texte adapte et interprète le récit biblique à la lumière de la catastrophe de 70 EC. Pour notre démonstration, il importe de souligner les analogies existant entre le personnage de Jérémie dans *PesR* 26 et celui de Jacques selon HE II, 23, 4–18. Sans que l'action de Jérémie soit explicitement comparée à celle d'un rempart, il apparaît clairement que sa présence dans Jérusalem protège la cité des assauts de l'envahisseur babylonien. Mentionnons à cet égard, l'avertissement d'Abimélech au roi de Juda, Sédécias, selon lequel la mort de Jérémie entraînerait la chute de Jérusalem. La fonction d'intercesseur de ce dernier est également suggérée par la demande que lui adresse Sédécias d'intervenir en sa faveur auprès de Dieu. Ce passage s'inspire assurément de Jer 37.3; cependant, à la différence du texte biblique, *PesR* lie directement cette requête au fait que les Chaldéens assiègent Jérusalem. Le siège de la ville par Nabuchodonosor s'éternise donc pendant deux ans jusqu'à ce que Dieu enjoigne à Jérémie de quitter Jérusalem et de se rendre à Anatot. *PesR* 26 poursuit:

Dès que (כִּיֹּו) Jérémie fut sorti de Jérusalem, l'ange descendit des cieux et il posa ses pieds sur les murs de Jérusalem en y faisant une brèche. Il s'écria: 'Que viennent les ennemis, qu'ils entrent dans la demeure au sein de laquelle ne réside plus son Maître, qu'ils la pillent et la détruisent! Qu'ils entrent dans la vigne, qu'ils en rasant les plants, car le gardien a laissé faire et s'en est allé'.¹¹⁰

Cette section illustre parfaitement la relation existant entre la présence et l'action de Jérémie dans Jérusalem et la puissance des fortifications de la ville. Le départ de Jérémie (comme la mort de Jacques) provoque la chute des défenses de la cité.

Le motif de *Oblias* se retrouve dans d'autres passages de la littérature talmudique et notamment dans certaines traditions relatant la chute du Second Temple. Le *midrash rabbah* sur les *Lamentations* (*LamR*)¹¹¹ rapporte que Vespasien, sur le

108 L. Gry, 'La ruine du temple par Titus: Quelques traditions juives plus anciennes et primitives à la base de Pesikta Rabbathi XXVI', *RB* 55 (1948) 215–26 (220).

109 Herzer, 4 *Baruch*, xxiv.

110 Friedman, *Pesikta Rabbati*, 131 b. Trad. Bogaert, *L'apocalypse syriaque de Baruch*, 224.

111 Ce *midrash* interprète le *Livre des Lamentations* (relatif à la destruction du Premier Temple en 586 AEC) à la lumière des catastrophes de 70 EC et de 135 EC. Il l'un des plus anciens *midrashim* palestiniens. Compilé entre le 5^{ème} et le 7^{ème} siècle EC, *LamR* reprend des traditions diverses, dont certaines remontent très probablement à l'époque tannaïtique; cf. P. Mandel, 'Midrash Lamentations Rabbati: Prolegomenon and a Critical Edition to the Third

point de conquérir Jérusalem après trois ans et demi de siège, offrit à Rabban Yohanan ben Zakkai (RYbZ) d'épargner ses proches.¹¹² Ce dernier envoya donc chercher tous les Rabbis présents dans la cité; cependant, il ne put trouver R. Zaddok. Au terme de trois jours de recherches, celui-ci fut découvert à l'une des portes de la ville (בהד מן בבא מדינתא); il fut alors conduit à RYbZ qui, à sa vue, se dressa en signe de déférence. Vespasien lui demanda alors pourquoi il s'était levé devant ce vieil homme émacié. Ce à quoi répondit RYbZ:

Sur ta vie, s'il y en avait eu un comme celui-là (dans Jérusalem), et que tu avais eu deux fois plus de troupes, tu n'aurais pas pu conquérir (cette ville).¹¹³

Parasha' (Ph.D. diss., Hebrew University of Jerusalem, 1997) 1.8–31 (en hébreu); G. Hasan-Rokem, *The Web of Life—Folklore and Midrashim in Rabbinic Literature* (trad. B. Stein; Stanford: Stanford University, 2000) 8. Voir également: H. L. Strack, et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash* (trad. M. R. Hayoun; Paris: Cerf, 1986) 327–30; P. Mandel, 'Lamentations Rabbah', *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion—Revised Edition* (éd. A. Berlin et M. Grossman; New York: Oxford University, 2011) 437–8.

¹¹² *LamR* i, 5 (éd. Buber, 65–9). Cet extrait appartient au cycle de la reddition de RYbZ à Vespasien après sa fuite de Jérusalem. Cette tradition apparaît dans divers passages de la littérature rabbinique: cf. *Avot de R. Nathan*, version A, iv (éd. Schechter, 22–4), version B, vi (éd. Schechter, 19); TB *Gittin* 56a–b; *Midrash des Proverbes* xv (éd. Buber, 79–80). En dépit de leur caractère légendaire et de la date tardive de leur composition, ces passages renforcent assurément des matériaux anciens. A cet égard, G. Alon a défendu l'historicité de la fuite de RYbZ de Jérusalem pendant la Grande Révolte juive ('Rabban Yohanan ben Zakkai's removal to Jabneh', *Jews, Judaism and the Classical World* [Jérusalem: Magnes, 1977] 269–313). La position d'Alon a été acceptée par plusieurs chercheurs parmi lesquels: S. Safrai, 'New investigations into the question of Rabban Yohanan ben Zakkai's status and acts after the destruction', *Essays in Jewish History and Philology in Memory of Gedaliahu Alon* (éds. M. Dorman, S. Safrai et M. Stern; Tel Aviv: Kibbutz Hameuchad, 1970) 203–26 (204) (en hébreu). Plus circonspect quant à l'authenticité de ces récits, J. Neusner estime cependant que l'évocation par R. Akiva d'un entretien entre RYbZ et Vespasien (TB *Gittin* 56b) plaide en faveur de l'antiquité de cette tradition; 'In Quest of the Historical Rabban Yohanan ben Zakkai', *HTR* 59 (1966) 393. Neusner ajoute que les auteurs des passages susmentionnés se sont probablement inspirés d'une tradition orale commune (*Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* [Leiden: Brill, 1970] 228–34). De même, A. J. Saldarini plaide en faveur d'une datation haute pour la naissance de cette tradition qu'il situe entre les deux révoltes juives (70–135 EC); cf. 'Yohanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem: Origin and Development of a Rabbinic Story', *JSJ* 6, no. 2 (1975) 189–204. Certains ont toutefois proposé une date plus récente; I. J. Yuval, qui considère ce cycle comme étant une réponse à une tradition chrétienne, en situe l'apparition au 5^{ème} siècle EC ('Jews and Christians in the Middle Ages: Shared Myths, Common Language', *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism, and Xenophobia* [éd. R. S. Wistrich; Amsterdam: Harwood, 1999] 88–107 [91–5]). Pour une revue des principales études sur ce sujet, voir: Hasan-Rokem, *Web of Life*, 242–5 n. 74.

¹¹³ *LamR* i, 5. La leçon de ce passage dans l'édition Buber (68) diffère quelque peu: 'S'il y en avait eu un comme celui-ci dans la ville, jamais tu n'aurais pu la conquérir.'

L'échange se poursuivant, Vespasien s'enquit de l'origine de la force de R. Zaddok. RYbZ lui répondit qu'un simple plat de haricots (פּת פּוּל) lui suffisait pour étudier cent chapitres. Le général romain voulut ensuite savoir pourquoi R. Zaddok était décharné; RYbZ lui dit que c'était à cause de ses multiples jeûnes. Vespasien ordonna alors à ses médecins de prendre soin du vieillard. Le traité Talmudique *Gittin* renferme un récit de la chute de Jérusalem proche en de nombreux points de *LamR* i, 5; il rapporte toutefois une information inédite à propos de R. Zaddok et qui concerne directement notre étude:

R. Zaddok jeûna assis pendant quarante ans pour que Jérusalem ne soit pas détruite.¹¹⁴

Le portrait de R. Zaddok tel qu'il se dessine dans ces textes, présente de nombreuses analogies avec celui de Jacques dans son rôle d'*Oblias*. De même que par sa prière Jacques intercédait auprès de Dieu en faveur de Jérusalem, R. Zaddok, par son ascétisme et son étude de la Torah, permit à la cité de résister pendant trois ans et demi au siège de l'armée romaine. Cependant la ville fut finalement conquise par Vespasien. La première remarque de RYbZ implique que la chute de Jérusalem fut liée à la cessation de l'activité de R. Zaddok. Celle-ci pourrait s'expliquer par son extrême exténuation: il était si faible que les médecins de Vespasien durent le nourrir jusqu'à ce 'son âme lui revienne' (עד ששבה נשמתו אליו). Il peut aussi être proposé que R. Zaddok qui se trouvait à l'une des portes de Jérusalem, était hors des limites internes de la ville à l'heure de l'assaut romain; son pouvoir conjuratoire devint alors inefficace.

Intéressons-nous à présent à ce que la tradition rabbinique regarde comme une autre catastrophe majeure de l'histoire du peuple Juif, *i. e.* la chute de Béthar.¹¹⁵ Pour rappel, cette forteresse située au sud-ouest de Jérusalem, fut le dernier bastion à résister aux troupes romaines pendant la seconde révolte juive (132–6 EC). La littérature talmudique rapporte que Béthar fut le théâtre de terribles massacres et que Bar-Kokhba lui-même y trouva la mort. Pour notre propos, il importe d'étudier avec attention les passages extraits du Talmud de Jérusalem et de *LamR* concernant le siège même de Béthar.¹¹⁶ Ces récits rapportent que trois ans et demi

114 TB *Gittin* 56b.

115 M. *Ta'anit* 4, 6.

116 TJ, *Ta'anit* IV, 8, 68d-69a; *LamR* ii, 5; *Ibid.* (éd. Buber, 51a-52a). A l'exception de certains (S. Yeivin, *The War of Bar Kokhba* [Jerusalem: Mossad Bialik, 1952] 115 [en hébreu]; S. Abramsky, *Bar Kokhva Nasi Israel* [Tel Aviv: Massada, 1961] 81 [en hébreu]), l'immense majorité des savants a émis de graves doutes quant à l'historicité de ces passages; voir entre autres: G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age, 70–640 C.E.* (trad. et éd. G. Levi; Cambridge, MA: Harvard University, 1989) 604. Les questions relatives à l'origine de la tradition qu'ils reproduisent restent controversées. J. Efron voit dans celle-ci un ensemble composite reprenant des matériaux diverses dont certains remontent à l'époque tannaïtique ('Bar Kokhva in the light of Palestinian and Babylonian Talmudic traditions',

durant, Hadrien assiégea cette cité. Or, R. Eléazar de Modi'in se trouvait dans Béthar.¹¹⁷ Assis sur de la cendre et vêtu d'un cilice, il jeûnait et priait Dieu demandant:

Maitre de l'univers, ne siège pas en justice aujourd'hui.

Le siège s'éternisant, Hadrien songeait à s'en aller, quant un Samaritain (הד כותאי) vint le trouver et lui dit:

Tous les jours où cette poule (תרנגולתא, i.e. R. Eléazar de Modi'in) sera vautrée dans de la cendre, tu ne pourras pas la (Béthar) prendre; mais patiente et je ferai en sorte que tu la conquières aujourd'hui même.¹¹⁸

S'introduisant dans la ville assiégée, le Samaritain trouva R. Eléazar 'debout en prières (קאים מצלי)'. Il fit alors mine de lui glisser quelques mots à l'oreille sans que le Sage s'en aperçût. Les personnes qui le virent se saisirent de lui et l'amènèrent à Bar-Kokhba (בן כוזבא). Interrogé, le Samaritain parvint à convaincre le leader juif que R. Eléazar souhaitait livrer la ville aux Romains. Quand R. Eléazar 'eut terminé sa prière (דחסל ר' אלעזר צלותיה)',¹¹⁹ Bar-Kokhba le questionna sur la teneur de son échange supposé avec le Samaritain; R. Eléazar lui répondit qu'il ne s'était pas entretenu avec ce dernier. Furieux, Bar-Kokhba lui donna un coup de pied qui le tua. Alors une voix divine se fit entendre proclamant:

Malheur au pasteur idolâtre qui abandonne le troupeau! L'épée sera sur son bras et sur son œil droit (Za 11. 17)...tu as ligoté le bras d'Israël et aveuglé son œil droit. Ainsi, que le bras de cet homme (Bar-Kokhba) se dessèche et que son œil droit s'obscurcisse.¹²⁰

Immédiatement après, Béthar fut prise et Bar-Kokhba tué et décapité. On apporta sa tête à Hadrien qui demanda qui l'avait terrassé. Un certain Goth (הד גותאי)¹²¹

The Bar Kokhba Revolt: A New Approach [éd. A. Oppenheimer et U. Rappaport; Jérusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1984] 47–105 [59–64] [en hébreu]). M. Mor opte lui pour une datation plus tardive; la description peu flatteuse du Samaritain dans ces passages reflète à son sens la dégradation des relations judéo-samaritaines au cours de la période des *Amoraïm* (*From Samaria to Shechem: The Samaritan Community in Antiquity* [Jérusalem: The Zalman Shazar Center, 2003] 177 [en hébreu]). Pour une analyse exhaustive des textes en question, voir: P. Schäfer, *Bar Kokhba-Aufstand—Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (Texte und Studien zum antiken Judentum 1; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 136–93.

117 Nulle mention n'est faite des jeûnes de R. Eléazar dans TJ, *Ta'anit* IV, 8, 68.

118 *LamR* ii, 5.

119 Dans *LamR* ii, 5 seulement.

120 *LamR* ii, 5.

121 Un 'certain Samaritain' (הד כותאי) selon TJ, *Ta'anit* IV, 8, 68d–69a.

affirma être celui-là mais Hadrien refusa de le croire. Quand on trouva la dépouille du chef des Juifs, on vit un serpent enroulé autour de son cou,¹²² l'empereur s'exclama alors:

Si son Dieu ne l'avait pas tué, qui aurait pu le faire?

D'après cette tradition, Béthar parvint à résister à Hadrien, non pas à la faveur de ses fortifications, ni même du fait de la force surhumaine de Bar-Kokhba, mais grâce à l'intercession de R. Eléazar de Modi'in. Le portrait de ce sage paraît en cela très proche de celui de Jacques le Juste. Par ses jeûnes et ses prières incessantes, R. Eléazar réussit à obtenir la suspension du décret divin condamnant Bar-Kokhba et les défenseurs de Béthar. A cet égard, il n'est pas fortuit que le passage précédant le récit de la prise de la ville rapporte un blasphème qu'aurait prononcé Bar-Kokhba.¹²³ En outre, les propos attribués au Samaritain illustrent parfaitement le fait que la forteresse ne doit son salut qu'aux prières de R. Eléazar qui se révèle être la véritable fortification de Béthar. En provoquant indirectement le meurtre de R. Eléazar, le Samaritain accomplit en un jour ce qu'Hadrien n'avait réussi à faire en trois ans et demi; en effet, la mort du sage est immédiatement suivie par la chute de Béthar. Remarquons par ailleurs que, comme Jacques, R. Eléazar ne tombe pas sous les coups de l'ennemi, mais est tué par les siens.

D'autres analogies entre les figures de R. Eléazar et de Jacques le Juste peuvent être proposées. Intéressons-nous d'abord à l'étrange surnom par lequel le Samaritain désigne R. Eléazar, *i. e.* תרנגולתא. Ce terme est la forme féminine du mot תרנגול signifiant coq. Ainsi entendu, ce sobriquet se référerait probablement au fait que R. Eléazar était assis sur de la cendre à la façon d'une poule couvant. M. Jastrow souligne que תרנגולתא apparaît également sous une forme toponymique qu'il conviendrait alors de traduire par tour de guet ('watchtower').¹²⁴ Si cette acception (certainement dérivée du sens premier de תרנגולתא) est avérée, doit-on considérer le surnom donné à R. Eléazar comme se référant en réalité à un élément du système de défense de Béthar? Compris dans ce sens, l'appellation תרנגולתא impliquerait que l'action de R. Eléazar faisait office de fortification pour la ville assiégée. Un tel élément narratif s'insérerait aisément dans le récit du siège de Béthar; en outre, il ne serait pas sans rappeler le titre attribué à Jacques, *i. e.* Oblias.

Il est une autre remarque, non moins spéculative, que nous souhaitons formuler. Certains savants ont avancé que R. Eléazar et Eléazar HaCohen (אלעזר הכהן),

122 Autour de son genou selon TJ, *Ta'anit* IV, 8, 68d-69a.

123 TJ, *Ta'anit* IV, 8, 68d-69a; *LamR* ii, 5; *Ibid* (éd. Buber, 51a-52a): 'Quand il (Bar-Kokhba) allait au combat, il disait: 'Maitre du monde, ne nous aide pas et ne nous décourage pas.' C'est à ce propos qu'il est écrit: 'Toi qui nous a rejetés et ne sors plus avec nos armées' (Ps 60.12).'

124 Jastrow, *Dictionary*, 2.1700.

dont le nom apparaît sur certaines monnaies de Bar-Kokhba, furent une seule et même personne.¹²⁵ A leur avis, l'origine supposée de R. Eléazar confirmerait sa qualité de prêtre; la cité de Modi'in était en effet le lieu de résidence de familles de *cohanim*, dont la plus célèbre était celle des Hasmonéens. Par ailleurs, le souvenir de la présence de R. Eléazar à Béthar aux cotés de Bar-Kokhba corroborerait cette identification. G. Alon, qui accepte cette théorie, pense qu'Eléazar HaCohen était regardé comme l'autorité sacerdotale suprême du territoire conquis par Bar-Kokhba. Pris à la lettre, ce raisonnement nous amène à conclure que R. Eléazar de Modi'in fut vraisemblablement considéré comme un Grand-Prêtre au cours de la seconde révolte juive. Bien que la prudence soit ici de rigueur, cette proposition pourrait jeter un éclairage neuf sur la question qui nous occupe: en effet, étudié sous cet angle, le portrait de R. Eléazar dans la tradition talmudique paraît correspondre à celui d'un Grand-Pontife dans son rôle d'intercesseur auprès de Dieu. Cette association est-elle purement fortuite ou doit-on y voir le souvenir lointain d'événements historiques ? Il demeure que la représentation de R. Eléazar sous les traits d'un Grand-Prêtre constitue une analogie supplémentaire avec le portrait de Jacques dans le récit d'Hégésippe.

3. Conclusion

Il apparaît donc que le récit du martyre de Jacques le Juste reprend une figure littéraire qui connut une grande popularité dans la littérature juive postérieure à la destruction du Second Temple; en nous inspirant de la lettre d'Hégésippe, nous pourrions qualifier celle-ci de 'héros-*Oblias*'. On retrouve ce modèle non seulement dans les écrits judéo-chrétiens mais aussi dans l'œuvre de Josèphe, dans la littérature apocalyptique et dans la tradition rabbinique.

Essayons à présent de dresser la liste des caractéristiques de l'*Oblias*: Ce héros apparaît dans un contexte obsidional, dans lequel Jérusalem (ou Béthar dans le cas de R. Eléazar de Modiin) est menacée de dévastation par une armée étrangère. La catastrophe qui s'annonce constitue en réalité le châtement divin promis à la cité pécheresse. Cependant, l'*Oblias*, homme juste s'il en est, parvient par ses incessantes intercessions, ses prières et ses jeûnes à retarder l'application du décret divin. Il représente la véritable défense de la ville assiégée, il est son unique fortification. Intercesseur par excellence auprès de Dieu, l'*Oblias*, est fréquemment dépeint sous les traits d'un Grand-Prêtre officiant un jour de Grand Pardon. Celui-ci est toutefois contraint d'interrompre son œuvre d'intercession, soit parce que Dieu lui enjoint de quitter la ville (cf. Jérémie dans II

125 Yeivin, *Bar Kokhba*, 56; Alon, *Jews in their Land*, 623–4. Notons que cette proposition n'a pas été universellement acceptée; voir par exemple: R. Yankelevitch, 'The Question of Bar Kokhba's Origin', *The Bar-Kokhva Revolt* (éd. Oppenheimer et Rappaport) 133–9 (134) (en hébreu).

Baruch, IV *Baruch* et *PesR*), soit parce que ses propres concitoyens le mettent à mort (cf. Anan fils d'Anan, Jacques le Juste et R. Eléazar de Modi'in).¹²⁶ Ce développement dramatique provoque inéluctablement la chute des murailles de la cité et la conquête de celle-ci par les envahisseurs.

Il est certain que le type de l'*Oblias* s'inspire de personnages issus des écrits vétéro- et intertestamentaires, tels Abraham,¹²⁷ Lot,¹²⁸ Jérémie et le Grand-Prêtre Onias III.¹²⁹ Cependant la destruction du Second Temple préside seule à la naissance de cette figure littéraire. Le modèle de l'*Oblias* occupait en effet une fonction étiologique évidente en cette période de détresse et d'intense désarroi. Dans une certaine mesure, il permettait d'expliquer l'inexplicable en apportant des réponses à certaines questions brûlantes telles: 'Pourquoi Dieu a-t-il livré Sa ville aux païens?', ou 'Comment les armées romaines sont-elles parvenues à prendre Jérusalem dont les murailles étaient réputées imprenables et à détruire son Temple?' A cet égard, il peut être utile de citer certains passages de la *Guerre des Juifs* qui illustrent la confiance aveugle que plaçaient les Juifs dans les défenses de leur capitale. Ainsi, le chef rebelle Jean de Gischala se serait exclamé:

Même s'ils avaient des ailes, les Romains ne pourraient jamais passer par-dessus des murailles de Jérusalem¹³⁰

De même, les Juifs assiégés auraient crié à Titus que le Temple:

serait sauvé...par Celui qui l'habitait et qu'ils avaient pour allié...¹³¹

Ainsi, la figure de l'*Oblias* enseignait aux Juifs que leurs puissantes murailles avaient cédé uniquement par leur faute, car ils n'avaient pas su écouter le Juste qui les protégeait ou pire, parce qu'ils l'avaient tué. Il apparaissait en outre que les Romains ne pouvaient tirer le moindre prestige de leur victoire; la volonté de nier toute gloire à ces derniers est clairement exprimée dans certains des textes étudiés *supra*.¹³² Le recours à ce modèle littéraire visait également à

126 Comme nous l'avons vu, il paraît plus difficile de déterminer les raisons qui ont contraint R. Zaddok à interrompre son œuvre d'intercession; était-il lui-même sur le point de quitter la ville à l'exemple de RYbZ?

127 Gn 18.22-32.

128 Gn 19.1-26.

129 II Macc 2.3; 15.12-16.

130 *BJ* 4, 127.

131 *BJ* 5, 459. D'autres témoignages de cet ordre peuvent être trouvés; ainsi, Jean de Gischala aurait aussi déclaré: 'qu'il n'aurait jamais peur d'être pris, car la ville appartenait à Dieu' (*BJ* 6, 98). Voir également: *BJ* 2, 207; 6, 24; 331; 7, 328.

132 Voir: II *Baruch* 5.3; IV *Baruch* 1.8; *LamR* i, 5. Le désir de contester à Hadrien sa victoire sur Bar-Kokhba apparaît aussi dans le récit de la chute de Béthar (*TJ, Ta'anit* IV, 8, 69a; *LamR* 2, 5; *Ibid.*, [éd. Buber, 52a]).

transmettre aux Juifs un message plus immédiat: S'ils voulaient se prémunir contre de nouvelles catastrophes, ils devaient entendre la voix de l'*Oblias* et suivre son enseignement.

La représentation de Jacques sous les traits d'un 'héros-*Oblias*' souligne ainsi le profond ancrage des auteurs du récit de son martyre dans la pensée juive de l'après-destruction du Second Temple; de surcroît, elle reflète une société juive encore composée de divers mouvements se disputant la direction spirituelle du peuple Juif, à l'heure où les élites traditionnelles dirigées par les Grands-Prêtres avaient perdu tout pouvoir.

French abstract: Au deuxième livre de son *Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée cite un récit du martyre de Jacques le Juste qu'il dit tenir des *Mémoires* d'Hégésippe. Ce texte rapporte notamment que Jacques était surnommé 'Ωβλίς. Le présent article propose d'examiner cet étrange terme dont le sens demeure controversé. Au-delà des questions relatives à sa signification, l'analyse de ce vocable est susceptible d'apporter un éclairage nouveau sur le milieu dans lequel apparut la tradition reproduite par Hégésippe. Cette étude cherche à démontrer à partir d'exemples divers, que le motif littéraire de l'Ωβλίς fut particulièrement populaire dans la littérature juive de l'après-destruction du Second Temple.