

Étude

Les Paralipomènes de Jérémie dépendent-ils de l'Histoire de la captivité baylonienne?

par

Pierluigi PIOVANELLI*

Dans les vingt dernières années, les recherches consacrées aux textes apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament ont connu un essor remarquable. En règle générale, les textes relatifs à des personnages de l'AT sont considérés comme des ouvrages juifs à part entière ou comme des réécritures chrétiennes qui ont préservé des portions significatives d'ouvrages juifs de l'époque du second Temple. Leurs auteurs seraient à chercher parmi les membres des différents mouvements qui animaient le judaïsme de l'époque: des esséniens, des pharisiens, des juifs hellénistiques, des apocalypticiens, voire des visionnaires mystiques; seuls les sadducéens et les zélotes sont normalement exclus du compte de ces attributions. Quant aux textes relatifs à des personnages du NT, des milieux judéo-chrétiens, ceux situés en marge de la grande Église, et des datations hautes (fin du I^{er} - II^e siècle) ont toujours la faveur des chercheurs. Et lorsqu'un ouvrage ne semble pas satisfaire à ces exigences et que sa rédaction est manifestement tardive, l'exploitation systématique de ses incohérences permet d'envisager l'existence d'un *Urtext* meilleur, en amont des manuscrits dont nous disposons, ou d'une première édition perdue, plus ancienne et plus proche des origines du christianisme.

Pour nous, qui travaillons depuis plusieurs années avec les collègues et amis de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC), les problèmes issus, d'un côté, de la déconstruction des deux *corpora* monolithiques et opposés des « Apocryphes de l'Ancien Testament » et des « Apocryphes du Nouveau Testament » et, de l'autre, de la délimitation de deux littératures très étroitement liées l'une à l'autre, les « Apocryphes juifs » et les « Apocryphes chrétiens », se posent d'une façon tout à fait recourante et donnent lieu aux questions suivantes: ce texte (cette tradition) transmis(e) par un manuscrit chrétien relativement récent est-il juif ou chrétien, ancien ou tardif? Des questions, somme toute, assez simples et directes, mais auxquelles il est souvent difficile de répondre. Il est pourtant clair que c'est des options que nous auxquelles que dépendent la compréhension même de ces textes et leur mise en perspective historique, comme l'a encore récemment souligné Robert A. Kraft (« The Pseudepigrapha in Christianity », in *Tracing the Threads. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha* [SBL.EJL 6], J.C. Reeves [éd.], Atlanta, 1994, p. 55-86).

Je vous propose de prendre en considération le cas tout à fait exceptionnel des *Paralipomènes de Jérémie* (PJ), un apocryphe « bicéphale » qui se situe à la frontière entre le judaïsme et le christianisme, avec une première édition juive qui date d'avant 132 et une deuxième édition chrétienne qui date d'après 136. L'étude de ce texte nous aidera à mieux faire ressortir l'ambiguïté et la complexité du passage de la littérature apocryphe juive à la littérature apocryphe chrétienne.

Ces *Compléments au livre de Jérémie* passent de la description de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, en 587 av. J.-C., au récit du retour du peuple élu de l'exil babylonien, après une captivité de 66 ans. Dans la première partie (ch. 1-4), Jérémie et Baruch s'efforcent en vain d'éviter l'irréparable, avant d'être obligés à occulter les ustensiles sacrés du Temple et à quitter la ville — le prophète pour accompagner le peuple à Babylone, son assistant pour se retirer dans un tombeau. La période de la captivité s'écoule avec la rapidité de l'éclair (ch. 5), le temps pour le Nubien Abimélech de s'endormir un instant et de se réveiller 66 ans plus tard. Dans la seconde partie (ch. 6-8), c'est Baruch qui envoie le signal et fait connaître les conditions du retour au prophète Jérémie; ceux qui refusent de se séparer des femmes étrangères seront exclus, à la fois, de Jérusalem et de Babylone, et finiront par fonder la ville nouvelle de Samarie. A l'issue d'un sacrifice dans le Temple (ch. 9), Jérémie meurt et ressuscite trois jours plus tard; mais sa prophétie annonçant la venue du Fils de Dieu provoque la colère du peuple, qui le tue par lapidation.

La majorité des spécialistes reconnaît aujourd'hui dans les *Paralipomènes* un ouvrage authentiquement juif, d'origine probablement pharisienne, rédigé à partir de traditions jérémiennes ana-

* Cette conférence, dont une première version a été prononcée et discutée à Dole, a été donnée dans le cadre d'une session spéciale consacrée aux textes apocryphes juifs et chrétiens lors du SBL 15th International Meeting, qui s'est tenu à Lausanne du 27 au 30 juillet 1997.

logues à celles transmises par l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, sans qu'il y ait pour autant de dépendance littéraire directe de la part des premiers par rapport à la seconde. La langue originale des *Paralipomènes* aurait été l'hébreu ou, éventuellement, l'araméen. L'époque de leur composition remonterait aux années qui précéderent la deuxième Guerre Juive, peu de temps avant le déclenchement des hostilités en 132. Leur auteur se serait proposé de reconforter ceux qui avaient survécu à la destruction du second Temple en les exhortant à croire que Dieu les réveillerait bientôt du cauchemar de ce nouvel exil. Par la suite, les *Paralipomènes* auraient été traduits en grec et christianisés grâce à l'ajout d'une conclusion *ad hoc* (le ch. 9), inspirée par le récit du martyre d'Ésaïe dans l'*Ascension d'Ésaïe*.

L'arrière-fond juif des *Paralipomènes* vient d'être étudié d'une façon très approfondie et exhaustive dans deux thèses de doctorat récemment publiées: il s'agit du commentaire de Jean Riaud (*Les Paralipomènes du prophète Jérémie. Présentation, texte original, traduction et commentaires* [CIRHiLL 14], Angers, 1994) et de la monographie de Jens Herzer (*Die Paralipomena Jeremiae. Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums* [TSAJ 43], Tübingen, 1994). Le parution du premier ouvrage couronne treize années de recherches consacrées aux personnages et aux thèmes les plus significatifs des *Paralipomènes*, des travaux qui ont fait avancer, il est vrai, nos connaissances au sujet de ce texte, mais qui, par ailleurs, ne dépassent pas les limites étroites de l'hypothèse que nous pourrions définir comme étant celle de « la simple et modeste haggadah » (selon les mots de Joseph Licht). Le deuxième livre, en revanche, tout en partageant les lignes essentielles de l'interprétation juive « classique », présente l'énorme avantage de mettre en évidence la tonalité eschatologique très prononcée qui imprègne et structure le tissu narratif *actuel* des *Paralipomènes*, à partir de la lecture en clé résurrectionnelle de certains épisodes emblématiques donnée par les protagonistes mêmes du récit, dans leurs prières, par exemple.

Avant de prendre en considération deux passages révélateurs des *Paralipomènes*, il faut que je vous prévienne que les éditions du texte grec dont nous disposons — celle d'Antonio Maria Ceriani, publiée en 1868, celle de James Rendell Harris, publiée en 1889, et celle de Robert A. Kraft et d'Ann-Elizabeth Purinton, publiée en 1972 — sont toutes plus ou moins défectueuses, car elles se fondent sur un nombre trop restreint de témoins manuscrits, édités de façon plus éclectique que critique. A cela s'ajoute le fait que les éditeurs du texte grec n'avaient qu'une connaissance indirecte de la version éthiopienne, l'un des meilleurs témoins des *Paralipomènes*, par le biais de traductions modernes de l'édition somme toute assez médiocre qu'avait donnée August Dillmann, en 1866. L'établissement d'une édition critique de cette version éthiopienne réalisée, en 1986, à partir des vingt-sept témoins manuscrits disponibles, m'a permis de corriger beaucoup de leçons fautives qui s'étaient glissées dans l'édition de Harris et de proposer ainsi une traduction nouvelle de l'original grec, destinée à la publication dans le volume III des *Apocryfi dell'Antico Testamento* édités par Paolo Sacchi.

La réponse que Jérémie adresse à Baruch par l'intermédiaire d'un aigle parlant, en *PJ* 7, 23-29, est fort intéressante, en premier lieu, du point de vue de la critique textuelle, car les manuscrits grecs ABP, la version arménienne et la version slave partagent non seulement le dédoublement des destinataires, mais aussi et surtout l'omission délibérée, aux v. 24b-26, d'un long passage qui décrit les persécutions subies par le peuple à Babylone, un passage préservé par le manuscrit grec C et la version éthiopienne. Aux v. 25-26, en effet, Jérémie relate comment des déportés faits pendre (ou crucifier) par Nabuchodonosor ἐπεκαλοῦντο θεὸν ἄλλοτριον λέγοντες, Ἐλέησον ἡμᾶς, « invoquaient un dieu étranger en disant: 'Aie pitié de nous' ». Harris s'était fondé sur la variante éthiopienne *Sor* afin de restituer le nom de ce « dieu étranger » comme *Zap*, c'est-à-dire, la transcription grecque de l'hébreu זַרְזַר (זר), « (dieu) autre (que Yahwéh) ». C'est à partir de cette conjecture, universellement acceptée, que l'on a pu envisager l'existence d'un original hébraïque des *Paralipomènes*. Pourtant, l'étude de l'ensemble de la tradition manuscrite éthiopienne a pu démontrer que la leçon *Sor* était une variante isolée, transmise par un seul manuscrit (Bibliothèque Nationale de Paris, *Abbadie* 35) d'importance moindre, et issue, par erreur, de la leçon majoritaire *Sorot* dérivée, à son tour, de la leçon originale *Sarot* transmise par les manuscrits les meilleurs (les signes pour *sa* et pour *so* étant graphiquement semblables dans le syllabaire éthiopien). Il n'y a donc, à mon avis, aucune raison de corriger la leçon Σαβαῶθ transmise par le manuscrit grec C et indirectement confirmée par la version éthiopienne (ΣΑΒΑΩΘ > ΣΑΡΩΘ). Certes, nous pouvons mieux comprendre maintenant la gêne du scribe byzantin responsable de la censure des v. 24b-26: les apostats invoquaient, en réalité, le « Dieu Sabaoth »! Une affirmation qui entraîne des conséquences considérables au niveau de l'identification de l'appartenance religieuse de l'auteur des *Paralipomènes*.

En ce qui concerne « l'originalité [...] du message moral et théologique que [les *Paralipomènes*] veulent inculquer » (en reprenant les termes employés par Pierre-Maurice Bogaert),

l'importance de la prière d'action de grâces que Baruch prononce en *PJ* 6, 2-7, après avoir pris connaissance du sommeil miraculeux d'Abimélech, a été, à juste titre, soulignée par Jean Riaud et Jens Herzer, aussi bien que par Christian Wolff (« Irdisches und himmlisches Jerusalem. Die Heilshoffnung in den Paralipomena Jeremiae », *ZNW* 82 [1991], p. 147-158) et Jean-Daniel Kaestli (« L'influence du livre de Jérémie dans les Paralipomènes de Jérémie », in *The Book of Jeremiah and Its Reception* [BETHL 128], A.H.W. Curtis - Th. Römer [éds], Leuven 1997, p. 217-231). Mais là aussi, se pose avec acuité le problème des choix textuels à faire.

texte éclectique: grec ABC(P) et éthiopien

2. « Il est un Dieu qui récompense ses saints.
3. Prépare-toi, mon cœur, sois heureux et réjouis-toi dans ta tente, je veux dire dans ta maison de chair, car ton affliction a été changée en joie. Il vient en effet, le Puissant, et il t'emportera dans ta tente, parce qu'il n'y a pas de péché en toi.
4. Ranime-toi, ma foi virgineale, et crois que tu vivras.
5. Regarde ce panier de figues; elles ont passé soixante-six ans et ne sont ni ratatinées ni puantes, mais elles distillent du suc.
6. Ainsi en sera-t-il de toi, ma chair, si tu fais ce qui t'est commandé par l'ange de justice.
7. Celui qui a gardé le panier de figues te gardera à nouveau par sa puissance. »
(Traduction de J. Riaud.)

texte critique: grec C et éthiopien

2. « Grand est le Dieu qui récompense ses justes.
3. Prépare-toi, mon cœur, sois heureux et réjouis-toi, en disant à ta tente de chair, à ta maison sainte: que ton affliction se change en joie. Il vient, le Puissant, et il te ramènera dans ta tente, parce qu'il n'y avait pas de péché en toi.
4. Reviens à ce qui t'appartient, ma foi virgineale, crois et tu vivras.
5. Regarde ce panier de figues: voilà que soixante-six ans ont passé, et elles ne sont ni ratatinées ni puantes, mais elles distillent encore du suc.
6. Ainsi en est-il de toi, ma chair, si tu as exécuté les ordres de l'ange de justice.
7. Celui qui a gardé le panier de figues, te gardera à nouveau dans sa puissance. »
(Notre traduction.)

Dans sa prière, Baruch s'adresse d'abord au cœur (âme) et ensuite à la chair (corps). Le corps humain est désigné aussi, au v. 3, de σκηνώμα σαρκικόν, « tente, tabernacle de chair »; cette métaphore de la tente est utilisée chez des philosophes (Sextus) et dans la littérature chrétienne ancienne (2 *Pierre* 1,13; *Lettre à Diognète* 6,8: θνητὸν σκηνώμα, « tente mortelle »; Tatién, *Discours aux Grecs* 15; Méthode d'Olympe, *Sur la résurrection* 1,62 et 2,21). Dans notre traduction il n'est pas question d'un enlèvement du juste dans son corps (il t'emportera, leçon de grec ABP + dans ta tente, grec C et éthiopien) comparable aux raptés d'Hénoch et d'Élie, ou hors de son corps (hors de ta tente, leçon de grec ABP); bien au contraire, l'âme est invitée à se réjouir à cause de la perspective d'une réunion imminente avec le corps (il te ramènera, leçon de l'éthiopien + dans ta tente, grec C et éthiopien). C'est le miracle du panier de figues d'Abimélech, conservées fraîches pendant les 66 années de l'exil, qui fournit la preuve définitive non de l'incorruptibilité de la chair, mais plutôt de la volonté et de la capacité divines (1) de garder provisoirement les âmes des justes dans un sommeil agréable et apaisant, et (2) de leur restituer des corps intacts lors de la résurrection finale. « Autrement dit, les figues ne symbolisent pas l'obtention de l'immortalité corporelle sitôt après la fin de l'existence terrestre, mais la préservation du juste dans un état intermédiaire qui suit la mort physique et qui dure jusqu'à la résurrection » (comme le fait très justement remarquer Jean-Daniel Kaestli, « L'influence », p. 230). Néanmoins, un élément de très grande perplexité subsiste, à savoir, pourquoi Baruch interprète-t-il le miracle du sommeil d'Abimélech comme une preuve du repos intermédiaire de l'âme et de la résurrection de la chair? Ou plutôt, pourquoi n'y voit-il pas d'emblée un signe de la fin de la captivité babylonienne et du retour de l'exil?

Revenons à l'invitation que l'âme est censée adresser au corps: « que ton affliction se change en joie ». Ce passage du deuil à l'allégresse dans un contexte de « retour » rappelle certains oracles de restauration annonçant le retour à Sion de la part des affranchis du Seigneur: non seulement *Ésaïe* 35,10 // 51,11, et *Jérémie* 31,13, mais aussi, et surtout, l'ensemble du *Psaume* 126 (125): « ¹Au retour du Seigneur, avec le retour de Sion, nous étions comme ceux qui rêvent, ²Alors notre bouche était pleine de rires et notre langue criait sa joie [...]. ⁵Qui a semé dans les larmes moissonne dans la joie! ⁶Il s'en va, il s'en va en pleurant, portant la traînée de la semence. Il revient, il revient avec joie, chargé de ses gerbes » (traduction TOB).

En effet, nous pouvons supposer que, dans le judaïsme d'après 70, c'est à partir d'une exégèse midrashique de ce Psaume que l'on a élaboré des récits de sommeils miraculeux tels que celui d'Abimélech, dans le but d'alimenter l'espoir des survivants en une restauration relativement rapide de la prospérité de Sion. Les deux Talmudim ont gardé le souvenir de l'histoire merveilleuse de Ḥoni

(Onias) le « faiseur de cercles ». Dans le Talmud de Jérusalem, *Ta'anith* 3, 9, au moment de la destruction du premier Temple, Honi s'endort dans une caverne et se réveille 70 ans plus tard pour retrouver le monde complètement changé; il ne parvient à se faire reconnaître que lorsqu'il pénètre au parvis du Temple rebâti en l'éclairant de par sa présence charismatique; « on lui appliqua alors ce verset: *Lorsque Dieu ramènera la captivité de Sion, nous croirons avoir fait un rêve* » (traduction de M. Schwab). Dans le Talmud de Babylone, *Ta'anith* 23a, c'est ce même verset qui tracasse Honi, incrédule quant à la possibilité de dormir 70 ans en rêve; son sommeil miraculeux ne se déroule plus au temps de l'exil, et il n'est plus question du Temple; la maison familiale et la Beyt hamMidrash fournissent le décor du drame de cet homme déraciné qui, coupé de tout et de tous, finit par implorer la miséricorde et mourir, car « c'est ce que disent les gens: un groupe d'amis ou la mort » (traduction d'A. Steinsaltz). La version du Talmud de Jérusalem semble donc être plus ancienne et plus proche du récit du sommeil d'Abimélech que la version du Talmud de Babylone; dans ce dernier, la légende de Honi assume une valeur d'exemple à caractère universel (mieux vaut ne pas trop s'inquiéter de ce que nous réserve l'avenir, et vivre pleinement en son temps), qui sonne peut-être le glas de ces espoirs de restauration au bout de 70 ans jugés trop dangereux dans le milieu des Sages.

Si l'histoire de Honi confirme l'existence d'une source juive, sous forme probablement de tradition orale, à l'origine de l'épisode d'Abimélech, les différences entre ces deux versions du récit du sommeil miraculeux seraient déjà suffisantes, à mon avis, pour poser la question du degré de la relecture chrétienne opérée par le rédacteur final des *Paralipomènes*. Un soupçon d'intervention chrétienne qui se transforme en quasi certitude à la lecture d'un texte qui a été libellé comme « un apocryphe copte de Jérémie » par son éditeur moderne (Karl Heinz Kuhn, « A Coptic Jeremias Apocryphon », *Mus.* 83, 1970, p. 95-135 et 291-350), mais qui porte, en réalité, le titre d'*Histoire de la captivité babylonienne (HCB)* dans la version arabe; tandis que dans l'unique manuscrit copte qui nous soit parvenu dans son intégralité (le n° 578 de la Pierpont Morgan Library de New York), il s'appelle, tout simplement, *Paralipomènes du prophète Jérémie*...

Il serait trop long de retracer ici la carrière fort mouvementée de ce texte depuis la publication de la traduction d'un premier manuscrit arabe (publiée par Émile Clément Amélineau, en 1888) jusqu'à la découverte récente d'une version copte qui a été, de toute évidence, traduite du grec. L'*Histoire* nous livre un récit des événements qui ont précédé et suivi la destruction de Jérusalem. Cette narration est en partie analogue et parallèle au récit transmis par les *Paralipomènes*, avec la grande différence qu'elle s'arrête au moment même où Jérémie rétablit le culte du Temple, après en avoir récupéré les ustensiles sacrés. L'*Histoire* ne connaît aucune prophétie au sujet de la venue du Christ, qui aurait entraîné la mort de Jérémie, coupable de blasphème. En fait, à l'exception d'un court passage consacré à la pierre angulaire du Temple, au ch. 28, qui pourrait très bien s'expliquer comme une interpolation tardive, l'*Histoire* est pratiquement exempte d'éléments d'origine chrétienne et, fort heureusement, dans son commentaire, Jean-Marc Rosentstiehl vient de la réhabiliter en tant que texte apocryphe juif à part entière (*Histoire de la Captivité de Babylone. Introduction, traduction et notes*, I-VI [Thèse inédite], Strasbourg, 1980).

En ce qui concerne le récit du sommeil d'Abimélech, au ch. 22, l'*Histoire* fait tomber le Nubien en léthargie à l'ombre d'un rocher qui va le recouvrir, à la veille de la chute de Jérusalem, au même instant que dans les *Paralipomènes*; en revanche, son réveil se situe tout à la fin de la narration, aux ch. 38-40, lorsque les rapatriés, avec Jérémie à leur tête, arrivent en vue de Jérusalem. Au préalable, au ch. 37, en quittant Babylone les anciens déportés avaient entonné ce chant: « Jérusalem, Jérusalem, lève-toi et couronne tes portes, car ils t'ont enlevé tes enfants dans la douleur, et voici qu'ils reviennent vers toi dans la joie et dans l'allégresse ». Il s'agit, encore une fois, d'une reprise du Psaume 126 (125), avec cette liesse retrouvée qui prélude à la fin du « rêve » d'Abimélech. Mais à aucun moment il n'est question d'interpréter ce miracle autrement qu'en fonction du retour de l'exil du peuple élu.

Si nous récapitulons sous forme de tableau les éléments des *Paralipomènes*, de l'*Histoire* et des Talmudim, que nous venons de dégager, nous nous apercevons aisément qu'il y a une identité de décor et de visées presque parfaite entre le récit de l'*Histoire* et la légende du Talmud de Jérusalem.

| personnage | contexte | endroit | sommeil | signification | conséquences |
|----------------------|---------------------------------------|----------------------|---------|------------------------------|---|
| Abimélech <i>PJ</i> | destruction du 1 ^{er} Temple | à l'ombre d'un arbre | 66 ans | retour de l'exil de la mort | passage de l'affliction à la joie |
| Abimélech <i>HCB</i> | destruction du 1 ^{er} Temple | sous un rocher | 70 ans | retour de l'exil de Babylone | passage de l'affliction à la joie |
| Honi <i>TJ</i> | destruction du 1 ^{er} Temple | dans une caverne | 70 ans | retour de l'exil de Babylone | rétablissement de la situation antérieure |
| Honi <i>TB</i> | hors contexte | sous un rocher | 70 ans | non retour | mort |

Dans les deux cas, le héros échappe à la destruction de Jérusalem et à la déportation en s'endormant sous un rocher ou dans une grotte (un détail modifié par les *Paralipomènes*); son sommeil a une durée de 70 ans (et non de 66 ans); son réveil coïncide avec le retour de l'exil et la restauration (sans superpositions eschatologiques d'aucune sorte). Il me semble assez clair que le récit de l'*Histoire* et la légende du Talmud de Jérusalem remontent à une époque où l'on pouvait s'attendre encore à une répétition bienveillante de l'histoire et à la reconstruction d'un troisième Temple autour des années 140. Nous savons tous que les choses ne se sont pas passées ainsi et, apparemment, l'auteur des *Paralipomènes* et les rédacteurs du Talmud de Babylone en étaient bien conscients eux aussi. Et au premier de corriger même la durée traditionnelle des 70 années de l'exil afin de mieux mettre en évidence l'inanité d'un tel espoir, qui s'était soldé par la défaite de Bar Kokhba et par la proclamation de l'édit d'Hadrien, en 136 (= 70 + 66).

Les *Paralipomènes* sont-ils juifs ou chrétiens? En lisant dans le texte que le Dieu Sabaot est un « dieu étranger » (*PJ* 7, 25-26); que la Terre doit garder « les ustensiles du culte jusqu'au rassemblement (ou 'jusqu'à la venue') du bien-aimé (ὁ ἡγαπημένος) » (*PJ* 3, 8), lorsque le texte parallèle de l'*Histoire* porte « jusqu'au jour où le Seigneur ramènera la captivité de son peuple » (au ch. 28); ou que l'ordalie à laquelle le peuple doit se plier aux eaux du Jourdain est « le signe du grand sceau » (*PJ* 6, 23) — je suis enclin à penser que, si les *Paralipomènes* sont un texte d'origine juive, ils ont été fortement retouchés par un éditeur chrétien. En comparant le récit très peu christianisé de l'*Histoire* avec celui fortement christianisé des *Paralipomènes*, je ne peux m'empêcher d'envisager sérieusement l'hypothèse que la source juive des *Paralipomènes* ne soit autre que l'*Histoire*. En définitive, du point de vue du développement historique de la littérature jérémienne, si les fragments de la Grotte 4 de Qumrân (4Q385^b et 4Q387^b) confirment désormais l'existence d'écrits midrashiques d'avant la destruction du second Temple, l'*Histoire*, quant à elle, a toutes les chances d'être un récit juif typique de la période entre 70 et 132; tandis que les *Paralipomènes* sont manifestement une réécriture chrétienne de l'*Histoire*, centrée non sur le retour du peuple exilé, mais sur le repos de l'âme du juste et la résurrection de la chair.

Cela n'a rien d'étonnant, à condition de tenir compte de la vitalité et de la longévité de certains thèmes et/ou problèmes du judaïsme du second Temple hérités par le christianisme, comme, par exemple, le débat sur le statut surhumain de Melkisédeq, qui alimentera des polémiques jusqu'au v^e siècle et même plus tard. Dans le cas des *Paralipomènes*, un texte apocryphe écrit en grec et avec une conclusion chrétienne, l'hypothèse de départ concernant l'existence d'une source juive pour les huit premiers chapitres était en soi exacte. Malheureusement, en cours de route, on a fini par confondre le texte actuel de l'ouvrage chrétien avec le texte du modèle juif, comme s'ils avaient été parfaitement identiques. Il s'ensuit que bon nombre d'expressions, d'idées et de préoccupations qui étaient foncièrement chrétiennes ont été considérées comme étant juives (et le contraire est vrai aussi pour l'*Histoire*). Je suis persuadé que les études futures sur l'*Histoire* en tant que texte authentiquement juif vont élargir nos connaissances sur « les réponses sécurisantes à des situations angoissantes » qui, tout en réconfortant les victimes de la destruction du second Temple, ont préparé le terrain pour le déclenchement de la seconde Guerre Juive. Je suis convaincu aussi que les *Paralipomènes* apporteront une contribution de la même valeur pour l'histoire de l'émancipation du christianisme du judaïsme et de « la captation de l'héritage juif » dans les années qui ont suivi la crise de 132-135.

Pierluigi Piovanelli
Université de Lausanne
Institut romand des sciences bibliques