

Anges et démons

Comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, plusieurs passages de la LXX attestent un rapprochement entre esprits et anges : c'est sur ce sujet que je vais me pencher dans ce dernier chapitre. En outre, le lien entre esprits et anges amène à aborder une question d'ordre plus général concernant la représentation des anges dans la traduction grecque. Je pourrai, par le biais de cette analyse, atteindre un troisième et dernier questionnement qui touche directement à l'objet de cette étude, à savoir l'existence d'une véritable opposition entre angélogie et démonologie dans les traditions reflétées par la LXX. En ce contexte, une attention particulière sera réservée à la figure de Satan et à ses transformations. Si dans la Bible hébraïque le *sātān* est une puissance subordonnée à Yhwh, dans toutes les traditions du Second Temple (textes de Qumrân, Jubilés, traditions hénociques, « Testaments » des patriarches, Ascension de Moïse et autres), ainsi que dans le Nouveau Testament, « Satan » apparaît déjà comme le nom propre d'une force opposée à Yhwh, comme un des anges déchus ou, du moins, comme une figure hostile au dieu. Il est donc essentiel de comprendre le rôle qu'ont pu jouer les traducteurs grecs dans ce processus, s'ils en ont joué un. Nous terminerons enfin ce parcours par une analyse du livre de Tobit qui, en mettant en scène l'expulsion du démon Asmodée par l'initiative de l'ange Raphaël, est un des témoins les plus significatifs des transformations de l'imaginaire démoniaque du judaïsme d'époque hellénistique.

1 Esprits angéliques

Parmi les indices d'un rapprochement entre anges et esprits dans la LXX, le texte le mieux connu est un passage du Psaume 103 (= 104 TM), qui décrit l'activité de Yhwh en tant que dieu créateur. L'ouverture du Psaume combine une description de Yhwh comme dieu solaire, « vêtu de splendeur et éclat » (verset 1), avec l'imaginaire levantin du dieu de l'orage, qui déploie les cieux (verset 2) et qui chevauche les nuées. Les versets 3–4 décrivent l'activité de Yhwh en tant que divinité de l'orage :

הַמַּקְרָה בַּיָּמִים עַל־יוֹתָיו ³	ὁ στεγάζων ἐν ὑδασιν τὰ ὑπερφῶα αὐτοῦ,
הַשֵּׁם עֲבִים רֹכֹבֹו	ὁ τιθεὶς νέφη τῆν ἐπίβασιν αὐτοῦ,
הַמַּהֲלֵךְ עַל כַּנְפֵי רוּחַ	ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων,

עשה מלאכיו רוחות⁴ ⁴ ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα,
 משרתיו אש להט καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.

³ Il bâtit ses hautes chambres sur les eaux,
 il fait des nuages son char,
 (et) marche sur les ailes du vent.
⁴ Il fait des vents ses messagers,
 des flammes brûlantes ses ministres.

³ Celui qui couvre sur les eaux ses hautes chambres,
 qui fait des nuages son socle,
 qui se promène sur les ailes des vents,
⁴ celui qui fait de ses anges des esprits,
 et de ses ministres un feu brûlant.

Dans le texte hébreu tant les *rûah* du verset 3 que les *rûhôt* du verset 4 sont à comprendre comme des vents, attributs typiques du dieu de l'orage, alors que les « flammes » font vraisemblablement référence aux éclairs ou à la foudre : ces attributs accompagnent régulièrement les manifestations du dieu Ba'al d'Ougarit et sont également associés à Yhwh ailleurs dans les Psaumes¹. En grec, le traducteur différencie le *rûah* du verset 3, traduit au pluriel par ἄνεμοι, « vents », des *rûhôt* du verset 4, qu'il traduit par πνεύματα, « esprits ». Ce choix soulève la question du sens du verset dans le texte grec et du rapport entre l'objet direct du verbe ποιέω et son attribut au verset 4a. Comme autre solution à la traduction que j'ai adoptée, « il fait de ses anges des esprits, de ses ministres un feu brûlant », une lecture plus proche de l'hébreu est également possible, à savoir « il fait des esprits/des vents ses messagers, et du feu brûlant ses ministres ». La différence entre les deux options n'est pas si subtile qu'elle ne le paraît car, dans le premier cas, le traducteur se réfère aux « anges » comme à une classe définie d'êtres célestes alors que dans le deuxième cas les messagers indiquent simplement une fonction, endossée par les vents ou les esprits. De plus, le rapprochement entre anges et esprits témoigne d'une nature « pneumatique » des anges qui n'a pas d'antécédent dans la Bible hébraïque et introduit, ainsi, un élément de nouveauté. L'interprétation « angélique » de ce passage est, certes, ancienne : elle est déjà attestée dans le Nouveau Testament dans l'Épître aux Hébreux (1,7) ; le texte a également été compris en ce sens par la Vulgate, ainsi que par les Targums. Pourtant ces données ne signifient pas encore qu'une telle interprétation remonte effectivement au traducteur grec. Comme Michele Ciccarelli l'a déjà noté², le problème n'est pas entièrement soluble sur base grammaticale, même si deux éléments de syntaxe pourraient appuyer la première lecture. Premièrement, en grec l'objet direct est

1 Voir, par exemple, Ps 18,10–16 ; 29,38.

2 Ciccarelli 2012, p. 204–207.

normalement précédé par l'article, ce qui amènerait à considérer τοὺς ἀγγέλους comme l'objet et πνεύματα comme attribut. Il ne s'agit toutefois pas d'une règle stricte, comme le démontre d'ailleurs le verset précédent : ὁ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβασιν αὐτοῦ, « il fait des nuages son socle ». Deuxièmement, l'objet direct occupe d'habitude la première position en grec. Il faut toutefois également considérer la possibilité que la position de τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ devant πνεύματα reflète simplement la volonté de respecter l'ordre du texte hébreu.

Il faut, alors, se tourner du côté de l'analyse littéraire et prendre en compte le parallélisme entre τοὺς ἀγγέλους en 4 a et τοὺς λειτουργοὺς en 4 b. Or, le seul texte où le terme λειτουργοί est utilisé pour indiquer des armées célestes est le psaume précédent (Ps 102,21 LXX = 103,21 TM), qui décrit une vision de Yhwh trônant dans les cieux : l'image est, certes, différente mais utilise le même parallélisme entre anges (verset 20), définis comme des δυνάμεις, « puissances/ armées » au service du dieu, et ministres (verset 21) :

¹⁹ κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἠτοίμασεν τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει.

²⁰ εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντες οἱ ἄγγελοι, αὐτοῦ δυνατοὶ ἰσχύϊ ποιοῦντες τὸν λόγον, αὐτοῦ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ.

²¹ εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ.

¹⁹ Yhwh a établi son trône dans les cieux, et sa royauté domine tout.

²⁰ Bénissez Yhwh, **vous ses anges**, forces d'élite (δυνατοὶ) au service de sa parole, qui obéissez au son de sa parole.

²¹ Bénissez Yhwh, vous toutes ses armées (δυνάμεις), **vous ses ministres** qui faites sa volonté.

Le parallélisme avec le Psaume 102, la construction grammaticale ainsi que l'exégèse ancienne semblent donc appuyer une interprétation angélique des esprits. Il faut enfin observer que cette interprétation s'inscrit parfaitement dans le contexte du verset précédent où l'imaginaire lié au dieu de l'orage, sans disparaître complètement, a été partiellement nuancé. Au verset 3 a le verbe *qrh*, « construire avec du bois ou des poutres », a été compris dans un sens spécialisé et rendu par στεγάζω, « recouvrir par un toit ». En outre *rakûb*, « char », en verset 3 c a été traduit par ἐπίβασις, terme rare dans la LXX qui indique l'accès, la voie, mais également, dans un sens plus concret, la rampe d'accès, voire les marches. La combinaison de ces deux actions nous transmet l'image d'une divinité qui, au lieu de chevaucher son char de nuées, est enfermée dans les hauteurs de son palais céleste, d'où elle peut alors facilement dispenser des ordres à ses subordonnés.

Des indices supplémentaires d'une association étroite entre anges et esprits sont repérables ailleurs, notamment lors du processus de resémantisation que l'épithète *ʾēlohē hārūhōt lakol bāsār*, « dieu des esprits pour toute chair », subit à l'intérieur de la LXX elle-même. L'expression apparaît deux fois dans le livre des Nombres : dans l'invocation adressée à Yhwh par Moïse et Aaron lors de la révolte de Coré (Num 16,22) ainsi qu'au moment de l'élection divine de Josué comme successeur de Moïse (Num 27,16). Comme l'a très bien expliqué Nathan MacDonald³, cette appellation ne vise pas à suggérer un dualisme entre corps et âme, mais souligne plutôt le fait que Yhwh préside à la vie de tous les humains et qu'il peut décider de leur sort. Une première interprétation de l'épithète se trouve déjà dans la LXX de Num 16,22, qui traduit : « dieu des esprits *et* de toute chair » (θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός⁴). Il est possible que le traducteur ait compris effectivement l'épithète à la lumière de la distinction entre « âme » et « corps » qui fait son chemin dans l'anthropologie de l'époque. Toutefois, on comprend mal la signification d'une telle dichotomie en ce contexte. En revanche, nous ne pouvons pas exclure que les πνεύματα dont il est question ici soient des esprits célestes, mis en parallèle avec σάρξ qui indiquerait alors les êtres humains, ou les vivants dans leur ensemble, comme ailleurs dans le Pentateuque, et dans la LXX des Nombres plus précisément⁵. Le recours à une épithète qui souligne la souveraineté absolue de Yhwh sur le monde céleste et terrestre a du sens dans le contexte d'invocation de Num 16 où il est question d'éviter que la colère divine n'anéantisse la communauté entière. Il est également approprié dans le contexte de prière du chapitre 27 où Moïse demande à Yhwh un chef pour le peuple qui puisse véritablement agir comme un envoyé du dieu et guider les Israélites. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le choix de Yhwh tombe sur Josué, qui est défini en « homme inspiré », à savoir dans lequel réside le πνεῦμα (ἔχει πνεῦμα ἐν ἑαυτῷ)⁶.

Un deuxième développement de l'épithète est attesté en 2 Mac 3,24, à l'occasion d'une épiphanie divine qui apparaît à Héliodore, le premier ministre du roi Séleucos, alors qu'il est sur le point de confisquer le trésor du temple de

3 MacDonald 2013, p. 101.

4 Num 16,22 n'atteste pas des variantes significatives dans la tradition manuscrite ; en Num 27,22, *et* (καὶ) est absent des *codices* latins ainsi que des quelques citations des Pères (Rufinus, *Origenis in Numeros homiliae* 28, 22, 3 *apparatus*) : ce point confirme entre autres que le ל du texte massorétique est la version originelle lue par le traducteur en ce passage. Une partie de la tradition manuscrite de Philon (*Post.* 44, 5, ed. Wendland 1897, vol. 2, p. 104) a également l'article τῆς au lieu du καὶ. Voir Wevers 1982, ad loc., p. 329, *apparatus* 1.

5 On peut déjà voir l'usage de σάρξ en ce sens en Num 18,15 (ἔχει πνεῦμα ἐν ἑαυτῷ), comparer, en outre, avec Gen 2,24 ; 6,12.

6 Num 27,18.

Jérusalem. Ici Yhwh est appelé ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης, « le seigneur des esprits et de toute puissance ». Le dieu se manifeste effectivement par le biais de ses puissances, à savoir comme un guerrier avec une armure d'or monté sur un cheval, entouré de deux jeunes hommes, très beaux et magnifiquement habillés, qui massacrent Héliodore et le laissent presque mort sur le seuil de la salle du trésor. L'effet miraculeux de cette « énergie divine » (θεία ἐνέργεια, verset 29) est la conversion d'Héliodore au judaïsme. Comme Robert Doran l'a remarqué, l'épiphanie est construite sur le modèle narratif de la divinité qui intervient pour défendre son temple⁷ : en ce contexte, les πνεύματα font évidemment référence à des puissances célestes qui ont une fonction militaire, à savoir des puissances angéliques. Là encore, ce développement de la fonction des esprits n'est pas propre aux traditions bibliques de langue grecque, mais trouve des parallèles à la fois dans le livre d'Hénoch, où l'épithète « Seigneur des esprits » apparaît plus de cent fois en référence aux armées célestes, en Jub 10,3 dans un contexte de prière ainsi qu'à Qumrân, notamment dans les Hodayot (1QH^a 18,10), et dans le rouleau de la guerre (1QM 12, 7–8)⁸.

En outre, l'épithète θεὸς τῶν πνευμάτων est reprise dans le Nouveau Testament avec de légères variations⁹. Enfin, le fait qu'elle apparaisse sur deux épitaphes du II^e siècle av. n. è. retrouvées dans l'île de Rhéneia, qui servait de cimetière à l'île de Délos, démontre le pouvoir qui devait lui être associé. La première inscription, gravée avec le même texte sur les deux côtés d'une pierre tombale, concerne une jeune fille du nom d'Héraclée. L'inscription est, en outre, surmontée par la gravure de deux mains ouvertes et levées. Une deuxième inscription avec un texte très similaire est rédigée pour une autre fille nommée Martine¹⁰, ce qui donne un total de trois textes presque identiques. Les nombreuses références à la LXX ainsi que la présence d'un groupe juif ou samaritain à Délos, documenté par d'autres témoignages épigraphiques¹¹, confirment l'origine juive (ou samaritaine) de l'inscription. Les épitaphes invoquent la vengeance de la divinité pour la mort prématurée de deux jeunes filles et

7 Doran 1981, p. 47–52; Doran et Attridge 2012, p. 89–90. Voir également Michalak 2012, p. 195–197 qui, étonnamment, ne cite pas l'étude de Doran.

8 Voir Black 1985, p. 189–191, d'après lequel l'épithète éthiopienne pourrait être un équivalent de l'expression « seigneur des armées » (κύριος τῶν δυνάμεων/yhwh šabā'ôt); Chialà 1997, p. 142–144; Nickelsburg 2001, p. 41 et 91.

9 L'épithète apparaît en Ap 22,6 (« Le Seigneur, dieu des esprits »), et en He 12,9 (« père des esprits »).

10 Roussel et Launey 1937, no. 2532. Voir également Gager 1992, no. 87, avec dessin; Noy, Panayotov et Bloedhom, no. 70 avec dessin, et 71. Pour un commentaire, voir Deissmann 1909, p. 315–326; Stuckenbruck 1995, p. 183–185; van der Horst et Newman 2008, p. 137–143; van der Horst 2013, p. 369.

11 Sur la présence des Samaritains à Délos, voir Lewelyn 1998, p. 148–151.

souhaitent la punition des responsables. Le fait que l'építaphe pour Héraclée soit inscrite des deux côtés démontre qu'elle était conçue pour être exposée et vue publiquement par tous les passants, une pratique courante pour la protection des tombes¹². Je me contenterai ici de lire la première inscription :

ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν
 ὕψιστον τὸν κύριον τῶν πνευμάτων
 καὶ πάσης σαρκός, ἐπὶ τοὺς δόλῳ φονεύ-
 σαντας ἢ φαρμακεύσαντας τὴν τα-
 5 λαίπωρον ἄωρον Ἡράκλεαν, ἐχχέαν-
 τας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἶμα ἀδί-
 κως, ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύ-
 σασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ
 τοῖς τέκνοις αὐτῶν, Κύριε ὁ πάντα ἐ-
 10 φορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ, ᾧ πάντα ψυ-
 χὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦτα[ι]
 μεθ' ἱκετείας ἵνα ἐγδικήσης τὸ αἶμα τὸ ἀ-
 ναίτιον ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.

Je t'invoque et je te supplie, dieu le Très haut, Seigneur des esprits et de toute chair, contre ceux qui ont perfidement tué et empoisonné la malheureuse Héraclée, morte avant son temps, versant son sang innocent injustement, que la même chose arrive à ses meurtriers et à ses empoisonneurs et à leurs fils, (toi) Seigneur qui vois tout et (vous) les anges de Dieu, pour lesquels toute âme s'humilie aujourd'hui avec des supplications, pour que vous vengiez et cherchiez le sang innocent, et le plus rapidement possible.

Comme déjà évoqué, le texte contient de nombreuses citations bibliques dérivées de la LXX, tout en relevant du langage des malédictions. La divinité est invoquée sous les noms de « Très haut », « Seigneur des esprits et de toute chair » (l. 1–3) ou encore « celui qui voit tout » (l. 9–10). Le fait que ces esprits soient à identifier à des anges est confirmé par les lignes 10–11, où les ἄγγελοι θεοῦ sont invoqués pour accomplir la vengeance envers les coupables. La question de savoir dans quelle mesure l'expression « les anges de Dieu, pour lesquels toute âme s'humilie aujourd'hui avec des supplications » fait référence

12 Gager 1992, p. 185.

à un vrai et propre culte angélique est disputée¹³ : il est clair, en tout cas, que les anges peuvent être invoqués comme exécutants de la vengeance du dieu, qui en a la responsabilité ultime. Si la représentation des anges en tant que bras armés de la divinité est courante dans la Bible, il est particulièrement intéressant qu'en ce contexte ces puissances soient invoquées comme vengeresses de l'ἄωρον : il s'agit des morts prématurées qui, dans la tradition grecque, demandent la vengeance du sang et qui, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, peuvent être elles-mêmes représentées comme des démons. L'insertion de cette référence, combinée à la représentation des mains levées vers le haut dans un geste d'invocation contribue donc à connoter les esprits angéliques d'une véritable aura démoniaque. Cette caractérisation des anges comme puissances « pneumatiques » est à contextualiser à l'intérieur des changements que la notion d'ange subit dès l'époque postexilique, et surtout à l'époque du Second Temple, sur laquelle je vais maintenant m'arrêter.

1.1 *Trajectoires de la représentation des anges entre hébreu et grec*

Peu de sujets ont attiré l'attention des chercheurs comme la question des anges dans les traditions du Second Temple¹⁴. Un tel intérêt est motivé par le fait qu'à partir de cette époque la catégorie religieuse de *mal'āk*, indigène à la Bible hébraïque, fait l'objet d'un grand nombre de narrations et se place au centre de plusieurs traditions. En effet on doit la naissance d'un véritable mythe fondateur de l'origine des démons dans le judaïsme ancien aux traditions hellénistiques sur les anges déchus¹⁵. On peut même affirmer, et ce, à bien des égards, que la notion d'ange se met véritablement en place à l'époque du Second Temple. Un certain nombre de travaux ont désormais traité de la question des anges dans la LXX sous différents angles et dans différents corpus¹⁶. Je retourne brièvement sur ce dossier pour traiter d'un aspect moins discuté : j'aimerais évaluer si les développements concernant la représentation des anges dans la LXX mis en évidence par la recherche peuvent être mis en parallèle avec

13 Voir les remarques de Deissmann 1909, p. 321–322 et Stuckenbruck 1995, p. 183–185.

14 Parmi les travaux fondamentaux, voir Mach 1992 ; Stuckenbruck 1995 ; id. 2014 b ; Olyan 1993 ; voir, également, Michalak 2012 et Reed 2020. Des références bibliographiques supplémentaires sont données par Henten 1999, p. 52–53. Sur les messagers dans la Bible hébraïque, on peut voir, entre autres, Hirth 1975 ; Meier 1988. Parmi les ouvrages collectifs, on peut consulter Ries et Limet 1989 ; Reiterer, Nicklas et Schöpflin 2007.

15 Voir, à ce sujet, Barbu et Rendu-Loisel 2009, p. 331–337 ; A.T. Wright 2005 ; Stuckenbruck 2014 b.

16 Voir Hirth 1975, p. 25–31 ; Mach 1992, p. 65–114 ; Dogniez (dans Dogniez et Scopello 2006) ; Ausloos 1996, p. 101–102 ; id. 2008 ; Gammie 1985 sur le livre de Job ; Schenker 2001 et Ciccarelli 2012 sur le Psaumes ; Gilhooly 2017 sur Deut 33,2.

des tendances déjà à l'œuvre dans la Bible hébraïque, comme j'aimerais, également, essayer de mieux mettre en évidence les spécificités de l'apport des traditions juives de langue grecque à la représentation des anges.

Il faut tout d'abord noter que dans la Bible hébraïque, lorsque *mal'āk* est utilisé pour désigner des membres de la cour céleste, le terme n'indique pas une classe, mais la fonction de « messenger » qui peut être endossée par n'importe quel membre de l'assemblée divine. Une des fonctions principales du *mal'āk* céleste, tout comme de l'ἄγγελος des versions grecques, est celle de transmettre un message divin, en reflétant ainsi le rôle du *mal'āk* humain. Toutefois, la fonction des *mal'ākīm* ne se réduit pas à délivrer des messages : comme déjà constaté dans les chapitres précédents, ils peuvent servir comme agents divins et amener la mort ou la maladie aux hommes¹⁷ ; ils sont, en outre, préposés pour protéger ou guider ceux qui se mettent en route¹⁸ ; de plus, ils assument parfois un rôle militaire¹⁹. Il faudrait donc comprendre cette fonction, qui prévoit plusieurs tâches, comme celle d'un « envoyé » plutôt que comme celle d'un simple « messenger ». Or, la LXX atteste une série de nouveautés à cet égard, qui sont déjà repérables dans la traduction du Pentateuque : entre autres, le fait que (1) les ἄγγελοι soient clairement compris comme une classe d'êtres divins au service de la divinité. Ils sont la catégorie principale dans laquelle les membres de la cour céleste sont inscrits, comme nous l'avons vu dans le cas de la LXX de Deut 32,8 et 43, où ἄγγελοι et υἱοὶ θεοῦ traduisent indifféremment l'expression *bānē 'ēlohîm*²⁰. Effectivement, comme Michael Mach, Cécile Dogniez et d'autres l'ont montré²¹ (2) l'ἄγγελος devient dans la LXX une sorte d'« outil exégétique » fréquent pour traduire à la fois des noms divins²², ou pour déchiffrer des expressions plus rares qui indiquent d'autres agents de la cour céleste (les « forts », les « puissants »), des instruments de la divinité comme la colère ou l'épée de Yhwh, mais également le futur roi de la descendance davidique qui reçoit divers titres dans le livre d'Isaïe (Is 9,5). Le tableau suivant donne une vue d'ensemble de ces changements :

17 Par exemple en Gen 19 ; 2 S 24,16–18 ; Ps 78,49–50.

18 Par exemple en Gen 24,7 et 40 ; Ex 14,19 ; 23,20–23 ; 32,34 ; 33,2 ; Ps 91,11–13 ; Tob 5,21.

19 Par exemple en 2 R 19,35 (= Is 37,36) ; Zach 12,7–9 ; 2 Ch 32,21.

20 Voir également Gen 6,1–2 ; Job 1,6 ; 2,1 ; 38,7.

21 Voir Mach 1992, p. 73–86 ; Dogniez (dans Dogniez et Scopello 2006, p. 180–185).

22 Ce phénomène est attesté surtout dans les Psaumes, voir Schenker 2001.

TABLEAU 10 Anges

TM	LXX	Passages
	בני האלהים θεοῦ	Gen 6,2 et 4 ; Deut 32,8* ; Job 1,6 ; 2,1 ; 38,7 Pss 28,1 (= TM 29,1) ; 88,7 (= TM 89, 7)
filis divins (=dieux)	בר אלהין ἄγγελος θεοῦ	Dan 3,92 (= 3,25 TM)
dieux	אלהים ἄγγελοι	Pss 8,6 ; 96,7 (= 97, 7 TM) ; 137,1 (= 138,1 TM)
dieu puissant	אלהין אל גבור ἄγγελος	Dan 2,11 Is 9,5
les puissants	אבירים ἄγγελοι	Ps 77,25 (= 78,25 TM) ; Sap 16,20
un vigilant et saint	עיר וקדיש ἄγγελος	Dan 4,13 (= 4,10 TM) ; 14,20
Michael, votre prince	מיכאל שרכם Μιχαηλ ὁ ἄγγελος	Dan 10,21
Michael, le grand prince	מיכאל השר הגדול Μιχαηλ ὁ ἄγγελος ὁ μέγας	Dan 12,1
les saints	קדשים ἄγγελοι ἅγιοι	Job 5,1
(fais déborder) les excès de ta colère	אפך עברות הפך ἀπόστειλον δὲ ἀγγέλους ὀργῆ	Job 40,11
son créateur le menace du glaive	העשו יגש חרבו πεποιημένον ἐγκαταπαίξασθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ	Job 40,19

Ce phénomène, particulièrement fréquent dans la Septante des Psaumes, de Job et dans la Septante ancienne de Daniel, est en réalité déjà à l'œuvre dans la traduction du Pentateuque. Il faut vraisemblablement comprendre dans cette perspective l'introduction des anges à côté des myriades de Kadès dans la LXX de Deut 33,2 b pour rendre un texte hébreu presque incompréhensible, notamment en ce qui est de la forme difficile *šdt* (*qere ʿēšdāt*), et où le traducteur

a lu Mériba (*mēribābōt*) comme une forme dérivée de la racine *rbb*, « être nombreux »²³ :

ויאמר יהוה מסיני בא	καὶ εἶπεν Κύριος ἐκ Σινα ἦκει
וזרח משעיר למו	καὶ ἐπέφανεν ἐκ Σηיר ἡμῖν
הופיע מהר פארן	καὶ κατέσπευσεν ἐξ ὄρους Φαραν
ואתה מרבבת קדש	σὺν μυριάσιν Καδης,
מימינו אשדת למו	ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.

Il dit : « Yhwh est venu du Sinaï,
pour eux il s'est levé à l'horizon, du
côté de Séir,
il a resplendi depuis le mont de
Parân ;
il est arrivé à Mériba de Qadesh ;
de sa droite *un feu de loi*, pour eux ».

Et il dit : « Le Seigneur est arrivé de
Sina,
il nous est apparu de Seir,
il s'est précipité depuis le mont Faran
avec les myriades de Kades,
de sa droite des anges avec lui ».

Le résultat de cette exégèse est que, dans l'épiphanie, le dieu n'apparaît plus seul, mais accompagné par des nombreuses armées célestes. Un autre exemple de la fonction exégétique des anges se trouve en Gen 32,2–3 où deux messagers divins vont à la rencontre de Jacob dans un endroit qu'il décide d'appeler Mahanaïm car il s'agit d'un « camp de dieu » :

ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים	² καὶ Ἰακωβ ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ὁδὸν καὶ ἀναβλέψας εἶδεν παρεμβολὴν θεοῦ παραμβεβληκυῖαν καὶ συνήντησαν αὐτῶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ.
³ ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים	³ Εἶπεν δὲ Ἰακωβ ἡνίκα εἶδεν αὐτούς· Παραμβολὴ θεοῦ αὕτη καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Παραμβολαί.

² Jacob marchait sur son chemin
quand des messagers de Dieu
survinrent.

² Et Jacob partit sur son chemin, et en
levant les yeux il vit un camp de dieu
monté, et les anges de dieu étaient
autour de lui.

³ Et Jacob, comme il les vit, dit :
« C'est un camp de Dieu », et il
appela ce lieu-là « Mahanaïm ».

³ Et Jacob dit, quand il les vit : « ceci
est un camp de Dieu », et il donna ce
lieu-là le nom de « Camps ».

²³ Voir Gilhooly, 2017.

Ici, le traducteur grec rend plus explicite la logique sous-jacente au jeu étymologique ; le texte a un parallèle dans le Ps 33,8 où il est dit que l'ange de Yhwh « campe autour de ceux qui le craignent ».

Un troisième aspect souvent observé concerne (3) l'emploi d'ἄγγελος à des buts véritablement « théologiques ». Nous avons dans la LXX au moins un cas fameux où un ange est introduit dans le texte grec pour éviter l'attribution d'une mauvaise initiative à Yhwh : lors de l'attaque immotivée de Yhwh contre Moïse en Ex 4,24–26, le texte grec remplace effectivement Yhwh par son ange. De manière générale, à la suite des choix opérés par les traducteurs des Psaumes, de Job et de Daniel il est clair que le nombre d'anges qui intervient dans la version grecque de ces recueils est considérablement supérieur par rapport à l'original hébreu. Le rôle des anges devient prépondérant dans les traditions grecques liées au livre de Daniel, notamment dans les histoires de Suzanne et de Bel. Dans la LXX ancienne de Dan 13,60, par exemple, c'est l'ange qui s'occupe de tuer matériellement les vieillards guetteurs qui avaient été jetés dans les ravins (un passage absent de Théodotion). Dans la section dédiée à Daniel et au dragon (Bel et dr. = Dan 14) c'est encore l'ange de Yhwh qui transporte le prophète Habacuc de la Judée à Babylone pour apporter de la nourriture à Daniel lorsque celui-ci est dans la fosse aux lions (versets 34–39). Cet épisode est vraisemblablement une interpolation tardive à l'intérieur de l'addition sur Bel²⁴, une sorte d'ajout midrashique à l'épisode déjà raconté en Dan 6 où Daniel révèle au roi Darius que Yhwh a envoyé un ange pour fermer la gueule des lions. Une précision attestée par Théodotion, mais absente de la LXX ancienne, indique, en outre, que l'ange transporte Habacuc « par l'intensité de son souffle » (ἐν τῷ ροίζῳ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, Bel et dr. 36), en agissant de la même façon que l'esprit qui transporte le prophète Ézéchiël en Ez 8,3.

Il faut toutefois observer que ces nouveautés ne sont pas exclusives à la Septante, mais remontent déjà, dans une certaine mesure, à la Bible hébraïque. En effet, nous avons, dans le texte hébreu, des traces d'un changement sémantique subi par *mal'āk* (1) qui semble indiquer une classe d'êtres divins, en tout cas dans des passages tardifs des Psaumes, où les *mal'ākīm* sont appelés à bénir la divinité avec les armées célestes²⁵ : la louange de Yhwh devient une des fonctions fondamentales des anges et, à peu près, la seule tâche qui n'implique pas

24 Moore 1977, p. 25. L'existence d'une *Vorlage* hébraïque pour les additions à Daniel est discutée. Plusieurs chercheurs considèrent ces additions comme des traductions de l'hébreu ; Lawrence Lahey (2015, p. 559–562) avance des arguments forts en faveur de l'idée qu'il s'agit de compositions originelles en grec.

25 Ps 103,20 et 148,2.

de relation avec les humains²⁶. J'ai, en outre, déjà discuté l'exemple du Ps 78,49 où l'expression « troupe d'anges de malheurs » (משלחת מלאכי רעים) clarifie le rôle des instruments de la colère de Yhwh, notamment la rage, l'indignation et l'angoisse : ce passage démontre que le *mal'āk* peut être utilisé avec une fonction exégétique également en hébreu (2). Cette analyse suggère, en outre, que, dans ce contexte, *mal'ākîm* signifie plutôt « anges » que « messagers ». Enfin, la tendance à attribuer certaines actions de Yhwh à un ange ainsi que l'expansion du rôle des anges dans les textes narratifs ne sont pas sans parallèles dans la Bible hébraïque (3). À cet égard, Erhard Blum a identifié une série de passages, situés entre Exode et Juges, centrés sur l'envoi d'un *mal'āk* par Yhwh, qui a la tâche de conduire le peuple à travers le désert jusqu'à la terre promise²⁷. Le motif du *mal'āk* fonctionne comme un connecteur qui relève d'une étape avancée dans la rédaction du Pentateuque (voire de l'Hexateuque), appelée par Blum la « rédaction du *mal'āk* ». Même s'il a parfois été soutenu que la tradition de l'ange qui guide le peuple à travers le désert est très ancienne²⁸, l'hypothèse me paraît peu probable. Au contraire, l'insistance sur le motif de l'ange s'inscrit bien à l'intérieur des tendances de l'époque postexilique, qui laissent aux *mal'ākîm* un espace de manœuvre majeur. À cet égard, il n'est pas inutile de mentionner le passage d'Is 63,9 qui rappelle aux Israélites que c'est bien Yhwh, et non un *mal'āk*, qui les a sauvés : ce rappel laisse entrevoir une polémique contre des croyances qui attribuaient probablement à l'ange un rôle de premier rang dans la sortie d'Égypte et dans la traversée du désert. Mais le meilleur exemple de l'amplification du rôle du *mal'āk* dans la Bible hébraïque est, sans doute, à reconnaître dans la comparaison du récit du recensement de David en 2 S 24 avec sa réécriture en 1 Ch 21. Dans le livre de Samuel le *mal'āk* intervient au verset 16 sans avoir été annoncé car, au verset précédent, on dit simplement que Yhwh envoie la peste dans le pays ; il disparaît de manière également soudaine après avoir frappé le peuple au verset 17. En revanche, en 1 Ch 21,12–30 l'entrée et la sortie de l'ange s'accordent mieux avec le reste du récit ; l'ange est qualifié d'exterminateur (*mašhîṭ*) et brandit une épée en se tenant debout entre ciel et terre ; il joue en outre le rôle important d'intermédiaire divin lors de l'épisode de l'érection de l'autel par David sur l'aire d'Ornan. Les fragments de 2 S 24 retrouvés à Qumrân contiennent déjà le motif de l'ange à l'épée qui

26 La situation est évidemment différente à Qumrân où les membres de la communauté sont, en quelque sorte, associés à la communauté céleste qui célèbre Yhwh. Voir, sur ce point, Dimant 1996 et la mise au point récente de Walsh 2019 avec bibliographie relative.

27 Blum 1990, p. 361–382. Les passages en question sont : Ex 14,19 ; 23,20–33 ; 33,2–4 ; Jug 2,1–5. Blum inclut également Ex 34,11–27, qui ne fait toutefois pas mention de l'ange. Un autre texte douteux est Gen 24.

28 Voir la bibliographie donnée par Ausloos 2008.

se tient « entre ciel et terre » et indiquent que celui-ci devait être déjà présent dans au moins une des sources des Chroniques : ils suggèrent qu'une expansion du rôle de l'ange avait trouvé sa place à l'intérieur des traditions manuscrites du livre de Samuel²⁹. Néanmoins, le rédacteur des Chroniques reste responsable d'un développement considérable des fonctions du *mal'āk* dans l'ensemble du chapitre 21 où, il faut le rappeler, une autre grande différence par rapport à 2 S 24 réside en la présence de Satan comme initiateur de l'idée du recensement³⁰. Je reviendrai sur ce point. À présent, nous pouvons conclure que les trois éléments de nouveauté que nous observons dans la Septante, à savoir la compréhension des anges comme classe d'êtres divins, leur fonction « exégétique » et leur importance accrue, ne sont pas à considérer comme une innovation des traducteurs, mais comme un prolongement de tendances qui sont déjà à l'œuvre dans les traditions postexiliques de la Bible hébraïque³¹.

En revanche, un aspect du traitement des anges qui paraît spécifique à la Septante, et ce, déjà dans le Pentateuque, est la tendance à mieux clarifier la distinction entre le rôle de l'ange et celui de Yhwh dans des passages où cette distinction n'est pas explicite en hébreu. C'est le cas de l'ajout en Gen 16,8, lorsqu'un ange apparaît à Hagar, où le traducteur utilise ἄγγελος pour clarifier le sujet de la phrase qui n'est pas indiqué en hébreu, et de Gen 19,16, où les deux « hommes » envoyés vers Lot en hébreu deviennent deux « anges » en grec, dans la continuité de ce qui est affirmé dans le verset précédent. Plusieurs chercheurs ont, en outre, remarqué que le rôle de l'ange dans la Septante d'Ex 23,20–23 est affaibli et clairement subordonné à celui de Yhwh³² : dans le texte grec, Yhwh envoie « son » ange et non simplement « un » ange ; l'ange n'a plus la responsabilité du pardon des péchés du peuple et le nom de Yhwh est sur lui (ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ) au lieu d'être « en lui » (שמי בקרבו). Par cette dernière lecture le traducteur rend son texte conforme à une formulation bien plus courante en hébreu où l'on pose généralement le nom « sur quelqu'un » (*šēm + 'al* ou *šēm + lə*) et non « en quelqu'un ». Ces changements ne sont donc pas nécessairement imputables à des raisons théologiques, mais semblent motivés par des raisons d'ordre littéraire : des soucis d'harmonisation et une compréhension moins ambiguë du texte source.

De manière générale, on ne serait pas en mesure de retrouver dans la LXX de véritables spéculations angéliques. On trouve, cependant, quelques

29 4QSam^a (= 4Q51), fr. 164–165, l. 1–3 (ed. Cross et al., 2005, DJD 17, p. 192–193) ; Driesbach 2016, p. 325–326.

30 Dion 1985 ; Klein 2006, p. 415–416. Sur l'importance du *mal'āk* dans cet épisode, voir aussi Beentjes 2007, p. 149–152.

31 Comme le conclut justement aussi Dogniez (dans Dogniez et Scopello 2006, p. 194–195).

32 Ausloos 1996, p. 102 ; Le Boulluec et Sandevor 1989, p. 239 ; Nihan, à paraître, p. 165–167.

informations supplémentaires concernant la nature des anges, absentes en hébreu, tel le fait qu'ils se nourrissent de manne³³ et qu'ils résident dans les cieux, loin des hommes qui sont faits de « chair »³⁴. À cet égard, l'insistance sur la nature pneumatique des anges à laquelle plusieurs traducteurs et auteurs font référence dans des contextes divers émerge comme une des contributions les plus originales de la LXX, voire comme le véritable élément de nouveauté dans la représentation des anges. Pour le reste, il semble que, même si les traducteurs possédaient des connaissances sur le monde des anges, ils ne paraissent pas particulièrement intéressés aux hiérarchies angéliques. Deux éléments démontrent encore ce manque d'intérêt : d'une part, le fait qu'en grec seulement trois noms d'anges – et tous déjà présents dans la Bible hébraïque – apparaissent, soit Gabriel, Michaël et Raphaël, et, d'autre part, l'absence de spéculations sur le nom d'Azazel³⁵. D'un autre côté l'extension des histoires concernant les anges dans les traditions grecques de Daniel dont j'ai fait mention plus haut ainsi que les nombreuses épiphanies angéliques qui jalonnent les livres des Maccabées révèlent que la LXX fait l'objet d'un développement interne qui voit une progressive diffusion de ces motifs au fil du temps. Avec ces récits, nous arrivons, toutefois, désormais, à l'époque hasmonéenne. En outre, l'invocation, dans les Maccabées, d'un « bon ange » pour sauver les Juifs en guerre laisse entrevoir la croyance en l'existence d'anges mauvais³⁶. Mais, là encore, il reste difficile, sur la base de ces références, de reconstruire une véritable « angéologie » et, par contraste, une démonologie qui lui serait opposée. Deux livres semblent, cependant, représenter une exception à cette tendance générale : la LXX de Job, notamment concernant le rôle du Satan (ὁ διάβολος), et le livre de Tobit dont la narration est centrée sur un conflit entre un ange et un démon.

Pour ce qui concerne la traduction grecque de Job, un regard au tableau ci-dessus (tableau 10) permet déjà facilement de relever que le traducteur réserve aux anges une place assez conséquente en comparaison avec son texte source, surtout en ce qui concerne les anges guerriers et mortifères. En outre, dans deux passages relatifs à la description du Léviathan, le traducteur introduit l'expression : *πεποιημένον ἐγκαταπαίξεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ*, « créé pour que les anges le bafouent », qui n'a pas d'équivalent en hébreu. Si cette expression peut être comprise comme une exégèse de l'« épée » de Yhwh, elle fait néanmoins référence au motif de la bataille eschatologique entre les anges

33 Ps 77,25 (= TM 78,25), repris en Sap 16,20.

34 Dan 2,11.

35 Voir § 3.2.3.

36 2 Mac 11,6 ; 15,23.

et le dragon qui devait être connu du traducteur grec³⁷. Outre cette présence angélique, le cadre narratif du livre de Job est caractérisé par la présence du *śātān*/ὁ διάβολος auquel on a déjà, parfois, attribué une nature pleinement démoniaque dans la LXX. L'importance de la figure du Satan dans la démonologie juive et chrétienne et l'absence d'étude centrée sur la LXX³⁸ requièrent un traitement détaillé du sujet.

2 Du *śātān* au diable

Dès la fin des années 80, la monographie de Peggy Day a marqué un tournant dans les études sur le *śātān* dans la Bible hébraïque³⁹. Day a démontré que, dans la Bible hébraïque, il n'existe pas un personnage unique portant le nom de « Satan », mais que le terme indique, plutôt, une fonction qui est celle de l'accusateur, du procureur ou de l'adversaire, et que cette fonction est probablement dérivée d'un contexte juridique. La nature précise de la fonction du *śātān* fait encore l'objet d'un débat et l'on ne sait pas clairement si la signification légale de l'accusateur est toujours mise en avant ou si, dans quelques occurrences, le terme ne signifie pas simplement « adversaire » dans un sens plus général. Le terme *śātān* apparaît dans neuf contextes dans la Bible hébraïque. Quatre épisodes nous intéressent particulièrement ici, où *śātān* indique un agent ou une fonction céleste. Dans ces cas, le terme apparaît deux fois sans article, dans deux scènes qui ont lieu sur terre (au chapitre 22 du livre des Nombres, où il barre la route à l'ânesse du devin Balaam qui voulait maudire les Israélites, et en 1 Ch 21,1–2, lorsqu'il incite le roi David au recensement), et deux fois avec l'article, dans les deux scènes de conseil divin (dans la vision du chapitre 3 du livre de Zacharie, où il accuse le grand prêtre Josué devant Yhwh et lors de la réunion de l'assemblée céleste en Job 1–2)⁴⁰. Parmi ces épisodes, tous

37 Job 40,19 et 25. Pour la manière dont le traducteur élabore cette expression à partir de son texte source, voir l'étude, désormais classique, de Gammie 1985, p. 8–10 ; sur la technique de traduction anaphorique qui est employée ici, voir Heater 1982, p. 6–7 et 126–127 ; Angelini 2018 a, p. 106–107. Il est probable qu'en grec la péricope de Job 40,19–41 et 25 se réfère entièrement au Léviathan, alors qu'en hébreu le verset 19 se réfère au Béhémoth. Voir Dhont 2017, p. 276–277.

38 À l'exception de l'article de W. Foerster dans le TWNT qui fait une place à la LXX (TWNT 2, p. 79–80) et de quelques entrées de dictionnaires et lexiques, je n'ai connaissance d'aucune étude d'ensemble sur διάβολος dans la Septante.

39 P. Day 1988. Pour un bilan de la recherche sur la figure du Satan, voir D.R. Brown 2011.

40 Si, d'une part, la présence de l'article déterminatif confirme le fait qu'il s'agit d'un titre ou d'une fonction (White 2014, p. 109), il faut, d'autre part, remarquer que l'absence de l'article n'est pas aussi dirimante qu'on l'a souvent répété. Premièrement, lorsqu'il n'est pas

datables de l'époque postexilique⁴¹, la scène de jugement du prophète Josué en Zach 3,1–2 est celle qui se rapproche le plus du contexte judiciaire. De ce point de vue, sont particulièrement significatifs les parallélismes entre la scène de jugement céleste en Zacharie et une scène similaire de type « terrestre » évoquée dans le Ps 109,6–7 qui mentionne également un *śātān* humain se tenant à la droite de l'accusé. Dans une étude récente, Ryan Stokes⁴² a remis en question la fonction accusatoire du *śātān*, en identifiant des références à un contexte militaire plutôt que juridique, et en proposant la signification d'« attaquant » : l'intention du *śātān* serait celle d'endommager physiquement la personne à la fois dans Zach 3 et dans le prologue du livre de Job, lorsqu'il propose à Yhwh de mettre la piété de Job à l'épreuve. Le *śātān* serait alors un simple exécutant de la volonté de Yhwh. Bien qu'une connotation militaire apparaisse dans plusieurs passages, notamment lorsque le terme se réfère à des adversaires humains⁴³, l'argument de Stokes n'est pas entièrement convaincant en ce qui concerne les scènes divines, en particulier concernant le passage du livre de Zacharie où le contexte judiciaire est mis en avant par le langage employé ainsi que par les positions occupées respectivement par le *mal'āk yhwh*, par le *śātān* et par Josué, qui semblent impliquer une étiquette procédurière (le *śātān* se tient à la droite de Josué et celui-ci se tient debout devant l'ange). En outre, l'interprétation du *śātān* en Job comme pur exécutant de la volonté de Yhwh ne met pas suffisamment en valeur la capacité d'initiative qui caractérise cet agent et le différencie d'autres agents divins, en suscitant plutôt un parallèle avec l'esprit qui prend la parole de manière autonome en 1 R 22. En revanche, l'hypothèse de Jason Silverman, pour qui la caractérisation du *śātān* en Zach 3 et dans le livre de Job est inspirée par les figures de fonctionnaires locaux de l'Empire achéménide, me paraît plus convaincante⁴⁴. Malgré les débats sur sa fonction, les chercheurs s'accordent sur le fait que, dans la Bible hébraïque, le *śātān* agit toujours sous la dépendance de Yhwh, même lorsqu'il joue le rôle de l'adversaire. Son appartenance à la cour céleste n'est jamais mise explicitement en question, même si le passage de Job semble indiquer que son statut n'est pas

précédé de l'article, *śātān* pourrait tout simplement indiquer « un accusateur » ; deuxièmement, et de manière plus générale, dans la Bible hébraïque, la distinction entre nom et fonction n'est pas toujours très nette, comme nous l'avons vu dans les cas de Resheph, Qeṭeb et Deber. La question n'est pas de savoir si Satan fonctionne ou pas comme un nom propre dans la Bible hébraïque, mais de savoir si et dans quels contextes il faut reconnaître en *śātān* le personnage de « Satan », à savoir l'opposant majeur de Yhwh. La seule présence ou absence de l'article ne suffit pas à résoudre cette question.

41 Voir Fabry 2003, pour lequel le *śātān* est une création littéraire de l'époque postexilique.

42 Stokes 2014.

43 Ainsi dans les livres de Samuel et des Rois et également en Num 22.

44 Silverman 2014.

identique à celui des fils divins car le texte précise que, lors de la convocation du conseil, « même le *sātān* était parmi eux » (*gam hasśātān batōkām*), ce qui laisse entendre que sa présence n'était pas habituelle. Un autre cas qui soulève quelques doutes quant à l'appartenance du personnage à la cour est celui de 1 Ch 21,1 : ici, *sātān* est certainement le résultat d'une exégèse de la « colère de Yhwh » qui en 2 Samuel 24 poussait David au recensement d'Israël. Toutefois, son origine n'est plus spécifiée dans les Chroniques et, par conséquent, l'initiative du recensement n'est plus rattachée à Yhwh : en ce passage, *sātān* semble plutôt être qualifié comme un « adversaire » générique⁴⁵, qui résulte d'une progressive autonomisation d'un autre agent étroitement lié à Yhwh, à savoir sa colère. L'introduction d'un *sātān* a pour effet de déresponsabiliser Yhwh quant à la mauvaise initiative du recensement. Il faut, en outre, observer que, dans tous ces épisodes, *sātān* entre également en relation avec les anges, tout en s'en différenciant. Dans l'épisode de Num 22, on dit du *mal'āk* qu'il agit « comme un *sātān* » : si l'expression indique que la fonction de l'adversaire peut être revêtue à l'occasion par d'autres membres de la cour céleste, elle souligne néanmoins que le rôle du *mal'āk* et celui du *sātān* sont, d'habitude, différents. Les rôles du *sātān* et du *mal'āk* sont opposés dans le jugement de Josué en Zacharie, où l'ange tient le *sātān* à l'écart lorsqu'il annonce le verdict de Yhwh. Nous avons également déjà vu que le *sātān* se distingue des *bənē 'ēlōhīm* dans le livre de Job. Il est alors possible que le rédacteur du livre des Chroniques ait décidé de remplacer la colère de Yhwh par *sātān* en 1 Ch 21 notamment en raison de la présence de l'ange dans le récit.

Pour résumer, dans la Bible, le *sātān* joue le rôle d'accusateur de l'homme dans les procès ou, plus généralement, le rôle d'adversaire et il agit toujours avec l'accord de Yhwh. Son statut diffère de celui des autres membres de l'assemblée divine et il se trouve parfois en opposition aux *mal'ākīm*. Il possède une certaine liberté d'initiative, comme le démontre le fait qu'il soit le seul des subordonnés de Yhwh qui dialogue ouvertement avec la divinité ; ses initiatives ont souvent de mauvaises conséquences pour les hommes. Même si les indices qui ont pu favoriser sa transformation en opposant de Yhwh sont

45 Il me paraît toutefois difficile qu'il s'agisse d'un adversaire militaire humain, comme le proposent Sara Japhet (1989, p. 115–116) et Pancratius Beentjes (2007, p. 140), tout d'abord en raison du contexte : on ne comprend pas pour quelle raison David aurait écouté le conseil d'un ennemi de faire un recensement de la population, vu que l'hostilité à ce type d'opération est un thème bien connu dans l'Antiquité. En outre, comme l'observe justement Ralph Klein (2006, p. 418), les verbes *'md* « se tenir » et *swt*, « inciter », apparaissent déjà en Zach 3,1 et Job 2,3, en relation à l'adversaire. Le doute pourrait éventuellement se poser à propos de la traduction grecque des 1 Ch 21,1 car *διάβολος* signifie « calomniateur » et il est utilisé davantage pour qualifier un être humain : voir *infra*, p. 284–285.

tous déjà présents, *śātān* n'est jamais représenté comme un démon selon les critères que j'ai défini en ouverture de ce livre : il n'est pas un agent direct de destruction ou de maladie, ni montre de liens particuliers avec la dimension du chaos.

Si nous regardons maintenant du côté de la traduction grecque, nous remarquons que les différents traducteurs n'ont pas adopté un seul et même équivalent pour *śātān*, même s'il y a une prévalence de formes liées au verbe διαβάλλω. Le verbe signifie littéralement « passer à travers », mais également « mettre en travers » : il peut avoir un sens concret de (a) « diviser » et « faire dévier une chose d'une autre en posant un obstacle », mais aussi un sens métaphorique (b) d'« accuser », souvent sans fondement, et, par conséquent, de (c) « calomnier ». Sous cette deuxième rubrique, nous pouvons également classer les dérivés διαβολή, « calomnie », « diffamation » (des significations également attestées dans les papyri à partir du III^e siècle av. n. è.⁴⁶) et, parfois, « opposition », « hostilité », ainsi que διάβολος, terme assez rare mais bien attesté dans la comédie classique et hellénistique avec la signification de « calomniateur »⁴⁷. Cette dernière signification est également attestée par Xénophon⁴⁸ et Aristote⁴⁹, lequel mentionne les διάβολοι avec les sophistes et les voleurs. Il ne s'agit pas d'un terme strictement judiciaire, même s'il est parfois utilisé en contexte juridique, notamment chez Andocide où il indique au neutre un sentiment abstrait, quelque chose qui s'oppose au jugement, un « préjudice »⁵⁰. À la différence de διαβολή, διάβολος est absent des papyri jusqu'au III^e s. de n. è.

Tout en exploitant les diverses significations de la famille linguistique liée à διαβάλλω, chacun des traducteurs grecs opère des choix différents. Dans le livre des Nombres, ce sont les formes ἐνδιαβάλλειν (Num 22,22) et διαβολή (Num 22,32) qui sont utilisées :

Num 22,22	וַיַּחַר אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְּצֵב מִלֶּאךְ יְהוָה בְּדַרְךְ לִשְׂטָן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל אֲתָנוּ וְשָׁנִי נִעְרִיו עִמּוֹ	22 καὶ ὠργίσθη θυμῷ ὁ θεὸς ὅτι ἐπορεύθη αὐτὸς καὶ ἀνέστη ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ἐνδιαβάλλειν αὐτόν καὶ αὐτὸς ἐπιβεβήκει ἐπὶ τῆς ὄνου αὐτοῦ καὶ δύο παῖδες αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ.
-----------	--	--

46 P.Cair. Zen 3 59481 et P. Mich 5 243.

47 Ar., *Eq.* 44–45, Paphlagon est διαβολικώτατος, la « quintessence de la calomnie » ; le διάβολος semble être un personnage typique de la comédie hellénistique ; il était également le titre d'une comédie non parvenue du poète comique Nicostratos (IV^e s. av. n. è.).

48 Xen., *Ages.* II, 5.

49 Arist., *Top.* 126 a.

50 And. 2, 24.

22 Mais la colère divine s'enflamma car il partait et l'envoyé de Yhwh se posta sur la route comme un adversaire pour lui, tandis qu'il chevauchait son ânesse, et ses deux serviteurs étaient avec lui.

22 Et Dieu s'inflamma de colère car il était parti, et l'ange de Dieu se leva pour le faire dévier, et il était monté sur son ânesse, et deux serviteurs étaient avec lui.

Num 22,32 ויאמר אליו מלאך יהוה על מה הכית את אתנך זה שלוש רגלים הנה אנכי יצאתי לשטן כי ירט הדרך לנגדי

32 και ειπεν αυτω ο αγγελος του θεου· Δια τι επαταξας την ονον σου τουτο τριτον ; Και ιδου εγω εξηλθον εις διαβολην σου οτι ουκ αστεια η οδος σου εναντιον μου.

32 Alors l'envoyé de Yhwh lui dit : « Pourquoi as-tu frappé ton ânesse ces trois fois ? Tu le vois, c'est moi qui suis sorti comme un adversaire, car ce chemin est instable⁵¹ devant moi ».

32 Et l'ange de Dieu lui dit : « pourquoi as-tu frappé ton ânesse cette troisième fois ? voici, je suis venu pour m'opposer à toi, car ton chemin devant moi n'est pas bon ».

Au verset 22, d'après le texte hébreu, l'ange de Yhwh agit comme un *sātān* (*lštn*) : le traducteur a lu *lštn* comme une forme verbale. Le composé *ἐνδιαβάλλω* est très rare en grec. La forme a ici probablement une valeur intensive qui sert à rendre l'hébreu *bdrk lštn*, car *derek* n'est autrement pas traduit ; elle a le sens concret de « diviser », « se mettre en travers », « faire dévier de son cours »⁵². Au verset 32, nous trouvons une *variatio* : *εἰς διαβολήν σου*, qui est ici à comprendre dans le sens d'hostilité ou d'opposition, possiblement dérivée d'une proximité entre la racine *štn* et la racine *štm*, « opposer », « être hostile contre ». Ce choix s'inscrit bien dans le contexte du verset tel qu'il est compris par le traducteur, où l'ange s'oppose au mauvais chemin entrepris par Balaam (l'adjectif *ἀστεῖος* pouvant avoir une connotation morale). Le même choix est également adopté par le traducteur des Psaumes pour traduire les formes verbales et nominales de *štn*⁵³.

51 Il se peut que le passage soit corrompu. Le verbe *yrt* est très rare, et il est probable que le traducteur, avec d'autres versions anciennes dont notamment le Pentateuque samaritain, lisait une forme *yrt* ou *hr* (« mauvais »), donc bien traduite par *οὐκ ἀστεία*. Voir récemment les remarques de Robker 2019, p. 77–78.

52 Caird 1968, p. 471 no. 52.

53 Ps 38,21 (= 37,21 LXX) ; 71,13 (= 70,13 LXX) ; Ps 109.

Dans les autres scènes célestes (Zach 3,1-2 ; Job 1-2 ; 1 Ch 21,1), *śātān* est traduit par δίαβολος (avec ou sans article conformément au texte hébreu), qui a la signification d'adversaire ou de calomniateur. Nous avons, là encore, affaire à une traduction de type exégétique : le choix de ce terme est vraisemblablement motivé par l'idée que les accusations portées contre Josué et contre Job étaient injustifiées et que le recensement d'Israël fut une idée malheureuse. En 1 Ch 21,1 certains témoins de la tradition lucianique ont la translittération σαταν, qui reflète probablement une influence chrétienne⁵⁴.

La forme σαταν apparaîst en tout cas déjà en 3 Regn 11,14, où il est question des adversaires du roi Salomon, et dans un passage du Siracide (21,27) : « quand un impie maudit son adversaire/ennemi, il se maudit soi-même » (ἐν τῷ καταράσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταράται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν). Cette forme est alors toujours utilisée lorsqu'il est question d'adversaires humains. Dans d'autres passages des livres des Règnes où *śātān* indique un opposant humain aux plans de David, il est traduit en grec par ἐπίβουλος, « conspirateur », « comploteur »⁵⁵.

La forme διάβολος est encore utilisée dans d'autres contextes où il est question d'ennemis humains. En Est 7,4 et 8,1, elle fait référence à Haman : le texte hébreu est difficile dans les deux passages et le grec reflète très probablement une lecture d'une racine *šrr* (« adversaire »)⁵⁶. En 1 Mac 1,36, διάβολος se réfère au roi Antiochos IV, l'ennemi juré des Juifs : καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἀγιάσματι καὶ εἰς διάβολου πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διὰ παντός : « (Cela) devint une embuscade pour le sanctuaire et un adversaire/ennemi maléfique pour Israël en tout temps ».

Pour résumer, nous voyons que les traducteurs optent pour plusieurs possibilités. Le terme hébreu est parfois transcrit en grec : dans ce cas, l'emprunt n'indique pas que σαταν a été compris comme un nom propre, comme l'on pourrait éventuellement s'y attendre, mais comme l'équivalent d'une fonction pour laquelle le traducteur estimait peut-être ne pas avoir de correspondant exact en grec. Les contextes de 3 Regn 5,18 et Sir 21,27 font penser que *śātān* a été interprété comme un adversaire plutôt que comme un accusateur au sens judiciaire. En outre, un certain nombre de traductions ont une nature « péjorative » : *śātān* est interprété comme « comploteur » dans les livres de Samuel et en 1 R 5,18 (= 3 Regn 5,18 LXX) ; en Zacharie, Job et Chroniques, où

54 Voir, notamment, le manuscrit *e*₂ dans l'édition de Brooke, McLean et Thackeray 1932 : ἀνέστη Σαταν ἐπὶ Ἰσραὴλ, « Satan se souleva contre Israël » au lieu de la forme καὶ ἔστη διάβολος ἐν τῷ Ἰσραὴλ qu'on trouve dans les *codices*.

55 1 Regn 29,4 ; 2 Regn 19,23 ; 3 Regn 5,18.

56 Voir Macchi 2016, p. 387.

l'hébreu parle d'accusateur céleste, *śātān* a été interprété comme « calomniateur », probablement car porteur de fausses accusations, ce qui a amené à sa traduction par διάβολος. Enfin, l'usage de διάβολος a été élargi à d'autres textes (Esther et Maccabées) : il ne s'agit pas de calomniateurs au sens strict mais plus généralement d'« ennemis », selon un sens néanmoins attesté en grec à côté de « calomniateur ». On remarquera d'ailleurs qu'il s'agit d'ennemis très négativement connotés, voire d'ennemis jurés, tels qu'Haman et Antiochos IV.

Nous n'arrivons pas à observer de différences substantielles entre le contexte divin et le contexte humain : au contraire, dans le cas de Num 22 où la différenciation entre l'ange et le *śātān* est moins nette, *śātān* a disparu du texte grec. En revanche, dans les autres scènes de cour ou d'assemblées, il n'est plus question d'un agent exerçant la fonction d'accusateur ou de procureur, mais une connotation péjorative est attachée à son nom : son opposition avec les anges est ainsi accentuée, surtout en Zach 3 et dans le prologue du livre de Job. Son opposition aux anges ainsi que la connotation négative qui lui est associée sont des éléments importants pour comprendre sa transformation en démon. Toutefois, nous ne trouvons dans ces textes aucune indication sur le fait que διάβολος soit une figure de démon, ni que ὁ διάβολος soit à comprendre comme « le diable ».

La seule occurrence dans la LXX où διάβολος est une entité clairement opposée à Yhwh est un passage très discuté du livre de la Sagesse, en conclusion d'une longue polémique contre les impies⁵⁷ :

φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες

Mais par la jalousie du diable la mort est entrée dans le monde : ceux qui sont de son côté en font expérience.

La majorité des chercheurs voit en ce verset une référence à l'épisode du serpent dans le troisième chapitre de la Genèse, ceci correspondant au moment où « la mort est entrée dans le monde ». La référence au récit de création est explicite dans le verset précédent qui reprend et transforme le langage de Gen 1,26 (Sap 2,23 : εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν : « Dieu le créa [scil. l'homme] comme une image de sa propre incorruptibilité »). En outre, un certain nombre de traditions du premier siècle de notre ère identifient le serpent avec Satan et introduisent le motif de l'envie comme mobile

57 Sap 2,24.

de ses actions⁵⁸. On considère généralement que le passage d'Ap 12,9 faisant référence au Satan qui fait dévier le monde entier (ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλη) fait également référence à la tentation d'Adam et Ève. Étant donné que la première attestation de l'association du serpent avec le diable est traditionnellement repérée dans la *Vie d'Adam et Ève*, un apocryphe qui date du 1^{er} siècle de n. è., la référence du livre de la Sagesse précéderait cette identification d'un siècle environ. Il faut toutefois souligner que, comme l'ont très bien remarqué Michael Kolarcik et d'autres⁵⁹, l'objet de la discussion dans cette section du livre de la Sagesse n'est pas tellement, ou plutôt, n'est pas *seulement* la mort physique, mais la « deuxième mort » ou mort spirituelle, la mort de l'âme qui, pour les impies, peut même commencer lorsqu'ils sont encore en vie. Cette thématique faisait l'objet de discussions chez les philosophes de l'époque, y compris Philon d'Alexandrie, et cela s'explique aisément, compte tenu de la nature philosophique du livre de la Sagesse. C'est donc justement que Kolarcik met en garde contre une interprétation de la péricope faite exclusivement à la lumière du récit de la création en Gen 1–3⁶⁰. À cet égard, Giuseppe Scarpat⁶¹ va encore plus loin en proposant l'idée que ce verset ne fasse pas du tout référence à la chute amenée par le péché originel, mais au fait que les impies, poussés par le diable qui sème le mal dans le monde, mettent à l'épreuve le juste. Le contexte auquel il faudrait rapprocher la référence au diable serait alors le même que celui des paraboles de Matthieu où le diable sème l'ivraie dans le monde et où les impies seront punis par les anges à la fin des temps⁶². Cette interprétation s'appuie sur une lecture différente du verset, où ἐκείνου ferait référence à θάνατος et non à διαβόλου et où l'objet du verbe πειράζω serait κόσμον. La traduction proposée par Scarpat comprend

58 *Vie d'Adam et Ève* 10–17 ; 2 Hen 31,6. Voir Winston 1979, p. 121–123 ; Hogan 1999, p. 19 ; Kolarcik 1991, p. 139.

59 Kolarcik 1991, p. 159–184. Le contexte du débat sur la mort spirituelle rend encore moins probable la proposition avancée par quelques chercheurs de voir en Sap 2,24 une référence au meurtre d'Abel par Caïn en Gen 4 car cet épisode constituerait le véritable moment où la mort physique entre dans le monde : voir, par exemple, Gregg 1909 ; Levison 1988, p. 51–52. Il faut, en outre, observer qu'il n'y a aucune référence à Caïn dans le reste de la péricope sur les impies (Sap 1,16–2,14), la seule référence explicite à Caïn se trouvant en Sap 10,3–4. Hogan 1999 et Blischke 2015, p. 163–164 pensent que Sap 2,24 peut faire référence en même temps à Adam et à Caïn, notamment car Sap 10,3–4 évoque successivement ces deux figures.

60 Kolarcik 1991, p. 139–146. Voir, en outre, les remarques de Hogan 1999, p. 2–3.

61 Scarpat 1989, p. 162–167. Il me paraît pourtant très hasardeux de voir une identification entre le diable et la mort en tant que chefs d'un royaume opposé à celui de Dieu, comme le propose Amir 1979 ; voir, à ce sujet, déjà la critique de Kolarcik 1991, p. 75–76.

62 Mt 13,38 et 49.

alors : « ceux qui sont du côté de la mort mettent à l'épreuve le monde ». Cette interprétation est soutenue par le parallélisme avec une expression très similaire en ouverture de la péricope sur les impies (Sap 1,16) où il est dit des impies qu'ils font partie du royaume d'Hadès (ὅτι ἄξιοί εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι)⁶³. Toutefois cette lecture n'est pas assurée car la reprise de la même expression à des buts rhétoriques en ouverture et en clôture de la péricope n'implique pas que les référents du démonstratif doivent nécessairement être les mêmes. Étant donné que le motif de l'envie du diable, dans le reste des traditions apocryphes, est attaché uniquement à l'épisode du serpent dans le jardin d'Éden et ne se retrouve pas ailleurs, Gen 3 demeure la référence la plus probable. Dans chacun des cas, il paraît assuré qu'au premier siècle avant notre ère l'auteur de la Sagesse connaît une tradition, autrement inconnue de la Septante, où δίαβολος est désormais devenu « le diable », puissance néfaste sous laquelle tous les impies se réunissent.

3 Tobit dans le contexte de la démonologie hellénistique

Notre parcours sur les anges et les démons dans la LXX et dans la Bible hébraïque ne peut s'achever sans une analyse du sujet dans le livre de Tobit. Ce texte mérite attention pour plusieurs raisons. En effet, il revêt une grande importance dans l'étude de la démonologie à l'époque hellénistique ; de plus, dans la mesure où la représentation des démons y est très développée, celle-ci révèle un scénario distinct du reste de l'Ancien Testament (dans ses versions hébraïque et grecque) qui s'inscrit désormais dans le contexte des développements de la littérature du Second Temple. En outre, la situation textuelle exceptionnelle dont le livre fait l'objet démontre l'intérêt d'une approche des textes bibliques qui prenne sérieusement en compte la LXX et sa richesse interne. À cet égard, et avant d'aborder le thème des anges et des démons, une prémisse d'ordre méthodologique sur les versions grecques du livre qui nous sont parvenues par la tradition manuscrite est nécessaire.

3.1 *Prémisse méthodologique*

Le livre de Tobit, d'habitude classé comme un roman de diaspora, jouissait d'une grande popularité dans l'Antiquité et dut faire l'objet d'un grand nombre de réécritures et traductions. Son texte est transmis par plusieurs versions

63 Pour une troisième proposition de traduction du verset faite par André-Marie Dubarle, d'après laquelle les impies « tentent le monde », ainsi que pour sa critique de la part de Stanislas Lyonnet, voir la discussion en Scarpat 1989, p. 165–166 et Kolarcik 1991, p. 76.

grecques et latines, par des versions syriaques et par cinq copies très fragmentaires retrouvées à Qumrân, dont quatre sont en araméen (4Q196–199) et une en hébreu (4Q200)⁶⁴. Elles attestent vraisemblablement une seule version du livre, par ailleurs assez proche de ce que l'on peut reconstruire de la Vieille Latine⁶⁵. D'autres manuscrits hébreux d'époque médiévale ou de la Renaissance sont, en revanche, des copies plus tardives⁶⁶. La question de la langue originelle de composition est débattue, même si une préférence pour l'araméen semble s'imposer⁶⁷. Les textes grecs représentent, en tout cas, les témoins fondamentaux du point de vue qualitatif et quantitatif. La tradition manuscrite du livre de Tobit est traditionnellement divisée en trois typologies textuelles⁶⁸ : un texte de type G₁, attesté par la plupart des manuscrits, y compris l'Alexandrinus (A), le Vaticanus (B), ainsi que par les versions hexaplaïres ; un texte de type G₂, plus long que le texte G₁, attesté par le Sinaiticus (S), par le manuscrit 319, et par la Vieille Latine (VL) ; et un texte de type G₃, dit également « troisième version », qui est probablement une recension, contenant d'importantes différences dans la deuxième moitié du livre et ayant servi de base à la traduction syriaque (particulièrement importants pour la reconstruction de ce texte sont les minuscules 106–107 conservés à la Bibliothèque de Ferrara⁶⁹). Le fait que les fragments découverts à Qumrân soient souvent en accord avec le texte de type G₂ démontre la priorité de la version longue (G₂) sur G₁ et G₃, qui sont probablement des révisions visant à éliminer redondances et répétitions. À la suite de cette classification, une tendance s'est diffusée, qui considère le Sinaiticus comme le représentant par excellence du texte

64 Les fragments ont été édités par Joseph Fitzmyer (dans Broshi et al. 1995, DJD 19, p. 1–76, voir également Fitzmyer 1995 a), et analysés à nouveau par Hallermayer 2008. Les fragments supplémentaires du papyrus Schøyen (MS 5234) sont probablement des faux (voir Elgvin et Langlois 2019, p. 132). Une édition synoptique de tous les témoins textuels de Tobit a été préparée par Weeks, Gathercole et Stuckenbruck 2004.

65 La reconstruction des relations entre les manuscrits de la Vieille Latine est très complexe car ceux-ci divergent beaucoup entre eux. Pour un état de la question voir Auwers 2005. Pour l'analyse des rapports entre les témoins latins et grecs, voir Weeks 2013, p. 2–5. Je discuterai les variantes du Codex Regius 3564, de la Bible d'Alcalá et du Codex Reginensis no. 7 (respectivement no. L1, L2, L3 dans Weeks, Gathercole et Stuckenbruck 2004 ; Q, X et W dans Hanhart 1983 b).

66 No. H2–H7 dans Weeks, Gathercole et Stuckenbruck 2004.

67 Voir, à ce sujet, la mise au point de Perrin 2014, p. 111–113.

68 Hanhart 1983 a édité en synoptique les textes G₁ et G₂, en se fondant surtout sur le Sinaiticus. Également précieuse est son analyse des témoins (Hanhart 1984). Une édition séparée du Sinaiticus est désormais disponible (Littman 2008).

69 = d en Hanhart 1984, p. 57–58.

G2 et, par conséquent, comme le témoin le plus proche du texte d'origine⁷⁰. Or la recherche récente a montré que la relation entre les témoins textuels est beaucoup plus complexe que ce que l'on a traditionnellement estimé ; que les témoins du texte G2 diffèrent beaucoup entre eux et que les relations entre les témoins du texte G2 et les recensions G1 et G3 ne sont pas toujours linéaires ; par conséquent, elle a remis en question l'antériorité du texte de type G2 comme étant toujours le plus proche de celui d'origine ainsi que toute division simpliste en trois groupes⁷¹. Plus particulièrement, Stuart Weeks et Loren Stuckenbruck⁷² ont insisté sur le fait que les témoins du texte G2 ne sont pas tous au même niveau : à cet égard, même si le Sinaiticus et le manuscrit 319 partagent un ancêtre dans la traduction originelle, ils ont probablement suivi des chaînes différentes dans la transmission textuelle. Le manuscrit 319 est particulièrement important pour la section 3,6–6,16 car, à plusieurs endroits, il est plus proche de la Vieille Latine que le Sinaiticus⁷³. En outre, les mss 319 et le Sinaiticus sont les seuls témoins qui n'ont pas subi les révisions qui ont été à l'origine de G1 et G3. Par conséquent, quand le 319 et la Vieille Latine sont en accord et si leur antériorité peut être appuyée par d'autres témoins ou par des éléments de contenu ou de style, ils préservent généralement un texte plus ancien que celui préservé par le Sinaiticus. De manière générale, il vaudrait mieux considérer les témoins textuels du texte type G2 séparément : le Sinaiticus, le manuscrit 319 et les manuscrits de la Vieille Latine doivent, notamment, être traités individuellement. Ces observations sont particulièrement significatives pour mon étude car des variantes dans la tradition manuscrite sont attestées dans des épisodes qui m'intéressent spécifiquement et qui concernent l'attaque du démon Asmodée ainsi que les expédients mis en œuvre par l'ange Raphaël. Beate Ego et Loren Stuckenbruck⁷⁴ se sont penchés sur ces divergences dans leurs travaux respectifs, dont le présent travail est redevable. Une considération attentive des variantes manuscrites permet d'ajouter des éléments supplémentaires à la représentation des démons ainsi que de proposer quelques nouvelles interprétations. En suivant les suggestions de Stuckenbruck et Weeks, lorsque je discute les variantes manuscrites, j'abandonne la division traditionnelle des témoins en G1, G2, G3, en faveur d'une

70 Cette approche est encore exemplifiée par des introductions récentes au livre de Tobit dans la LXX, comme par exemple Hauspie 2016.

71 Nicklas et Wagner 2003.

72 Stuckenbruck et Weeks 2015 ; voir également Weeks 2006 ; id. 2013 et Perrin 2014, qui est le seul état de la recherche sur Tobit qui tienne compte de cette complexité.

73 Voir déjà les remarques d'Hanhart 1984, p. 46–48.

74 Stuckenbruck 2002 ; Ego 2003 ; id. 2006.

analyse séparée de S, ms 319 et VL ; en revanche, les variantes attestées par G1 et G3 sont indiquées sous la même rubrique ; les fragments de Qumrân sont reportés s'ils comportent des variantes pertinentes pour les passages discutés (voir tableau 11).

3.2 *Exorcismes et autres recettes angéliques*

Une des différences les plus frappantes entre le livre de Tobit et le reste des traditions de la Bible hébraïque et de la Septante est représentée par l'importance du rôle revêtu par le démon dans la narration. Le démon y apparaît dans trois moments clés. Au chapitre 3,7–10, est introduit la situation malheureuse de Sara, une jeune femme juive vivant à Ecbatane en Médie, dont les maris sont systématiquement tués par le démon Asmodée avant qu'ils ne puissent coucher avec elle (il en a apparemment tué sept au début du récit). La jeune femme, alors méprisée par ses servantes qui l'accusent des homicides, pense sérieusement au suicide. Au chapitre 6, pendant le voyage du jeune Tobias de Ninive à Ecbatane, Tobias raconte à l'ange Raphaël qui l'accompagne « déguisé » en jeune homme les raisons de sa peur du démon et Raphaël lui donne des instructions pour le chasser. La recette consiste en un mélange du cœur et du foie d'un poisson qu'ils viennent de pêcher, qui doit être brûlé dans la chambre de noces et dont l'odeur fera partir le démon. Enfin, au chapitre 8,1–3, Tobias et Sara sont dans la chambre de Sara à Ecbatane et Tobias réalise l'exorcisme qui met en fuite le démon. L'intervention prompte de Raphaël qui ligote le démon avant que celui-ci ne puisse s'échapper vers l'Égypte termine ce cycle narratif.

Plusieurs éléments linguistiques et thématiques inscrivent désormais ce récit dans le contexte d'une représentation des démons typique de l'époque du Second Temple. Le premier élément (1) concerne la relation entre démons et esprits. Lorsque Raphaël explique à Tobias l'usage du cœur et du foie du poisson qui doivent être brûlés devant la personne affectée par un démon, il explique que sa recette peut être utilisée à chaque fois qu'un démon ou un mauvais esprit attaque une personne. En Tob 6,8 S lit comme suit :

καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἡ καρδία καὶ τὸ ἦπαρ τοῦ ἰχθύος, κάπνισσον ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός, ᾧ ἀπάντημα δαιμονίου ἢ πνεύματος πονηροῦ, καὶ φεύζεται ἀπ' αὐτοῦ πᾶν ἀπάντημα καὶ οὐ μὴ μείνωσιν μετ' αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

Il lui répondit : « Le cœur et le foie du poisson, tu en fais monter la fumée devant l'homme ou la femme qui rencontre un démon ou un esprit mauvais : toute attaque sera écartée de lui, et il ne restera plus avec lui pour toujours ».

Le passage est attesté également à Qumrân⁷⁵ :

אתנה קדם גבר או אתנא נגיעי שד או רוח] ...¹³
 [לא] יסחרון סחרתהו[?] לעלם¹⁴

Tu le fais fumer devant un homme, ou une femme, frappé par un démon
 ou un esprit [...]
 Et [ils ne] seront plus jamais autour de lui.

Ce verset montre que l'identification entre démons et mauvais esprits est désormais complète, les deux termes pouvant alors fonctionner comme synonymes. Les textes de Qumrân nous offrent d'autres exemples de cette association, également connue par l'Épître d'Hénoch et par les Jubilés⁷⁶. Au passage, il faut observer que la présence du démon chez Sara est décrite de manière différente en araméen et en grec : le texte grec parle génériquement d'une « rencontre fortuite », ἀπάντημα, terme rare qui, ailleurs dans la LXX, indique une rencontre funeste ou porteuse de malheur⁷⁷. Le fragment araméen utilise le verbe *hg'*, « frapper » à la ligne 13, et la racine *shr*, « tourner autour » à la ligne 14, qui semble rappeler le mouvement frénétique des démons qui volent autour des maisons, que nous avons vu, par exemple, dans les incantations mésopotamiennes⁷⁸. Les recensions grecques (G1 et G3) ont le verbe ὀχλέω, « déranger », « troubler », et les manuscrits de la Vieille Latine ont les formes *incursus/occursio*. De telles variantes suggèrent des manières différentes de comprendre l'attaque démoniaque et le rituel d'expulsion associé : d'après Roland Deines⁷⁹, nous n'aurions pas ici affaire à une forme de possession propre et véritable suivie d'un exorcisme, mais à un rituel apotropaïque visant à détourner une attaque démoniaque, à savoir la présence d'un démon dans la maison. Je reviendrai sur ce point.

Un deuxième élément de nouveauté (2) concerne la conceptualisation du rapport entre rituels contre les démons et médecine, telle qu'elle émerge

75 4Q197 (= 4Q Tobit^b ar) fr. 4 i ll. 13–14, Fitzmyer (dans Broshi et al. 1995, DJD 19, p. 44); Hallermayer 2008, p. 93.

76 Voir, par exemple, 4Q510 fr. 1, l. 1.5 : « esprits des bâtards, démons, Liliths » ; 11QP^sAp^a (= 11Q11) 4 ii 3 « esprits et démons » ; 1 Hen 99,7, où il est question de la vénération de « mauvais esprits, démons et toutes sortes d'erreurs » ; Jub 10,1–14, où les démons sont les descendants des esprits désincarnés des géants.

77 3 Regn 5,18 ; Eccl 9,11.

78 Voir p. 100–101.

79 Deines 2003, p. 368, suivi par Hallermayer 2008, p. 103.

clairement dans le dialogue entre Tobias et Raphaël dans les versets 6–9 du chapitre 6. Quand Tobias demande à l'ange l'utilité du cœur, du foie et de la bile du poisson, l'ange explique que le cœur et le foie sont à utiliser pour chasser les démons (verset 8), alors que la bile servira à soigner la pathologie des yeux du père de Tobias, qui le rend aveugle (verset 9). La pathologie, connue par la tradition médicale grecque, est appelée *λεύκωμα* et se manifeste par une tache dans les yeux provoquée par un durcissement de la cornée⁸⁰. Stuckenbruck⁸¹ observe qu'au verset 7 dans le Sinaiticus les deux médicaments sont qualifiés de *φάρμακον*, qui a ici le sens de « remède »⁸². Cette leçon est présente dans tous les témoins du texte G2 et elle est également appuyée par un manuscrit de Qumrân qui lit *sm*, « médecine »⁸³. Le reste de la narration montre les deux remèdes en action : la fumigation du foie et du cœur fait fuir Asmodée et la bile soigne la maladie de Tobit en lui restituant la vue, résultat qu'aucun des spécialistes (*ιατρούς*) consultés n'avait obtenu⁸⁴. Loin d'opposer traitements magiques et traitements médicaux, la narration met plutôt au même niveau la recette contre les démons et celle pour le leucome qui sont censées agir sur la base des lois de nature : les deux thérapies sont considérées comme également efficaces et pleinement légitimes car elles sont soumises à l'autorité de Yhwh, exercée ici par l'entremise de Raphaël, un ange « guérisseur » dans son nom même⁸⁵.

Comme je l'ai mentionné précédemment, les variantes de la tradition manuscrite s'avèrent particulièrement intéressantes en ce qui concerne le rapport entre Asmodée et Sara (3). À cet égard, Beate Ego⁸⁶ note qu'au chapitre 6, verset 15, les trois témoins 319, VL et G1 préservent la version *ὅτι δαίμόνιον φιλεῖ* « car le démon l'aime », absent de S, mais peut-être attestée à Qumrân⁸⁷ (voir tableau 11). En outre, au chapitre 3, verset 17, lorsqu'est annoncée l'arrivée de

80 PGrenf. I. 33. 1; P.Trophitis 2 Ro 10 [= SB 20 14471, 10] et al. ; Dsc. 3, 84. Voir Kollmann 1994, p. 293–297.

81 Stuckenbruck 2002, p. 265–268.

82 Le mot est encore employé en Tob 11,8 et 11.

83 4Q197 (= 4Q Tobit^b ar) fr. 4 i l. 9, Fitzmyer (dans Broshi et al. 1995, DJD 19, p. 44); Hallermayer 2008, p. 93.

84 Tob 2,10.

85 Stuckenbruck 2002, p. 268, Pace Kollmann 1994, p. 299. Stuckenbruck émet également l'hypothèse que l'élimination de la recette préservée par S dans les autres versions remonte à une volonté d'épurer le livre du vocabulaire médico-magique et de séparer plus nettement magie et médecine.

86 Ego 2003 ; id. 2006.

87 La restitution de ce passage proposée par Fitzmyer en 4Q196 VI 15, fr. 14 i l. 4 (dans Broshi et al. 1995, DJD 19, p. 20) est discutée car le texte est lacunaire : voir Hallermayer 2008,

Raphaël, S a l'expression λύσαι Ἀσμοδαῖον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ' αὐτῆς, à la lettre « libérer Asmodée, le mauvais démon, d'elle », au lieu de δῆσαι Ἀσμόδαν τὸ πονηρὸν δαιμόνιον, « lier Asmodée, le mauvais démon » préservée par les recensions. Ego reprend une suggestion de Paul-Eugène Dion⁸⁸, lequel observait le caractère bizarre de cette construction (λύσαι Ἀσμοδαῖον ... ἀπ' αὐτῆς « libérer Asmodée ... d'elle ») : on s'attendrait effectivement à ce que la jeune fille soit libérée du démon plutôt que l'inverse. En soulignant la valeur légale du verbe λύω, bien attestée dans le papyrus et dans le Nouveau Testament où il peut signifier « divorcer »⁸⁹, Dion suggérait qu'en Tob 3,17 λύω pouvait traduire l'araméen *pṯr*, « divorcer », et que l'expression faisait alors référence à un contrat de mariage entre le démon et Sara, et à son annulation subséquente⁹⁰. Ce thème a des antécédents dans quelques incantations accadiennes⁹¹ et réapparaît ensuite sur des bols magiques mandaïques⁹². D'après Ego, l'expression ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ en Tob 6,15 serait alors à comprendre à la lumière des traditions sur le mariage entre un démon et un être humain. En simplifiant l'explication, les onciaux A et B auraient changé le motif du divorce en Tob 3,17 en celui du « ligotage » du démon, plus répandu et mieux attesté par les traditions gréco-romaines⁹³, alors que S aurait éliminé l'expression ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ. La disparition du motif de l'amour du démon serait un signe d'adaptation à la culture hellénistique de la diaspora occidentale car, si le thème du mariage et du divorce avec le démon est attesté dans les incantations mésopotamiennes, il n'apparaît jamais dans les traditions grecques. L'analyse de Ego montre l'intérêt d'une considération attentive à la complexité interne à la tradition manuscrite grecque. Elle nécessite néanmoins quelques corrections. Dans les rituels accadiens et les incantations palestiniennes il est normalement question d'une démonsse qui choisit un homme pour époux, le cas inverse n'étant presque jamais attesté avant le Moyen Âge. Le motif de l'amour du démon semble, donc, avoir une connotation genrée, dans la mesure où il est traditionnellement associé aux démons féminins de type *lili/lilith*. Le livre

p. 63. L'accord entre 319, VL et G1 fait néanmoins pencher pour l'hypothèse selon laquelle cette leçon serait déjà présente dans la Septante ancienne.

88 Dion 1976.

89 1 Co 7,27. Voir l'étude de Instone-Brewer 2001.

90 Contra Folmer 2016, p. 282–283 qui souligne que le terme *pṯr* dans le sens de « divorcer » n'est attesté que tardivement en araméen palestinien.

91 Voir notamment le rituel de « divorce » du démon en KAR 66, édité et traduit par Schwemer 1998, p. 60–62, qui cite également KAR 177. D'autres exemples en CAD 6, s.v. *ḫaru*, p. 119, section 1 c.

92 Ego 2006, p. 375 ; Folmer 2016, p. 284–286.

93 Voir des exemples dans Dickie 1999.

de Tobit attesterait, en ce sens, un cas de figure assez unique. En outre, dans les rituels accadiens cités par Ego, le thème du mariage et du divorce du démon est associé à la présence et au départ de la maladie chez l'homme qui en était affecté. À cet égard, il n'est pas inutile de rappeler que dans S l'expression λύσαι Ασμοδιον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ' αὐτῆς en 3,17 b est mise en parallèle avec ἀπολύσαι τὰ λευκώματα ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ en 3,17 a, qui se réfère à la maladie de Tobit et qui doit être comprise dans un sens médical (« en faisant détacher les leucomes de ses yeux ») : cette expression correspond à ce qui est affirmé par la suite à propos de la guérison de Tobit en Tob 11,12 (« les leucomes se détachent de ses yeux »). Le recours fréquent au lexique juridique en contexte incantatoire et la superposition entre le langage des serments et celui des conjurations favorisent la compréhension de λύω dans un sens légal plutôt que comme une référence à un motif folklorique ancien : nous avons déjà vu un cas de figure comparable avec ἀποπομπή qui peut avoir le sens juridique de « divorce » à côté du sens apotropaique de « détournement »⁹⁴. En outre, la répétition à visée rhétorique de la même construction verbale en Tob 3,17 a et b renforce le parallèle entre la guérison de Tobit et celle de Sara. Ces expressions indiquent que la présence du démon chez Sara est conçue comme une forme de maladie. C'est, d'ailleurs, en partant de ce constat qu'on peut comprendre le fait que Raphaël se présente à Tobit et à Sara comme celui qui est venu pour « guérir » (ιάσασθαι)⁹⁵, bien que Tobias dise explicitement à Raphaël que le démon ne fait aucun mal à la jeune femme⁹⁶. De ce point de vue, une analyse de la tradition manuscrite de Tob 3,8 nous offre des indications supplémentaires sur la conceptualisation du rapport entre Asmodée et Sara. Nous sommes ici au début du récit et la servante accuse Sara de tuer ses propres maris. Alors que S présente le verbe ἀποκτείνω, le manuscrit 319, la Vieille Latine et G1 offrent l'expression « étouffer » : ἀποπνίγουσά/ἀποπνήγουσά σου τοὺς ἄνδρας (voir tableau 11). Il faut donc considérer la possibilité que le verbe ἀποπνίγω soit la leçon de la LXX ancienne. Comme nous l'avons déjà vu dans l'épisode de la maladie de Saül dans la LXX, ce verbe décrit d'habitude les symptômes d'une possession démoniaque⁹⁷. Il paraît bien attesté dans les traditions juives de langue grecque : dans le récit de la maladie de Saül des *Antiquités Juives*, clairement inspiré par la LXX, Josèphe affirme que la maladie

94 Voir *supra*, § 3.2.3 ; comparer, en outre, avec Versnel 1991 ; Kotansky 1995.

95 Tob 3,17 ; 12,14.

96 Tob 6,15.

97 Voir *supra*, p. 249.

de Saül lui était procurée par des démons (δαιμόνια) qui – à la différence de ce qui était affirmé dans le texte biblique – ne sont plus d'origine divine et qui lui causent suffocations (πνιγμοί) et étranglements (στράγγαλαι)⁹⁸. En outre, il vaut la peine d'observer que dans la médecine grecque ces symptômes sont particulièrement liés à l'hystérie, considérée comme maladie féminine par excellence, provoquée par des mouvements anormaux de l'utérus et d'habitude associée à une incapacité à procréer⁹⁹. La référence à une condition pathologique affligeant Sara, la mention de l'étouffement et le motif du mariage/divorce avec le démon semblent suggérer l'existence d'une tradition ancienne d'après laquelle Sara serait effectivement possédée par le démon qui « s'est épris d'elle », suite à quoi elle tuerait ses maris, en agissant elle-même comme une dédemonne, comme le suggèrent les paroles de la servante. Si cette interprétation est correcte, nous pourrions expliquer différemment la disparition de l'expression ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ du Sinaiticus, à l'aide de deux considérations supplémentaires. D'une part, la possession démoniaque *en soi* est peu thématifiée par les sources grecques et est étroitement associée par les Grecs à l'Orient, comme le montre notamment un passage de Lucien sur les magiciens « syriens » spécialisés dans la libération des possédés, qui est d'habitude considéré comme la première description d'un exorcisme dans la tradition grecque¹⁰⁰. D'autre part, l'idée que les démons soient sujets aux mêmes passions que les humains est bien attestée à l'époque hellénistique, notamment par Plutarque, qui rapporte la croyance d'après laquelle les démons sont un γένος παθητικόν¹⁰¹. L'élimination du motif de l'amour du démon me paraît moins imputable à une adaptation à la culture grecque, pour laquelle ce thème ne devait pas paraître plus problématique que d'autres, qu'à la volonté de ne pas associer trop étroitement Sara, modèle féminin parfait de piété juive, à une forme quelconque de possession démoniaque. Une telle réticence explique également les différentes locutions utilisées par les versions anciennes pour décrire la traque du démon en Tob 3,17.

Le dernier élément de nouveauté repérable dans le livre de Tobit est la confrontation entre ange et démon (4). Étant donné que l'opposition entre anges et démons est déjà présente dans certaines traditions du Second Temple, nous pouvons nous demander dans quelle mesure l'histoire de Tobit s'inscrit

98 Jos., *AJ* 6, 166.

99 Hp., *Mul. (De morbis mulierum)* 1, 7 (8, 32–33 Littré). Mariage et coït étaient parmi les thérapies systématiquement conseillées.

100 *Philops.* 16, 1–5. Sur les démons « invasifs » voir Sfameni Gasparro 2001, p. 163–164. Voir également Kotansky 1995, p. 246–247 et bibliographie relative.

101 Plut., *Def. orac.* 417d. Voir, sur ce sujet, les remarques de Turcan 2003 et *supra*, p. 68.

au sein de ces traditions. À cet égard, Stuckenbruck et Ego¹⁰² ont observé plusieurs indices d'une angélogologie bien développée dans le livre de Tobit. Parmi ces indices on peut mentionner l'autorévélation de l'ange Raphaël comme une des puissances du trône (Tob 12,15) ; la référence au fait qu'il ne mange pas la nourriture des humains, (Tob 12,19) qui, comme nous l'avons vu, reprend une idée déjà présente ailleurs dans la LXX¹⁰³ ; et la louange des anges dans la doxologie de Tob 11,14, plus développée dans S que dans les recensions¹⁰⁴ :

καὶ εἶπεν· Εὐλογητὸς ὁ θεός
καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ
καὶ εὐλογημένοι πάντες οἱ ἄγγελοι οἱ ἅγιοι
αὐτοῦ
γένοιτο τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς
καὶ εὐλογητοὶ πάντες οἱ ἄγγελοι
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας
ὅτι αὐτὸς ἔμαστὶ γωσέν με
καὶ ἰδοὺ βλέπω Τωβιαν τὸν υἱόν μου.

Et il dit : « Béni soit Dieu !
Béni soit son grand nom !
Bénis soient tous ses anges saints !
Que son grand nom soit sur nous !
Bénis soient tous les anges
dans tous les siècles !
Car il m'avait frappé,
et voici que je vois mon fils Tobias ».

Si la présentation de Raphaël reflète un certain savoir angélogologique, d'après lequel les puissances célestes sont déjà organisées en hiérarchies et font elles-mêmes l'objet de louanges et de bénédictions, nous ne pouvons pas en dire autant pour Asmodée, qui est toujours caractérisé comme un personnage isolé. Il est « le démon mauvais » (τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρόν/ τὸ πονηρόν δαιμόνιον), apparemment le seul connu par le récit. Son nom étranger, probablement d'origine perse (où il devait signifier « démon de la colère »)¹⁰⁵, le caractérise comme un personnage « hors système » par rapport aux puissances célestes indigènes des traditions juives anciennes. Le fait qu'il essaie de prendre la fuite vers l'Égypte, à savoir du côté opposé à l'Assyrie, soulève également des doutes quant à sa provenance. D'une part, il ne semble plus relié de manière organique aux systèmes de représentation traditionnels du monde divin connus par la Bible hébraïque et par la Septante tels que la cour céleste ; d'autre part, il ne fait pas encore partie des troupes de mauvais esprits, des bandes maléfiques

102 Stuckenbruck 1995, p. 164–167 ; Ego 2007.

103 Ps 77,25 (= TM 78,25) ; Sap 16,20. Voir *supra*, p. 279–280.

104 D'après Stuckenbruck (1995, p. 164–167) il est possible que cette doxologie ait été raccourcie par les recensions car elle offrait trop d'éléments en faveur d'un culte des anges.

105 Voir Fitzmyer 2003, p. 150–151 ; Hutter 1999 a, p. 106–108.

sous le contrôle de Bélial ou Mastema, telles qu'elles sont attestées par d'autres traditions du Second Temple.

À cet égard, le rôle « positif » du démon du point de vue narratologique est assez inhabituel. Comme observé par Devorah Dimant et d'autres¹⁰⁶, en tuant les maris de Sara avant qu'ils ne couchent avec elle, Asmodée préserve *de facto* la pureté de la fille et garantit le mariage endogamique, qui est un des soucis centraux du livre. De ce point de vue, le livre de Tobit renverse un motif associé aux démons dans d'autres traditions du Second Temple et dans la Septante elle-même, à savoir celui de l'impureté. En revanche, Daniel Machiela et Andrew Perrin¹⁰⁷ ont observé avec Dimant des similarités entre la fonction d'Asmodée et celle du démon mentionné dans l'Apocryphe de la Genèse, une réécriture araméenne de la Genèse qui partage avec le livre de Tobit plusieurs éléments structurels et narratifs. Dans l'épisode du séjour d'Abraham et Sara chez le pharaon, un mauvais esprit (*rwḥ šḥltny'*, « l'esprit du flux », vraisemblablement une forme de diarrhée)¹⁰⁸ attaque le pharaon par une maladie qui lui cause des souffrances physiques et l'empêche de coucher avec Sara. Comme dans le livre de Tobit, cet expédient justifie l'absence d'échange sexuel entre le pharaon et la matriarche, afin qu'elle soit restituée à Abraham sans avoir été souillée par une relation avec un non-Juif.

Dans ces deux écrits, largement concernés par le thème de la pureté, le renversement de la relation entre démons et souillure est motivé par des raisons de genre littéraire : leur nature de « contes » laisse une liberté qui n'est pas envisageable, par exemple, pour des textes rituels ou prophétiques, ce qui permet l'insertion de quelques éléments narratifs de type populaire, voire franchement humoristique. Les analogies entre le rôle joué par Asmodée dans le livre de Tobit et celui joué par le démon dans l'Apocryphe de la Genèse ainsi que l'attention aux thèmes de la pureté et de l'endogamie s'ajoutent à d'autres affinités entre les deux livres. À cet égard, il faut encore considérer qu'en Tobit les figures des protagonistes Tobit et Sara sont également inspirées par celles des patriarches Abraham et Sara et construites sur leur modèle (voir, notamment, le motif du mépris de la servante, qui rapproche Sara à Ecbatane de la matriarche). Ces similarités invitent, d'un côté, à considérer attentivement l'hypothèse que le livre de Tobit ressorte du même milieu littéraire araméen

106 Dimant 2017, p. 185–187.

107 Machiela et Perrin 2014, p. 127–131. Voir également Dimant 2017, sur l'importance d'analyser le livre de Tobit à la lumière d'autres productions araméennes retrouvées à Qumrân.

108 1Q GenAp (= 1Q20) 16–19, éd. Machiela 2009.

responsable de l'Apocryphe de la Genèse¹⁰⁹. De l'autre côté, elles soulèvent la question de savoir dans quelle mesure nous ne pourrions pas considérer le livre de Tobit comme une forme de « rewritten Scripture ». Je reviendrai dans les conclusions sur les implications de cette affirmation.

En faisant à présent un bilan de ce parcours entre anges et démons, nous pouvons affirmer que, d'une part, plusieurs passages dans la LXX témoignent d'une amplification du nombre des anges ainsi que de leur importance. D'autre part, un tel développement semble marcher en parallèle à celui qui est attesté par différents textes tardifs de la Bible hébraïque. À cet égard, la nouveauté principale amenée par la traduction grecque semble être représentée par la nature pneumatique qui est explicitement attribuée aux anges. En outre, certaines traditions de la LXX, attestées surtout par les livres de Job, de Daniel et de Tobit laissent entrevoir la connaissance d'un système de puissances angéliques hiérarchiquement structuré, dans lequel certaines figures émergent comme proéminentes. Il faut également observer que l'aspect militaire et vengeur des anges mis en avant par plusieurs textes grecs en fait des puissances, à bien des égards, « démoniaques », y compris dans la pratique rituelle, comme l'attestent encore les inscriptions de Rhéneia. Cette remarque souligne, une fois de plus, à cette époque encore l'artificialité de toute distinction entre anges et démons fondée sur des critères moraux.

Pour sa part, la démonologie ne paraît pas aussi développée. La Septante offre plusieurs indices d'une progressive autonomisation du Satan par rapport à Yhwh, notamment dans les Chroniques, sans, pour autant, jamais l'identifier avec l'ennemi de Yhwh. À cet égard, il faut remarquer que tout contraste entre anges et démons demeure indirect, même si l'origine d'une opposition entre les deux catégories est claire dans, au moins, deux contextes : celui de la confrontation entre Satan et l'ange de Yhwh lors du jugement de Josué, en Zach 3, et celui de l'assemblée divine, dans le prologue du livre de Job, où le Satan est une figure bien différenciée du reste des anges. Là encore, dans les deux cas, la traduction grecque ne fait que prolonger des tendances déjà à l'œuvre dans le texte hébreu.

109 Pour cette hypothèse, voir Machiela et Perrin 2014 ; Dimant 2017, p. 173–191.

La seule exception est représentée par le livre de la Sagesse, qui connaît clairement des traditions sur le « diable », même si son auteur laisse très peu d'espace à ce personnage. Ce manque d'intérêt est probablement dû à des raisons littéraires : l'auteur du livre de la Sagesse était beaucoup plus intéressé à développer une discussion d'ordre philosophique qu'à fournir une étymologie mythique de l'origine du mal.

Le livre de Tobit représente ainsi un cas particulier dans la mesure où il transmet un certain nombre d'informations concrètes sur les démons : il atteste une identification entre démons et esprits mauvais, désormais conçus comme des agents externes à la cour céleste ; il préserve, en outre, une recette pour éloigner les démons, en nous renseignant ainsi sur les rapports étroits entre rituels contre les démons et médecine. Ces deux aspects s'inscrivent dans le développement de la démonologie telle qu'il est attesté par d'autres sources d'époque hellénistique, notamment à Qumrân¹¹⁰. Il faut toutefois s'abstenir de voir dans le livre de Tobit une démonologie *poussée* : on note également l'absence d'une description détaillée de l'activité du démon et une certaine réticence à associer ses attaques à une véritable forme de possession à l'égard de Sara ou de ses maris. En outre, l'exorcisme qui est mis en place par Tobias ne correspond pas aux expulsions qui sont décrites, par exemple, dans le Nouveau Testament et il n'est pas non plus accompagné par des conjurations ou des formules magiques, comme c'est le cas dans les papyri magiques ou dans les textes incantatoires : il ressemble plutôt à un rituel apotropaïque. Asmodée lui-même, comme nous l'avons vu, agit comme un personnage isolé et n'est pas attaché à une troupe de puissances de malheur. Nous pouvons, à ce titre, confirmer les conclusions que nous avons tirées au chapitre précédent concernant les esprits : même si la Septante se situe, à bien des égards, aux origines d'un savoir pneumatologique, angéologique et démonologique, ce savoir n'est pas encore soutenu par une vision véritablement dualiste du monde qui opposerait les forces angéliques « du bien » aux forces démoniaques « du mal ».

110 Sur les herbes contre les démons, voir encore Jos., BJ 7, 180–185. Voir, sur ce point, Deines 2003, Bohak 2008, p. 88–95, Angelini, à paraître.

TABLEAU II Tobit

	S	319	VL	G1–G3	Qumrân
3,8	<p>διότι ἦν ἐκδεδομένη ἀνδράσιν ἐπτά καὶ Ἀσμοδαῖος τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπέκτενεν αὐτούς πρὶν ἢ γενέσθαι αὐτούς μετ' αὐτῆς [...] καὶ εἶπεν αὐτῇ ἡ παιδίσκη σὺ εἶ ἢ ἀποκτέννουσα τοὺς ἄνδρας σου</p>	<p>εἶπαν αὐτῇ οὐ συνίεις ἀποπνήγουσά σου τοὺς ἄνδρας;</p>	<p><i>Tu es quae suffocas/ Tu es qui subfocas/tu suffocasti viros tuos</i></p>	<p>εἶπαν αὐτῇ οὐ συνίεις ἀποπνίγουσά σου τοὺς ἄνδρας;</p>	
	<p>La raison en était qu'elle avait été donnée sept fois en mariage, et qu'Asmodée, le démon mauvais, avait tué chaque fois ses maris avant qu'ils ne se soient unis à elle [...] La servante lui dit donc : « C'est toi qui tues tes maris ! »</p>				
3,17	<p>καὶ ἀπεστάλη Ραφαὴλ ἰάσασθαι τοὺς δύο Τωβὶν ἀπολύσαι τὰ λευκώματα ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ἵνα ἴδῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς τοῦ θεοῦ καὶ Σαρραν τὴν Ραγουηλ δοῦναι αὐτὴν Τωβία τῷ υἱῷ Τωβιθ γυναικὰ καὶ λῦσαι Ἀσμοδαῖον τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρὸν ἀπ' αὐτῆς</p>	<p>αποπεσαι[...] διοξαι</p>	<p><i>Curare Thobin [...] et colligare Asmodaeum/ Tobi curaret [...] ut religans prohiberet Nasbodeum/ Sanare [...] et alligare Asmodeum</i></p>	<p>καὶ ἀπεστάλη ἰάσασθαι τοὺς δύο τοῦ Τωβιθ λεπίσαι τὰ λευκώματα καὶ Σαρραν τὴν τοῦ Ραγουηλ δοῦναι Τωβία τῷ υἱῷ Τωβιθ γυναικὰ καὶ δῆσαι Ἀσμοδαῦν τὸ πονηρὸν δαιμόνιον</p>	
	<p>Et Raphaël fut envoyé pour les guérir tous deux : Tobit, en détachant les leucomes de ses yeux, afin qu'il voie de ses yeux la lumière de Dieu ; Sara, la fille de Ragouël, en la donnant pour femme à Tobias, le fils de Tobit, et en éloignant Asmodée, le démon mauvais, d'elle.</p>				

TABLEAU II Tobit (cont.)

S	319	VL	G1–G3	Qumrân	
6,14–	τότε ἀποκριθεὶς Τωβίας εἶπεν	καὶ νῦν	<i>Quoniam</i>	τότε εἶπεν τὸ	4Q196
15	τῷ Ραφαήλ Ἀζαρία ἀδελφε ἤκουσα ὅτι ἑπτὰ ἡδὴ ἐδόθη ἀνδράσιν καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς νυμφώσιν αὐτῶν τὴν νύκτα ὁπότε εἰσεπορεύοντο πρὸς αὐτήν καὶ ἀπέθνησκον καὶ ἤκουσα λεγόντων αὐτῶν ὅτι δαιμόνιον ἀποκτέννει αὐτούς ¹⁵ καὶ νῦν φοβοῦμαι ἐγὼ ὅτι αὐτήν οὐκ ἀδικεῖ ἀλλ' ὅς ἂν θελήσῃ ἐγγίσει αὐτῆς ἀποκτέννει αὐτόν.	φοβοῦμαι ἐγὼ ἀπὸ τοῦ δαιμονίου τοῦτου ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν καὶ αὐτήν οὐκ ἀδικη ἀλλὰ ἂν θέλῃ ἐγγίσει αὐτήν ἀποκτείνει αὐτόν	<i>diligit illam</i>	παιδάριον τῷ ἀγγέλῳ Ἀζαρία ἀδελφε ἀκήκοα ἐγὼ τὸ κοράσιον δεδόσθαι ἑπτὰ ἀνδράσιν καὶ πάντας ἐν τῷ νυμφῶνι ἀπολωλότας καὶ νῦν ἐγὼ μόνος εἰμὶ τῷ πατρὶ καὶ φοβοῦμαι μὴ εἰσελθῶν ἀποθάνω καθὼς καὶ οἱ πρότεροι ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προσαγόντων αὐτῇ	14 i 4–5 ם]ח[ר' י'ט חל חוק ת'ש יהל
<p>Tobias répondit alors à Raphaël : « Azarias, mon frère, j'ai entendu dire qu'elle a déjà été donnée sept fois en mariage et que tous ses maris sont morts dans la chambre des noces ; la nuit même où ils entraient auprès d'elle, ils mouraient. J'ai entendu dire par certains que c'était un démon qui les tuait, si bien qu'à présent j'ai peur. Elle, il ne lui fait pas de mal, mais dès que quelqu'un veut s'approcher d'elle, il le tue.</p>					

Légende :

S = Sinaiticus (N chez Swete)

319 = minuscule Mont Athos *batopaidiou* 513, X^e siècle.

VL = Vieille Latine : dans l'ordre Codex Regius 3564 (Q Hanhart), Bible d'Alcalà (X Hanhart), Codex Reginensis 7 (W Hanhart 1983).

G 1 = A, B, V, P. Oxy 1594, minuscules, traditions hexaplaïres.

G 3 = minuscules 106–107 (Ferrara, Bibl. Com. 1871–1881, XIV^e s., chapitres 6, 9–12, 22, d Hanhart 1983), Syriaque.