

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**LES MÉTAPHORES, ALLÉGORIES ET PERSONNIFICATIONS
DANS LE LIVRE D'HABACUC :
FIGURES D'UN DIEU DE LA GUERRE OU D'UN DIEU DE L'ESPÉRANCE ?**

Par

Alain Ruiz

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Philosophiae Doctor (Ph.D.)

en théologie – sciences de la religion

Octobre 2003

© Alain Ruiz, 2003



BL
25
U54
2003
V.010

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures

Cette thèse intitulée

**LES MÉTAPHORES, ALLÉGORIES ET PERSONNIFICATIONS
DANS LE LIVRE D'HABACUC :
FIGURES D'UN DIEU DE LA GUERRE OU D'UN DIEU DE L'ESPÉRANCE ?**

Présentée par

Alain Ruiz

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Marc Girard (examineur – externe)

M. Alexis Nuselovici Nouss (membre)

M. Jean Duhaime (directeur)

M. Robert David (président – rapporteur)

Thèse acceptée le 02 octobre 2003

SOMMAIRE

Cette présente thèse se consacre à l'étude des métaphores, des allégories et des personnifications qui apparaissent en grand nombre dans le livre d'Habacuc. Selon nous, ces figures de rhétoriques, associées aux images militaires, jouent un rôle important dans le message du prophète Habacuc, d'où notre intérêt pour cette recherche.

Pour commencer, nous avons consacré un chapitre complet sur la méthodologie de ces figures afin de bien cerner leurs spécificités. Ensuite, des chapitres deux à quatre, nous avons analysé chacune des métaphores, allégories et personnifications dans la séquence du texte. Ainsi, dans la première partie du livre d'Habacuc (1,1-2,4), nous avons essentiellement relevé des figures métaphoriques tirées de la faune, des minéraux et des éléments atmosphériques. Par contre, dans la seconde partie (2,5-20), nous avons pu observer aussi bien des métaphores que des personnifications mettant en scène différents milieux de vie comme la faune, les éléments de la nature, les objets, ainsi que des domaines plus abstraits. Enfin, dans la dernière partie (3,1-19), nous avons surtout vu une alternance de métaphores, d'allégories et de personnifications. C'est d'ailleurs dans ce chapitre que se sont trouvées la plupart des figures présentant Dieu comme un guerrier.

Par cette thèse, nous avons ainsi démontré que la métaphore, avec son extension vers l'allégorie et la personnification, est le langage imagé dominant dans

le livre d'Habacuc. Nous avons également pu établir que l'analyse de ces figures de rhétorique peut être apportée comme clé d'interprétation dans l'étude de la notion du Dieu guerrier. Mais l'élément le plus marquant de notre recherche est sans conteste la mise au jour de toutes ces figures de renversement qui découlent de chacune des métaphores, allégories et personnifications du livre d'Habacuc. Comme nous l'avons défini, ces figures se présentent sous la forme d'un renversement ou d'un retournement de situation qui consiste à rendre négative une figure habituellement considérée comme positive par le peuple d'Israël ou par leurs voisins (symbole religieux, marque de fierté, rang social, mythes guerriers). Nous avons alors vu que ces figures de renversement opèrent la même configuration que les châtiments de la loi du talion telle que décrite dans les livres de l'Exode, du Lévitique et du Deutéronome.

Enfin, par le biais de ces métaphores, allégories et personnifications à dominance militaire, nous avons établi que le prophète Habacuc ne présente pas uniquement un Dieu guerrier mais aussi un Dieu d'espoir et de salut.

Mots clés : Métaphores – Allégories – Personnifications – Rhétorique – Figures – Renversement – Habacuc – Dieu guerrier – Mythologie – Divinités guerrières

SUMMARY

This dissertation deals with the study of metaphors, allegories and personifications which appear in great number in the book of Habakkuk. In our opinion these rhetorical figures which are associated with military images, play an important role in the message of the prophet Habakkuk. That is why we have an interest in this research.

To begin with, we have devoted a whole chapter to consider the most appropriated method for studying these figures in order to capture their specific character. Then, in chapter two to four we have analyzed each of the metaphors, allegories and personifications, as they are found in the sequence of the text. In the first part of the book of Habakkuk (1,1-2,4), we have essentially highlighted metaphorical figures of the fauna, minerals and atmospheric elements. On the other hand, in the second part (2,5-20), we have observed metaphors as well as personifications which focus on various aspects of environmental life, like the fauna, the elements of nature, objects and a few more abstract areas. Finally in the last part (3,1-19) we have especially seen an alternation of metaphors, allegories and personifications. It is way in this chapter, by the way, that one finds most of the figures which show God as a warrior.

Through this dissertation, we have shown that the metaphor, with its extension towards the allegory and the personification, is the coloured language which is dominant

in the book of Habakkuk. We have also demonstrated that the analysis of these rhetoric figures can be used as interpretative key in the study of the notion of God as a warrior. But the most striking result of our research is without doubt the uncovering of a huge variety of figures of reversal which are built by means of the metaphors, allegories and personifications in the book of Habakkuk. These figures, as we defined them, take the form of the inversion of a situation, consisting in the negative transposition of a figure which is usually considered positive by the people of Israel or by their neighbors (religious symbol, sign of pride, social rank, warrior myth). We have seen that these figures of reversal work in a way similar to the law of retaliation found in the books of Exodus, Leviticus and Deuteronomy.

Finally by looking at these metaphors, allegories and personifications of military dominion, we have observed that the prophet Habakkuk presents not only presents a warrior God but also a God of hope and salvation.

Keywords : Metaphors – Allegories – Personifications – Rhetoric – Figures – Reversal – Habakkuk – Warrior God – Mythology – Warriors Divinities

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	iii
Summary.....	v
Table des matières	vii
Sigles et abréviations	xiv
Dédicace	xviii
Remerciements	xix

INTRODUCTION

0.1. Le sujet de la recherche	2
0.2. Bref état de la question	3
0.3. La présentation du problème	8
0.4. Les objectifs spécifiques	10
0.5. La méthode	13

CHAPITRE 1

LES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE DANS LE LIVRE D'HABACUC 16

1.1. Distinctions entre les diverses figures de la ressemblance 18

1.1.1. La métaphore et la comparaison 18

1.1.2. L'allégorie et la personnification : deux cas particuliers de la métaphore	20
1.2 . Définition de la métaphore	24
1.2.1. Le métaphorisé et le métaphorisant	25
1.2.2. L'énoncé métaphorisant	26
1.2.3. Le foyer dans les figures de la ressemblance	28
1.3. Les figures de la ressemblance vives et mortes	30
1.4. Les particules comparatives	32
1.4.1. La particule כ (« comme »)	32
1.4.2. La particule מִן (« plus que »)	33
1.5. Méthode d'analyse	35
1.5.1. Le repérage et délimitation des figures de la ressemblance	35
1.5.2. L'étude du métaphorisant, de l'allégorisant et du personnifiant	36
1.5.3. L'étude du métaphorisé, de l'allégorisé et du personnifié	37
1.5.4. Comment aborder les figures de la ressemblance du livre d'Habacuc?.....	38
1.6. Conclusion	39

CHAPITRE 2

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 1,1-2,4	41
2.1. Les métaphores des léopards, des loups et de l'aigle (Ha 1,8)	43
2.1.1. Établissement des métaphores	43
2.1.2. Analyse du métaphorisant לְפָאִיִּם (« léopards »)	45

2.1.3. Analyse du métaphorisant זְאֵבִים (« loups »)	50
2.1.4. Analyse du métaphorisant נֶשֶׁר (« aigle »)	54
2.1.5. Analyse du métaphorisé סוּסִים (« chevaux »)	56
2.1.6. Analyse du métaphorisé פְּרָשִׁים (« ses attelages »)	57
2.2. Les métaphores du vent d'est et du sable (Ha 1,9)	60
2.2.1. Établissement de la métaphore	60
2.2.2. Étude du métaphorisant קְדִימָה (« vent d'est »)	61
2.2.3. Étude du métaphorisant חוּל (« sable »)	64
2.2.4. Étude du métaphorisé פְּנֵיהֶם קְנִימָה (« la face brûlante »)	66
2.2.5. Étude du métaphorisé שְׁבִיִּת (« captifs »)	69
2.3. La métaphore du vent (Ha 1,11)	71
2.3.1. Établissement de la métaphore	71
2.3.2. Étude du métaphorisant רִיחַ (« vent »)	72
2.3.3. Étude du métaphorisé זֶה (« celui-ci »)	76
2.4. La métaphore du rocher (Ha 1,12cd)	79
2.4.1. Établissement de la métaphore	79
2.4.2. Étude du métaphorisant צוּר (« rocher »)	80
2.4.3. Étude du métaphorisé יְהוָה (« Yahvé »)	82
2.5. Les métaphores des poissons et du reptile (Ha 1,14)	85
2.5.1. Établissement des métaphores	85
2.5.2. Étude du métaphorisant דְּגַי הַיָּם (« poissons de la mer »)	86

2.5.3. Étude du métaphorisant שָׂרָפָה (« reptile »)	90
2.5.4. Étude du métaphorisé אָדָם (« être humain »)	91
2.6. Les métaphores du pêcheur et des animaux marins (Ha 1,15-17)	93
2.6.1. Établissement des métaphores	93
2.6.2. Étude des métaphorisants sous-entendus « pêcheur » et « poissons »	94
2.6.3. Étude des métaphorisés « conquérant » (sous-entendus) et גוֹיִם « nations »	97
2.7. Conclusion	98

CHAPITRE 3

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 2,5-20	101
3.1. Les métaphores du Shéol, de la Mort et du dragon (Ha 2,5)	103
3.1.1. Établissement des métaphores	103
3.1.2. Étude des métaphorisants שְׂאֵל (« Shéol ») et מוֹת (« Mort »)	105
3.1.3. Étude du métaphorisant sous-entendu « dragon »	108
3.1.4. Étude du métaphorisé גִּבּוֹר יְהִיר (« combattant orgueilleux »).....	112
3.2. Les métaphores des serpents et de la proie (Ha 2,7)	118
3.2.1. Établissement des métaphores	118
3.2.2. Étude du métaphorisant נֹשְׁכֵיךָ « ceux qui te mordront »	121
3.2.3. Étude du métaphorisant קְלִסְפָּה « prise »	122
3.2.4. Étude des métaphorisés « nations » et « oppresseur » sous-entendus	124
3.3. La métaphore du nid (Ha 2,9)	126

3.3.1. Établissement de la métaphore	126
3.3.2. Étude du métaphorisant קָן (« nid »)	127
3.3.3. Étude du métaphorisé בַּיִת (« maison »)	130
3.4. Les personnifications de la pierre et du bois (Ha 2,11)	134
3.4.1. Établissement des personnifications	134
3.4.2. Étude du personnifiant « cris de vengeance » sous-entendu	135
3.4.3. Étude des personnifiés אֶבֶן (« pierre ») et עֵץ (« bois »)	137
3.5. La métaphore des eaux (Ha 2,14)	140
3.5.1. Établissement de la métaphore	140
3.5.2. Étude du métaphorisant מַיִם (« eaux »)	142
3.5.3. Étude du métaphorisé לְדַעַת אֶת-פְּבוֹד יְהוָה (« de la connaissance de la gloire de Yahvé »)	144
3.6. Les métaphores de la boisson enivrante et de la coupe (Ha 2,15-16)	146
3.6.1. Établissement des métaphores	147
3.6.2. Étude du métaphorisant sous-entendu « breuvage »	150
3.6.3. Étude du métaphorisant כּוֹס (« coupe »)	152
3.6.4. Étude du métaphorisé חֵמָה (« colère »)	155
3.7. Conclusion	158

CHAPITRE 4

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 3,1-19	160
---	-----

4.1. La métaphore de la lumière (Ha 3,3-4)	162
4.1.1. Établissement de la métaphore	163
4.1.2. Étude du métaphorisant אור (« lumière »)	164
4.1.3. Étude du métaphorisé נגה (« éclat »)	166
4.2. Les allégories de la Peste et de la Fièvre (Ha 3,5)	170
4.2.1. Établissement des allégories	171
4.2.2. Étude de l'allégorisant « guerrier »	173
4.2.3. Études des allégorisés דבר (« peste ») et רשף (« fièvre »)	174
4.3. Les métaphores des eaux, des attelages et des armes (Ha 3,8-9)	176
4.3.1. Établissement des métaphores	176
4.3.2. Études des métaphorisants נהר (« fleuves ») et ים (« mer »)	179
4.3.3. Études des métaphorisants סוסים (« chevaux ») et מרכבות (« chars »)	181
4.3.4. Études des métaphorisants קשת (« arc ») et מטות « bâtons »)	185
4.3.5. Étude du métaphorisé « ennemis » sous-entendu	187
4.3.6. Étude du métaphorisé « nuages » sous-entendu	188
4.3.7. Étude du métaphorisé « éclairs » sous-entendu	190
4.4. Les personnifications des montagnes et de l'océan (Ha 3,10)	191
4.4.1. Établissement des personnifications	192
4.4.2. Étude du personnifiants ראה (« voir ») et חל (« trembler »)	192
4.4.3. Études des personnifiants קול (« voix ») et יד (« main »)	194
4.4.4. Étude du personnifié הרים (« montagnes »)	196
4.4.5. Études du personnifié ים (« océan »)	197

4.5. Les métaphores des flèches et de la lance (Ha 3,11)	199
4.5.1. Établissement des métaphores	200
4.5.2. Étude du métaphorisant חֵץ (« flèche »)	202
4.5.3. Étude du métaphorisant תַּיִת (« lance »)	203
4.5.4. Étude du métaphorisé קֶרֶךְ (« éclair »)	206
4.6. La métaphore des dragons (Ha 3,13-14)	209
4.6.1. Établissement de la métaphore	209
4.6.2. Étude du métaphorisant « dragons » sous-entendu	210
4.6.3. Étude du métaphorisé חַיִּיִּם (« villageois »)	214
4.7. La métaphore de la biche (Ha 3,19)	216
4.7.1. Établissement de la métaphore	216
4.7.2. Étude du métaphorisant אֵילִים (« biches »).....	216
4.7.3. Étude du métaphorisé רַג (« pied »)	219
4.8. Conclusion	221
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	
	223
1. L'originalité des figures de renversement	225
2. Le Dieu d'Habacuc : un Dieu de la guerre ou un Dieu de salut ?	230
BIBLIOGRAPHIE	
	234
ANNEXE.....	
	xx

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1. Revues

BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
EstBib	Estudios Biblicos.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IsrEJ	Israel Exploration Journal.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JEA	Journal of Egyptian Archeology.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JPOS	Journal of the Palestinian Oriental Society.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament.
Or	Orientalia.
RB	Revue Biblique.
RSR	Recherches de science religieuse.
UF	Ugarit-Forschungen.
VT	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden, E. J. Brill.
VT.S	<i>Vetus Testamentum Supplement</i> , Leiden, E. J. Brill.
WZHalle	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg Gesellschafts- und Sprachwissenschaft.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

2. Collections et œuvres de référence

- ANEP *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (by J. B. Pritchard), Princeton, Princeton University Press, 1969
- ANET *Ancient Near Eastern Texts Relating to The Old Testament* (by J. B. Pritchard), Princeton, University Press, 1955.
- BZAW Beihefte zur Wissenschaft vom Alten und Neuem Testament.
- CahÉvSup Supplément au Cahier Évangile.
- Cb. OT Coniectanea biblica. Old Testament.
- CTM Calwer Theologische Monographien.
- DB *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1912-1926.
- DEB *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987.
- DOG.WV Deutsche Orient-Gesellschaft. Wissenschaftliche Veröffentlichungen.
- HAT Handbuch zum Alten Testament.
- HSM Harvard Semitic Monographs.
- KAT Kommentar zum Alten Testament.
- SDB *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1928.
- TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1977-.
- WBC Word Biblical Commentary.
- WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuem Testament.

3. Ouvrages cités en abrégé

- 1Qph Le commentaire qumranien de Habacuc 1-2. Voir M. Burrows, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Robert Laffont, 1962.
- Barb Barberini Version Greek of Habbakuk 3. Voir E. M. Good, « Barberini Greek Version of Habakkuk 3 », *Vetus Testamentum* 9 (1959) : 11-30.
- BDB Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Londres, Oxford University, 1981.
- BHK *Biblia Hebraica*, 7e édition (Edited by R. Kittel), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1951.
- BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Edited by K. Elliger and W. Rudolph), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- BibO *La Bible d'Osty*, Paris, Seuil, 1973.
- BJ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973.
- BT *La Bible Thompson* (version Louis Segond révisée, dite à la Colombe), Miami, Éditions Vida, 1990.
- CTA Herdner, A., *Corpus des tablettes en cunéiforme alphabétique découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929-1939*, (Mission de Ras Shamra 10), Paris, Geuthner, 1963.
- FrC *La Bible en français courant*, Paris, Société biblique française, 1982.
- GeCl *Bibel in heutigem Deutsch : Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.
- HOTTP Hebrew Old Testament Text Project. Voir D. Barthélémy & Als, *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*, vol. 5, New York, United Bible Societies, 1980.
- KJV *The Holy Bible* (Authorized or King James Version of 1611), Oxford, Oxford University Press, 1911.
- LS *La Sainte Bible* (Traduction de Louis Segond), Genève, Société Biblique de Genève, 1979.
- LXX *Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, (Edited by A. Rahlfs), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935.

- Mft *The Holy Bible containing the Old and New Testaments. A new translation by James Moffatt*, New York, Doran, 1926.
- NAB *The New American Bible*, New York, P. J. Kennedy & Sons, 1970.
- NEB *The New English Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- NIV *The Holy Bible : New International Version*, New York, New York International Bible Society, 1978.
- NJV *The Prophets : A new translation of the Holy Scriptures according to the Massoretic text*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1978 (Citée comme la New Jewish Version).
- RSV *The Holy Bible : Revised Standard Version*, New York, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1973.
- RV *The Holy Bible (Revised Version)* 1885.
- TEV *Good News Bible : The Bible in Today's English Version*, New York, American Bible Society, 1979.
- TM Texte Massorétique. Voir *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Edited by K. Elliger and W. Rudolph), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- TOB *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1978.

À Aldina

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je voudrais remercier Mme Aldina da Silva qui fut ma directrice de thèse durant les deux premières années de mes études doctorales. Son amitié inconditionnelle et ses conseils m'ont été des plus précieux. J'aurais souhaité que Mme da Silva puisse voir l'aboutissement de ce projet, même si j'ai la profonde certitude que son regard ne m'a pas quitté tout au long de ce travail.

Je voudrais aussi remercier le Professeur Jean Duhaime pour s'être proposé de devenir mon directeur de thèse après le départ de Mme da Silva. Son respect pour le travail qui avait déjà été accompli et sa confiance ont grandement contribué à la concrétisation de cette thèse.

Je suis également reconnaissant envers la Faculté de Théologie et la Faculté des Études Supérieures pour leur aide et leurs diverses bourses qui m'ont permis de mener à terme mes études doctorales. À cet effet, je voudrais remercier tout particulièrement Mme Denise Couture, vice-doyenne à la Faculté de Théologie, pour sa disponibilité et son écoute.

Enfin, je tiens à remercier mon épouse et nos trois enfants pour leur soutien et leur présence à mes côtés.

INTRODUCTION

0.1. Le sujet de la recherche

Le livre du prophète Habacuc nous présente de nombreuses images militaires illustrant aussi bien les actions humaines que divines.

Dans le cas des actions humaines, nous relevons principalement des images décrivant la force de l'armée, l'invasion ou la captivité : « Ses attelages (ceux de l'armée chaldéenne) se déploient, ses attelages viennent de loin, ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer » (Ha 1,8); « Il (le peuple chaldéen) ramasse des captifs comme du sable » (1,9).

Dans le cas des actions divines, nous observons surtout des images reflétant le combat et la puissance de Dieu : « Ta colère s'adresse-t-elle aux fleuves, ta fureur à la mer, pour que tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoires » (3,8) ; « Tu fracasses à mort la tête du méchant, tu l'écorches de la base jusqu'au cou » (3,13b) ; « Tu perces avec tes bâtons la tête de ses villageois » (3,14a). Ces quelques images nous présentent ainsi un Dieu combattant qui a ses propres armes guerrières, voire un Dieu qui utilise des nations comme instruments de son jugement selon Ha 1,6 : « Car voici

que je suscite les Chaldéens, peuple farouche et impétueux, qui parcourt les étendues de la terre pour occuper des demeures qui ne sont pas à lui ».

Au total, dans les trois chapitres du livre d'Habacuc, nous comptons plus d'une trentaine de métaphores, d'allégories et de personnifications baignant dans un contexte de guerre. Le plus souvent, ces trois styles de rhétorique mettent en scène des animaux (léopards, loups, aigle...), des armes de combat (arc, flèches, lance...) et des tempêtes (éclair, vents, orages...). Ces observations nous amènent donc à penser que la métaphore, l'allégorie et la personnification, associées aux images militaires, jouent vraisemblablement un rôle important dans le message du prophète Habacuc. Toutefois, c'est l'action de Dieu illustrée par le biais de ces figures de rhétorique qui nous motive à interroger le livre d'Habacuc afin de vérifier si elles nous mettent bien en présence de figures d'un Dieu guerrier.

0.2. Bref état de la question

Davantage un « livret », le livre du prophète Habacuc ne contient que 56 versets et autour de mille mots en hébreu. À titre de comparaison, le chapitre 51 du livre de Jérémie contient à lui seul 64 versets. Pourtant, aux cours de ces derniers siècles, les trois chapitres du livre d'Habacuc n'ont pas manqué de susciter de très nombreuses études ; il serait d'ailleurs facile d'en recenser plusieurs centaines. Mais comme le

souligne Masson¹, l'abondance des commentaires sur le livre d'Habacuc a aussi fait l'objet de multiples interprétations. Or, ces différentes approches montrent bien la nature des problèmes qui se posent sur le livre d'Habacuc. À ce propos, House² dresse un excellent survol des approches successives qui ont ponctué l'histoire de l'interprétation du livre d'Habacuc et des autres livres prophétiques. Le tableau présenté par ce bibliste se résumerait comme suit :

À la fin du 19^e siècle, Wellhausen³ chercha tout d'abord à mettre en relief, au moyen de la critique des sources, les véritables paroles des prophètes afin de faire ressortir la foi d'Israël. Cette approche consistait alors, à la manière des archéologues qui procèdent à la stratification des sols, à découper les livres prophétiques en morceaux afin d'y voir leur déplacement et leur identification sur une échelle « authentique – non authentique ».

Puis, au début du 20^e siècle, apparut une théorie différente selon laquelle les livres prophétiques étaient essentiellement des anthologies de péripécopes plutôt que des œuvres unifiées. Par cette approche, bien défendue par Duhm⁴, on percevait alors les

¹ R. Masson, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (Old Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 60.

² P. R. House, « The Unity of the Twelve », *JSOT* 97 (1990) : 9-19.

³ J. Wellhausen, *Prolegomena to the history of Israel*, Edinburgh, Black, 1885.

prophètes comme des agents de changements dans la religion d'Israël et des réformateurs qui avaient contribué à épurer la religion de la superstition.

Ensuite, dans les années 60, Lindblom⁵ tenta de montrer que les prophètes d'Israël participaient à un phénomène étendu dans tout le Proche-Orient ancien. Lindblom proposa donc une approche psychologique des livres prophétiques en mettant l'accent sur le caractère oral du message et sur l'arrière-plan du texte reçu.

À la même époque, toujours dans une autre perspective, von Rad⁶ préféra plutôt se tourner vers une théorie visant à situer les prophètes bibliques dans la ligne de la tradition séculaire d'Israël. Le point de vue de von Rad démontrait alors que les prophètes bibliques s'étaient efforcés de formuler leurs oracles de façon à refléter la compréhension historique de leurs auditeurs, puisant ainsi, à leur manière, dans le grand bassin des traditions religieuses d'Israël. C'est donc au moyen de l'approche de la critique des traditions que von Rad a proposé de retracer ces traditions et leur influence sur les prophètes.

⁴ B. Duhm, *Das Buch Habakuk : Text, Übersetzung und Erklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906 ; *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.

⁵ J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia, Muhlenberg, 1962.

⁶ G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions prophétiques*, Genève, Labor et Fides, 1967.

Par la suite, à partir des années 70, Mowinckel⁷ chercha plutôt à lier le prophétisme au culte du temple en Israël. En se basant sur l'approche de Gunkel qui consistait à identifier les types de Psaume et le milieu de vie qui leur avait donné naissance, Mowinckel tenta de l'appliquer aux livres prophétiques. On assista ainsi à l'émergence de la critique des formes ou des genres littéraires.

Enfin, plusieurs autres approches, mettant principalement l'accent sur la forme finale du texte reçu, ont aussi proposé de nouvelles lectures des livres prophétiques. Parmi elles, nous retrouvons, entre autres, l'étude de la rhétorique (Muilenburg⁸), l'analyse canonique (Wolff⁹ et Childs¹⁰), l'étude narrative (Alter¹¹) ou encore les approches combinant la sociologie, l'anthropologie et la théologie (en particulier Wilson¹²).

⁷ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Vol.1, Nashville, Abingdon, 1979.

⁸ J. Muilenburg, « Form Criticism and Beyond », *JBL* 88/1 (1969) : 1-18.

⁹ H. W. Wolff, *Ancien Testament. Problèmes d'introduction*, Genève, Labor et Fides, 1973 ; *Hosea*, Philadelphia, Fortress, 1974.

¹⁰ B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1980.

¹¹ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981 ; *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985.

¹² R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress, 1980.

Ce n'est qu'à compter des années 80 que l'exégèse biblique commence à prêter davantage attention à l'approche métaphorologique des livres prophétiques¹³. Westermann¹⁴ et Bourguet¹⁵ figurent parmi les précurseurs de cette approche qui, depuis les années 90, provoque un certain engouement. Eidevall est alors l'un des premiers à proposer le terme technique « metaphorical criticism »¹⁶ pour désigner une nouvelle méthode exégétique. Bien entendu, ces études sur l'approche métaphorologique ne prétendent pas remplacer les autres approches, ni les analyses grammaticales et syntaxiques¹⁷ ; elles se situent plutôt, comme le souligne Bons, « dans le développement que la recherche métaphorologique a connu ces dernières décennies dans les domaines de la philosophie et des philologies modernes et qui, avec un certain retard, commence à influencer l'exégèse biblique »¹⁸.

¹³ On peut trouver un choix des textes importants qui ont influencé la discussion métaphorologique actuelle dans le livre de A. Haverkamp, *Zur Theorie der Metapher*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

¹⁴ C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (CTM, 14), Stuttgart, Calwer Verlag, 1984.

¹⁵ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie* (Études Bibliques, Nouvelle série, 9), Paris, J.Gabalda et Cie, 1987.

¹⁶ G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14* (Cb. OT, 43), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996, p. 47.

¹⁷ E. Jenni, « Zur Semantik der hebräischen Personen, Tier und Dingvergleiche », *ZA* 2 (1990) : 133-166, ne manque pas de le répéter.

¹⁸ E. Bons, « L'approche 'métaphorologique' du livre d'Osée », *RSR* 72/2 (1998) : 135.

Ainsi, les langages propres au livre d'Habacuc et aux autres livres prophétiques bibliques ont fait l'objet de plusieurs interprétations aux moyens de diverses approches littéraires. Or, c'est précisément dans la lignée des approches qui mettent l'accent sur la forme finale du texte reçu que nous voulons aborder le livre d'Habacuc. Pour les fins de notre recherche, nous nous intéresserons au langage de la rhétorique, principalement, à l'étude des métaphores, des allégories et des personnifications qui apparaissent en grand nombre dans le livre d'Habacuc.

0.3. La présentation du problème

Si nous nous attardons sur l'étude des métaphores, des allégories et des personnifications associées aux images militaires dans le livre d'Habacuc c'est précisément parce qu'il n'y a presque rien d'écrit de façon systématique sur le sujet. Certes, nous avons les excellents articles de Lopez de las Heras¹⁹ et de Mayoral²⁰. Cependant, tous deux se limitent à l'étude symbolique et théologique des animaux en ne distinguant pas toujours très bien les figures de ressemblance : comparaison, métaphore, allégorie et personnification. De plus, Lopez de las Heras se concentre uniquement sur

¹⁹ L. Lopez de las Heras, « Los animales en la vision religiosa de Jeremias », *Stadium* 16/2 (1976) : 217-244.

²⁰ J.-M. Mayoral, « El uso simbolico-teologico de los animales en los profetas del exilio », *Estbib* 53 (1995) : 317-363.

l'analyse du livre de Jérémie, et Mayoral ne donne qu'une classification générale de la symbolique animale dans les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiël, de Nahum, d'Habacuc et de Sophonie. On peut également citer l'article de Heintz²¹ sur le langage métaphorique dans le prophétisme biblique, mais celui-ci ne fait aucune référence au livre d'Habacuc. Enfin, Bourguet²² se consacre uniquement aux métaphores du livre de Jérémie. Quant à Seifert²³ et Eidevall²⁴, ils n'abordent que les métaphores oséennes²⁵.

Par ailleurs, parmi ces études, nous n'avons retrouvé aucune métaphore, allégorie ou personnification analysée comme clé d'interprétation de l'image du Dieu guerrier telle qu'elle est présentée dans le prophétisme biblique pré-exilique. Pourtant, dans nos premières observations sur le livre d'Habacuc, surtout au chapitre 3, nous avons repéré plusieurs versets illustrant un Dieu guerrier. Nous en relevons quelques-uns comme suit :

- Tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoire (Ha 3,8)
- À la lumière de tes flèches et la clarté de l'éclair de ta lance (3,11)

²¹ J.-G. Heintz, « Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant », dans *Image et signification*, Paris, La documentation française, 1983, pp. 112-138.

²² D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp. 9-510.

²³ B. Seifert, *Metaphorische Reden von Gott im Hoseabuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

²⁴ G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors...*, pp. 1-272.

²⁵ L'article de E. Bons, « L'approche 'métaphorologique' du livre d'Osée », pp. 133-155, publiée également un excellent compte rendu des études de Seifert et Eidevall.

- Tu fracasses à mort la tête du méchant (3,13)
- Tu perces de tes bâtons la tête de ses villageois (3,14)
- Tu foules la mer avec tes chevaux (3,15)

Ainsi, à partir du livre d'Habacuc, nous pensons être en mesure d'entreprendre une étude complète sur les métaphores²⁶, allégories et personnifications baignant dans un contexte de guerre. Non seulement, nous aborderons chacune des figures de rhétorique qui mettent en scène des animaux, mais aussi, nous étudierons celles qui illustrent des armes, des éléments atmosphériques, des minéraux, des objets, etc.

0.4. Les objectifs spécifiques

Dans cette recherche, nous voulons démontrer, d'une part, que la métaphore, avec son extension vers l'allégorie et la personnification, est le langage imagé dominant dans le livre d'Habacuc et, d'autre part, que l'analyse de ces figures de la ressemblance

²⁶ Dans notre mémoire de maîtrise, nous avons en partie abordé ce point par l'étude des métaphores animales dans les oracles contre les nations du livre de Jérémie. Dans tous les cas de figures que nous avons analysés, nous avons vu que Dieu est toujours présenté comme le principal actant. En effet, quand Il n'est pas directement désigné par les traits d'un animal qui attaque, dévore ou détruit, Dieu est Celui qui envoie les ennemis (décrits par des animaux) et Celui qui commande le châtement contre un individu (un roi, un prêtre, un prophète) ou contre une collectivité (Israël, Edom, Babylone). Nous avons identifié près de 80 métaphores animales dans le livre de Jérémie que nous avons regroupées par espèces : les herbivores, les carnivores, les oiseaux, les reptiles et les insectes. Pour cette étude, voir A. Ruiz, *Les métaphores animales dans les oracles contre les nations : le livre de Jérémie*, Montréal, Université de Montréal, 1998, pp. 44-143.

peut être apportée comme clé d'interprétation dans l'étude de la notion du Dieu guerrier telle que présentée par le prophète Habacuc.

Ensuite, nous pensons mettre en relief plusieurs figures de renversements²⁷ également utilisées par le prophète Habacuc dans un but rhétorique. Ainsi, au chapitre 3 (versets 3 à 15), nous avons déjà observé plusieurs figures mythologiques qui, dans les religions assyrienne, babylonienne et cananéenne, sont principalement associées à certaines divinités guerrières (Hadad, Marduk et Baal²⁸). Toutefois, l'élément intéressant dans le livre d'Habacuc est que ces figures caractérisent *YHWH* plutôt que ces divinités extra-bibliques. Or, nous croyons que toutes ces descriptions où l'on voit un Dieu assisté par la tempête, l'orage et les éclairs²⁹ visent surtout à illustrer, sous

²⁷ Au total, dans le livre de Jérémie, nous avons relevé pas moins de 19 métaphores animales mettant en relief des figures de renversement. Malheureusement, nous n'avons pas pu poursuivre notre analyse sur les autres types de métaphores, car le livre de Jérémie en contient près de 250.

²⁸ Sur ce point, voir F. J. Stephens, « The Babylonian Dragon Myth in Habakkuk 3 », *JBL* 43 (1924) : 290-293 ; J. Day, « Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk 3,9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI », *VT* 29 (1979) : 143-151 ; « New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk 3,5 », *VT* 29 (1979) : 353-355 ; W.A., Irwin, « The Mythological Background of Habakkuk Chapter 3 », *JNES* 15 (1956) : 47-50.

²⁹ Dans le mythe babylonien de la création, nous relevons un passage sur le combat de Marduk : « Va donc, fils qui sait toute science, apaise Tiamat de ta sainte incantation, en char de tempêtes, pousse rapidement de l'avant ». Pour la traduction française de ce mythe, voir R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard, 1970, p. 46 (lignes 115-118). J. R. Porter, « Le Proche-Orient. Les mythes d'origines », dans *Mythologies du monde entier*, Paris, Bordas, 1995, p. 62, souligne aussi le combat de Marduk armé d'un arc, d'une massue, d'un filet, assisté par les

forme de renversement, la victoire de *YHWH* sur les divinités étrangères. Ces figures de renversement sont, à notre avis, un trait d'originalité dans le prophétisme biblique. Il s'agit là d'un élément que nous n'avons toujours pas relevé dans les autres formes de prophétisme de l'époque vétérotestamentaire. Nous avons seulement identifié une double figure de renversement associée à la symbolique des vêtements de peau d'animal et des vêtements féminins dans la littérature grecque³⁰ du 6^e siècle avant J.-C. Par contre, dans les littératures mésopotamienne et égyptienne, nous n'avons observé jusque-là aucune figure de renversement dans les métaphores, allégories et personnifications.

Vents, la Tempête et les Tourbillons. Dans l'iconographie babylonienne, nous retrouvons également l'illustration du char de tempêtes de Marduk sur les panneaux de bronze de la porte de Bît Akiti et sur plusieurs cylindres. Sur ce point, voir R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, p. 126 (n.50). De même, É. Dhorme, *Les religions d'Assyrie et de Babylonie* (Mana), Tome II, Paris, Payot, 1949, pp. 96-100, souligne que le dieu Hadad était représenté par un taureau qui présidait aux vents, à l'orage et au tonnerre.

³⁰ Il s'agit de deux récits de la mythologie grecque rapportés par le poète grec Stésichore d'Himère (vers 640 - 550 avant J.-C.), un contemporain du prophète Habacuc (fin du 7^e siècle, début du 6^e siècle). Le premier récit nous parle du grand chasseur Actéon qui devint à son tour une proie pour ses chiens après que la déesse Artémis l'ait revêtu d'une peau de biche (premier renversement au niveau du chasseur qui devient le chassé). À cette époque, les chasseurs avaient l'habitude de se revêtir de la peau de leur proie surtout quand l'animal était reconnu pour ses grandes qualités comme la force du lion, la fougue du taureau. Le chasseur s'appropriait alors la force ou la fougue de l'animal; mais dans ce récit, le grand chasseur Actéon se voit revêtir de la peau d'une biche au lieu de la peau d'un cerf ; revêtir un chasseur d'une peau de femelle, sans corne, plutôt que d'une peau de mâle, était vu comme une humiliation à cette époque (deuxième renversement de l'homme fort qui devient une femme faible). Sur ce point, voir E. Frontisi-Ducroux, « Actéon, ses chiens et leur maître », dans *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 435-454.

Enfin, nous pensons pouvoir vérifier, par le biais de ces figures de rhétorique, associées aux images militaires, que le prophète Habacuc n'annonce pas uniquement un jugement de Dieu, mais qu'il apporte aussi un message d'espoir pour le peuple israélite et les nations victimes de l'opresseur.

0.5. La méthode

Dans cette recherche, nous utiliserons l'analyse de la rhétorique par le biais des métaphores, des allégories et des personnifications contenues dans le livre d'Habacuc. Nous consacrerons donc, en premier lieu, un chapitre complet sur la méthodologie des figures de la ressemblance afin de bien cerner leurs spécificités en vue d'une analyse adéquate. Pour ce faire, nous nous baserons sur les travaux de Ricoeur, Bourguet et Bacry, trois spécialistes dans le domaine de la rhétorique moderne. Déjà, à eux seuls, les travaux de Ricoeur sur la métaphore vive³¹ sont considérés comme une véritable synthèse pour la linguistique moderne; mais bien qu'admirablement présentés et examinés, ils commencent à dater. C'est pourquoi nous ajoutons à notre recherche les récentes études, en matière de rhétorique moderne, poursuivies par Bourguet et Bacry³². De plus, Ricoeur ne traite pas des métaphores bibliques. Or, même si la

³¹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

réflexion de fond qu'il mène pourra nous permettre une approche de ces dernières, nous préférons nous assurer l'appui d'auteurs qui se réfèrent également aux textes bibliques. Or, Bourguet analyse précisément les métaphores chez le prophète Jérémie qui se trouve être un contemporain du prophète Habacuc. Quant à l'ouvrage de Bacry, le plus récent des trois, il nous offre une excellente étude détaillée et approfondie sur toutes les figures de style incluant la comparaison, la métaphore, l'allégorie et la personnification.

Aussi, au cours de l'analyse des figures de rhétorique, nous chercherons à établir des parallèles entre les textes prophétiques bibliques et les textes extra-bibliques. Nous serons alors en mesure d'y vérifier les ressemblances, mais également les singularités. C'est pourquoi nous poserons aux textes abordés les questions suivantes : Quel est le sens des métaphores, des allégories et des personnifications, associées aux images militaires, dans le livre d'Habacuc ? Quel est leur sens d'après le contexte politico-religieux du Proche-Orient ancien aux 7^e et 6^e siècles avant J.-C. ? Et, en quoi ces figures de rhétorique nous éclairent-elles sur la notion du Dieu guerrier ?

³² D. Bourguet, *op. cit.* ; P. Bacry, *Les figures de style* (Collection Sujets), Paris, Belin, 1992.

Enfin, comme nous l'avons déjà mentionné dans notre bref état de la question, dans cette recherche nous prendrons le texte comme un tout. Nous favoriserons donc une approche synchronique plutôt qu'une approche diachronique.

Chapitre 1

LES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE DANS LE LIVRE D'HABACUC

Dans ce chapitre, nous proposons de mettre en lumière la manière d'étudier les figures de rhétorique qui reposent sur la relation d'assimilation, telles que la métaphore, l'allégorie et la personnification. À juste titre, nous nommerons l'ensemble de ces figures de rhétorique : figures de la ressemblance, selon l'appellation déjà utilisée par le grammairien et linguiste moderne, Patrick Bacry³³.

Du point de vue de la méthode, nous croyons que cette étape s'avère nécessaire surtout si nous voulons démontrer que la métaphore est le langage imagé dominant dans le livre d'Habacuc. Certes, nous y retrouvons également plusieurs allégories et personnifications, mais nous verrons clairement que ces deux autres grandes figures de la ressemblance, sont deux cas particuliers de la métaphore.

Aussi, afin d'analyser adéquatement les figures de la ressemblance, nous devons nous assurer, au préalable, de bien cerner leur structure, leurs caractéristiques et le vocabulaire qui les définissent. Pour ce faire, nous nous inspirerons, au niveau de la terminologie, des études de Ricoeur, de Bourguet et de Bacry³⁴.

³³ P. Bacry, *Les figures de style*, p. 39.

³⁴ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, pp. 13-399 ; D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp.10-71 ; P. Bacry, *op. cit.*, pp. 39-77.

Il s'agit donc là d'autant d'éléments qui nous amènent à présenter, en premier lieu, un chapitre sur la méthode d'analyse que nous utiliserons dans notre étude des figures de la ressemblance du livre d'Habacuc.

1.1. Distinctions entre les diverses figures de la ressemblance

1.1.1. La métaphore et la comparaison

Aristote fut le premier grand théoricien à amorcer l'étude de la métaphore et de la comparaison³⁵. D'après le philosophe grec et la rhétorique classique, la différence entre ces deux figures de style, clairement apparentées de par leur mécanisme, se situe au niveau de la particule comparative (comme, pareil à, semblable à...), absente dans la métaphore. Ainsi, dans son exemple, quand Homère dit à Achille : « Il s'élançe comme un lion », selon Aristote, c'est une comparaison à cause de la présence de la particule « comme », tandis que : « le lion s'élança » est une métaphore³⁶.

³⁵ Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

³⁶ Dans sa description, Aristote, *Rhétorique*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1973, #1406b 20-22, souligne que, dans le deuxième cas, le lion se rapporte à un individu.

Mais, depuis la rhétorique moderne, en particulier avec l'article de Jakobson, il a été démontré que la particule comparative n'était plus ce qui différenciait la métaphore de la comparaison³⁷. Ce qui les distingue plutôt, c'est le changement isotopique. Celui-ci se retrouve précisément au niveau du vocabulaire propre à chaque isotopie³⁸. Par exemple, les termes « Israël », « Babylone » et « Égypte » se classent dans l'isotopie des pays. De même, les mots « flèche », « arc », et « lance », se regroupent dans l'isotopie des armes. Dès lors, si nous disons : « Le peuple d'Israël s'élanche comme un lion », ce n'est plus une comparaison, même avec la présence de la particule « comme », mais bien une métaphore, car le mot « Israël » n'est pas de la même isotopie que le terme « lion ». Par contre, la phrase : « Le pays d'Égypte est riche comme Israël » nous

³⁷ Sur ce point, voir l'excellent article de R. Jakobson, « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », dans *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, pp. 61-67 ; voir également P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p.222s ; D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp. 10-23 et A. Ruiz, *Les métaphores animales...*, pp. 30-31. À tort, P. Bacry, *Les figures de style*, p. 40s, voit toujours dans la particule comparative un indice de distinction entre la comparaison et la métaphore.

³⁸ Par isotopie, Stoffer-Heibel, Conrad et Bourguet désignent un ensemble de termes ou un secteur de vocabulaire qui concerne un même sujet (isotopie de la pêche, isotopie des fleurs, isotopie de la famille...). Pour plus de détails à ce sujet, voir C. Stoffer-Heibel, *Metapherstudien. Versuch einer Typologie der Textund Themafunktionen der Metaphorik in der Lyrik Ingeborg Bachsmanns, Peter Huckels und Hans Magnus Enzensbergers*, Stuttgart, Stuttgarten Arbeiten Germanistik 96, 1981, p. 100 ; R. Conrad, *Lexikon sprachwissenschaftlicher Termini*, Leipzig, Bibliographische Institut, 1985, p. 106 et D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, p. 12 ; P. Bacry, *Les figures de style*, p. 31ss, parle plutôt de champ sémantique que d'isotopie, une autre terminologie possible pour définir un ensemble de termes apparentés sur le plan du sens ou pouvant se trouver naturellement dans un même contexte.

présente une comparaison, puisque les termes « Égypte » et « Israël » font tous deux parti de l'isotopie « pays ».

Pareillement, dans le cas où la particule comparative est absente, la rhétorique moderne distingue aussi la métaphore de la comparaison³⁹. Par exemple : « le peuple d'Israël est un troupeau de brebis dont Dieu est le berger », nous présente une double métaphore par le changement d'isotopie entre le peuple/troupeau et le Dieu/berger.

1.1.2. L'allégorie et la personnification : deux cas particuliers de la métaphore

Nous rencontrons toujours, comme nous allons le voir, une métaphore plus ou moins explicite à la base de l'allégorie et de la personnification⁴⁰. C'est pourquoi nous pouvons considérer ces deux figures de la ressemblance comme des cas particuliers de la métaphore. Bacry définit ce lien très clairement en disant que l'allégorie et la

³⁹ D. Bourguet, *op. cit.*, p. 14, parle de *métaphore courte* quand une métaphore ne contient pas de particule comparative et de *métaphore longue* lorsqu'il y a une particule.

⁴⁰ R. Alleau, *La science des symboles*, Payot, Paris, 1996, p. 117s et G. Kurz *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 33-34 et 56-57 ; tout comme E. R. Mac Cormac, *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge (Philadelphia), The MIT Press, 1985, p. 37s, s'entendent également pour affirmer que l'allégorie et la personnification sont fondées sur la métaphore.

personnification sont en quelque sorte des métaphores « figées », dans le sens qu'elles portent la plupart du temps, et malgré la présence dominante du comparant, toute l'attention sur le comparé⁴¹.

Par exemple, le livre d'Habacuc procède à une allégorie lorsqu'il est dit de *YHWH* que : « Devant lui marche la Peste, et la Fièvre suit ses pas » (Ha 3,5). Effectivement, au départ, il y a bien une double métaphore, car les mots פְּדַיָּם « Peste » et חֲשָׂה « Fièvre », de l'isotopie de la maladie, sont décrits dans les termes de deux expressions לִפְנֵי יְהוָה « marche devant » (dans le sens de précéder) et וַיֵּצֵא חֲשָׂה לְרַגְלָי « suit ses pas » (littéralement « et elle sort, la fièvre, à ses pieds ») qui, elles, appartiennent à l'isotopie « être animé ». Dans ce verset, nous avons donc clairement un changement isotopique, indice caractéristique dans la métaphore. Toutefois, nous sommes bel et bien en présence d'une allégorie, car pour qu'il y ait allégorie il faut que le figuré⁴² soit une notion abstraite (ici Peste et Fièvre) et que le figurant soit un être animé (ici représenté par les expressions « marche » et « suit ses

⁴¹ P. Bacry, *Les figures de style*, p. 66, explique le comparé comme la chose qui est comparée, tandis que le comparant représente ce à quoi la chose est comparée.

⁴² Dans toutes les figures de la ressemblance qu'il répertorie, Bacry utilise les appellations de « comparé » et de « comparant ». Nous trouvons toutefois ces deux termes inappropriés dans le cas d'une métaphore, d'une allégorie et d'une personnification car ils ne soulignent pas la différence entre ces types de figures et la comparaison. C'est pourquoi dans notre étude, nous proposons plutôt d'utiliser les termes « métaphorisé » et « métaphorisant » pour la métaphore, « allégorisé » et « allégorisant » pour l'allégorie ainsi que « personnifié » et « personnifiant » pour la personnification. Cependant, nous utiliserons les termes « figuré » et « figurant » tant que le type de figure n'aura pas été établi.

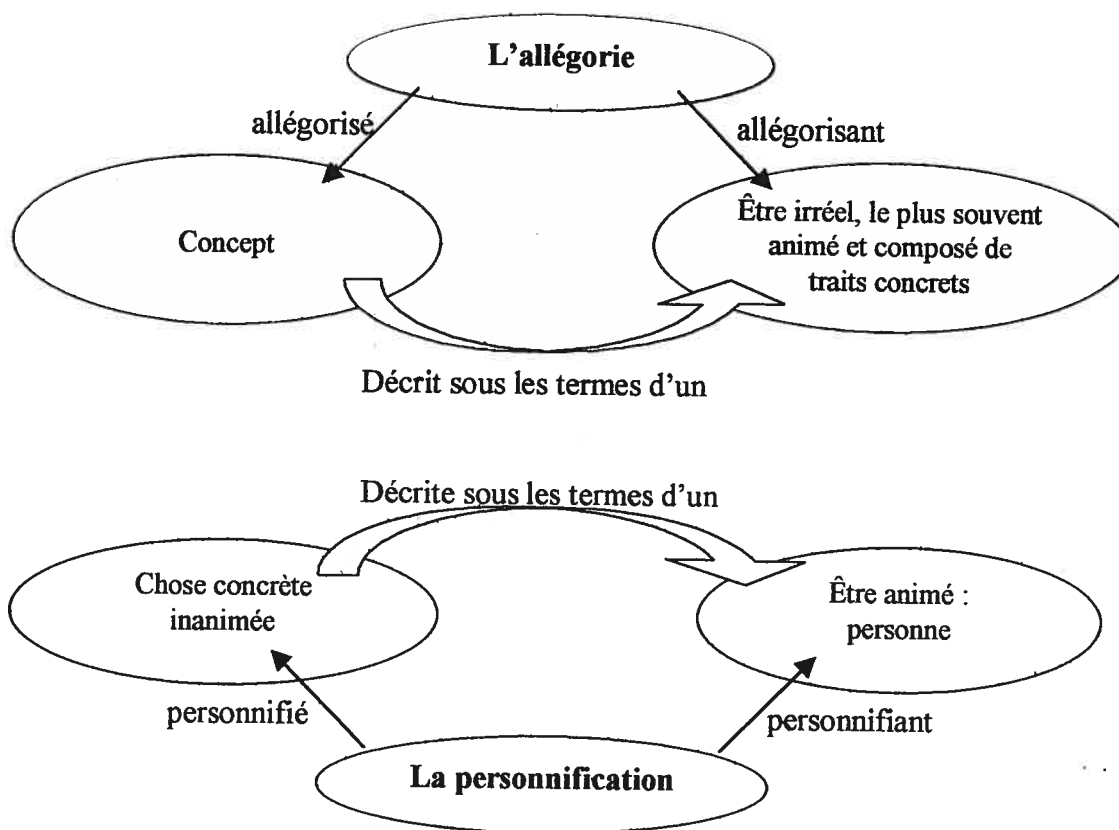
pas »). C'est en ce sens que Bacry définit l'allégorie comme « la représentation d'une idée abstraite et générale sous la forme, le plus souvent, d'un être animé qu'on pare des traits qui caractérisent l'idée en question »⁴³.

Maintenant, quand il est dit en Ha 2,11 : « la pierre crie du mur et, de la charpente, la poutre lui répond », nous relevons ici également une double métaphore sachant que les mots אֶבֶן « pierre » et כֹּפֵּץ « poutre », appartenant à l'isotopie de la maison, sont décrits dans les termes des formes verbales קָרָא « crie » et יָעֲנֶה « répond » découlant de l'isotopie des personnes. Cependant, le rapport de ressemblance établi dans ce verset indique plutôt que nous sommes en présence d'une personnification, car les personnifiés « pierre » et « poutre » sont inanimés, sans toutefois être abstraits, alors que les personnifiants « crie » et « répond » sont animés⁴⁴, condition nécessaire pour parler de personnification.

⁴³ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁴ Le fait d'être animé est également une caractéristique des végétaux et des animaux, mais nous ne pouvons pas parler de personnification dans ces cas puisqu'il ne s'agit pas de *l'action de représenter sous les traits d'un personnage*, selon la définition du mot « personnification » telle que décrite, entre autres, par Le Robert Illustré, Paris, 1996, p. 1074. Cela dit, P. Bacry, *Les figures de style*, p. 67, admet effectivement que la personnification est une appellation utilisée lorsqu'un objet inanimé est représenté par un animal, mais selon nous, l'étymologie du mot ne nous permet pas de classer les représentations animales ou végétales dans la catégorie des personnifications.

Nous pourrions schématiser les distinctions entre l'allégorie et la personnification de la manière suivante :



Ainsi, ce n'est pas la nature du comparant qui distingue l'allégorie de la personnification, puisque dans nos deux exemples, il s'agit d'êtres animés. En fait, la différence se situe au niveau du comparé : dans l'allégorie, il est une notion abstraite. Cette distinction étant clairement établie, nous pouvons maintenant nous concentrer sur la structure, les caractéristiques et la terminologie de la métaphore, éléments de

constitution qui se rapportent également à l'allégorie et la personnification, sachant que ces deux grandes figures de la ressemblance sont étroitement liées à la métaphore.

1.2. Définition de la métaphore

C'est à partir de l'ouvrage de Ricoeur « *La métaphore vive* », le qualifiant de synthèse et de coup d'envoi dans l'étude de la métaphore, que Bourguet a proposé une définition qui, à notre avis, est celle qui explique le mieux la métaphore dans les textes bibliques⁴⁵. Elle se présente comme : « le fait de décrire intentionnellement, de manière médiate ou immédiate, une chose dans les termes d'une autre qui lui ressemble et qui appartient à une autre isotopie »⁴⁶.

⁴⁵ Dans son ouvrage, Ricoeur ne traite pas des métaphores bibliques, mais la réflexion de fond qu'il mène a pu permettre à Bourguet d'approcher ces dernières dans son étude sur le livre de Jérémie.

⁴⁶ D. Bourguet, *op. cit.*, p. 10ss. En hébreu biblique, il n'existe pas de terme spécifique pour désigner la métaphore. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, p. 183, définit l'ensemble des figures de langage par le mot *לשון* désignant aussi bien une métaphore (Ez 18,2), un proverbe (Pr 1,1 ; 10,1 ; 25,1), une lamentation (Mi 2,4 en parallèle avec *יָהָה*), une plainte (Jb 27,10 ; 29,1), une allégorie (Ez 17,2) ou encore un oracle (Nb 23,7.18 ; 24,3.15.20.21.23). Dans ce cas, il faut probablement donner à *לשון* un sens aussi vaste que « sentence » ou « parole rythmée » étant donné la variété des textes dont le contenu est ainsi défini.

À l'aide d'exemples tirés du livre d'Habacuc, nous proposons de présenter quelques remarques explicatives sur cette définition de la métaphore tout en nous attardant sur ses cas particuliers : l'allégorie et la personnification.

1.2.1. Le métaphorisé et le métaphorisant

Par métaphorisé et métaphorisant, Bourguet explique « la chose que l'on veut décrire » (le métaphorisé) « par les termes d'une autre chose » (le métaphorisant).⁴⁷ En prenant un exemple tiré du livre d'Habacuc : « il rend mes pieds comme ceux des biches » (Ha 3,19), cela signifie que le mot לְרַגְלַי « pieds » (ceux du prophète) désigne le métaphorisé et le mot אֵלֵּי בָּחֵרִים « biches » le métaphorisant. Nous notons dans cette phrase que le mot « biches », de l'isotopie animale du cervidé, a été utilisé pour décrire le terme « pieds », de l'isotopie du corps humain. Or, c'est précisément ce rapport de ressemblance qui indique la présence d'une métaphore.

⁴⁷ D. Bourguet, *op. cit.*, p. 12. À la place de « métaphorisé » et de « métaphorisant », G. B. Caird, *op. cit.*, p. 183, parle de « teneur » (tenor) et de « véhicule » (vehicle). Toutefois, comme ces termes ne sont pas propres à la métaphore, puisqu'ils peuvent être utilisés pour la comparaison, l'allégorie et la personnification, Bourguet leurs préfère « métaphorisé » et « métaphorisant en se rapprochant ainsi des appellations « das Vergleichende » et « das Vergleichene » de Westermann dont la construction avec participe passé et participe présent suit le même principe ; Voir C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, p. 12, ainsi que P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 105ss et 110s, qui, lui, parle à la fois de « teneur » et de « véhicule », mais quelquefois aussi de « métaphorisé » et de « métaphorisant ».

Cela dit, il est quelques fois nécessaire d'exprimer plus en détail les caractéristiques du sujet métaphorisant afin de mieux cerner le sens et la portée de la métaphore. Il est alors question de l'énoncé métaphorisant comme nous allons le découvrir.

1.2.2. L'énoncé métaphorisant

Il est essentiel de repérer et de délimiter l'énoncé métaphorisant contenu dans une métaphore. Quand il est dit des Chaldéens : « ses attelages, ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer » (Ha 1,8e), nous notons clairement la présence du métaphorisé פְּרָשִׁים « attelages » ainsi que du métaphorisant נֶשֶׁר « aigle ». Mais à la suite, nous relevons un énoncé הָשׂ לְאֶכּוֹל « qui fond pour dévorer » accompagnant le sujet métaphorisant⁴⁸. En nous basant alors sur la définition de Bacry, nous identifions dans ce verset une métaphore « filée » dans le sens que la métaphore est allongée par le champ sémantique auquel appartient le mot figuré⁴⁹. D'ailleurs, dans notre exemple, nous notons bien que le premier terme métaphorique « aigle » est accompagné par deux formes verbales (fond et dévorer) qui appartiennent au groupe isotopique de l'aigle. Ainsi, l'armée chaldéenne n'est pas simplement décrite comme un simple rapace qui

⁴⁸ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 87ss, de même que D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, p. 16s et P. Bacry, *Les figures de style*, p. 45ss, insistent bien sur le fait que la métaphore ne s'arrête pas nécessairement à un mot.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 45ss.

vole, mais, de par la précision de l'énoncé métaphorisant, elle est plutôt illustrée comme un oiseau de proie menaçant et redoutable qui fond pour dévorer les nations. Dans ce cas, la métaphore de l'aigle sert à montrer la force de l'envahisseur chaldéen à qui aucun peuple ne résiste.

Enfin, il est possible également de retrouver un énoncé métaphorisant sans la présence du sujet métaphorisant ou du sujet métaphorisé. Nous relevons ce cas en Ha 2,9 : « Malheur à qui gagne pour sa maison un gain malhonnête, afin de placer son nid sur les hauteurs pour échapper à l'emprise du malheur ! ». Dans ce passage, nous distinguons bien l'énoncé métaphorisant « afin de placer son nid sur les hauteurs pour échapper à l'emprise du malheur ! », mais sans le sujet métaphorisant. Cependant, la présence du nom ׀ֶז « nid », mot appartenant à l'isotopie de l'oiseau, nous donne ici un indice sur la présence d'une métaphore. Il s'agit d'un type de métaphores que Bacry nomme « métaphore indirecte » ou « métaphore contextuelle »⁵⁰, car c'est le contexte entourant le mot nid qui suggère l'image de l'oiseau. Dans notre exemple tiré du livre d'Habacuc, le terme ׀ֶז « nid » se présente ainsi comme le rapport de ressemblance entre le métaphorisé et le métaphorisant sous-entendu que Bourguet appelle le « foyer »⁵¹ de la métaphore.

⁵⁰ P. Bacry, *Les figures de style*, p. 56.

⁵¹ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, p.15.

1.2.3. Le foyer dans les figures de la ressemblance

Le foyer est le rapport de ressemblance que l'on tient à établir entre deux termes qui appartiennent à des isotopies différentes. Sans la présence de celui-ci, nous ne pouvons parler de métaphore et, par conséquent, ni d'allégorie et ni de personnification. Il est donc essentiel de repérer ce foyer afin de bien cerner le sens du message contenu dans chacune des figures représentées.

Dans les métaphores, allégories et personnifications du livre d'Habacuc, nous retrouvons les foyers suivants :

- Le foyer simple

Ce type de foyer est le plus fréquent. Il se caractérise généralement par la seule présence d'un verbe, d'un nom ou d'un adjectif. Par exemple, en Ha 1,9c : « ils (les Chaldéens) ramassent les captifs comme du sable », nous relevons, d'une part, le métaphorisé שְׁבִי « captifs » et, d'autre part, le métaphorisant חול « sable ». Ici, le rapport de ressemblance est établi par le verbe הִסְבִּיחַ « ramasse », foyer qui se trouve explicitement dans le métaphorisé, mais implicitement dans le métaphorisant. Pour paraphraser, nous aurions alors pu dire : « Il *ramasse* les captifs, de la même façon qu'il *ramasse* le sable ». Dans cette métaphore, la répétition est donc implicite.

- Le foyer synonymique

Il est possible de rencontrer deux sortes de foyers synonymiques dans la métaphore, soit dans l'énoncé métaphorisé, soit dans l'énoncé métaphorisant. Par exemple, Ha 1,15 : « Tous, il les fait monter avec l'appât, il les tire dans son filet, il les ramasse dans ses nasses », présente bien un foyer synonymique dans l'énoncé métaphorisé. Nous y observons clairement que les verbes **הֵעֲלֶה** « fait monter », **וַיִּגְרֹף** « tire » et **וַיִּפְּסְדֵם** « ramasse » sont synonymiques et caractérisent le sujet métaphorisé sous-entendu « l'envahisseur chaldéen » qui tel un pêcheur capture ses ennemis, eux-mêmes décrits dans ce verset comme de vulgaires poissons.

- Les foyers successifs

Il s'agit d'une métaphore, d'une allégorie ou d'une personnification dont le foyer forme une suite logique qui ne peut être changée. Par exemple, la personnification que nous avons déjà abordée plus haut⁵² : « car la pierre crie du mur et, de la charpente, la poutre lui répond » (Ha 2,11), souligne deux foyers successifs, car la

⁵² Voir p. 22.

logique veut que la pierre du mur crie d'abord pour que la poutre de la charpente puisse lui répondre.

Tels sont les types de foyer que nous retrouvons habituellement dans les figures de la ressemblance du livre d'Habacuc. Nous allons donc pouvoir identifier maintenant les types de métaphores, d'allégories et de personnifications que nous analyserons dans notre étude : les vives et les mortes.

1.3. Les figures de la ressemblance vives et mortes

Une métaphore vive, précise Ricoeur, est une métaphore d'invention qui naît un jour sous la plume d'un poète ou dans le langage populaire⁵³. Toutefois, il arrive que des métaphores sans cesse reprises finissent par s'user au point qu'il n'est plus nécessaire de mentionner le métaphorisé sachant qu'il est connu de tous. Ricoeur parle alors d'une métaphore morte⁵⁴.

⁵³ Sur ce point, voir P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 368ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 368ss. Sur ce point, voir également, E. C. Traught, « Conventional and Dead Metaphors », dans *The Ubiquity of Metaphor. Metaphor in Language and Thought*, vol. 29, Philadelphia, J. B. Publishing Company, 1985, pp. 17-56 ; E. F. Kittay, *Metaphor. It's Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 88-90 et G. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, Chicago University Press, 1980, p. 139.

À la lumière de ces deux définitions, nous pouvons donc dire que le passage d'Hab 1,14-15 : « Tu traites les hommes comme les poissons de la mer, comme le reptile qui n'a pas de maître. Tous, il les fait monter à l'hameçon, il les tire dans son filet, il les ramasse dans ses nasses », est une métaphore vive car nous y relevons, d'une part, le métaphorisé אִיָּן « homme », ainsi que les métaphorisants דָּגִים « poissons » et שִׂרְיָן « reptile », puis d'autre part, nous y repérons plusieurs images riches en termes propres à l'isotopie de la pêche (hameçon, filet, nasses). L'assimilation entre les hommes et les poissons étant clairement soulignée ici, il est alors facile de conclure que le pêcheur est ni plus ni moins que le conquérant.

Comparativement, dans un autre texte sur la pêche, en Jr 16,16a : « Voici que je vais envoyer des pêcheurs nombreux – oracle de YHWH – et ils pêcheront », l'évidence de la présence d'une métaphore apparaît moins nettement, puisqu'il n'est pas dit explicitement si ces pêcheurs sont véritables ou bien s'ils représentent des envahisseurs militaires cherchant à capturer leurs ennemis. En fait, seul le contexte de ce passage du livre de Jérémie nous indique finalement que ces pêcheurs illustrent implicitement les soldats babyloniens (le métaphorisé). En tenant compte donc de la définition de Ricoeur⁵⁵, il s'agit bien là d'une métaphore morte car l'auteur n'a pas trouvé utile de mentionner le métaphorisé sachant qu'il était connu de tous ses contemporains.

⁵⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 368ss.

Tels sont les types de métaphores que nous pouvons rencontrer. Ceci dit, nous remarquerons qu'il n'est pas toujours évident de repérer une métaphore, surtout une métaphore morte, car la plupart du temps, le métaphorisé et la particule comparative y sont absents. C'est pourquoi, même si elle n'est pas un indice formel pour souligner la métaphore, l'allégorie ou la personnification, la présence de la particule comparative peut être déterminante dans le repérage d'une figure de la ressemblance, surtout quand il y a un changement isotopique.

1.4. Les particules comparatives

Dans le livre d'Habacuc, nous distinguons deux particules comparatives :

1.4.1. La particule ׀ (« comme »)

La particule ׀ est une préposition qui, dans le cas des figures de style, revêt une valeur comparative et se trouve toujours devant le sujet métaphorisant, allégorisant ou personnifiant⁵⁶. Elle est la plus usitée dans le livre d'Habacuc avec 12 occurrences dont 8 métaphores et 4 allégories. Or, comme nous l'avons vu plus haut, même si cette particule n'est pas nécessaire pour déterminer la présence d'une métaphore, d'une

⁵⁶ Sur la valeur de conjonction de la particule comparative ׀, voir P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923, # 174d.

allégorie ou d'une personnification, elle demeure essentielle dans un changement isotopique. C'est précisément le cas en Ha 1,9b : « Il ramasse les captifs comme du sable ». Dans ce verset, la particule כ, traduite par « comme », a une valeur de conjonction et, de ce fait, elle accompagne et souligne le changement isotopique entre le métaphorisant חול (« sable ») et le métaphorisé אֲשָׁרִי « captifs ».

1.4.2. La particule מְּ (« plus que »)

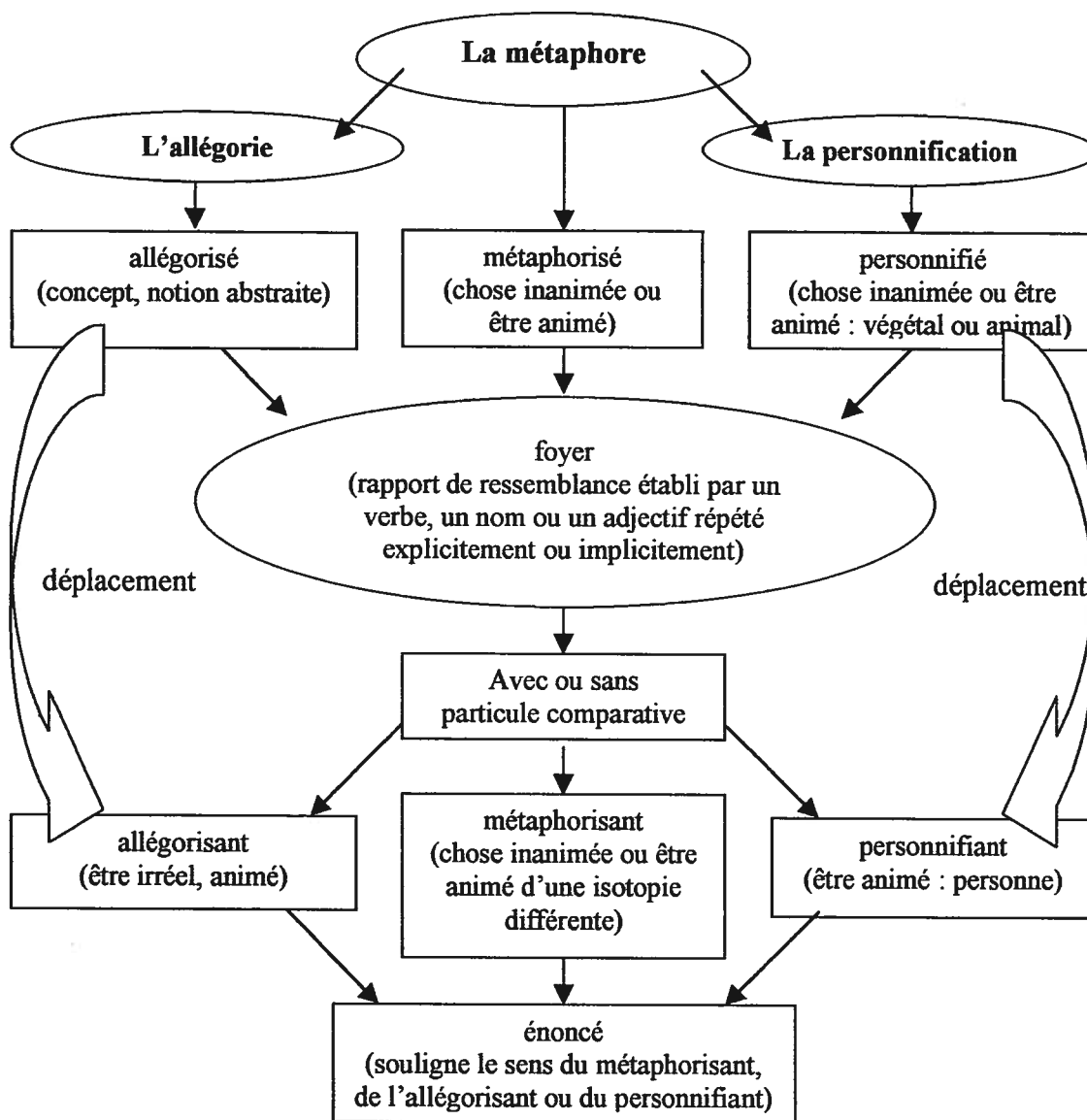
Dans les figures de style, la préposition מְּ revêt une valeur comparative de supériorité « plus que... »⁵⁷. Dans le livre d'Habacuc, elle se distingue seulement dans une double métaphore animale : « Plus que des léopards, ses chevaux sont lestes, plus mordants que des loups du soir⁵⁸ » (Ha 1,8).

Telles sont les particules comparatives que nous retrouvons dans le livre d'Habacuc et qui complètent notre question sur la structure, les particularités et le

⁵⁷ Sur les différents emplois de la particule מְּ, voir P. Joüon, *ibid.*, # 132d, 133e et 170i.

⁵⁸ Bien qu'il soit uniquement question d'animaux dans ce verset, le changement d'isotopie se distingue bien ici car le léopard appartient à l'isotopie animale des félins, le cheval à celle des équidés et le loup à celle des canidés. Dans son tableau de classification, D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp. 74-75, souligne également ce changement isotopique dans le cas d'animaux. Il relève ainsi trois métaphores entre l'aigle et le cheval (Jr 4,13), le chacal et l'onagre (14,6), ainsi qu'entre le criquet et le cheval (51,27).

vocabulaire propres aux figures de la ressemblance. Afin de mieux visualiser leurs constitutions, nous pourrions les schématiser de la manière suivante :



Ces éléments de constitution étant clarifiés, nous pouvons maintenant nous concentrer sur l'élaboration d'une méthode d'analyse adéquate pour toutes les

métaphores, allégories et personnifications que nous serons amenés à rencontrer dans les trois chapitres du livre d'Habacuc.

1.5. Méthode d'analyse

Chaque figure de la ressemblance a sa particularité et peut présenter des difficultés qui lui sont propres. C'est pourquoi une méthode d'analyse utilisable pour chacune d'elles doit être mise au point. Bourguet en a développé une pour les métaphores bibliques⁵⁹, nous proposons donc d'en reprendre les grandes étapes, tout en les étendant aux allégories et aux personnifications.

1.5.1. Le repérage et la délimitation des figures de la ressemblance

Il s'agit du repérage des indices permettant d'établir que le texte étudié procède à une métaphore, une allégorie ou une personnification. En abordant ces indices, plus haut, nous avons aussi souligné qu'il fallait repérer le changement d'isotopie ; c'est justement ce que nous ferons dans notre analyse des figures de la ressemblance contenues dans les trois chapitres du livre d'Habacuc.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 99-102.

Ceci dit, avant d'étudier une métaphore, une allégorie ou une personnification, il est capital de savoir le plus précisément possible qu'elle est leur étendue. L'énoncé du sujet métaphorisant (allégorisant ou personnifiant selon les cas) peut être d'un seul tenant ou bien entrecoupé d'autres éléments : cela doit donc être repéré et délimité car il en va de la justesse de l'analyse du métaphorisant. Il en est de même pour l'énoncé métaphorisé composé du sujet métaphorisé et du foyer avec ses compléments. Dans notre travail de délimitation, nous nous efforcerons donc de relever ces éléments.

1.5.2. L'étude du métaphorisant, de l'allégorisant et du personnifiant

La première étape consistera à faire la critique textuelle de chacun des sujets métaphorisant, allégorisant et personnifiant identifiés. Il sera parfois même nécessaire de déborder le seul texte, si un point de critique textuelle peut avoir une incidence sur la compréhension de la métaphore, de l'allégorie ou de la personnification. Pour ce faire, nous utiliserons les éditions critiques telles que la BHS et la BHK ainsi que les indications données par les commentateurs qui ont déjà abordé les textes en question.

Une des plus grandes difficultés dans cette démarche sera probablement de repérer les connotations, c'est-à-dire de définir, selon le contexte, l'effet de sens du métaphorisant, de l'allégorisant ou du personnifiant. Deux éléments principaux seront alors à prendre en compte. Tout d'abord, les métaphores, allégories et personnifications

du livre d'Habacuc sont nées en Israël et leur principal destinataire en est ce peuple. Nous devons donc garder ce cadre culturel de connotations à l'esprit afin de bien cerner la signification du message pour l'auditoire israélite. Il s'agira aussi de déterminer si la figure de rhétorique utilisée par l'auteur a une valence positive ou négative pour ce peuple. Ensuite, il y a les figures qui ont pour destinataire un autre peuple (par exemple : les Chaldéens, les nations victimes de l'invasion chaldéenne...). Cependant, même pour ces passages dont le destinataire n'est pas directement le peuple israélite, nous devons nous rappeler qu'ils ont été proclamés devant les Israélites, d'où le double jeu de connotations à cerner dans ce cas : la figure présentera alors une valence négative pour l'un et positive pour l'autre.

1.5.3. L'étude du métaphorisé, de l'allégorisé et du personnifié

Parallèlement à l'étude du métaphorisant, de l'allégorisant et du personnifiant, cette étape consistera, tout d'abord, à faire la critique textuelle du sujet métaphorisé, allégorisé ou personnifié. Ensuite, il s'agira de mettre en relief l'apport du contenu métaphorisant (allégorisant ou personnifiant selon les cas) sur le métaphorisé (allégorisé ou personnifié selon les cas). Enfin, nous nous pencherons sur l'impact de la figure de la ressemblance analysée dans le texte où elle se trouve.

1.5.4. Comment aborder les figures de la ressemblance du livre d'Habacuc ?

En tout, nous avons relevé près d'une trentaine de métaphores, d'allégories et de personnifications dans le livre d'Habacuc. Afin de les analyser, nous pourrions les classer de diverses façons : par figures de la ressemblance (métaphores, allégories, personnifications), par sujets métaphorisants, allégorisants et personnifiants (les animaux, les éléments de la nature, les armes...), par sujets métaphorisés, allégorisés et personnifiés (le peuple d'Israël, les ennemis, Dieu...) ou bien encore, à partir des genres littéraires où les figures apparaissent (les oracles, les chants imprécatoires, les prières...)⁶⁰.

Pour notre étude, nous proposons plutôt d'analyser les figures de la ressemblance dans la séquence du texte, tout en y dégagant quelques observations basées sur leur regroupement. Cette démarche aura l'avantage non négligeable de nous conduire progressivement dans le parcours de réflexion proposé dans la forme canonique/actuelle du livre d'Habacuc.

⁶⁰ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp. 64-99, présente différentes classifications possibles pour l'analyse des métaphores bibliques.

1.6. Conclusion

Le premier point à retenir dans ce chapitre est le rôle de la particule comparative (comme, pareil, semblable à...) qui, à l'encontre de la rhétorique classique, n'est plus un élément de distinction entre la comparaison et les grandes figures de style telles que la métaphore, l'allégorie et la personnification. Aujourd'hui, selon la rhétorique moderne, c'est plutôt le changement d'isotopie (ou changement du champ sémantique) qui différencie la comparaison des trois autres figures de la ressemblance. Cela se traduit simplement dans le fait que la métaphore, l'allégorie et la personnification procèdent toujours à un déplacement entre deux isotopies visant à décrire une chose dans les termes d'une autre.

Ensuite, le deuxième point à retenir, et non pas le moindre, est le foyer, à savoir le rapport de ressemblance entre métaphorisé/métaphorisant, allégorisé/allégorisant et personnifié/personnifiant. Il apparaît le plus souvent sous la forme d'une répétition (explicite ou implicite) d'un terme (soit un verbe, un adjectif ou un nom). La présence du foyer est si primordiale que, sans lui, la métaphore, l'allégorie et la personnification ne peuvent pas être bâties. C'est pourquoi il a été nécessaire que nous élaborions une typologie des foyers (simples, synonymiques et successifs) que nous rencontrerons dans le livre d'Habacuc.

Enfin, pour compléter ce chapitre, nous avons démontré l'importance de proposer une manière adéquate d'aborder et d'analyser ces figures de la ressemblance (repérage, délimitation, établissement du texte et études des métaphorisé/métaphorisant, allégorisé/allégorisant et personnifié/personnifiant).

Ainsi, avec ces outils méthodologiques en main, nous proposons donc maintenant de mettre en pratique notre analyse sur les figures de la ressemblance du livre d'Habacuc.

Chapitre 2

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 1,1-2,4

De façon générale, les introductions et les commentaires du livre d'Habacuc s'accordent bien pour délimiter la première partie de la forme canonique actuelle de 1,2 à 2,4⁶¹, le verset 1 étant défini comme le titre du livre⁶². Il faut dire que l'analyse littéraire laisse clairement apparaître, par deux fois et successivement, la combinaison d'une plainte et d'un oracle : 1,2-4 (plainte) ; 1,5-11 (oracle) ; 1,12-17 (plainte) et 2,1-4 (oracle). Cette double combinaison n'est pas unique ici, puisque nous la retrouvons également ailleurs dans le Premier Testament⁶³ et dans la littérature extra-biblique⁶⁴. Aussi, ces nombreuses occurrences nous permettent d'appuyer l'usage d'une telle alternance de genres littéraires dans le livre d'Habacuc.

⁶¹ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alten Testament*, 3^e éd., Tübingen, J. C. Mohr, 1964, pp. 562-571 ; L. E. Keck, « Habakkuk », dans *The New Interpreter's Bible*, vol. 5, Nashville, Abingdon Press, pp. 630-643 ; E. Cothenet, « Habacuc », *SDB* 8 (1972) : 794 ; G. Archer, *Introduction à l'Ancien Testament*, St-Légier, Emmaüs, 1978, pp. 396-399 ; R. D. Haak, « Poetry in Habakkuk 1,1-2,4 », *JAOS* 108 (1988) : 437-444 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary*, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1991, pp. 81-111.

⁶² « Oracle que vit Habacuc le prophète ».

⁶³ Dans la littérature prophétique, nous relevons cette double combinaison dans le livre de Michée en 7,7-10 (plainte) ; 7,11-13 (oracle) et 7,14-17 (plainte) ; 7,15-20 (oracle), ainsi que dans le livre d'Isaïe en 33,2 (plainte) ; 33,3-6 (oracle) et 33,7-9 (plainte) ; 33,10-13 ; ailleurs, dans les textes prophétiques et non prophétiques, nous pouvons également observer les genres de la plainte et de l'oracle conjointement dans une même péripécie (Jos 7,7s ; Jg 20,23.26s ; Es 37,14s ; 2 Ch 20,3s ; Jr 3,22b-25 ; 14,19-22 ; 15,1.2 et Jl 1,5-14 ; 2,12-14 ; 2,15-17 ; 2,18-17).

Mais l'observation qui retient le plus notre attention dans cette alternance de genres littéraires, c'est le nombre important de figures de la ressemblance que nous y retrouvons. Au total, dans cette première partie du livre d'Habacuc, nous avons identifié pas moins de 11 métaphores dont 6 métaphores animales, 2 métaphores atmosphériques, 2 métaphores minérales et 1 métaphore de métier dont voici aussitôt l'étude détaillée.

2.1. Les métaphores des léopards, des loups et de l'aigle (Ha 1,8)

וְקָלוּ מִנְמִרִים סוּסֵי וְחִדּוּ מִזְאָבֵי עָרֵב וּפְשׁוּ פָרְשָׁיו וּפְרָשָׁיו מִרְחֹק יָבֵאוּ יַעֲפוּ כְנֶשֶׁר

תֵּשׁ לְאֶכָוִל:

Plus que des léopards ses chevaux sont lestes, plus mordants que des loups du soir. Ses attelages s'élancent, ses attelages arrivent de loin, ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer.

2.1.1. Établissement des métaphores

Le repérage des trois métaphores animales de ce verset est facilité par la présence de deux particules comparatives de supériorité מן « plus que » et de la particule

⁶⁴ W. Baumgartner, *Budde Festschrift*, Leiden, E. J. Brill, 1920, p. 18 (note 1) relève un dialogue entre Assurbanipal et le dieu Nabu avec triple combinaison de prière et d'oracle ; Baumgartner explique de façon très intéressante que cette répétition devait sans doute servir à accentuer la prégnance de la scène.

comparative כ « comme ». Il s'agit là d'indices formels pour parler de métaphore dans la mesure où ces particules sont accompagnées de changements isotopiques. Ceux-ci apparaissent clairement en Ha 1,8 puisque dans les deux premières métaphores, les chevaux (סוּסִים), de la famille des équidés, sont décrits sous les traits de deux autres espèces animales, soit les léopards (לְפָרִים), du groupe des grands félins, et les loups (זְאֵבִים), de la famille des canidés.

Pareillement, dans la troisième métaphore, celle de l'aigle, le changement d'isotopie s'observe aisément puisque la mention de cet oiseau de proie vise à décrire l'efficacité des attelages qui, selon l'allusion au verset 6, sont ceux de l'armée chaldéenne en pleine campagne militaire. Ces trois figures animales apparaissent d'ailleurs dans un contexte où l'isotopie dominante est celle de la guerre⁶⁵. Or, parler de léopards, de loups et d'aigle pour illustrer la guerre ne peut être, selon nous, que le reflet d'un changement caractéristique d'isotopie⁶⁶.

⁶⁵ Dans cet oracle 1,5-11 dont l'unité n'est pas contestée, nous relevons plusieurs occurrences sur l'invasion militaire et sur la guerre : « peuple farouche et impétueux » (Ha 1,6b) ; « parcourt les étendues de la terre pour occuper des demeures qui ne sont pas à lui » (1,6cd) ; ses attelages bondissent, ses attelages arrivent de loin (1,8cd) ; chacun d'eux arrive pour le pillage (1,9a) ; il se rit de toute forteresse (1,10c) ; il entasse de la terre et les prend (1,10d).

⁶⁶ D. Bourguet, *op. cit.*, p. 105, dans son étude sur le livre de Jérémie, rapporte également ce type de changement isotopique à partir d'une métaphore animale (Jr 4,7) dans laquelle le lion illustre une image militaire.

Ainsi, dans les deux premières métaphores, les chevaux se présentent comme le sujet métaphorisé (celui qui est décrit), tandis que les léopards et les loups sont les sujets métaphorisants (ceux qui décrivent). De même, dans la troisième métaphore, les attelages, employés deux fois, sont les sujets métaphorisés illustrés sous les termes d'un aigle, le sujet métaphorisant. Cette métaphore de l'aigle se termine par un énoncé qui délimite la structure de ces trois figures de la ressemblance en précisant l'action de cet oiseau de proie « qui fond pour dévorer ».

2.1.2. Analyse du métaphorisant נְמָרִים (« léopards »)

וְקָלִיד מִנְמָרִים סוֹסֵי וְחֻדוֹ מִזְאָבֵי עֶרֶב

Plus que des léopards ses chevaux sont lestes, plus mordants que des loups du soir

Le terme נְמָר « léopard » apparaît 7 fois dans le Premier Testament dont 5 fois dans les livres prophétiques⁶⁷. Cette présence, même minime comparativement au lion avec ses quelques 129 occurrences, suggère néanmoins qu'en des temps plus anciens, le léopard était un animal bien connu en Israël et dans les pays avoisinants. Grâce aux témoignages bibliques et extra-bibliques en notre possession, nous savons aujourd'hui

⁶⁷ Ct 4,8 ; Os 13,7 ; Dn 7,6 ; Is 11,6 ; Jr 5,6 ; 13,23 ; Ha 1,8.

qu'ils y vivaient en grand nombre⁶⁸. Mais à force d'être chassés, les léopards, tout comme les autres grands félins, ont progressivement disparu du Moyen-Orient.⁶⁹

L'emploi de cette figure en Ha 1,8 n'est donc pas vraiment surprenant. Toutefois, même si cette leçon du TM a été retenue par les traductions anciennes, certains biblistes, principalement Humbert⁷⁰, ont préféré corriger נְמָרִים par נְשָׂרִים « aigles », en parallèle avec Jr 4,13 : קָלוּ כְנִשְׂרִים סוּסֵי « plus rapides que des aigles, ses

⁶⁸ Les repaires des léopards se trouvaient principalement près des épais halliers de la vallée du Jourdain. Ils y guettaient les animaux qui venaient s'abreuver pour ensuite les attaquer par surprise. D'ailleurs, la ville de Beth-Nimra « Maison des léopards », située sur la rive gauche du Jourdain, porte leur nom (Nb 32,3.36). Également, d'après des annales royales mésopotamiennes, F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in the Bible Lands*, Leiden, E. J. Brill, 1960, pp. 87-92, nous rapportent que les léopards et autres grands félins étaient souvent capturés et conduits dans de grands jardins clos. En fait, plusieurs espèces animales y étaient entretenues et destinées aux plaisirs de la chasse royale. De même, C. I. Huart, *La Perse Antique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1925, p. 178, décrit comment les soldats de l'empereur romain Héraclius I (vers 575-641) trouvèrent des léopards, des lions, des tigres et plusieurs autres espèces animales dans les jardins abandonnés par le roi perse Khosrô II (590-628 après J.-C.). Ces grands parcs entourés de murs que l'on appelait « paradis » servaient à entretenir lions, léopards, sangliers et ours pour la chasse, plaisir favori des rois, surtout du temps de la dynastie perse des Achéménides (550 à 330 avant J.-C.).

⁶⁹ R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984, p. 109, rapporte, d'après une liste détaillée romaine, qu'en 55 av. J.-C., Pompée aurait fait massacrer 20 éléphants, 410 léopards et 600 lions pour inaugurer son théâtre. Ces chasses et massacres excessifs donnent une bonne idée de la disparition progressive des léopards et des grands félins du Moyen-Orient. À ce propos, J. Longton, « Léopard », *DEB* (1987) : 731, nous précise que la présence de léopards était encore constatée au début du XXe siècle dans les régions de la Mer Morte, du Carmel et du Thabor ; le dernier y aurait été aperçu en 1911.

⁷⁰ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944, p. 35s.

chevaux ! ». Pour appuyer cette erreur de scribe, Humbert souligne que le léopard n'est pas vraiment reconnu pour sa vélocité, ce qui l'amène à douter de son emploi dans un contexte d'invasion militaire rapide. Cependant, même si léopard et vélocité ne vont pas forcément de pair, il n'en reste pas moins que ce grand félin présente d'autres qualités sur lesquelles Humbert ne s'est pas penché et qui, selon nous, appuient la mention du léopard. La plus caractéristique est sans nul doute cette agilité qui lui permet d'avancer progressivement et sans bruit vers sa proie afin de la saisir par surprise⁷¹. Dans ce sens justement, avant l'expression מְנַשְׂרִים « plus que des léopards », nous relevons le terme קָלִי qui dans la forme au qal du verbe קָלַל peut se traduire par « être léger » ou par « faible, insignifiant »⁷². Mais comme il ne peut être question d'une position de faiblesse dans le cas des envahisseurs chaldéens, nous devons donc nous tourner vers le premier sens de קָלִי « être léger ». La rapidité n'est donc pas l'image dominante dans cette figure animale, contrairement à ce que pensent de nombreux biblistes⁷³. D'ailleurs, la vitesse de pointe maximale du léopard est de 60 km/h⁷⁴, soit sensiblement la même que la moyenne du cheval⁷⁵. Or, si le cheval est

⁷¹ F. Rodriguez de la Fuente, *La faune*, tome 3, Montréal, Éditions Vita, 1970, pp. 233-234 et 242-243, souligne cette approche silencieuse du léopard, s'accroupissant dans les hautes herbes et avançant, ventre au sol, pas à pas et sans bruit, avant de s'immobiliser non loin de sa proie.

⁷² Sur les différentes traductions du terme קָלִי voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville, Abingdon Press, 1987, annexe A, p. A-19.

⁷³ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie – Nahum – Habaquq*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 93s ; O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk and Zephania*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Co., 1989, p. 149.152 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, pp. 91.

aussi rapide au galop, nous ne voyons pas quel aurait été l'intérêt, pour l'auteur de cette métaphore, de choisir le léopard pour vanter la vélocité des chevaux chaldéens. Par contre, ce grand félin se démarque davantage lorsque, d'une position à l'arrêt, il bondit soudainement et sans bruit sur sa proie⁷⁶, d'où la notion de rapidité, certes, mais dans le sens d'être vif. Voilà pourquoi nous proposons de traduire plus logiquement תָּקֵן par « être léger, lesté, agile », une traduction appuyée dans plusieurs versions de la Bible⁷⁷ et par quelques commentateurs⁷⁸.

Maintenant, nous croyons que cette métaphore du léopard va bien plus loin qu'une simple description de l'agilité des chevaux de l'armée chaldéenne. Selon nous, son utilisation en Ha 1,8 vise surtout à attaquer directement un symbole religieux égyptien. En effet, la figure du léopard est particulièrement représentative dans la religion de l'Égypte ancienne. Nous savons aujourd'hui que dans toutes les grandes

⁷⁴ Sur ce point, voir F. Rodriguez de la Fuente, *La faune*, tome 3, p. 243.

⁷⁵ F. Rodriguez de la Fuente, *La faune*, tome 4, Montréal, Éditions Vita, 1970, p. 256, rapporte que les chevaux d'Eurasie peuvent atteindre des vitesses régulières de 65 km/h sur de longues distances.

⁷⁶ F. Rodriguez de la Fuente, *La faune*, tome 3, p. 234, explique que le léopard, accroupit dans les hautes herbes, attend le meilleur moment avant de bondir sur sa proie à une vitesse foudroyante. Son attaque consiste à planter ses crocs dans la gorge de l'animal qui meurt étouffé en quelques secondes.

⁷⁷ TOB, BibO, BJ, KJV.

⁷⁸ M. Eszenyei Széles, *Habakkuk and Zephania. Wrath and Mercy*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publ. Co., 1987, p. 23, ainsi que C.-A. Keller, « Habacuc », dans R. Vuilleumier & C.-A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT XIb), Paris, Labor et Fides, 1990, p. 149.

occasions où le grand-prêtre égyptien devait officier, il était indispensable qu'il se revête d'une peau de léopard⁷⁹. Elle était par excellence la robe de cérémonie⁸⁰ du grand-prêtre qui portait ainsi les insignes du dieu qu'il servait. En fait, cette peau tachetée était un symbole du dieu lui-même. Voilà pourquoi nous suggérons de voir dans la description des léopards en Ha 1,8 : « ses chevaux sont plus lestes que des léopards » une figure de renversement, visant précisément à renverser un symbole religieux du peuple égyptien⁸¹ dont la défaite militaire à Karkémish, en 605, fut décisive face aux Babyloniens⁸².

⁷⁹ Sur ce point, voir P. Miller, « Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew », *UF* 2 (1970) : 177-178.

⁸⁰ Sur un fragment de la tombe de Toutankhamon, construite entre 1347 et 1338 avant J.-C. dans la Vallée des Rois, on peut observer Aÿ, le successeur de Toutankhamon, portait la peau de léopard magique des prêtres d'Osiris dans une cérémonie visant à assurer le passage de l'âme du roi défunt dans l'au-delà ; voir N. J. Saunders, *L'âme des animaux*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 69.

⁸¹ Bien que les Égyptiens ne soient pas cités explicitement dans le livre d'Habacuc, ils ne sont pas moins impliqués dans la situation politico-militaire précédant la prise de Jérusalem en 589 ; la plupart des commentateurs s'entendent d'ailleurs pour souligner l'implication politique de l'Égypte en Israël au cours de cette fin du 7^e siècle, début du 6^e siècle ; nous sommes bien renseignés sur les événements de l'époque grâce aux fragments d'une chronique babylonienne publiés par D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldeans Kings (626-556 BC) in the British Museum*, London, British Museum publications LTD, 1956.

⁸² D. L. Christensen, *Prophecy and War in Ancient Israel* (Bibal Monograph Series, 3), Berkeley, California, Bibal Press, 1989, p. 104, remarque que cette défaite des Égyptiens à Karkémish fut le commencement de la domination babylonienne en Syrie-Palestine.

2.1.3. Analyse du métaphorisant זָאֲבִים (« lousps »)

וְקֵלוּ מִנְמָרִים סוֹטִיו וְחֹדֵי מִזְאָבֵי עֶרֶב

Plus que des léopards ses chevaux sont lestes, plus mordants que des lousps du soir.

Les versions anciennes⁸³ suivent le TM dans l'emploi du terme זָאֲבֵי עֶרֶב « lousps du soir ». Seule la leçon apportée par la LXX τὸὺς λύκους τῆς Ἀραβίας a amené certains biblistes à traduire « lousps de la steppe » ou « lousps d'Arabie ». Dans ce sens, il serait en effet assez tentant de lire זָאֲבֵי עֶרְבוֹת « lousps de la steppe » (avec Keller⁸⁴ et Roberts⁸⁵) en parallèle avec Jr 5,6 où l'on retrouve également la mention des léopards « Voilà pourquoi le lion de la forêt les attaque, le lousp de la steppe les dévastes, le léopard est aux aguets devant leurs villes ». Toutefois, l'antithèse avec לְבֹקֶר « matin » dans So 3,3 « ses juges (sont) des lousps du soir qui n'ont rien à ronger le matin », nous paraît assez significative pour garantir la leçon du TM זָאֲבֵי « soir » en Ha 1,8⁸⁶.

⁸³ Targum, la Peshitta, la Vulgate et l'Aquila.

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 149 et 206.

⁸⁵ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 91s.

⁸⁶ Cette leçon est aussi appuyée par P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 111 ; M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 93 et M. Eszenyei Széles, *Habakkuk and Zephania*, p. 23. Sur l'emploi du terme « lousps du soir », voir K. Elliger, « Das Ende der 'Abendwölfe' Zeph 3,3 Hab 1,8 », dans *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, éd. Walter Baumgartner et Als, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950, pp. 158-175.

Par ailleurs, nous relevons un parallèle intéressant entre les habitudes de vie des loups et les tactiques militaires en Mésopotamie qui, selon nous, tend à retenir le bien fondé de cette vocalisation. En effet, du point de vue de la zoologie, il est bien connu que les loups chassent fréquemment la nuit⁸⁷ et ce, grâce à leur excellente vision, ainsi qu'à leur ouïe et à leur odorat bien développés. D'ailleurs, les léopards sont aussi des prédateurs nocturnes⁸⁸, ce qui leur offre l'avantage d'être moins dérangés par l'homme, mais surtout, parce que la noirceur leur facilite l'effet de surprise. C'est certainement la raison pour laquelle le combat de nuit était une pratique courante chez les Assyriens⁸⁹, les Babyloniens⁹⁰ et même les Israélites⁹¹. D'après nous, ce parallèle renforce ce choix

⁸⁷ R. Walker, *Le grand livre des animaux*, Paris, Éditions Solar, 1998, p. 122.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁹ Chez les Assyriens du 8^e siècle, le texte de Is 15,1 semblerait le confirmer : « Oracle sur Moab. Oui dévastée pendant la nuit, Ar-Moab est perdue! Oui dévastée pendant la nuit, Qir-Moab est perdue! ».

⁹⁰ J.- J. Glassner, *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 192, présente une chronique de l'époque néo-babylonienne où il est fait mention de l'armée du roi babylonien Nabopolassar (626-623) qui entra de nuit à Babylone, alors sous domination assyrienne, et infligea une défaite à l'Assyrie. Un peu plus loin, toujours sur les attaques surprises, Glassner, pp. 201 et 219, rapporte, d'une part, un autre texte de l'époque néo-babylonienne où il est question de l'embuscade intentée contre les troupes du roi Nériglissar (557) et, d'autre part, un texte de l'époque babylonienne tardive décrivant l'attaque surprise de Sargon, roi d'Akkadé.

⁹¹ Le livre des Juges rapporte que l'armée de Gédéon attaqua le camp de Madiân « au début de la veille du milieu », c'est-à-dire vers minuit (Jg 7,19) ; l'armée de Saül combattit les Ammonites « à la veille du matin » qui se situe entre 2h et 6h (1S 11,11) ; de même *YHWH*, lors de la sortie d'Égypte, mit en déroute le camp des Égyptiens à la veille du matin (Ex 14,24). Pour plus de précisions sur cette division de la nuit, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, Paris, Cerf, 1989, p. 278, qui explique comment les Israélites divisaient la nuit en trois veilles : la veille du soir, la veille du milieu et la veille du matin ; à ce propos, H. Lesêtre, « Nuit », *DB* 4/2 (1912) :

de l'auteur de mentionner en Ha 1,8a des animaux qui chassent principalement la nuit pour illustrer l'armée chaldéenne dans leur campagne contre les Israélites et les peuples voisins.

Quant au terme לָלַי utilisé pour caractériser ces loups du soir, plusieurs traducteurs⁹² de la Bible ont préféré lire « agiles », justement en raison du parallélisme avec la métaphore des léopards. Il faut dire que לָלַי est l'unique emploi au qal du verbe לָלַי dans le Premier Testament, ce qui n'aide pas à proposer un sens précis aux moyens de comparaisons. C'est donc en nous tournant vers les différentes versions anciennes que la traduction de la LXX s'est trouvée, d'après nous, plus proche de l'isotopie du loup, puisque en grec ὀξύτεροι signifie aussi bien « aigu, pointu » que « rapide, vite ». En tenant compte des caractéristiques physiologiques des canidés, le terme ὀξύτεροι utilisé par la LXX en Ha 1,8 définirait des loups qui déchirent rapidement leurs proies grâce à leur puissante mâchoire et leurs crocs acérés. Voilà pourquoi de nombreux biblistes⁹³ ont donné à לָלַי le sens de « mordants, tranchants », traduction que nous retiendrons à la place du qualificatif « agiles ». Ceci étant dit, le fait

1714-1715, précise que les Israélites observèrent cette division jusqu'à l'époque romaine où ils adoptèrent la division romaine de la nuit en quatre veilles, énumérées en Mc 13,35.

⁹² BibO, TOB.

⁹³ Voir les versions de la BJ et BT, ainsi que le commentaire de C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 149 ; d'autres biblistes préfèrent traduire לָלַי par « rapaces, féroces », tels que M. Bič, *op. cit.*, p. 93, ainsi que D. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook on the Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, New York, United Bible Societies, 1989, p. 76.

de ne pas retenir ici l'agilité des loups, en rapport avec celle des léopards, ne diminue en rien la portée du parallélisme existant entre ces deux métaphores, puisqu'elles servent à illustrer deux forces dominantes de l'armée babylonienne : l'agilité et l'agressivité.

Or pareillement à la figure des léopards symbolisant l'Égypte, celle des loups est tout aussi significative en tant que symbole de fierté du peuple d'Israël. L'exemple le plus représentatif dans le Premier Testament se retrouve en Gn 49,27 où la tribu de Benjamin est décrite comme « un loup qui déchire ; le matin il dévore la proie, au soir il partage le butin »⁹⁴. Cette description positive du loup pour la tribu de Benjamin reflète probablement ici son caractère belliqueux qui lui a valu à plusieurs reprises de s'imposer durant le combat (Jg 3,15s ; 5,14 ; 19-20). Mais cette figure est renversée⁹⁵ dans le livre d'Habacuc, puisque les Benjamites sont à leur tour menacés par des envahisseurs bien « plus mordants que des loups du soir » (Ha 1,8). Tout porte à croire donc que cette figure de renversement vise les Israélites au travers des Benjamites⁹⁶, au même titre que les Égyptiens sont visés avec la figure des léopards. Peut-être devrions-nous voir dans ce

⁹⁴ P. Miller, *ibid.*, pp. 177-178, observe bien cette figure positive du loup et autres représentations animales visant à glorifier la bravoure, la force et la ruse d'un individu ou d'une collectivité.

⁹⁵ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 213, relève également ce renversement contre Jérusalem dans la figure du loup du soir en So 3,3 : « Ses chefs, au milieu d'elle, sont des lions rugissants ; ses juges, des loups du soir qui n'ont rien à ronger le matin », ce qui tend à confirmer notre observation en Ha 1,8.

⁹⁶ Il est à noter que la ville de Jérusalem, capitale d'Israël sur le plan politique, culturel et religieux, est précisément située dans le territoire des Benjamites, au sud-ouest.

parallèle, une critique de la politique pro-égyptienne menée à Jérusalem à cette époque par le roi Joyaqîm et ses partisans⁹⁷.

2.1.4. Analyse du métaphorisant תַּשׁ (« aigle »)

יֵלְפוּ כְנֶשֶׁר חַשׁ לְאֶכּוּל

(Ses attelages) ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer.

Les 27 occurrences du mot תַּשׁ font de l'aigle⁹⁸ l'oiseau de proie le plus cité⁹⁹ dans le Premier Testament. Toutefois, la seule mention de l'aigle dans tous les textes où il apparaît ne suffit jamais à préciser sous quel angle cet animal est envisagé, car il peut

⁹⁷ Nous savons aujourd'hui qu'à la mort du roi Josias en 609, c'est Joachaz qui fut porté au pouvoir, mais ce dernier fut vite évincé par son frère aîné Elyaqîm dont le pharaon changea le nom en Joyaqîm pour signifier sa suzeraineté. La politique du nouveau prit alors une orientation pro-égyptienne qui fut sévèrement critiquée par le prophète Jérémie et sans doute par d'autres prophètes contemporains si l'on en croit les allusions dans le livre d'Habacuc ; cette question de la politique pro-égyptienne soutenue par les dirigeants de Jérusalem a été notamment analysée par J. A. Wilcoxon, « The political background of Jeremiah's Temple sermon », dans *Scripture in History and Theology*, Pittsburg, Pickwick Press, 1977, pp. 151-166 ; voir également J. Auneau, « Jérémie », dans S. Amsler et Als, *Les prophètes et les livres prophétiques* (Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, pp. 151-152.

⁹⁸ Sur les emplois de l'aigle, voir Ex 19,4 ; Dt 28,49 ; 32,11 ; 2 S 1,23 ; Is 40,31 ; Jr 4,13 ; 48,40 ; 49,16.22 ; Lm 4,19 ; Ez 1,10 ; 10,14 ; 17,3.6.7.9 ; Os 8,1 ; Ab 1,4 ; Ha 1,8 ; Ps 103,5 ; Pr 23,5 ; 30,17.19 ; Jb 9,26 ; 39,27 ; Dn 4,30 ; 7,4.

⁹⁹ En comparaison, l'oiseau de proie le plus cité après l'aigle est le corbeau avec 11 occurrences seulement (Gn 8,7 ; Lv 11,15 ; Dt 14,14 ; 1R 17,4.6 ; Is 34,11 ; So 2,14 ; Ps 147,9 ; Pr 30,17 ; Jb 38,41 ; Ct 5,11).

exprimer la menace¹⁰⁰, la protection¹⁰¹ ou la noblesse¹⁰². Le plus souvent donc, seuls le contexte et l'énoncé métaphorisant sont susceptibles de nous éclairer sur la valence négative ou positive de la figure de l'aigle. C'est précisément le cas en Ha 1,8 où l'énoncé métaphorisant *דַּשׁ לְאֵכֹל* « qui fond pour dévorer » nous décrit clairement l'image véritable de cet oiseau de proie. À titre de comparaison, le terme *שָׂהָה* signifiant littéralement « vite, qui se hâte » apparaît à 9 reprises dans le Premier Testament¹⁰³, mais Ha 1,8 est le seul texte prophétique où il est associé au verbe *אָכַל* « manger, consommer, dévorer »¹⁰⁴, soit une combinaison qui souligne davantage le caractère menaçant et destructeur de l'aigle. Or même si cet oiseau de proie ne chasse pas la nuit, son emploi en Ha 1,8 s'accorde bien avec les figures des léopards et des loups du soir, car il met en relief une armée babylonienne qui combat aussi bien le jour que la nuit¹⁰⁵, jusqu'à la défaite de l'ennemi. De plus, ces trois métaphores décrivent clairement une progression militaire dans un rythme qui augmente en crescendo¹⁰⁶. Elle commence par l'image du

¹⁰⁰ Dt 28,49 ; Ps 18,11 ; Jr 4,13 ; 48,40 ; 49,22 ; Os 8,1.

¹⁰¹ Ex 19,4 ; Dt 32,11.

¹⁰² Ez 17,3.

¹⁰³ Dt 32,35 ; Ha 1,8 ; Ps 22,20 ; 38,23 ; 40,14 ; 70,2.6 ; 71,12 ; 141,1.

¹⁰⁴ Sur l'utilisation du verbe *אָכַל* dans l'imagerie et dans les contextes de destruction, voir M. Ottoson, « *אָכַל* », *TDOT* 1 (1977) : 237-238.

¹⁰⁵ Le livre du Jérémie nous rapporte également un passage où l'armée babylonienne combat aussi bien de jour que de nuit : « Debout! Montons à l'assaut en plein midi » (Jr 6,4a) ; « Debout! Montons de nuit à l'assaut, que nous détruisions ses palais! » (Jr 6,5).

léopard qui bondit soudainement sur sa proie ; suivie de l'image du loup du soir qui déchire féroce­ment avec ses crocs ; et elle se termine par l'image de l'aigle qui se hâte de dévorer en profondeur avec son puissant bec recourbé.

2.1.5. Analyse du métaphorisé סוסיים (« chevaux »)

וְקָלוּ מִנְמָרִים סוּסֵי וְחָדָדוּ מִזְאָבֵי עֶרֶב

Plus que des léopards ses chevaux sont lestes, plus mordants que des loups du soir.

Le sujet métaphorisé est clairement désigné ici : il s'agit de סוס « cheval », employé explicitement dans la métaphore des léopards et implicitement dans celle des loups. Le contexte de ce passage, appuyé par la présence du suffixe pronominal ו « ses », nous indique que ces chevaux sont ceux de l'armée chaldéenne décrite au verset 6. À ce propos, nous savons aujourd'hui que le cheval a surtout fait son apparition dans les campagnes militaires avec les Assyriens¹⁰⁷, à partir du 8^e siècle. L'utilisation de cet

¹⁰⁶ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 98, souligne bien cette progression et ce rythme des événements entourant l'invasion chaldéenne.

¹⁰⁷ Sur ce point, voir F. Vigouroux, « Armées étrangères (assyrienne) », *DB* 1/2 (1926) : 982-992. Avant cette époque, les témoignages bibliques et extra-bibliques ne font aucune mention de troupeaux de chevaux servant à faire la guerre. Dans le Premier Testament, il n'est fait état d'aucun cheval ayant appartenu aux Patriarches, aux Hébreux lors de leur sortie d'Égypte, aux Juges et ni même à David. L. Monloubou et F.

animal pour faire la guerre était donc déjà courante à l'époque néo-babylonienne¹⁰⁸, ce qui explique ses nombreuses occurrences dans les livres prophétiques bibliques des 8^e, 7^e et 6^e siècles. Dans Ha 1,8 cependant, les chevaux n'y apparaissent pas en tant qu'animaux réels car ils sont décrits comme des carnassiers avides de sang, une image qui, nous venons de le remarquer, sert à illustrer le caractère redoutable et destructeur de l'envahisseur chaldéen. De ce fait, si la mention des chevaux désigne aussi cette armée, cela signifie qu'il n'y a pas un seul sujet métaphorisé en Ha 1,8 mais bien deux : tout d'abord les chevaux qui apparaissent de manière explicite, puis les Chaldéens qui s'y retrouvent de façon implicite.

2.1.6. Analyse du métaphorisé פָּרָשִׁים (« ses attelages »)

וּפָשׁוּ פָּרָשָׁיו וּפָרָשָׁיו מִרְחֹק יָבֵאוּ יִלְפּוּ כְּנֹשֶׁר חָשׁ לְאָכֹל

Et ses attelages s'élancent, ses attelages arrivent de loin, ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer

M. Du Buit, *Dictionnaire Encyclopédique Universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 117, précisent que c'est un élevage de luxe qui demande beaucoup d'eau, de pâturages et de grains. Seule, la prospérité économique au temps de Salomon semble avoir été plus favorable à l'acquisition de chevaux.

¹⁰⁸ Malgré la présence certaine de chevaux et d'attelages au sein des armées du 8^e et 7^e siècles avant J.-C., les fantassins représentaient le principal des troupes militaires, y compris chez les grandes puissances assyriennes et babyloniennes. Sur ce point, voir M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, 1968, p. 98.

Le terme פָּרָשִׁים « attelages » est employé 30 fois dans le Premier Testament¹⁰⁹ dont plus de la moitié dans les livres prophétiques. Il est généralement traduit par « cavaliers » dans les différentes traductions de la Bible¹¹⁰. Mais tout comme Mowinckel¹¹¹, suivi par Keller¹¹², nous sommes plutôt amenés à voir en פָּרָשִׁים un attelage de chevaux, c'est-à-dire des chevaux attelés à des chars. Selon nous, cette traduction est plus représentative, surtout si nous supposons (avec Keller) que l'auteur de cette métaphore a utilisé l'image de chevaux chaldéens attelés à des chars pour faire allusion au mythe du dieu Marduk combattant sur son char. En effet, dans le récit babylonien de la création nous relevons ce passage où il est dit du dieu Marduk : « Va donc, fils qui sait toute science, apaise Tiamat de ta sainte incantation, en char de tempêtes, pousse rapidement de l'avant! »¹¹³. Ce récit nous rapporte également plus loin que le dieu babylonien fut aidé par les vents : « Marduk se lança au combat, armé d'un arc, d'une massue, d'un filet, assisté par les Vents, la Tempête et les Tourbillons »¹¹⁴.

¹⁰⁹ Ex 14,26,28 ; 15,19 ; Js 24,6 ; 1Sm 13,5 ; 2Sm 1,6 ; 8,4 ; 10,18 ; 1Rs 20,20 ; 2Rs 13,7 ; 18,24 ; Is 21,7.9 ; 22,6.7 ; 31,1 ; 36,9 ; Jr 4,29 (au singulier) ; 46,4 ; Éz 23,6.12 ; 26,7 ; 38,4 ; Os 1,7 ; Na 3,3 (au singulier) ; Ha 1,8 (2 fois) ; Dn 11,40 ; Esd 8,22 ; Né 2,9.

¹¹⁰ BibO, TOB, BJ, KJV.

¹¹¹ S. Mowinckel, « Drive and/or Ride in the Old Testament », *VT* 12 (1962) : 292 et 295.

¹¹² C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 149.

¹¹³ À ce propos, voir R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, p. 46 (lignes 115-118) ; *Le poème babylonien de la création*, p. 126 (n.50) où il est précisé que, dans l'iconographie babylonienne, l'illustration de ce char de tempête se retrouve sur les panneaux de bronze de la porte de Bît Akiti, ainsi que sur plusieurs cylindres.

Or, dans le livre d'Habacuc, nous retrouvons précisément ces mêmes images du vent illustrant l'armée babylonienne. Tout d'abord, en Ha 1,9 : « Chacun d'eux (les soldats babyloniens) arrive pour le pillage, la face brûlante (comme) un vent d'est, et il ramasse les captifs comme du sable » ; puis en Ha 1,11 : « Alors, il (le roi babylonien) passe (comme) le vent et traverse ! Celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu ! ». Ces allusions au vent illustrent clairement selon nous les représentations du dieu Marduk s'élançant et volant sur son char de tempêtes. D'ailleurs, comme le remarque Humbert¹¹⁵ en se référant à la leçon de la LXX, le terme grec ὀρμᾶω « s'élaner », en Ha 1,8, n'est employé que deux fois chez les Douze petits prophètes¹¹⁶ et dans les deux cas, ὀρμᾶω précède toujours le verbe πετασθήσονται « voler, s'envoler », comme si c'était là un cliché.

Ainsi, la description en Ha 1,8 laisse l'impression que les attelages sont poussés dans les airs par une force divine. Nous pourrions alors penser que cette main divine conduisant l'armée babylonienne est justement celle de Marduk, le dieu de la guerre et le maître des vents, mais l'allusion au verset 6a : « Car voici que je suscite les Chaldéens » nous montre plutôt que *YHWH* est celui qui conduit cette armée, faisant d'elle l'instrument de son jugement contre les nations et le peuple de Juda. Cela signifie

¹¹⁴ C. J. R. Porter, « Le Proche-Orient », dans *Mythologies...*, p. 62.

¹¹⁵ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 36.

¹¹⁶ Na 3,16 et Ha 1,8.

donc que le livre d'Habacuc désigne à la fois *YHWH* comme l'initiateur de cette invasion militaire mais aussi comme le maître des vents qui guide l'armée babylonienne. Ce transfert des attributs du dieu Marduk au Dieu d'Israël est tout à fait remarquable ici, car il nous laisse voir une forme de renversement quant à la suprématie du dieu principal des Babyloniens. En d'autres termes, cette allusion au dieu Marduk n'a d'intérêt que dans la mesure où elle montre l'inaction et l'impuissance de cette divinité dans l'avancée de l'armée babylonienne.

2.2. Les métaphores du vent d'est et du sable (Ha 1,9)

כִּלְהָ לְחַמֵּס יָבֹוא מְגַמֵּת פְּנֵיהֶם קְדֵימָה וַיֵּאָסֶף כְּחוּל שָׁבִי:

Chacun d'eux arrive pour le pillage, la face brûlante (comme) un vent d'est, et ramasse les captifs comme du sable

2.2.1. Établissement de la métaphore

L'indice formel qui permet d'identifier la présence d'une figure de ressemblance dans ce texte se retrouve dans la deuxième partie du verset avec la présence de la particule comparative כ « comme ». Cette particule accompagne un changement d'isotopie entre les « captifs » et « le sable », de sorte que l'on passe de l'isotopie militaire à l'isotopie des minerais (les captifs étant décrits ici comme du sable que le vent ramasse).

Au premier abord, nous pourrions nous limiter à identifier une seule métaphore en Ha 1,9. Toutefois, l'action logique dans laquelle le sable est ramassé par le vent nous conduit à envisager la présence d'une autre figure de la ressemblance. Effectivement, si la mention du sable en 9b sert à désigner des captifs, alors le vent en 9a sert lui aussi à désigner autre chose qu'un simple phénomène atmosphérique. D'ailleurs, à la lumière du contexte immédiat, celui qui est décrit sous les traits de ce vent qui amasse des captifs ne peut être que l'envahisseur chaldéen mentionné au verset 6¹¹⁷.

Ainsi, nous passons d'une isotopie militaire (avec les soldats babyloniens) à une isotopie atmosphérique ou météorologique (avec le vent). Il y a donc bien deux métaphores dans ce texte : celle du vent d'est en 9a et celle du sable en 9b.

2.2.2. Étude du métaphorisant קדימה (« vent d'est »)

מגמת פניהם קדימה ויאסף כחול שבי

La face brûlante (comme) un vent d'est.

¹¹⁷ Dans la littérature prophétique biblique, l'image du vent symbolise d'ailleurs souvent des invasions venues de l'est : Os 12,2 ; 13,15 ; Jr 18,17 ; Éz 17,10 ; 19,12.

Le terme קְדִימָה est employé 21 fois dans le Premier Testament dont 1 fois dans Habacuc et 20 fois dans Ézéchiel¹¹⁸. Dans tous les textes du livre d'Ézéchiel, קְדִימָה signifie « vers l'est, vers l'orient » et, le plus souvent, on le retrouve opposé à יָמָו « vers l'ouest, vers l'occident ». Cette comparaison d'occurrences entre Habacuc et Ézéchiel ne nous permet donc pas, à première vue, de retenir « vent d'est » pour traduire קְדִימָה du TM. Mais comme « vers l'est » ne convient pas ici, certains biblistes (dont Humbert¹¹⁹, Roberts¹²⁰ et Keller¹²¹) ont préféré se tourner vers l'hypothèse d'une mauvaise graphie du terme hébreu. En se basant sur la leçon de la LXX ἐξ ἐναντίας « ce qui est devant », ils ont choisi de corriger קְדִימָה pour קְדִימָה que l'on peut traduire par « vers l'est » mais aussi par « devant, en avant ». Le texte de Ha 1,9a se lirait alors : « Chacun d'eux arrive pour le pillage, la face en avant ». Cette traduction n'est cependant pas retenue par plusieurs exégètes qui, s'appuyant sur la leçon de la Vulgate *ventus urens* et le commentaire d'Habacuc retrouvé à Qumrân, préfèrent corriger קְדִימָה pour קָדָם « vent d'est »¹²². Nous retenons également cette traduction en raison du lien logique que nous

¹¹⁸ Éz 11,1 ; 40,6 ; 45,7 (deux fois) ; 47,1.18 ; 48,3.4.5.8.10.17.18.21.23.24.25.26.27.32.

¹¹⁹ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 37.

¹²⁰ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 91.

¹²¹ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 149 (note 4).

¹²² L'exégèse juive interprète « vent d'est » en supprimant la terminaison ה Le terme קָדָם apparaît 38 fois dans le Premier Testament dont 27 dans les textes prophétiques (et 22 dans le livre d'Ézéchiel !) : Gn 41,6.23.27 ; Ex 10,13 (deux fois) ; 14,21 ; Os 12,2 ; 13,15 ; Jr 18,17 ; Éz 17,10 ; 19,12 ; 27,26 ; 40,10.19.22.23. 32.44 ; 44,1 ; 46,1.12 ; 47,1.2.3.18 ; 48.1.2.6.7.8.16 ; Es 27,8 ; Jon 4,8 ; Jb 15,2 ; 27,21 ; 38,24 ; Ps 48,8 ; 78,26.

avons relevé dans l'image du vent qui soulève le sable¹²³, mais nous suggérons, avec Dhorme¹²⁴, de suivre la leçon du TM en voyant tout simplement dans קְרִימָה la forme féminine de קָרַם. D'ailleurs, à ce propos, tout porte à croire que l'utilisation de ce féminin intervienne comme un parallèle avec le mot רֵחַ « vent » qui est aussi au féminin. Or, d'après nous, ces deux figures féminines feraient également allusion au mythe babylonien de la création sous la forme d'un remarquable renversement entre le rôle du dieu Marduk et celui de la déesse Tiamat. Nous suggérons, avec Dhorme¹²⁵, de suivre la leçon du TM en voyant tout simplement dans קְרִימָה la forme féminine de קָרַם. Selon nous, ce choix du féminin est déterminant pour l'interprétation de Ha 1,9 car il nous amène à relever une nouvelle figure de renversement.

En effet, nous avons déjà observé au verset 8 que les attelages faisaient allusion au mythe babylonien dans lequel le dieu Marduk, debout sur son char et assisté par les Vents, combat la déesse Tiamat. Mais ce récit de la création, qui relate la victoire de l'ordre sur le chaos, souligne également à plusieurs reprises que l'adversaire de Marduk a des traits féminins « Tiamat, qui est une femme, marchera contre toi »¹²⁶.

¹²³ À propos de ce vent d'est, aujourd'hui appelé khamsim par les habitants de la région syro-palestinienne, A. Koestler *La Tour d'Ezra*, Paris, Calman-Levy, 1947, p. 303s, souligne justement qu'il a cette particularité d'être chargé de sable en suspension.

¹²⁴ É. Dhorme, *La Bible. Introduction, traduction et notes. L'Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade 139), Paris, Gallimard, 1959, p. 805 (note 9).

¹²⁵ É. Dhorme et Als, *La Bible. L'Ancien Testament*, Tome II, Paris, Gallimard, 1959, p. 805 (note 9).

Parallèlement, dans le livre d'Habacuc, l'envahisseur est décrit à deux reprises avec des métaphorisans féminins¹²⁷ : קְדִימָה « vent d'est » (v. 9) et רֶחַח « vent » (v. 11).

Ainsi, cet envahisseur n'est pas vu comme le représentant de l'ordre, contrairement au dieu Marduk dans le mythe babylonien de la création, mais il est plutôt associé au chaos qui, dans le récit des origines, est illustré par la déesse Tiamat. Certes, *YHWH* a fait appel aux babyloniens pour rétablir l'ordre, si l'on tient compte du v. 12 : « *YHWH*, c'est pour le jugement que tu l'as établi, Rocher, c'est pour le châtement que tu l'as désigné », mais cet ordre, c'est celui de la terreur et du sang, comme le soulignent Keller¹²⁸.

2.2.3. Étude du métaphorisant חול (« sable »)

וַיֹּאסֶף פְּחֹל שָׁבִי

Et il ramasse les captifs comme du sable

¹²⁶ Voir R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970, p. 46 ; concernant les autres références sur la féminité de l'adversaire du dieu Marduk, voir pp. 39, 42, 44, 47 et 49.

¹²⁷ À la suite de D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, p. 123, qui parle de retournement, nous avons également relevé ce type de figure de renversement en Jr 4,11-13 dans lequel le vent, les nuages et l'ouragan font métaphoriquement allusion au mythe de Marduk combattant Tiamat ; le rôle féminin de la déesse étant attribué dans le texte au peuple d'Israël que le prophète Jérémie appelle « la fille » ; à ce propos, voir A. Ruiz, *Les métaphores animales...*, pp. 97-98.

¹²⁸ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 150.

Le terme חול apparaît 22 fois dans le Premier Testament, avec ou sans particule comparative¹²⁹. Il est toujours employé de manière métaphorique, sauf en Ex 2,12. Dans la plupart des cas, soit 18 fois, il est également associé au terme יָם « mer », désignant ainsi le sable de la mer¹³⁰. C'est d'ailleurs ce qui a conduit Humbert à avancer que, dans Ha 1,9 comme dans tous les autres cas, c'est du sable de la mer et non du sable du désert dont il est question.

Cependant, cette prédominance de la combinaison « sable » et « mer » dans le Premier Testament ne nous permet pas, selon nous, d'affirmer cette hypothèse en Ha 1,9. En effet, en dehors du livre d'Habacuc, Humbert omet de relever que la combinaison חול et יָם n'apparaît jamais dans un contexte où il est question du vent. Or, l'absence du mot יָם « mer » peut être significative en Ha 1,9 dans la mesure où lorsqu'il souffle, le vent ne fait aucune différence entre le sable de la mer et le sable du désert.

Ainsi, l'armée babylonienne amasse des prisonniers par-ci par-là partout où elle passe, sans distinction de race, de la même manière que le vent amasse le sable. Peu lui importe qu'il s'agisse du sable de la mer ou du désert, le vent d'est ramasse tout sur son

¹²⁹ Avec la particule comparative כִּי « comme » : Gn 22,17 ; 32,13 ; 41,49 ; Js 11,4 ; Jg 7,12 ; 1Sm 13,5 ; 2Sm 17,11 ; 1Rs 4,20 ; 5,9 ; Is 10,22 ; 48,19 ; Os 2,1 ; Ha 1,9 ; Ps 78,27 ; Jb 29,18 ; avec la particule comparative de supériorité מִן « plus que » : Jr 15,8 ; Ps 139,18 ; Jb 6,3 ; sans particule comparative : Ex 2,12 ; Jr 5,22 ; 33,22 ; Pr 27,3.

¹³⁰ Gn 22,17 ; 32,13 ; 41,49 ; Js 11,4 ; Jg 7,12 ; 1Sm 13,5 ; 2Sm 17,11 ; 1Rs 4,20 ; 5,9 ; Is 10,22 ; 48,19 ; Os 2,1 ; Jr 5,22 ; 15,8 ; 33,22 ; Ps 78,27 ; 139,18 ; Jb 6,3.

passage. Sous le thème de l'universalisme que nous aurons l'occasion d'observer plus loin, cette image montre clairement dans quelle situation se trouvent les Israélites et leurs voisins devant la puissance de l'envahisseur. Par ailleurs, le fait de décrire des hommes comme de vulgaires grains de sable balayés par le vent implique un véritable renversement dans leur développement social, point que nous élaborerons aussi dans notre chapitre sur l'originalité des figures de renversement.

2.2.4. Étude du métaphorisé **פְּיָהֶם** (« la face brûlante »)

כָּלֵלָה לְחֶמְסִים יָבֹוא מְגַמְת פְּנֵיהֶם קְרִימָה

Chacun d'eux arrive pour le pillage, la face brûlante (comme) un vent d'est

La formule **פְּיָהֶם** est un hapax dont la traduction ne fait pas l'unanimité. La leçon de la LXX préfère « ceux qui résistent », tandis que le Targum choisit « face à » et la Symmaque « l'aspect ». Enfin, la Vulgate suggère de lire « face ardente », une leçon qui nous semble plus fidèle au TM de Ha 1,9. Tout d'abord, nous relevons clairement en **פְּיָהֶם** la racine **פָּה** que l'on traduit habituellement par « visage, face », à laquelle s'ajoute le suffixe pronominal à la troisième personne du pluriel **הֶם** « leur »¹³¹. Il est à

¹³¹ Le terme **פָּה** perd ici sa terminaison **ה** et sa voyelle **ו** pour former le mot **פְּיָהֶם** « leur visage, leur face », une caractéristique grammaticale hébraïque qui se retrouve dans le cas des noms pluriels qui ont un suffixe pronominal à la troisième personne du

noter que le terme פָּנִים est toujours au pluriel en hébreu. Néanmoins, nous choisissons de traduire פָּנִים par « la face » pour une meilleure lecture à l'oreille, et surtout en raison de la présence du verbe בָּוֹא « arrive, vient » qui se trouve lui aussi à la troisième personne du singulier, d'où la phrase : « Chacun d'eux arrive pour le pillage, la face brûlante (comme) un vent d'est ».

Quant au terme תְּמִימָה, certains biblistes le rattache à la racine תִּמַּח « abonder » que l'on peut également traduire par « foule, abondance » ou par « totalité ». C'est le cas pour Humbert¹³², suivi par Roberts¹³³, qui comparent תְּמִימָה à la racine araméenne *djamma* « être comble, abondant, nombreux ». Humbert y voit également la particule araméenne *djammoun* « beaucoup » et le substantif araméen *djammat* « compagnie ». D'après ces biblistes, il s'agit là de parallèles assez pertinents pour suggérer d'admettre en Ha 1,9 un substantif תְּמִימָה « totalité, ensemble », sens qui se recommande au surplus du parallélisme avec le terme en début de verset כֹּלָה « être complet », dont la racine כָּלַ signifié « tout, chaque, tout entier ». Mais cette traduction de תְּמִימָה ne reflète pas clairement selon nous l'image illustrée en Ha 1,9 et dans laquelle le visage des soldats babyloniens est associé au vent d'est. Il faut dire que le vent d'est ou vent du désert, soufflant encore de nos jours en Syrie-Palestine, est bien connu pour son effet brûlant et

pluriel ; pour plus de détails sur l'emploi du suffixe pronominal ׁוֹ voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Leçon 11, p. 1.

¹³² P. Humbert, *Problèmes d'Habacuc*, p. 37.

¹³³ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 93 (note 12).

étouffant¹³⁴. Parallèlement, le Premier Testament fait souvent allusion à son action destructrice sur la flore¹³⁵, desséchant les feuilles et les fruits des arbres, tel un feu dévorant¹³⁶. Il s'agit là d'images très significatives car elles nous laissent voir en קַנְיָה l'expression particulière qui peut se dégager du visage des soldats babyloniens durant leur combat. Dans ce sens, nous relevons l'interprétation des exégètes juifs¹³⁷ selon laquelle le terme קַנְיָה vient de la racine נָכַח « avaler, ingurgiter » et exprime un désir ardent. À la lumière de cette définition, nous pouvons alors retrouver en קַנְיָה l'expression du désir apparaissant sur un visage qui avale quelque chose avec ardeur et convoitise. Or, cette particularité dans le comportement des soldats babyloniens peut très bien s'expliquer par le pillage auquel ils se livrent : « Chacun arrive pour le pillage » (Ha 1,9a). De plus, ce désir bien visible s'accompagnait certainement des cris de guerre¹³⁸ qui donnaient au visage de ces soldats un aspect plus rouge, ce qui a sans doute inspiré l'auteur du livre d'Habacuc à associer ce visage rougi

¹³⁴ A. Koestler, *La Tour d'Ezra*, p. 303, précise que « la température du sol monte parfois brusquement de vingt degrés quand souffle le khamssin (le vent d'est) et qu'elle peut dépasser soixante degrés à l'ombre. L'humidité de l'air peut être alors réduite au septième de ce qu'elle est normalement et atteindre deux pour cent de la sécheresse absolue ».

¹³⁵ Gn 41,6 ; Os 12,2 ; 13,15 ; Jr 4,12 ; Éz 17,10.

¹³⁶ Éz 19,12.

¹³⁷ Sur cette interprétation, voir C-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 149 (note 3) ainsi que J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 93 (note 12).

¹³⁸ Nous relevons de nombreuses occurrences dans le Premier Testament sur les cris poussés par les guerriers : Nb 16,34 ; Jos 8,16 ; Jg 7,21 ; Jr 51,48 (cris de guerre menaçant ici les Babyloniens) ; So 1,16 (cris de guerre accompagnés de sonneries de cor) ; Ps 55,4.

au vent chaud et brûlant du désert¹³⁹. Et c'est aussi cette même image de bouches grandes ouvertes paraissant tout avaler sur leur passage (comme peut aussi l'illustrer le vent qui avale le sable) qui aurait suscité l'emploi du terme **מִנְפֵחַ** dont la racine **נפח**, comme nous l'avons vu plus haut, signifie « avaler, ingurgiter ». Voilà pourquoi nous suggérons de traduire la combinaison **פְּדִימוֹת מִנְפֵחַ** par « la face brûlante », afin d'exprimer à la fois ce désir brûlant pour le pillage et cette rage destructrice durant l'attaque.

2.2.5. Étude du métaphorisé **שְׁבִי** (« captifs »)

וַיֶּאֱסֹף כַּחֲלוֹל שְׁבִי

Et il ramasse les captifs comme du sable.

Le terme **שְׁבִי** apparaît 47 fois dans le Premier Testament dont 16 fois dans les livres prophétiques¹⁴⁰. Cependant, la tournure **שְׁבִי ... וַיֶּאֱסֹף** « il ramasse... captifs » en Ha 1,9 est un hapax. La présence du verbe **אָסַף** « ramasser, colliger » est d'ailleurs primordiale ici, puisqu'il apparaît comme le point de ressemblance entre le terme

¹³⁹ Le commentaire d'Habacuc retrouvé à Qumrân décrit également l'expression de la colère brûlante et du courroux impitoyable qui peut se lire sur le visage de ces soldats ; à ce propos, voir M. Burrows, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Robert Laffont, 1962, p. 418.

¹⁴⁰ Am 4,10 ; Is 20,4 ; Jr 15,2 ; 20,6 ; 22,22 ; 30,10.16 ; 43,11 ; 46,27 ; 48,46 ; Na 3,10 ; Ha 1,9 ; Éz 12,11 ; 30,17.18.

« captifs » et le mot « sable ». Ce point de ressemblance, que Bourguet nomme « foyer », s'identifie aisément dans ce verset en répétant simplement le verbe ramasser qui est mentionné dans l'énoncé métaphorisé mais sous-entendu dans l'énoncé métaphorisant : « Il ramasse¹⁴¹ les captifs comme il ramasse le sable ». À propos de ce verbe, Le Robert tout comme le Petit Larousse lui donnent trois sens possibles : resserrer en une masse ; réunir des choses éparses ; ou bien rassembler. Or, ces diverses définitions s'accordent non seulement bien pour décrire une armée qui ramasse des prisonniers de guerre, mais aussi pour illustrer le vent qui ramasse le sable. Pour appuyer ce point, Miquel¹⁴² rapporte qu'un des principes de cet élément atmosphérique est celui du rassemblement : « le vent rassemble les feuilles mortes à l'automne, accumule la neige en congères l'hiver, forme les dunes de sable au bord de la mer. » Ce rapprochement entre l'armée qui ramasse des captifs et le vent qui ramasse du sable confirme donc selon nous l'association en Ha 1,9 tout d'abord, entre « la face brûlante (celle des soldats babyloniens) » et le « vent d'est », puis entre les « captifs » et le « sable ». Il s'agit là de deux métaphores étroitement liées dans lesquelles la figure de la première « le vent d'est » domine sur la figure de la seconde « le sable ».

¹⁴¹ De nombreuses versions choisissent ici de traduire le verbe פָּנְּוּ à la troisième personne du pluriel, en raison de la présence du terme כָּלָם « tous » (les soldats babyloniens) au début du verset. Pour justifier ce choix, certains comme F. Vigouroux, « Habacuc », dans *La Sainte Bible polyglotte*, Tome VI, Paris, Librairies-Éditeurs, 1906, pp. 533-535, ont avancé que, dans ces cas, le singulier se met souvent pour le pluriel parce que l'on sous-entend « chacun d'eux ».

¹⁴² D. Miquel, *Petit traité de théologie symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 90.

2.3. La métaphore du vent (Ha 1,11)

אַז תִּגְלֵךְ רִיחַ וַיַּעֲבֵר וְאַשָׁם נָו כְּחוֹ לְאֱלֹהֵי:

Alors il passe (comme) le vent, et traverse! Celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu!

2.3.1. Établissement de la métaphore

Le repérage de la métaphore n'est pas aisé ici de par l'absence d'indices formels comme la particule comparative. Le vent en question peut donc tout à fait être réel. Cependant, dans le contexte immédiat que nous avons déjà observé au verset 9 avec l'image du vent d'est, il n'est déjà pas question d'un vent réel, mais plutôt d'une illustration de l'envahisseur babylonien. C'est pourquoi nous pensons que cette nouvelle référence du vent au verset 11 sert également à illustrer l'envahisseur plutôt qu'un vent réel. De ce fait, il y a bien un changement isotopique dans la description de cet élément atmosphérique, puisque nous passons de l'isotopie du vent à l'isotopie militaire. La présence des deux termes synonymiques וַיַּעֲבֵר « traverser » et וַיִּגְלֵךְ « passer » semblerait le confirmer dans la mesure où ces deux verbes sont également utilisés ailleurs dans le Premier Testament pour décrire une armée en campagne¹⁴³.

¹⁴³ Avec le verbe וַיִּגְלֵךְ : Is 8,8 ; 21,1 ; Ha 1,11 ; Avec le verbe וַיַּעֲבֵר : Jos 10,29. 31.34 ; Jg 11,29.32 ; 2 Sm 10,17 ; Is 8,8 ; 28,19 ; 33,21 ; Mi 2,13 ; Éz 5,17 ; Ha 1,11 ; Za 9,8 ; 1 Ch 19,17 ; 2 Ch 21,9.

Tels sont les indices sémantiques qui nous permettent de voir dans la présence du terme רִיחַ une nouvelle description métaphorique de l’envahisseur en Ha 1,11. Reste à savoir maintenant si le terme רִיחַ « vent » utilisé ici fait référence au même envahisseur désigné par le mot קְדִימָה « vent d’est » au verset 9.

2.3.2. Étude du métaphorisant רִיחַ (« vent »)

אָז יָלַף רִיחַ וַיַּעֲבֹר

Alors il passe (comme) le vent, et traverse.

Le terme רִיחַ apparaît près de 204 fois dans le Premier Testament. Toutefois, à cause de sa polysémie (vent, souffle, esprit), רִיחַ s’y retrouve régulièrement sous plusieurs isotopies. En partant ainsi de l’idée que Ha 1,11 fait suite au verset 10 et que le sujet est le même, soit le Chaldéen, les exégètes ont suggéré de voir en רִיחַ ou bien une forme adverbiale équivalent à : « il passe comme le vent¹⁴⁴ », ou bien un complément direct : « alors, il change d’esprit¹⁴⁵ ». D’autres ont plutôt proposé d’interpréter רִיחַ

¹⁴⁴ Un grand nombre d’exégètes admettent cette interprétation, mais ils préfèrent corriger le texte en précédant רִיחַ de la particule comparative כּ « comme » : W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja* (KAT 13/3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975, p. 205 et R. L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco, Word Books Publisher, 1984, p. 100 ; la BibO appuie aussi cette lecture.

¹⁴⁵ LXX : « τότε μεταβαλεῖ τὸ πνεῦμα » ; cette leçon est également suivie par la BC.

comme le sujet de la phrase, laissant du coup un éventail de trois traductions possibles : « le vent a changé...¹⁴⁶ » ; « son esprit a changé¹⁴⁷ » ; ou bien « l'Esprit est passé...¹⁴⁸ ». Face à ces nombreuses propositions, nous suggérons plutôt de voir le vent au v.11, parallèlement au vent d'est « קדיקָה » du v.9, car en plus de désigner un élément atmosphérique, ces deux termes sont au féminin dans le livre d'Habacuc. De ce fait, רִיחַ ne peut pas être non plus le sujet de הִלָּךְ¹⁴⁹ « il passe » et de יַעֲבֹר « il traverse » puisque ces deux verbes sont au genre masculin. En conséquence, nous devons admettre que רִיחַ revêt une forme adverbiale : « il passe (comme) le vent ».

Quant à l'identité de celui qui est désigné sous les traits de ce vent, certains commentateurs, tels que Smith¹⁵⁰ et Roberts¹⁵¹, y voient tout simplement la désignation

¹⁴⁶ É. Dhorme, *La Bible. Introduction...*, p. 804 ; dans ce sens, la BJ choisit : « Puis le vent a tourné et s'en est allé ».

¹⁴⁷ La Vulgate : « Tunc mutabitur spiritus » ; Le Targum : « son esprit s'est élevé au-dessus de Dieu » ; M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 99 (note 6), suggère deux interprétations dont : « Alors il aura changé d'esprit... », mais pour des raisons historiques cette traduction est peu vraisemblable, puisque nous ignorons tout d'un quelconque changement dans l'état d'esprit des Babyloniens.

¹⁴⁸ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 151 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 91.

¹⁴⁹ Pour appuyer la lecture du vent en Ha 1,11, nous relevons ce même type de métaphore atmosphérique en Is 21,1 dans lequel le terme hébreu סִיפּוֹחַ « ouragan » apparaît également aux côtés du verbe הִלָּךְ « passer » ; de plus, l'ouragan y désigne aussi l'envahisseur (les Mèdes), mais contrairement au livre d'Habacuc, dans Isaïe ce sont les Babyloniens les victimes.

¹⁵⁰ R. L. Smith, *Micah-Malachi*, p. 102.

¹⁵¹ J. J. M. Roberts, *op. cit.*, p. 97s.

de l'armée babylonienne en raison de la mention des Chaldéens en Ha 1,6. Cependant, nous croyons que l'envahisseur illustré ici par le vent n'est pas un collectif, mais plutôt un individu selon l'allusion en 11b *וְאִשָּׁם זֶה כְּזוֹר לִאֱלֹהֵי* « celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu ». En effet, l'auteur de ce passage décrit ici une forme d'idolâtrie, celle de l'infatuation, que nous retrouvons à quelques reprises dans le Premier Testament. Or, dans tous ces passages où cette idolâtrie est dénoncée, c'est toujours un individu qui est mis en cause¹⁵². Il est donc fort probable que Ha 1,11 fasse également référence à un individu plutôt qu'à une collectivité. Dans ce sens, les versions anciennes¹⁵³ y ont vu la figure du roi Nabuchodonosor, une interprétation que nous retiendrons ici, en raison de nombreux parallèles que nous relevons entre le livre d'Habacuc et Dn 4,27. En effet, le prophète Daniel rapporte que le roi babylonien se vante d'avoir « bâti Babel par la force de sa main puissante et pour la gloire de sa splendeur », une allusion à l'orgueil de Nabuchodonosor que nous observons également dans le livre d'Habacuc : « celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu » (1,11b) ; « le voici gonflé d'orgueil » (2,4).

Par ailleurs, cette figure du vent en Ha 1,11 n'est pas sans rappeler le combat mythique du dieu babylonien Marduk contre la déesse Tiamat. En effet, comme nous

¹⁵² Sophar de Naana, l'ami de Job, en Jb 12,6 ; le roi d'Assour en Is 10,7s.13s ; l'homme en Jr 17,5-7 et le roi babylonien Nabuchodonosor en Dn 4,27.

¹⁵³ Le roi babylonien n'y est toutefois pas représenté par le vent mais plutôt par l'esprit ; la LXX interprète ici un changement dans l'esprit de Nabuchodonosor qui finira par se repentir de ses péchés, tandis que la Peshitta et le Targum mettent l'accent sur la culpabilité d'un roi babylonien orgueilleux qui idolâtre sa force ; sur ce point, voir J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk*...., p. 97s.

l'avons déjà relevé dans l'image des attelages¹⁵⁴ babyloniens qui volent tel un aigle (Ha 1,8cd), les vents jouent un rôle important comme alliés de Marduk, ces mêmes alliés atmosphériques que nous retrouvons mentionnés à deux reprises en Habacuc : au v.9 avec le terme קְדִימָה « vent d'est » et au v.11 avec le mot רֵחַ « vent ». L'emploi de deux termes différents pour désigner le vent s'explique selon nous par la nécessité de présenter les alliés du dieu Marduk dans son combat contre les dieux des autres peuples. Ce premier allié est l'armée babylonienne désignée par קְדִימָה dans la forme féminine du mot קְדִימָה « vent d'est » ; le second est le roi Nabuchodonosor lui-même désigné sous des traits féminins avec le terme רֵחַ¹⁵⁵. Or, nous l'avons également vu avec la métaphore du vent d'est (Ha 1,9)¹⁵⁶, le choix de métaphorismes féminins vise à mettre en relief deux figures de renversement.

Ainsi, l'armée babylonienne et le roi Nabuchodonosor ne sont pas vus comme les représentants de l'ordre tel que le dieu Marduk dans le mythe babylonien de la création, mais au contraire, il sont vus comme les représentants du chaos parallèlement à la déesse Tiamat. Toujours est-il que, selon ce récit des origines, c'est l'ordre qui finit par prendre la place sur le chaos, ce qui nous laisse peut-être entrevoir dans cette

¹⁵⁴ Voir ci-haut, p. 53s .

¹⁵⁵ La polysémie hébraïque du mot רֵחַ « vent, souffle, esprit » s'accorde bien pour un chef d'armée, car celui-ci peut être vu à la fois comme le vent qui conduit ses troupes, comme le souffle qui leur donne la force de combattre et comme l'esprit qui les commande.

¹⁵⁶ Voir ci-haut, p. 60.

allusion du prophète Habacuc l'espérance d'un véritable rétablissement de l'ordre par *YHWH*.

2.3.3. Étude du métaphorisé זר (« celui-ci »)

וְאִשָּׁם זֶר כִּזְרוֹ לֵאלֹהֵי

Et celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu !

Le terme זר apparaît ici comme un pronom démonstratif « celui-ci », une leçon retenue par la LXX et la Vulgate. Les exégètes juifs du Moyen-Âge l'associent également au terme הִנֵּה « ceci, voici »¹⁵⁷. Les modernes, Reider¹⁵⁸, Allégro¹⁵⁹ et Pennacchietti¹⁶⁰, ont préféré combiner זר avec le mot suivant כִּזְרוֹ « force, vigueur », donnant à Ha 1,11a le sens de : « celui de sa force » ou « le propriétaire et l'origine de sa force ». Enfin, d'autres biblistes comme Keller¹⁶¹ ont préféré se rallier à l'hypothèse

¹⁵⁷ Cette leçon est également retenue dans la traduction de A. Chouraqui, *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 1081.

¹⁵⁸ J. Reider, « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *VT* 4 (1954) : 281.

¹⁵⁹ J. M. Allegro, « Uses of the Semetic Demonstrative element Z in Hebrew », *VT* 5 (1955) : 311.

¹⁶⁰ F. A. Pennacchietti, *Studi sui pronomi determinati semitici*, Napoli, Istituto orientale, 1968, p. 9.

¹⁶¹ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 150 (note 2).

de Humbert¹⁶², pour lire הוֹכַחְתִּי « ma remontrance, ma réprimande » à la place de זיכרוֹן du texte massorétique. Ces derniers expliquent cette leçon dans la complainte des versets suivants 1,12-17 ainsi que dans le verset 2,1 où le terme הוֹכַחְתִּי est expressément qualifié par le prophète lui-même. Nous trouvons cependant cette lecture quelque peu aléatoire pour justifier une corruption du texte. En effet, du point de vue paléographique, nous ne voyons pas comment ויִּי aurait pu être confondu par הוֹכַחְתִּי ainsi que ויִּי par הוֹכַחְתִּי. Ensuite, lire avec Humbert et Keller : « Je veux donc exposer ma remontrance à mon dieu », signifie que Ha 1,11 doit être interprété comme une complainte du prophète et non comme un oracle de jugement. Or, nous croyons plutôt, à la suite de Bič¹⁶³, Smith¹⁶⁴ et Achtemeier¹⁶⁵, que le verset 11 doit être rattaché à l'oracle Ha 1,6-10. Le verbe וַיִּשָּׂא et la combinaison des termes כָּהֵן לְאֱלֹהֵי appuieraient cette hypothèse. Tout d'abord, selon la lecture tiberienne, וַיִּשָּׂא signifie « il devient coupable », traduction qui a été retenue par Aquila et Symmaque. Le Targum et la LXX ont lu le même mot mais dans le sens possible d'expier « il expiera », tandis que la Vulgate a choisi « il périra ». 1QpH, en revanche, porte וַיִּשָּׂא « et il a placé, il met ». Enfin, d'autres exégètes, comme nous l'avons entrevu avec Humbert¹⁶⁶ et Keller¹⁶⁷, ont

¹⁶² P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 39.

¹⁶³ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 98.

¹⁶⁴ R. L. Smith, *Micah-Malachi*, pp. 99-102.

¹⁶⁵ E. Achtemeier, *Nahum-Malachi. Interpretation*, Atlanta, John Knox Press, 1986, pp. 37-39.

¹⁶⁶ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 39.

préférez lire la 1^{re} personne du singulier du verbe אָפֵּן « je mets, j'expose ». Cependant, corriger אָפֵּן par אָפֵּן afin de justifier une erreur paléographique, nous paraît difficile à accepter. Par contre, lire, avec Smith¹⁶⁸ et Robertson¹⁶⁹, la 3^e personne du singulier du verbe אָפֵּן « il devient coupable » en 11b nous semble bien plus significatif avec la 3^e personne du singulier des verbes précédents הִלֵּךְ « il passe » et עָבַר « il traverse » en 11a. Voilà pourquoi nous traduisons : « Et celui-ci (le roi babylonien) se rend coupable de sa force, son dieu ». En d'autres termes, Nabuchodonosor à la tête de son armée passe et traverse les nations, tel un vent destructeur, en se rendant coupable d'un crime condamnable par *YHWH*. Toutefois, le crime dont il est question ne peut pas être celui de l'invasion militaire puisqu'elle est précisément conduite par *YHWH* selon le verset 6 : « Car voici que je suscite les Chaldéens, peuple farouche et impétueux, qui parcourt les étendues de la terre... » Non, le crime que *YHWH* condamne est l'orgueil de cet envahisseur qui idolâtre sa propre force. L'oracle 1,5-11 se termine donc sur une perspective remarquable : dans la marche victorieuse de l'envahisseur babylonien est déjà contenu le germe de sa chute.

¹⁶⁷ C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 150 (note 3).

¹⁶⁸ R. L. Smith, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁹ O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 150.

2.4. La métaphore du rocher (Ha 1,12cd)

יְהוָה לְמִשְׁפָּט שָׁמַתָּ וְצוּר לְהוֹכִיחַ יִסְדָּתָו:

YHWH, c'est pour le jugement que tu l'as désigné, Rocher, c'est pour le châtement que tu l'as établi.

2.4.1. Établissement de la métaphore

À première vue, le repérage de la métaphore n'est pas ici aisé en raison de l'absence de toute particule comparative. Toutefois, en décomposant le verset 12cd, nous remarquons alors un parallélisme révélateur qui apparaît littéralement comme suit :

יְהוָה	a	a	Yahveh
לְמִשְׁפָּט	b	b	pour le jugement
שָׁמַתָּו	c	c	tu l'as désigné
צוּר	a'	a'	Rocher
לְהוֹכִיחַ	b'	b'	pour le châtement
יִסְדָּתָו	c'	c'	tu l'as établi

Cette juxtaposition, également soulignée par Humbert¹⁷⁰ et plus récemment par Robertson¹⁷¹, nous montre très clairement la correspondance entre יְהוָה « *YHWH* » et צוּר « rocher ». Elle est appuyée par le parallélisme synonymique entre לְמִשְׁפָּט שָׁמַתָּו « pour le

¹⁷⁰ P. Humbert, *op. cit.*, p. 119s.

¹⁷¹ O. P. Robertson, *op. cit.*, p. 150.

jugement tu l'as désigné » et לְהוֹכִיחַ יִסְדָּהוּ « pour le châtement tu l'as établi ». Certes, le ce parallélisme n'est pas un indice formel pour le repérage de la métaphore, mais il n'en reste pas moins un indice métaphorique dans la mesure où il est accompagné d'un changement isotopique. Or, ce dernier est bien visible en Ha 1,12cd puisque l'emploi du terme rocher (qui appartient à l'isotopie des minéraux) sert à illustrer *YHWH*.

2.4.2. Étude du métaphorisant צוֹר (« rocher »)

וְצוֹר לְהוֹכִיחַ יִסְדָּתָךְ

Et Rocher, pour le châtement tu l'as établi.

Les images sur le rocher sont très courantes dans le Premier et le Second Testament. D'une part, elles nous montrent que les anfractuosités du rocher pouvaient servir d'habitation¹⁷² et d'abri pour se cacher¹⁷³. D'autre part, grâce aux témoignages bibliques et aux découvertes archéologiques, nous savons aujourd'hui que certaines sépultures étaient creusées dans la roche afin de garantir une protection maximale contre les pilliers et les animaux sauvages¹⁷⁴. C'est d'ailleurs ce côté inexpugnable qui lui a

¹⁷² Voir Jg 15,8 ; Is 22,16 ; Jr 48,28.

¹⁷³ Dans le Premier Testament, voir : Ex 33,22 ; Is 2,10.19.21 ; dans le Second Testament, voir surtout : Ap 6,15.

sans doute valu de devenir un symbole de sécurité et de fermeté inébranlable¹⁷⁵. Il n'est donc pas surprenant que toutes ces images sur le rocher se retrouvent aussi souvent dans la littérature biblique.

Dans le Premier Testament, uniquement, le terme צֶרֶר apparaît 67 fois dont 13 fois dans les livres prophétiques¹⁷⁶. De ces statistiques, nous remarquons que 31 cas se rapportent à un rocher réel ou à un lieu désigné par la présence d'un rocher, tandis que les 36 autres emplois du mot צֶרֶר¹⁷⁷ (soit plus de la moitié des cas) sont tous métaphoriques. Or, le plus remarquable dans tous ces emplois figurés, c'est que le rocher y est toujours présenté comme épithète de Dieu¹⁷⁸. Il est donc fort probable qu'il

¹⁷⁴ Nous en trouvons un exemple dans le Second Testament, dans Mc 15,16 ; sur ce point, voir P. Milward, « The Rock of the New Testament », *AmER* 148 (1963) : 73-97 et B. Escaffre, « Rocher », *DEB* (1987) : 1124-1125.

¹⁷⁵ Dans le Premier Testament, voir : Ps 27,5 et Jb 18,4 ; dans le second Testament, voir : Mt 7,24s et Lc 6,47.

¹⁷⁶ Is 2,10 ; 8,14 ; 10,26 ; 17,10 ; 26,4 ; 30,29 ; 44,8 ; 48,21 (2 fois) ; 51,1 ; Jr 18,14 ; 21,13 ; Ha 1,12.

¹⁷⁷ Sur ces 36 occurrences, 17 se retrouvent dans le livre des Psaumes, 7 dans le Deutéronome, 6 dans 1Sm et 2Sm ainsi que 6 dans les livres prophétiques (Is 8,14 ; 17,10 ; 26,4 ; 30,29 ; 44,8 et Ha 1,12). Cette forte présence de figure dans la littérature lyrique cultuelle est d'autant plus évidente que dans Is 30,29 l'épithète צֶרֶר est appliqué à *YHWH* à propos d'une cérémonie cultuelle, tandis que dans Is 26,4 il apparaît dans un cantique et dans Ha 1,12 dans une plainte. Il se peut donc que l'emploi de צֶרֶר en Ha 1,12 soit conforme à la terminologie de la lyrique des Psaumes et du culte plutôt qu'au vocabulaire prophétique, ce qui soulève la question de la genèse littéraire et des ajouts du texte d'Habacuc. Cependant, nous n'évoquerons pas ce problème ici dans la mesure où, pour les fins de notre recherche, nous nous intéressons au texte que sous sa forme actuelle.

désigne aussi *YHWH* en Ha 1,12 comme le suggèrent de nombreux commentateurs¹⁷⁹. Par ailleurs, cette figure de *YHWH* revêt toujours un caractère positif dans le Premier Testament : elle y présente le Dieu d'Israël comme un refuge et un rempart pour son peuple¹⁸⁰. Toutefois, dans le livre d'Habacuc, l'emploi de cette figure n'intervient pas de manière à mettre de l'avant le caractère protecteur du Dieu/Rocher, sur lequel le peuple d'Israël peut trouver son appui. Bien au contraire, elle annonce le châtement du peuple d'Israël et de ses voisins. Il s'agit là encore une fois d'une remarquable figure de renversement.

2.4.3. Étude du métaphorisé יהוה (« YHWH »)

יהוה למשפט שמתו וצור להוכיח וסדתו:

YHWH, pour le jugement tu l'as désigné, et Rocher, pour le châtement tu l'as établi

¹⁷⁸ Sur le caractère sacré du rocher utilisé comme épithète de Dieu dans le Premier Testament, voir H. W. Hertzberg, « Der Heilige Fels und das Alte Testament », *JPOS* 12 (1932) : 32-42.

¹⁷⁹ P. Humbert, *Problème du livre d'Habacuc*, p. 122s ; P. C. Craigie, *The Twelve Prophets*, Vol. 2, Philadelphia, The Westminster Press, 1984, p. 88 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, pp. 100 et 101 (note 4) ainsi que R. L. Smith, *Micha-Malachi*, p. 101.

¹⁸⁰ Parmi ces nombreuses figures, nous relevons celles où *YHWH* est décrit comme un rocher sur lequel on peut construire sa vie (Is 26,4 ; 30,29 ; 44,8) où dans lequel on peut s'abriter, tel un abri, une forteresse ou encore un bouclier (2 Sm 22,2 ; 1 Rs 19,9 ; Jr 48,28 ; Ps 18,3 ; 31,4, 61,4 ; 144,2).

La loi mosaïque condamne toute image de Dieu afin de préserver l'homme du piège de l'idolâtrie : « Tu ne feras pas d'image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux... » (Ex 20,4 ; Dt 5,8) ¹⁸¹. Cette interdiction est également répétée et condamnée par les prophètes : « Tu as pris tes bijoux, faits de mon or et de mon argent que je t'avais donnés, et tu t'es fait des images de mâle, avec lesquelles tu t'es prostituée » (Éz 16,17)¹⁸². Mais étrangement, plus le Premier Testament refuse les images taillées ou peintes, plus il semble multiplier les images littéraires pour figurer Dieu. À ce propos, Miquel¹⁸³ répertorie cinq catégories d'images par lesquelles les auteurs bibliques décrivent Dieu :

- a) Les images cosmiques où *YHWH* est illustré comme un rocher, un souffle, un buisson, une lumière ou les ténèbres¹⁸⁴ ;
- b) Les images politiques dans lesquelles *YHWH* est vu comme un roi, un législateur ou un juge¹⁸⁵ ;

¹⁸¹ Voir également Dt 4,15-18.39.

¹⁸² Sur la fabrication des images sculptées et leur condamnation par les prophètes, voir aussi Is 40,19 ; 44,10 ; 46,6 ; Jr 10,3 ; Éz 7,20 ; 22,3 ; Dn 3,1 ; Os 8,4 ; 13,2 ; Ha 2,18.

¹⁸³ D. Miquel, *Petit traité de théologie...*, pp. 43-60.

¹⁸⁴ Gn 1,1 ; 2,7 ; Ps 104,30 (souffle) ; Ex 3,2s (buisson), il est à noter dans ce passage de l'Exode que le buisson n'est pas directement identifié à *YHWH*, comme s'il s'agissait d'un arbuste sacré ; *YHWH* apparaît plutôt dans ce buisson qui flambe sans se consumer ; Sg 7,27-29 ; Ps 36,10 (lumière) ; Ex 19,16.21 (ténèbres).

- c) Les images professionnelles où *YHWH* est décrit comme un architecte, un pasteur, un vigneron, un potier, un médecin, un libérateur et un guerrier¹⁸⁶ ;
- d) Les images familiales dans lesquelles *YHWH* est représenté comme un père ou un époux¹⁸⁷ ;
- e) Et enfin, les images animales où nous retrouvons *YHWH* associé à un lion ou un aigle¹⁸⁸.

La figure métaphorique illustrée en Ha 1,12 nous présente ainsi l'image cosmique d'un Dieu vu comme un rocher. En tenant compte d'autant plus du strict parallélisme entre le v. 12a et 12b, nous ne voyons donc pas comment צַרַר pourrait désigner quelqu'un d'autre que *YHWH* comme l'a suggéré Keller¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Jg 8,23 ; 1 Sm 8,7 ; Ps 48,3 (roi d'Israël) ; Ps 11,4 ; 43,3 ; 93,3 (roi cosmique) ; Jr 10,7-10 (roi universel) ; Ex 15,20 ; Lv 10,11 ; Ps 1,2 ; 78,5 ; 121,4 (législateur) ; Ps 9,20 ; 26,1 ; 35,1 ; 43,1 (juge).

¹⁸⁶ Ps 104,4 ; 147,2 (architecte et bâtisseur) ; Ps 23,1-4 ; 80,2 ; Is 40,11 ; Jr 31,10 (pasteur) ; Is 5,1-7 ; Jr 2,21 (vigneron) ; Is 64,7 ; Jr 18,6 (potier) ; Is 42,13 ; Jr 14,9 ; 20,11 (héros et guerrier) ; Ps 147,3 (médecin) ; Is 43,14 ; 44,6.24 ; 47,4 (libérateur).

¹⁸⁷ Dt 1,31 ; 8,5 ; 14,1 ; 32,6 ; Is 1,2 ; 63,16 ; 64,7 ; Jr 3,19-22 (père) ; Os 2,4.16-21 ; Is 54,5-10 ; 61,10 (époux et fiancé).

¹⁸⁸ Os 5,4 ; 11,10 ; Am 1,2 ; Jr 25,38 ; 49,19 ; 50,44 (lion) ; Ex 19,4 ; Dt 32,11 ; Ps 16,8 ; 36,8 ; 57,2 ; 63,8 ; Jr 49,22 (aigle).

¹⁸⁹ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », pp. 152-153, y voit le Chaldéen à cause de l'allusion au verset 6 : « voici que je suscite les Chaldéens » ; en considérant le mot צַרַר comme un complément direct plutôt que comme un vocatif, Keller traduit donc comme suit : « Tel un rocher, tu l'as fondé pour qu'il soit l'arbitre », mais cette leçon ne convient pas en raison du strict parallélisme entre צַרַר לְמִשְׁפַּט שִׁמְרוֹ « pour le jugement

2.5. Les métaphores des poissons et du reptile (Ha 1,14)

וַתַּעֲשֶׂה אָדָם כְּדָגַי הַיָּם כְּרֶמֶשׂ לֹא-מִשָּׁל בֵּן:

Et traites-tu l'être humain comme les poissons de la mer, comme le reptile qui n'a pas de maître ?

2.5.1. Établissement des métaphores

Le repérage des deux métaphores est facilité ici par la double mention de la particule comparative כ « comme » précédant chacun des termes דָּגַי הַיָּם « poissons de la mer » et רֶמֶשׂ « reptile ». Cette répétition de la particule accompagne un changement isotopique, d'une part, entre l'être humain et les poissons de la mer, et d'autre part, de nouveau entre l'être humain (sous-entendu) et le reptile. De plus, le point de ressemblance entre le métaphorisé « être humain » et les métaphorisants « poissons de la mer » et « reptile » apparaît clairement dans le verset. Ce point de ressemblance (ou foyer) dans la métaphore s'identifie avec l'emploi du verbe עָשָׂה « faire » (dans le sens de traiter, rendre) à la 2^e personne du masculin singulier¹⁹⁰ תַּעֲשֶׂה « tu fais, tu traites¹⁹¹ ».

tu l'as désigné » et לְהוֹכִיחַ יְסֻדָּהוּ « pour le châtement tu l'as établi » où Dieu et Rocher se correspondent.

¹⁹⁰ Notre lecture de la 2^e personne du masculin singulier dans תַּעֲשֶׂה rejoint la majorité des exégètes à l'exception de P. Humbert, *Problèmes...*, p. 74 et H. J. van Dijk, « Does Third Masculine Singular TAQTUL exist in Hebrew ? », *VT* 19 (1969) : 440-447, qui lisent la 3^e personne du masculin singulier « il traite » en corrigeant la préformante הַ par ךְּ ; mais cette hypothèse est sujette à caution. Nous ne voyons pas ici de raison valable de supprimer dans le TM la préformante הַ (2 ms de l'imparfait hébraïque) dans la mesure

Pour mieux visualiser ce foyer, nous pourrions paraphraser le verset 14 comme suit :

וַתַּעֲשֶׂה אָדָם	Et traites-tu l'être humain
כְּדָגֵי הַיָּם	comme (tu traites) les poissons de la mer,
כְּרֶמֶשׂ לֹא־מֵעַל בּוֹ	comme (tu traites) le reptile qui n'a pas de maître?

Le parallélisme contenu dans ce verset apparaît ici comme un indice syntaxique. Accompagné de la double mention de la particule comparative כ « comme » et le rapport de ressemblance souligné par le verbe עָשָׂה « faire, traiter », ces indices suffisent à établir le repérage des métaphores animales des poissons et du reptile en Ha 1,14.

2.5.2. Étude du métaphorisant דָּגֵי הַיָּם (« poissons de la mer »)

וַתַּעֲשֶׂה אָדָם כְּדָגֵי הַיָּם

où le prophète s'adresse déjà à *YHWH* à la 2^e personne dans les deux versets précédents dont la continuité au verset 14 est rattachée par la conjonction ו « et » ; pour en savoir plus sur le rôle des préformantes à l'imparfait, voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical...*, Leçon 17, pp. 1-6.

¹⁹¹ La LXX et la Vulgate lisent « tu feras », une traduction qui va dans le sens de l'imparfait hébraïque puisque, la plupart du temps, celui-ci sert à marquer une action incomplète ou un état futur ; cependant, l'imparfait hébreu peut aussi se traduire par le présent lorsque la phrase débute par un interrogatif, selon H. L. Seow, *ibid.*, p. 5 ; or c'est précisément le cas en Ha 1,13 verset que nous devons rattacher au v. 14 en raison de la conjonction ו « et » ; M. Bič, *Trois prophètes...*, p. 94, propose aussi l'interrogation en Ha 1,14.

Et traites-tu l'être humain comme les poissons de la mer (...)

En comptant les termes דג et דגים nous relevons 24 emplois du mot « poisson » dans le Premier Testament dont 8 associations avec le mot ים « mer »¹⁹². Cette combinaison ים דגים « poissons de la mer » n'apparaît cependant qu'une seule fois de manière métaphorique, dans Ha 1,14. Comme nous l'avons observé dans ce verset, l'emploi du métaphorisant « poissons de la mer » sert à illustrer le métaphorisé « être humain ». Le contenu de cette métaphore ne nous indique pas toutefois la raison pour laquelle les hommes sont décrits ici comme des animaux marins. Seule la métaphore du reptile qui suit nous éclaire sur la question, et ce, grâce à la précision apportée par l'énoncé métaphorisant לֹא־מֶשֶׁל בּוֹ « qui n'a pas de maître ». En effet, si nous admettons que le sujet métaphorisé « être humain » et le foyer « tu traites » sont sous-entendus en 14b en raison du strict parallélisme avec 14a, alors nous devons aussi admettre que l'énoncé métaphorisant « qui n'a pas de maître¹⁹³ » en 14b soit sous-entendu en 14a :

- v. 14a Et traites-tu l'être humain
 comme (tu traites) les poissons de la mer
 (qui n'ont pas de maître),
- v. 14b (et traites-tu l'être humain)
 comme (tu traites) le reptile
 qui n'a pas de maître ?

¹⁹² Gn 9,2 ; Nb 11,22 ; Ps 8,9 ; Jb 12,8 ; Os 4,3 ; So 1,3 ; Ha 1,14 et Éz 38,20.

¹⁹³ L'idée d'animaux qui n'ont pas de maître apparaît également dans le livre des Proverbes, avec la fourmi : « qui n'a ni chef, ni surveillant, ni maître » (Pr 6,7) ; et les sauterelles : « qui n'ont pas de roi » (Pr 30,27).

Ces nombreux points de ressemblance sous-entendus, tant au niveau du foyer que des énoncés métaphorisants et métaphorisés nous montrent clairement ici l'illustration que l'auteur d'Ha 1,14 fait des peuples victimes de l'oppression babylonienne.

Or, le fait que l'auteur de ce passage ait choisi de mentionner métaphoriquement les poissons de la mer aux côtés du reptile nous rappelle de façon remarquable le récit de la création du premier chapitre de la Genèse. En effet, parmi l'énumération des animaux en Gn 1,26-28 nous relevons la combinaison דגי הים « poissons de la mer » et le terme שרץ « reptile » que nous retrouvons en Ha 1,14. C'est également le même verbe נָסַב « dominer, gouverner » apparaissant deux fois en Gn 1,26.28 qui revient en Ha 1,14. À la lumière de ce parallèle, il devient alors évident que nous sommes encore en présence de deux figures de renversement.

Ainsi, les humains (אָדָם) auxquels *YHWH* avait confié le soin de gouverner (נָסַב) les autres créatures sont à leur tour traités en Ha 1,14 comme des créatures privées de tout gouvernement. Mais comme le souligne remarquablement Roberts¹⁹⁴, il s'agit là d'un commentaire de dénigrement pour suggérer un niveau très rudimentaire de développement social. Une telle observation appuie encore une fois, selon nous, ce renversement qui est exploité dans le langage métaphorique du livre d'Habacuc.

¹⁹⁴ J. J. M. Roberts, *op. cit.*, p. 104.

D'ailleurs, Roberts¹⁹⁵ poursuit dans ce sens en relevant dans ce verset 14 une allusion au Dieu mourant, parallèlement au mythe cananéen du dieu Baal trouvé mort¹⁹⁶. De la même façon, le traitement infligé aux Israélites et à leurs voisins cananéens fait d'eux des peuples sans dirigeant, ce qui signifie que Yahveh¹⁹⁷ est mort, comme le fut Baal, ou bien qu'Il a abandonné son peuple aux mains de ses ennemis. Pour nous, l'évidence est très claire : les métaphores des poissons et du reptile en Ha 1,14 présentent bel et bien deux figures de renversement, la première visant les Israélites (Yahveh-vivant / Yahveh-mourant) et la secondant les Cananéens (Baal-vivant / Baal-mourant). Toutefois, l'utilisation de ces figures de renversement ne semble pas s'arrêter sur le seul aspect d'un jugement contre ces peuples. En effet, il est intéressant de noter, dans le mythe cananéen, que le dieu Baal retourne finalement à la vie. Or, parce qu'il vit de nouveau, il est rapporté que le peuple revit lui aussi. Ceci laisse donc supposer que l'auteur d'Ha 1,14 avait également connaissance de la suite de ce récit, d'où notre hypothèse que ce verset ne s'arrête pas sur un châtement, mais qu'il annonce aussi un message d'espérance sur un retour possible à la vie pour le peuple Israélite et leurs voisins.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁶ Sur ce mythe de Baal-mourant, voir A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929-39*, Paris, P. Geuthner, 1963, pp. 23-24.

¹⁹⁷ Nous relevons plusieurs textes dans le Premier Testament où *YHWH* est présenté comme celui qui dirige et gouverne son peuple : Jg 8:23 ; 1 Sm 8:7 ; Ps 47,3-10 ; 89,19.

2.5.3. Étude du métaphorisant רָקַשׁ (« reptile »)

וַתַּעֲשֶׂה אָדָם (...) כְּרֶמֶשׁ לֹא-מֵשֶׁל בּוֹ

Et traites-tu l'être humain (...) comme le reptile qui n'a pas de maître ?

Nous relevons 17 emplois du terme רָקַשׁ dans le Premier Testament¹⁹⁸. Dans la plupart des cas, il est assez difficile de préciser s'il désigne un animal terrestre ou un animal marin. C'est pourquoi, à la lumière de la racine רָקַשׁ « ramper, grouiller », plusieurs y ont vu en Ha 1,14 la désignation d'une chose rampante¹⁹⁹, d'un reptile²⁰⁰ ou d'une grande créature de mer²⁰¹. D'autres ont préféré lire en רָקַשׁ le grouillement émis par des animaux marins ou terrestres²⁰², voire le fourmillement provoqué par des insectes²⁰³. Enfin, certains l'ont tout simplement interprété comme un terme général désignant des bestioles²⁰⁴.

¹⁹⁸ Gn 1,24.25.26 ; 6,7.20 ; 7,14.23 ; 8,17.19 ; 9,3 ; 1 Rs 5,13 ; Ps 104,25 ; 148,10 ; Éz 8,10 ; 38,20 ; Os 2,20 ; Ha 1,14.

¹⁹⁹ 1 QpH : « choses rampantes » et la RSV : « crawling things ».

²⁰⁰ Cette lecture est suivie par la LXX et la Vulgate, de même que les traductions modernes de la BibO et de la KJV.

²⁰¹ Notamment la NIV avec : « sea creatures ».

²⁰² La BJ avec : « la gent qui frétille » ou la TOB avec : « ce qui grouille », mais ces deux traductions ne précisent pas s'il s'agit d'animaux marins ou terrestres.

²⁰³ Voir la TEV qui traduit « a swarm of insects » en y interprétant probablement des fourmis ou des sauterelles, selon D. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 85.

Devant cet embarras du choix, nous choisissons de traduire רֶמֶשׁ par « reptile » compte tenu que certains reptiles, comme le crocodile, sont non seulement des animaux terrestres rampants mais aussi des animaux marins. Or, le parallélisme évident que nous venons de relever entre 14a et 14b nous conduit justement à voir une correspondance aquatique entre les poissons et le reptile.

Quant à l'énoncé métaphorisant לֹא־מֶלֶךְ בּוֹ « qui n'a pas de maître », il n'est là que pour préciser la figure du reptile tout en renforçant le rapport de ressemblance avec le métaphorisé אָדָם « être humain ». Cette précision illustre clairement ici la désolation dans laquelle se trouvent les victimes de l'envahisseur chaldéen. Il y est question de peuples désorganisés et sans défense devant la puissance du conquérant, comme le soulignent si bien Clark et Hatton²⁰⁵.

2.5.4. Étude du métaphorisé אָדָם (« être humain »)

וּתַעֲשֶׂה אָדָם כְּדִגְיֵי הַיָּם כְּרֶמֶשׁ לֹא־מֶלֶךְ בּוֹ:

Et traites-tu l'être humain comme les poissons de la mer, comme le reptile qui n'a pas de maître ?

²⁰⁴ La version de BT.

²⁰⁵ D. Clark & H. A. Hatton, *op. cit.*, p. 85.

Le terme אָדָם apparaît 358 fois dans le Premier Testament, et peut désigner l'espèce humaine ou bien le nom d'Adam, le premier homme de la création. Ceci dit, la plupart du temps, il revêt un caractère universel comme c'est le cas en Ha 1,14. D'ailleurs, cet intérêt pour les termes humanistes est très présent dans tout le livre d'Habacuc. Effectivement, à plusieurs reprises, nous y relevons des références aux humains (1,14 ; 2,8.17), aux peuples et aux nations (1,5.17 ; 2,5.8.13), ainsi qu'à la terre (2,8.14.17.20 ; 3,6.12). Pareillement, nous notons que le prophète prend également la défense des arbres du Liban et des animaux (2,17), et qu'il se préoccupe de la cité, de la société (2,12). Nous retrouvons aussi une référence à la souffrance du juste (1,13), un thème qui ne cesse de poindre dans les textes de l'humaniste israélite, allant des Psaumes²⁰⁶, jusqu'à l'Écclésiaste²⁰⁷, en passant par Job²⁰⁸. La préoccupation de l'humanisme semble donc constante dans Habacuc. C'est pourquoi, en constatant le sort que fait subir l'envahisseur chaldéen à son peuple et aux peuples voisins²⁰⁹, l'auteur de Ha 1,14 en vient à demander à YHWH s'Il n'a finalement pas créé ou fait (אָפֵשׂ) les hommes comme de vulgaires animaux marins sans maître pour les guider et les protéger. Or, avec Roberts²¹⁰, comme nous le verrons plus loin dans notre chapitre sur les figures

²⁰⁶ Ps 34,16.20.22 ; 37,12.16.21.25.30.32 ; 55,23 ; 58,11.12 ; 64,11 ; 72,2 ; 75,11 ; 92,13 ; 94,21 ; 97,11.

²⁰⁷ Qo 3,17 ; 7,15.16.20 ; 9,12.

²⁰⁸ Jb 12,4 ; 15,14 ; 17,9 ; 25,24 ; 36,7.

²⁰⁹ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », pp. 141 et 154, souligne bien l'optique universaliste et l'absence de toute référence nationaliste dans ce verset.

²¹⁰ J. J. M. Roberts, *op. cit.*, p. 104.

de renversement, nous y voyons là un commentaire de dénigrement pour suggérer un niveau très rudimentaire de développement social.

2.6. Les métaphores du pêcheur et des animaux marins (Ha 1,15-17)

1.15 פללה פחפכה העלה יגרהו בתרמו ויאספהו במכמתו על-כן ישמח ויגיל:

1.16 על-כן יזבח לתרמו ויטטר למכמתו כי בהמה שמן תלקו ומאכלו בראה:

1.17 העל כן יריק תרמו ותמיד להרג גוים לא תחמול ס:

1.15 *Tous, il les fait monter avec l'appât, il les tire dans son filet et il les ramasse dans ses nasses. Aussi, s'épanouit-il de joie et danse-t-il de joie.*

1.16 *Aussi sacrifie-t-il à son filet, fait-il fumer l'encens pour ses nasses ; car, par eux, grasse est sa portion, et sa nourriture plantureuse.*

1.17 *Aussi vide-t-il constamment son filet, massacrant des nations sans pitié.*

2.6.1. Établissement des métaphores

Le repérage des métaphores contenues en Ha 1,15-17 n'est pas aisé à première vue en raison de l'absence de toute particule comparative. Seul le contexte immédiat nous indique la présence d'au moins deux métaphores. En effet, nous passons d'une isotopie

de la pêche à une isotopie militaire avec l'allusion au pêcheur et aux poissons sous-entendus en 15-17. Ce changement d'isotopie est appuyé par la mention de plusieurs combinaisons de termes appartenant au vocabulaire de la pêche : « avec l'appât, il les fait monter » (v. 15a), « il les tire dans ses filets » (v. 15b), « et il les ramasse dans ses nasses » (v. 15c), « sacrifie-t-il à son filet » (v. 16a), « fait-il fumer l'encens pour ses nasses » (v. 16b) et « vide-t-il constamment son filet » (v. 17a). Quant aux poissons pris par ce pêcheur, le verset 17b nous indique clairement qu'ils désignent les nations (גוֹיִם) victimes de massacres, une précision qui souligne bien le rapport de ressemblance d'une part entre les nations conquises et les poissons et, d'autre part, entre le conquérant et le pêcheur.

2.6.2. Étude des métaphorisants sous-entendus « pêcheur » et « poissons »

1.15 כָּלֵה בַחֲכֵה הַעֲלֵה יִגְדֵהוּ בְחֶרְמוֹ וַיֵּאֱסֶפֶהוּ בְמִכְמֶרְתּוֹ עַל-כֵּן יִשְׂמַח וַיִּגְלֵל:

1.16 עַל-כֵּן יִזְבַּח לְחֶרְמוֹ וַיִּקְטֹר לְמִכְמֶרְתּוֹ כִּי בְהִלְמָה שָׁמֵן הָאֵל וּמֵאֲכָלֹ בְרֵאָה:

1.15 *Tous, il les fait monter avec l'appât, il les tire dans son filet et il les ramasse dans ses nasses. Aussi, s'épanouit-il de joie et danse-t-il de joie.*

1.16 *Aussi sacrifie-t-il à son filet, fait-il fumer l'encens pour ses nasses ; car, par eux, grasse est sa portion, et sa nourriture plantureuse.*

L'ossature du verset 15 est composée de cinq verbes qui nous montrent une gradation fort intéressante. En effet, les trois premiers verbes apparaissent sous la forme d'un cliché d'actions logiques : הָעֲלָה « il les fait monter », יָגֵר « il les tire », וַיִּסְפְּדוּ « et il les ramasse ». Cette progression est très caractéristique des techniques de pêche voulant que les bandes de poissons soient tout d'abord appâtées²¹¹ pour les faire monter (עָלָה) à la surface, afin de pouvoir les tirer (גָּרַר) à l'aide de filets et de-là les ramasser (סָפְדָה) dans des nasses. Cette suite de verbes débouche finalement sur deux autres verbes synonymiques avec גָּל « danser de joie »²¹² et שָׂמַח « s'épanouir de joie »²¹³ dont les actions positives sont la conséquence d'une pêche abondante, appuyée par l'allusion au v. 16cd : « ...grasse est sa portion et sa nourriture plantureuse ».

²¹¹ Contrairement à la plupart des versions et des biblistes qui traduisent הָעֲלָה par « hameçon », nous suggérons d'interpréter ce terme par « appât » en raison de la progression logique que ne nous relevons dans l'image de la pêche en Ha 1,15. Dans ce cas, parler d'un hameçon n'est pas approprié, surtout quand il est question de pêcher des poissons avec des filets ; par contre, l'utilisation d'appâts pour attirer les poissons en bande à la surface est plus acceptable du point de vue de la technique de pêche abondante et s'accorde bien également le verbe עָלָה « monter » du TM.

²¹² À propos du verbe גָּל P. Humbert, *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958, p. 144, rapporte : « si la *simkhâ* désignait la liesse profane ou sacrée et les cris joyeux et rituels qui l'exprimaient, le *gil* consistait en quelque chose de plus particulier encore, c'est-à-dire sans doute en cris vraiment suraigus et sauvages, cris d'une exultation profane ou sacrée si violente et si franchement orgiastique qu'ils furent souvent, en Israël, un symbole de paganisme » ; ce point est également repris par V. Hamp, « Die Wurzel SMH im A.T. », *WZHalle* 10 (1961) : 133-134.

²¹³ C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 154 (note 7), rapporte que le verbe שָׂמַח est apparenté au verbe accadien *shamâkhu* qui signifie « croître abondamment, s'épanouir », celui-ci désigne une joie exubérante, une joie manifestée dans tout son être.

Le conquérant est donc ici présenté comme un pêcheur jubilant devant la grande quantité de poissons capturés dans ses filets. Il s'agit là d'une image militaire très commune dans l'Orient ancien puisqu'elle apparaît souvent dans la littérature biblique, dans les textes prophétiques de Mari, ainsi que dans l'iconographie et la sculpture mésopotamienne²¹⁴. Mais le plus remarquable dans l'utilisation de cette figure du pêcheur et des poissons, c'est que celles-ci se présentent sous la forme d'un renversement.

En effet, nous avons déjà observé que les métaphores des poissons et du reptile en Ha 1,14 visaient à renverser les Israélites et les Cananéens dans leur dignité humaine au point de les présenter comme de vulgaires animaux marins. Eh bien, c'est la même figure de renversement qui s'illustre dans la métaphore du pêcheur et des poissons en Ha 1,15-17. Sauf qu'ici, les peuples désignés sont non seulement rabaissés au rang des

²¹⁴ Dans la littérature vétérotestamentaire, voir Jr 16,16 ; Éz 12,13 ; 17,20 ; Ps 31,5 ; 35,7 ; pour Mari, G. Dossin, *Archives Royales de Mari*, Vol. XIII, Paris, P. Geuthner, 1964, p. 23, rapporte d'un texte prophétique que « le prophète du dieu Dagan de Tuttul s'est levé pour dire : ô Babylone! ..je te ramasserai dans un filet » ; dans l'iconographie mésopotamienne, nous retrouvons également les grands dieux sumériens, Enlil, Enki, Enzu, Ninhursag et Babbar, représentés avec un filet à la main ; sur certaines sculptures, c'est le dieu lui-même qui met ce filet à la disposition du roi qui s'en sert alors contre ses ennemis ou contre les ennemis de son dieu, comme nous pouvons l'observer sur la « stèle du vautour » (milieu du troisième millénaire), exposée au Musée du Louvre, représentant une scène du roi Eannatum de Lagash traînant dans un filet les ennemis vaincus ; à ce propos, voir A. Parrot, *Le musée du Louvre et la Bible* (CAB, 9), Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 14 et fig. 5 ; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 29 et J.-G. Heintz, « Oracles prophétiques et 'Guerre Sainte' selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament », *VT.S XVII* (1969) : 129-137.

animaux marins sans dirigeant, mais en plus, ils sont destinés à être privés de leur liberté pour finalement mourir comme des poissons capturés dans les filets du pêcheur.

2.6.3. Étude des métaphorisés « conquérant » (sous-entendu) et גוֹיִם (« nations »)

1.17 הַעֵל כֵּן יִרְיֵק תְּרַמְּוֹ וְתִמְיֵד לְהַרְגַּ גּוֹיִם לֹא יִחַמְּוֹל ס:

1.17 *Aussi vide-t-il constamment son filet, massacrant des nations sans pitié.*

Les versets 15-17 ne nous précisent pas l'identité de ce conquérant illustré comme un pêcheur, étant donnée que le culte des ustensiles et des outils est un phénomène religieux universel qui appartient aux manifestations du sacré²¹⁵. Par conséquent, tout essai d'identification du pêcheur à la base de ce détail est voué à l'échec. Seuls le contexte immédiat et les références évidentes à la mythologie babylonienne permettent, selon nous, de déterminer qui est ce pêcheur.

Tout d'abord, nous avons vu que les attelages volants comme un aigle, au verset 8, faisaient allusion au mythe du char volant du dieu Marduk dans son combat contre la déesse Tiamat. Ensuite, nous avons suggéré que les vents, aux versets 9 et 11, représentaient ces mêmes alliés qui soutiennent Marduk dans le récit babylonien de la

²¹⁵ Sur ce point, voir K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, Hiersemann, 1960, p. 70, de même que C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 155.

création. Tels sont les indices qui nous amènent à penser qu'il est toujours question, aux versets 15-17, du roi Nabuchodonosor à la tête de son armée²¹⁶ en campagne contre Israël et les pays voisins. De plus, cette hypothèse peut s'appuyer sur le fait que, dans ce même mythe babylonien, le filet apparaît aussi comme une des armes principales du dieu Marduk pour vaincre la déesse Tiamat. L'auteur d'Ha 1,15-17 devait donc certainement connaître tous ces symbolismes babyloniens pour vouloir y faire référence dans cette très belle métaphore du pêcheur et des poissons.

2.7. Conclusion

De cette étude sur les figures de la ressemblance de la première partie du livre d'Habacuc, nous relevons deux points tout à fait remarquables :

Le premier nous vient de l'intéressante répartition de ces figures. En effet, dans la double combinaison de genres littéraires plainte/oracle, nous n'en avons relevé aucune dans la plainte 1,2-4 ; par contre, nous avons observé plusieurs métaphores dans l'oracle 1,5-11. Inversement, dans la deuxième combinaison, nous avons surtout identifié des métaphores dans la plainte 1,12-17 ; mais aucune dans l'oracle 2,1-4. Ceci nous montre donc clairement que ce jeu de l'alternance engagé par l'auteur n'est

²¹⁶ J. J. Roberts, *op. cit.*, p. 104s,

pas uniquement orienté sur les genres littéraires, mais qu'il s'opère aussi dans l'utilisation des figures de rhétorique.

Le second point ressort également d'un autre jeu d'alternance dans lequel l'auteur passe du métaphorisé au métaphorisant dont l'isotopie explicite porte principalement sur la nature²¹⁷ : les animaux (léopards, loups, aigles, poissons, reptile) ; les éléments atmosphériques (vents) et les minéraux (sable, rocher). Mais ce jeu de figures est d'autant plus remarquable puisqu'il désigne toujours implicitement un second métaphorisant dont l'isotopie dominante est militaire. En effet, dans plus de la moitié des cas, soit dans 6 métaphores sur 11, les métaphorisants servent à décrire la puissance et la progression du conquérant, en l'occurrence l'armée babylonienne conduite par le roi Nabuchodonosor. Dans 4 autres métaphores, les métaphorisants désignent directement le peuple israélite, avec leurs voisins, en tant que victimes de cette conquête. Enfin, dans 1 métaphore, le métaphorisant figure *YHWH* comme un rocher, mais dans un contexte de jugement où Dieu apparaît comme l'initiateur de l'invasion babylonienne.

Somme toute, ce qui ressort de cette étude de la première partie du livre d'Habacuc, c'est cet étonnant jeu du duel, non seulement dans les genres littéraires (complainte/oracle), mais aussi dans les métaphores (métaphorisé/

²¹⁷ Nous retrouvons également l'isotopie du pêcheur en Ha 1,15-17, mais celle-ci touche d'une certaine façon la nature dans la mesure où elle est liée de près à l'isotopie des poissons.

métaphorisant et métaphorisant explicite/métaphorisant implicite), de même que dans le renversement que nous avons entrevu dans chaque métaphore (passage d'une figure positive à une figure négative).

Chapitre 3

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 2,5-20

De la même façon que la double combinaison plainte/oracle observée en Ha 1,2-2,4 la péricope 2,5-20 nous offre une structure clairement identifiable. Elle se présente tout d'abord sous la forme d'une parole d'introduction, aux versets 5-6a, par laquelle le prophète désigne celui qu'il va viser. Puis, elle est suivie d'une série de cinq imprécations ou malédictions, aux versets 6b-20, caractérisées par la présence de la particule imprécatoire יָיָהּ traduite généralement par « malheur! »²¹⁸. Mais ce genre littéraire n'est pas non plus propre au livre d'Habacuc puisque nous le retrouvons souvent dans la littérature vétérotestamentaire²¹⁹.

²¹⁸ La formule יָיָהּ ou יָיָהּ correspond aux cris que poussent les pleureuses et les personnes en deuil, d'où le nom de chants funèbres que plusieurs donnent à ces imprécations et qui, selon eux, constituent le milieu de vie, le *Sitz im Leben* de cette forme littéraire ; à ce propos, voir R. J. Clifford, « The Use of *Hôy* in the Prophets », *CBQ* 28 (1966) : 458-464 et J. G. Williams, « The Alas-Oracles of the Eight Century prophets », *HUCA* 38 (1967) : 75-91 ; quant aux nuances entre les particules יָיָהּ et יָיָהּ , il semble s'agir surtout d'une variante dialectique ou orthographique ; pour plus de détails, se référer à G. Wanke, « יָיָהּ und יָיָהּ », *ZAW* 78 (1966) : 211 et J. G. Williams, *op. cit.*, pp. 80-82.

²¹⁹ Nous relevons au moins 47 occurrences d'imprécations introduites par la particule יָיָהּ ; toutefois, ce langage est propre aux prophètes car il apparaît une seule fois en dehors des livres prophétiques, en 1 Rs 13,30 ; pour les autres passages, voir : Is 1,4.24 ; 5,8.11.18.20.21.22 ; 10,1.5 ; 16,4 ; 17,12 ; 18,1 ; 28,1 ; 29,1.15 ; 30,1 ; 31,1 ; 33,1 ; 45,9.10 ; 55,1 ; Jr 22,13.18 ; 23,1 ; 30,7 ; 47,6 ; 48,1 ; 50,27 ; Éz 13,3.18 ; 34,2 ; Am 5,18 ; 6,1 ; Mi 2,1 ; Na 3,1 ; Ha 2,6.9.12.15.19 ; So 2,5 ; 3,1 ; Za 2,10.11 ; 11,17.

Cette péricope prend fin avec le début du chapitre 3 dans lequel le prophète s'adresse à Dieu sous la forme d'une prière appartenant communément au genre hymnique des Psaumes. Dans la démarche de notre recherche, nous avons donc choisi de faire porter notre second chapitre d'analyse des figures de la ressemblance sur cette seule péricope 2,5-20 ; les vv. 2,1-4 étant rattachés au premier chapitre comme nous l'avons suggéré et démontré précédemment.

3.1. Les métaphores du Shéol, de la Mort et du dragon (Ha 2,5)

וְאֵל כִּי-תִינֵן בּוֹגֵד גִּבֹּר יִהְיֶה וְלֹא יִנְגַּח אֲשֶׁר הִרְחִיב פִּשְׁאוֹל נִפְשׁוֹ וְהָיָא כְּמֹת וְלֹא
יִשְׁבֶּע וַיֵּאסֹף אֱלֹהֵי כָל-הַגּוֹיִם וַיִּקְבֹּץ אֱלֹהֵי כָל-הָעַמִּים:

Assurément le vin est traître, le jeune orgueilleux n'aura pas de repos, lui qui dilate son gosier comme le Shéol, lui qui, comme la Mort, n'est jamais rassasié, qui réunit pour lui toutes les nations et rassemble pour lui tous les peuples.

3.1.1. Établissement des métaphores

Le repérage de la figure de ressemblance est facilité par la double présence de la particule comparative כ « comme ». Celle-ci accompagne bien un changement

d'isotopie, d'une part, dans la mention du « gosier » qui est désigné sous les traits du « Shéol » (terme qui appartient à l'isotopie du séjour des morts²²⁰ tel que représenté dans la culture hébraïque) ; et d'autre part, dans la mention du combattant orgueilleux (de l'isotopie humaine) qui est représenté par la Mort.

Quant à déterminer le type de figure de ressemblance dans ce verset, il serait facile de se tromper en y voyant une allégorie du fait que le Shéol et la Mort sont deux notions abstraites. Cependant, ces deux termes n'apparaissent pas ici comme les comparés (figurés), pour utiliser la terminologie de Bacry²²¹, mais plutôt comme les comparants (figurants). Or, dans l'allégorie, comme le souligne bien le grammairien, seul le comparé est abstrait²²², ce qui n'est pas le cas en Ha 2,5a où les comparés sont le gosier et le combattant orgueilleux, soit deux figures concrètes. De toute évidence, nous sommes en présence de deux métaphores parallèles²²³ dans lesquelles le Shéol et la Mort sont les sujets métaphorisants, tandis que le gosier et le combattant orgueilleux sont les sujets métaphorisés. Quant à l'énoncé métaphorisant « qui réunit pour lui toutes les

²²⁰ Sur la représentation du Shéol dans la culture hébraïque, voir M. Carrez « Séjour des morts », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, pp. 1184-1185.

²²¹ P. Bacry, *Les figures de style*, p. 66.

²²² *Ibid.*, p. 67.

²²³ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 117, définit également cette figure de la ressemblance comme étant une métaphore à part entière.

nations et rassemble pour lui tous les peuples », celui-ci délimite clairement la fin de cette suite de figures de la ressemblance.

Concernant la troisième métaphore, celle du dragon, celle-ci est moins évidente à repérer car aucune particule comparative ne l'accompagne. Le seul indice visible nous vient néanmoins de la présence du terme **שֹׁפֵן** qui se traduit habituellement par « l'être, l'âme, le soi », mais qui dans certains cas peut aussi désigné l'organe humain ou animal par lequel les aliments sont consommés, soit la gorge, le gosier. Or, nous le verrons dans notre analyse, ce gosier dont il est question illustre un animal, plus précisément un dragon. Ceci implique donc un changement d'isotopie entre le combattant orgueilleux, le sujet métaphorisé, le gosier de dragon qui apparaît ici comme le sujet métaphorisant sous-entendu.

3.1.2. Étude des métaphorisants **שְׁאוֹל** (« Shéol ») et **מָוֶת** (« Mort »)

אֲשֶׁר הִרְחִיב בְּשְׁאוֹל נַפְשׁוֹ וְהָיָא כַּמָּוֶת וְלֹא־יִשְׂבֹּעַ וְיִאֶסֶף אֱלִיל כָּל-הַגּוֹיִם וַיִּקְבֹּץ אֱלִיל

כָּל-הָעַמִּים

Lui qui élargit son gosier comme le Shéol, lui qui, comme la Mort, n'est jamais rassasié, et qui réunit pour lui toutes les nations et rassemble pour lui tous les peuples

Le terme שְׁאוֹל²²⁴ « Shéol » apparaît 64 fois dans le Premier Testament. Chez les anciens Israélites, il désignait un lieu souterrain où tous les défunts de toutes les nations étaient rassemblés après leur mort. Certains biblistes pensent cependant que cette notion a possiblement été très anciennement empruntée, en raison de nombreuses similitudes avec l'*arallû* assyro-babylonien²²⁵. D'autres lui ont également trouvé plusieurs analogies avec l'*Hadès* des Grecs qui a d'abord désigné le dieu des morts, puis le séjour des morts²²⁶. C'est d'ailleurs le terme ᾠδης « Hadès » qui traduit l'hébreu שְׁאוֹל « Shéol » dans la LXX²²⁷.

Quoiqu'il en soit, la littérature biblique ne manque pas de décrire ce shéol par de multiples images. Le plus souvent, il apparaît comme un monde souterrain²²⁸ d'où les défunts ne peuvent ressortir si ce n'est par la volonté de *YHWH* qui, seul, a le pouvoir de

²²⁴ L'origine du terme שְׁאוֹל est plutôt obscure ; il définirait soit le lieu qui « réclame » le défunt (racine שָׁאַל « réclamer, demander ») soit le « lieu profond » (racine שָׁעַל « être profond »), voire encore la « terre déserte » où l'on ne vit pas (racine שָׂאָה « être désert ») ; à ce propos, voir M. Carrez, « Séjour des morts », *DEB* (1989) : 1185.

²²⁵ Sur les rapprochements entre le Shéol hébraïque et l'*Arallû* assyro-babylonien, voir P. Dhorme, « Le séjour des morts chez les babyloniens et les hébreux », *RB* 16 (1907) : 57-78 ; E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Tome 1, Berlin, W. de Gruyter, 1931 et C. J. MacNaspy, « Sheol in the Old Testament », *CBQ* 6 (1944) : 326-333.

²²⁶ Sur ce point, voir M. Carrez, « Séjour des morts », *DEB* (1989) : 1185.

²²⁷ La Vulgate le désigne par *infernus* que plusieurs versions françaises et anglaises de la Bible interprètent également par « enfer » ; d'autres traductions proposent aussi le « séjour des morts » ou bien la « fosse » ; enfin, quelques biblistes préfèrent simplement retranscrire le terme hébreu par « Shéol ».

²²⁸ Am 9,2 ; Is 7,11 ; Éz 32,19-30 ; Jb 3,13-19 ; 30,23 ; Ps 139,8.

faire descendre et remonter les morts²²⁹. Mais dans certains cas, il est peut être identifié à une tombe ou à une maison, voire une maison d'éternité²³⁰. Opposé au séjour de la lumière, il est également rapporté que les ténèbres y règnent²³¹, ainsi que la poussière à laquelle les morts retournent²³². Ailleurs, il est décrit comme un lieu de sécheresse extrême où les défunts peuvent y souffrir de la soif, tandis que d'autres fois, l'eau y joue un rôle destructeur²³³. Enfin, le Shéol apparaît aussi comme un être insatiable qui réclame constamment des vivants²³⁴. C'est précisément le cas en Ha 2,5b avec l'allusion au gosier élargi du Shéol et à l'appétit insatiable de la Mort²³⁵. Albright²³⁶ et Roberts²³⁷ suggèrent de voir dans cette image une dépendance spécifique au mythe cananéen de Môt, le dieu de la Mort, qui avale Baal, le dieu de la vie et de la fertilité. Dans ce sens, nous relevons effectivement ce texte de la littérature ougaritique relatant avec éloquence

²²⁹ Jb 3,19.

²³⁰ Ps 88,12 (tombe) ; Jb 17,13 (maison) ; Qo 12,5 (maison d'éternité).

²³¹ Ps 88,13 ; Jb 10,21s.

²³² Gn 3,19 ; Ps 90,3 ; 104,29 ; Jb 10,9 ; Qo 3,20.

²³³ Ps 42,8 ; 71,20 ; 77,17 (sécheresse) ; Ps 68,23 ; 69,3 ; 88,7-8 ; 107,24 (eaux tumultueuses).

²³⁴ Is 5,14 ; Pr 1,12 ; 27,20 ; 30,15-16.

²³⁵ Le terme מוֹת « Mort » apparaît 52 fois dans le Premier Testament dont 12 fois aux côtés du mot שְׁאוֹל « Shéol » : Ps 18,5-6 ; 49,15 ; 89,49 ; 116,3 ; Pr 5,5 ; 7,27 ; Is 28,15.18 ; 38,18 ; Os 13,14 (2 fois) ; Ha 2,5.

²³⁶ W. F. Albright, « The Role of the Canaanites », *BASOR* 83 (1941) : 49 ; « The Furniture of El in Canaanite Mythology », *BASOR* 91 (1943) : 20.

²³⁷ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 117, parle ici de métaphore mythologique.

l'appétit insatiable de Môt, la Mort, qui menace d'avaler le dieu Baal comme une olive et dont la gueule s'élargit du ciel à la terre²³⁸. Or, cette allusion au mythe cananéen de Môt n'est pas seulement reprise dans le livre d'Habacuc, puisque nous la retrouvons aussi dans les livres des Proverbes²³⁹ et des Psaumes²⁴⁰.

Ainsi, sans aller aussi loin qu'Albright et Roberts, nous devons quand même admettre que les métaphores du Shéol et de la Mort en Ha 2,5 sont fortement marquées par la tradition cananéenne avec laquelle le prophète Habacuc était certainement très familier pour y faire allusion dans son message.

3.1.3. Étude du métaphorisant sous-entendu « dragon »

אֲשֶׁר הִדְחִיב כְּשֵׂאוֹל נִפְשׁוֹ וְהָרָא כְּמֹת וְלֹא־יִשְׂבֹּעַ

Lui qui élargit son gosier comme le Shéol, lui qui, comme la mort, n'est jamais rassasié

²³⁸ Pour ce texte, voir G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies, 3), Edinburgh, Clark, 1956, pp. 104s.

²³⁹ Voir Pr 27,20 : « Shéol et Abaddôn sont insatiables, les yeux de l'homme sont aussi insatiables » et Pr 30,15-16 : « Il y a trois choses qui sont insatiables, quatre qui ne disent jamais : 'Assez !', le Shéol, et le sein stérile, la terre rassasiée d'eau, et le feu, qui ne dit jamais : 'Assez !' ».

²⁴⁰ Voir Ps 73,9 qui décrit la prospérité des méchants : « Leur bouche s'en prend au ciel et leur langue va bon train sur la terre ».

Le terme שָׁנָה apparaît 131 fois dans le Premier Testament. En hébreu, il définit l'être animé par un souffle vital que nous traduisons généralement en français par « l'être, l'âme, le soi ». Toutefois, en Ha 2,5 il doit plutôt être interprété dans le sens de l'organe où passent les aliments consommés²⁴¹. En effet, le contexte immédiat décrit clairement l'appétit insatiable de cet envahisseur : « qui élargit son gosier » (v. 5c), « qui n'est jamais rassasié » (v. 5d). Le verbe hébreu utilisé pour décrire cette insatiabilité est רָחַב « être large, être vaste », que nous retrouvons construit au Hiphil en Ha 2,5 avec un sens factitif²⁴² puisqu'il rend transitif un verbe qui ne l'est pas habituellement dans sa forme hébraïque au G parfait. Ainsi construit au Hiphil, le verbe הִרְחִיב se traduit par « faire large », c'est-à-dire « élargir, étendre, dilater », ce qui dans le verset אֲשֶׁר הִרְחִיב כְּשֵׂאוֹל שָׁנָה donne littéralement « qui élargit comme le Shéol son gosier (ou sa gorge) ». Cependant, à la suite de Clark et Hatton²⁴³, nous croyons que la mention du mot שָׁנָה en Ha 2,5b désigne le « gosier » d'un animal plutôt que le « gosier » ou la « gorge » d'un être humain. Pour appuyer cette hypothèse, nous relevons un parallèle avec Is 5,14a qui nous amène à penser que le Shéol est représenté comme un animal : « C'est pourquoi le Shéol dilate son gosier (שָׁנָה) et ouvre sa gueule (פִּיהַ) démesurément. Ils y descendent, ses nobles, ses foules et ses criards, et ils y exultent ». Certes dans le

²⁴¹ Ce sens est notamment suggéré par M. E. Széles, *Habakkuk and Zephaniah*, p. 34.

²⁴² Sur le sens des verbes factitifs au Hiphil, voir H. L. Seow, *A Grammar Biblical...*, Leçon 15, p. 2.

²⁴³ D. J. Clark et H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 92, voient dans ce verset l'illustration d'un animal qui a un énorme appétit.

Premier Testament, le terme פֶּה caractérise le plus souvent la bouche humaine²⁴⁴, mais il peut aussi décrire la gueule d'un animal²⁴⁵. D'ailleurs, le verbe הִרְחִיב « élargir, dilater » que nous retrouvons en Ha 2,5 ainsi qu'en Is 5,14 s'accorde davantage, selon nous, à des animaux qui ont besoin d'élargir leur gosier pour avaler leur proie. Les serpents font d'ailleurs parties de ces espèces capables d'avalier des animaux bien plus gros qu'eux grâce à leurs mâchoires divisées en sections elles-mêmes reliées par des ligaments très élastiques. Cette image du serpent peut donc très bien correspondre avec la description de ce combattant orgueilleux décrit en Ha 2,5 qui dilate son gosier comme le Shéol pour pouvoir engloutir peuples et nations. D'ailleurs, dans le sens de cette hypothèse, nous relevons une iconographie médiévale représentant les portes de l'Enfer²⁴⁶ comme la gueule grande ouverte d'un énorme monstre ayant l'apparence d'un serpent-dragon qui avale les défunts damnés²⁴⁷. Or, bien que cette représentation animale du séjour des morts soit pour ainsi dire quasi-inexistante dans l'art sémite, nous y retrouvons toutefois plusieurs références dans la littérature biblique. Jb 3,8 où le dragon Léviathan est illustré

²⁴⁴ Voir Gn 4,11 ; 45,12 ; Ex 4,10.11.12.15.16 ; 13,9 ; 23,13 ; etc. Dans certains cas, le mot פֶּה désigne aussi la bouche du puits : Gn 29,3.8.10.

²⁴⁵ 1 Sm 17,35 (lion) ; Am 3,12 (lion) ; Ps 22,14.22 (lion) ; Jb 40,23 (dragon) et Dn 7,5 (ours) ; cette polysémie du terme פֶּה se retrouve également dans son parallèle grec dans la LXX στόμα « bouche, gueule de l'animal, bouche de l'épée, tranchant ».

²⁴⁶ Il est intéressant de noter que la Vulgate traduit l'hébreu « Shéol » par le terme latin « Infernus » qui a la même racine que le mot français « Enfer ».

²⁴⁷ Sur ces iconographies, voir J. Nigg, *Wonder Beasts : Tales and Lore of the Phoenix, the Griffin, the Unicorn, and the Dragon*, Englewood, Colorado, Libraries Unlimited, 1995, pp. 87-89.

dans un contexte de ténèbres et de mort²⁴⁸ : « Que l'exècrent les maudisseurs du jour, ceux qui sont prêts à réveiller le Léviathan ». Plus loin, le livre de Job précise également que ce dragon crache du feu²⁴⁹ : « de sa gueule partent des torches, des étincelles de feu s'en échappent » (41,11b). Quant aux littératures égyptienne et mésopotamienne, de nombreux mythes relatent les combats de dieux ou de héros, tels Horus, Thor ou le dieu babylonien Marduk, qui ont dû affronter un dragon représentant le chaos et symbolisant la désolation et la mort²⁵⁰. Parmi ces mythes, nous relevons surtout le récit du dieu cananéen Môt, le gardien du séjour des morts, décrit avec une gueule qui se dilate du ciel à la terre²⁵¹, ce même Môt qui est plus tard combattu et vaincu par la déesse Anat,

²⁴⁸ Le contexte immédiat de ce passage du livre de Job rapporte plusieurs allusions au séjour des morts, même si le Shéol n'y est pas nommé explicitement : « Enfin Job ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance » (3,1) ; « Périssent le jour qui me vit naître » (3,3a) ; « Ce jour-là qu'il soit ténèbres » (3,4a) ; « Que le revendiquent ténèbres et ombre épaisse, qu'une nuée s'installe sur lui, et qu'une éclipse en fasse sa proie » (3,5). Les versets suivants illustrent également ce contexte de ténèbres, mais ce sont les versets 13 et 17 qui décrivent le mieux cette allusion au séjour des morts même si le terme Shéol n'y est toujours pas mentionné : « Maintenant je serais couché, tranquille, je dormirais et je reposerais » (3,13) ; « Là les méchants cessent de s'agiter, et là se reposent ceux qui sont épuisés » (3,17).

²⁴⁹ N. J. Saunders, *L'âme des animaux*, p. 154, nous rapporte qu'il s'agit peut-être là de la première description du dragon crachant des flammes. Cette représentation expliquerait sans doute pourquoi le christianisme a associé les flammes de l'enfer au serpent-dragon. Nous pouvons d'ailleurs apercevoir dans l'iconographie présentée par J. Nigg, *op. cit.*, p. 88, la présence de flammes dans la gorge de la créature qui se trouve à la porte des enfers.

²⁵⁰ Sur ce point, voir N. J. Saunders, *op. cit.*, pp. 154-155 dans lequel nous relevons l'iconographie d'un dragon représenté sur les portes d'Ishtar à Babylone (570 avant J.-C.).

²⁵¹ Voir G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, pp. 104s.

désignée comme « la tueuse de dragons » ; c'est elle qui ramènera le dieu Baal à la vie²⁵².

Tels sont les indices qui nous amènent à suggérer la présence d'une métaphore du dragon en Ha 2,5. Il reste maintenant à déterminer qui est ce combattant orgueilleux décrit comme une créature engloutissant peuples et nations.

3.1.4. Étude du métaphorisé גָּבֵר יְהִיר (« combattant orgueilleux »)

יֵאָחַז כִּי-תֵינֵן בּוֹגֵד גָּבֵר יְהִיר וְלֹא יִנְגֹּחַ

Assurément, le vin trahit ; le combattant orgueilleux, non, il ne réussira pas !

La plupart des traductions et des commentaires s'accordent pour voir en גָּבֵר יְהִיר la description d'un individu arrogant, orgueilleux, avide²⁵³. En fait, le sens de cette combinaison ne pose pas vraiment de difficulté d'interprétation majeure.

²⁵² Sur ce point, voir W. F. Albright, « Anath and the Dragon ? », *BASOR* 84 (1941) : 14-17 ; H. L. Ginsberg, « Did Anath Fight the Dragon ? », *BASOR* 84 (1941) : 12-14 ; A. Caquot, M. Sznycer & A. Herdner, *Textes ougaritiques. Mythes et légendes*, Tome 1, Paris, Éditions du Cerf, 1974, pp. 168. 225-235 et 239 (note a).

²⁵³ Parmi les traductions modernes, voir BibO : « l'homme insolent », TOB : « cet homme présomptueux », LS : « l'orgueilleux », BT : « l'homme hautain » ; RSV : « the arrogant man », KJV : « he is a proud man », TEV : « Greedy men » ; pour les commentaires, voir M. Bič, *Trois prophètes...*, p. 104 (l'homme arrogant), P. C. Craigie, *The Twelve Prophets*, p. 94 (the arrogant man), J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 112 (the arrogant man), R. L. Smith, *Micah-Malachi*, p. 105 (the arrogant man).

Néanmoins, le premier mot גִּבּוֹר qui est le plus souvent traduit ici par « l'homme », nous apparaît imprécis car ce sont les termes אָדָם²⁵⁴ ou אִישׁ²⁵⁵ qui désignent généralement l'homme. La LXX préfère lire en Ha 2,5 ἀνήρ « l'homme adulte, le mari » (l'équivalent de l'hébreu אִישׁ). Cette nuance dans le texte grec nous amène à penser que le mot גִּבּוֹר du TM porterait davantage sur le statut social de l'homme, une précision qui selon nous pourrait nous aider à déterminer l'identité de ce personnage décrit en Ha 2,5.

Dans cette démarche, le BDB traduit גִּבּוֹר par « homme fort²⁵⁶ » tout en le distinguant de la femme, de l'enfant et du non-combattant que ce גִּבּוֹר doit défendre. Le terme hébreu désignerait donc ici une sorte de soldat, sens que nous retrouvons dans le mot גִּבּוֹר « guerrier, héros » dont la racine est la même que גִּבּוֹר. Ces indices sémantiques sont suffisamment explicites pour nous suggérer de traduire גִּבּוֹר יְהוּיָר par « combattant orgueilleux », une lecture qui tend à nous éclairer un peu plus sur ce personnage décrit sur un ton énigmatique. Mais qui peut-il être ?

²⁵⁴ Le terme אָדָם vient de l'hébreu אָדָמָה signifiant « terre, sol » ; avant de devenir le nom propre du premier homme, Adam désigne l'humain, le terrien, incluant l'homme et la femme ; le terme apparaît 554 fois dans le Premier Testament.

²⁵⁵ Le terme אִישׁ désigne l'homme, le mari, en distinction du mot de la même racine אִשָּׁה la femme ; il apparaît 2183 fois dans le Premier Testament.

²⁵⁶ O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 174, choisit également cette lecture : « a mighty man », tandis que A. Chouraqui, *La Bible*, p. 1081, préfère « le brave effronté » sens que nous devons associer à la bravoure du guerrier.

Plusieurs candidats ont été suggérés, allant des derniers rois assyriens²⁵⁷ à Alexandre le Grand²⁵⁸ en passant par Nabuchodonosor et Jéhoyaqim²⁵⁹. Nous croyons cependant, à la suite de nombreux biblistes modernes²⁶⁰, qu'il est question ici du roi babylonien dont le livre de Daniel rappelle précisément l'orgueil²⁶¹ ; nous en retrouvons d'ailleurs plusieurs allusions dans le livre d'Habacuc²⁶². Nous pensons également que le

²⁵⁷ Surtout, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Calwer, 1963, pp. 228-232 ; F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, pp. 167-186 ; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, pp. 562-571.

²⁵⁸ Voir, C. C. Torrey, « Alexander the Great in the Old Testament Prophecies », *BZAW* 41 (1925) : 281-286 ; S. Herrmann, *Geschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit*, Munich, C. Kaiser, 1973, p. 392 ; M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1985, pp. 312s.

²⁵⁹ Principalement, P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, pp. 262-279 ; J. Jeremias, « Kültprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels », *WMANT* 35 (1970) : 57-89 ; O. Eckart, « Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk », *ZAW* 89/1 (1977) : 73-107.

²⁶⁰ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 107 ; P. C. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 96 ; C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc », p. J. J. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 117.

²⁶¹ « N'est-ce pas ici Babel la grande, que moi j'ai bâtie comme résidence royale par la force de ma puissance et pour la gloire de ma splendeur » (Dn 4,27) ; plus loin, il est rapporté que Nabuchodonosor lui-même reconnaît avoir eu un comportement orgueilleux avant qu'il ne lève ses yeux vers le ciel : « Maintenant moi, Nabuchodonosor, je glorifie, j'exalte et je célèbre le Roi du ciel ; car toutes ses œuvres sont vérité et ses voies sont justes, et ceux qui marchent avec orgueil (גָּבַהּ autre terme hébreu pour désigner l'orgueil, l'arrogance) a le pouvoir de les abaisser » (Dn 4,34) ; le prophète Daniel fait également état de ce comportement du roi Nabuchodonosor : « Mais lorsque son cœur s'éleva et que son esprit s'endurcit jusqu'à l'arrogance, il fut précipité de son trône royal et la gloire lui fut retirée » (Dn 5,20).

²⁶² « Il est terrible et redoutable, de lui sort son droit et sa fierté » (Ha 1,7) ; « Et lui se moque des rois et les souverains sont une risée pour lui ; il se rit de toute

comportement orgueilleux de ce personnage s'accorde très bien avec l'image du vin qui apparaît immédiatement avant : « Assurément, le vin trahit ; le combattant orgueilleux, non, il ne réussira pas ! ». En effet, malgré les difficultés que pose ce premier hémistiche dont l'interprétation ne fait pas l'unanimité²⁶³, nous relevons dans cette image du vin les conséquences que peut avoir l'excès d'alcool sur une personne au comportement orgueilleux. À ce propos, Robertson²⁶⁴ croit que la mention de ce péché de l'ivresse en Ha 2,5a ne doit pas être considérée comme inopportune. D'après lui, la boisson forte n'engendre pas en soi l'orgueil mais elle sert néanmoins d'agent par qui la fierté humaine latente vient en avant dans toute sa laideur. Dans ce sens, Széles²⁶⁵ explique qu'une personne qui se glorifie perd la capacité d'autocritique et la capacité de reconnaître ses propres comportements, à plus forte raison quand elle est intoxiquée par l'alcool. D'ailleurs, c'est aussi ce que semble affirmer le prophète Osée (4,11) en accusant certains de ses compatriotes : « Prostitution, vin et moût enlève le sens », littéralement « prend son cœur (יִקְחֶהָ לֵב) », c'est-à-dire son intelligence car chez les anciens Israélites le cœur est le centre de la vie d'une personne où ses pensées, ses

forteresse, il entasse de la terre et les prend » (Ha 1,10) ; « celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu » (Ha 1,11b).

²⁶³ À la suite de 1QpH, plusieurs versions modernes, BJ, NAB, FrC et TEV, lisent יָהִי « richesse » au lieu de יַיִן « vin » du TM, mais nous savons que la secte de Qumrân avait adopté une attitude de désapprobation à l'égard de toute richesse, ce qui laisse une certaine réserve quant à cette interprétation ; sur cette croyance qumranienne, voir M. Burrows, *Les manuscrits de la Mer Morte*, pp. 263-282. La LXX préfère κοινοῦμένοσ « l'ivrogne », tandis que la Vulgate lit « vinum », une lecture également suivie par BibO, TOB, BT, KJV et RSV.

²⁶⁴ O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 184.

²⁶⁵ M. E. Széles, *Habakkuk and Zephaniah*, pp. 33-34.

décisions, ses sentiments et ses impulsions trouvent leur naissance²⁶⁶. Le prophète Osée ajoute même plus loin : « un peuple sans intelligence va à sa perte » (Os 4,14d), un dénouement qui est également annoncé pour ce personnage décrit en Ha 2,5 : « Assurément, le vin trahit ; le combattant orgueilleux, non, il ne réussira pas », littéralement « non, il n'accomplira rien (הֲנִיִּי? אֵלֵי) ²⁶⁷ ! », c'est-à-dire qu'il mourra dans la tourmente de son échec²⁶⁸. Il s'agit là du sort réservé à ce combattant orgueilleux qui se réjouit de ses conquêtes en s'enivrant de vin et dont la soif de possession s'étend comme l'appétit insatiable du Sheol. Robertson²⁶⁹ va même jusqu'à rapprocher cette image des célébrations orgueilleuses et des beuveries courantes à la Cour de Babylone dont on a un aperçu en Dn 5,1²⁷⁰. D'ailleurs, dans ce même contexte de festin, nous relevons en Jr 51,34 une métaphore du dragon dont le métaphorisé est justement le roi Nabuchodonosor : « Il m'a dévorée, il m'a absorbée, Nabuchodonosor, le roi de Babel,

²⁶⁶ Sur ce point, voir M. E. Szèles, *ibid.*, p. 34.

²⁶⁷ Ce dernier mot est un hapax que le Targum, la LXX et le Symmaque interprètent dans le sens de « réussir » et qui se rapprocherait de l'arabe *nawāy* « tendre à un endroit » ; nous rejoignons ici l'analyse de J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 113 (note 2), qui voit dans ce verbe הֲנִיִּי? la racine du mot הֲנִיִּי signifiant « atteindre un but, accomplir un dessein, réussir ».

²⁶⁸ Cette lecture est soutenue par P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 74 (« n'aura-t-il plus de repos ») ; M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 105 (« sans repos ») ; A. Chouraqui, *La Bible*, p. 1081 (« n'aura pas d'oasis »).

²⁶⁹ O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 184.

²⁷⁰ Le livre de Daniel note d'une manière significative comment le roi Balthasar, buvant son vin, a envoyé chercher les gobelets d'or et d'argent que Nabuchodonosor avait pris dans le temple de Jérusalem afin que les courtisans y boivent en glorifiant leurs dieux.

il a fait de moi une vaisselle vide ; il m'a engloutie comme le Dragon²⁷¹, il a rempli son ventre ; de mes délices il m'a chassée ». Dans cette métaphore, l'association entre Nabuchodonosor et le dragon engloutissant un être humain est clairement établie, et rejoint bien la métaphore du Shéol en Ha 2,5 illustrant la gueule d'une créature qui avale peuples et nations. Qui plus est, à la fin de cet oracle du livre de Jérémie, il est dit que le roi babylonien et son peuple seront enivrés par *YHWH* : « Tandis qu'ils s'échauffent, je leur apprête un festin, je les enivrerais, pour qu'ils soient hébétés et s'endorment dans un sommeil éternel, pour ne plus se réveiller — oracle de *YHWH* » (Jr 51,39). Encore une fois, ce dénouement rappelle celui que connaîtra ce personnage décrit en Ha 2,5.

Tels sont les éléments qui nous suggèrent de voir en ce combattant orgueilleux la désignation du roi babylonien Nabuchodonosor. Toutefois, à la différence de l'appellation flatteuse et positive du dragon dans les épithètes royales, la figure du dragon revêt en Ha 2,5 une valence négative compte-tenu que les figures du Shéol et de la Mort qui lui sont associées représentent la désolation et le chaos. Nous sommes encore une fois en présence d'une belle figure de renversement.

²⁷¹ Cette appellation du dragon est certainement flatteuse, car nous savons que plusieurs rois assyriens et babyloniens portaient le titre de dragon ; sur ce point, voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey & Ané, 1967, pp. 23, 250 et 355, qui nous rapporte quelques textes où des souverains sont représentés par un dragon : Hammurapi (roi de Babylonie 1792-1750) est le « grand dragon des rois », Salmanasar I (roi d'Assyrie 1274-1245) est le « grand dragon merveilleux » ou le « grand dragon de la mêlée », Téglat-Phalasar I (roi d'Assyrie 1115-1077) est le « grand dragon fort », Assurbanipal II (roi d'Assyrie 883-859) est le « grand dragon féroce », Salmanasar III (roi d'Assyrie 858-824) est le « grand dragon » et Asarhaddon (roi de Babylonie et d'Assyrie 680-669) est le « grand dragon auguste ».

3.2. La métaphore des serpents et de la proie (Ha 2,7)

הֲלֹא פָתַע יָקוּמוּ נִשְׁכֵּיךְ וַיִּקְצוּ מִזַּעְזְעֶיךָ וְהָיִיתָ לְמַשְׁטוֹת לָמוֹ:

Ne se lèveront-ils pas soudain ceux qui te mordront et ne se réveilleront-ils pas ceux qui te feront trembler ? Tu deviendras leur prise !

3.2.1. Établissement des métaphores

Le repérage des métaphores n'est pas aisé, ici, en raison de l'absence de toute particule comparative. Toutefois, la mention du mot נִשְׁכֵּיךְ laisse apparaître un indice sémantique qui nous permet d'attester la présence d'au moins une figure de la ressemblance dans ce verset.

Plusieurs versions modernes et commentaires traduisent נִשְׁכֵּיךְ par « tes créanciers²⁷² » et, dans certains cas, par « tes débiteurs²⁷³ » dépendamment si l'on se situe du point de vue de l'emprunteur ou de celui qui emprunte. Dans le sens de ces traductions, nous relevons dans נִשְׁכֵּיךְ la racine נִשַׁךְ que l'on retrouve effectivement dans

²⁷² Pour les versions modernes de la Bible, voir BJ, BibO, TOB, NAB, NEB, TEV, NJV, FrC ; pour les commentaires, se référer à M. Bič, *Trois prophètes...*, p. 105; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, p. 108 ; O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 186 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 112.

²⁷³ Cette lecture est préférée par les versions de la RSV et de la NIV ; elle est également appuyée par P. C. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 95.

le nom רָשָׁע « intérêt, usuraire », ainsi que dans le verbe רָשָׁע « emprunter avec intérêts (G), donner avec intérêts (H) ». Le contexte immédiat tend d'ailleurs à appuyer cette lecture en présentant aux versets 6 et 9 plusieurs termes liés à l'isotopie de l'emprunt et de l'acquisition de biens²⁷⁴. C'est donc à la lumière de ces éléments que Roberts voit en Ha 2,7 une métaphore du créancier/débiteur. Cependant, dans le Premier Testament, nous rencontrons aussi le verbe רָשָׁע « mordre » qui décrit toujours l'action du אֲרִיִּן « serpent ». Or, c'est ce même verbe רָשָׁע que la LXX et la Vulgate lisent dans le mot רָשָׁעִים respectivement traduit en Ha 2,7 par $\delta\acute{\alpha}\kappa\nu\nu\nu\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ « qui le mordront » et *qui mordeant te* « qui te mordront ». Cette leçon est également soutenue par quelques commentaires²⁷⁵. Même certains biblistes ayant choisi de rendre רָשָׁעִים par « tes créanciers » admettent comme lecture littérale « ceux qui te mordent » mais en l'interprétant par « ceux qui demandent des intérêts » dans son jeu de mots avec le terme רָשָׁע « intérêt »²⁷⁶. De notre côté, bien que nous observions ce jeu de mots, nous suggérons néanmoins de garder le sens littéral du terme רָשָׁעִים « ceux qui te mordront »²⁷⁷

²⁷⁴ « Malheur à qui accumule ce qui n'est pas à lui — jusques à quand ? — et qui se charge d'un fardeau de gages » (Ha 2,6) ; « Parce que tu as dépouillé des nations nombreuses » (Ha 2,8a) ; « Malheur à qui gagne pour sa maison un gain malhonnête » (Ha 2,9a).

²⁷⁵ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 75 ; C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 161.

²⁷⁶ Principalement, R. L. Smith, *Micah-Malachi*, p. 108 et J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 119 ; sur cette discussion, voir également D. J. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, pp. 98-99.

²⁷⁷ Le mot רָשָׁעִים est la construction du nom pluriel רָשָׁע et du suffixe pronominal ִים à la deuxième personne du masculin singulier ; littéralement, nous devrions donc traduire

qui, selon nous, vise à figurer les nations et les peuples mentionnés aux vv. 5 et 8 sous les traits de serpents mordants celui qui les a pillés²⁷⁸. Or, si ces nations et ces peuples sont décrits avec un vocabulaire généralement appliqué au serpent, nous devons alors admettre ici la présence d'une métaphore animale²⁷⁹.

À travers le mot לְקַחְתָּם ce sont donc les nations et les peuples qui, tels des serpents, mordent ce pillleur qui à son tour devient une victime tel que décrit au v. 7c : « Tu deviendras leur prise (לְקַחְתָּם) ! ». Le terme לְקַחְתָּם est habituellement traduit par « proie, butin, prise », ce qui dans le contexte immédiat d'Ha 2,7 peut très bien s'adapter à l'isotopie de créanciers qui récupèrent leurs biens ou à l'isotopie de serpents qui attaquent leur proie. Or, le fait de décrire le pillleur de ces nations et de ces peuples comme un butin ou comme une proie implique aussi un changement d'isotopie. Par conséquent, nous devons bien considérer la présence de deux métaphores en Ha 2,7 : les métaphores des serpents et de la proie. Celles-ci sont étroitement liées puisque la première met en scène le prédateur et la seconde sa proie.

לְקַחְתָּם par « tes mordeurs », mais comme le nom « mordeur » n'existe pas en français, nous suggérons plutôt « ceux qui te mordront ». Sur la construction des noms pluriels avec suffixes pronominaux voir, H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Leçon 11, p. 6.

²⁷⁸ Ce pillage est justement condamné au v. 8a : « Parce que toi, tu as dépouillé des nations nombreuses, tout ce qui reste de peuples te dépouillera ».

²⁷⁹ P. C. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 97 et J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 119, choisissent plutôt d'y voir une métaphore des créanciers ou des créanciers.

3.2.2. Étude du métaphorisant נִשְׁכָּיִךְ « ceux qui te mordront »

הֲלֹא פָתַע יִקְוּמוּ נִשְׁכָּיִךְ וְיִקְצוּ מִזַּעְזְעֶיךָ וְהִיִּית

Ne se lèveront-ils pas soudain ceux qui te mordront et ne se réveilleront-ils pas ceux qui te feront trembler ?

Le TM laisse apparaître en Ha 2,7a et 2,7b un parallélisme souligné par plusieurs biblistes. Celui-ci se présente comme suit :

הֲלֹא פָתַע Ne pas, soudain

יִקְוּמוּ נִשְׁכָּיִךְ se lèveront-ils ceux qui te mordront

וְיִקְצוּ מִזַּעְזְעֶיךָ et se réveilleront-ils ceux qui te feront trembler ?

Dans ce parallélisme, nous relevons tout d'abord les verbes synonymiques קוּם « se lever » et קָם « se réveiller ». Tous deux sont construits à la troisième personne du masculin pluriel au G imparfait hébraïque qui, la plupart du temps, indique une action incomplète, c'est-à-dire que pour celui qui parle, cette action se déroulera dans le futur²⁸⁰. Combinées à la négation לֹא mentionnée au début du verset 7 ces constructions verbales יִקְוּמוּ נִשְׁכָּיִךְ et יִקְצוּ מִזַּעְזְעֶיךָ se traduisent par « ne se lèveront-ils pas? » et « ne se réveilleront-ils pas? ». Le sens de ces verbes laisse ainsi suggérer que les sujets

²⁸⁰ Sur le sens des verbes au G imparfait, voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Leçon 17, p. 3.

« ceux qui te mordront » et « ceux qui te feront trembler » sont décrits comme des êtres encore endormis mais qui finiront par sortir de leur sommeil pour mordre et faire trembler leur oppresseur. Une telle image ne reflète-t-elle pas le comportement caractéristique du serpent endormi qui se dresse soudainement pour mordre ? D'autant plus que le verbe **נִשְׁכָּךְ** « mordre », dont nous retrouvons la racine dans **נִשְׁכָּךְ** « ceux qui te mordront », décrit toujours l'action du **נָחָשׁ** « serpent » dans le Premier Testament. Tout porte donc à croire que l'auteur de ce verset s'est inspiré du milieu de vie des ophidiens pour illustrer les nations et les peuples qui réagiront au pillage dont ils ont été victimes.

3.2.3. Étude du métaphorisant **קִשְׁפָּה** « prise, proie »

וְהָיִיתָ לְקִשְׁפֹּת לָמוֹ

Tu deviendras leur prise !

Le terme **קִשְׁפָּה** n'est attesté que 6 fois dans le Premier Testament dont 5 fois dans les livres prophétiques. Cette expression s'apparenterait donc principalement au langage des prophètes. Quant à la formule **וְהָיִיתָ לְקִשְׁפֹּת** nous la retrouvons dans 4 de ces

passages : en 2 Rs 21,14 ; Jr 30,16 ; So 1,13 et Ha 2,7²⁸¹. Enfin, dans tous les cas, le mot **לְשׂוּבָה** apparaît toujours dans un contexte de guerre et de pillage.

Maintenant, pour ce qui est du sens précis de ce substantif, le texte de 2 Rs 21,14 l'utilise de manière synonymique avec le mot **בָּזָז** « butin, pillage ». Jr 30,16 le présente cependant aux côtés du verbe **אָכַל** « manger, dévorer »²⁸², ce qui lui laisse entrevoir un sens plus proche de la proie animale. Quant à Ha 2,7 la présence de la figure des serpents que nous avons relevée à la lumière de l'étymologie du mot **לְשׂוּבָה** « ceux qui te mordront » nous amène à penser également que le substantif **לְשׂוּבָה** désigne la proie de ces serpents. La lecture de la Vulgate, au début du v. 7, tend d'ailleurs vers cette interprétation puisque **לְשׂוּבָה** y est rendu par *qui mordeant te* « qui te mordront » et **לְשׂוּבָה** par *(qui) lacerantes te* « qui te lacéreront (ou déchireront) ». Ce parallélisme dans le texte latin illustre ainsi clairement des animaux qui dévorent une proie. Néanmoins, juste après, la Vulgate traduit l'hébreu **לְשׂוּבָה** par *rapinam* « rapine, pillage » au lieu de *praeda*, terme généralement utilisé pour décrire la proie. Cette lecture du mot **לְשׂוּבָה** est fort intéressante car elle suggère non pas la proie animale qui

²⁸¹ Il est à noter ici la contemporanéité des exemples dans les livres de Jérémie, de Sophonie et d'Habacuc.

²⁸² Ce verset du livre de Jérémie fait allusion à l'envahisseur qui dépouille le peuple israélite : « Mais tous ceux qui te dévoreraient (**אֲכָלְךָ**) seront dévorés (**אֲכָלְךָ**), tous tes adversaires, absolument tous, iront en captivité, ceux qui te dépouillaient seront dépouillés, et tous ceux qui te pillaient seront livrés au pillage », or comme il ne saurait être ici question de cannibalisme, le verbe **אָכַל** doit être lu dans le sens de « dévorer » par un animal. Sur l'utilisation de ce verbe dans l'imagerie et dans les contextes militaires, voir M. Ottoson, « **אָכַל** », *TDOT* 1 (1977) : 237-238.

est attaquée par des serpents mais plutôt la proie que ces prédateurs s'accaparent comme un bien. Un tel sens se rapprocherait davantage du contexte immédiat entourant Ha 2,7 dont le pillage est l'isotopie dominante. Voilà pourquoi, à la suite de la TOB, nous choisissons de traduire l'hébreu *מִשְׁסָה* par « prise », terme qui décrit à la fois la proie animale et le butin.

3.2.4. Étude des métaphorisés « nations » et « oppresseur » sous-entendus

2.7 הֲלֹא פָתַע יָקוּמוּ נֹשְׂכֵיךָ וַיִּקְצֹצוּ מִזַּעְזְעֵיךָ וְהָיִיתָ לְמִשְׁסֹתָ לְמוֹ:

2.8 כִּי אַתָּה שָׁלוּת גּוֹיִם רַבִּים לְשַׁלֹּד כָּל-יְתֵר עַמִּים מִדְּמֵי אָדָם תִּזְמַס-אֶרֶץ קִרְיָה

וְכָל-יֹשְׁבֵי בָהּ פֹּ:

2.7 *Ne se lèveront-ils pas soudain ceux qui te mordront et ne se réveilleront-ils pas ceux qui te feront trembler ? Tu deviendras leur prise !*

2.8 *Parce que tu as pillé de nombreuses nations, tout ce qui reste de peuples te pillera, car tu as versé le sang humain, violenté le pays, la cité et tous ceux qui l'habitent!*

Les nations et les peuples mentionnés aux v. 5 et 7 apparaissent clairement comme les deux sujets métaphorisés de la métaphore des serpents. Le contexte ne nous précise pas cependant l'identité de ceux qui sont désignés.

Quant au sujet métaphorisé de la métaphore de la proie, celui-ci est moins évident à repérer. Les seuls indices déterminants apparaissent dans la mention des suffixes pronominaux ָךָ « tu » (2 ms) que nous retrouvons dans les combinaisons nominales נֹכְחֶיךָ « ceux qui te mordront » (littéralement « tes mordeurs ») et מְרַעְדֶיךָ « ceux qui te feront trembler » (littéralement « tes trembleurs », « tes agitateurs »). Nous relevons également l'affirmante ָךָ « tu » (2 ms) dans la construction verbale תֵּיָאָרְךָ « tu deviendras, tu seras » qui nous rapproche aussi de l'identité de ce métaphorisé, mais sans le désigner explicitement. Cette observation démontre encore une fois combien l'auteur du livre d'Habacuc se garde de fournir des renseignements précis tant sur le plan historique que sur l'identité de ceux qu'ils désignent dans son message. Ceci étant dit, comme nous avons suggéré, au v. 5, de voir le roi Nabuchodonosor accusé d'engloutir les nations comme le Shéol, nous devons alors admettre qu'il est toujours question ici du souverain babylonien accusé d'avoir pillé ces même peuples.

Tels sont les éléments que nous sommes en mesure d'apporter sur l'identité de ces métaphorisés. Toutefois, nous ne saurions en rester là sans faire remarquer le magnifique jeu de figures de renversement que nous relevons aux vv. 7 et 8. En effet, les nations et les peuples qui étaient victimes du pillage de Nabuchodonosor sont décrites à leur tour comme les pilleurs, tandis que le roi babylonien devient le pillé. Ainsi, le prédateur babylonien devient à son tour la proie.

3.3. La métaphore du nid (Ha 2,9)

הוֹי בִצְעַ בִצְעַ רַע לְבֵיתוֹ לְשׂוֹם בְּמָרוֹם קָנֹו לְהִנָּצֵל מִכַּף-רָע:

Malheur à qui gagne pour sa maison un gain malhonnête, afin de placer en hauteur son nid, pour échapper à l'emprise du malheur

3.3.1. Établissement de la métaphore

Malgré l'absence de toute particule comparative, nous pouvons observer dans ce verset la présence d'un indice sémantique qui nous permet de relever une métaphore animale. Celui-ci apparaît au travers du terme *קן* « nid », et désigne l'habitation de « celui qui gagne un gain malhonnête ». Or, le fait de décrire une maison par un vocabulaire propre au champ sémantique des oiseaux implique automatiquement un changement d'isotopie. Le nid se définirait donc ici comme le sujet métaphorisant (celui qui désigne) tandis que la maison sous-entendue représente le sujet métaphorisé (celui qui est désigné par le nid). Cette métaphore du nid est clairement délimitée par un énoncé métaphorisant : *לְהִנָּצֵל מִכַּף-רָע לְשׂוֹם בְּמָרוֹם קָנֹו לְהִנָּצֵל מִכַּף-רָע* « afin de placer en hauteur (son nid) pour échapper à l'emprise du malheur ». Cet énoncé souligne tout d'abord l'emplacement élevé du nid tout en précisant la raison pour laquelle le nid est placé en hauteur.

3.3.2. Étude du métaphorisant נק (« nid »)

לְשׂוֹם בַּמָּרוֹם קָנִו לְהִנָּצֵל מִכַּף-רָע

Afin de placer en hauteur son nid, pour échapper à l'emprise du malheur

Le terme נק « nid » ne pose pas vraiment de difficulté d'interprétation. Sur ses 14 emplois dans le Premier Testament, 2 fois il décrit réellement le nid de l'oiseau²⁸³, tandis que dans les 12 autres occurrences, il est utilisé de manière métaphorique pour désigner la demeure des hommes²⁸⁴ ou de *YHWH*²⁸⁵. C'est précisément le cas en Ha 2,9 où la figure du nid illustre la maison de celui qui acquiert des gains malhonnêtes.

Un autre rapprochement que nous relevons également souvent dans l'utilisation de la figure du nid : c'est la hauteur. En effet, 4 textes font la description d'un nid juché sur un rocher²⁸⁶, sur la parois d'une gorge béante²⁸⁷, voire jusqu'aux étoiles²⁸⁸. Par ailleurs, les textes de Jb 39,7 et Ha 2,9 mentionnent aussi un nid qui se trouve sur les

²⁸³ Dt 22,6 ; Jb 39,27.

²⁸⁴ Nb 24,21.22 ; Is 10,14 ; Jr 22,23 ; 48,28 ; 49,16 ; Ab 4 ; Ha 2,9 ; Pr 27,8 ; Jb 29,18.

²⁸⁵ Dt 32,11 (nid de *YHWH* dans lequel habite son peuple) ; Ps 84,4 (temple de *YHWH*).

²⁸⁶ Nb 24,21 et Jr 49,16.

²⁸⁷ Jr 48,28.

²⁸⁸ Ab 4.

hauteurs mais sans préciser toutefois son emplacement exact. Dans le cas d'Ha 2,9 néanmoins, plusieurs commentateurs y voient une allusion aux grandes bâtisses²⁸⁹ de la splendide cité de Babylone ou à ces hautes murailles²⁹⁰ qui l'entouraient. De nombreux indices sémantiques et contextuels semblent le confirmer : tout d'abord, aux vv. 9 et 10, le terme hébreu בַּיִת « maison » apparaît 2 fois ; ensuite, au v. 11, nous observons respectivement les combinaisons אֶבֶן מִקִּיר « pierre du mur »²⁹¹ et כֶּפֶסִים מֵעֵץ « bois de la charpente » qui appartiennent pareillement à l'isotopie des maisons ; enfin, au v. 12, nous pouvons relever cette référence concernant la construction d'une ville et le fondement d'une cité.

Ainsi, le nid dont il est question en Ha 2,9 pourrait très bien décrire cette cité babylonienne dont la hauteur des murailles et de certains édifices ont été érigés de manière à empêcher toute tentative d'assaut. C'est d'ailleurs ce qui ressort de l'énoncé métaphorisant : « afin de placer en hauteur son nid, pour échapper à l'emprise du malheur ». Une telle description suggérerait alors de voir dans la figure du nid une valence positive, mais le début du verset introduit par la formule imprécative הֲוֵי « malheur » laisse plutôt apparaître un renversement dans la valence de cette figure. En

²⁸⁹ Voir O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 193 ; J. J. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 120 ; D. J. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 101.

²⁹⁰ Voir M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 109.

²⁹¹ Le terme hébreu קִיר peut définir aussi bien le mur d'une maison que la muraille d'une cité fortifiée.

effet, ce n'est pas tant la sécurité et l'invulnérabilité du nid placé en hauteur qui sont visées en Ha 2,9 mais plutôt l'orgueil de celui qui se prétend justement être invulnérable. Keller²⁹² rapporte que l'expression « placer en hauteur son nid » est courante²⁹³ dans le Premier Testament pour décrire à la fois l'orgueil et la révolte des hommes contre Dieu. Cependant, comme le souligne si bien Bič²⁹⁴, quelles que soient les actions entreprises pour placer sa maison en sécurité sur les hauteurs, l'orgueilleux ne pourra par échapper à la peur et au jugement divin, car il oublie que *YHWH* se trouve plus haut encore. Tel est le dénouement que laisse promettre le livre d'Habacuc à l'égard de l'opresseur babylonien, un dénouement que nous observons aussi dans les livres de Jérémie et d'Abdias²⁹⁵ où apparaît la figure du nid. Qui plus est, dans le parallèle avec ces deux autres textes prophétiques, il est précisé que le nid est toujours associé à un aigle²⁹⁶. Or, quel oiseau peut le mieux représenter cette invulnérabilité en dehors de l'aigle ? Effectivement, lui seul est capable d'atteindre de très hauts sommets afin d'y placer son nid à l'abri des intrus. C'est pourquoi nous ne voyons aucun autre oiseau auquel le nid de Ha 2,9 pourrait faire allusion. Qui plus est, rappelons-le, l'opresseur babylonien est déjà décrit sous les traits d'un aigle en Ha 1,8c-e : « ses

²⁹² C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 163.

²⁹³ Nb 24,21 ; Ab 4 ; Jr 49,16 ; Es 14,13 ; Éz 28,2.14.

²⁹⁴ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 107.

²⁹⁵ Jr 49,16b : « Quand tu élèverais ton nid comme l'aigle, de là je te ferais descendre — oracle de *YHWH*. » ; Ab 4 : « Si tu t'élevais comme un aigle, et si tu plaçais ton nid parmi les étoiles, de là je te ferais descendre — oracle de *YHWH*. ».

²⁹⁶ Voir les deux textes de Jr 49,16b et Ab 4 cités ci-dessus, ainsi que Jb 39,27 : « Est-ce sur ton ordre que l'aigle s'élève et place son nid dans les hauteurs ».

attelages bondissent, ses attelages arrivent de loin, ils volent comme l'aigle (נִשְׂרָף) qui fond pour dévorer ». Mais voici que le prédateur se retrouve à son tour en Ha 2,9 menacé dans son propre nid par une force supérieure.

Telle est la figure de renversement que nous relevons dans ce verset. L'aigle babylonien peut bien se croire en sécurité sur ses hauteurs, pourtant c'est de là même qu'il sera renversé.

3.3.3. Étude du métaphorisé בַּיִת (« maison »)

הוֹי בַצֵּעַ בַצֵּעַ רַע לְבֵיתוֹ לְשׂוֹם בְּמָרוֹם קָזוּ לְהַנְצִיל מִכַּף-רָע

Malheur à qui gagne pour sa maison un gain malhonnête, afin de placer en hauteur son nid

Le terme hébreu בַּיִת est très usité dans le Premier Testament avec ses 750 emplois. En dehors de l'habitation proprement dite, il est très souvent utilisé de manière métaphorique pour illustrer le clan familial ou la tribu avec ses serviteurs et ses servantes²⁹⁷. Dans le cas de l'expression « la maison de David »²⁹⁸, le mot désigne plutôt

²⁹⁷ Gn 12,17 ; 18,19 ; Ex 2,1 ; 19,3 ; Lv 16,6.11.17 ; Nb 3,24.30.35 ; 17,23 ; 18,1.11.13 ; Dt 15,16.20 ; Jos 17,17.

²⁹⁸ 2Rs 17,21 ; Is 7,2.13 ; 22,22 ; Jr 21,12 ; Za 12,7.10.12 ; 13,1.

la lignée, la descendance ou la dynastie royale. Il peut également faire référence au peuple²⁹⁹ (la maison d'Israël, de Juda), au pays³⁰⁰, voire désigner un lieu saint³⁰¹, le temple³⁰² ou bien Dieu Lui-même³⁰³. Le terme תִּבְנָה prend donc un éventail de nuances très diversifiées. Ceci dit, dans tous ces exemples, le mot תִּבְנָה apparaît comme une figure dite métonymique car le contenant « maison » désigne tout simplement le contenu (le clan, le pays, le temple). Il en est ainsi en Ha 2,9a : « Malheur à qui gagne pour sa maison (תִּבְנָה) un gain malhonnête ». Bien entendu, il y a bien ici désignation d'une chose (la famille, la lignée) par un terme qui en désigne une autre (la maison) ; mais à la différence de la métaphore, comme nous l'avons vu dans la définition de la métonymie, la substitution ne se fait pas en raison de la ressemblance, mais plutôt en raison de la contiguïté (uni par une relation nécessaire). Il y a contiguïté isotopique entre « maison » et « famille » en raison de l'appartenance à une même isotopie : l'habitat (comportant l'habitation et l'habitant). En Ha 2,9b par contre, nous observons clairement le point de ressemblance entre « le nid » et « maison » sous-entendue. Or ici, la figure du nid ne vise pas à désigner la famille ou la lignée mais bien une réelle maison, plus précisément, le palais du roi babylonien Nabuchodonosor. Le contexte immédiat entourant Ha 2,9

²⁹⁹ Ex 16,31 ; 40,38 ; Lv 9,7 ; 10,6 ; Lv 16,17 ; 17,3.8.10 ; 22,18 ; Nb 20,29 ; Dt 25,10 (les 12 tribus d'Israël) ; Jr 12,7 ; Za 9,8.

³⁰⁰ Ex 13,3.14 ; 20,2 ; Dt 5,6 ; 6,12 ; 7,8 ; 8,14 ; 13,6 (l'Égypte) ; Os 8,1 ; 9,8.15 (Israël).

³⁰¹ Gn 28,17 (une stèle).

³⁰² Ex 23,19 ; 34,26 (le Tabernacle) ; Dt 23,19 ; Jos 6,24 ; 9,23 ; Jg 18,31 (sanctuaire de Silo) ; Jg 19,18 ; 1Sm 3,15.

³⁰³ Ps 31,3 (YHWH y est décrit comme une maison fortifiée).

nous présente effectivement de nombreuses références liées à l'habitation : en 2,8, il est fait état de la destruction de villes ; en 2,9 et 2,10 le terme תֵּיבָה « maison » apparaît deux fois ; ensuite, en 2,11 il est également question de pierre du mur et de bois de charpente qui crient ; et enfin, en 2,12 il est rapporté que le conquérant construit une ville avec des meurtres et fonde une cité sur des crimes. Ce sont là autant de termes qui décrivent réellement la destruction et l'édification d'habitations. Le conquérant serait ainsi décrit comme celui qui détruit des villes étrangères pour construire sa propre cité.

Par ailleurs, d'après les témoignages archéologiques et littéraires, nous savons que, du temps de Nabuchodonosor, la cité de Babylone était entourée de très hautes murailles³⁰⁴ et bâtisses³⁰⁵. À elle seule, la porte d'Ishtar, principale entrée de la ville, mesurait près de 18 m de haut et 48 m de long. Quant au palais royal qui, au nord, s'appuyait contre la porte d'Ishtar, il était également pourvu d'un rempart et couvrait une superficie de 322 m par 190 m³⁰⁶. Déjà Hérodote, à la suite de sa visite à Babylone

³⁰⁴ Afin de se faire une idée de leur imposante structure, les fortifications intérieures consistaient en trois murs : un premier mur intérieur de 7 mètres de large en briques crues, puis douze mètres plus loin un deuxième mur de 7,80 mètres en briques cuites, puis un troisième de 3,25 mètres en briques cuites aussi, lui même précédé d'un fossé extérieur qui avait entre 80 et 100 mètres de large. L'espace compris entre les deux premiers murs d'enceinte était comblé de terre, l'ensemble (24 mètres) faisait office de voie de circulation. Tous les dix-huit mètres environ les deux premiers murs étaient renforcés de tours en quinconce ; sur ce point, voir R. Talamon & Als, *Les hauts lieux de l'histoire du monde*, Paris, Éditions Larousse, 1999, pp. 48-49.

³⁰⁵ À titre d'exemple, R. Talamon & Als, *ibid.*, p. 48, rapporte que la ziggourat de Babylone, dite Etemenanki, mesurait 91 m de haut avec ses 7 étages.

vers 450 avant J.-C., décrivait de façon saisissante et très détaillée l'imposante cité qu'il avait pu voir, en rapportant que le palais royal était « entouré d'un mur haut et solide »³⁰⁷. Or, le fait d'habiter dans une telle « maison » devait très certainement donner un sentiment de sécurité et d'invulnérabilité, ce qui s'accorde bien avec l'allusion du nid placé en hauteur pour échapper à l'emprise du malheur.

Enfin, les autres indices qui nous amènent à penser que la figure du nid vise à décrire le palais royal de Nabuchodonosor ressortent des cinq chants imprécatoires 2,6b-20 dont les paroles laissent entendre qu'ils s'adressent directement à un individu³⁰⁸. En effet, le destinataire est toujours identifié à la deuxième et ou à la troisième personne du singulier³⁰⁹.

³⁰⁶ R. Talamon & Als, *ibid.*, p. 49 ; le palais royal de Nabuchodonosor était d'ailleurs appelé la « résidence resplendissante » ou le « centre du pays » en raison de son imposante et remarquable structure.

³⁰⁷ Voir Hérodote, *L'enquête* (Col. La Pléiade), Paris, Gallimard, 1989, p. 125.

³⁰⁸ Sur ce point, de nombreux biblistes et commentateurs modernes s'accordent pour suggérer que ces chants funèbres des nations s'appliquent à un individu, en l'occurrence le roi babylonien Nabuchodonosor ; voir M. Bič, *Trois prophètes...*, p. 109 ; O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, pp. 192-193 ; P. C. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 97 ; C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », pp. 161-162 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 120.

³⁰⁹ « Il accumule », « il se charge » (2,6b) ; « ceux qui te mordent », « ceux qui te font trembler » (2,7), « tu as dépouillé » (2,8) ; « il gagne pour sa maison », « son nid » (2,9) ; « c'est la honte que tu as résolue pour ta maison », « tu as péché contre toi-même » (2,10) ; « il bâtit », « il établit » (2,12) ; « il fait boire son prochain », « il verse son poison » (2,15) ; « tu t'es rassasié », « sois pris de vertige », « elle va se retourner contre toi » (2,16) ; « car la violence faite au Liban retombera sur toi » (2,17) ; « il dit au bois » (2,19).

3.4. Les personnifications de la pierre et du bois (Ha 2,11)

כִּי-אֲבֹן מִקִּיר תִּזְעַק וְכַפֵּי־מַעֲזֵי יַעֲנֶנּוּהָ

Car la pierre du mur crie et, de la charpente, le bois lui fait écho

3.4.1. Établissement des personnifications

La présence de deux figures de la ressemblance est des plus évidentes dans ce verset. Les principaux indices ressortent des verbes זָעַק « crier » et עָנָה « répondre » qui appartiennent généralement au vocabulaire de l'isotopie des personnes. Le fait donc d'utiliser ces deux verbes pour décrire la pierre du mur et la poutre tels des êtres vivants souligne clairement un changement d'isotopie caractéristique dans la métaphore. Ceci dit, dans ce changement, nous pouvons observer un déplacement du champ de l'inanimé (la pierre du mur et le bois) à celui de l'animé (la pierre du mur qui crie et le bois qui lui répond). Or, un tel procédé s'applique précisément à la personnification. Bien entendu, la présence de deux personnifications dans ce verset n'est possible que si les termes אֲבֹן et יָדֵי désignent ici une « pierre » et un « bois » réels. En effet, si l'étude du contexte immédiat venait à démontrer que ces deux figures servent à illustrer un individu ou une collectivité, eh bien dans ce cas précis, on ne parlerait plus de personnifications, mais uniquement de métaphores. La pierre et le bois représenteraient alors les sujets métaphorisants, tandis que l'individu ou la collectivité désignerait les sujets

métaphorisés sous-entendus. C'est ce que laisse remarquer Bič³¹⁰ en interprétant ici le cri d'une population exilée dont le vainqueur s'approprie biens et maisons. Pourtant, le contexte immédiat entourant Ha 2,11 fait plusieurs fois allusion à des activités de constructions de cités et de maisons. Par conséquent, nous suggérons de voir dans la pierre et le bois, la désignation de matériaux réels utilisés pour l'édification des maisons. Dès lors, seuls les verbes קָרָא « crier » et עָנָה « répondre », appartenant au vocabulaire de la plainte humaine, nous permettent d'affirmer que nous sommes bien en présence de deux personnifications dont la pierre et le bois sont les sujets personnifiés.

3.4.2. Étude du personnifiant « cris de vengeance » sous-entendu

כִּי-אֲבֹן מִקִּיר תִּזְעַק וְכֹפֵיס מֵעֵץ יַעֲנֶנָּה

Car la pierre du mur crie et, de la charpente, le bois lui fait écho

Le verbe קָרָא « crier » apparaît 74 fois dans le Premier Testament. De façon générale, il exprime un appel à l'aide de l'oppressé soit envers une autorité humaine³¹¹, soit envers Dieu³¹². Toutefois, dans certains contextes de mort, particulièrement de mort violente, il arrive que le cri de l'oppressé soit directement prononcé par le sang du

³¹⁰ Voir M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 109.

³¹¹ 2 Sm 19,29 ; Pr 21,13.

³¹² Ex 2,23 ; Jg 3,9 ; Jr 11,11 ; Ha 1,2 ; Ps 22,5 ; 107,13.

défunt³¹³ ou par la terre elle-même³¹⁴. Le livre de Job³¹⁵ mentionne même la présence d'un témoin de l'injustice dont a été victime l'oppressé. Selon Larcher³¹⁶, ce témoin serait précisément le cri de la prière personnifiée qui, par l'intermédiaire du sang versé³¹⁷, sera l'avocat de Job auprès de *YHWH*. Or pareillement, dans le livre d'Habacuc, nous relevons aussi ce rôle de défenseurs dans les personnifications de la pierre et du bois. Leurs cris apparaissent ici comme les témoignages de la destruction et du pillage de l'opresseur. D'ailleurs, la présence de ces deux témoins en Ha 2,11 est loin d'être inopportune car, si l'on tient compte du droit pénal deutéronomique, la condamnation d'une personne sur la base du témoignage requiert la déposition d'au moins deux ou trois témoins³¹⁸. Cette observation est également faite par Roberts³¹⁹ qui voit dans l'action du bois de la charpente un parallèle au cri de la pierre du mur. Il rapporte alors

³¹³ Nous en relevons deux exemples dans le livre de Genèse : « ... la voix du sang de ton frère crie vers moi du sol » (Gn 4,10) et dans le livre de Job : « O terre, ne couvre pas mon sang et que rien n'arrête mon cri ! » (Jb 16,18).

³¹⁴ Jb 31,38 : « Si contre moi crie ma terre et qu'ensemble pleurent ses sillons... ».

³¹⁵ « Dès maintenant, j'ai mon témoin dans les cieux et mon garant dans les hauteurs » (Jb 16,19).

³¹⁶ Se référer à son commentaire de la note 18 de la BJ.

³¹⁷ Dans le Premier Testament, il est quelquefois rapporté que le sang crie vengeance vers Dieu tant qu'il n'a pas été recouvert par la poussière du sol : Gn 4, 10 ; 37,26 ; Is 26, 21; Éz 24, 8. C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 163, y voit également une possible allusion à cette vieille croyance.

³¹⁸ « C'est sur le dire de deux témoins ou trois témoins que sera mis à mort celui qui doit mourir ; on ne sera pas mis à mort sur le dire d'un seul témoin » (Dt 17,6). Sur ce point, voir aussi Dt 19,15 et Nb 35,30.

³¹⁹ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, pp. 121-122.

que le verbe עָנָה « répondre, faire écho »³²⁰ est le plus souvent utilisé comme une expression positive de *YHWH* qui répond ainsi au cri de son peuple, mais selon le bibliste, ce sens n'est pas celui qui est reflété en Ha 2,11 ; le verbe עָנָה y décrirait davantage une réponse plaintive du bois de la charpente qui s'exprimerait sous la forme de cris ou de pleurs. Or bien que nous observions aussi un parallélisme ici, nous nous opposons à l'avis de Roberts car, dans un tel cas, les verbes יָצַק et עָנָה revêtiraient une valence négative alors que les figures de la pierre et du bois présentent au contraire deux valences positives comme nous le verrons dans notre étude des personnifiés. Or, une telle contradiction n'est pas acceptable. Par contre, en exprimant un cri de vengeance le verbe יָצַק revêt plutôt une valence positive qui, somme toute, s'accorde très bien avec le verbe עָנָה puisque celui-ci apparaît le plus souvent comme une expression positive dans le Premier Testament.

3.4.3. Étude des personnifiés אֶבֶן (« pierre ») et עֵץ (« bois »)

כִּי-אֶבֶן מִקִּיר תִּזְעַק וְכַפִּיס מֵעֵץ יַעֲנֶנָּה

Car la pierre du mur crie et, de la charpente, le bois lui fait écho

³²⁰ Nous relevons ici la lecture de P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 75 qui choisit de porter עָנָה par « faire écho » en Ha 2,11. Or, cette traduction qui est également appuyée par la TEV définit plus justement selon nous le parallèle avec le verbe יָצַק : « Even the stone of the walls cry out against you, and the rafters echo the cry ». Ainsi, le bois de la charpente ferait écho au cri de vengeance de la pierre du mur pour témoigner du pillage auquel s'est livré l'oppresseur.

Le mot אֶבֶן « pierre » apparaît 279 fois dans le Premier Testament, comparativement au mot קִיר « mur » avec ses 78 occurrences. Par contre, la combinaison פִּי-אֶבֶן מִקִּיר « car la pierre du mur » ne s'observe que dans le livre d'Habacuc. Cette expression souligne bien que la pierre appartient au mur, la préposition préfixée מִן liée au nom קִיר « mur » jouant ici le rôle d'un article défini « de, du »³²¹. Il s'agit là d'une précision fort intéressante dans l'interprétation de cette personnification car elle nous éclaire précisément sur la valence de la figure de la pierre. En effet, grâce aux témoignages archéologiques sur les techniques et les matériaux de construction utilisés au Proche-Orient ancien, nous savons que les pierres étaient exploitées pour renforcer les murs des maisons, ce qui laisse alors suggérer une valence positive dans cette figure. Pareillement, dans la figure du bois qui suit, nous pouvons observer cette même valence positive puisque l'assemblage de bois qui compose une charpente sert également à soutenir les édifices. La lecture de la Vulgate le décrit très bien d'ailleurs : *et lignum quod inter iuncturas aedificiorum est respondebit* « et le bois qui forme les jointures des édifices répondra »³²².

³²¹ Pour en savoir plus sur cette préposition, voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Leçon 5, p. 4.

³²² À ce propos, C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 163 (note 5), rapporte que selon Jérôme et les rabbins, le terme hébreu דָּפִיט « charpente » désigne la poutre que l'on place dans le mur afin de renforcer la construction ; sur le sens du mot דָּפִיט voir également l'article de J. Gray, « A Metaphor from Building in Zeph 2,1 », *VT* 3 (1953) : 404-407.

Les personnifications de la pierre et du bois nous présentent donc clairement deux figures à valence positive. Mais en poursuivant notre analyse, nous observons conjointement à cette valence positive, un renversement entre la situation de l'oppressé et de l'opresseur. Il faut dire que ces personnifications de la pierre et du bois en Ha 2,21 décrivent bien plus qu'une simple allusion au pillage de l'opresseur. En tenant compte des quelques éléments d'informations apportés par le contexte immédiat, il est avant tout question ici de constructions, plutôt que de destructions. En effet, au v. 9, l'opresseur est accusé d'avoir amassé malhonnêtement les biens de ses victimes pour sa maison et d'avoir établi son nid bien haut, faisant certainement référence à sa cité entourée de hautes murailles. Ensuite au v.10, il est de nouveau fait allusion à cette maison, désignant à la fois le pays et tous ses habitants qui amènent sur eux la honte pour avoir exterminé de nombreux peuples. Enfin, au v. 12, il est encore question de l'opresseur qui bâtit des villes et des cités avec le sang de ses victimes, c'est-à-dire en pillant leurs biens après les avoir tués. Toutes ces descriptions font donc clairement état des activités d'un bâtisseur, probablement le roi Nabuchodonosor dont nous savons aujourd'hui qu'il transportait du Liban le bois, et d'autres pays les pierres³²³ pour bâtir sa splendide cité de Babylone. C'est donc certainement à ces matériaux de constructions ramenés de ces régions³²⁴ qu'il est question en Ha 2,11. Voilà aussi pourquoi la pierre et le bois revêtent une valence positive, puisqu'ils servent effectivement à l'édification de

³²³ J. B. Pritchard, *ANEP*, p. 307, nous informe très bien sur les transports du bois et de la pierre, de même que F. H. Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wadi Brissa und am Nahr-el-Kelb* (DOG.WV, 5), Osnabruck, O. Zeller, 1978, 45 p.

³²⁴ Ha 2,17 y fait peut-être également allusion en rappelant la violence faite au Liban, aux animaux et à la terre.

la cité de l'opresseur. Mais à défaut de la présence des peuples exterminés et victimes de ce pillage, ce sont la pierre et le bois ayant servi pour ces constructions qui crient vengeance. Du milieu du mur et de la charpente, ils complotent alors à leur tour pour renverser le tyran. Bič³²⁵ et Keller³²⁶ voient également au travers de ces personnifications de la pierre et du bois ce renversement dans la situation de l'opresseur, ce qui confirme notre hypothèse.

3.5. La métaphores des eaux (Ha 2,14)

בִּי תִמְלֵא הָאָרֶץ לְדַעַת אֶת-פְּבֹד־יְהוָה בַּמַּיִם יִכְסּוּ עַל-יָם ס:

Car la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de YHWH comme les eaux couvrent la mer

3.5.1. Établissement de la métaphore

Le repérage de la figure de la ressemblance est facilité par la mention de la particule comparative כּ « comme ». Celle-ci accompagne clairement un changement

³²⁵ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 109.

³²⁶ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 163.

d'isotopie dans le fait que la connaissance de la gloire de *YHWH* est illustrée par les eaux.

À première vue, nous pourrions penser qu'il s'agit là d'une allégorie étant donné que le figuré « la connaissance » est une notion abstraite. Toutefois, selon la définition de Bacry³²⁷, dans l'allégorie, le comparé (que nous appelons le figuré) doit non seulement être abstrait, mais le comparant (figurant) lui, doit représenter un être irréel animé ou composé de traits concrets. Qui plus est, ce figurant ne doit se référer à aucun élément puisé de la nature, soit deux critères qui ne correspondent pas au figurant « les eaux ». Par conséquent, nous devons considérer cette figure de la ressemblance comme une métaphore.

Quant au rapport de ressemblance, celui-ci est établi par la présence des verbes synonymiques מִלֵּא « être rempli » et כִּסֶּה « couvrir » qui constituent le foyer de cette métaphore. Ce sont ces deux verbes interchangeables qui lient les figures de la connaissance et des eaux.

Enfin, nous notons dans cette métaphore, toute l'importance de l'énoncé métaphorisé « de la gloire de *YHWH* » qui souligne et précise le métaphorisé « la connaissance ». Sans cet énoncé, la métaphore serait tout à fait insignifiante. Nous devons donc intégrer l'étude de cet énoncé dans l'étude du métaphorisé.

³²⁷ P. Bacry, *Les figures de style*, p. 68.

3.5.2. Étude du métaphorisant מַיִם (« eaux »)

כַּמַּיִם יִכְסּוּ עַל-יָם ס

Comme les eaux couvrent la mer

Le terme מַיִם (toujours au pluriel dans le TM) est attesté 584 fois dans le Premier Testament, et fait très souvent l'objet de comparaisons et de métaphores : elle coule et se déverse³²⁸, elle se boit³²⁹, elle abonde³³⁰, elle pénètre³³¹, elle reflète³³², elle brise³³³, elle gronde³³⁴, elle manque de consistance³³⁵ ou elle remplit la mer³³⁶.

À propos de l'eau dans la Bible, Girard³³⁷ en distingue 4 sortes : primordiale, emprisonnée, libre et semi-libre. Dans le cas de l'eau primordiale, il est question de la

³²⁸ Dt 12,16.24 ; Ps 79,3 ; Jb 3,24 ; Lm 2,19.

³²⁹ Jb 15,16 ; 34,7.

³³⁰ Am 5,24.

³³¹ Ps 109,18.

³³² Pr 27,19.

³³³ 1Ch 14,11.

³³⁴ Is 17,12-13 ; Éz 1,24 ; 43,2.

³³⁵ Mi 1,4 ; Éz 21,12.

³³⁶ Is 11,9 ; Ha 2,14.

masse liquide qui couvrait et enveloppait la terre aux origines de la création³³⁸. Pour l'eau emprisonnée, il s'agit à la fois de la mer qui retient et délimite naturellement l'étendue des eaux, mais aussi de toutes les œuvres humaines qui consistent à conserver l'eau (les puits, les citernes, les bassins, les récipients). Quant à l'eau libre, celle-ci désigne surtout l'eau de source, de pluie, de la rosée, ainsi que l'eau libérée par l'homme lorsqu'il vide un gobelet ou qu'il arrose. Enfin, dans le cas de l'eau semi-libre, Girard classe les fleuves, les rivières, les ruisseaux et les torrents qui peuvent être aussi bien des eaux à demi emprisonnées, c'est-à-dire profonde, menaçantes et dangereuses, ou bien des eaux à demi libérées car fertilisantes, claires et bienfaites.

Dans le cas de la figure des eaux en Ha 3,14 nous serions donc portés à parler d'eau emprisonnée selon la classification de Girard. Cependant, la valence négative généralement contenue dans l'eau emprisonnée semble plutôt contradictoire avec le caractère positif suggéré au travers de la connaissance de la gloire de *YHWH* illustrée par les eaux. Dans ce sens, Girard³³⁹ admet effectivement qu'il n'est pas toujours évident que l'eau mentionnée appartiennent à la catégorie emprisonnée, libre ou semi-libre. Parmi quelques exemples, il classe Ha 2,14 justement dans ce cas. Il faut dire que, dans ce verset, ce n'est pas d'une eau emprisonnée dans la mer qu'il est question, mais plutôt d'une eau couvrant la mer. Or, cette

³³⁷ M. Girard, *Les symboles dans la Bible* (Recherches, Nouvelle Série, 26), Bellarmin, Montréal, 1991 pp. 255-274.

³³⁸ Selon Gn 2,1 : « Or la terre était un chaos, et il y avait les ténèbres au-dessus de l'Abîme, et l'esprit de Dieu planait au-dessus des eaux ».

³³⁹ *Ibid.*, p. 288 (note 46).

nuance laisse plutôt entendre qu'il s'agit d'une eau libre surtout si l'on tient compte du sens soulevé par les verbes synonymiques מָלֵא « être rempli » et כִּסָּה « couvrir ». En effet, dans le TM, le verbe תִּמְלֵא « sera remplie » dénote bien l'action de verser, geste qui se rapporte certes à la connaissance de la gloire de *YHWH* mais dont le rapport de ressemblance avec les eaux implique une allusion à une eau libre.

Telle est la valence positive que nous relevons dans la figure des eaux. Reste maintenant à déterminer la portée de cette valence dans le message du v. 14. C'est ce que nous proposons de voir dans l'étude du sujet métaphorisé.

3.5.3. Étude du métaphorisé יְהוָה אֶת-כְּבוֹד יְהוָה (« de la connaissance de la gloire de *YHWH* »)

כִּי תִמְלֵא הָאָרֶץ לְדַעַת אֶת-כְּבוֹד יְהוָה

*Car la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de *YHWH**

En dehors du livre d'Habacuc, seul Is 11,9 mentionne la connaissance de la gloire de *YHWH* dans un texte presque identique :

כִּי-תִמְלֵא הָאָרֶץ דַּעַת אֶת-יְהוָה כַּפְּמִים לַיָּם מְכַסִּים Is 11,9b

כִּי תִמְלֵא הָאָרֶץ לְדַעַת אֶת-כְּבוֹד יְהוָה כַּפְּמִים יִכְסּוּ עַל-יָם Ha 2,14

Or, le parallèle évident entre ces deux textes appuie non seulement la valence positive de la figure des eaux en Ha 2,14 mais aussi l'optimisme qui se dégage de cette métaphore. Plus précisément, Is 11,9 apparaît dans un texte où il est question de justice et de paix universelle, ce que décrit d'ailleurs clairement le v. 11,9a : « On ne commettra ni mal ni perversité sur toute ma montagne sainte ». Ce passage du livre d'Isaïe est d'autant plus intéressant car il y est question d'un avenir optimiste pour le peuple d'Israël, un avenir qui n'est pas seulement celui de la justice et de la paix, mais aussi du retour des exilés, de l'unité du royaume et de sa sécurité (Is 11,10-16). Or, c'est ce même optimisme qui est décrit en Ha 2,14 mais un optimisme qui s'opère toutefois par un renversement nécessaire du pouvoir de l'opresseur qui parcourt les étendues de la terre (v. 1,6b), ramassant des captifs (v. 1,9), rassemblant pour lui tous les peuples (v. 2,5) et dépouillant les nations (v. 2,8) pour se construire une cité (vv. 2,10-12), c'est-à-dire un empire.

Craigie³⁴⁰ souligne également ce renversement dans la gloire des Babyloniens qui, par leurs exploits militaires, essaient de construire un empire visant à couvrir le visage de la terre et à être connu de tous. Cependant, leurs desseins de domination du monde sont enracinés dans le pillage et nourris par le sang (vv. 2,8-12). Or, en agissant de la sorte, ils pèchent contre eux-mêmes (v. 2,10) et s'épuisent pour rien (v. 2,13) car un empire construit sur une base d'iniquité et aux dépens du carnage ne peut pas durer. Mais voilà qu'au futile essai de construire un empire humain qui

³⁴⁰ P. C. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 98.

couvre le monde, le prophète fournit une vision différente : « la terre sera remplie de la connaissance de la gloire *YHWH*, comme les eaux couvrent la mer » (2,14). Ce n'est donc plus la connaissance de la gloire de l'opresseur qui couvrira la terre, mais c'est plutôt la connaissance de la gloire de *YHWH*. Telle est la perspective d'optimisme qu'offre le livre d'Habacuc au peuple d'Israël et aux nations par cette métaphore.

3.6. Les métaphores de la boisson enivrante et de la coupe (Ha 2,15-16)

2.15 הוֹי מִשְׁקָה רָעָהוּ מִסַּפַּח חַמְזוֹךְ וְאַף שִׁכָּר לְמַעַן הַבֵּיט עַל-מַעוֹרֵיהֶם:

2.16 שְׁבַעַת קִלּוֹן מִכְבוֹד שְׁתָּה גַם-אַתָּה וְהִעַרְגִּל תִּסְנוֹב עָלֶיךָ כּוֹס יִמְיִן יְהוָה וְזִיקָלוֹן

עַל-כְּבוֹדְךָ:

2.15a *Malheur à l'abreuveur de son prochain !*

2. 15b *Versant de ta colère, à plus forte raison pour enivrer et regarder ainsi leur nudité ;*

2.16 *tu t'es rassasié d'ignominie, non de gloire ; bois toi aussi, et découvre ton prépuce ! Elle va se retourner sur toi, la coupe de la droite de YHWH, et l'abjection sur ta gloire !*

3.6.1. Établissement des métaphores

Malgré l'absence de toute particule comparative, nous relevons dans ces deux versets plusieurs indices sémantiques qui permettent de déceler deux figures de la ressemblance.

La première au v. 15, celle du breuvage, est moins aisée à repérer car le figurant n'apparaît pas de manière explicite. Ceci dit, nous relevons trois termes au v. 15 (faire boire³⁴¹, verser et enivrer) qui appartiennent à la même isotopie « boisson ». Le contexte immédiat ne précise pas s'il s'agit de vin, de bière ou d'un autre breuvage mais le verbe **שָׁכַר** « enivrer » indique clairement qu'il est question ici d'une boisson forte³⁴². Quant au verbe **סָפַח** « verser », construit au participe dans le TM et précédé de la préposition **מִן** « de », celui-ci a pour objet direct le mot **אֵתָהּ** « colère, rage » auquel est ajouté le suffixe pronominal à la deuxième personne du masculin singulier **ךָ** « ta », ce qui donne

³⁴¹ Dans le TM, le mot **מְשַׁקֵּה** (de la racine verbale **שָׁקַח** « faire boire », précédé de la préposition **מִן** « de ») apparaît au hiphil avec une fonction de participe au masculin singulier, à l'état construit. Or, en hébreu, les participes peuvent être utilisés comme substantifs, ce qui donnerait en Ha 2,15a « abreuveur de » (celui qui faire boire), une lecture également suivie par la Bible de Chouraqui.

³⁴² Dans le Premier Testament, le verbe « faire boire » a toujours pour objet du vin lorsqu'il s'agit d'une boisson enivrante : Gn 19,32.33.34.35 ; Am 2,12 ; Jr 25,15 ; 35,2 ; Ct 8,2 ; Ps 60,5; 69,22 ; ailleurs, il se rapporte 3 fois à de l'eau empoisonnée, 1 fois à la coupe de consolation (contenant probablement du vin) et 12 fois à de l'eau. Quant au verbe « enivrer », sur 19 emplois, 7 sont associés directement au vin ; les autres références n'apportant aucune précision sur le breuvage en question. Le verbe « verser, mettre, mêler », avec ses 3 emplois, ne nous informe guère plus.

la combinaison *קִסְפוֹת הַקֶּזֶה* qu'on peut rendre par « versant de ta colère ». Or, le fait de décrire la colère comme une boisson que l'on verse implique nécessairement un changement d'isotopie.

La seconde figure au v. 16, celle de la coupe, est plus facile à repérer car l'expression *כּוֹס יְמִין יְהוָה* « la coupe de la droite de *YHWH* » découle bien du langage imagé. Elle laisse apparaître un figurant « coupe » et un figuré que le livre d'Habacuc ne mentionne pas explicitement. Toutefois, parmi les 7 autres textes³⁴³ du Premier Testament où il est question d'une coupe dans la main de *YHWH*, celle-ci figure toujours la colère divine. Il est donc fort probable que dans son utilisation en Ha 2,16 la coupe illustre également la colère de *YHWH*.

Ainsi, la colère est l'élément qui lie les deux figures de la ressemblance des vv. 15 et 16. Nous notons aussi le jeu d'alternance entre le figuré « colère » qui apparaît au v. 15b mais pas au v. 16 et le figurant qui est absent au v. 15 mais se trouve au v. 16 avec la mention de la « coupe ».

Maintenant, pour ce qui est de déterminer le type de figure auquel nous avons affaire ici, nous serions portés au premier abord à voir deux allégories sachant que le figuré « colère » est une notion abstraite. Cependant, à la lumière de la définition de

³⁴³ Is 51,17.22 ; Lm 4,21 ; Jr 25,15 ; 49,12 ; Éz 23, 31-33 et Ps 75,9.

Bacry³⁴⁴, pour parler d'allégorie il est non seulement nécessaire que le figuré³⁴⁵ soit abstrait mais il faut aussi que le figurant soit un être animé, réel ou irréel ; ce qui n'est pas le cas en Ha 2,15b avec le figurant « breuvage » sous-entendu et en 2,16 avec le figurant « coupe ». Nous sommes donc bien ici en présence de deux métaphores du breuvage et de la coupe.

Avec la mention du figuré « colère » et du figurant « coupe » se distinguent d'autres termes au v. 15b (faire boire, verser, enivrer) et au v.16 (rassasier, boire, renverser) qui appartiennent à la même isotopie : boisson. Ces 6 verbes propres au vocabulaire des métaphorisants « breuvage » et « coupe » lient ainsi les deux versets 15b et 16, introduits par la formule imprécatoire « malheur à l'abreuveur de son prochain » en 15a³⁴⁶. Par ailleurs, aucun terme de l'isotopie métaphorisante ne se trouve dans les versets 14 et 17, en sorte que les métaphores du breuvage et de la coupe se limitent bien aux versets 15 et 16.

³⁴⁴ Voir P. Bacry, *Les figures de style*, p. 67.

³⁴⁵ Dans sa terminologie, le grammairien parle de « comparé » et de « comparant » quelle que soit la figure de la ressemblance.

³⁴⁶ Il est à noter ici que la formule imprécatoire en 2,15a est à la troisième personne du masculin singulier, tandis que les vv. 15b-16 sont à la deuxième personne du masculin singulier ; c'est pourquoi nous choisissons de relier le v. 15b au v.16.

3.6.2. Étude du métaphorisant sous-entendu « breuvage »

הוֹי מִשְׁקָה רִצְהוּ 2.15a

מִסִּפָּח חֲמָדָךְ וְאַף שִׁכָּר לְמַעַן הַבֵּיט עַל-מְעוֹרְרֵיהֶם 2.15a

2.15a *Malheur à l'abreuveur de son prochain !*

2.15b *Versant de ta colère, à plus forte raison pour enivrer et regarder ainsi leur nudité*

Parmi les trois verbes du v. 15 appartenant l'isotopie de la boisson, le premier *מִשְׁקָה* (v. 15a) de la racine *שָׁקַה* « faire boire » provient du langage de tous les jours. Dans le Premier Testament, il apparaît 74 fois et, dans 14 cas, il a pour objet une boisson enivrante. Le second verbe *מִסִּפָּח* de la racine *סִפַּח* pose plus de difficulté d'interprétation. Dépendamment des traductions modernes, il est rendu par « verser »³⁴⁷, « ajouter »³⁴⁸ ou « mêler »³⁴⁹. Les versions anciennes de la LXX, de la Peshitta et de l'Aquila voient dans ce mot un substantif dont le sens général serait « renversement » ou « rasade ». Cette lecture est particulièrement soutenue par Humbert³⁵⁰, suivi de

³⁴⁷ BibO, RV, NIV, NJV, NAB, NEB.

³⁴⁸ Lecture proposée par la RV et la Bible de Chouraqui.

³⁴⁹ Surtout la BJ et la TOB.

Keller³⁵¹, qui suggère de lire à la place de **מְסִיחַ** la vocalisation **מְסִיחַ** qui a le sens de « rasade ». Nous ne voyons cependant pas ici de raisons valables de corriger la leçon du TM aussi appuyé par la Vulgate, le Targum et la Symmaque qui traduisent le participe « mettant, versant ».

Quant au troisième verbe **שָׁכַר** « enivrer », il décrit clairement l'opresseur « abreuveur » qui force ses voisins à s'enivrer afin de regarder leur honte selon l'illustration qui suit en 15b. Cette honte est exprimée dans le TM par le mot **מְעוֹרְיָהֶם** qui, combiné avec le suffixe pronominal **הֶם** « leur », se traduit littéralement par « leur sexe, leur nudité »³⁵². L'utilisation de cette formulation peut très bien s'expliquer par le fait que lorsque l'homme est ivre, il perd pour ainsi dire le contrôle de lui-même et peut être plus facilement amené à exposer ses organes sexuels, comme le rapporte d'ailleurs le livre de la Genèse avec Noé³⁵³. Or, le fait de montrer sa nudité était considéré comme un grand déshonneur dans la culture sémitique³⁵⁴. D'ailleurs, la TEV ne traduit pas cette nudité en Ha 2,15 mais seulement le déshonneur qu'elle représente.

³⁵⁰ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 55.

³⁵¹ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 165.

³⁵² Cette traduction est principalement retenue par KJV, RV, NAB, NJV et la Bible de Chouraqui.

³⁵³ Gn 9,20-23.

³⁵⁴ Le texte de Gn 9,22-27 décrit clairement ce déshonneur ; c'est pourquoi Noé maudit son jeune fils Cham qui a vu sa nudité, tandis qu'il bénit ses deux autres fils Sem et Japhet car ils avaient le visage tourné.

La figure du breuvage expose ainsi le comportement répugnant du conquérant qui, après avoir dépouillé les nations de leurs biens, dépouille aussi leur dignité et leur honneur. À propos de cette pratique du déshonneur, Roberts³⁵⁵ rapporte que ce genre de métaphore est enraciné dans un contexte antique où les prisonniers de guerre étaient mis à nu et où les femmes captives étaient sexuellement abusées³⁵⁶. Cette pratique doit cependant être comprise de manière métaphorique en Ha 2,15 puisque ce breuvage enivrant est identifié à la colère de l'opresseur.

3.6.3. Étude du métaphorisant כּוֹס (« coupe »)

2.16 שְׁבַעַתְּ קִלּוֹן מִכְבוֹד שְׁתָּה גַם-אַתָּה וְהִעַרְגְּל תִּסְנוֹב עָלֶיךָ כּוֹס יְמִין יְהוָה וְקִיגְלוֹן

עַל-כְּבוֹדָךְ:

2.16 *tu t'es rassasié d'ignominie, non de gloire ; bois toi aussi, et découvre ton prépuce ! Elle va se retourner sur toi, la coupe de la droite de YHWH, et l'abjection sur ta gloire !*

Le mot hébreu כּוֹס apparaît 34 fois dans le Premier Testament. Il désigne une coupe que l'on peut trouver dans la main d'un roi³⁵⁷ comme dans celle d'un pauvre

³⁵⁵ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 124.

³⁵⁶ Nous retrouvons aussi ces allusions en 2 Ch 28,15 ; Is 20,4 ; 47,1-3 ; Na 3,5 ; J. B. Pritchard, *ANEP*, pp. 358-359, nous renseigne d'ailleurs très bien sur ce sujet.

homme³⁵⁸, dans celle du psalmiste³⁵⁹ comme dans celle de *YHWH*³⁶⁰. Il s'agit donc d'un objet qui peut appartenir aussi bien au mobilier d'un temple, d'un palais que d'une modeste maison³⁶¹. Dans cette même diversité, la coupe peut contenir une boisson forte³⁶² ou tout simplement du jus de raisin³⁶³, de l'eau ou du lait³⁶⁴. Enfin, son utilisation peut être liée à un événement positif³⁶⁵ ou négatif³⁶⁶. Bref, à lui seul, le mot כּוּפּ ne semble pas avoir de connotation particulière, de sorte qu'il faut s'en tenir au reste de l'énoncé métaphorisant pour saisir la signification de cette coupe.

³⁵⁷ Gn 40,11(3 fois).13.21 (Pharaon).

³⁵⁸ 2Sm 12,3.

³⁵⁹ Ps 116,13.

³⁶⁰ Is 51,17.22 ; Lm 4,21 ; Jr 25,15 ; 49,12 ; Éz 23, 31-33 ; Ha 2,16 et Ps 75,9.

³⁶¹ La coupe pouvait être en céramique, en verre ou en métal : bronze, argent ou or dépendamment si l'on était riche (Gn 40,11 ; 44,2.12.16) ou pauvre (2Sm 12,3). Les découvertes archéologiques ont mis au jour de nombreuses coupes et calices utilisés au temps du Proche-Orient ancien ; pour plus de détails, voir I Rabinowitz, « Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North Arab Shrine in Egypt », *JNES* 15 (1956) : 1-9 ; R. D. Barnett, « Layard's Nimrud Bronzes and their Inscriptions », *Erlsr* 8 (1967) : 3-7 ; M. Szyner, « L'inscription phénicienne de Tekke, près de Knossos », *Kadmos* 18 (1979) : 89-93 ; N. Avigad et J.-C. Greefield, « A Bronze phialè with a Phoenician Dedicatory Inscription », *IsrEJ* 32 (1982) : 118-128.

³⁶² Ps 75,9 (du vin aromatisé).

³⁶³ Gn 40,11.

³⁶⁴ 2Sm 12,3. Dans cette parabole du riche et du pauvre, il est question d'un pauvre homme possédant une unique brebis qui boit dans sa coupe. Or, vu le statut social de cet homme, il est peu probable que cette coupe soit remplie de vin et doit plutôt contenir de l'eau ou du lait.

³⁶⁵ Jr 16,7 (pour apporter du réconfort) ; Ps 116,13 (utilisée suite à une victoire militaire).

³⁶⁶ Is 51,17.22 ; Jr 25,15 ; Ha 2,16 ; Ps 75,9 (colère de *YHWH*).

Pareillement au v. 15, nous relevons trois verbes au v. 16 (rassasier, boire et renverser) qui appartiennent à l'isotopie de la boisson. Les deux premiers עָרַב « se rassasier »³⁶⁷ et הָרַב « boire »³⁶⁸ ne posent pas vraiment de difficulté d'interprétation, puisqu'il s'agit de deux termes issus du vocabulaire courant propre à l'isotopie de la boisson et de la nourriture. Par contre, le troisième verbe כָּסַף peut être pris en hébreu dans le sens transitif (entourer, faire le tour, cerner) ou le sens réfléchi (se tourner, se retourner, se détourner)³⁶⁹. Toutefois, comme le précise Humbert³⁷⁰, lorsqu'il est à l'imparfait hébraïque, comme nous pouvons l'observer en Ha 2,16³⁷¹, il s'emploie seulement au sens réfléchi, un sens qui laisse davantage apparaître, selon nous, la notion de renversement contenu aux vv. 15 et 16 : l'opresseur « abreuveur » qui a enivré son voisin pour le déshonorer au v. 15 est à son tour enivré et déshonoré par *YHWH* au v. 16. Or, ce renversement est d'autant plus intéressant que le livre de

³⁶⁷ Dans le Premier Testament, le verbe עָרַב apparaît 98 fois dont 2 fois dans le livre d'Habacuc ; voir ci-haut, p. 99s, notre étude de la métaphore du Shéol et de la Mort (Ha 2,5).

³⁶⁸ Le verbe הָרַב est attesté 211 fois dans le Premier Testament dont 210 emplois au temps du G parfait hébraïque et 1 emploi au niph'al (Lv 11,34) ; à ne pas confondre avec la racine הָרַב « faire boire » (Ha 2,15).

³⁶⁹ Sur ce point, voir P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923.

³⁷⁰ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 188.

³⁷¹ À tort, Humbert voit un parfait en כָּסַף alors que la préformante פ à la 3^e personne du féminin singulier se retrouve dans les verbes conjugués à l'imparfait hébraïque ; sur ce point, voir H. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, Leçon 17, p. 1 et aussi l'analyse grammaticale de J. J. Owens, *Analytical Key to the Old Testament. Isaiah-Malachi*, Vol. 4, Grand Rapids, Baker Book House, 1989, p. 872.

Jérémie décrit aussi métaphoriquement les Babyloniens comme une coupe d'or dans la main de *YHWH* qui enivrait les nations mais qui soudain s'est brisée en tombant. Pareillement, même si le livre d'Habacuc ne dit pas explicitement que l'oppreur babylonien était d'abord comme une coupe entre la main de Dieu, il précise bien en 1,6 qu'il était un instrument de *YHWH* pour juger les nations. Nous pouvons donc supposer que 2,16 mentionne la coupe en faisant allusion aux Babyloniens qui étaient déjà comme une coupe de jugement dans la main de *YHWH*. Il semblerait cependant que leur souverain, Nabuchodonosor, soit allé trop loin en cherchant à déhçonorer les nations et à se glorifier de ses conquêtes. C'est maintenant à son tour d'être jugé et condamné par *YHWH*³⁷².

3.6.4. Étude du métaphorisé חֲמָה (« colère »)

2.15a מִסֵּפֶחַ חֲמָהּ וְאֵף שִׁכָּר לְמַעַן הַבֵּיט עַל-מַעוֹרֵיהֶם:

2.16 שְׁבַעַת קִלּוֹן מִכְבוֹד שְׁתָּה גַם-אַתָּה וְהַעֲבֵל תִּסְנוֹב עַלֶיךָ כּוֹס יַמִּין יְהוָה וְהִיגְלוֹן

עַל-כְּבוֹדֶךָ:

³⁷² J. J. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 124, précise que cette métaphore de la coupe présentant un Dieu de punition qui déverse sa colère sur ceux qui l'irritent est devenue une image très populaire au début de l'exil babylonien puisqu'elle est souvent utilisée par les prophètes Isaïe, Jérémie et Ézéchiél : Is 51,17-22 ; Jr 25,15-28 ; 49,12 ; 51,7 ; Lm 4,21 ; Éz 23,30-34.

2. 15b *Versant de ta colère, à plus forte raison pour enivrer et regarder ainsi leur nudité ;*

2.16 *tu t'es rassasié d'ignominie, non de gloire ; bois toi aussi, et découvre ton prépuce ! Elle va se retourner sur toi, la coupe de la droite de YHWH, et l'abjection sur ta gloire !*

Au v.15b le participe **יִסַּף** « versant de » est suivi du mot **יִמְתֵּן** dont la racine **יָמַן** a le sens premier de « chaleur » mais duquel découle également la « rage » et la « colère » probablement parce que le visage dégage plus de chaleur quand l'homme est pris de rage et de colère. De ce fait, de nombreuses traductions modernes rendent le mot **יִמְתֵּן** par « ta colère »³⁷³ mais aussi par « ton poison, ton venin »³⁷⁴, voire par « ta fièvre »³⁷⁵. D'autres traductions lisent au contraire la racine **יָמַן** qui signifie « outre »³⁷⁶. Face à ces choix, nous suggérons néanmoins de voir dans la construction **יִמְתֵּן** « ta colère », un sens qui reflète mieux selon nous l'élément de la colère habituellement représentée dans l'expression « la coupe de YHWH ». Or, cette interprétation est très pertinente dans la mesure où nous croyons que la colère (celle de l'abreuveur désigné en Ha 2,15a) figurée par l'image d'un breuvage que l'on verse est

³⁷³ Principalement les MFT, RSV, NAB, NEB, TEV, NJV et GeCL.

³⁷⁴ Surtout les traductions de la BJ, TOB, FrC et RV.

³⁷⁵ La Bible de Chouraqui.

³⁷⁶ Voir la NIV et la KJV.

précisée en 2,15b de manière à être renversée par la colère de *YHWH* figurée par la coupe au v. 16.

D'ailleurs, cette punition se traduit par de nombreux renversements pour l'opresseur babylonien. Ainsi, de la même façon dont il a agi envers ses voisins « pour les enivrer et regarder leur nudité » (v. 15b), l'auteur du livre d'Habacuc lui annonce à son tour : « bois, toi aussi, et montre ton prépuce » (v. 16a). En plus du renversement contenu dans l'ivresse, nous relevons clairement ici un renversement dans la nudité. En effet, le verbe *הִעֲרַל* vient de la racine *עָרַל* « être incirconcis » qui, employé au hiphil, a le sens de « montre l'incircision » ou « découvre le prépuce ». Or, en hébreu, cette expression est généralement utilisée de manière ironique pour se moquer de quelqu'un qui n'est pas circoncis. À ce propos, Clark et Hatton³⁷⁷ rapportent que les Babyloniens ne pratiquaient pas la circoncision comparativement aux Hébreux, ce qui expliquerait cette moquerie de l'auteur de Ha 2,16 envers les incirconcis. En fait, elle viserait surtout à mettre en évidence la non-appartenance au peuple élu³⁷⁸.

³⁷⁷ D. J. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 107.

³⁷⁸ C'est aussi l'avis de M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 110.

3.7. Conclusion

La premier point que nous retenons de cette étude du chapitre deux du livre d'Habacuc, c'est la grande variété de milieux de vie découlant de chacune des métaphores et des personnifications. Au chapitre un, le prophète Habacuc s'inspire essentiellement de la nature (faune, minéraux, éléments atmosphériques) et de l'isotopie militaire (chevaux, attelages, captifs) pour décrire ses figurants et ses figurés. Comparativement, au chapitre deux, il s'inspire plus largement de la nature (la faune, les eaux de la mer), de la mythologie (Shéol et mort), des maisons (pierre du mur et bois de la charpente) et des banquets (boisson, coupe). Toutes ces descriptions montrent donc clairement que le prophète Habacuc est très proche de la nature mais aussi très familier avec la vie politico-religieuse et socio-culturelle de son époque.

Le second point qui retient notre attention concerne le langage énigmatique utilisé dans chacune des métaphores et des personnifications. D'une part, les figurants et les figurés apparaissent très souvent sous des termes plutôt vagues : le prophète Habacuc parle du gosier dilaté du combattant orgueilleux (2,5), de ceux qui le mordent (2,7) et de son nid (2,11) sans préciser à quels animaux et à qui il est fait allusion alors qu'au chapitre un les désignations animales sont plus explicites. D'autre part, le tyran dont il est régulièrement question n'est jamais nommé, ce qui explique les nombreuses hypothèses proposées pour déterminer son identité. Seuls quelques indices et une étude comparative nous ont permis de voir dans ces figurants et figurés une allusion au roi

babylonien Nabuchodonosor et aux victimes de son oppression. Le langage énigmatique est donc très caractéristique du prophète Habacuc, un langage qui devait toutefois être on ne peut plus clair pour ses contemporains.

Enfin, le dernier point qui attire particulièrement notre attention vient encore une fois de toutes ces figures de renversement que nous avons mis au jour et qui visent à renverser les actions criminelles de l'opresseur babylonien envers les Israélites et les nations.

Chapitre 4

ANALYSE DES FIGURES DE LA RESSEMBLANCE EN HA 3,1-19

Au premier abord, le chapitre 3 du livre d'Habacuc laisse entrevoir une unité littéraire distincte du chapitre 2 puisque ce dernier se termine par une invitation des nations à se recueillir devant *YHWH* trônant dans son palais (v. 20)³⁷⁹, tandis que le chapitre 3 présente une théophanie montrant *YHWH* qui parcourt les étendues de la terre comme une armée en campagne.

Toutefois, une analyse préliminaire laisse clairement apparaître un élément qui nous conduit à écarter une absolue indépendance entre les chapitres 2 et 3. En effet, nous relevons en 2,20b la formule *הָסָם מִפְּנֵי קַל-הַקָּאָרֶץ* « silence devant lui, terre entière ! » dont nous retrouvons 6 attestations dans le Premier Testament³⁸⁰. Or, en So 1,7 et Za 2,17 cette formule prélude à une épiphanie de *YHWH* qui impose le silence à son approche, tout comme en Ha 2,20. En d'autres termes, cette formule appelle nécessairement une théophanie telle que celle qui figure au chapitre 3 du livre d'Habacuc. Il y a donc bien une succession logique entre la fin du chapitre 2 et le chapitre 3³⁸¹.

³⁷⁹ Jg 3,19 ; Am 6,10 ; 8,3 ; So 1,7 ; Ha 2,20 ; Za 2,17.

³⁸⁰ « Mais *YHWH* est dans son Temple saint ; silence devant lui, terre entière ! »

³⁸¹ Dans ce sens, P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 28, pense également que le chapitre 3 fait corps avec les chapitres 1 et 2 formant d'emblée un complexe littéraire dont toutes les parties se lient entre elles. Il précise même que les

Quant à la composition de ce chapitre 3, nous y voyons 4 parties assez disparates³⁸², abstraction faite du titre au v. 1 :

1. L'invocation du prophète (v. 2) ;
2. La venue de Dieu qui est décrit à la troisième personne (vv. 3 à 7) ;
3. Le combat de *YHWH* décrit à la seconde personne du singulier (vv. 8 à 15) ;
4. La vision finale qui débute par une image de désolation et qui se termine par un message de salut (vv. 16 à 19).

4.1. La métaphore de la foudre (Ha 3,3-4)

3.3 אֱלֹהִים מִתִּימָן יִבֹּא וְקוֹרֵשׁ מִהַר-פָּאֲרָן סֶלָה כִּפְסָה שָׁמַיִם הוֹדִרוּ וַתְּהַלְלֶתוּ מִלְּאָה הָאָרְצִי:

complaintes, les oracles et les imprécations des chapitres 1 et 2 ne trouvent leur dénouement que dans cette supplication finale et cette apparition de *YHWH*.

³⁸² C'est surtout Albright qui a insisté sur la diversité des morceaux composant le chapitre 3. Selon lui, le prophète Habacuc utilise divers éléments d'origine en les modifiant à peine : 1) une prière très ancienne pour la vie (d'un roi) ; 2) un poème israélite très ancien sur la théophanie ; 3) un poème d'origine cananéenne adapté au yahvisme à l'époque de la monarchie ; 4) une prière qui rappelle les textes des prophètes du 8^e et du 7^e siècles. Cette thèse a cependant été vivement contestée par S. Mowinckel, « Zum Psalm des Habakkuk ». *ThZ* 9 (1953) : 1-23, pour qui le psaume est une lamentation composée par un prophète du temple en vue de la fête du Nouvel-An pour demander à *YHWH* d'intervenir en faveur du roi (selon le v. 13), tandis que pour J. H. Eaton, « The Origin and Meaning of Habakkuk 3 », *ZAW* 76 (1964) : 144-171, ce psaume est la transcription d'une révélation accordée au prophète inspiré lors de la fête d'automne au moment de la grande théophanie rituelle célébrant la victoire de *YHWH* sur le chaos et la stérilité.

3.4 וְגַגְהָ כְּאֵנֹר תְּהִיָּה קַרְנֵיָם מִיָּדָו לְוֹ אֶשֶׁם תִּכְלִיוֹן עֲזָה:

3.3 *Éloah arrive de Témân, et le Saint, du mont Parân (Pause). Sa splendeur couvre les cieux, et la terre est remplie de sa clarté ;*

3.4 *et son éclat est comme la lumière ; il a des rayons dans sa main, et c'est là que se cache sa force.*

4.1.1. Établissement de la métaphore

Le repérage d'une première figure de la ressemblance est facilité par la présence de la particule comparative כּ « comme » au v. 4 qui souligne le changement d'isotopie entre l'éclat (de *YHWH*) et la lumière. À la suite de Robertson³⁸³, nous observons ici une métaphore et non une comparaison comme le pensent Albright³⁸⁴ et Hiebert³⁸⁵. En effet, bien que l'éclat puisse être associée à l'isotopie de la lumière, c'est à l'éclat de *YHWH* qu'il est fait allusion dans ce verset. Or, tout ce qui a trait à la nature du divin ne peut être ramené au rang de la comparaison par le biais d'observations atmosphériques comme la lumière de la foudre. Par ailleurs, nous ne sommes pas non plus ici en présence d'une allégorie même s'il est possible d'admettre que le figuré « éclat » peut être pris comme

³⁸³ O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk...*, p. 224.

³⁸⁴ W. F. Albright, « The Psalm of Habakkuk », dans *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1950, pp. 13-14.

³⁸⁵ T. Hiebert, *God of My Victory : The Ancient Hymn in Habakkuk 3* (HSM, 38), Decatur, Scholars Press, 1986, p. 17.

une notion abstraite en tant que représentation du divin. Cependant, dans une allégorie, en plus de la condition que le figuré doit être abstrait, il est aussi nécessaire que le figurant soit un être animé, réel ou irréel, ce qui n'est pas le cas avec la « lumière ».

À côté du mot hébreu אור « lumière », se trouve un autre terme קרניים « rayons » qui appartient lui aussi à l'isotopie de la lumière. En dehors de la mention de l'éclat (le métaphorisé), l'ensemble du v. 4, relatif à la lumière, découle donc de l'énoncé métaphorisant. Quant au v. 3, nous relevons le mot תְּהִלָּתוֹ « clarté »³⁸⁶ qui appartient à l'isotopie du métaphorisé נִגְהָ « éclat », de sorte que la métaphore de la foudre couvre l'ensemble des vv. 3 et 4.

4.1.2. Étude du métaphorisant אור (« lumière »)

וְנִגְהָ פָאֹר תְּהִיָּה קִרְנֵיִם מִיָּדוֹ לִּי וְשֵׁם תְּכִיּוֹן עֲזָה:

et son éclat est comme la lumière ; il a des rayons dans sa main, et c'est là que se cache sa force.

³⁸⁶ La plupart des versions anciennes (LXX, Vulgate, Peshitta, Symmaque) et modernes (BJ, BibO, TOB, LS, BT, KJV, RSV, TEV) lisent תְּהִלָּה « louange, gloire ». Toutefois, à la suite de quelques bibliste, nous pensons que le contexte suggère plutôt ici un substantif provenant de la racine verbale הִלֵּל « luire » ; sur ceux qui sont en faveur de la lecture « clarté », voir W. Rudolph, *Micah-Nahum-Habakuk...*, p. 234 ; J. H. Eaton, « The Origin and Meaning of Habakkuk 3 », p. 148 et A. S. Van der Woude, *Habakuk-Zefanja*, Nijkerk, G. F. Callenbach, 1978, p. 60.

Avec ses 120 emplois³⁸⁷ dans le Premier Testament, le mot אֹרֶךְ apparaît comme un terme du langage courant désignant tant la lumière du jour³⁸⁸ ou des astres³⁸⁹ que la lumière d'un chandelier³⁹⁰ ou d'une lampe à l'huile³⁹¹. Dans certains cas, il décrit également la lumière de *YHWH*³⁹² ou de son peuple qui guide les nations³⁹³. En Ha 3,4 cependant, nombreux sont les biblistes qui voient dans la mention du mot אֹרֶךְ la description de la lumière de l'éclair. Cette interprétation découle principalement de la présence du terme קַרְנֵי־אֵשׁ qui peut être rendu par « rayons » mais aussi par « cornes (littéralement : « deux cornes »). Or dans le Proche-Orient ancien, comme le rapporte Bič, les cornes, symbole de puissance et de force, étaient exclusivement un attribut réservé aux dieux et aux rois. La mention de ces deux cornes en Ha 3,4 référerait donc à une divinité ou à un roi. Le contexte et la présence du terme אֱלֹהִים « Éloah » au v. 3a laissent toutefois supposer qu'il est fait allusion ici à *YHWH*. Roberts précise d'ailleurs à ce propos que de toute manière les cornes ne peuvent pas renvoyer aux noms féminins hébraïques נִגְיָה « éclat » et אֹרֶךְ « lumière » puisque le préfixe ת dans תְּנִיחָה « il

³⁸⁷ Toutefois, il n'est précédé de la particule כִּי « comme » que dans 4 cas seulement : Is 30,26 (comparaison) ; Ha 3,4 (métaphore) ; Ps 37,6 (métaphore) ; Pr 4,18 (métaphore).

³⁸⁸ Gn 1,5 ; Ex 10,23 ; 2Sm 23,4.

³⁸⁹ Is 13,10 (des étoiles) ; 30,26 (de la lune et du soleil).

³⁹⁰ Ex 35,14 ; Nb 4,9 ; 8,2.

³⁹¹ Nb 8,2.

³⁹² Is 2,5 ; 10,7 ; Ps 27,1 ; 119,105 ; Pr 6,23.

³⁹³ Is 42,6 ; 49,6.

a (est à lui) » et la préposition dans מִיָּדוֹ לֵו « de sa main (à lui) » sont au masculin. Cette description de *YHWH* tenant deux cornes ou des rayons dans sa main est très intéressante car elle n'est pas sans rappeler les représentations du dieu de l'orage, Hadad. En effet, selon les témoignages iconographiques et littéraires, cette divinité assyro-babylonienne est dépeinte tenant dans une main un rayon de foudre comme une arme et dont l'extrémité est prolongée par deux fourches ou plus qui ressemblent étrangement à des cornes. Par conséquent, le fait d'associer au Dieu d'Israël un attribut du dieu Hadad devait être très significatif pour les contemporains du prophète Habacuc. Ceci dit, cette représentation n'avait certainement pas pour but de ramener *YHWH* au même rang que les divinités étrangères, mais plutôt de mettre en avant sa supériorité ; ce qui est attesté dans la suite du v. 4 : « c'est là que se cache sa force ». Il s'agit là encore une fois d'une belle figure de renversement que nous décrit le livre d'Habacuc.

4.1.3. Étude du métaphorisé נִגְגָה (« éclat »)

3.3 אֱלֹהִים מִתִּימָן יָבוֹא וְקָדוֹשׁ מִהַר-פָּאָרָן סֶלָה כִּסֵּה שָׁמַיִם הוֹדִוּ וְתִהְיֶינָה מְלֵאָה

הָאָרֶץ:

3.4 וְנִגְגָה כְּאֹר

3.3 *Éloah arrive de Témân, et le Saint, du mont Parân (Pause). Sa splendeur couvre les cieux, et la terre est remplie de sa clarté ;*

3.4 *et son éclat est comme la lumière*

Le terme אֵלֹהִים est employé 21 fois dans le Premier Testament, mais 9 fois, il réfère à l'éclat qui enveloppe *YHWH*. Le plus intéressant dans ces contextes théophaniques est que cet éclat divin apparaît toujours au milieu de scènes d'orages et d'éclairs. Parmi ces passages, il s'en trouve deux en 2Sm 22,8-16 et Ps 18,7-16 qui présentent des similitudes saisissantes avec le texte de Ha 3,4. Il s'agit d'un hymne de délivrance repris par les Psaumes et qui est traditionnellement attribué à David. En 2Sm 22,12 tout d'abord, il est décrit comment Dieu s'est placé au milieu de l'obscurité en s'entourant d'un amas d'eaux et d'épais nuages. Ensuite, le v. 13 (aussi Ps 18,13) rapporte que *YHWH* est précédé d'un éclat duquel apparaissent des charbons ardents, suivi par le grondement du tonnerre au v. 14 (Ps 18,14) et par les éclairs au v. 15 (Ps 18,15). Ces deux textes nous présentent ainsi *YHWH* comme une lumière brillante mais qui serait voilée par un épais nuage. Roberts³⁹⁴ explique cette vision de l'auteur par le fait qu'aucun homme ne peut voir la gloire de *YHWH* et vivre, selon le livre de l'Exode³⁹⁵. Toutefois, dans sa Grâce, il arrive que *YHWH* se dévoile à l'homme momentanément afin qu'il puisse avoir un aperçu de l'éclat de sa gloire et de sa puissance. Or, cette expérience visionnaire au sujet d'un prophète qui se trouve devant *YHWH* est relativement courante dans les écrits prophétiques³⁹⁶. Toutefois, le texte de Ha 3,3-4 est le seul qui représente l'éclat de *YHWH* comme une lumière d'éclairs destinés à frapper l'opresseur dont se plaint l'auteur. À la manière d'un nuage d'orages

³⁹⁴ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 153.

³⁹⁵ Ex 33,18-23.

³⁹⁶ Is 6,1-4 ; Jr 1,9 ; Éz 1,26-28 ; nous en avons aussi un exemple dans la description de la vision du prophète Mikayehou en 1Rs 22,19.

qui se déplace, il nous décrit l'éclat de Dieu comme une lumière aveuglante qui réduit à néant tout ce qui se trouve sur son chemin.

À ce propos, Albright³⁹⁷ voit dans le langage de Ha 3,3-7 une magnifique allusion au sirocco, ce vent chaud provenant du sud-est de la Syrie-Palestine. Il se base tout d'abord sur les indices géographiques laissés par les mentions, au v. 3, du Témân et du Parân, régions qui seraient probablement situées en Canaan³⁹⁸. Il compare alors les déplacements de *YHWH* qui, tel un orage, « arrive du Témân » et « du mont Parân » avec les dépressions météorologiques du début de l'hiver qui provoquent dans la région syro-palestinienne des précipitations abondantes précédées d'une période de sirocco, ce qui fait couramment dire aux paysans : « c'est le vent d'est qui nous amène la pluie ! » Cette succession du vent chaud du sud-est et le vent d'ouest qui apporte les nuages aurait ainsi inspiré l'auteur du livre d'Habacuc pour décrire sa vision. Cette observation faite par Albright est d'autant plus intéressante qu'elle nous rappelle les mentions du vent en Ha 1,9 et 1,11. Or, dans l'analyse de ces métaphores atmosphériques, nous avons vu que les deux figures du vent faisaient allusion, sous la

³⁹⁷ W. F. Albright, « The Psalm of Habakkuk », pp. 162-163.

³⁹⁸ Le Témân se situeraient probablement au sud du pays d'Édom selon les informations fournies dans Gn 36,34 ; Jr 49,7 ; Éz 25,13 ; Am 1,12 et Ab 9 ; pour plus de détails, voir B. I. Reicke, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, p. 1967. La localisation du Parân semble cependant plus contestée. B. I. Reicke, *ibid.*, p. 1445, le localise au sud de Canaan ou à l'ouest de la Arabah selon l'allusion dans Nb 12,16 ; 13,3.26. Mais T. Hiebert, *God of My Victory...*, pp. 84-88, place Parân plutôt à l'est de la Arabah, dans la grande région du Témân, en se basant sur Gn 14,6 ; Dt 33,2 et Jg 5,4.

forme d'un renversement, au mythe babylonien du dieu Marduk qui, sur son char de tempête et aidé par les vents, vainquit la déesse Tiamat³⁹⁹. Mais en Ha 3,4 apparaît une nouvelle métaphore atmosphérique présentant une autre figure de renversement dans laquelle l'orage venant du Témân et du Parân n'est pas décrit comme un allié de Marduk mais plutôt comme un allié de *YHWH*.

Par ailleurs, nous avons aussi vu en Ha 1,9 et 1,11 que les deux figures du vent désignent métaphoriquement l'armée babylonienne et le roi Nabuchodonosor mais en ne les montrant pas comme des représentants de l'ordre, à l'image du dieu Marduk dans le mythe de la création, mais plutôt comme des représentants du chaos parallèlement à la déesse Tiamat. Et comme dans le récit babylonien c'est l'ordre qui finit par prendre la dessus sur le chaos, nous avons alors observé dans notre analyse des figures du vent (en 1,9 et 1,11) que le livre d'Habacuc laissait entrevoir l'espérance d'un rétablissement de l'ordre par *YHWH*. Or, voilà que celui-ci est enclenché en 3,3 mais au lieu que ce soit le dieu Marduk comme dans le mythe babylonien, c'est *YHWH* en personne qui vient rétablir cet ordre. Sous la forme d'un épais nuage rempli d'éclairs, Il arrive du Témân et du mont Parân pour combattre le chaos, représenté ici par les Babyloniens trouvés coupables de crimes contre le peuple de Juda et les nations. Telle est l'annonce que fait l'auteur du livre d'Habacuc dans son expérience visionnaire ; mais la réalité visée dépasse de loin le phénomène naturel.

³⁹⁹ Voir ci-haut, pp. 59 et 69s.

Enfin, il faut dire aussi que, dans les religions du Proche-Orient ancien, la manifestation du divin était perçue comme un phénomène exclusivement lumineux⁴⁰⁰. Il n'est donc pas surprenant qu'Habacuc fasse allusion aux représentations de plusieurs divinités connues de ses contemporains pour illustrer la splendeur et l'éclat de *YHWH*. D'ailleurs à ce propos, Falkenstein et von Soden⁴⁰¹ nous rapportent cet hymne mésopotamien qui décrit Marduk en ces termes : « [...] ta splendeur redoutable écrase tout l'univers ». Or, en Ha 3,3 c'est la splendeur de *YHWH* qui « couvre les cieux » et sa clarté qui « remplit la terre ». Le renversement contre le dieu babylonien est sans doute encore à relever ici.

4.2. Les allégories de la Peste et de la Fièvre (Ha 3,5)

לְפָנָיו יֵלֵךְ דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו:

Devant lui marche la Peste, et la Fièvre sort à la suite de ses pas

⁴⁰⁰ À ce propos, voir A. Falkenstein & W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, Artémis, 1953, pp. 3.12 et 81.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 3, pour l'hymne du dieu Marduk ; p. 81, pour celui de la déesse Ishtar : « ta splendeur effrayante couvre l'univers comme d'une couverture » (ici une figure métaphorique).

4.2.1. Établissement des allégories

Nous ne relevons aucune particule comparative dans ce verset. Malgré cette absence, nous y observons clairement un changement d'isotopie dans les mentions de la Peste et de la Fièvre qui sont associées à plusieurs termes hébreux qui appartiennent au vocabulaire des personnes : **הלך** « marcher, aller » ; **יצא** « sortir, aller de l'avant » et **רגל** « pied ». À première vue, nous serions donc amenés, à la suite de Bič⁴⁰² et Roberts⁴⁰³, à voir ici deux personnifications. Cependant, en tenant compte de la définition de Bacry⁴⁰⁴, les figurés **דבר** « peste » et **חשך** « fièvre » se présentent comme des notions abstraites propres à la maladie, soit un des deux critères nécessaires pour parler d'allégorie. Or, le second critère se retrouve également dans ce cas, puisque les figurants (marcher, sortir, pied) tendent à décrire un être animé irréel revêtant des traits concrets. Enfin, la description faite à partir des mots Peste et Fièvre suggère d'attribuer une majuscule aux deux mots, ce qui accentue le caractère abstrait de ces figurés⁴⁰⁵.

Par ailleurs, nous remarquons un parallélisme synonymique entre les verbes **הלך** « marcher, aller » et **יצא** « sortir, aller de l'avant » dont l'action se porte respectivement

⁴⁰² M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 118.

⁴⁰³ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 135 (note 25).

⁴⁰⁴ P. Bacry, *les figures de styles*, pp. 67-68.

⁴⁰⁵ Sur ce point de la majuscule dans l'allégorie, voir également P. Bacry, *ibid.*, p. 71.

sur les sujets allégorisés דָּבָר « peste » et רֶשֶׁף « fièvre ». Ce parallélisme se traduit dans le TM comme suit :

לְפָנָיו 5a	5a	Devant lui
יֵלֵךְ דָּבָר 5b		5b marche la Peste
וַיֵּצֵא רֶשֶׁף 5b'		5b' et va de l'avant la Fièvre
לְרַגְלָיו 5a'	5a'	à la suite de ses pas

Nous voyons bien dans ce parallélisme que les verbes יֵלֵךְ et יֵצֵא apparaissent en tant que foyer de l'allégorie, et qu'ils sont placés avant leur sujet allégorisé. Par contre, les énoncés de chacun des allégorisés se retrouvent inversés puisque le premier יֵלֵךְ לְפָנָיו est situé devant son foyer et son sujet allégorisé, tandis que le second לְרַגְלָיו se présente après son foyer et son sujet allégorisé. Cette position inversée des énoncés s'explique d'un point de vue sémantique où la logique veut que « devant lui » soit l'opposé de « à la suite de ses pas ».

Telles sont les observations et les remarques que soulèvent l'établissement des allégories contenues dans ce verset. Quant aux vv. 4 et 6, nous ne trouvons aucun terme propre à l'isotopie de la peste et de la fièvre associé à l'isotopie des personnes, en sorte que les deux allégories se délimitent bien au v.5.

4.2.2. Étude de l'allégorisant « guerrier »

לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו:

Devant lui marche la Peste, et la Fièvre sort à la suite de ses pas

Nous relevons dans ces deux allégories, plusieurs indices sémantiques qui nous permettent de repérer le sujet allégorisé commun. Tout d'abord, le verbe הלך « marcher, aller », propre au langage de tous les jours, est très souvent utilisé dans un contexte militaire, soit pour décrire des soldats⁴⁰⁶ en marche, soit pour illustrer YHWH⁴⁰⁷ marchant contre les ennemis de son peuple.

Pareillement, le verbe יצא « sortir, aller de l'avant », lui aussi du langage courant, définit dans certains passages l'action d'hommes en arme qui sortent à la rencontre de leurs ennemis⁴⁰⁸. C'est d'ailleurs dans ce sens que Humbert⁴⁰⁹ choisit de lire ici « part en guerre ».

Enfin, il est fort probable que la combinaison hébraïque לרגליו soit aussi utilisée de manière militaire. Littéralement, לרגליו signifie « à ses pieds » mais de nombreuses

⁴⁰⁶ Jos 24,17 ; Jg 1,3 ; 12,3 ; 20,20 ; 1Sm 30,22 ; 1 Rs 22,20 ; Éz 7,14.

⁴⁰⁷ Dt 1,30 ; 20,4 ; 31,6.8 ; Is 45,2 ; 52,12.

⁴⁰⁸ Jos 8,5.22 ; Jg 20,21.31 ; 1Sm 7,11 ; 2Sm 10,8 ; 20,7 ; 1Rs 20,19 ; 1 Ch 19,9 ; Éz 9,7.

⁴⁰⁹ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 77.

traductions et commentaires modernes l'interprètent dans le sens de « à la suite de ses pas ». Or, bien que le terme רַגְלַי « pied » appartienne spécifiquement à l'isotopie des personnes, il peut quelquefois faire référence au guerrier qui pose le pied sur la tête ou la poitrine de son ennemi en signe de victoire⁴¹⁰. Nous ne pensons pas cependant que le texte de Ha 3,5 veuille représenter ici un guerrier qui pose son pied sur le vaincu en signe de victoire. Ceci dit, à la lumière du contexte de ce verset, et si l'on tient compte aussi du fait que l'énoncé לְרַגְלָיו précise le sens du verbe יֵצֵא donnant ainsi « la Fièvre sort à la suite de ses pas », nous devons alors admettre le caractère militaire contenu dans לְרַגְלָיו.

Ainsi, les figures de la Peste et de la Fièvre sont décrites comme des guerriers qui partent en campagne en suivant un ordre de marche typiquement militaire en tant qu'avant-garde et arrière-garde de *YHWH*.

4.2.3. Études des allégorisés דָּבָר (« peste ») et רֶשֶׁף (« fièvre »)

לְפָנָיו יֵלֵךְ דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו:

Devant lui marche la Peste, et la Fièvre sort à la suite de ses pas

⁴¹⁰ Jos 10,24 ; 1Rs 5,17 ; Ps 66, 12 ; 110,1 ; Is 51,23.

Le substantif דָּבָר est attesté 49 fois dans le Premier Testament. Il est très souvent utilisé chez les prophètes, tout particulièrement par Jérémie qui l'emploie à lui seul 17 fois. Ceci dit, sauf erreur de notre part, il ne se trouve que 2 passages où il est combiné avec le verbe הָלַךְ « marcher, aller », soit dans Ha 3,5 et dans Ps 91,6. Or, il est intéressant de voir la LXX traduire le terme hébraïque דָּבָר du Ps 91,6 par $\delta\alpha\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$ « démon », une lecture qui n'apparaît pas pour le דָּבָר de Ha 3,5. Par contre la Vulgate, qui ne suit pas la LXX dans les deux textes, lit *diabolus* « diable » en Ha 3,5. Ces interprétations laisseraient donc entendre que les versions anciennes grecque et latine voient aussi en דָּבָר la désignation d'un être maléfique. Or, selon les témoignages iconographiques et littéraires en notre possession, le second terme hébreu en Ha 3,5 רֶשֶׁף est aussi une divinité attestée chez les Phéniciens, probablement Rashap, Rushpân ou Rushpôn, le dieu des épidémies⁴¹¹. L'évidence nous amène donc à voir dans les mots דָּבָר et רֶשֶׁף une allusion à deux divinités présentées comme des alliées de *YHWH* en 3,5. D'ailleurs à ce propos, Miller⁴¹², Day⁴¹³ et Hiebert⁴¹⁴ rapportent qu'il s'agit là d'une scène commune du Proche-

⁴¹¹ Cette hypothèse est principalement défendue par H. W. Haussig, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart, E. Klett, 1965, p. 305s.

⁴¹² P. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Harvard University, 1973, pp. 8-63, présente plusieurs textes où des dieux (Baal, Anat, Yam, Môt et d'autres) sont accompagnés d'assistants militaires.

⁴¹³ J. Day, « New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph... », pp. 353-354, rapporte un texte ougaritique où le dieu Resheph apparaît comme l'archer qui accompagne Baal dans son combat contre le dragon.

⁴¹⁴ T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 93, précise également qu'en Mésopotamie, les dieux Hadad, Marduk et Tiamat sont souvent accompagnés d'armées divines dans leurs combats.

orient ancien décrivant des dieux principaux accompagnés de deux assistants militaires. Doit-on en déduire alors que nous avons dans le livre d'Habacuc un exemple typique de coalition entre *YHWH* et d'autres divinités pour combattre une autre divinité ?

4.3. Les métaphores des chevaux, des chars, de l'arc et des bâtons (Ha 3,8-9)

3.8 הַכְּנָהְרִים תִּהְיֶה יְהוָה אִם בְּנָהְרִים אֲפָד אִם-בַּיָּם עֲבַדְתָּדָּ כִּי תִרְכַּב עַל-סוּסִידָּ

מִרְכַּבְתִּידָּ יִשׁוּעָה:

3.9 עֲרִיזָה תַעֲזוֹל קִשְׁתְּךָ שְׁבָעוֹת מַטְוֹת אֲמַר סֵלָה נִהְרֹת תִּבְקַע-אָרְצִי:

3.8 *Est-ce contre les fleuves que s'enflamme YHWH ? Contre les fleuves, ta colère, ou contre la mer, ta fureur, pour que tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoire ?*

3.9 *Nu, se réveille, ton arc ; serments de bâtons, paroles (Pause). De fleuves, tu fends la terre.*

4.3.1. Établissement des métaphores

À première vue, le repérage de toute figure de la ressemblance dans ces deux versets n'est pas aisé car nous ne trouvons aucune particule comparative. Pour

commencer, nous pourrions donc penser qu'il est question de fleuves réels et d'une mer réelle en 8a. Toutefois, il se trouve un indice qui nous amène à entrevoir ici un changement d'isotopie. En effet, dans le Premier Testament, lorsqu'il est question de chevaux et de chars montés par *YHWH*, ceux-ci apparaissent toujours dans un contexte militaire où *YHWH* combat les ennemis de son peuple⁴¹⁵. Or, nous ne voyons pas pourquoi les fleuves et la mer seraient désignés comme de réels ennemis de *YHWH* en Ha 3,8. Nous devons donc envisager que les fleuves et la mer désignent métaphoriquement autres choses ; ce que nous tenterons de déterminer dans l'étude de ces deux métaphorisants.

Avec la mention des chevaux et des chars, le changement d'isotopie apparaît plus aisément. Tout d'abord, la présence des deux suffixes ך « tes » devant les mots סוסים et מרכבות indique que les « chevaux » et les « chars » appartiennent à *YHWH*, mentionné au début du verset. Or, si l'on tient compte des textes du Premier Testament où les chevaux et les chars se rapportent à ce que « monte » *YHWH*, ceux-ci désignent toujours métaphoriquement un nuage qui amène une tempête⁴¹⁶. D'ailleurs, quand ils ne sont pas directement associés à *YHWH*, les chars désignent aussi des ouragans⁴¹⁷. Il est

⁴¹⁵ Dt 33,26 ; Is 66,14-15 ; Ps 68,2.5 ; 104,3.35.

⁴¹⁶ Dt 33,26 : « chevauche les cieus et les nuées » ; Is 66,15 : « ses chars sont comme un ouragan » ; Ps 68,5 : « Chevauteur des nues » ; Ps 104,3 : « des nuées tu fais ton char ».

⁴¹⁷ Is 5,28 : « ses chariots comme l'ouragan » (Assyriens) ; Jr 4,13 : « et comme l'ouragan sont ses chars » (Babyloniens).

donc fort probable que ces chevaux et ces chars décrits en Ha 3,8 fassent aussi référence à ces mêmes images, ce que nous verrons dans l'étude du métaphorisé.

Par ailleurs, au v. 9, nous relevons plusieurs termes liés à l'isotopie des fleuves et des combats sur attelages. Tout d'abord, nous notons le mot נְהַרֹת qui est employé à la forme féminine et plurielle du nom נְהַר « fleuve, rivière ». Ensuite, nous retrouvons les mots קֶשֶׁת « arc » et מַטְוֹת « bâtons » dont la présence aux côtés des chevaux et des chars rappelle certaines représentations du Proche-Orient ancien où des guerriers, armés d'arc et de flèches, combattent sur des chars⁴¹⁸ ; ce qui nous amène à voir dans l'emploi des mots « arc » et « bâtons » du v.9 un lien contextuel avec les mentions des chevaux et des chars du v. 8. De plus, dans les quelques textes du Premier Testament où les chevaux et les chars de *YHWH* apparaissent avec l'arc et les flèches, ces derniers désignent toujours des éclairs⁴¹⁹, d'où le changement d'isotopie.

Enfin, nous ne voyons aucun terme propre à ces isotopies métaphorisantes aux vv. 7 et 10, de sorte que les métaphores des eaux, des attelages et des armes se limitent bien aux vv. 8 et 9.

⁴¹⁸ Sur ce portrait typique de guerriers combattants sur des chars, voir T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 26 et Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1963, pp. 4-5,39-40,88-89,199,212,214-215,240-241.

⁴¹⁹ 2Sm 22,15 ; Ha 3,11 ; Ps 18,15 ; 144,6.

4.3.2. Études des métaphorisants נְהָרִים (« fleuves ») et יָם (« mer »)

3.8a הַבְּנֵהָרִים חָרָה יְהוָה אִם בְּנְהָרִים אֶפְדָּ אִם-בַּיָּם עֲבַרְתָּךְ

3.9b נְהַרֹת תִּבְקַע-אֶרֶץ

3.8a *Est-ce contre les fleuves que s'enflamme YHWH ? Contre les fleuves, ta colère, ou contre la mer, ta fureur...*

3.9b *...De fleuves, tu fends la terre.*

Comme nous l'évoquions dans l'établissement des métaphores, le texte de Ha 3,8a ne nous donne aucun indice explicite permettant de voir autres choses que des fleuves réels et une mer réelle. Pourtant, Bič⁴²⁰ pense que les fleuves réfèrent à une région bien précise qui, en Mésopotamie, était désignée comme le « pays de deux fleuves », délimité par l'Euphrate et le Tigre. En tenant compte de l'arrière-plan historique du livre d'Habacuc, il suggère alors de voir dans la mention des fleuves la désignation des Babyloniens qui habitent dans cette région. Mais bien qu'une telle référence soit tout à fait envisageable, Bič omet toutefois de préciser ce à quoi la mer ferait référence, selon lui. Or, si nous admettons effectivement que les fleuves illustrent les Babyloniens, il est par contre peu probable que la mer les représente aussi, puisque Babylone n'est à proximité d'aucune mer ; le golfe persique étant bien trop loin pour y voir une association.

⁴²⁰ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 120.

Dans une même tentative d'explication, Robertson⁴²¹ suggère parallèlement à l'Euphrate avec les fleuves que la mer fasse allusion à la mer Rouge en rappel de la libération du peuple hébreux du joug de l'Égypte. Nous ne voyons cependant pas pourquoi l'auteur de Ha 3,8 aurait choisi de représenter l'Égypte par la mer au lieu du fleuve, le Nil, qui dans le Premier Testament est le représentant par excellence des désignations de l'Égypte. Nous devons donc également écarter cette hypothèse. Pour continuer, Keller⁴²² croit trouver dans les fleuves et la mer une référence au dieu Yam qui, dans la mythologie cananéenne, est appelé à la fois le « Seigneur Yam (qui signifie mer) » et le « Gouverneur Fleuve ». Cette observation ne manque effectivement pas d'intérêts. Néanmoins, l'emploi du mot נְהָרִים au masculin pluriel « fleuves, rivières » dans le TM de Ha 3,8 rend cette interprétation difficile. En effet, il aurait été plus acceptable, en faveur de cette hypothèse, de voir en Ha 3,8 le singulier נְהָר « fleuve » pour désigner Yam, le Gouverneur Fleuve, et ce parallèlement au singulier יָם « mer » du TM. C'est pourquoi nous devons aussi rejeter l'idée que l'auteur fasse directement allusion à Yam, le représentant des forces négatrices de l'ordre. Hiebert⁴²³ et Roberts⁴²⁴ proposent pour leur part que les fleuves et la mer soient un écho du combat de Marduk contre la déesse Tiamat, la représentante des eaux tumultueuses de la mer abyssale dans la mythologie babylonienne. Or, de par nos observations, nous relevons

⁴²¹ O. P. Robertson, *Nahum, Habakkuk...*, p. 231.

⁴²² C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 173.

⁴²³ T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 99.

⁴²⁴ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 155.

plusieurs détails qui nous amènent à pencher en faveur de cette hypothèse. Tout d'abord, dans le récit babylonien de la création, Tiamat, en plus de désigner la mer primordiale, apparaît aussi comme le dragon défait par Marduk et dont les restes sont utilisés pour former l'Euphrate et le Tigre⁴²⁵ ; ce qui s'accorde bien avec la mention en 3,9b : « de fleuves tu fends la terre ».

Ainsi, la mention des fleuves et de la mer en Ha 3,8 et 3,9 reflète le mythe babylonien de la création dans lequel Marduk, le représentant de l'ordre, combat et défait Tiamat, la représentante du chaos. Cependant, en Ha 3,8-9 ce n'est pas le dieu principal des Babyloniens qui représente l'ordre mais *YHWH*. Nous ne pouvons que voir ici un flagrant renversement du mythe babylonien.

4.3.3. Études des métaphorisants סוסים (« chevaux ») et מִרְכָבוֹת (« chars »)

3.8b תִּרְכַּב עַל-סוּסֶיךָ מִרְכָּבוֹתֶיךָ יְשׁוּעָה

3.8b ...*tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoire*

⁴²⁵ Sur cet aspect du récit babylonien de la création, voir J. R. Porter, « Le Proche-Orient... », p. 62.

Face à la combinaison *עַל-סוּסֵיךָ מִרְכָּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה* « sur tes chevaux, tes chars de victoire » certaines versions anciennes⁴²⁶, suivies par quelques commentateurs⁴²⁷, choisissent d'inverser la mention des chevaux et des chars. On s'appuie sur le fait qu'au Proche-Orient ancien les rois et les guerriers combattaient sur des chars tirés par des chevaux, mais rarement sur des chevaux. Nous ne voyons cependant pas en quoi ce point doit nous amener à corriger le TM. En effet, l'ordre de cette combinaison est bien attesté ailleurs dans le Premier Testament⁴²⁸, de sorte qu'il peut être question en Ha 3,8 à la fois de chevaux montés et de chars montés. Dans ce sens, Hiebert⁴²⁹ explique qu'il s'agit là d'un parallélisme très courant dans le langage hébraïque et ougaritique visant simplement à jumeler les deux images. Dans le TM de Ha 3,8b ce parallélisme apparaît comme suit :

<i>עַל-סוּסֵיךָ</i>	8c	8c	pour que tu montes sur tes chevaux
<i>מִרְכָּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה</i>	8c'	8c'	(pour que tu montes sur) tes chars de victoire

Au travers de ce découpage, nous pouvons observer que la combinaison *עַל-סוּסֵיךָ* « pour que tu montes sur » peut être sous-entendue en 8c' de façon à

⁴²⁶ Barb et Targum.

⁴²⁷ Principalement P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 61 et C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc.. », p. 172 (note 2).

⁴²⁸ Is 2,7 ; Jr 4,13 ; Jo 2,4-5 ; Mi 5,9 ; Na 3,2 ; Ag 2,22.

⁴²⁹ T. Hiebert, *op. cit.*, p. 24.

décrire que les chars de victoire sont aussi montés par *YHWH*. Ce type de parallélisme dans lequel un mot ou une combinaison de mots est employée implicitement se retrouve souvent dans le Premier Testament. Nous en relevons même plusieurs dans le seul livre d'Habacuc. Il n'y a donc pas de raison de voir les deux termes סוּסִים « chevaux » et מְרִכְבוֹת « chars » comme un ensemble de chars tirés par des chevaux, tel que le suggère notamment Keller⁴³⁰.

Quant à l'identité du chevauteur, nous l'avons vu, les suffixes ךַּ « tes » accolés aux mots סוּסִים et מְרִכְבוֹת indiquent que les chevaux et les chars appartiennent à *YHWH*, mentionné au début du verset. Ce portrait que nous offre l'auteur du livre d'Habacuc n'est pas sans rappeler ceux de la mythologie mésopotamienne et cananéenne où plusieurs divinités apparaissent aussi sur leur char. À ce propos, nous savons par exemple que Shamash, le dieu-soleil du panthéon assyro-babylonien, était représenté sur un char qu'il montait tous les matins pour gravir la montagne de l'est et commencer son ascension pour redescendre, chaque soir, vers une montagne de l'ouest⁴³¹. Ceci dit, nous ne pensons pas que le livre d'Habacuc fasse allusion au dieu Shamash car bien qu'il soit le représentant de la lumière et de la justice, il n'est pas associé à l'orage et aux tempêtes. Or, en Ha 3,4 il est question d'éclairs qui sortent de la main de *YHWH*. Par contre, dans le panthéon assyro-babylonien, nous trouvons Hadad, le dieu de l'orage, qui

⁴³⁰ C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 172, dans sa traduction de Ha 3,8 ainsi que dans la note 2 de cette même page.

⁴³¹ Sur la description de ce récit, voir F. Guirand & J. Schmidt, *Mythes et mythologie*, Paris, Larousse/Bordas, 1996, p. 331.

était lui aussi représenté sur un char⁴³². Parallèlement, son homologue cananéen, le dieu Baal, était traditionnellement connu pour avoir des chevaux et des chars⁴³³, ce qui explique très certainement son titre de « chevauteur des nuées »⁴³⁴, une appellation qui définit également *YHWH* dans le livre des Psaumes. Toutefois, malgré ces similitudes, nous relevons dans le livre d'Habacuc un détail qui nous amène à écarter la possibilité d'une allusion à Hadad ou à Baal qui sont respectivement dieux des cultures et de la fertilité. Comme nous l'avons vu dans l'étude de Ha 3,3-4 et 3,5 la tempête dans laquelle *YHWH* se manifeste est porteuse de sécheresse et d'épidémies, ce que semble d'ailleurs confirmer Ha 3,17 : « le figuier ne fleurit pas et pas de récolte dans les vignes; le produit de l'olivier déçoit et les champs ne donnent rien à manger ; les brebis disparaissent du bercail et plus de bœufs dans les étables ». Par conséquent, nous devons envisager une autre hypothèse.

À côté d'Hadad et Baal, il se trouve une divinité sans doute plus connue encore pour l'utilisation des chars : le dieu babylonien Marduk. Dans le récit des origines, lui aussi utilise des chevaux et des chars pour aller combattre la déesse Tiamat, la

⁴³² Dans un passage de l'Épopée de Gilgamesh (11 : 96-100), rapporté par J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 94, Hadad apparaît sur son char divin.

⁴³³ Sur ce point, voir A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes...*, 5[67].5.7.

⁴³⁴ Ps 68,5.

représentante du chaos. Or, à ce propos, Labat⁴³⁵ nous rapporte que le char dans lequel monte Marduk est appelé « char de tempête », un détail qui s'accorde bien avec le contexte du chapitre trois du livre d'Habacuc où *YHWH* est représenté comme une tempête qui déferle sur la terre. Cette allusion aux chevaux et aux chars du dieu Marduk n'est certainement donc pas innocente chez Habacuc, d'autant plus que les chevaux et les attelages apparaissent déjà en 1,8 pour décrire l'invasion de l'armée babylonienne. Nous avons d'ailleurs observé dans l'étude de ce verset que les chevaux et les attelages font probablement allusion au combat mythique de Marduk. Or, en Ha 3,8b ce n'est plus le chef du panthéon babylonien qui est représenté sur des chevaux et des chars, mais plutôt *YHWH*. De toute évidence, nous sommes encore une fois en présence d'une remarquable figure de renversement.

4.3.4. Études des métaphorisants קשת (« arc ») et מַטֹּת (« bâtons »)

3.9a עֲרִיָה תַעֲוֹל קִשְׁתְּךָ שְׁבָעוֹת מַטֹּת אָמַר

3.9a *Nu, se réveille, ton arc ; serments de bâtons, parole...*

⁴³⁵ R. Labat, *Les religions du Proche-Orient...*, p. 46 (lignes 115-118) : « Va donc, fils qui sait toute science, apaise Tiamat de ta sainte incantation, en char de tempêtes, pousse rapidement de l'avant » ; voir également J. R. Porter, « Le Proche-Orient... », p. 62, qui décrit aussi Marduk armé d'un arc, d'une massue, d'un filet, assisté par les Vents, la Tempête et les Tourbillons ; R. Labat, *Le poème babylonien...*, p. 126 (n.50), présente également l'illustration du char de tempêtes de Marduk sur les panneaux de bronze de la porte de Bît Akiti et sur plusieurs cylindres.

Ce verset 3,9a nous présente deux termes de l'isotopie du bois : l'arc et les bâtons. Le premier קִשְׁקִישׁ ne pose pas vraiment de difficulté d'interprétation puisque dans la plupart des cas, il désigne l'arc de l'archer, et quelques fois l'arc-en-ciel⁴³⁶. La traduction de מִטְּוֵה fait moins l'unanimité par contre. Littéralement, il définit des « bâtons »⁴³⁷, mais peu aussi décrire des « tribus »⁴³⁸ une lecture que certaines versions anciennes et modernes⁴³⁹ ont choisi de retenir en Ha 3,9. Nous ne voyons pas cependant pourquoi il faudrait lire « tribus » ici dans la mesure où le contexte militaire du verset et la présence du mot קִשְׁקִישׁ « arc » permettent logiquement de voir en מִטְּוֵה la désignation de bâtons utilisés comme des flèches. De nombreuses traductions modernes⁴⁴⁰, suivies par quelques commentateurs⁴⁴¹, préfèrent d'ailleurs traduire מִטְּוֵה par « flèche ». De notre côté, nous suggérons néanmoins de garder « bâtons » afin de mieux exprimer la nuance poétique de la figure en Ha 3,9a. Puis, l'auteur nous parle ici de son expérience visionnaire d'une manifestation de *YHWH* qui ne trouve sans doute de meilleure transcription qu'au travers du langage imagé, associé à la poésie. Qui plus est, face au

⁴³⁶ Gn 9,14.16 ; Éz 1,28.

⁴³⁷ Gn 38,18.25 ; Ex 4,2.4.17.20 ; 7,9.10.12 (2 fois).15.17.19-20 ; 8,1.12-13 ; 9,23 ; 10,13 ; Lv 24,11 ; 26,6 ; etc.

⁴³⁸ Nb 7,2 ; 31,4 ; 32,28 ; 34,13.15 ; 36,8.9 ; Dt 1,13.15 ; 5,23 ; etc.

⁴³⁹ La Vulgate et le Targum, de même que la KJV ; chez les commentateurs, nous relevons surtout M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, pp. 113 et 121.

⁴⁴⁰ BibO, TOB, BT, RSV, TEV, NJV, FrC, Gecl, HOTTP.

⁴⁴¹ W. Rudolph, *Micah-Nahum-Habakkuk...*, p. 231 ; P. T. Craigie, *Twelve Prophets*, p. 100 ; T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 97 ; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 129.

langage énigmatique du verset, nous ne serions pas étonnés de voir en Ha 3,9a une allusion aux consécration des armes telles que pratiquées au Proche-Orient ancien, dont le rituel consistait à prononcer des formules magiques, imprégnées de poésie, pour rendre efficace les armes utilisées lors du combat. Nous sommes très bien informés sur ces pratiques aujourd'hui. À ce propos, Keller⁴⁴² nous présente deux textes de consécration des armes qu'il retrouve dans le mythe babylonien d'Enûma Elish et dans le mythe cananéen de Baal combattant Yam, le représentant du chaos. L'existence de telles pratiques au Proche-Orient ancien pourraient donc laisser penser que Ha 3,9a présente une sorte de formule de consécration des armes de YHWH, ce qui explique sans doute pourquoi le verset soit difficile à interpréter.

4.3.5. Étude du métaphorisé « ennemis » sous-entendu

3.8a הַבְּנֵהָרִים חֲרָה יְהוָה אִם בְּנָהָרִים אֶפְדָּ אִם-בַּיַם עֲבַרְתָּךְ

3.9b נְהַרְוֹת תִּבְקַע-אֶרֶץ

3.8a *Est-ce contre les fleuves que s'enflamme YHWH ? Contre les fleuves, ta colère, ou contre la mer, ta fureur...*

3.9b *...De fleuves, tu fends la terre.*

⁴⁴² C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 173.

La présence des suffixes תָּ, « ta » dans les termes אַפְּךָ « ta colère » et עֲבַרְתָּךְ « ta fureur » indiquent qu'il s'agit ici de la colère et de la fureur de *YHWH*, lui même mentionné au début du verset. De ce fait, le parallélisme entre les combinaisons אִם בְּנַהֲרֵי אַפְּךָ « contre les fleuves ta colère » et אִם-בַּיָּם עֲבַרְתָּךְ « contre la mer ta fureur » montre clairement que *YHWH* s'en prend aux fleuves et à la mer comme si ces derniers étaient ses propres ennemis. Bien entendu, il paraît difficile de croire, à la suite de Bič⁴⁴³, que *YHWH* puisse considérer les éléments comme ses ennemis ou ceux de son peuple. Puis, dans tous les textes où il est question de chevaux et de chars montés par *YHWH*, les ennemis en question sont toujours des hommes⁴⁴⁴. Il est donc fort probable que les fleuves et la mer en Ha 3,8-9 désignent eux aussi des hommes. Or, d'après les indices qui nous ont permis de voir en Ha 3,8-9 une allusion au mythe babylonien de la création, nous ne pouvons que suggérer de voir en ces ennemis la désignation des Babyloniens.

4.3.6. Étude des métaphorisés « nuages » sous-entendus

3.8b תִּרְכַּב עַל-סוּסֵיךָ מִרְכַּבְתֶּיךָ לְשׂוּעָה

3.8b ...tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoire

⁴⁴³ M. Bič, *Trois prophètes...*, p. 120.

⁴⁴⁴ Dt 33,26 : « chevauche les cieux et les nuées » et 33,27 : « il a chassé l'ennemi devant toi » ; Is 66,15 : « ses chars sont comme un ouragan » et 66,14 : « ennemis » ; Ps 68,5 : « Chevaucheur des nues » et 68,2 : « ses ennemis se dispersent » ; Ps 104,3 : « des nuées tu fais ton char » et 104,35 : « Que les pêcheurs disparaissent et que les méchants ne soient plus ! ».

Nous l'avons également évoqué dans l'établissement des métaphores, lorsque les chevaux et les chars sont ceux montés par *YHWH*, ceux-ci désignent toujours métaphoriquement un nuage qui amène une tempête⁴⁴⁵. Même quand ils ne sont pas directement associés à *YHWH*, les chevaux et les chars décrivent aussi un ouragan⁴⁴⁶. Ceci dit, les représentations divines d'attelages ne sont pas uniques au Premier Testament puisqu'elles apparaissent déjà au 2^e millénaire avant J.-C. En effet, les textes de la mythologie ougaritique décrivent Baal, le dieu de l'orage, comme le « chevauteur de nuées » qui monte sur un char de nuages⁴⁴⁷. Pareillement, dans la mythologie mariote⁴⁴⁸ et babylonienne⁴⁴⁹, Hadad, le dieu de l'orage, apparaît lui aussi chevauchant sur un nuage avec son char divin. Enfin, dans la mythologie néo-babylonienne, Marduk, le dieu principal de Babylone, est présenté avec ce même portrait, montant sur un char d'orage pour aller combattre la déesse Tiamat⁴⁵⁰. Or, ce parallèle avec le mythe de Marduk ne fait que confirmer encore une fois le renversement que nous avons observé

⁴⁴⁵ Dt 33,26 : « chevauche les cieux et les nuées » ; Is 66,15 : « ses chars sont comme un ouragan » ; Ps 68,5 : « Chevauteur des nuées » ; Ps 104,3 : « des nuées tu fais ton char ».

⁴⁴⁶ Is 5,28 : « ses chariots comme l'ouragan » (Assyriens) ; Jr 4,13 : « et comme l'ouragan sont ses chars » (Babyloniens).

⁴⁴⁷ Pour ce texte, voir A. Herdner, *CTA*, 4[51]..11.18 ; 5[67].2.5.7.

⁴⁴⁸ Nous retrouvons cette représentation dans le fragment E de l'Épopée d'Atrahasis, lignes 4-10 ; pour ce texte, voir J. B. Pritchard, *ANET*, p. 514.

⁴⁴⁹ Cette représentation se trouve dans l'Épopée de Gilgamesh, Tablette 11,96-100 ; voir J. B. Pritchard, *ibid.*, p. 94.

⁴⁵⁰ Pour ce portrait figurant dans le récit d'Enûma Elish, Tablette 4,35-54 voir J. B. Pritchard, *ibid.*, p. 66.

dans la figure des chevaux et des chars en Ha 3,8. L'auteur ne nous présente non pas Marduk chevauchant les nuages, mais *YHWH* dans son combat contre l'opresseur babylonien.

4.3.7. Étude des métaphorisés « éclairs » sous-entendus

עֲרִיגָה תַעֲוֹר קִשְׁתְּךָ שְׂבָעוֹת מִטֹּחַת אֲנִי 3.9a

3.9a *Nu, se réveille, ton arc ; serments de bâtons, parole...*

Malgré la difficulté du texte de Ha 3,9a la mention de l'arc et des bâtons ne peut que faire allusion à des éclairs qui seraient lancés par *YHWH*, chevauchant sur son nuage. Dans le Premier Testament, plusieurs textes désignent les flèches de *YHWH* comme des éclairs⁴⁵¹, une métaphore qui est également confirmée en Ha 3,11 : « à la lueur de tes flèches qui volent, à la clarté des éclairs de ta lance ». Or, de la même façon que les chevaux et les chars représentent aussi des nuages dans la littérature extra-biblique, l'arc et les flèches décrivent pareillement les éclairs lancés par les dieux de l'orage et de la guerre. Dans les documents et les iconographies de la mythologie

⁴⁵¹ 2Sm 22,15 : « Il envoya des flèches et il les dispersa, [il lança] l'éclair et les mis en déroute » ; parallèlement dans Ps 18,15 : « Il envoya des flèches et il les dispersa, il lança l'éclair et les mis en déroute » ; 144,6 : « Fais briller l'éclair et disperse-les, envoie tes flèches et mets-les en déroute ».

ougaritique⁴⁵², le dieu Baal a souvent la foudre comme arme. Il en est de même pour la mythologie assyro-babylonienne qui représente le dieu Hadad tenant des éclairs dans sa main⁴⁵³. Enfin, dans le récit d'Enûma Elish, encore une fois, le dieu babylonien Marduk est lui aussi représenté avec un arc, une massue et des flèches d'éclairs⁴⁵⁴, armes qui lui serviront à combattre Tiamat, la représentante du chaos.

4.4. Les personnifications des montagnes et de l'océan (Ha 3,10)

רָאוּדָה חִלְלוּ הָיִם זָרְמֵי מַיִם עֲבָרָה נָתַן תְּהוֹם קוֹלָר רֹם יִדְיָהוּ נְשָׂא:

Les montagnes te voient, elles sont en travail ; une trombe d'eau passe ; l'océan fait entendre sa voix, en haut, il élève ses mains

⁴⁵² Pour le texte, voir A. Herdner, *CTA*, Tablette 4[51]5.70-71 ; pour l'iconographie, se référer à J. B. Pritchard, *ANEP*, n. 490. ; pour la relation entre ce texte et l'iconographie, voir, L. R. Fisher & F. B. Knuston, « An Enthronement Ritual at Ugarit », *JNES* 28 (1969) : 159 (note 10).

⁴⁵³ Sur cette représentation du dieu Hadad, voir T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness : A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 233 et J. B. Pritchard, *ANEP*, n. 201, 537, 538.

⁴⁵⁴ Enûma Elish, Tablette 4,35-54 ; voir J. B. Pritchard, *ANET*, p. 66.

4.4.1. Établissement des personnifications

Il ne se trouve aucune particule comparative dans ce verset. Toutefois, la présence de nombreux termes de l'isotopie des personnes laisse paraître un changement d'isotopie dans la description des montagnes et de l'océan. Tout d'abord, il y a les verbes רָאָה « voir » et חָזַל « se crispier, trembler » dont l'action est clairement faite par les montagnes. Ensuite, nous relevons la combinaison קוֹלוֹ ... נָתַן « fait entendre ... sa voix » (littéralement : « donne ... sa voix ») et le mot יָדָיו « ses mains » dont les terminaisons respectives indiquent que la voix et les mains appartiennent à l'océan.

Tels sont les indices sémantiques montrant que les montagnes et l'océan sont utilisés de manière personnifiée⁴⁵⁵.

4.4.2. Étude du personnifiants רָאָה (« voir ») et חָזַל (« trembler »)

רָאוּךְ יְהוָה הַיָּם וְהַרְגָּם מֵי עֲבֹר

Elles te voient, elles sont en travail, les montagnes ; une trombe d'eau passe

⁴⁵⁵ T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 173 (note 71), ainsi que J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 156, voient également une personnification de l'abîme.

Avec ses 750 emplois dans le Premier Testament, le verbe רָאָה « voir » apparaît comme un terme du langage de tous les jours. Comparativement, le verbe חָזַל « se crispier, trembler » se trouve 48 fois dans le Premier Testament. Or, il est intéressant de noter que dans 15 cas il décrit très précisément les convulsions provoquées par les douleurs de l'enfantement⁴⁵⁶, ce qui amène certains à voir dans le tremblement des montagnes les affres d'une femme en travail⁴⁵⁷. À ce propos, Clark et Hatton⁴⁵⁸ ne trouvent guère étrange que cette image soit appliquée aux montagnes car elle peut très bien illustrer les tremblements de la terre provoqués par les orages et les crues subites qui déferlent sur les berges. L'allusion en Ha 3,10b semble d'ailleurs confirmer cette interprétation avec la mention וַיָּרֶם מַיִם עֲבָרָה « une trombe d'eau passe ». Dans ce sens, nous suggérons donc de traduire la combinaison רָאָה וְחָזַל הָרִים par « elles te voient, elles sont en travail, les montagnes ».

À partir d'une autre statistique, Humbert rapporte que les verbes רָאָה et חָזַל sont employés ensemble seulement 3 fois en dehors du livre d'Habacuc. Or, en poursuivant l'observation de ces textes, nous remarquons, d'une part, que les verbes רָאָה et חָזַל ont

⁴⁵⁶ Dt 32,18 ; Is 13,8 ; 23,4.17.18 ; 45,10 ; 51,2 ; 54,1 ; 66,7.8 (2 fois) ; Jr 4,31 ; Mi 4,10 ; Ps 51,7 ; 90,2.

⁴⁵⁷ Parmi les traductions modernes de la Bible, notamment la GeCL : « comme une femme qui se couche par les affres de la naissance » ; chez les commentateurs, voir surtout J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung* (WMANT, 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977, p. 77.

⁴⁵⁸ D. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 126s.

pour sujet soit la terre soit les eaux, et d'autre part, qu'il est toujours fait référence à la crainte après avoir vu l'œuvre de *YHWH*. Qui plus est, deux de ces textes décrivent des théophanies dans lesquelles *YHWH* est représenté par un nuage d'orages et d'éclairs tout comme dans le chapitre trois du livre d'Habacuc. Il y a donc très certainement là un cliché qui souligne le lien entre ces deux verbes et les textes théophaniques du Premier Testament.

Enfin, nous notons le contexte militaire des textes où nous retrouvons l'association des verbes *קול* et *רָאָה*, ce qui, dans le cas de Ha 3,10a, confirme le rapport contextuel entre le tremblement des montagnes et le combat mené par *YHWH* contre le chaos à partir de Ha 3,3.

4.4.3. Études des personnifiants *קול* (« voix ») et *יד* (« main »)

נָתַן הַיָּם קוֹלוֹ רָם יְדֵיהֶוּ נִשָּׂא

L'océan fait entendre sa voix, en haut, il élève ses mains

Dans le Premier Testament, la combinaison *קולו* ... *נתן* « fait entendre ... sa voix » est attestée 25 fois en dehors du livre d'Habacuc. À partir de ces statistiques,

nous notons que cette formulation met 8 fois en action le cri de révolte de l'homme⁴⁵⁹ et 6 fois le rugissement du lion⁴⁶⁰ dont 3 cas se rapportant au rugissement de *YHWH*⁴⁶¹. Enfin, 9 fois elle définit les éléments atmosphériques déchaînés par *YHWH*⁴⁶². De ce fait, l'expression קולו ... נתן présente toujours le sujet qu'elle détermine dans une position de force. Il est donc fort probable que cette même valence apparaisse aussi dans la description de l'océan en Ha 3,10b. Dans ce sens, Humbert⁴⁶³ choisit d'ailleurs de rendre נתן תהום קולו directement par « l'océan mugit » une traduction qui exprime bien ce déchaînement. C'est pourquoi nous suggérons de voir dans cette expression le bruit des flots provoqué par les vagues. Parallèlement, Clark et Hatton⁴⁶⁴ se basent aussi sur l'expression רם ידיו וישא « en haut, il élève ses mains » que la TEV interprète librement par « ses hautes vagues s'élèvent »⁴⁶⁵ pour souligner la notion de force

⁴⁵⁹ Gn 45,2 (Joseph) ; Nb 14,1 (le peuple hébreu) ; 2 Ch 24,9 (le peuple d'Israël) ; Jr 4,16 (les assiégeants) ; 22,20 (le peuple d'Israël) ; 48,34 (les Moabites) ; Lm 2,7 (le peuple d'Israël) ; Pr 2,3 (l'homme).

⁴⁶⁰ Am 1,2 ; 3,4 ; Jr 2,15 ; 12,8 ; 25,30 ; Jo 4,16.

⁴⁶¹ Am 1,2 ; Jr 25,30 ; Jo 4,16.

⁴⁶² Ex 9,23 (le tonnerre) ; 1Sm 12,17.18 (le tonnerre) ; 2Sm 22,14 (le tonnerre) ; Jr 51,55 (les flots) ; Ps 18,14 (le tonnerre) ; 68,34 (le tonnerre mentionné 2 fois) ; 77,18 (les nuées).

⁴⁶³ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 78.

⁴⁶⁴ D. Clark & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook...*, p. 126s.

⁴⁶⁵ En dehors de Clark et Hatton, d'autres commentateurs voient aussi dans l'image des mains les flots de l'océan ; notamment J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 151 (note 53).

associée à l'océan en 3,10. Il faut dire en effet que la main levée exprime toujours dans le Premier Testament la puissance et l'autorité⁴⁶⁶.

Ainsi, les expressions קולו ... נָתַן et יָהִי רָם יְהוָה présentent l'océan de manière positive, contrairement aux montagnes ; ceci est très significatif pour l'interprétation de Ha 3,10, comme nous le verrons dans l'étude du personnifié.

4.4.4. Étude du personnifié הָרִים (« montagnes »)

בָּאוּ הָרִים וְהָיָה עֵמָלָם

Elles te voient, elles sont en travail, les montagnes

Le terme הָרִים se retrouve 556 fois dans le Premier Testament. Il s'agit d'un vocabulaire du langage courant pour désigner la montagne. Toutefois, sa présence en Ha 3,10 aux côtés du mot יָהִי רָם « l'océan » n'est certainement pas anodine, car elle rappelle sensiblement la conception du monde selon la cosmologie babylonienne, voulant que la Terre repose sur l'Océan primordial où s'enfoncent les montagnes qui fixent solidement

⁴⁶⁶ Notamment en Ex 17,11 : « lorsque Moïse tenait les mains levées (יָרָם ... יָרָם), Israël l'emportait, et quand il les laissait retomber, Amaleq l'emportait ». Dans les autres emplois, nous pouvons aussi observer cette notion de puissance et d'autorité : Nb 15,30 ; 33,3 ; Dt 32,27 ; Ne 8,6 ; Mi 5,6 ; Ps 28,2 ; 141,2 ; 134,2 ; etc. Voir également, C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 173 (note 1).

la terre et l'empêche de branler⁴⁶⁷. Or, en personnifiant les montagnes telle une femme en travail qui tremble, le texte d'Ha 3,10 décrit l'intervention de *YHWH* comme un cataclysme qui menace les fondements même de la terre.

À ce propos, Bič⁴⁶⁸ voit dans cette intervention « un nouvel acte créateur » où tout ce qui était ancien s'effondre et disparaît. Il faut dire en effet que l'auteur du livre d'Habacuc présente l'intervention de *YHWH* avec une ampleur telle que rien ni personne ne semble pouvoir l'arrêter, même pas le conquérant babylonien. Toutefois, il ne s'agit pas ici de l'annonce de la destruction complète de la terre, mais plutôt de l'annonce d'une libération et d'un renouveau pour le peuple d'Israël et pour les nations victimes de l'opresseur.

4.4.5. Études du personnifié תְּהוֹם (« océan »)

נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ רָם יִגְיֶהוּ נִשְׂא

L'océan fait entendre sa voix, en haut, il élève ses mains

⁴⁶⁷ Sur ce point de la cosmologie assyro-babylonienne, voir J. Briend, *La création du monde et de l'homme, d'après les textes du Proche-Orient ancien* (CahÉvSup, 38), Paris, Cerf, 1981, pp. 34-40 et S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975, pp. 1-268. Cette représentation du monde est aussi très souvent décrite dans le Premier Testament : Ps 24,2 ; 38,6 ; 46,3 ; 75,4 ; 104,5 ; 136,6 ; Jb 38,6 ; Pr 8,25.29. Sur les montagnes en tant que fondements de la terre, voir également Mi 6,2.

⁴⁶⁸ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 120s.

Le terme תְּהוֹמוֹת apparaît 36 fois dans le Premier Testament. En Gn 1,2 tout d'abord, il désigne l'abîme, les eaux primordiales qui couvrent la terre et que Dieu le Créateur sépare en 1,9 pour former les eaux au-dessous du ciel et les eaux au-dessus du ciel. Par la suite, le terme תְּהוֹמוֹת désigne également les océans⁴⁶⁹ et les mers⁴⁷⁰. Face à ces nuances, nous suggérons toutefois de le traduire par « océan »⁴⁷¹ en Ha 3,10, en raison du contraste avec les « montagnes ».

Quant à la portée du mot dans le message du prophète Habacuc, certains commentateurs comme Irvin⁴⁷² et Roberts⁴⁷³ suggèrent de voir en תְּהוֹמוֹת la désignation d'un ennemi de *YHWH*, au même titre que les fleuves et la mer en 3,8a. Cependant, à la suite de Hiebert⁴⁷⁴, nous ne pensons pas que le rôle premier de l'océan en 3,10 est celui d'un ennemi. Au contraire, le texte laisse plutôt entendre qu'il apparaît ici comme un instrument, voire un allié de *YHWH*. L'indice qui nous permet d'avancer cela vient du fait que, dans le Premier Testament, l'expression קוֹלֵךְ ... נָתַן « fait entendre sa voix » a toujours pour sujet un élément atmosphérique dont *YHWH* se sert pour rendre son

⁴⁶⁹ Gn 7,11 ; 8,2 ; 49,25 ; Dt 33,13 ; Am 7,4 ; Ps 33,7 ; 36,7.

⁴⁷⁰ Ex 15,5.8 ; Is 51,10 ; 63,13 ; Éz 26,19 ; 31,4.15.

⁴⁷¹ Cette traduction est également choisie par les versions modernes FrC et NAB, de même que par P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 78.

⁴⁷² W. A. Irwin, « The Psalm of Habakkuk », *JNES* 1 (1942) : 14-15, 25-27.

⁴⁷³ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 156.

⁴⁷⁴ T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 99.

jugement. Or, le contexte immédiat entourant Ha 3,10 présente justement *YHWH* sous la forme d'une tempête qui en 3,10b provoque le « cri » de déchaînement de l'océan. Dans ce sens, Hiebert rapproche ce déchaînement de l'océan avec le cri de furie de Tiamat dans son combat contre Marduk⁴⁷⁵. Ainsi, à travers l'océan, c'est donc à Tiamat que Ha 3,10 fait probablement allusion, mais une allusion qui opère ironiquement un renversement du mythe babylonien de la création. En effet, contrairement à Marduk qui combat Tiamat, l'océan primordial, afin que le chaos n'engloutisse pas la terre, Ha 3,10 nous présente plutôt l'océan comme un instrument dont *YHWH* se sert justement pour engloutir la terre. Bien entendu, il ne faut pas voir ici la description d'un nouveau déluge qui déferle sur la terre en raison de la promesse sur serment qu'il n'y aura plus de déluge selon Gn 9,11. Non, nous devons plutôt voir dans l'annonce de cette tempête diluvienne un renversement de l'ordre actuel, un ordre établi par le conquérant babylonien.

4.5. Les métaphores des flèches et de la lance (Ha 3,11)

שָׁמַשׁ יָחַד עָמַד זְבִלָה לְאֹר חֲצִיף יִהְיֶה לְנִגָּה בְּרַק חֲנִיתָךְ:

Le soleil (s'arrête), la lune suspend (son) le trajet, à la lumière de tes flèches qui fusent, à la clarté de l'éclair de ta lance

⁴⁷⁵ Un passage du récit d'Enûma Elish (dans la tablette 4,89) décrit effectivement ce cri de Tiamat lors de son combat contre Marduk ; pour ce texte, voir J. B. Pritchard, *ANET*, p. 67.

4.5.1. Établissement des métaphores

Malgré l'absence de toute particule comparative, nous relevons clairement dans ce verset deux changements d'isotopies, tout d'abord dans la mention des flèches qui sont décrites sous l'apparence d'une lumière et, ensuite, dans la mention de la lance qui est présentée sous les traits de la clarté d'un éclair. Ce changement d'isotopie est également souligné par le parallélisme suivant :

לְאֹר חַצְיֵיךָ יְהִלְכוּ	11b	11b à la lumière de tes flèches qui fusent
לְנִגְהַת פְּרָק חַנִּיתְךָ	11b'	11b' à la clarté de l'éclair de ta lance

Ce parallélisme apparaît comme un indice d'ordre syntaxique, mais non formel puisque tout parallélisme hébreu ne présente par forcément de changement isotopique, condition nécessaire pour parler de métaphore⁴⁷⁶. Or, la juxtaposition des combinaisons 11b et 11b' montre clairement ce changement isotopique qui n'est pas souligné par une particule comparative mais par le fait que le parallélisme peut mettre les flèches et la lance côte à côte avec l'éclair. Ce point de ressemblance s'établit ici en présence des deux termes synonymiques אֹר « lumière » et נִגְהַת « clarté », en sorte que les flèches et la lance sont vues comme une source de lumière semblable à l'éclair. Voilà pourquoi nous pensons que même si l'éclair n'est pas mentionné explicitement en 11b, celui-ci

⁴⁷⁶ Sur ce point lié au parallélisme dans le repérage de la métaphore, voir D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, pp. 40-41.

s'y trouve sous-entendu, et pareillement pour l'énoncé métaphorisant « qui fusent » en 11b' :

11b à la lumière (de l'éclair) de tes flèches qui fusent

11b' à la clarté de l'éclair de ta lance (qui fuse)

La lumière de l'éclair apparaît donc ici comme l'isotopie dominante, une isotopie qu'il faut sans doute aussi relever dans la présence des mots *שָׁמֶשׁ* « soleil » et *יָרֵחַ* « lune » en 11a. D'ailleurs, à la suite de Miller⁴⁷⁷ et Holladay⁴⁷⁸, nous proposons de voir un autre parallélisme entre le soleil et la lune, à la lumière de Jos 10,13 : « Le soleil s'arrêta et la lune se tint immobile jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis ». Ha 3,11 ne rend toutefois pas ce parallélisme en raison des difficultés que pose le TM. C'est pourquoi nous suggérons de corriger 3,11a : *שָׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד וְזָבְלָהּ* « soleil... lune suspend le trajet » par « le soleil s'arrête, la lune suspend son trajet ».

Tels sont les indices, l'un formel et l'autre non formel, qui nous permettent de voir deux figures métaphoriques dans la mention des flèches et de la lance.

⁴⁷⁷ P. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, pp. 123-128.

⁴⁷⁸ J. S. Holladay, « The Day(s) the Moon Stood Still », *JBL* 87 (1968) : 168-178.

4.5.2. Étude du métaphorisant קִי (« flèche »)

לְאֵוֹר חֲצִיִּיךָ יִהְיֶה לְךָ

À lumière de tes flèches qui fusent

Dans le Premier Testament, le terme קִי est employé 55 fois, et se définit comme un vocabulaire de l'isotopie des armes. Grâce aux témoignages archéologiques et iconographiques sur le Proche-Orient ancien, nous savons aujourd'hui que la flèche était constituée d'une hampe de bois ou de roseau et d'une pointe de bronze ou de fer⁴⁷⁹. La littérature vétérotestamentaire rapporte également qu'elle pouvait être aiguisée⁴⁸⁰ et trempée dans du poison⁴⁸¹ pour la rendre plus meurtrière. Dans certains cas, ses ailes étaient percées de petits trous dans lesquels on passait des étoupes imbibées d'huile, permettant ainsi de l'enflammer pour en faire une arme incendiaire⁴⁸². Aussi, chez les peuples mésopotamiens et cananéens, la flèche était utilisée comme moyen divinatoire afin de déterminer le sort d'une bataille⁴⁸³. Cette pratique était courante, entre autres chez les Babyloniens comme en témoigne le livre du prophète Ézéchiél⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ Sur ce point, voir K. Galling, *Biblisches Reallexikon* (HAT, 1/1), 2^e édition, Tübingen, Mohr, 1977, p. 249s.

⁴⁸⁰ Jr 51,11 ; Ps 120,4.

⁴⁸¹ Jb 6,4.

⁴⁸² Ps 7,14 ; 120,4.

Enfin, dans tout le Proche-Orient ancien, la flèche faisait partie de la panoplie des dieux⁴⁸⁵. Dans le Premier Testament, *YHWH* est pareillement décrit avec des flèches qu'Il lance sur les impies⁴⁸⁶, sur ceux qui se croient justes⁴⁸⁷, ou bien sur les ennemis de son peuple⁴⁸⁸.

4.5.3. Étude du métaphorisant חַנִּיתָה (« lance »)

לְנִגְהָ בְרַק חַנִּיתָהָ

à la clarté de l'éclair de ta lance

Le terme חַנִּיתָה apparaît 48 fois dans le Premier Testament, et relève lui aussi de l'isotopie militaire⁴⁸⁹. Il se distingue généralement du javelot qui, dans le TM, est porté

⁴⁸³ Voir A. van den Born & A. Lemaire, « flèche », *DEB*, p. 484 et C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 173.

⁴⁸⁴ Éz 21,26 : « Car le roi de Babel se tient à la naissance du chemin, à la tête des deux chemins, pour recourir à la divination ; il a secoué les flèches, interrogé les teraphim, examiné le foi ».

⁴⁸⁵ Notamment dans les récits mythologiques babyloniens et cananéens ; à ce propos, voir J. B. Prtichard, *ANET*, p. 66 et C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome, Pontifical Biblical Institut, 1965, n. 68,10-15.

⁴⁸⁶ Dt 32,23s ; Ps 7,14 ; 64,8.

⁴⁸⁷ Lm 3,12 ; Jb 6,4 ; 34,6.

⁴⁸⁸ Ps 45,6.

par כִּידוֹן. En Ha 3,11 toutefois, sa traduction ne fait pas l'unanimité parmi les versions grecques anciennes. Tandis que les codex V et S supportent le TM avec δόρυ « lance », les LXX et Barb, par contre, lisent respectivement οπλων « arme » et μαχαίρη « épée ». Nous ne trouvons cependant aucune raison de voir תַּנִּיחַ comme un terme général pour les armes ou bien une épée. Au contraire, plusieurs indices nous amènent à penser qu'il est bien question ici d'une lance.

Tout d'abord, dans le Premier Testament, le bois du תַּנִּיחַ est souvent décrit comme une ensouple de tisserands, un détail qui ne peut s'appliquer à une épée. Le mot תַּנִּיחַ est utilisé aussi comme un parallèle de כִּידוֹן « javelot », ce qui suggère de voir ici deux armes de jet. Ensuite, le fait que תַּנִּיחַ apparaisse en Ha 3,11 aux côtés du mot יָחַ « flèche » pour illustrer les éclairs de *YHWH* ne peut que référer, encore une fois, à deux armes que l'on projète. Enfin, grâce aux témoignages littéraires et iconographiques sur les guerres du Proche-Orient ancien, nous savons que les armées assyrienne et babylonienne⁴⁹⁰ étaient généralement composées de trois unités principales : l'infanterie, la cavalerie et les chars. Or, la cavalerie était également divisée en deux groupes distincts : les archers et les lanciers, dont les armes correspondent justement à celles que *YHWH*

⁴⁸⁹ 1Sm 13,19.22 ; 17,7 (2 fois).45.47 ; 18,10.11 ; 19,9.10 (2 fois) ; 20,33 ; 21,9 ; etc.

⁴⁹⁰ Sur la composition des armées assyriennes et babyloniennes, voir entre autres B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, tome I, Heidelberg, C. Winter, 1920, pp. 80-114 et F. Vigouroux, « Armées étrangères (assyrienne – chaldéenne) », *DB* 1/1 (1926) : 982-992, qui mentionne également quelques références bibliographiques.

possède en Ha 3,11. Les premiers pouvaient tirer à l'arrêt sur l'animal ou au galop pour les plus habiles ou après avoir posé pied à terre. Ces activités devaient laisser de la place aux mains, et c'est pour cette raison que le mors et la bride étaient très courts. Les seconds étaient l'équivalent des lanciers de l'infanterie mais qui combattaient sur leur monture. Or, les armes de ces cavaliers sont justement celles que possède *YHWH* en Ha 3,11. Ce parallèle est encore plus intéressant du fait que, dans ce passage, *YHWH* monte sur des chevaux. Il est même mentionné qu'Il conduit des chars, tout comme les guerriers assyriens et néo-babyloniens. À ce propos, nous savons aussi que les chars de ces deux grandes armées étaient souvent composés d'un équipage de trois soldats : un conducteur, un archer et un lancier assurant leur protection avec un bouclier. À l'occasion, il pouvait même y avoir deux défenseurs. Également, de chaque côté du char, on trouvait généralement deux carquois entre-croisés et des armes supplémentaires, soit un arc, des flèches et une lance qui correspondent encore une fois aux armes de *YHWH*.

Ainsi, il semble évident que l'auteur du livre d'Habacuc connaissait bien la composition et les armes utilisées par les grandes armées de son temps, en l'occurrence l'armée babylonienne. D'ailleurs, l'archéologie nous a rapporté de nombreuses pointes de lance découvertes en Palestine⁴⁹¹ ainsi qu'en Phénicie⁴⁹² et dont les inscriptions

⁴⁹¹ Voir K. Galling, *Biblische Reallexikon*, pp. 201-202.

situent leur conception du 12^e au 11^e siècles avant J.-C. ; ceci suggère une utilisation courante des armes de jet à l'époque néo-babylonienne (7^e et 6^e siècles) correspondant à l'arrière-plan historique du livre d'Habacuc. Comment ne pas voir alors dans la description métaphorique des flèches et de la lance, deux figures de renversement visant à montrer que c'est au tour de *YHWH* de lancer ses flèches et sa lance sur les Babyloniens, tout comme eux l'ont fait envers son peuple et les nations ?

4.5.4. Étude du métaphorisé בָּרַק (« éclair »)

שָׁמַשׁ יָחַד עָמַד זָבֻלָה לְאֹר חֲצִיף יִהְיֶכּוּ לְנִגָּה בָּרַק חֲנִיתָדִי:

Le soleil (s'arrête), la lune suspend (son) le trajet, à la lumière de tes flèches qui fusent, à la clarté de l'éclair de ta lance

Le substantif בָּרַק est attesté 21 fois dans le Premier Testament. Il est toujours employé de manière figurée, et dans près de la moitié des cas, il est associé à des armes : 5 fois à des flèches⁴⁹³, 2 fois à une lance⁴⁹⁴ et 1 fois à un glaive ; ceci tend à appuyer le lien

⁴⁹² Voir P. Bordreuil, « Épigraphe phéniciennes sur bronze, sur pierre et sur céramique », dans *Archéologie du Levant. Recueil à la mémoire de Roger Saïdah*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1982, pp. 187-192.

⁴⁹³ 2Sm 22,15 ; Za 9,14 ; Ps 18,15 ; 77,18 ; 144,6.

⁴⁹⁴ Na 3,3 ; Ha 3,11.

de ressemblance que nous avons proposé de voir en Ha 11b entre l'éclair (le métaphorisé sous-entendu) et les flèches (le métaphorisant). Or, dans tous ces cas où les éclairs sont associés aux armes, il est intéressant de noter que celles-ci apparaissent toujours comme des instruments de *YHWH* utilisés contre les ennemis de son peuple. C'est certainement ce qui pousse Jeremias⁴⁹⁵ et Keller⁴⁹⁶ à voir dans la mention du soleil et de la lune, des ennemis de *YHWH*. Il faut dire en effet que les récits mésopotamiens nous présentent souvent des puissances cosmiques prenant la fuite devant les apparitions de divinités guerrières comme Ishtar, Hadad ou Marduk⁴⁹⁷. Toutefois, à la suite de Miller⁴⁹⁸ et Holladay⁴⁹⁹, nous suggérons de voir dans la mention du soleil et de la lune des alliés de *YHWH* plutôt que des ennemis. Nous appuyons cette hypothèse sur le parallèle de Jos 10,12-13 :

10.12 אַז יַדְבָּר יְהוֹשֻׁעַ לַיהוָה בַּיּוֹם תַּת יְהוָה אֶת-הַקְּאֲמֹי לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר

לְעֵינַי יִשְׂרָאֵל שָׁמַשׁ בְּגִבְעוֹן דָּוִם וַיִּרַח בְּעַמֶּק אֶלְוִן:

10.13 וַיִּדְּם הַשָּׁמֶשׁ וַיִּרַח עָמֹד עַד-יָקָם גּוֹי אֲיֹבִיו הֲלֹא-הִיא כְּתוּבָה עַל-סֵפֶר הַיָּשָׁר

וַיַּעֲמֵד הַשָּׁמֶשׁ בַּחֲצַי הַשָּׁמַיִם הֲלֹא-אַז לָבֹא בַיּוֹם תָּמִים:

⁴⁹⁵ J. Jeremias, *Theophanie*, pp. 79-80.

⁴⁹⁶ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... ». p. 173.

⁴⁹⁷ Pour ces récits, voir A. Falkenstein, *Sumerische und akkadische Hymnen...*, pp. 107 et 329.

⁴⁹⁸ P. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, pp. 123-128.

⁴⁹⁹ J. S. Holladay, « The Day(s) the Moon Stood Still », pp. 168-178.

10.12 *Alors Josué parla à YHWH — le jour où YHWH livra les Amorrhéens à la merci des fils d'Israël — il dit, en présence d'Israël : « Soleil, sur Gabaôn arrête-toi, et toi, lune sur la vallée d'Ayyalôn! »*

10.13 *Le soleil s'arrêta et la lune se tint immobile jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis. Cela n'est-il pas écrit sur le livre du Juste ? Le soleil se tint immobile au milieu du ciel et retarda son coucher près d'un jour entier.*

Dans ce texte, le soleil apparaît deux fois en tant que sujet du verbe אָרַח « s'arrêter, être silencieux » et une fois en tant que sujet du verbe $\text{קָמַעַ$ « se tenir immobile, se tenir debout » ; tandis que la lune a elle aussi $\text{קָמַעַ$ pour verbe tout comme en Ha 3,11. Tels sont les éléments de ressemblance qui non seulement nous amènent à voir un parallélisme en Ha 3,11a entre le soleil et la lune mais qui nous suggèrent aussi de considérer ces astres comme des alliés de *YHWH* qui contribuent à la défaite des ennemis du peuple d'Israël.

Ainsi, avec l'arrêt du soleil et la lune, c'est le temps qui semble s'être arrêté au signal des éclairs de *YHWH* qui marquent le début du combat contre les oppresseurs des nations. Toutefois, comme le laisse entendre le prophète Habacuc, c'est un combat qui ne se terminera pas avant la victoire de *YHWH* de la même façon qu'à l'époque de Josué où les Amorrhéens furent livrés à la merci des fils d'Israël.

4.6. Les métaphores de la tempête et des dragons (Ha 3,13-14)

3.13 יִצְאֵהָ לַיָּשָׁע עֲמֹד לַיָּשָׁע אֶת-מִשְׁיָנֶהָ מִתְּצֵהָ רֹאשׁ מִבַּיִת רָשָׁע עֲרֹת יְסוֹד

עַד-צִוָּאר סָלָה פ:

3.14 נִקְבְּתָ בְּמַטְיֹו רֹאשׁ פְּרִזְיֹו יִסְעֲרוּ לְהַפְיִעַנִי עַל־צַחֲמָם כְּמוֹ-לֶאֱכֹל עֲגִי בַּמְסַתָּר:

3.15 דְּרַכְתָּ בַיָּם סוֹטֵיךָ חֹמְרֵי מַיִם רַבִּים:

3.13 *tu sors pour le salut de ton oint, pour le salut de ton messie ; tu fracasses à mort la tête du méchant, tu l'écorches de la base jusqu'au cou (Pause) ;*

3.14 *tu perces avec tes bâtons la tête de ses villageois qui s'agitent pour me disperser dans leur exultation comme pour dévorer un malheureux en cachette*

3.15 *tu piétines la mer avec tes chevaux, faisant mousser les grandes eaux*

4.6.1. Établissement des métaphores

La présence de la particule comparative כ « comme » au v. 14 laisse apparaître un changement d'isotopie dans la mention des « villageois qui s'agitent...pour dévorer un malheureux ». En effet, sachant qu'il ne peut être question ici de cannibalisme, nous devons voir dans le verbe אָכַל « manger, dévorer » une utilisation métaphorique visant à décrire les « villageois » comme des animaux qui dévorent.

Quant au suffixe יו « ses » à la fin du mot פְּרָזִיר il indique clairement que les villageois en question sont ceux du méchant mentionné au v. 13, verset que nous devons par conséquent intégrer dans l'énoncé du métaphorisé.

Pareillement, la présence des verbes à la deuxième personne du singulier : יִצְאָתָּ « tu fracasses » נִקְבְּתָּ « tu perces » et דְּרַכְתָּ « tu piétines », introduisant chacun des vv. 13,14 et 15, suggère de voir ici trois actions intimement liées ; en sorte que la métaphore des dragons s'étend des vv. 13 à 15.

4.6.2. Étude du métaphorisant « dragons » sous-entendu

3.13b מִתְצַתָּ רֹאשׁ מִבַּיִת רִשָׁע עַד רוֹת יִסּוֹד

3.14 נִקְבְּתָּ בְּמַטְיֹו רֹאשׁ פְּרָזִיר יִסְצְרוּ לְהַפְיִצְנִי עַל יְצִתָּם כְּמוֹ לֶאֱכֹל עֲנִי בַּמְסַתָּר:

3.15 דְּרַכְתָּ בַיָּם סִיטִידָּ חֹמֶר מַיִם רַבִּים:

3.13b *tu fracasses à mort la tête du méchant, tu l'écorches de la base jusqu'au cou*

3.14 *tu perces avec tes bâtons la tête de ses villageois qui s'agitent pour me disperser dans leur exultation comme pour dévorer un malheureux en cachette*

3.15 *tu piétines la mer avec tes chevaux, faisant mousser les grandes eaux*

Le verbe **לִנְחַם** est attesté 750 fois dans le Premier Testament et appartient aussi bien au vocabulaire de l'isotopie des personnes⁵⁰⁰ que de l'isotopie animale⁵⁰¹. En Ha 3,14 toutefois, nous suggérons de voir en **לִנְחַם** la description d'animaux qui dévorent une proie malgré le fait que le verbe ait pour sujet les chefs. Plusieurs indices nous permettent même de suggérer que ces animaux sont vus comme des dragons.

Tout d'abord, comme nous l'avons souligné dans l'établissement des métaphores, il ne peut être question de cannibalisme dans ce verset. En effet, nous ne voyons pas pourquoi le v. 14 représenterait réellement des hommes qui mangent un malheureux en cachette. Non, de toute évidence, l'auteur utilise ici un langage imagé, emprunté à l'isotopie animale, pour décrire l'action des chefs, de la même façon qu'en Ha 1,8 il illustre les attelages babyloniens par un aigle qui fond pour dévorer.

Ensuite, la description du méchant au v. 13 dont *YHWH* fracasse la tête et égorge rappelle certaines représentations mythiques mésopotamiennes et égyptiennes de dieux combattant des dragons. Chez les Cananéens, on trouve le dragon Yam dont le corps est déchiré par Baal, puis le dragon Môt dont le corps est fendu, dispersé, brûlé et écrasé par Anât⁵⁰². Chez les Babyloniens, il y a le dragon Tiamat dont la tête est fracassée et le

⁵⁰⁰ Gn 2,16 (2 fois).17 (2 fois) ; 3,1.2.3.5 (2 fois).6.11.12.13 ; etc.

⁵⁰¹ Gn 37,20.33 (bête féroce) ; 49,27 (loup) ; Nb 23,24 (lionne) ; 1Rs 13,28 (lion) ; Éz 22,25 (lion) ; 33,27 (bêtes) ; Jl 1,4 (sauterelle) ; etc.

corps éventré par Marduk⁵⁰³. Enfin, chez les Égyptiens, c'est le dragon Typhon, aussi appelé Seth, qui est démembré par Horus⁵⁰⁴. Ces nombreux parallèles expliquent de ce fait les multiples hypothèses apportées pour déterminer à quel dragon mythique Ha 3,14 fait réellement allusion.

Face à ces différentes propositions, nous suggérons davantage de voir au v. 14 une allusion au mythe babylonien⁵⁰⁵, car les descriptions correspondent précisément aux deux temps du déchiquetage du dragon Tiamat : la tête fracassée et le corps éventré⁵⁰⁶. Ensuite, la mention des villageois qui dévorent comme des animaux rappelle les autres

⁵⁰² Sur le combat de Baal contre le dragon Yam, voir T. Hiebert, *God of My Victory*, p. 105 ; sur celui d'Anât contre Môt, voir A. Herdner, *CTA*, 2.4[68].27 ; 6[49].2.30-37 ; 6[49].5.19, ainsi que les commentaires de F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University, 1973, pp. 117-118 ; P. L. Watson, « The Death of 'Death' in the Ugaritic Texts », *JAOS* 92 (1972) : 60-64 et S. E. Loewenstamm, « The Killing of Mot in Ugaritic Myth », *Or* 41 (1972) : 378-382.

⁵⁰³ Nous retrouvons la description de ce combat dans le récit d'Enuma Elish, fragment 4,130-133 ; pour ce texte, voir J. B. Pritchard, *ANET*, p. 68, ainsi que les commentaires de T. Hiebert, *op. cit.*, pp. 103-105 et C. A. Keller, « Nahum, Habacuc... », p. 175.

⁵⁰⁴ Sur la description de ce combat, voir R. O. Faulkner « The Bremmer-Rhind Papyrus : The Book of Overthrowing 'APEP' », *JEA* 23 (1937) : 166-185 ; 24 (1938) : 41-53 ; A. M. Blackman & H. W. Fairman, « The Myth of Horus at Edfu-II », *JEA* 30 (1944) : 5-22 ; J. B. Pritchard, *ANET*, pp. 6-7.

⁵⁰⁵ Cette hypothèse est avancée par plusieurs commentateurs dont F. J. Stephens, « The Babylonian Dragon Myth in Habakkuk 3 », pp. 290-293 ; J. Day, « Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings... », pp. 143-151 ; « New Light on the Mythological Background... », pp. 353-355 et W.A., Irwin, « The Mythological Background of Habakkuk... », pp. 47-50.

⁵⁰⁶ C.-A. Keller, *op. cit.*, p. 175, fait aussi cette remarque par rapport au mythe babylonien.

monstres engagés par Tiamat pour combattre Marduk mais que ce dernier terrasse également à l'aide de ses flèches, de sa massue et de son filet⁵⁰⁷. Ensuite, l'arrière-plan babylonien du livre d'Habacuc nous laisse entrevoir dans l'identité du méchant, la désignation du roi Nabuchodonosor qui lui aussi est décrit comme un dragon par le prophète Jérémie (Jr 51,34)⁵⁰⁸. Tout comme en Ha 3,14 nous relevons également dans ce verset le verbe לָכַח « manger, dévorer » qui a pour sujet le mot hébreu תַּיִתָּן « dragon ». Cependant, la différence entre Jérémie et Habacuc, c'est que dans le livre de Jérémie la figure du dragon est de valence positive où domine la force destructrice de l'animal qui dévore et engloutit le peuple d'Israël. Par contre, dans le livre d'Habacuc, les dragons babyloniens ne sont plus en mesure de dévorer car leur tête est fracassée et leur corps éventré par *YHWH*.

Ainsi, en faisant allusion au combat de Marduk contre le dragon Tiamat et ses fidèles, le prophète Habacuc transpose Nabuchodonosor et ses commandants directement dans le mythe babylonien pour souligner leur défaite. Ha 3,15 confirme d'ailleurs cette victoire en représentant *YHWH* sur chevaux qui foulent la mer, tout comme Marduk qui monte sur ses chevaux et sur son char de tempête pour tuer Tiamat,

⁵⁰⁷ Sur ce point, voir C. J. R. Porter, « Le Proche-Orient », dans *Mythologie du monde...*, p. 62.

⁵⁰⁸ « Il m'a dévorée (לָכַח), il m'a absorbée, Nabuchodonosor, roi de Babel, il a fait de moi un vase vide ; il m'a engloutie comme (כֹּ) le dragon (תַּיִתָּן), il a rempli son ventre ; de mes délices, il m'a chassée. »

la mer primordiale. De par cette transposition, nous voyons donc un renversement dans la figure du dragon.

4.6.3. Étude du métaphorisé פְּרָזִים « villageois »

3.14a נִקְבְּתָּ בְּמַטְיֹל רֵאשׁ פְּרָזִי

3.14a *tu perces avec tes bâtons la tête de ses villageois*

Le terme פְּרָזִים n'apparaît qu'une seule fois dans le Premier Testament. Étant donné que nous sommes en présence d'un hapax, il est bien difficile alors de dire avec certitude qui sont désignés au travers de ces פְּרָזִים ce qui explique les multiples traductions proposées : « chefs »⁵⁰⁹, « princes »⁵¹⁰, « commandants »⁵¹¹, « guerriers »⁵¹², « gardes »⁵¹³, « partisans »⁵¹⁴ ou « serviteurs »⁵¹⁵. Quoiqu'il en soit, nous devons au

⁵⁰⁹ BibO, LS, BT.

⁵¹⁰ P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 78.

⁵¹¹ TEV, La Bible de Chouraqui.

⁵¹² Vulgate, RSV ; M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 114.

⁵¹³ C.-A. Keller, « Nahoum, Habacuc... », p. 174.

⁵¹⁴ Targum.

⁵¹⁵ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 129.

moins admettre que ces פְּרָזִים sont sous l'autorité de celui qui est désigné comme le méchant au v. 13, à savoir leur roi ou leur chef. À partir de là, il peut donc s'agir aussi bien de simples serviteurs que de chefs d'armées.

Albright⁵¹⁶, lui, propose de rapprocher ces פְּרָזִים au mot hébreu פְּרִזוֹת « hameau, village »⁵¹⁷ afin d'y voir des « hommes de la campagne », c'est-à-dire des paysans ou des simples villageois. Cette hypothèse ne manque pas d'intérêt car non seulement elle rejoint le sens du mot פְּרִזוֹת mais elle nous laisse entrevoir une allusion ironique. En effet, en raison du double renversement que nous avons observé dans la figure du dragon, il ne serait guère surprenant que l'appellation פְּרָזִים soit une description ironique des commandants et des guerriers du roi Nabuchodonosor. En Ha 3,14 ceux-ci seraient ainsi désignés comme de vulgaires villageois sans bravoure qui doivent se cacher comme des animaux pour pouvoir dévorer leur proie.

⁵¹⁶ W. F. Albright, « The Psalm of Habakkuk », p. 17.

⁵¹⁷ Sur la traduction de ce mot, voir W. Baumgartner & Als, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 908.

4.7. La métaphore de la biche (Ha 3,19)

יְהוָה אֲדַנִּי חִילִי וַיֵּשֶׁם רַגְלִי כְּאַיְלוֹת וַעֲלֵ בְמוֹתַי יְדַרְכֵנִי

YHWH, mon Seigneur, est ma force, il rend mes pieds comme (ceux) des biches, et sur mes hauteurs il me fait marcher

4.7.1. Établissement de la métaphore

Le repérage de la métaphore est facilité par la présence de la particule comparative כּ « comme » qui souligne un changement d'isotopie dans la mention des pieds du prophète décrits sous les traits de biches.

Nous ne relevons aucun autre terme de l'isotopie des pieds ou des biches au v. 18 en sorte que la métaphore se limite au v. 19.

4.7.2. Étude du métaphorisant אֵילוֹת (« biches »)

וַיֵּשֶׁם רַגְלִי כְּאַיְלוֹת וַעֲלֵ בְמוֹתַי יְדַרְכֵנִי

il rend mes pieds comme (ceux) des biches, et sur mes hauteurs il me fait marcher

Le terme **קַרְנָיִם** est attesté 10 fois dans le Premier Testament⁵¹⁸ et doit être associé au **קַרְנָיִם** « le cerf »⁵¹⁹. En dépit de ces quelques emplois, la biche et le cerf figurent parmi les espèces qui étaient les plus recherchées dans tout le Proche-Orient ancien. Nous savons aujourd'hui que les Égyptiens et les Assyriens les chassaient surtout pour leur chair, à l'aide d'archers, de chiens et de filets⁵²⁰.

Les Hébreux comptaient également le cerf parmi les animaux purs⁵²¹ dont ils consommaient la viande qui était considérée comme le mets par excellence⁵²². Malheureusement, à force d'être chassée abusivement, cette espèce a disparu des régions de la Syrie-Palestine.

Ceci dit, en dehors de l'aspect culinaire, le Premier Testament évoque aussi l'amour maternel de la biche⁵²³ mais surtout la légèreté de ses pas⁵²⁴ comme nous

⁵¹⁸ Gn 49,21 ; 2Sm 22,34 ; Jr 14,5 ; Ps 18,34 ; 22,1 ; Jb 39,1 ; Pr 5,19 ; Ct 2,7 ; 3,5.

⁵¹⁹ À ne pas confondre avec le mot hébreu **בָּרָא** « le bélier » ; 11 emplois du mot cerf sont attestés dans le Premier Testament : Dt 12,15.22 ; 14,5 ; 15,22 ; 1Rs 5,3 ; Is 35,6 ; Lm 1,6 ; Ps 42,2 ; Ct 2,9.17 ; 8,14.

⁵²⁰ Sur la chasse des cervidés en Égypte, voir P. Trichet, *Les animaux en Égypte au temps des Pharaons*, Toulouse, École Vétérinaire de Toulouse, 1985, p. 44 ; en Assyrie, voir H. Lesètre, « Cerf », *DB* 2/1 (1926) : 447-448, qui nous rapporte un bas-relief assyrien exposé au British Museum présentant un cerf.

⁵²¹ Dt 14,5.

⁵²² Dt 12,15.22 ; 15,22. Voir H. Frehen & J.-C. Margot, « Cerf, biche », *DEB* (1987) : 252.

pouvons l'observer en Ha 3,19 où les pieds du prophète Habacuc sont décrits pareils à des biches. À ce propos, la NAB voit dans l'utilisation de cette figure l'idée de vitesse, probablement parce que les cervidés sont réputés pour leur course rapide, surtout quand il est question d'échapper à l'attaque d'un prédateur. TEV et Mft, par contre, préfèrent plutôt voir dans la figure de la biche l'assurance de son pas qui lui vaut de gravir avec facilité les collines les plus escarpées. C'est pourquoi ces traductions choisissent d'ailleurs de lire en 3,19b la combinaison *עַל בְּמוֹתַי* « sur mes hauteurs » par « sur mes montagnes ».

De notre côté, nous pensons effectivement, à la suite de TEV et Mft, que l'élément dominant dans la figure de la biche est l'assurance et la sécurité, plutôt que la vitesse, comme le pense NAB. Nous appuyons surtout cette hypothèse par le parallèle que nous relevons entre 3,19 et 2,9 où apparaît le mot *קְרוֹם* « hauteurs », un synonyme de *בְּמָה*. Or, nous avons vu avec la métaphore du nid en 2,9⁵²⁵ que la hauteur décrit l'invulnérabilité de l'opresseur qui se croit en sécurité dans sa cité fortifiée. Cependant, cette confiance est issue d'un sentiment d'orgueil où l'opresseur se vante d'être en sécurité sur des hauteurs qu'il a lui-même édifiées mais desquelles il tombera d'un coup de patte, tandis qu'en 3,19 le prophète Habacuc place sa confiance non pas

⁵²³ Jr 14,5.

⁵²⁴ 2Sm 22,34 ; Ps 18,34.

⁵²⁵ Voir ci-haut, p. 122.

en sa propre personne mais en *YHWH*, le seul à pouvoir offrir une sécurité véritable et durable.

4.7.3. Étude du métaphorisé רַגְלִי (« pied »)

יְהוָה אֲדַנִּי חֵילִי יְשׁוּם רַגְלִי בְּאַלְוֹת וְעַל בְּמוֹתַי יְדַרְכֵנִי

YHWH, mon Seigneur, est ma force, il rend mes pieds comme ceux des biches, et sur mes hauteurs il me fait marcher

Le terme רַגְלִי est employé 259 fois dans le Premier Testament, mais il est figuré seulement 3 fois par une biche : 2Sm 22,34 ; Ha 3,19 et Ps 18,34. Or, ces trois passages apparaissent tous dans un contexte militaire et théophanique où *YHWH* est précisément décrit sous la forme d'une tempête qui anéantit les ennemis de son peuple⁵²⁶. Toutefois, comparativement à 2Sm 22,34 et au Ps 18,34 où la figure de la biche est accompagnée de termes militaires⁵²⁷, Ha 3,19 lui ne mentionne aucun terme militaire en sorte que l'isotopie dominante n'est plus ici celle de la guerre, mais uniquement celle du salut et

⁵²⁶ Dans le deuxième livre de Samuel, cette théophanie se délimite des vv. 22,10 à 22,17 tandis que dans le livre des Psaumes, elle se présente des vv. 18,10 à 18,17.

⁵²⁷ Pour 2Sm 22,34-35 et Ps 18,34-35 : « qui rend mes pieds pareils à ceux des biches et qui sur les hauteurs me fait tenir debout, qui exerce mes mains au combat, mes bras à tendre l'arc de bronze ».

ce, dès le verset 3,18 : « Mais moi, je veux exulter en *YHWH*, je veux jubiler dans le Dieu de mon salut ».

De façon remarquable, le prophète glorifie ainsi *YHWH* et proclame son salut, malgré les catastrophes qui fondent sur le pays et sur ses habitants : les persécutions (v. 16), la mauvaise récolte, la famine et la misère (v. 17). En dépit de ce temps de malheur, Habacuc voit déjà l'avenir glorieux qui le suivra et s'accroche à cette espérance avec une telle confiance qu'il sent soudainement ses pieds aussi légers et sûrs que les biches qui gravissent les hauteurs des collines. Le prophète prend ainsi sa force de *YHWH* qui le fait marcher sur les hauteurs, une force qui est représentée par le mot מְצִיטָה « ma force » en 19a. À ce propos, Roberts⁵²⁸ fait un parallèle entre cette force du prophète et celle de l'opresseur babylonien relatée en Ha 1,11 mais à la différence que l'opresseur fait de sa force⁵²⁹ son dieu, tandis qu'Habacuc puise sa force directement de *YHWH*. Peut-être devrions-nous voir aussi dans ce parallèle cette notion de renversement sachant que la force de l'opresseur est condamnée en 1,11 : « celui-ci se rend coupable de sa force, son dieu ! », alors que pour le prophète elle est le signe de l'espérance et du salut.

⁵²⁸ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 158.

⁵²⁹ Le terme hébreu mentionné en Ha 1,11 pour décrire cette force est מְצִיטָה un synonyme de מְצִיטָה. Roberts pense alors que le prophète utilise deux termes différents justement pour souligner cette distinction entre la force idolâtrée de l'opresseur babylonien et la force d'Habacuc issue de *YHWH*.

Ainsi, c'est sur cette perspective pleine d'espérance, soulignée par plusieurs commentateurs⁵³⁰, que s'achève le chapitre 3 et le livre d'Habacuc.

4.8. Conclusion

De cette étude des figures de la ressemblance au chapitre trois du livre d'Habacuc, nous retenons tout d'abord encore une fois plusieurs figures de renversement visant à décrire la chute de l'opresseur. Pour ce faire, le prophète Habacuc n'hésite pas à utiliser de nombreuses réminiscences mythiques dans le but de les renverser : *YHWH* est décrit avec les mêmes attributs que le dieu assyro-babylonien de l'orage, Hadad (3,4) ; Il est accompagné d'assistants militaires « Peste » et « Fièvre » (3,5) dont les noms correspondent à deux divinités mésopotamiennes des épidémies et des maladies ; ou bien encore, il est présenté avec les mêmes armes et les mêmes caractéristiques que le dieu Marduk dans le mythe babylonien de la création (3,8-15). Tel est le langage mythique dont se sert librement par le prophète Habacuc, un langage qui, somme toute, est le seul à pouvoir décrire cette manifestation de *YHWH*.

⁵³⁰ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, pp. 123, 129-134 et M. Delcor, « Le geste de *YHWH* au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste dans Habacuc III », dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Barcelone, Montiserrat, 1953, pp. 287-302.

Enfin, le second point qui retient notre attention dans cette dernière analyse, c'est la succession logique des figures de la ressemblance utilisées : *YHWH* vient du Témân et du mont Parân comme une lumière aveuglante qui remplit progressivement toute la terre (3,3-4) ; il est accompagné de deux divinités alliées qui marchent devant et derrière lui (3,5) ; il monte sur des chevaux et des chars (3,8) représentant des nuages de tempêtes, puis, pareil à des éclairs, il bande son arc, tire ses flèches et projette sa lance (3,9-11) sur le méchant qu'il finit par terrasser (3,13-15) ; enfin, après le triomphe de *YHWH*, apparaît le soulagement du prophète qui se sent soudain aussi léger et confiant que des biches sur les hauteurs (3,19). C'est d'ailleurs sur cette métaphore animale empreinte d'optimisme que ce termine le livre d'Habacuc.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Par cette étude, nous avons pu établir avec évidence que les figures de la ressemblance sont le langage imagé dominant du livre d'Habacuc. En tout, ce ne sont pas moins de 38 métaphores, allégories et personnifications qui se trouvent réparties dans les trois chapitres du livre.

Au premier chapitre, nous avons essentiellement relevé des figures métaphoriques tirées de la faune (léopards, loups, aigle, poissons et reptiles), des minéraux (sable, rocher) et des éléments atmosphériques (vent d'est, vent). Par contre, au second chapitre, nous avons pu observer aussi bien des métaphores que des personnifications mettant en scène différents milieux de vie comme la faune (dragon, serpents, proie, nid), les éléments de la nature (pierre, bois, eaux), les objets (coupe), ainsi que des domaines plus abstraits (Shéol, mort). Enfin, au troisième chapitre, nous avons surtout vu une alternance de métaphores, d'allégories et de personnifications. C'est d'ailleurs dans ce chapitre que se sont trouvées la plupart des figures de la ressemblance présentant *YHWH* comme un guerrier avec ses montures (chevaux, chars) et ses armes (arc, flèches, lance).

Afin de mieux visualiser l'ensemble de ces figures, nous proposons un tableau synthèse que nous avons pris soin de présenter et de commenter dans l'annexe.

1. L'originalité des figures de renversement

L'élément le plus marquant de notre recherche est sans conteste la mise au jour de toutes ces figures de renversement qui découlent de chacune des métaphores, allégories et personnifications relevées dans les trois chapitres du livre d'Habacuc, et dont voici les principaux éléments de conclusion.

Comme leur nom l'indique, ces figures se présentent sous la forme d'un renversement ou d'un retournement de situation. Dans certaines occurrences, nous avons remarqué que ce renversement consiste à rendre négative une figure habituellement considérée comme positive par le peuple d'Israël ou par leurs voisins. C'est précisément le cas des trois figures animales en Ha 1,8 : les léopards, les loups du soir et l'aigle.

Tout d'abord, la figure du léopard était très significative dans la religion de l'Égypte ancienne puisque la peau de cet animal était la tenue de cérémonie indispensable du prêtre : elle représentait un symbole du dieu lui-même. Or, dans son oracle, *YHWH* renverse ce symbole en plaçant la supériorité des chevaux babyloniens au-dessus de celle des léopards.

Pareillement, la figure des loups du soir était aussi un trait de fierté chez les Israélites, selon Gn 49,27. Mais *YHWH* renverse encore une fois ce symbole en

décrivant les chevaux babyloniens encore plus mordants que des loups du soir ; un renversement qui est également souligné par Roberts⁵³¹.

Enfin, pour la figure de l'aigle, nous n'y avons certes pas associé de renversement direct dans l'étude du v. 1,8. Néanmoins, nous avons suggéré d'en voir un au v. 2,9 avec la figure du nid faisant sans doute référence au palais de Nabuchodonosor. Or, l'aigle est justement la figure emblématique du roi babylonien tel qu'il est rapporté en Éz 17,3. Ce n'est donc pas un hasard si l'aigle apparaît en 1,8 pour décrire les attelages de l'armée babylonienne.

Ceci étant dit, dans d'autres figures de la ressemblance, ce renversement ne s'opère pas au travers d'un symbole particulier, mais plutôt au niveau du rang social de l'homme. Ainsi, en 1,14 c'est la dignité humaine qui est renversée, car les peuples envahis sont décrits comme des poissons et des reptiles dominés par les Babyloniens, tout comme les poissons et les reptiles sont dominés par l'homme dans le récit de la création en Gn 1,26-28.

Parallèlement, dans la métaphore des poissons en 1,15-17 ces mêmes peuples sont non seulement rabaissés au rang d'animaux sans dirigeant, mais en plus, ils sont destinés à être privés de leur liberté pour finalement mourir comme de vulgaires

⁵³¹ J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk...*, p. 213.

poissons capturés dans les filets du pêcheur babylonien. Par cette figure, Roberts⁵³² y voit également un commentaire de dénigrement de la dignité humaine, une explication qui souligne bien le renversement.

Par ailleurs, nous avons pu observer que ce renversement apparaît aussi dans l'utilisation de figures mythologiques, principalement au chapitre trois du livre d'Habacuc. Ainsi, dans la théophanie des vv. 3,3 à 3,15 *YHWH* est décrit comme un guerrier traversant la terre sous la forme d'un nuage de tempête pour combattre le chaos. Or, les mythologies assyro-babylonienne et cananéenne présentent également plusieurs divinités guerrières (Hadad, Marduk, Baal) sous les traits d'une tempête. Toutefois, nous pensons que le prophète Habacuc met une insistance particulière sur le récit babylonien de la création dans lequel le dieu Marduk, le représentant de l'ordre, combat et tue la déesse Tiamat, la représentante du chaos. Mais le fait que *YHWH* se manifeste sous les mêmes attributs du dieu principal de Babylone implique alors un renversement du pouvoir mis en place par le conquérant qui devient par conséquent à son tour le représentant du chaos.

Tels sont les types de figures de renversement que nous avons relevés dans le livre d'Habacuc et qui rappellent certaines formules de la loi du talion telle décrite dans les livres de l'Exode⁵³³, du Lévitique⁵³⁴ et du Deutéronome⁵³⁵. Bien entendu, nous ne

⁵³² *Ibid.*, p. 104.

cherchons pas à établir ici de parallèles directs entre le livre d'Habacuc, dont la rédaction est à situer durant de la période pré-exilique, et le Pentateuque que l'on doit probablement placer après l'exil⁵³⁶. Nous faisons simplement une remarque sur les similitudes que l'on peut y observer. Il faudrait davantage situer ce parallèle avec les textes de lois babyloniens tirés du Code d'Hammurabi que les spécialistes datent du 18^e siècle avant notre ère⁵³⁷. Ce recueil d'édits, rédigés en akkadien, institue en effet la loi du talion qui restreint le droit antérieur reconnu à la victime d'un dommage corporel d'exercer sa vengeance à l'encontre de son agresseur, et de lui infliger à son tour un dommage corporel même au-delà de l'infirmité subie. Ainsi, dans les paragraphes 196 et 200 du Code d'Hammurabi, il est mentionné : « Si quelqu'un a crevé l'œil d'un homme libre, on (l'instance judiciaire) lui crevera l'œil », « Si quelqu'un a cassé la dent d'un homme libre...on (l'instance judiciaire) lui cassera la dent »⁵³⁸. Nous retrouvons d'ailleurs une formule assez semblable en Ha 2,8 : « Parce que toi, tu as dépouillé des nations nombreuses, tout ce qui reste de peuples te dépouillera, à cause du sang humain et de la violence faite à la terre, à la cité à tous ce qui l'habitent ». Or même si ce verset

⁵³³ Ex 21,23-25.

⁵³⁴ Lv 24,18-20.

⁵³⁵ Dt 19,21.

⁵³⁶ Sur la question des origines et du développement du Pentateuque en général, voir E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1984 et A. de Pury & Als, *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1989.

⁵³⁷ Voir A. Finet, *Le Code d'Hammurabi*, Paris, Éditions du Cerf, 1973.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 110-111.

ne contient aucune figure de la ressemblance, il résume à lui seul, selon nous, la nature même de la plupart des figures de renversement que nous avons mises au jour dans les chapitres deux et trois du livre d'Habacuc. Nous croyons même que ce sont tous les crimes décrits en 2,8 (pillage, meurtre et violence) qui suscitent toutes ces figures de renversement. En faisant ainsi référence aux lois du droit babylonien, le livre d'Habacuc montre toute la pertinence et la force de ces figures de renversement pour condamner ces mêmes Babyloniens.

En 1,8 elles se traduisent par les chevaux et les attelages babyloniens qui envahissent les nations, mais en 3,8.15 c'est *YHWH* qui monte sur ses chevaux et sur ses chars de victoire pour envahir le conquérant.

En 1,9 il est rapporté que les soldats babyloniens ont la face brûlante comme un vent d'est qui ramasse tout sur son passage ; mais en 3,3-4 c'est au tour de *YHWH* d'apparaître comme une tempête venant du sud-est (de Témân et du mont Parân) qui déferle sur la terre. Toutefois, à la différence de la face brûlante des Babyloniens, l'éclat de *YHWH* est comme la lumière ; des rayons sortent aussi de ses côtés, là où se cache sa force, tandis que dans l'autre figure du vent en 1,11 le roi Nabuchodonosor fait plutôt de sa force son dieu.

Toujours au chapitre un, en 1,9 puis en 1,14-17, il est rapporté que les soldats babyloniens ramassent des captifs comme du sable ou comme des poissons. Mais en 2,7-8 c'est à leur tour de devenir la proie du reste des nations.

Pareillement en 2,5 l'homme insolent, faisant probablement allusion à Nabuchodonosor, est décrit tel le dragon du Shéol (le monde des morts) qui dilate son gosier pour engloutir les peuples. Cependant, en 3,13-14 ce même dragon est tué par *YHWH* au même titre que le dragon Tiamat dans le récit babylonien de la création. D'ailleurs, Bič⁵³⁹ souligne également cette utilisation de la loi du talion en 2,5 et pense même qu'il faut partir de là pour comprendre les prières du psalmiste, apparemment avide de sang.

Enfin, pour ne citer qu'un dernier cas, en 2,15 il est fait allusion au conquérant babylonien qui enivre ses voisins pour regarder leur nudité, mais en 2,16 c'est à son tour d'être enivré et humilié.

2. Le Dieu d'Habacuc : un Dieu de la guerre ou un Dieu de salut ?

À la lecture du livre d'Habacuc, on ne peut que constater l'abondance de termes militaires. Aux chapitres un et deux, ils décrivent essentiellement l'envahisseur. Par

⁵³⁹ M. Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, p. 107 (note 15).

contre, au troisième chapitre, tout le vocabulaire militaire utilisé est directement associé à *YHWH*, à l'exception du verbe גרד « attaquer, assaillir » (en 3,16) qui se rapporte au conquérant babylonien. Mais pour les autres termes hébreux, tous désignent *YHWH* puisque les noms, appartenant essentiellement à l'isotopie des armes, sont accompagnés par un suffixe de possession : סוּטֵיךָ « tes chevaux » (3,8b), מַרְכָּבֹתֶיךָ לְשׂוּעָה « tes chars de victoire » (3,8b), קֶשֶׁתְּךָ « ton arc » (3,9), חֲצֵיךָ « tes flèches » (3,11), קִנְיֹתֶיךָ « ta lance » (3,11). Pareillement, les verbes à caractère militaire sont conjugués à la deuxième personne du singulier : תִּצְעֵד « tu arpentés » (3,12), תִּדְרֹשׁ « tu piétines » (3,12), תִּצָּאֵת « tu sors »⁵⁴⁰ (3,13), מִתְחַצֵּף « tu fracasses » (3,13), תִּנְקֹבֵת « tu perces » (3,14), תִּדְרֹבֵת « tu foules ». Il en est de même au chapitre deux où Dieu est également appelé יְהוָה צְבָאוֹת « *YHWH* des armées » (2,13).

Enfin, même quand il n'est pas directement associé à un terme militaire, *YHWH* est quand même décrit comme celui qui conduit l'invasion de l'armée conquérante : « Car voici que je suscite les Chaldéens, peuple farouche et impétueux, qui parcourt les étendues de la terre pour occuper des demeures qui ne sont pas à lui » (1,6).

Ainsi, par ces nombreux exemples, il ne fait donc aucun doute que *YHWH* est perçu comme un Dieu guerrier dans le livre d'Habacuc. Ceci dit, nous pouvons toutefois comprendre cette représentation par la crise politico-militaire qui régnait en Syrie-

⁵⁴⁰ Comme les armées « sortent », c'est-à-dire se mettent en campagne.

Palestine à la fin du 7^e et début du 6^e siècles avant J.-C. En effet, si cette époque avait été politiquement stable et économiquement prospère, rien n'aurait certainement justifié de voir dans le livre d'Habacuc un Dieu guerrier. Mais l'histoire montre clairement que cette époque fut marquée par une longue période de conquête et d'oppression⁵⁴¹. Or, après avoir vécu près d'un siècle de domination assyrienne, voilà que le peuple de Juda doit encore subir le joug d'une nouvelle puissance : les Babyloniens. C'est donc dans ce contexte de crise que le prophète Habacuc, profondément troublé par ces événements, s'adresse à Dieu sur le ton de la plainte (1,2-4). Cependant, la réponse de *YHWH* ne fait que relater la triste réalité : l'invasion et la domination babylonienne (1,5-11). Habacuc se demande alors pourquoi le mal triomphe-t-il et pourquoi Dieu garde-t-il le silence devant les actions du méchant (1,12-17). On note clairement ici l'insatisfaction du prophète qui ne peut plus supporter de voir l'injustice régner sur son peuple et sur les nations ; et surtout, il ne comprend pas pourquoi *YHWH* n'intervient pas pour rétablir le droit. Selon lui, c'est absurde ! C'est pourquoi il s'adresse à nouveau à Dieu dans l'attente d'une autre réponse. Faut-il croire alors que l'insistance du prophète a porté fruit ? Toujours est-il que *YHWH* répond à nouveau mais, cette fois, par une série de cinq imprécations contre l'opresseur. Cependant, jusqu'alors c'est du haut de son temple saint que *YHWH* contemplait le fourmillement terrestre (2,20). Or voilà qu'il annonce à son peuple qu'il va agir lui-même pour juger l'opresseur.

⁵⁴¹ Sur le contexte historique, se référer aux introductions du livre d'Habacuc dont une liste exhaustive a été placée dans la bibliographie.

Telle est la vision qu'expérimente le prophète Habacuc. Cette vision eschatologique se traduit au chapitre trois par l'annonce d'une intervention directe de *YHWH* pour juger l'opresseur de son peuple et des nations. Comment ne pas voir alors dans ce message la perspective d'un avenir optimiste et salubre. Car c'est bien de salut qu'il est question dans tout le livre d'Habacuc. Un salut qui est la raison même de la prière du prophète qui se demande si son peuple et les nations vont continuer à vivre dans l'injustice et subir la domination du conquérant ou bien s'ils peuvent espérer un avenir meilleur. La réponse de *YHWH* est alors on peut plus claire : « Voici qu'il succombe, celui dont l'âme n'est pas droite, mais le juste vivra par sa sincérité » (2,4).

Par conséquent, à côté du Dieu guerrier, c'est bien un Dieu de délivrance et de salut que nous présente le livre d'Habacuc. D'ailleurs, par des deux fois, le mot *יִשׁוּעַ* « délivrance, salut » est employé, en 3,13 : « Tu es sorti pour le salut de ton peuple, pour sauver ton Oint » ; puis en 3,18 : « Mais moi, je veux exulter en *YHWH*, je veux jubiler dans le Dieu de mon salut ». Toutefois, l'aboutissement de ce salut passe impérativement par l'intervention « militaire » de *YHWH*.

Ainsi, ce n'est pas d'un Dieu guerrier ou d'un Dieu de salut qu'il est question dans le livre d'Habacuc, mais bien des deux.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHTEMEIER, E., *Nahum-Malachi. Interpretation*, Atlanta, John Knox Press, 1986.
- ALBRIGHT, W. F., « Anath and the Dragon ? », *BASOR* 84 (1941) : 1-17.
- _____, « The Furniture of El in Canaanite Mythology », *BASOR* 91 (1943) : 39-44.
- _____, « The Psalm of Habakkuk », dans *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1950, pp. 1-18.
- _____, « The Role of the Canaanites », *BASOR* 83 (1941) : 43-52.
- ALLEAU, R., *La science des symboles*, Payot, Paris, 1996.
- ALLEGRO, J. M., « Uses of the Semitic Demonstrative element Z in Hebrew », *VT* 5 (1955) : 302-311.
- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- _____, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985.
- ARCHER, G., *Introduction à l'Ancien Testament*, St-Légier, Emmaüs, 1978.
- ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- _____, *Rhétorique*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1973, #1406b 20-22.
- AUNEAU, J., « Jérémie », dans S. Amsler et Als, *Les prophètes et les livres prophétiques* (Ancien Testament, 4), Paris, Desclée, 1985, pp. 151-152.
- AVIGAD, N. et J.-C. Greenfield, « A Bronze phialè with a Phoenician Dedicatory Inscription », *IsrEJ* 32 (1982) : 118-128.
- BACRY, P., *Les figures de style* (Collection Sujets), Paris, Belin, 1992.
- BARNETT, R. D., « Layard's Nimrud Bronzes and their Inscriptions », *Erlsr* 8 (1967) : 1-7.
- BAUMGARTNER, W., *Budde Festschrift*, Leiden, E. J. Brill, 1920.
- BIČ, M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie – Nahum – Habacuc*, Paris, Éditions du Cerf, 1968.
- BLACKMAN, A. M. & H. W. Fairman, « The Myth of Horus at Edfu-II », *JEA* 30 (1944) : 5-22.
- BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1984.

- BODENHEIMER, F. S., *Animal and Man in the Bible Lands*, Leiden, E. J. Brill, 1960.
- BONS, E., « L'approche 'métaphorologique' du livre d'Osée », *RSR* 72/2 (1998) : 133-155.
- BORDREUIL, P., « Épigraphe phéniciennes sur bronze, sur pierre et sur céramique », dans *Archéologie du Levant. Recueil à la mémoire de Roger Saïdah*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1982, pp. 187-192.
- BOURGUET, D., *Des métaphores de Jérémie* (Études Bibliques, Nouvelle série, 9), Paris, J.Gabalda et Cie, 1987.
- BRIEND, J., *La création du monde et de l'homme, d'après les textes du Proche-Orient ancien* (CahÉvSup, 38), Paris, Cerf, 1981.
- BURROWS, M., *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Robert Laffont, 1962.
- CAIRD, G. B., *The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1980.
- CAQUOT, A. M., Sznycer & A. Herdner, *Textes ougaritiques. Mythes et légendes*, Tome 1, Paris, Éditions du Cerf, 1974.
- CARREZ, M., « Le séjour des morts », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, pp. 1184-1185.
- CHILDS, B., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1980.
- CHOURAQUI, A. *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- CHRISTENSEN, D. L., *Prophecy and War in Ancient Israel* (Bibal Monograph Series, 3), Berkeley, California, Bibal Press, 1989.
- CLARK, D. & H. A. Hatton, *A Translator's Handbook on the Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, New York, United Bible Societies, 1989.
- CLIFFORD, R. J., « The Use of Hôy in the Prophets », *CBQ* 28 (1966) : 458-464.
- CONRAD, R., *Lexikon sprachwissenschaftlicher Termini*, Leipzig, Bibliographische Institut, 1985.
- COTHENET, E., « Habacuc », *SDB* 8 (1972) : 794-811.
- CRAIGIE, P. C., *The Twelve Prophets*, Vol. 2, Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

- CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University, 1973.
- DAY, J. « Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk 3,9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI », *VT* 29 (1979) : 143-151.
- _____, « New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk 3,5 », *VT* 29 (1979) : 353-355.
- DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, Paris, Cerf, 1989.
- DELCOR, M., « La geste de YHWH au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste dans Habacuc III », dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Barcelone, Montisserat, 1953, pp. 287-302.
- DELORT, R., *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984.
- DE PURY, A. & Als, *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1989.
- DHORME, É., *La Bible. L'Ancien Testament*, Tome II, Paris, Gallimard, 1959.
- _____, *La Bible. Introduction, traduction et notes. L'Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade 139), Paris, Gallimard, 1959.
- _____, *Les religions d'Assyrie et de Babylonie* (Mana), Tome II, Paris, Payot, 1949.
- _____, « Le séjour des morts chez les babyloniens et les hébreux », *RB* 16 (1907) : 57-78.
- DOSSIN, G., *Archives Royales de Mari*, Vol. XIII, Paris, P. Geuthner, 1964.
- DRIVER, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies, 3), Edinburgh, Clark, 1956.
- DUHM, B., *Das Buch Habakuk : Text, Übersetzung und Erklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.
- _____, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.
- EATON, J. H., « The Origin and Meaning of Habakkuk 3 », *ZAW* 76 (1964) : 148.
- EBELING, E., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Tome 1, Berlin, W. de Gruyter, 1931.

- ECKART, O., «Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk», *ZAW* 89/1 (1977) : 73-107.
- EIDEVALL, G., *Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14* (Cb. OT, 43), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996
- EISSFELDT, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964.
- _____, O., *Einleitung in das Alten Testament*, 3e éd., Tübingen, J. C. Mohr, 1964.
- ELLIGER, K., « Das Ende der 'Abendwölfe' Zeph 3,3 Hab 1,8 », dans *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, éd. Walter Baumgartner et Als, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950, pp. 158-175.
- ESCAFFRE, B., « Rocher », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, pp. 1124-1125.
- ESZENYEI SZÉLES, M., *Habakkuk and Zephania. Wrath and Mercy*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publ. Co., 1987.
- FALKENSTEIN, A., & W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, Artémis, 1953.
- FAULKNER, R. O., « The Bremmer-Rhind Papyrus : The Book of Overthrowing 'APEP' », *JEA* 23 (1937) : 166-185 ; 24 (1938) : 41-53.
- FINET, A., *Le Code d'Hammurapi*, Paris, Éditions du Cerf, 1973.
- FISHER, L. R. & F. B. Knuston, « An Enthronement Ritual at Ugarit », *JNES* 28 (1969) : 159 (note 10).
- FRONTISI-DUCROUX, E., « Actéon, ses chiens et leur maître », dans *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 435-454.
- GALLING, K., *Biblisches Reallexikon* (HAT, 1/1), 2e édition, Tübingen, Mohr, 1977.
- GINSBERG, H. L., « Did Anath Fight the Dragon ? », *BASOR* 84 (1941) : 1-14.
- GIRARD, M., *Les symboles dans la Bible* (Recherches, Nouvelle Série, 26), Montréal, Bellarmin, 1991.
- GLASSNER, J.- J., *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- GOLDAMMER, K., *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, Hiersemann, 1960.

- GOOD, E. M., « Barberini Greek Version of Habakkuk 3 », *VT* 9 (1959) : 11-30.
- GORDON, C. H., *Ugaritic Textbook*, Rome, Pontifical Biblical Institut, 1965.
- GRAY, J., « A Metaphor from Building in Zeph 2,1 », *VT* 3 (1953) : 404-407.
- GUIRAND, F. & J. Schmidt, *Mythes et mythologie*, Paris, Larousse/Bordas, 1996.
- HAAK, R. D., « Poetry in Habakkuk 1,1-2,4 », *JAOS* 108 (1988) : 437-444.
- HAMP, V., « Die Wurzel SMH im A.T. », *WZ Halle* 10 (1961) : 133-134.
- HAUSSIG, H. W., *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart, E. Klett, 1965.
- HAVERKAMP, A., *Zur Theorie der Metapher*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983
- HEINTZ, J.-G., « Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant », dans *Image et signification*, Paris, La documentation française, 1983, pp. 112-138.
- _____, « Oracles prophétiques et 'Guerre Sainte' selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament », *VT.S* 27 (1969) : 129-137.
- HERDNER, A., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929-39*, Paris, P. Geuthner, 1963.
- HÉRODOTE, *L'enquête* (Col. La Pléiade), Paris, Gallimard, 1989.
- HERRMANN, S., *Geschichte Israels in Alttestamentlichen Zeit*, Munich, C. Kaiser, 1973.
- HERTZBERG, H. W., « Der Heilige Fels und das Alte Testament », *JPOS* 12 (1932) : 32-42.
- HIEBERT, T., *God of My Victory : The Ancient Hymn in Habakkuk 3* (Harvard Semitic Monographs, 38), Decatur, Scholars Press, 1986.
- HOLLADAY, J. S., « The Day(s) the Moon Stood Still », *JBL* 87 (1968) : 168-178.
- HORST, F., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964.
- HOUSE, P. R., « The Unity of the Twelve », *JSOT* 97 (1990) : 9-19.
- HUART, C. I., *La Perse Antique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1925.

- HUMBERT, P., *Opuscles d'un hébraïsant*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1958.
- _____, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944.
- IRWIN, W. A., « The Psalm of Habakkuk », *JNES* 1 (1942) : 14-27.
- _____, « The Mythological Background of Habakkuk Chapter 3 », *JNES* 15 (1956) : 47-50.
- JACOBSEN, T., *The Treasures of Darkness : A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- JAKOBSON, R., « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », dans *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, pp. 61-67.
- JENNI, E., « Zur Semantik der hebräischen Personen, Tier und Dingvergleiche », *ZA* 2 (1990) : 133-166
- JEREMIAS, J., « Kültprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels », *WMANT* 35 (1970) : 57-89.
- _____, *Theophanie. Die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung* (WMANT, 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.
- JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923.
- KECK, L. E., « Habakkuk », dans *The New Interpreter's Bible*, vol. 5, Nashville, Abingdon Press, pp. 630-643.
- KELLER, C.-A., « Habacuc », dans R. Vuilleumier & C.-A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT XIb), Paris, Labor et Fides, 1990, p. 137-176.
- KITTAY, E. F., *Metaphor. It's Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- KOESTLER, A., *La Tour d'Ezra*, Paris, Calman-Levy, 1947.
- KRAMER, S. N., *L'histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975.
- KURZ, G., *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

- LABAT, R., *Le poème babylonien de la création*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935.
- _____, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard, 1970.
- LAKOFF, G. & M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- LESÈTRE, H., « Nuit », *DB* 4/2 (1912) : 1714-1715..
- LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia, Muhlenberg, 1962.
- LOEWENSTAMM, S. E., « The Killing of Mot in Ugaritic Myth », *Or* 41 (1972) : 378-382.
- LONGTON, J., « Léopard », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 731.
- LOPEZ DE LAS HERAS, L., « Los animales en la vision religiosa de Jeremias », *Studium* 16/2 (1976) : 217-244.
- MAC CORMAC, E. R., *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge (Philadelphia), The MIT Press, 1985.
- MACNASPY, C. J., « Sheol in the Old Testament », *CBQ* 6 (1944) : 326-333.
- MARGULIS, B., « The Psalm of Habakkuk : A Reconstruction and Interpretation », *ZAW* 82 (1970) : 409-441.
- MASSON, R., *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (Old Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- MAYORAL, J.-M., « El uso simbolico-teologico de los animales en los profetas del exilio », *Estbib* 53 (1995) : 317-363.
- MEISSNER, B., *Babylonien und Assyrien*, tome I, Heidelberg, C. Winter, 1920.
- MILLER, P., « Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew », *UF* 2 (1970) : 177-178.
- _____, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Harvard University, 1973
- MILWARD, P., « The Rock of the New Testament », *AmER* 148 (1963) : 73-97
- MIQUEL, D., *Petit traité de théologie symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

- MONLOUBOU, L. et F. M. Du Buit, *Dictionnaire Encyclopédique Universel*, Paris, Desclée, 1984.
- MOWINCKEL, S., « Drive and/or Ride in the Old Testament », *VT* 12 (1962) : 292-295.
- _____, *The Psalms in Israel's Worship*, Vol.1, Nashville, Abingdon, 1979.
- MUILENBURG, J., « Form Criticism and Beyond », *JBL* 88/1 (1969) : 1-18.
- NIGG, J., *Wonder Beasts : Tales and Lore of the Phoenix, the Griffin, the Unicorn, and the Dragon*, Englewood, Colorado, Libraries Unlimited, 1995.
- NOTH, M., *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1985.
- OTTOSON, M., « אכל », *TDOT* 1 (1977) : 237-238.
- OWENS, J. J., *Analytical Key to the Old Testament. Isaiah-Malachi*, Vol. 4, Grand Rapids, Baker Book House, 1989.
- PARROT, A., *Le musée du Louvre et la Bible* (CAB, 9), Paris, Delachaux et Niestlé, 1957.
- PENNACCHIETTI, F. A., *Studi sui pronomi determinati semitici*, Napoli, Istituto orientale, 1968.
- PORTER, J.R., « Le Proche-Orient. Les mythes d'origines », dans *Mythologies du monde entier*, Paris, Bordas, 1995, pp. 56-67,
- PRITCHARD, J. B., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- _____, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- RABINOWITZ, I., « Aramaic Inscriptions ot the Fifth Century B.C.E. from a North Arab Shrine in Egypt », *JNES* 15 (1956) : 1-9.
- RAD, G. Von, *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions prophétiques*, Genève, Labor et Fides, 1967.
- REICKE, B. I., *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- REIDER, J., « Etymological Studies in Biblical Hebrew », *VT* 4 (1954) : 280-284.

- ROBERTS, J. J. M., *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A Commentary*, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1991.
- ROBERTSON, O. P., *The Book of Nahum, Habakkuk and Zephania*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Co., 1989.
- RODRIGUEZ DE LA FUENTE, F., *La faune*, tome 3, Montréal, Éditions Vita, 1970.
- _____, *La faune*, tome 4, Montréal, Éditions Vita, 1970.
- RUDOLPH, W., *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja (KAT 13/3)*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- RUIZ, A., *Les métaphores animales dans les oracles contre les nations : le livre de Jérémie*, Montréal, Université de Montréal, 1998.
- SAUNDERS, N. J., *L'âme des animaux*, Paris, Albin Michel, 1995.
- SEIFERT, B., *Metaphorische Reden von Gott im Hoseabuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- SEOW, H. L., *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville, Abingdon Press, 1987.
- SEUX, M.-J., *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey & Ané, 1967.
- SMITH, R. L., *Micah-Malachi (WBC 32)*, Waco, Word Books Publisher, 1984.
- STEPHENS, F. J., « The Babylonian Dragon Myth in Habakkuk 3 », *JBL* 43 (1924) : 290-293.
- STOFFER-HEIBEL, C., *Metapherstudien. Versuch einer Typologie der Textund Themafunktionen der Metaphorik in der Lyrik Ingeborg Bachsmanns, Peter Huckels und Hans Magnus Enzensbergers*, Stuttgart, Stuttgarten Arbeiten Germanistikstick 96, 1981.
- SZNYCER, M., « L'inscription phénicienne de Tekke, près de Knossos », *Kadmos* 18 (1979) : 89-93 ;
- TALAMON, R. & Als, *Les hauts lieux de l'histoire du monde*, Paris, Éditions Larousse, 1999.
- TORREY, C. C., « Alexander the Great in the Old Testament Prophecies », *BZAW* 41 (1925) : 281-286.

- TRAUGHT, E. C., « Conventional and Dead Metaphors », dans *The Ubiquity of Metaphor. Metaphor in Language and Thought*, vol. 29, Philadelphia, J. B. Publishing Company, 1985, pp. 17-56.
- VAN DEN BORN, A., & A. Lemaire, « flèche », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, p. 484.
- VAN DER WOUDE, A. S., *Habakuk-Zefanja*, Nijkerk, G. F. Callenbach, 1978.
- VAN DIJK, H. J., « Does Third Masculine Singular TAQTUL exist in Hebrew ? », *VT* 19 (1969) : 440-447.
- VIGOUROUX, F., « Habacuc », dans *La Sainte Bible polyglotte*, Tome VI, Paris, Librairies-Éditeurs, 1906, pp. 533-535.
- _____, « Armées étrangères (assyrienne – chaldéenne) », *DB* 1/1 (1926) : 982-992.
- WALKER, R., *Le grand livre des animaux*, Paris, Éditions Solar, 1998.
- WANKE, G., « יָד and יָדָה », *ZAW* 78 (1966) : 215-218
- WATSON, P. L., « The Death of 'Death' in the Ugaritic Texts », *JAOS* 92 (1972) : 60-64.
- WEISER, A., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Calwer, 1963.
- WEISSBACH, F. H., *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wadi Brissa und am Nahr-el-Kelb* (DOG WV, 5), Osnabruck, O. Zeller, 1978.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the history of Israel*, Edinburgh, Black, 1885.
- WESTERMANN, C., *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (CTM, 14), Stuttgart, Calwer Verlag, 1984.
- WILCOXEN, J. A., « The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon », dans *Scripture in History and Theology*, Pittsburg, Pickwick Press, 1977, pp. 151-166.
- WILLIAMS, J. G., « The Alas-Oracles of the Eight Century Prophets », *HUCA* 38 (1967) : 75-91.
- WILSON, R. R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress, 1980.
- WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldeans Kings (626-556 BC) in the British Museum*, London, British Museum publications LTD, 1956.

WOLFF, H. W., *Ancien Testament. Problèmes d'introduction*, Genève, Labor et Fides, 1973.

_____, *Hosea*, Philadelphia, Fortress, 1974.

YADIN, Y., *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1963.

ANNEXE

AIR	ARMES	ANIMAUX
<p>M Éclat de Dieu 3,4</p> <p>M Conquérant 1,11</p> <p>M Face brûlante 1,9 (du conquérant)</p>	<p>Arc קשת</p> <p>M Éclairs 3,9</p> <p>Lance קנית</p> <p>M Éclairs 3,11</p> <p>M Nuages 3,8</p>	<p>Nid קן</p> <p>M Maison 2,9</p> <p>M Atteiges 1,8</p> <p>Biches אֵילִיּוֹת</p> <p>M Pieds 3,19 (du prophète)</p> <p>Chevaux סוסים</p> <p>M Nuages 3,8.15</p> <p>Gosier נֶפֶשׁ</p> <p>M Combattant orgueilleux 2,5</p> <p>Dragon</p> <p>Dévorateur אֲכַל</p> <p>M Oppresseur pilleur 2,7</p> <p>Dragon</p> <p>Appât סַבָּה</p> <p>Filets תְּרֵם</p> <p>Nasses נִבְמֵרֹת</p> <p>Poissons דְּוִי</p> <p>Reptile רֵחַל</p> <p>M Être humain 1,14</p> <p>Ceux qui te mordront נִשְׁקֵיךָ</p> <p>Serpents</p> <p>M Nations 2,7</p>
TERRE	PERSONNES	
<p>Rocher אֵיבָר</p> <p>M Yahvé 1,12</p> <p>Sable חֹדֶל</p> <p>M Captifs 1,9</p> <p>M Combattant orgueilleux 2,5</p>	<p>Marcher הֵלֵךְ</p> <p>Sortir יָצָא</p> <p>Guerrier en campagne</p> <p>Voix קוֹל</p> <p>Main יָד</p> <p>P Océan 3,10</p>	<p>Chars כְּרִיבֹת</p> <p>Crier זָעַק</p> <p>Répondre עָנָה</p> <p>P Pierre 2,11</p> <p>P Bois 2,11</p> <p>A Peste 3,5</p> <p>A Fièvre 3,5</p> <p>Trembler חָזַל</p> <p>Voir רָאָה</p> <p>P Montagnes 3,10</p> <p>M Conquérant 1,15-17</p> <p>Pêcheur</p> <p>Faire boire עָקָה</p> <p>Enivrer עִבְרָה</p> <p>Breuvage</p> <p>M Colère 2,15-16</p>
EAU	BOISSON	
<p>Fleuves נְהָרִים</p> <p>M Ennemis 3,8-9</p> <p>M Connaissance de la gloire de Yahvé 2,14</p> <p>Eaux מַיִם</p> <p>Mer יָם</p> <p>M Ennemis 3,8.15</p>	<p>Coupe כַּס</p> <p>M Colère 2,16</p>	

TABLEAU SYNTHÈSE DES FIGURES DE LA RESEMBLANCE DANS LE LIVRE D'HABACUC

Dans ce tableau synthèse, nous avons choisi de classer les figures de la ressemblance contenues dans le livre d'Habacuc à partir des sujets figurants (métaphorisants, allégorisants et personnifiants) car ce sont eux qui soulignent le changement d'isotopie. De préférence, nous avons regroupé ces figurants par thèmes à l'intérieur d'un même quadrilatère : TERRE, EAU, AIR, BOISSON, PERSONNES, ARMES ET ANIMAUX.

Ainsi, tout ce qui se déplace dans les airs ou qui est associé à la hauteur (éléments atmosphériques, projectiles, aigle, biches...), nous l'avons logiquement présenté dans la partie supérieure du tableau. En descendant, nous avons disposé tout ce qui touche la surface terrestre ou situé au niveau de la mer. De même, dans la partie inférieure, nous avons placé, autant que possible, tout ce qui se trouve sous la terre (le Shéol et la Mort étant associés au monde souterrain) ou dans la mer ; nous avons également intégré, au niveau le plus bas, les figurants tirés de la boisson car ceux-ci symbolisent l'humiliation et la mort dans le livre d'Habacuc. Ceci dit, pour bien distinguer le figurant du figuré, nous avons entouré le figurant (inscrit en français et en hébreu) d'un quadrilatère plus petit. Les quadrilatères avec des pointillés indiquent que le figurant est sous-entendu dans le texte ; les figurés sous-entendus, quant à eux, sont écrits en italique. Aussi, lorsque les figurants sont liés par une même figure ou sont thématiquement associés, les quadrilatères se touchent. Enfin, à droite de chaque figuré, se trouve la référence dans Habacuc, et à gauche, le type de figures : « M » pour les métaphores, « A » pour les allégories et « P » pour les personnifications.

