

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 3

Artikel: Culte et fertilité : enjeux de la vision de Za 4 dans les débuts du Second Temple
Autor: Rapin, Noriane
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514897>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.03.2025

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

CULTE ET FERTILITÉ

Enjeux de la vision de Za 4 dans les débuts du Second Temple

NORIANE RAPIN

Résumé

Dans le contexte des premières années de l'époque perse et du Second Temple, la vision et les oracles de Za 4 présentent des discours différents mais complémentaires. La vision du chandelier et des oliviers, dont il est douteux qu'elle fasse référence à un modèle de pouvoir partagé entre grand prêtre et gouverneur, renvoie aux univers culturel et économique où se manifeste identiquement l'action de Yhwh. Quant aux oracles à Zorobabel, ils constituent la première mention explicite de la (difficile) reconstruction du Temple, en lien avec les rites mésopotamiens de refondation du sanctuaire; placés au cœur de la vision, ils expriment comment se concrétise l'agir de Yhwh sur terre. Le chapitre 4 en son ensemble, au centre du cycle des visions de Zacharie 1-8, aborde les conditions dans lesquelles se rétablit l'institution du Temple, demeure de Yhwh, dans le nouvel empire.

1. Introduction

Le début de l'époque perse en Judée correspond aux premiers retours d'exil, qui concernent majoritairement les descendants des élites judéennes déportées à Babylone quelques décennies auparavant. Issus des anciens milieux royaux et sacerdotaux, ils s'installent dans une province désormais peu influente sur le plan politique et économiquement affaiblie; en outre, le Temple et la royauté ont disparu. L'enjeu des textes bibliques émanant de ce contexte précis consiste donc à redonner à Jérusalem et au Temple qu'elle est censée abriter une place au centre de la province et de sa diaspora, s'adaptant ainsi aux nouvelles conditions que constitue l'empire perse¹.

Le Proto-Zacharie, qui correspond aux huit premiers chapitres du livre et dont les visions constituent avec les oracles d'Aggée les principales sources de

¹ A. SÉRANDOUR, «Histoire du Judaïsme aux époques perse, hellénistique et romaine. De Cyrus à Bar Kokhba», in: TH. RÖMER, J.-D. MACCHI, CHR. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009.

documentation sur l'histoire sociale et politique du début de l'époque perse, comprend un tel programme de restauration. Il met en scène deux figures capitales : celle de Josué, le grand prêtre, et de Zorobabel, le gouverneur de la province².

Plus spécifiquement, la vision du chandelier et des oliviers du quatrième chapitre soulève de nombreux problèmes interprétatifs. Outre la vision elle-même (Za 4,1-5), l'explication qui en est donnée par le messenger céleste à Zacharie (Za 4,11-14) présente également plusieurs difficultés. De plus, le déroulement du texte semble interrompu pour laisser place à une série d'oracles à Zorobabel traitant explicitement de la reconstruction du Temple : les enjeux de l'interprétation d'un tel agencement sont significatifs. Une question qu'il conviendra de traiter concerne donc les rapports qu'entretient un texte comme celui de Za 4 avec les transformations de Jérusalem à cette époque, en lien avec la crise de ces deux institutions centrales que sont le Temple et la royauté.

L'objet de cette étude consistera, d'une part, à interpréter indépendamment la vision et les oracles, dans leurs contextes historiques respectifs, et d'autre part, à discerner comment les seconds influent sur l'interprétation de la première. Finalement, la comparaison avec les six autres visions du livre fera ressortir la centralité, à la fois thématique et structurelle, de ce texte.

Si l'on se réfère aux publications parues ces vingt dernières années, on remarque deux tendances principales. Premièrement, on assiste à une remise en cause de l'interprétation traditionnelle faisant de Josué et Zorobabel les « fils de l'huile » de la vision³. Delkurt⁴ et Rose⁵ s'opposent à cette lecture, se référant à la sémantique de l'huile et de l'onction. Secondement, les découvertes archéologiques ont conduit les chercheurs à s'orienter vers la Mésopotamie pour déchiffrer les oracles, qui seraient liés aux rituels de refondation du sanctuaire⁶. Partant, le présent article discutera également ces différentes problématiques de la recherche récente.

² A. SÉRANDOUR, «Zacharie», *ibid.*

³ Cette dernière étant défendue notamment par S. AMSLER, A. LACOCQUE, R. VUILLEUMIER, *Aggée, Zacharie, Malachie*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1981; D. L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8. A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1984; C. MEYERS, E. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City N.Y., Doubleday, 1988. Ces commentateurs trouvent en une telle interprétation leur principal argument en faveur d'une dyarchie entre pouvoirs sacerdotal et civil en Judée à l'époque perse.

⁴ H. DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Berlin, De Gruyter, 2000.

⁵ W. H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period (JSOT.S 304)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

⁶ Cf. à ce propos A. LAATO, «Zachariah 4,6b-10a and the Akkadian royal building inscriptions», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), p. 53-69.

2. *Texte et structure de Za 4*

2. 1. *Traduction*

(1) Et le messager qui me parlait revint et m'éveilla comme un homme qui est réveillé de son sommeil. Il me dit : (2) «Que vois-tu ?» et je dis : «je vois un chandelier tout en or, sur lequel [se trouve] un réservoir surmonté de sept lampes, et pour ces lampes, de sept becs. (3) Deux oliviers [se tiennent] près de lui, l'un à droite du réservoir, et l'autre à sa gauche.» (4) Je repris et dis au messager qui parlait avec moi : «Que sont ces choses, mon Seigneur ?» (5) Et le messager qui parlait avec moi répondit : «Ne le sais-tu pas ?» Je dis : «Non, mon Seigneur.» (6) Et il me répondit en ces termes :

«Telle est la parole du Seigneur à Zorobabel : Non pas par la force, ni par la puissance, mais bien par mon souffle, a dit Yhwh des armées. (7) Qui es-tu, grande montagne ? Devant Zorobabel, [tu es] comme une plaine, et il fera sortir la pierre ancienne, aux cris de 'Grâce ! Grâce pour elle !' (8) La parole de Yhwh me fut adressée en ces termes : (9) Les mains de Zorobabel ont fondé cette maison, et ses mains la termineront. Tu sauras alors que Yhwh des armées m'a envoyé vers vous. (10) Car qui fut méprisant au jour des petites choses ? Ils se réjouiront et verront la pierre d'étain dans la main de Zorobabel.

Ces sept-là sont les yeux de Yhwh balayant toute la terre.» (11) Je lui dis : «Que sont ces oliviers à la droite du candélabre et à sa gauche ?» (12) Je repris encore : «Que sont les deux rameaux d'oliviers, à travers les deux conduits d'or qui déversent l'or des oliviers ?» (13) Et il me dit : «Ne le sais-tu pas ?» Et je dis : «Non, mon Seigneur.» (14) Il dit : «Ceux-ci sont les deux fils de l'huile, qui se tiennent auprès du Seigneur de toute la terre.»

2. 2. *Structure*

- v. 1 : introduction : mise en situation par l'ange
- vv. 2-3 : exposition de la vision
- vv. 4-10 : interprétation de la première partie de la vision : le chandelier
 - vv. 4-5 : question du visionnaire et réprimande de l'ange
 - vv. 6-10a : oracles à Zorobabel
 - v. 10b : réponse de l'ange, interprétation du chandelier
- vv. 11-14 : interprétation de la deuxième partie de la vision : les oliviers
 - v. 11-12 : double interrogation du visionnaire, portant sur les oliviers et leur lien avec le chandelier
 - v. 13 : réprimande de l'ange
 - v. 14 : interprétation des oliviers

3. *Unité et complexité de la composition du passage*

La critique rédactionnelle du chapitre 4 se concentre sur deux passages : les oracles à Zorobabel, et la question redoublée du prophète au v. 12. Traditionnellement, les chercheurs sont quasiment unanimes pour considérer les oracles à Zorobabel comme étant une insertion secondaire. Les arguments sont multiples : le principal étant que les vv. 6b à 10a sont mal reliés à ce qui précède, et que le v. 10b constitue clairement la suite du discours de l'ange au v. 6a. À cela s'ajoute que l'unité formée par les vv. 6b à 10a possède une formulation et une thématique qui lui sont propres.

Cependant, quelques voix divergentes se font entendre dans la recherche récente. Deux exemples me semblent significatifs, et méritent d'être approfondis. Bruehler plaide pour l'originalité des vv. 6 et 7 dans la vision du chandelier et des oliviers. Son premier argument porte sur la ponctuation : en effet, l'*atnah* se trouve après le second «לאמר» (*lémor*, littéralement «en disant, par ces paroles» ; en pratique, formule introductive du discours direct), celui qui ouvre la parole de Yhwh en elle-même. L'auteur souligne ensuite qu'il manque le verbe introductif que l'on peut trouver dans les oracles de Za 4,8 et 6,9, ויהי (*wayehi*, «il fut») ; à la place, on trouve זֶה (*zèh*, «ceci»). Il est donc pour lui difficile de considérer que les vv. 6 et 7 constituent des oracles indépendants. Finalement, il souligne que cet oracle fournit la clef d'interprétation absolument nécessaire au prophète et aux auditeurs pour la compréhension de la vision, à savoir que Zorobabel accomplit le rôle royal de reconstruction du Temple⁷.

Ce point de vue me semble problématique pour plusieurs raisons : premièrement, la ponctuation n'est pas un argument probant, dans la mesure où, au même titre que la vocalisation, elle est plus tardive que la rédaction du texte, et même son édition : elle ne tient pas forcément compte de la genèse du texte. Le second argument basé sur la formule introductive ויהי est également faible et ne tient pas compte de ce que d'autres oracles en Za 1-3 sont déjà introduits sans cette formule. Cet argument ne serait pertinent que dans la mesure où Za 4,8-10 et Za 6,9-15 seraient les seules insertions oraculaires dans la collection des visions de Za 1-6, ce qui me paraît difficilement imaginable.

Le dernier argument de Bruehler se retrouve à quelques détails près chez Meyers et Meyers. Bien que ces derniers admettent que les oracles ont peut-être été ajoutés peu après la composition de la vision (probablement par le prophète lui-même), il n'est toutefois pas possible à leur sens de lire la vision sans les oracles. Ils voient dans la vision du chapitre 4 une présentation de la dyarchie

⁷ B. BRUEHLER, «Seeing through the עינים of Zechariah: Understanding Zechariah 4», *CBQ* 63/3 (2001), p. 430-443, p. 434-435.

Josué/Zorobabel, et expliquent l'absence du nom de Josué dans le matériel oraculaire par le fait que le Grand Prêtre est déjà explicitement mentionné au chapitre 3. Ces deux chapitres seraient donc interdépendants, car ils traitent ensemble de la nouvelle organisation du pouvoir en Judée, et les oracles en Za 4,6a-10a clarifient le rôle de Zorobabel vis-à-vis du Temple. Aussi, la brutalité de l'intrusion stylistique de ces versets serait due à la volonté de donner à l'ensemble une forme chiasique, récurrente dans la Bible hébraïque⁸.

Il s'agit là peut-être du point le plus important : les auteurs commettent une erreur de logique en se basant sur ce qu'ils cherchent à prouver pour argumenter ; en d'autres termes, ils ne parviennent pas à lire la vision indépendamment de l'oracle. Il est pour eux indubitable que ce dernier est nécessaire pour diriger la compréhension du lecteur dans l'interprétation de la vision, en l'axant sur le rôle prépondérant de Zorobabel dans la reconstruction du Temple. Or, rien dans la vision en elle-même n'appelle à une telle interprétation ; il n'y est fait nulle mention du pouvoir, civil en tous les cas. Il importe donc de se demander pourquoi les oracles à Zorobabel ont été combinés, à un certain stade de la transmission de Za 1-8, avec la vision du chandelier et des oliviers.

Le second problème rédactionnel se situe au v. 12. Celui-ci est considéré par la majorité des chercheurs comme étant une glose tardive, notamment dans la mesure où la question du v. 12 semble reprendre, en la précisant et la modifiant, la question du v. 11 ; en outre, la deuxième moitié du verset introduit de nouveaux éléments dont l'interprétation est problématique. En effet, la deuxième moitié de ce verset fait référence à des éléments qui sont absents de la description de la vision par Zacharie aux vv. 2-3, ce qui se comprend bien si le verset 12 a été ajouté après coup. Les motifs ajoutés semblent avoir pour fonction de faire communiquer les oliviers et le chandelier. Cet aspect sera développé plus loin⁹.

Quelques modèles ont proposé d'identifier des couches rédactionnelles supplémentaires en Za 4, dont celui défendu récemment par Hallaschka. Selon lui, la vision de base comprend simplement ce qui concerne la disposition du chandelier au milieu des deux oliviers, sans les détails sur les sept lampes et les sept yeux de Yhwh, qui auraient été intégrés par la suite¹⁰. Ce modèle, assez spéculatif, soulève un certain nombre de difficultés ; en particulier, il ne tient

⁸ C. MEYERS, E. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8, op. cit.*, p. 265-268.

⁹ Une exception notable doit cependant être signalée : Rose, dans sa monographie, plaide pour l'originalité du verset au sein de la vision. Pour lui, le fait que le prophète interroge le messager à propos d'éléments complètement nouveaux n'est pas un argument : on trouve le même cas de figure dans Dn 7,1-28. Aussi, un interpolateur n'aurait pas sciemment ajouté un verset aussi difficile, mais aurait plutôt tenté de clarifier les choses. Le premier argument est faible : rien ne dit que ce passage de Daniel (le seul exemple qu'il cite) n'ait pas aussi été retravaillé. Le second l'est moins : pour quelle raison aurait-on pu intégrer une telle question ? Je reviendrai brièvement sur ce point ci-dessous.

¹⁰ M. HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1-8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 411)*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011, p. 237-238.

pas compte de l'analyse sémantique du mot מְנוֹרָה (*menorah*, «chandelier»). En effet, ce mot, en hébreu, désigne le socle qui soutient le luminaire, mais pas le luminaire lui-même¹¹. Il semble logique que la description du luminaire telle que nous l'avons est cohérente et vraisemblablement originale. Je ne retiendrai donc pas cette proposition.

Enfin, au sein des vv. 6b-10a, il est largement admis que le matériel oraculaire n'est pas homogène. La plupart des auteurs reconnaissent qu'il y a deux oracles : 6b-7 et 9-10a. Au niveau de la structure, on note effectivement des formules introductives en 6aβ et en 8. Si l'on accepte de lire les deux oracles dans le contexte de la refondation du Temple, ce qui paraît le plus probable, on note que le premier fait référence à la fondation du Temple au futur, tandis que le second en parle comme d'un événement passé. Aussi, le destinataire de ces oracles semble différent, le premier oracle étant clairement adressé à Zorobabel (*cf.* 6aβ), alors que le second semble adressé à une figure distincte de ce dernier, probablement un prophète. La collection en 6b-10a paraît donc constituée de deux oracles, qui concernent, pour l'un, la refondation du sanctuaire, et pour l'autre, l'achèvement de la reconstruction¹².

4. La vision du chandelier et des oliviers

4.1. Analyse des composantes de la vision

Le premier élément qui apparaît est le chandelier. Petersen y consacre une large partie de son commentaire : il démontre que le chandelier de Za 4 correspond à ceux, datant de la monarchie, qu'ont mis à jour les fouilles archéologiques en Syrie-Palestine. Ces chandeliers sont constitués d'un socle cylindrique, surmonté d'un bol présentant des becs pour y glisser les mèches. Voir en Za 4 une *menorah* telle qu'on l'imagine aujourd'hui, c'est-à-dire avec sept branches, relève d'une confusion. En effet, la première représentation iconographique d'un tel objet se trouve sur l'arc de Titus, à Rome¹³, même si quelques textes plus anciens semblent déjà y faire référence, à commencer par Ex 25,31-40 (*cf.* v. 32), qui décrit un chandelier portant six branches de part et d'autre d'un socle central, et comprenant une abondante orfèvrerie. Outre la forme qui diffère, la riche orfèvrerie de la description d'Ex 25 n'a pas de parallèle en Za 4.

¹¹ Comme il est indiqué à la p. 230 du commentaire des MEYERS, «the Hebrew word for lampstand does not include the vessel it supports».

¹² S. AMSLER, *op. cit.*, à la p. 93 de son commentaire, distingue trois oracles : 6b, 7, et 9-10a. En effet, selon lui, le premier paraît s'adresser à Zorobabel, tandis que le deuxième parle de lui à la troisième personne. Textuellement, rien ne vient appuyer cette hypothèse. Et si on associe les oracles aux rituels de fondations, 6b et 7 sont tout à fait compatibles.

¹³ D. L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8, op. cit.*, p. 223.

L'autre tradition avec laquelle comparer le candélabre de Za 4 est celle des chandeliers du Temple de Salomon, dont on trouve la mention en 1Rois 7,49. Elle présente des similitudes : tous les candélabres sont faits d'or (זָהָב, *zahav*). Mais des trois caractéristiques des dix chandeliers qui se trouvent devant la chambre sacrée (פֶּרֶחַ, *pèrah*, «fleur», נֵרוֹת, *nérot*, «lampes», מְלֻקָּהִים, *mèlqahayim*, «mouchettes»), on ne trouve que la seconde dans le texte de Zacharie 4. Aussi, on notera que l'adjectif qui définit l'or n'est pas le même. On retrouve dans ces textes des parallèles avec Za 4, principalement l'association du terme *menorah* avec נֵר, «lampe» et זָהָב, «or».

L'interprétation que donne l'ange au sujet du chandelier porte non pas sur l'objet entier, mais sur «ces sept-là» (selon toute vraisemblance, les lampes). Cette focalisation est notable : la *menorah* est avant tout un objet qui porte la lumière. En outre, les sept lampes sont identifiées aux sept yeux de Yhwh.

Le nombre sept représente la complétude. Lié aux yeux de Yahvé qui balaient toute la terre, il symbolise son omniscience, son omniprésence, et sa capacité à intervenir dans le monde. «Les yeux de Yhwh» constitue une métaphore très répandue, qui symbolise le plus souvent le versant «positif» de la divinité, sa sollicitude, sa miséricorde (tout comme le motif de la «face»). Par exemple, en 1R 8,29, Salomon prie pour que les yeux de Yhwh soient ouverts en direction du Temple. Dans certains cas, toutefois, les yeux de Yhwh sont associés au jugement divin, comme en Ez 5,11 (où il est dit que les yeux de Yhwh «n'épargneront pas»). De manière générale, on constate que les yeux de Yhwh sont accompagnés par une intervention concrète, ce qui laisse à penser qu'effectivement, l'omniprésence de Yhwh dans le monde n'est pas passive¹⁴. Lux précise que ce motif est spécialement exilique (tardif) et post-exilique (cf. 1R 8,14-66, où ils fixent Jérusalem et le Temple), et constitue la dialectique d'un Yhwh à la fois lointain et soucieux des affaires terrestres¹⁵. En outre, Lux ajoute que l'identification des yeux avec les lampes n'est pas due au hasard : en effet, עֵינַי signifie tout à la fois «œil» et «clarté». Le lien entre les deux entités est donc très profond¹⁶. Aussi, il faut remarquer que le visionnaire étend l'emprise de Yhwh à toute la terre (par deux fois), et non pas seulement à un lieu ou une problématique particuliers.

Une question demeure : faut-il, par déduction, identifier le chandelier à Yhwh ? La plupart des auteurs s'accordent à ce sujet, et avancent des arguments convaincants. Petersen explique cette identification timide par la tradition aniconique d'Israël. Il n'aurait pas été envisageable de représenter explicitement Yhwh sous la forme d'un chandelier¹⁷. Mais c'est surtout la

¹⁴ C. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.

¹⁵ R. LUX, «Himmelsleuchter und Tempel. Beobachtungen zu Sacharja 4 im Kontext der Nachtgesichte», in : *Id.*, *Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 161.

¹⁶ C. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (éds), *op. cit.*

¹⁷ D. L. PETERSEN, *op. cit.*, p. 227-228.

disposition des motifs dans la vision, les deux éléments verticaux entourant Yhwh, qui laissent à penser qu'il s'agit de la cour céleste.

En effet, ces seconds éléments sont les oliviers, les «fils de l'huile». Le nom employé pour désigner les arbres est זית (*zayit*). Ce terme, dans l'Ancien Testament, fait référence tout autant à l'olivier qu'à son fruit. Il est également important de noter qu'il est utilisé treize fois en compagnie de כרם (*kèrèm*, «vigne»), גפן (*gèfèn*, «vigne») ou יין (*yayin*, «vin») pour signifier la fertilité. Tous ces éléments sont signes de la bénédiction de Yhwh¹⁸. Aussi, la description du Temple en 1R 6,23.33 fait mention des deux chérubins de la chambre sacrée et des montants de la porte en «bois d'huile» (עצי שמן, *'açé shamèn*), probablement à rapprocher de l'olivier¹⁹.

L'expression «fils de l'huile» est complexe, sujette à de nombreux débats. L'exégèse traditionnelle les identifie à Zorobabel et Josué. Mais en cela elle a probablement tort.

Pour commencer, il convient de s'intéresser au mot יצהר (*yichâr*), qui signifie huile. Amsler note que ce terme n'est jamais utilisé pour l'onction, mais que néanmoins, c'est bien à cela qu'il fait référence: Josué et Zorobabel sont donc ainsi liés à l'huile la lampe, Yhwh, qu'ils alimentent en le servant²⁰. Cependant, cette lecture est problématique. En effet, le terme lui-même n'est pas un synonyme de שמן (*shèmèn*), le mot utilisé pour désigner l'huile d'onction et l'huile pour les lampes, comme le note Rose²¹. Le fait qu'il soit le plus souvent accompagné de הדגן והתירוש (*haddagan wehattirosh*, «le grain et le vin») laisse à croire qu'il fait référence aux produits de la terre. Delkurt pense qu'il s'agit d'une huile brute, peu travaillée²². Il fait également le lien entre celle-ci et la fertilité en tant que bénédiction de Yhwh, qu'elle symbolise²³. Toute la thèse selon laquelle le texte de Za 4,14 ferait état d'une consécration conjointe de Josué et de Zorobabel repose sur l'idée d'une dyarchie à l'époque perse entre grand prêtre et gouverneur, mais cette théorie a été abondamment critiquée depuis.

Le terme בן (*bén*, «fils») possède un champ sémantique très large. Rose le répartit en deux pôles: premièrement, «représenter la nature, la qualité, le caractère ou la condition d'une personne»; deuxièmement, «indiquer la relation d'un individu à une classe d'êtres humains». La première étant la plus pertinente pour le cas de Za 4,14, il en conclut que la tâche de ces entités est de fournir de l'huile à la *menorah*²⁴. Cependant, cette interprétation est biaisée: elle nécessite que le v. 12 soit original, ce qui n'est pas le cas. Dans un autre ordre d'idées, Delkurt identifie les fils de l'huile à Israël et Juda²⁵. Pour appuyer

¹⁸ C. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (éds.), *op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ S. AMSLER, *Aggée, Zacharie, Malachie*, p. 90.

²¹ W. H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel*, p. 191.

²² H. DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte*, p. 215.

²³ *Ibid.*, p. 216.

²⁴ W. H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel*, p. 194-195.

²⁵ H. DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte*, p. 218-219.

sa thèse, l'auteur établit des parallèles avec des textes où il est fait référence à ces deux entités en termes d'arbres, ainsi Jr 17,3 ; Ez 21,3 ; et spécialement Os 14,7, où Yhwh annonce la splendeur (חֹד, *hód*) du peuple d'Israël qui sera comme celle de l'olivier (תִּזְי). Cependant, il ne mentionne aucune occurrence de חֹד dans un contexte d'expression relatif aux deux royaumes. Quoi qu'il en soit, on peut imaginer que les «fils de l'huile» renvoient à une image de prospérité dans laquelle le sanctuaire est appelé à se développer.

Comme mentionné plus haut, la disposition de la vision n'est pas sans rappeler la cour céleste : Petersen tire deux parallèles, avec Es 6,1-2 et 1Rois 22,19 ; dans les deux exemples, Yhwh est assis, flanqué de sa cour à sa droite et à sa gauche. En outre, dans la description du premier Temple, en 1R 6, le trône de Yhwh est déjà flanqué de deux chérubins en bois d'olivier. Il faut ajouter qu'un tel cas de figure ne se présente que dans la cour céleste ou dans son équivalent terrestre, le Temple ; ce dernier, en effet, constitue le lieu où s'opère la communication entre la résidence terrestre et la résidence céleste de la divinité²⁶. Rose souligne que la forme עֲמַד עַל ('*amad 'al*) signifie spécifiquement «se tenir debout à côté d'une personne assise» (cf. Ex 18,13)²⁷.

L'identité de ces deux figures demeure ambiguë : cela explique la multiplicité des propositions qui ont été faites. Cependant, l'arrière-plan traditionnel du texte indique clairement une tentative visant à combiner une imagerie associée à la cour céleste, avec une imagerie relevant du domaine agricole et économique, le tout en lien avec le Temple.

On peut prolonger cette interprétation en remarquant que cette vision est statique et présente davantage un tableau que des protagonistes actifs. Partant de ce constat, Keel tire un parallèle très instructif avec l'iconographie qu'a mise au jour l'archéologie du Proche-Orient Ancien²⁸. En effet, le motif d'un élément central flanqué de deux objets verticaux, spécialement des arbres, est très répandu : il fait probablement partie du bagage culturel du visionnaire. Keel se concentre spécialement sur l'emblème de la nouvelle lune entre les arbres : celui-ci se retrouve sur les sceaux dans l'espace mésopotamien et syro-palestinien, entre les X^e et VI^e siècles avant J.-C., et qui connaît un succès particulier dans la seconde moitié du VI^e siècle. En effet, il est particulièrement lié au dieu babylonien de la lune, Sin, dont Nabonide (qui régna de 555 à 538) réintroduit le culte au Proche-Orient. Le croissant de lune, avant d'être une image rattachée à Sin, constitue un objet de culte représentant la nouvelle lune : cet éclat ravivé symboliserait une nouvelle phase décisive. D'autre part, les arbres sont souvent utilisés dans l'iconographie du Proche Orient ancien pour marquer l'entrée des ciels. On les retrouve ainsi dans les Temples, ou dans certains palais royaux.

²⁶ D. L. PETERSEN, *op. cit.*, p. 232.

²⁷ W. H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel*, p. 196.

²⁸ Les deux prochains paragraphes sont largement inspirés de O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst : eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sa 4*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977, p. 284-311.

Les correspondances avec la vision de Za 4 sont nombreuses, tant sur le plan de la forme que celui du contenu. Il est à noter par exemple que le terme *menorah*, comme mentionné plus haut, renvoie au support de la lumière : cela se rapproche du piédestal sur lequel est placé le croissant de lune dans la quasi-totalité des représentations. Aussi, les dieux de la lune, dans tout le Proche-Orient ancien, sont régulièrement appelés «luminaire des cieux» ou «des dieux».

Pour résumer, Zacharie semble reprendre à l'iconographie proche-orientale le motif des deux oliviers délimitant le lieu d'accès au monde céleste, tout en le combinant avec d'autres traditions bibliques, notamment dérivées de 1R 6. Mais de ce dernier il s'inspire en outre en ce qui concerne la matière, c'est-à-dire le bois d'olivier. Bien sûr, les termes diffèrent, mais ce n'est pas le premier écart que l'auteur de cette vision s'autorise. Les deux oliviers pourraient donc représenter d'anciens éléments du Temple, les chérubins qui se trouvaient aux abords de la présence même de Yhwh, donc, *pars pro toto*, le Temple lui-même, voire Jérusalem. Mais il est aussi intéressant de constater la transformation à laquelle est soumise l'élément central de l'image : selon l'analyse ci-dessus, la *menorah* supprime donc le trône du premier Temple en tant que signe de la présence de Yhwh.

Qu'en conclure ? Par la dialectique du divin (cour céleste, éléments culturels) et du terrestre (vocabulaire lié à la fertilité et à la prospérité), le visionnaire nous parle vraisemblablement de Jérusalem : même si ce n'est plus le siège de la royauté, elle est toujours la ville où habite Yhwh et la capitale de la Judée, capitale qui ne demande qu'à prospérer après l'exil à Babylone, et à regagner une autorité vis-à-vis de la diaspora (d'où les ouvertures à un horizon universel). Les références formelles et thématiques au motif culturel du croissant de lune entre les arbres renvoie à un renouvellement de l'agir de Yhwh, divinité de la lumière. Il irradie le monde entier depuis le Temple à Jérusalem (présent ou futur), qui constitue le pont entre les mondes humain et divin.

4. 2. *Za 4,12, une nouvelle problématique*

Le verset 12, comme dit précédemment, est un ajout à la vision. Extrêmement complexe à traduire et à comprendre, il ajoute à la vision de nouveaux paramètres. Petersen suppose que c'est parce que l'interpolateur s'est offusqué d'un aspect de la vision, considéré blasphématoire, qu'il a ajouté cette question afin de brouiller la compréhension du lecteur²⁹. C'est très improbable. En général, les interpolateurs se permettent d'intervenir sur un texte pour le rendre plus intelligible (selon eux), et non pour l'obscurcir.

Comme mentionné plus haut, la vision est statique. L'objectif de l'interpolateur a probablement été de mettre en relation active les différents éléments.

²⁹ D.L. PETERSEN, *op. cit.*, p. 236.

A-t-il compris le chandelier comme la communauté de Yhwh, vivifiée par lui ?³⁰ Cela est peu satisfaisant. En effet, l'or se déverse depuis les oliviers (מעליהם, *mé'aléhèm*, «depuis eux», est en effet masculin, et se rapporte donc à הזיתים, *hazétim*, «les oliviers»). Peut-être a-t-il plutôt voulu représenter l'approvisionnement du Temple par la communauté, nécessaire à la présence de Yhwh parmi eux ? C'est plus probable.

4. 3. *Contexte socio-historique*

En résumé, nous sommes dans ce contexte face à deux phénomènes : d'une part, le visionnaire se réfère à des traditions culturelles proche-orientales et judéennes (description du premier Temple et du Tabernacle), d'autre part, il les travestit, toujours dans le sens de surculturaliser le profane en associant au domaine sacré des termes issus du vocabulaire de la fertilité et de la prospérité agricole – donc économique (cette dernière étant aussi le fait de Yhwh). La vision possède également une dimension universelle et cosmique dans sa disposition rappelant la cour céleste de Yhwh.

Ces différentes observations laissent à penser que ce texte remonte au retour d'exil, relativement tôt. Le milieu jérusalémite dont il émane est à la fois en attente du retour des institutions, mais aussi conscient de leur échec avant l'exil. La préoccupation principale n'est donc pas de reconstruire le Temple tel qu'il était avant, mais de retrouver une santé économique (qui est une forme que peut prendre la bénédiction de Yhwh). Ainsi, Jérusalem sera apte à redevenir ce qu'elle était : la ville du Temple, point de contact avec la divinité et centre important (notamment aux yeux de la diaspora), même après la disparition de la royauté.

Quant au verset 12, si mon explication est pertinente, il témoigne d'un plus grand attachement au culte. La reconstruction du Temple se fait plus pressante, donc soit le temps a passé, soit cette glose émane d'un groupe, plus proche du milieu sacerdotal, espérant une mise en œuvre plus rapide du rétablissement du sanctuaire.

5. Les oracles à Zorobabel

5. 1. *Liens avec les rituels babyloniens de reconstruction du sanctuaire*

Tous les commentateurs récents s'accordent pour voir d'étroits parallèles entre les oracles de Za 4 et les inscriptions royales de Mésopotamie. À ce sujet, on peut mentionner l'article relativement récent de Laato ; il insiste sur le fait que les sources bibliques ne suffisent pas à comprendre ces oracles, et la

³⁰ S. AMSLER, *op. cit.*, p. 89.

recherche nécessite un détour par les découvertes archéologiques des périodes néo-assyrienne et babylonienne, afin d'arriver à un consensus. Il se base sur les inscriptions royales akkadiennes.

Les rituels de reconstruction du sanctuaire suivent manifestement des codes bien précis. Le roi y occupe une place prépondérante : d'une part, il est mandaté par la divinité pour cette tâche, d'autre part, certains textes témoignent qu'il prend part aux travaux de manière tout à fait concrète (en portant des briques, par exemple)³¹. Parmi les tâches qui incombent au roi seul se trouve la recherche d'un dépôt (*temennu*), localisant l'ancien sanctuaire, et permettant de construire le nouveau sanctuaire au même endroit, scellant ainsi la continuité entre le premier et le second. Ce dépôt possède une valeur théologique considérable : des rituels et des cérémonies accompagnent sa redécouverte³².

Après cela, le roi place dans les fondations son propre dépôt. Laato établit une terminologie correspondant à ce rituel : le *narû* est une « pierre érigée », constituée de matériaux précieux ; *sitir sumi* désigne un objet comportant une inscription ; *temennu* est un objet accompagnant le *narû* (en terre cuite) ; *libittu mahritu* se traduit par « la première brique » ou « l'ancienne brique », et est donc très proche de l'expression de Za 4,7b : cette brique était ôtée des restes de l'ancien temple, et replacée dans le nouveau, dans le cadre d'un rituel appelé *kalû*. Ce rituel consiste en un chanteur professionnel se lamentant pour apaiser les dieux, ces derniers ayant abandonné le sanctuaire détruit. Laato note en outre qu'« un accent particulier [est] mis sur l'espoir que le nouveau temple constitue une suite légitime à son prédécesseur » et que « cette 'brique' [symbolise] la continuité entre l'ancien et le nouveau temple »³³.

Ensuite, pendant la construction, on place dans les fondations qui s'élèvent d'autres dépôts : ceux-ci peuvent inclure dans le plâtre qui les constitue des denrées (huile, miel, beurre), ou être carrément faits de matériau précieux³⁴. Sérandour note qu'il se peut qu'un tel acte serve à « accroître la valeur de la construction et la validité des cérémonies »³⁵.

Il s'agit à présent d'établir le lien entre ces rituels et les différentes expressions de Za 4.

הַאֲבֵן הָרִאשׁוֹנָה (*ha'èvèn haroshâ*, traduit ci-dessus par « la pierre ancienne », mais qu'on peut rendre aussi par « la pierre de tête » ou « la première pierre ») est le terme le plus intrigant dans ce passage. Selon Laato, il conviendrait de le relier au texte d'Esharaddon, dans lequel le roi amène la « première brique ». Le parallèle est flagrant, non seulement dans les termes même, mais aussi au regard de ce qui suit : l'expression הֵן הֵן לָא (*hen hen lâ*, « grâce, grâce pour

³¹ A. LAATO, *art. cit.*, p. 57.

³² *Ibid.*, p. 57-58.

³³ *Ibid.*, p. 58-59.

³⁴ *Ibid.*, p. 60.

³⁵ A. SÉRANDOUR, « Les récits bibliques de la construction du second temple : leurs enjeux », *Transeuphratène* 11 (1996), p. 26.

elle») se réfère à la demande que la grâce divine soit accordée à cette pierre, et on a vu que les invocations font partie intégrante du rite du *kalû*³⁶.

L'autre objet, que Zorobabel tient dans sa main, *האבן הבדיל* (*ha'èbèn habbedil*, «la pierre d'étain») (Za 4,10b), est à rapprocher des dépôts précieux servant à légitimer par leur valeur la construction nouvelle³⁷. En effet, la fondation a déjà eu lieu, le rituel y est donc postérieur.

Restent au final la sommation de Yhwh («par mon esprit») et la «grande montagne» (Za 4,6b-7a). Laato est d'avis que ces deux éléments sont intimement liés. En effet, il relève de l'idéologie royale traditionnelle de ne pas compter sur ses propres forces, mais sur l'appui de Yhwh (on retrouve une terminologie similaire à Za 4,6b en Ps 33,16-22). En l'occurrence, l'esprit de Yhwh est d'autant plus indispensable que la tâche à accomplir est décisive : commencer les travaux de fondation du nouveau Temple en débarrassant les ruines de l'ancien³⁸. Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'expression *הר הגדול* (*har haggadol*, «grande montagne»). O'Kennedy classe toutes les hypothèses qu'a engendrées cette tournure énigmatique. Après les avoir examinées, il déduit qu'une interprétation holistique est peut-être justifiée (la «grande montagne» serait à la fois un amas de débris et un groupe de personnes)³⁹. Cela me semble très pertinent : il est difficile de nier le contexte de fondation du Temple et d'ignorer tous les parallèles akkadiens présentés ci-dessus, dans lesquels il est fréquemment fait référence aux débris de l'ancien sanctuaire. Cependant, le fait que la question en «qui» s'adresse directement à la grande montagne, qu'elle interpelle, invite également à l'interpréter en tant que personnification de la communauté, confrontée aux difficultés sociales et économiques de l'époque perse.

5. 2. *Un contexte de crise*

En effet, le v. 10a fait état d'un contexte difficile : la question est de savoir qui sont ceux qui ont «méprisé au jour des petites choses», et ce que désignent «les petites choses».

Selon Amsler, ce sont «ceux que le peu d'ampleur du chantier amène à bagatelliser l'entreprise»⁴⁰. Cependant, si rien dans le texte ne vient contredire cette interprétation, rien ne l'appuie non plus. Où trouve-t-on que le chantier était modeste ?

Meyers et Meyers font la proposition suivante, qui me semble mieux adaptée : il s'agirait de ceux qui se montrent réticents face à l'idée que le Temple

³⁶ A. LAATO, *art. cit.*, p. 63.

³⁷ *Ibid.*, p. 66.

³⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁹ D. O'KENNEDY, «The Meaning of 'Great Mountain' in Zechariah 4:7», *OTES* 21/2 (2008), p. 417.

⁴⁰ S. AMSLER, *op. cit.*, p. 95.

soit reconstruit sans monarchie, sous la domination des Perses⁴¹, et ce, même après le début des travaux (le «jour des petites choses» correspondant dès lors à celui de la refondation). Cela paraît très plausible, dans la mesure où les oracles de Za 4 insistent, par différents procédés, sur le transfert de certaines prérogatives royales à Zorobabel. Les oracles servent donc à rassurer ceux qui restent loyaux à la maison de David, à légitimer l'autorité de Zorobabel, et même à substituer celle-ci aux espoirs de rétablissement immédiat de la monarchie⁴².

5.3. *Les oracles comme réinterprétation de la vision*

Enfin, il est essentiel de se demander pour quelle raison ces oracles-là sont insérés dans cette vision en particulier, et pourquoi à cet endroit précis.

Lux avance l'hypothèse suivante, qui est convaincante: il souligne que l'insertion se trouve entre la question de Zacharie (suivie du dialogue avec l'ange) sur le sens de «ces choses-là», et l'interprétation des lampes comme étant «les yeux de Yhwh», qui désignent, comme on l'a vu, la présence concrète et agissante de la divinité sur terre. Il est donc logique d'imaginer que les oracles, première mention explicite de la reconstruction du Temple, ont été introduits à cet endroit pour expliciter cet aspect de la vision⁴³. Lux suppose que l'éditeur connaît le texte de Za 2, 5-9 (où il est question que Yhwh demeure au milieu de Jérusalem) et 10-17 (où Yhwh sort de sa demeure céleste)⁴⁴. Or, pour l'éditeur, la condition sine qua non pour que Yhwh habite à Jérusalem est la reconstruction du Temple. Il choisit donc de placer sa première mention explicite juste avant le motif des yeux de Yhwh. En conséquence, la présence divine et la reconstruction du sanctuaire sont associées plus étroitement. Les yeux de Yhwh sont fixés sur Jérusalem et sur la reconstruction de son Temple, là est leur point d'attache.

6. La place de la vision au sein de Za 1-8

La vision et les oracles de Zacharie 4, au centre du cycle des sept visions, se différencient des autres par plusieurs aspects, ce qui souligne son importance.

Sur le plan de la structure: d'abord, elle commence de manière tout à fait singulière, c'est-à-dire par le messager qui réveille le prophète «comme on s'éveille de son sommeil». Le texte suggère-t-il que le prophète dormait? Probablement pas, sinon à quoi bon ajouter cette dernière précision?⁴⁵ Meyers

⁴¹ C. MEYERS, E. MEYERS, *op. cit.*, p. 271.

⁴² *Ibid.*, p. 272.

⁴³ R. LUX, *art. cit.*, p. 145.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 157-159.

⁴⁵ D. L. PETERSEN, *op. cit.*, p. 216.

et Meyers supposent plutôt que cela institue un cadre à la vision : «L'ange doit créer chez le prophète l'état d'esprit adéquat [...] essentiel pour comprendre le tableau complexe et symbolique qui se déploie devant ses yeux.»⁴⁶ Ainsi, il a paru nécessaire de préciser que cette vision nécessitait une rupture dans le déroulement du cycle : le visionnaire doit nécessairement «s'éveiller» pour accéder à la vision.

Ensuite, cette vision est la seule qui présente une telle complexité dans le dialogue entre le messager et le prophète. En particulier, c'est la seule fois où l'ange semble reprocher au prophète de ne pas comprendre la signification de ce qu'il voit (*cf.* v. 5). Meyers et Meyers voient dans ce procédé littéraire une incitation au lecteur à prendre part à la tâche prophétique⁴⁷. Delkurt ajoute que cela entretient un certain suspens⁴⁸. Pour ma part, et sans exclure ces interprétations, il me semble que la fonction de ce procédé est d'abord d'insister sur l'importance de cette vision par rapport à celles qui précèdent et qui suivent.

Troisièmement, la façon dont sont présentés les éléments de la vision est, elle aussi, unique dans Za 1-8. Ils y sont décrits ensemble puis expliqués individuellement. Cela s'explique par le caractère statique de ce passage, dont les éléments sont exposés à la manière d'un blason⁴⁹.

Enfin, la vision du chandelier et des oliviers est la seule à présenter en son milieu les oracles y afférant. Certaines raisons de cet arrangement (à première vue surprenant, et souvent mal compris) ont été évoquées plus haut. Mais il faut y apporter ici un complément : placer au centre de cette vision les oracles mentionnant explicitement la reconstruction du Temple est un artifice très habile.

En effet, structurellement et thématiquement, la vision du chandelier et des oliviers se trouve au centre du cycle des sept visions⁵⁰. Smyth-Florentin établit un plan qui met en exergue l'agencement concentrique des visions, rendu manifeste par leurs horizons respectifs : les visions 1 et 7 sont universelles, les visions 2 et 6 nationales, et les visions 3 et 5 visent respectivement Jérusalem et la maison du pécheur (Jérusalem également ?)⁵¹.

⁴⁶ «The angel must create in the prophet the proper state of mind [...] essential for comprehending the complex and symbolic array that greets his eyes.» C. MEYERS, E. MEYERS, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸ H. DELKURT, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁹ D. L. PETERSEN, *op. cit.*, p. 233.

⁵⁰ Il est possible de discerner dans Za 1-8 un cycle de huit visions : il faut pour cela compter parmi elles le couronnement de Josué en Za 3, qui diffère des autres par quelques traits caractéristiques. Mais cela n'enlèverait rien à la centralité thématique de Za 4 : au centre se trouveraient alors les deux visions, Za 3 et Za 4, traitant explicitement d'une transcendance.

⁵¹ F. SMYTH-FLORENTIN, «L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8-6,15», in : O. ABEL, F. SMYTH (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, Cerf, 1992, p. 284.

Pourquoi mettre au centre le chandelier entre les oliviers, et au centre du centre, la reconstruction du Temple ? Selon Smyth-Florentin, il y a dans ce passage central une notion de verticalité qui ne se trouve pas ailleurs⁵². Et cela me paraît tout à fait convaincant : j'ai mentionné plusieurs éléments de la vision dans son ensemble qui vont en ce sens. Parmi eux, les yeux de Yhwh, bien sûr, qui font le lien entre présence et éloignement, mais aussi la dialectique entre le vocabulaire lié à la cour céleste et celui de la fertilité, signe de bénédiction. Finalement, la reconstruction du Temple, placée sous les yeux de Yhwh, marque matériellement le lien entre le «Seigneur de toute la terre» et la terre elle-même. Placé au centre du centre, il devient l'élément autour duquel s'organise le cosmos. Il a été dit déjà plusieurs fois que la vision était fixe : le centre de gravité de l'univers, le Temple à venir, qui incarne la réalité de Yhwh sur terre, est par ce biais rendu inaltérable.

7. Conclusion

Le texte de Za 4 revêt une importance spéciale au sein du corpus traitant du second Temple.

Non qu'il plaide en faveur d'un nouveau type de gouvernement bicéphale en Judée, mais bien parce qu'il présente une approche singulière et complexe de l'institution du Temple, institution qu'il lie avec différents aspects de la vie après l'exil à Jérusalem : politique, économique, ... mais pas seulement. Le texte renvoie aussi à la transcendance de Yhwh qui se manifeste dans une dialectique de présence et d'éloignement, redondante tout au long du texte (Yhwh dont les yeux balaient toute la terre, Yhwh qui siège dans une cour céleste entre les fils de l'huile). La refondation du sanctuaire, exposée dans les oracles, apparaît dans ce contexte comme le rétablissement d'un lieu de communication entre Yhwh et son peuple ; communication qui prend racine même dans les aspects les plus concrets et matériels de l'existence d'Israël.

Za 4 en son entier est un exemple de réflexion fine sur une institution, et spécialement sur sa continuité dans une situation difficile. Que peut-on garder ? Que doit-on modifier ? Au retour de l'exil, après la disparition de la monarchie, il est nécessaire de réaffirmer la dimension essentielle du Temple et de Jérusalem, ainsi que la présence renouvelée de Yhwh parmi son peuple. Ce texte vise ainsi à définir une nouvelle légitimité à la ville-temple, dans le souci de se conformer à la situation d'une nouvelle époque⁵³.

.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Toute ma gratitude va au professeur Christophe Nihan, dont les encouragements, les innombrables conseils et les relectures attentives ont permis à cet article de voir le jour.