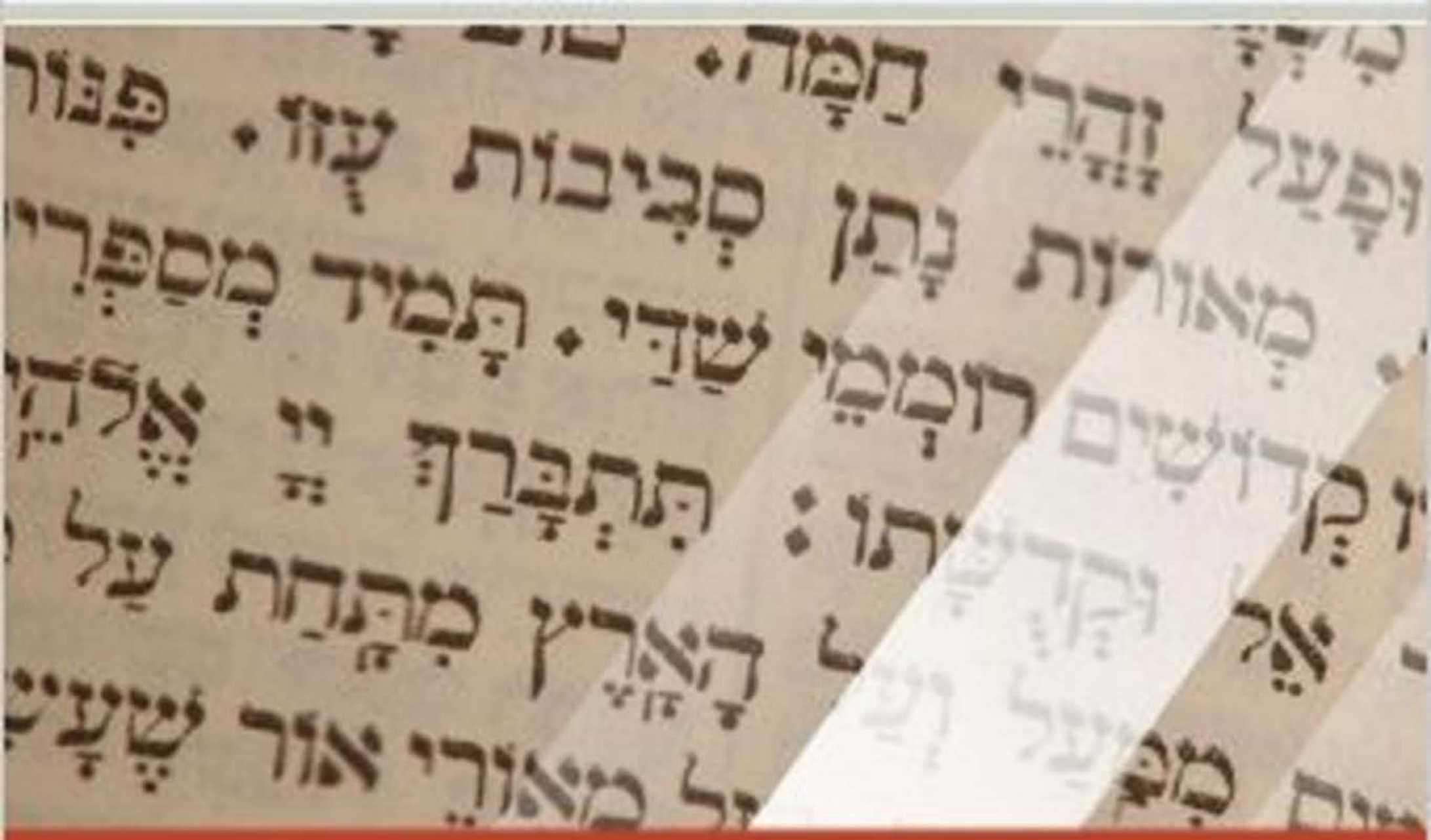
EUE
EDITIONS UNIVERSITAIRES EUROPÉENNES



René Pfertzel

Les Tiqquné Sopherim clandestins présents dans le texte massorétique de la Bible hébraïque

2004

Ps 62, 12 : אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים שְׁתַּיִם־זוּ שָׁמָעְתִּי
(Ps LXX 61, 12) : ἅπαξ ἐλάλησεν ὁ θεός δύο ταῦτα ἤκουσα

Dieu a parlé une fois, deux choses j'ai entendues.

Introduction

La question des *tiqquné sopherim* est à la fois ancienne et nouvelle. Ancienne, parce que des rabbins cités dans le Midrash ont évoqué il y a près de 20 siècles l'existence de passages de l'Ecriture qui ont été modifiés. Nouvelle, car pour l'appréhender aujourd'hui de manière plus précise, il a fallu attendre le XVIII[e] siècle, et peut-être surtout le XIX[e] siècle pour que des savants osent remettre en doute la sacralité du texte biblique, non pas pour le profaner, mais pour mieux le comprendre. Pendant des siècles, il était interdit, ou même simplement inconcevable de remettre en doute la lettre de la Bible. La puissance de l'écrit était telle qu'elle a fondé le pouvoir des clercs, qu'elle a façonné les âmes de nos ancêtres, en bref, elle a été l'horizon de toute réflexion. Mais à partir du XIX[e] siècle, la Bible perdit peu à peu son caractère unique. Les découvertes archéologiques faites dans les régions voisines du Proche Orient ont révélé des emprunts, des similitudes, une certaine fraternité culturelle avec les peuples voisins. Jean Bottéro rappelle dans l'introduction à son livre *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*[1] le choc immense provoqué par la conférence de l'assyriologue G. Smith qui, le 3 décembre 1872 annonça devant la *Society of Biblical Archeology* de Londres la découverte qu'il venait d'effectuer : il avait trouvé parmi les tablettes déterrées du sol de la Mésopotamie un texte très proche du récit du Déluge, texte qu'on connaîtra sous le nom d'Epopée de Gilgamesh. Mais la deconstruction avait commencé bien plus tôt, lorsque Thomas Hobbes par exemple remit en cause dès 1651 le caractère autographe du Pentateuque attribué à Moïse. L'entrée de l'Occident dans la modernité a porté un coup aux anciens enseignements, mais elle a aussi ouvert la voie à des recherches orientées en direction de pistes nouvelles.

Abraham Geiger (1810-1874) s'inscrit dans cette modernité. Il était à la fois pétri de culture juive traditionnelle et de matières profanes. Il a été rabbin, chercheur, réformateur, et ces trois aspects de sa vie n'étaient pas contradictoires à ses yeux. Remettre en question la Tradition ne signifie pas détruire la religion, mais au contraire l'approfondir, car c'est par la connaissance de son passé et de ses valeurs que le Judaïsme pourra faire face selon lui aux nombreux défis lancés par l'émancipation des Juifs après 1789 et la modernité intellectuelle engendrée par les Lumières. Abraham Geiger est un homme de contact, vivant à la fois dans et par la Tradition juive orthodoxe et sa vision an-historique du Judaïsme tout en se nourrissant des avancées de la Science de son temps, avancées sur lesquelles il se fonde pour initier des innovations qui sont d'autant plus légitimes qu'elles sont en continuité avec le passé et y puisent leurs sources. Dans le domaine scientifique, il a étudié la Bible comme une littérature à part entière. Il y a recherché les traces laissées par les différents milieux qui ont utilisé ces textes. C'est ainsi qu'en 1857, il publie un ouvrage dont le titre signifie en français : « Le texte originel et les traductions de la Bible dans leur interdépendance avec l'évolution interne du Judaïsme »[2]. A lui seul, le

[1] Paru en 1986 aux Editions Gallimard, Paris, dans la collection « Bibliothèque des Histoires ».

[2] Abraham Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in Ihrer Abhängigkeit von der Innern Entwicklung des Judentums*, publié pour la 1ère édition à Breslau en 1857 et à Francfort pour la seconde en 1928 (édition utilisée pour ce doctorat).

titre est programmatique : un texte originel, des traductions, réalité connue depuis toujours et acceptée comme telle ; l'évolution interne du Judaïsme qui marque de son empreinte le texte biblique : voilà la grande, la nouvelle idée défendue par Geiger. La Bible est le fruit du peuple qui l'a portée, le peuple d'Israël. La perspective est nouvelle et tranche avec l'enseignement traditionnel d'une Bible directement descendue des cieux. Mais pour pouvoir observer le texte biblique de façon nouvelle, il fallait aussi que l'on disposât d'outils nouveaux qui seuls pouvaient fournir au regard neuf toute sa force.

La critique textuelle nous apprend qu'avant une certaine période qui correspond en gros aux débuts de l'E.C., il n'y avait pas qu'un texte en circulation, mais différentes versions. Elle nous enseigne aussi que le processus d'uniformisation s'est réalisé lentement ; le texte lui-même en porte les traces. Dès les débuts de l'époque talmudique, des rabbins ont repéré certains passages de l'Ecriture qui leur semblaient avoir été modifiés, ou qui, pour le moins, portent la trace d'une substitution selon des motifs de nature théologique. Les rabbins ont appelé ces lieux du texte des *tiqquné sopherim*, des « corrections des scribes ». Pour rétablir l'entière vérité, il faut se souvenir que les premières mentions de ce phénomène parlaient de *kina ha-katuv*, « l'Ecriture a subi un euphémisme »[3]. Nous exposerons au cours de notre étude ce qu'implique cette double appellation, mais cela nous indique que l'on admettait encore aux débuts de l'ère rabbinique la possibilité que le texte soit légèrement modifié pour évacuer une expression jugée blasphématoire ou inconvenante. Abraham Geiger, au milieu du XIX[e] siècle a repris cette tradition rabbinique de corrections intentionnelles et l'a étudiée dans l'*Urschrift*, un ouvrage qui a fait date et que nous évoquerons plus longuement au cours de ces pages. La science moderne a pu démontrer, à la suite de Geiger que certains des cas recensés par la Tradition sont effectivement des modifications du texte et pas seulement un moyen exégétique de rendre compte d'une difficulté. Cela nous autorise à partir à la recherche de cas clandestins. L'emploi de cet adjectif s'explique par le caractère hors norme de ces cas ; ils sont clandestins car cachés aux yeux de la Tradition et clandestins car ils existent hors des cadres autorisés.

Le projet de ce doctorat est de rechercher des cas de « corrections de scribes » clandestins puisque la liste des cas préservés par la Tradition a déjà été étudiée il y a une vingtaine d'années[4]. Dans ce travail, l'auteur avait démontré l'originalité de certains passages puis avait étudié un certain nombre de cas présents dans la littérature secondaire. Notre projet porte sur ces cas non officiels, non seulement ceux qu'elle avait relevés, mais avant tout à partir de l'ouvrage de Geiger qui postule un grand nombre de corrections de ce type cachées dans le texte biblique. Aussi, avons-nous tout d'abord cherché et étudié les exemples contenus dans le livre de Geiger, puis les avons passés au crible de la critique textuelle moderne pour rassembler

[3] Une liste massorétique mettant en parallèle les deux expressions *tiqquné sopherim* et *kinnuyé sopherim* qui est attribuée à la famille de Ben Asher dont l'activité massorétique s'est déroulée du VII[e] au XI[e] siècle de l'E.C. est mentionnée par Mc Carthy (Cf. *infra* pp. 44-45).

[4] Il s'agit de l'ouvrage de Carmel Mc Carthy, *the Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Massoretic Text of the Old Testament*, in Coll. : Orbis Biblicus et Orientalis, 36, Fribourg (CH), 1981.

ceux qui relèvent de corrections **dans** le texte massorétique. Ensuite, un balayage de la littérature secondaire nous a permis de répertorier un certain nombre d'autres cas. Et enfin, en partant d'un ensemble de chapitres, les chapitres 1 à 12 du livre d'Esaïe, nous avons vu s'il était encore possible de découvrir d'autres corrections cachées dans les replis du texte.

La présentation des résultats obtenus nécessitait tout d'abord de reprendre la question du *tiqqun sopherim* sous l'angle de la critique textuelle : comment déterminer son authenticité ? Quelle méthodologie adopter pour reconnaître une correction ? Quels motifs ont animé le scribe correcteur ? Les liens entre la correction et l'euphémisme, ou encore la correction comme variante.

Après avoir posé ces prolégomènes, nous avons établi un historique de la recherche pour voir comment les points de vue ont évolué au cours des âges et à quel point nous sommes redevables à nos prédécesseurs qui ont étudié la question des variantes intentionnelles, depuis la littérature rabbinique jusqu'au développements les plus récents de la recherche.

Ces points établis, nous avons entrepris une étude de l'œuvre de Geiger, tout d'abord d'un point de vue général : une courte biographie nous a permis de mieux comprendre l'homme qui a produit l'*Urschrift*, que ce soit dans ses fonctions de rabbin, ou encore de savant ou de réformateur. Puis nous avons présenté de manière détaillée les thèses de l'*Urschrift*.

Ce n'est qu'après avoir éclairé le sujet de la sorte que nous avons pu entreprendre l'exposé de la plupart des cas de corrections de scribes qui ont été découvertes jusqu'à présent. Nous avons pu en mettre en lumière une cinquantaine dont près de la moitié avait été étudiée par Geiger lui-même.

Cette liste a suscité alors de nouvelles interrogations sur la répartition des cas à l'intérieur de la Bible (ici se place l'étude d'Es 1-12), sur leur forme, leurs sources éventuelles, ou encore les variantes vocaliques.

Et en dernier lieu, d'autres interrogations sur l'apport de ce thème à la connaissance du Judaïsme du Second Temple : de quand dater les corrections ? Quelle théologie ? Quels thèmes théologiques (le monothéisme) ? Quelles sont les autorités religieuses ?

Il nous faut reconnaître que nous n'avons pas eu la prétention de produire une liste complète des *tiquné sopherim*. Il faudrait pour cela scruter chaque verset de la Bible en analysant toutes les variantes possibles, et ce travail dépasse à notre sens le cadre du doctorat. Nous avons surtout cherché à proposer une méthodologie, une grille de lecture qui pourra peut-être permettre par la suite de reconnaître la nature théologique d'une variante. Quoi qu'il en soit, il nous semble désormais acquis que des variantes intentionnelles ont bel et bien existé ; ces variantes sont à la frontière entre la critique textuelle pure et la théologie biblique. En ce sens, un tel travail peut militer en faveur de l'interdisciplinarité dans le domaine biblique, tant il est vrai que pour atteindre une certaine vérité du texte, il est absolument nécessaire de multiplier les éclairages.

I. Prolégomènes : des *tiqquné sopherim* officiels aux *tiqquné sopherim* non-officiels

A proprement parler, étudier le dossier des *tiqunné sopherim* (corrections de scribes) dans la Bible hébraïque revient tout d'abord à pointer un moment de l'histoire du judaïsme rabbinique, lorsque pour la première fois, un rabbin a cherché à expliquer une difficulté du texte par une intervention des scribes sur le *textus receptus,* autrement dit, lorsqu'il a rendu compte d'une difficulté textuelle d'ordre théologique par l'hypothèse de l'intervention d'un scribe chargé, quelques siècles auparavant, de transmettre le texte biblique[5].

Dans son ouvrage magistral sur les *tiqquné sopherim*, Carmel Mc Carthy a examiné de manière systématique et exhaustive les listes rabbiniques qui ont exposé ce phénomène textuel[6].

Les listes de cas les plus anciennes font référence à des *kinnuyim* (substitutions). Elles se trouvent dans la *Mekhilta* de Rabbi Ishmaël sur Ex 15, 7 (Ed. Horovitz et Rabin pp. 34-5) et dans le *Sifré* des Nombres en Nb 10, 35 (Ed. Horovitz pp. 81-2)[7]. Le passage du midrash dans lequel s'insèrent ces listes « développe l'idée que les ennemis d'Israël sont aussi les ennemis de Dieu. Et, comme preuve textuelle, Za 2, 12 est cité : '' Celui qui te touche, touche la prunelle de son œil''. R. Judah bar Ilay (v. 130-160 E.C.) enseigne que le mot ''son œil a remplacé le mot mon œil, c'est-à-dire l'œil de Dieu »[8]. Le scandale ici réside dans l'idée que Dieu puisse avoir un œil, ce qui constitue un anthropomorphisme inacceptable.

Ces listes ont ensuite été reproduites dans des anthologies[9], puis reprises et augmentées dans des listes médiévales par lesquelles les cas ont acquis la qualité de *tiqqun sopherim,* de « correction de scribes ». Ce terme de « correction » apparaît pour la première fois dans le midrash *Tanhouma* ou *Yelamedénou*, qui est un midrash homilétique portant sur toute la Torah. Bien que ce midrash comporte des traditions plus anciennes, la présence d'arguments utilisés dans les polémiques anti-caraïtes permet de le dater des alentours du IX[e] siècle de notre ère. Dans l'exégèse d'Ex 15, 7 apparaît

[5] Le verbe תקן apparaît dans la Bible à quatre reprises seulement : en Qo 1, 15 au *qal* au sens de « rendre droit, redresser », ainsi qu'en Qo 7, 13 et Qo 12, 9 au *piel* au sens de « redresser » ou « arranger, mettre en ordre ». On le trouve encore en Sir 47, 9 au sens de « mettre en harmonie ». Quoi qu'il en soit, ce verbe apparaît dans des textes plutôt tardifs. Le sens premier de « rendre droit » explique pourquoi l'hébreu rabbinique l'a utilisé pour exprimer l'idée de « correction » dans l'expression qui est l'objet de notre étude. Par la suite, les rabbins ont employé ce verbe dans l'expression *tikkun olam*, la réparation du monde, pour exprimer l'idée que l'homme est responsable de son devenir. Apparue dans le Talmud, cette notion sera développée par Isaac Louria dans la Cabale.

[6] Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim*, pp. 25 – 61.

[7] Cf. Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim* p. 25 et ss. Ainsi que Moshé Zipor, *Some Notes* pp. 78-79.

[8] Cf. Moshe Zipor, *Some Notes* p. 79.

[9] Cf. Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim* p. 30 et ss. Et Moshe Zipor, *Some Notes* p. 79 et ss.

une liste de passages bibliques qui auraient subi des *tiqquné sopherim*, des « corrections des scribes ».

Toutefois, on trouve dans des cas isolés l'appellation *tiqqun sopherim* clairement énoncée bien avant cette liste de *Tanhouma*. Ainsi, en Genèse Rabbah[10], un des plus anciens midrashim aggadiques qui nous soient parvenus est cité l'enseignement de Rabbi Siméon ben Pazzi, un amora de la troisième génération (v. 230-250 de notre ère), à propos de Gn 18, 22 :

« 'Et ils arrivèrent près de Sodome, mais Abraham se tenait devant le Seigneur'. R. Siméon ben Pazzi a dit : 'c'est un *tiqqun sopherim* car la Shekhinah attendait réellement Abraham' ». Selon ce passage, on a changé le texte qui disait que Dieu se tenait devant Abraham, idée scandaleuse, en Abraham se tenant devant Dieu.

De même, en Exode Rabbah[11], Rabbi Joshua ben Lévi (probablement un amora de la première génération, 210-240) dit, à propos de Za 2, 12 :

« C'est un *tiqqun sopherim* car il était écrit 'mon œil' » (au lieu de <u>son</u> œil dans le TM).

Ainsi, l'idée que des scribes aient pu corriger le texte biblique a été admise assez tôt à l'époque talmudique (au moins au III[e] siècle de notre ère). Toutefois, comme nous le disions plus haut, les premières tentatives de systématiser le phénomène sous la forme de listes[12] ont préféré employer le terme de *kinnuyim*, traduit généralement par « substitutions, euphémismes » pour préserver, semble-t-il, l'intégrité du texte. En effet, cette notion n'implique pas l'idée que le texte a été formellement modifié. L'expression *tiqqun sopherim*, quant à elle, est attestée dans les listes massorétiques aux alentours de 800 ; elle se généralise ensuite pour devenir le terme technique. Mais nous l'avons déjà rencontrée dans des cas isolés avant ces listes.
Le verbe כנה « peut être traduit dans les termes les plus simples et les plus neutres par ''utiliser un substitut'' »[13]. Dans le contexte de cette étude, nous considérerons que le substitut est un euphémisme. Il s'agit alors, selon S. Schorch d'un procédé stylistique qui apporte la preuve qu'existaient dans la Bible des expressions destinées à en masquer d'autres[14]. Au contraire, le *tiqqun sopherim* est à proprement parler une correction intentionnelle : un scribe a « corrigé, rendu droit » le texte biblique selon le sens même du verbe תקן. Cette ambivalence dans le choix des termes manifeste très nettement la difficulté que l'on rencontre pour définir la nature exacte d'une correction de scribe : est-elle un simple euphémisme que l'on peut attribuer à l'auteur biblique, ou bien a-t-elle réellement été réalisée par un scribe ? On

[10] Bereshit Rabba XLIX 7, éd. J. Theodor et Ch. Albeck, Berlin 1912-36 p. 505.
[11] ExRabba XIII 1, éd. A. Halévi, vol. 3, p. 156 ou A. Mirkin p. 154.
[12] La Mekhilta de Rabbi Ishmaël sur Ex 15, 7 (probablement le plus ancien midrash) ainsi que Sifré des Nombres, déjà cité dans le Talmud et daté des environs de 300.
[13] Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim* n. 4 p. 18.
[14] S.Schorch, *Euphemismen* p. 22.

voit bien que dans une certaine mesure ce questionnement n'a pas échappé aux rabbins.

Moshe Zipor a cherché à tirer les conséquences de l'existence des deux termes utilisés dans les sources pour les *tiqquné sopherim* :

« Deux termes différents sont utilisés pour les cas de T.S. [tiqquné sopherim] dans les différentes sources : *kinnâ hakkatûb* dans certains et *tiqqun sopherim* dans d'autres. Liebermann[15] pense que la différence dans la terminologie reflète deux opinions irréconciliables. L'une affirme que les expressions euphémistiques étaient utilisées par l'Ecriture alors que l'autre affirme que le texte a été changé par les soferim » [16].

Le problème soulevé par ce point de vue est qu'il ne rend pas compte de l'évolution chronologique de la sémantique des deux mots dans les sources, depuis la notion de « substitut » jusqu'à celle de « correction ». Cette évolution sémantique ne reflèterait-t-elle pas simplement l'évolution dans la conception du phénomène par les rabbins ?
Un autre point de vue, défendu par Mc Carthy[17] et Barthélemy[18] veut voir dans ces deux termes les deux facettes d'une même intention qui est celle d'affirmer que le texte a été corrigé. Un argument fort en leur faveur est l'existence de citations de cas isolés de *tiqquné sopherim* à une époque où les listes ne mentionnaient que des *kinnuye sopherim*[19].

Moshe Zipor propose une approche différente de ce problème. Il pense aussi que *tiqqun* et *kinna* sont deux formulations d'un même phénomène. Par contre, il veut y voir la preuve que l'euphémisme a été l'œuvre de l'auteur biblique et non du scribe chargé de transmettre le texte[20]. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de trancher sur la question de l'authenticité des corrections de scribes uniquement à partir de l'étymologie. L'aide de la critique textuelle est nécessaire pour cela. Nous penchons *a priori* plutôt en faveur de la thèse de Mc Carthy et de Barthélemy, notamment parce que les deux termes sont attestés très tôt. Ces mots reflètent plus la compréhension qu'avaient les rabbins de ce phénomène textuel que sa réalité propre. Seule l'utilisation d'autres outils permettra de mieux cerner ce problème.

[15] S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 31.
[16] Moshe Zipor, *Some Notes* p. 88 et ss.
[17] Carmel Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim*, p. 169 et 246.
[18] D. Barhélemy, « Les tiqquné Sopherim » p. 289.
[19] Cf. les cas tirés de Gn Rabbah et Ex Rabbah cités plus haut.
[20] Moshe Zipor, *Some Notes* p. 89-90.

La question qui se pose maintenant est de savoir si ces cas sont réellement des corrections opérées par les scribes, ou bien si cette tradition reflète plutôt des tentatives exégétiques pour expliquer certains passages obscurs ou gênants.

La méthode employée par Mc Carthy nous semble programmatique car elle est très rigoureuse. En effet, l'analyse des sources qoumraniennes publiées depuis la date de parution de sa thèse a confirmé ses résultats.

Elle examine successivement les données suivantes :

- Les sources rabbiniques anciennes (puisqu'elle s'occupe des *tiqquné sopherim* officiels).
- Le contexte exégétique : ce qui pose problème dans le texte massorétique [à partir de maintenant : TM], le motif éventuel de la correction.
- Le contexte textuel : à ses yeux, la critique textuelle est déterminante pour définir l'authenticité d'une correction des scribes.

Après avoir passé en revue tous les témoins textuels disponibles, elle essaye d'établir s'il n'est pas possible de retenir une variante antérieure au texte massorétique, celle qu'on pourrait appeler la leçon originale, qui pourrait être celle qui a été modifiée. Si aucun témoin textuel ne permet d'obtenir ce résultat, elle laisse au texte du TM le bénéfice du doute et ne se prononce pas sur l'authenticité de la correction. Ce « principe de précaution » nous semble essentiel pour éviter de conclure trop rapidement à une variante d'ordre théologique. En outre, elle montre bien qu'il n'y a aucune règle d'automatisme concernant les traditions textuelles, c'est-à-dire qu'une variante dans une tradition n'a pas forcément un caractère théologique ; la correction doit cependant au moins être attestée dans le Vieux-Grec ou à Qoumran. En d'autres termes, un *tiqqun sopherim* que l'on détecte dans le *textus receptus* est comme une cicatrice dans ce texte, comme un lieu qui pose des problèmes de cohérence par rapport au contexte. On doit pouvoir retrouver dans le Vieux-Grec ou à Qoumran la leçon originale qui a été corrigée à un moment donné car elle posait des problèmes d'ordre théologique au scribe. Il arrive parfois que la correction passe inaperçue dans le T.M., et que seule la comparaison des textes peut faire apparaître une correction. Mais l'idée essentielle ici est que la leçon originale, presque toujours préservée dans le Vieux-Grec, et parfois aussi à Qoumran, a posé un problème d'ordre théologique à un scribe, qui a alors modifié le T.M.

Prenons par exemple Dt 32, 8[21]. Le texte dit :

> « Lorsque le Très-Haut donna aux peuples l'héritage,
> lorsqu'il divisa les fils d'Adam,
> il fixa les frontières des peuples
> selon le nombre… »
> Dans la LXX : « …des anges de Dieu »
> A Qoumran : « … des fils d'Elohim ».
> Le T.M. et le Sam. : « … des fils d'Israël ».

On admet depuis l'article de D. Barthélemy que le texte ancien est celui attesté à Qoumran qui a des chances d'être la *Vorlage* de la LXX. On est passé d'un contexte polythéiste dans le texte primitif représenté par Qoumran à son effacement dans le T.M. pour un motif théologique évident qui promeut la défense du monothéisme.

Nous devons maintenant chercher à établir quelques critères applicables à d'éventuels *tiqquné sopherim* clandestins :

- la correction doit expliquer un problème contextuel, lexical, syntaxique ou encore logique dans le TM.
- La leçon antérieure, la variante de lecture généralement présente dans le Vieux-Grec ou dans les manuscrits de Qoumran posait un problème d'un point de vue théologique, soit qu'elle attribuait à Dieu un caractère anthropomorphique, soit que ce passage revêtait un aspect blasphématoire, soit simplement qu'il associait le nom de Dieu à quelque chose de négatif. On peut aussi rattacher à cela des corrections portant sur la loi, sur des personnages bibliques ou sur le culte puisque tous ces éléments participent aussi de la théologie biblique.
- L'écart entre la leçon antérieure et la leçon nouvelle créée dans le T.M. est explicable comme étant un *tiqqun sopherim*.
- La variante textuelle porte sur un petit nombre de lettres du cadre consonantique. Mais des différences de vocalisation peuvent aussi révéler un *tiqqun*. Il est possible que, dans ce cas, les *naqdanim* ou les massorètes après eux ont modifié la vocalisation. Cependant, ils sont restés extrêmement fidèles à des traditions de lecture anciennes sur un texte canonisé depuis longtemps, et ne se sont probablement pas sentis aussi libres que les *sopherim*.

2. Corriger, pour quel motif ?

[21] Ce cas est exposé plus bas. C'est par son étude exhaustive que D. Barthélemy a relancé la question des corrections de scribes dans un article publié en 1963 dans les *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. IX, Leyde 1963, pp. 285-304. Cf. aussi Mc Carthy, *Tiqquné Sopherim* pp. 211-214.

On reconnaît traditionnellement que les *tiqquné sopherim* ont été réalisés sur une base théologique : lorsqu'un passage d'un texte heurte les sentiments théologiques d'un scribe, il se permet d'y apporter une correction. Ceci a même été reconnu plus haut comme un critère nécessaire pour identifier un *tiqqun sopherim*. On peut formuler sans grand risque le postulat qu'un scribe n'a pas agi pas de son propre chef, mais qu'au contraire, il a inscrit son travail dans un courant de pensée. Il est cependant difficile à ce stade de l'étude de préciser ce point.

De ces remarques, il ressort que pour définir un *tiqqun sopherim*, il est nécessaire d'établir sa validité textuelle **et** de reconnaître le motif qui a présidé à la correction. Ces deux éléments pris conjointement sont indispensables pour accepter une correction de scribe. Autrement dit, une variante intentionnelle ne se comprend que par le prétexte qui la justifie. Ainsi, pour établir un *tiqqun sopherim*, nous devons pouvoir à la fois établir l'intention sous-jacente et justifier le tableau textuel.

3. Les cas de *tiqquné sopherim* officiels dont Carmel Mc Carthy a reconnu l'authenticité.

Carmel Mc Carthy a étudié de manière approfondie tous les cas de *tiqquné sopherim* conservés par les différentes sources rabbiniques et a conclu que seuls trois d'entre eux étaient réellement des « corrections des scribes », c'est-à-dire des corrections effectivement réalisées par les scribes : Za 2, 12 ; 1 Sm 3, 13 et Job 7, 20. Tous les autres relèvent des méthodes exégétiques que les rabbins mettent en œuvre dans le Talmud et les autres écrits rabbiniques (Cf. l'analyse détaillée dans le chap. 5).

Afin d'asseoir une base épistémologique suffisante pour la suite, nous partirons des points communs qui unissent ces trois passages du TM et en font comme des corrections de scribes.

- Za 2, 12[22] :

  Objectif de la correction : éviter un anthropomorphisme qui s'appliquerait à Dieu : l'œil de Dieu.

  Mode de correction : un changement de lettre : le *yod* en *waw*, soit de « mon œil » (celui de Dieu) à « son œil ».

  Supports textuels : contre le TM, un manuscrit de la Géniza du Caire ainsi que Qoumran (4QXII^{c})[23]. Toutefois, la LXX s'accorde avec le TM.

  Pour Mc Carthy, l'authenticité de ce passage s'appuie sur la tradition textuelle ancienne alternative au TM représentée ici par les manuscrits de

[22] Cf Mc Carthy, op. cit. pp. 61-70

[23] D'après E. Tov, 2001. p. 116, ce rouleau comportant les Douze prophètes fait partie des textes « non-alignés », c'est-à-dire des textes qui ne peuvent pas être facilement reliés à l'une des trois grandes traditions textuelles représentées à Qoumran : proto-massorétique, proto-samaritaine et proto-septantique.

Qoumran, ainsi que sur la force de ce passage dans les différentes listes de *tiqquné sopherim* (il est très fréquemment cité dans les listes de cas car c'est à partir de lui qu'elles sont développées). Il faut toutefois relever la concordance entre la tradition grecque et la tradition massorétique, ce qui dans le dossier des corrections de scribes est un fait peu fréquent.

- 1 Sm 3, 13[24] :

Objectif de la correction : éviter d'associer l'idée d'insulte à Dieu dans le même passage : « il savait que les fils d'Éli les insultaient » להם (TM) pour la leçon antérieure « …insultaient Dieu » אלהים.

Mode de correction : suppression de deux lettres : un aleph et un yod.

Supports textuels : la LXX s'oppose au TM. En outre, elle redonne un sens au texte que le TM avait corrigé par égard envers Dieu.

Pour Mc Carthy, la LXX préserve la leçon originelle contre un TM qui de toute évidence a corrigé un texte qui posait un problème théologique.

- Job 7, 20[25] :

Objectif de la correction : Job demande à Dieu ce qu'il lui a fait pour être puni. Parmi les questions qu'il pose, il demande « pourquoi suis-je à charge de moi-même ? », עלי, ce qui n'a pas grand sens face à la LXX ainsi que la *Vieille Latine* qui ont préservé « pourquoi suis-je à ta charge ? » עליך. Mais cette version induisait l'idée scandaleuse que Dieu porte le poids du péché de Job.

Mode de correction : un changement de personne qui se traduit par l'ajout au *yod* du *kaph* final.

Supports textuels : la LXX suivie de la *Vieille Latine* qui permettent à Mc Carthy de se prononcer en faveur de l'authenticité de la correction.

4. *tiqquné sopherim* et euphémisme.

Dans sa monumentale *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, malheureusement inachevée, D. Barthélemy et ses collaborateurs distinguent deux types d'euphémismes :

- les euphémismes primitifs dus à l'auteur, qui sont des figures de style et qui sont présents dans le texte dès l'origine,

[24] Mc Carthy, op. cit. pp. 77-79.
[25] Mc Carthy, op. cit. pp. 79-81.

- les euphémismes adventices (c'est-à-dire accidentels) réalisés plus tard dans le cours de la transmission du texte (ce sont eux qui nous intéressent ici).
  Certains sont à attestations indirectes quand ils n'ont plus les attestations textuelles permettant de les authentifier[26]. D'autres sont à attestation directe.

Ecoutons D. Barthélemy :

« Trois catégories s'offrent maintenant à nous : il s'agit d'abord d'euphémismes adventices subis par le *M [= le texte massorétique] au cours du deuxième stade de développement textuel (c'est-à-dire entre le moment où les traditions textuelles principales ont bifurqué et le moment où le texte consonantique proto-massorétique a été définitivement stabilisé), euphémismes que nous pouvons repérer grâce au témoignage du *G [= le vieux-Grec]. La deuxième catégorie sera constituée d'euphémismes adventices subis par le *G, euphémismes que nous pouvons repérer grâce au témoignage du *M. La troisième catégorie groupera les euphémismes adventices subis par le *M au cours du troisième stade de développement textuel, c'est-à-dire entre la stabilisation définitive du texte consonantique proto-massorétique et la fixation aussi totale que possible des voyelles et des accents par les massorètes de Tibériade »[27].

Rappelons que nous nous limitons volontairement à la première catégorie puisque nous recherchons les « corrections des scribes » telles qu'elles ont été déjà décrites plus haut, et non simplement des euphémismes. Cependant, certains euphémismes du troisième stade font partie des corrections de scribes. Il s'agit de variantes vocaliques dont l'origine pourrait être attribuée à une correction réalisée par un scribe. Dans ce cas, la différence dans la vocalisation pourrait refléter une différence dans le cadre consonantique.

La thèse soutenue par Stefan Schorch en 1998 à l'Université de Leipzig sous le titre *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* est parue récemment[28]. Sa thématique est proche de celle des *tiqquné sopherim*, et c'est à ce titre qu'elle nous intéresse.
A proprement parler, il définit un euphémisme comme une unité de langage qui se substitue à une autre jugée trop choquante ou trop crue et qui adoucit le sens de cette expression[29]. L'auteur passe en revue les fonctions sémantiques de l'euphémisme. Il distingue des euphémismes qui améliorent,

[26] Ainsi que nous l'avons dit plus haut, nous laisserons volontairement de côté toute correction qui ne peut être prouvée par un témoin textuel.
[27] CTAT[1], p. 88.
[28] Stefan Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, in Coll. : Orientalia Biblica et Christiana, Bd 12, Ed. Harrassowitz, Wiesbaden, 2000, 323 pages.
[29] Schorch, *Euphemismen*, p. 20.

d'autres qui sont péjoratifs ou d'autres encore qui sont neutres. Dans le cas d'un corpus littéraire comme la Bible, étudier les euphémismes qu'elle contient revient essentiellement à se placer sur le plan littéraire.
Pour ce faire, il part, comme Mc Carthy de l'histoire de l'exégèse, et notamment des deux expressions employées dans la littérature rabbinique pour décrire ce phénomène : *kinna ha-katuv* et *tiqquné sof.* Il remarque, à la suite de Mc Carthy que dans les listes les plus anciennes, on a préféré l'expression *kinnuy* que l'on peut traduire par « euphémisme, substitution », renvoyant ainsi ce phénomène littéraire au plan de l'exégèse, et non de la critique textuelle. Il fait partie de ceux qui voient dans les *tiqquné sopherim* un phénomène textuel marginal qu'ils préfèrent plutôt attribuer à la strate littéraire[30] ou alors simplement à l'exégèse rabbinique[31].

La thèse de S. Schorch se veut une étude systématique du phénomène des euphémismes dans la Bible. La conception littéraire qu'il applique au texte biblique l'amène à réfuter l'existence des corrections entreprises par des scribes sur le texte proto-massorétique pour des motifs théologiques dont certaines sont aussi des euphémismes. Certes, le phénomène littéraire qu'il étudie est fort bien attesté dans le texte biblique, et son travail est à bien des égards très convaincant. Cependant, le fait qu'il n'accorde pas beaucoup d'importance à la dimension textuelle constitue à notre point de vue une faiblesse dans son raisonnement. En effet, si les *tiqquné sopherim* ne sont compris que sous l'angle de leur nature littéraire, on ne peut que mettre en doute l'hypothèse d'une insertion secondaire. Si, au contraire, on les observe aussi sous l'angle de l'histoire du texte, il est alors possible d'admettre que certains d'entre eux soient originaux et d'autres secondaires. Prenons par exemple le verbe ברך, « bénir », qui signifie « maudire » dans quatre passages de Job[32] et deux autres dans les Rois[33]. Dans ces cas, il s'agit nettement d'euphémismes originaux, c'est-à-dire intégrés dans le texte par l'auteur biblique[34].
Par contre, en 1 Sm 2, 17, Qoumran et la LXX ont préservé l'original : « ils méprisaient l'offrande du Seigneur », alors que le TM a inséré le mot « homme » qui agit comme un tampon entre le verbe et son complément d'objet direct : « car les hommes ont méprisé l'offrande du Seigneur »[35]. Ou encore, en 1 Sm 3, 13 où le TM a omis un א pour transformer « insulter Dieu » en « insulter eux-mêmes »[36].
Ces quelques exemples montrent bien que si le phénomène « euphémisme » existe bien dans la Bible, au sens où une expression peut masquer quelque chose de gênant, certains d'entre eux sont originaux, c'est-à-dire créés par l'auteur du texte, et d'autres secondaires, c'est-à-dire créés plus tard dans le TM et préservés à Qoumran et/ou dans la LXX.

---

[30] C'est ce qu'il tend à prouver dans l'étude des euphémismes en 1 et 2 Samuel. Il admet ainsi la thèse de Moshé Zipor qui voit dans la genèse de la tradition des *tiqquné sopherim* un phénomène littéraire.
[31] Comme l'avait déjà montré Mc Carthy, ou comme l'affirme Tov, TCU p. 264 sq.
[32] Job 1, 5. 11 ; 2, 5. 9.
[33] 1 R 21, 10 ; 21, 13.
[34] Cf. Mc Carthy, *Tiqquné sopherim* pp. 191-195 et S. Schorch, *Euphemismen* pp. 100-1.
[35] Ce cas est étudié plus bas. Cf aussi CTAT[1] ad. loc.
[36] Cf. supra.

Cependant, il nous paraît réducteur de faire des *tiqquné sopherim* de simples euphémismes. Certes, le procédé de modification d'un texte appelé *tiqqun sopherim* peut s'apparenter en grande partie à un procédé euphémistique, mais il est avant tout un procédé textuel de modification d'un mot, d'une lettre pour des motifs théologiques. C'est le sens même de l'expression *tiqquné sopherim* apparue plus tardivement pour décrire cette modification. Il y a un écart temporel entre l'action des scribes sur le texte, intervention non nommée, peut-être même cachée, et le nom donné plus tard à cette action par les rabbins. Le fait que Mc Carthy ait pu en authentifier trois comme de véritables « corrections de scribes », et qu'elle ait pu mettre à jour un certain nombre de cas clandestins prouve que notre recherche est légitime et que des cas pourront être authentifiés comme des *tiqquné sopherim*.

5. Le *tiqqun sopherim* comme variante

L'authentification d'un *tiqqun sopherim* repose sur la comparaison de deux textes dont l'un (le TM) comporte une lecture différente de l'autre (appelé le texte original). Il s'agit bien d'une variante puisque le TM diverge d'un autre texte. Selon la typologie des divergences que l'on trouve dans différents manuels de critique textuelle[37], il existe quatre formes de lectures modifiées : les « plus », les « moins », les différents types de changement de lettres ou de mots ainsi que les différences de séquences de versets. Sans se prononcer sur l'intention des scribes (volontaire ou non, consciente ou non), il est évident que ces modifications ne peuvent porter que sur des petits espaces d'un texte qui est encore dans la phase de transmission et qui n'est pas encore figé.

Certains savants ont préféré voir dans les variantes textuelles des erreurs de scribes plutôt que des modifications volontaires. Citons tout d'abord F. Delitzsch qui a publié en 1920 un ouvrage consacré à cette question[38]. Il s'est intéressé aux différents types d'erreurs expliquant les variantes de lecture. Selon lui, certaines erreurs sont dues à la séparation des mots et des phrases (§1-12). D'autres trouvent leur source dans l'absence de vocalisation (§ 13-61). Certaines encore sont liées à la différenciation des lettres elles-mêmes par la ponctuation, comme par exemple entre שׁ et שׂ (§ 62-82) ou sont tout simplement des erreurs d'écriture (§ 83-147). Cet ouvrage est intéressant parce qu'il systématise les différents types de variantes à partir de réflexions liées à l'écriture. Cependant, ces remarques sur la forme ne rendent pas compte du **sens** des variantes qui sont ainsi créées, par exemple dans le cas où elles sont explicables par des motifs théologiques. I. Seeligman a apporté un regard plus nuancé sur cette

[37] Cf Tov, [2001] , biblio. p. 233 ainsi que son § C. 2 : "Readings Created in the Course of Textual Transmission".

[38] F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im AT nebst dem Schrifttexte einverleibten Randnoten Klassifiziert*, Berlin/Leipzig, 1920

question dans deux articles publiés l'un en 1955 en hébreu (et traduit en anglais en 2000)[39], l'autre en 1961[40].Dans le premier, il soutient que la plupart des variantes sont à mettre sur le compte de la routine ou d'erreur, même s'il reconnaît l'existence de variantes intentionnelles. Dans le second, il n'accepte plus l'idée que des variantes puissent avoir une origine théologique. Tout au plus peuvent-elles donner un sens à un texte difficile à comprendre[41]. Mais il faut bien admettre que la distinction qu'il opère est assez ténue : si un scribe est heurté par une formule du texte, c'est bien parce qu'il ne comprend plus ce texte avec ses propres conceptions théologiques.

La catégorie des *tiqquné sopherim* s'appuie sur l'hypothèse que certaines variantes ont été produites de manière intentionnelle. La tradition rabbinique, ainsi que les travaux de différents savants la confirment. Ceci étant posé, nous devons interroger la notion de variante dans une perspective diachronique : de deux variantes, laquelle est la plus ancienne ? Qu'est-ce que l'histoire du texte hébreu peut apporter à la compréhension de ce phénomène ?

La première série de questions porte sur l'établissement de l'ancienneté d'une variante. Nous devons ici formuler un choix. Les *tiqquné sopherim* sont un phénomène qui concerne le TM, et ils représentent une catégorie de la massorah. Il n'est pas superflu alors d'admettre la réalité de ce phénomène dans l'histoire textuelle. En outre, il y a aujourd'hui un consensus dans la critique textuelle et dans la critique biblique en général pour admettre le TM comme le texte de base, le *textus receptus,* celui qui est au centre de nos préoccupations. Une variante sera lue par rapport à ce texte et l'on devra se demander si la lecture qu'il contient est plus ancienne ou plus récente que la lecture divergente lue dans la LXX ou à Qoumran. D'où cette question : sur quoi peut-on se baser pour accorder la priorité/l'antériorité à une variante ? Ou encore : la variante la plus ancienne conserve-t-elle le texte d'origine ? Nous avons dit plus haut que la correction de scribe est constatée lorsqu'on compare le TM à la LXX ou à Qoumran. Ces deux traditions textuelles nous donnent en effet accès à un texte plus ancien que le texte massorétique que nous utilisons comme base du TM, à savoir celui publié dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, édition basée sur le codex Leningrad B19^{A}, le codex L (daté de 1009). En effet, la LXX est une traduction à partir d'un texte qui est antérieur à celui préservé dans le codex L ; elle pourra par conséquent nous livrer des variantes que l'on peut raisonnablement accepter comme plus anciennes. Quant à Qoumran, il suffit de rappeler que le texte le plus récent découvert dans les grottes de la mer Morte remonte au I^{er} siècle de l'E.C. Autrement dit, le texte grec de la LXX permet de lire par la pratique de la rétroversion un texte antérieur au TM

[39] I.. Seeligman, "Studies in the History of the Biblical Text", Tarbiz 25 (1955/6), 118-139 et en traduction anglaise par Judith H. Seeligmann in : Textus 20, 2000, 1-30.
[40] I.L. Seeligmann, "Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint" in : V.T. 11, 1961, 201-221.
[41] Seeligmann, 1961, p. 203.

fixé plus tard, tandis que les manuscrits de Qoumran sont matériellement plus anciens que les manuscrits massorétiques dont nous disposons.

Toutefois, un texte qui est typologiquement ancien peut être préservé dans un manuscrit récent (par ex. parce que ce dernier serait une copie faite à partir d'un manuscrit original longtemps écarté de la tradition textuelle, ou parce qu'il transmet la tradition textuelle conservée dans une localité excentrée). De même, une leçon ancienne peut être transmise par une tradition récente. Par conséquent, il ne faudra pas totalement négliger les leçons du Pent. Sam., des petites traductions grecques ni de la Peshitta. Et à l'inverse, il est tout à fait possible de trouver des leçons secondaires dans la LXX ou dans les rouleaux de Qumran.

Lorsque l'on cherche une leçon ancienne que l'on peut déterminer comme étant la leçon antérieure qui a été modifiée par la suite par les scribes, la question de la forme originelle du texte biblique ne se pose pas. Il suffit simplement d'admettre que cette leçon a existé à un moment donné de l'histoire du texte sans pouvoir préciser si elle est véritablement la première apparue dans le texte. Et comme nous nous intéressons pour les *tiqquné sopherim* à la phase de transmission du texte, et non à la phase initiale de composition du texte, la question de la forme originale du texte n'est pas essentielle. Toutefois, comme le disent certains, lorsqu'on fait le choix d'une lecture par rapport à une autre, « on présuppose un texte original, puisqu'[on] affirme que la lecture reflète mieux la composition originale du point de vue de la langue, du vocabulaire, des idées ou du sens »[42].

Lorsque se trouve une leçon qui peut être originale, dans le sens où elle est antérieure et peut comporter en elle le motif de correction, il importe finalement peu de savoir à quelle tradition littéraire elle appartient puisqu'on aura pu établir fermement que le TM la connaissait et l'a modifiée. Elle peut ainsi *in potentia* être insérée dans la tradition massorétique. Autrement dit, les frontières entre les différentes traditions textuelles ne sont certainement pas étanches. Les corrections de scribes, qu'elles soient officielles ou non, prouvent de manière peut-être indirecte que la tradition massorétique, celle qui devient normative, intègre en son sein les autres traditions textuelles.

E. Tov a montré, en partant des manuscrits de Qoumran qu'existait avant la canonisation du texte biblique une pluralité textuelle qui se manifestait dans trois courants principaux encore perceptibles à Qoumran : le courant proto-massorétique, le courant reflétant la *Vorlage* de la LXX et un courant pré-samaritain. Il s'est appuyé pour élaborer ce modèle textuel sur les caractères propres de différents manuscrits. Mais ces différentes traditions littéraires ne doivent pas masquer l'unité réelle du texte biblique : les variantes restent mineures et sont probablement à attribuer à des stades différents de

[42] Cf. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen, 2001², p. 168.

l'évolution du texte biblique ou à des différences doctrinales entre les communautés qui ont préservé les différents textes. Seules les implications théologiques pourront permettre de trancher sur le sens à donner aux variantes. Il en est de même de la mise en lumière de lignes, de tendances de correction qui permettent de créer des catégories de corrections. Et nous retrouvons ici l'importance à accorder au motif qui a causé la correction que l'on doit lire à la lumière de l'analyse textuelle.

Les travaux de Mc Carthy, ainsi que le sens même de la notion de *tiqqun sopherim* ont montré que les scribes sont intervenus sur le texte après son achèvement littéraire, et probablement avant sa forme définitive dans le canon, ou même encore au début du processus de canonisation.

D'après E. Tov[43], d'une manière générale, la plupart des variantes ont été créées avant le II^e^ siècle de l'ère chrétienne. Ces variantes sont à englober dans le cadre plus général de l'histoire et du développement du texte biblique.
La date basse est le Ier siècle de l'E.C., car au-delà, le texte ne change plus beaucoup. La date haute est bien plus délicate à saisir : c'est le moment où une composition littéraire est terminée, et où le texte biblique commence à être copié/transmis. Ceci est compliqué par deux faits :

- le processus de copie a pu commencer avant l'achèvement de la forme littéraire finale et être déjà perceptible dans certains manuscrits,
- un texte biblique achevé n'est pas immédiatement inséré dans le canon. Il y a donc une période de flottement entre l'achèvement et l'insertion dans le canon qui, d'une certaine façon fige le texte de manière définitive. En effet, la canonisation des textes bibliques se définit un long processus qui a débuté vers le V^e^ siècle avant l'E.C. avec le Pentateuque, puis les Prophètes et enfin les autres livres. Les chapitres 44 à 49 de Ben Sira que l'on situe vers 180 avant notre ère montrent que la majorité des livres bibliques (exception faite d'Esther et de Daniel) étaient connus de lui[44]. Menahem Haran, quant à lui a montré dans différents travaux sur la forme des rouleaux bibliques que la proportion du matériau contenu dans les différents textes bibliques a évolué avec le temps[45].

Mais quelle que soit la difficulté à dater ce processus de canonisation, les variantes qui nous préoccupent ont été réalisées entre le moment où un texte a atteint sa forme définitive et avant le moment où il a été canonisé. Ceci nous amène à nous interroger sur l'histoire du texte massorétique.

[43] Tov, TCU, [2001], p. 201.
[44] Cf. M. Haran, *Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins*, in : H.U.C.A. 54, 1983, pp. 111-122. Spéc. 113.
[45] Cf. M. Haran, *Book-Scrolls*… p. 118 et sq.

6. L'histoire du texte massorétique hébreu

Dans l'introduction du premier volume du rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu, les auteurs se sont essayés à proposer une histoire du texte hébreu qu'ils présentent en quatre stades de développement. Ecoutons ce qu'ils nous disent :

- « Le premier stade est celui des productions littéraires orales ou écrites envisagées en des formes aussi proches que possible des productions originales ». L'analyse littéraire permet d'atteindre ces textes dits originaux.
- « Le deuxième stade est celui de la forme textuelle la plus primitive qui soit attestée par des témoins existants ». C'est ce stade que vise aujourd'hui la critique textuelle.
- « Le troisième stade est celui du texte consonantique que les savants juifs ont rendu normatif peu après 70 après J.C. ». C'est le texte proto-massorétique.
- « Le quatrième stade est celui du texte massorétique, c'est-à-dire de la forme textuelle que les Massorètes ont déterminé aux 9e et 10e siècles après J.C. »[46].

Ce texte massorétique, objet de toute notre attention, revêt selon les membres du CTAT trois caractères principaux[47] :

- Les scribes qui ont transmis le texte pré-massorétique ont entravé « la créativité littéraire qui, en d'autres traditions textuelles hébraïques, s'exprimait encore », même s'ils se sont livrés à des innovations théologiques occasionnelles.
- « Le texte proto-massorétique est issu d'une édition standard réalisée et diffusée par le pharisaïsme hillélite à la fin du premier siècle de notre ère ».
- Des traditions de lecture transmises dans ces milieux ont été progressivement fixées en *qerés* ou dans ce qui sera plus tard la massorah ».

Ces quelques remarques peuvent paraître théoriques, d'autant plus que l'on part de l'état le plus récent pour remonter vers le passé en le reconstruisant de la sorte, mais le modèle qu'elles proposent contient en lui une grande logique. Elles nous permettent aussi de proposer de situer les corrections des scribes au second stade de développement, c'est-à-dire après la production littéraire, mais avant la fixation définitive.

[46] CTAT[1], 68 sq.
[47] CTAT[1] p. 108.

Qu'en est-il de la question de l'histoire du texte hébreu dans la recherche actuelle ?

Dans sa nouvelle édition de son *Textual Criticism of the Hebrew Bible*[48], E. Tov synthétise les données récentes dans le domaine de la critique textuelle concernant « la forme originale du texte biblique »[49]. Il part du processus de composition qui a donné naissance à un moment donné à un texte qui fait désormais autorité. Tous les témoins textuels se sont développés à partir de cette copie originale dont l'autorité est établie, qu'il nomme le « texte source ». Mais en même temps, il n'est pas possible de parler d'uniformité. La transmission d'un texte a pu commencer à des stades antérieurs à celui de l'achèvement final, et il peut y avoir des temps différents selon les livres. Des variantes ont été créées durant ce processus, et des formes littéraires différentes ont pu circuler en même temps. Les textes de Qoumran, le texte proto-massorétique, le pré-samaritain et la *Vorlage* hébraïque de la LXX que l'on peut détecter aux alentours des IV-III[e] siècles avant l'E.C. sont déjà, selon lui, des stades tardifs du texte. Par conséquent, le texte source ne peut que rester à l'état théorique. On peut tout de même parler de traditions textuelles parallèles, quel que soit leur texte source, traditions qui sont génétiquement liées et qui en même temps révèlent des différences de lecture. A cause de cette fluidité textuelle, se pose la question de l'authenticité d'un *tiqqun sopherim.* Il est tout de même possible de poser comme base de travail le postulat suivant : lorsqu'on aura réussi à déterminer le motif d'un cas où l'on pense déceler une correction théologique accomplie par un scribe, on pourra admettre avec une marge d'erreur réduite qu'elle appartient au processus de transmission textuelle, et qu'elle est par conséquent une correction de scribes[50].

La notion elle-même de « tradition massorétique » doit être questionnée. Dans un article paru en hébreu en 1979 et traduit en anglais depuis[51], Menachem Cohen s'interroge sur le paradoxe apparent qui existe entre une vision religieuse du texte biblique et une vision scientifique. Il cite un texte de Don Isaac Abravanel, homme d'Etat, commentateur biblique qui vécut au XV[e] siècle dans la péninsule ibérique :

« Un rouleau de la Torah auquel il manque une lettre est rituellement invalide […] Notre consolation est que la Torah est avec nous dans l'exil, et si nous acceptons l'idée que la Torah a subi un processus de dommages et de confusions textuelles, nous n'avons plus rien à quoi nous rattacher… Le huitième pilier de la foi, tel qu'il fut posé par le grand maître Maïmonide dans son commentaire sur la Mishna requiert de chaque croyant d'accepter

[48] Publiée en 2001 à Minneapolis.
[49] Op. cit. p. 177-178.
[50] D'autant plus que, si l'on suit cette logique jusqu'au bout, c'est désormais le stade littéraire qui devient difficile à défendre !
[51] Menachem Cohen, « The Idea of the Sanctity of the Biblical Text and the Science of Textual Criticism », in : Uriel Simon éd., *HaMikra V'anachnu*, Tel Aviv, 1979. Cet article a été repris sur le site internet de l'Université de Bar-Ilan en Israël.

que la Torah que nous possédons aujourd'hui est la même que celle qui a été donnée à Moïse sur le mont Sinaï, sans aucun changement»[52].

A partir de cette position qui est l'attitude officielle du judaïsme orthodoxe, M. Cohen se demande ce que les données scientifiques peuvent nous apprendre. Les rouleaux de la mer Morte nous informent que circulaient à l'époque plusieurs textes-types, la *Vorlage* en hébreu de la LXX, le texte-type qui donnera naissance au TM et le texte-type ancêtre du Pentateuque samaritain. De là, il tire un ensemble de conclusions très intéressantes concernant l'état textuel à l'époque du Second Temple.

« 1. Les habitants de Qoumran (apparemment la secte essénienne) avaient accès à différents textes-types du texte des Ecritures. Tous les textes-types hébreux représentés par le TM comme par ceux qui se trouvent derrière ont été utilisés par la secte pour l'étude et le culte.

2. À côté de la multiplicité des textes-types, les rouleaux de Qoumran montrent une variété de sous-groupes… à l'intérieur des textes-types.

3. Le texte-type massorétique découvert à Qoumran lui-même n'est pas identique, lettre par lettre avec le TM que nous connaissons aujourd'hui. Il existe des variantes à l'intérieur de ce groupe, ce qui nous montre que les scribes de Qoumran n'avaient pas la notion d'un texte idéal à l'image exacte du TM courant.

4. L'absence d'un TM autorisé à Qoumran peut aussi être prouvée par les méthodes de corrections utilisées par les scribes. On trouve dans beaucoup de rouleaux des corrections et des aditions, et il est évident qu'elles n'étaient pas basées sur un texte unique idéal parfait à la lettre. Elles sont plutôt basées sur les propres idées du scribe et à sa discrétion pour choisir entre les variantes de lecture. Souvent, la dernière main dans le manuscrit ne voulait pas corriger la version originale, mais marquer l'existence d'une lecture alternative et la préserver.

5. les *tefilin* et *mezuzot* trouvées à Qoumran sont caractérisées par des variantes que l'on ne trouve plus par la suite, ce qui milite en faveur de la fluctuation textuelle à Qoumran. »

Ces faits le conduisent à conclure que la situation textuelle à Qoumran était très différente de celle d'aujourd'hui. Et cette situation était celle de l'ensemble du peuple juif où qu'il séjournât.
Le passage vers un texte sacré consonantique unique a lieu, selon lui sous l'égide des Pharisiens dès avant la destruction du Temple. Mais c'est surtout après la catastrophe de 70 que la coexistence de plusieurs textes-types disparaît[53]. Les rouleaux de l'époque de Bar-Kokhba, datés d'avant la révolte de 132-135 et découverts au Wadi Murabba'at et à Nahal Hever sont très proches de l'actuel TM. Il en est de même de la traduction d'Aquila, des Targoumim, et surtout des citations du texte biblique que l'on retrouve dans la littérature des Sages dès le II^{e} siècle de l'E.C. « On peut affirmer que

[52] Citation tirée du commentaire de Jérémie d'Abravanel.
[53] Cette position a déjà été défendue par D. Barthélemy dans « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament » in : *Etudes d'histoire du texte de l'A.T.*, OBOE 21, Fribourg 1978, pp. 271-304 et dans le même recueil d'articles, "Histoire du texte hébraïque de l'A.T. » pp. 341-364.

l'unification du texte a été hâtée par deux processus parallèles : le rejet et la suppression de textes-types « déviants » comme la LXX ou les textes samaritains qui ont fait du TM le seul texte-type légitime ; la formulation d'un texte consonantique unique et sa prédominance dans un cercle de transmission aussi large que possible » (M. Cohen, op. cit.). C'est la raison pour laquelle ce texte a fait l'objet de corrections théologiques de la part des scribes. Mais à l'intérieur même du groupe massorétique ont survécu plusieurs types de textes, et aujourd'hui encore, il serait vain de vouloir définir LE texte massorétique.

L'élément intéressant dans cette manière de présenter l'histoire du texte biblique est le rôle dévolu aux scribes de Qoumran. M. Cohen affirme leur relative autonomie dans leur travail de copie du texte biblique, autonomie qui n'est pas sans rappeler celle dont jouissaient les scribes pharisiens qui détenaient un texte qu'ils étaient en train d'unifier pour préserver les vérités du Judaïsme dans une période d'extrême péril pour le peuple juif, et qui ont ainsi apporté quelques retouches au texte. Le Temple disparu, la Bible devient le lieu d'expression et le lieu focal de la foi d'Israël. Ceci nécessite de disposer d'un texte sûr, fiable. Il n'est pas anodin de remarquer que lorsque la fluidité textuelle disparaît, l'effort exégétique prend le relais et est valorisé au point d'être mis par écrit et conservé dans la littérature rabbinique ultérieure. Le texte est de moins en moins retouché, par contre, il est de plus en plus analysé. Cette analyse finit par devenir canonique sous la forme du Talmud.

Que faire alors des variantes vocaliques ?

Nous verrons lors de l'examen des corrections de scribes qu'un certain nombre d'entre elles sont basées sur des différences de vocalisation entre la vocalisation présupposée par la LXX et la vocalisation du TM.
Il est clair que la non-vocalisation du texte biblique a pu donner lieu à différentes lectures d'un même passage suivant le milieu ou l'époque. Dans ce cas, le Vieux-Grec peut résulter d'un choix de lecture, de même que la vocalisation elle-même peut aussi être le fruit d'un choix. Les auteurs d'un texte biblique n'avaient probablement à l'esprit qu'une seule lecture possible. Mais il est possible de supposer que des traditions de lecture différentes de celles voulues par l'auteur ont pu se développer dans le cours du temps. C'est la raison pour laquelle nous disposons aujourd'hui de manuscrits, datant du Moyen Age, qui ont été vocalisés. L'examen de ces différents manuscrits montre des divergences de lecture qui ne sont pas tant le fruit d'un choix que l'expression de traditions de lecture diverses[54]. En effet, la vocalisation peut refléter les vues des *naqdanim*, « experts en vocalisation » ou celles des massorètes après eux[55], ces « gardiens officiels du texte, dont la fonction principale était la protection de la version reçue contre tout changement… contraints de trouver des moyens pour faciliter les problèmes de lecture sans changer le texte accepté »[56]. C'est ainsi que R.

[54] Cf. E. Tov, TCHB^2, p. 40 sq.
[55] Cf. par exemple E. Tov, TCHB^2 pp. 41-42.
[56] R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*, Philadelphie, 1971^2, p. XIX.

Gordis justifie l'existence des variantes que l'on trouve dans les listes de *Kethib-Qere*. Et c'est ce même argument que l'on peut adopter pour postuler l'ancienneté des lectures manifestées par l'œuvre des massorètes. Dans ses remarques générales à la fin de son livre, Carmel Mc Carthy admet l'existence de corrections de scribes révélées par des divergences vocaliques. Elle estime que ces corrections sont alors plus récentes que celles exposées par les consonnes[57]. Ces raisons nous poussent à admettre dans la catégorie des *tiqquné sopherim* des cas où une divergence vocalique met en lumière une divergence théologique. Toutefois, seules les variantes qui s'inscrivent dans les motifs de correction que nous établirons plus bas seront admises dans cette catégorie.

En guise de conclusion, nous pouvons faire les remarques suivantes. L'authenticité des cas officiels n'a été reconnue que pour trois d'entre eux. Le souci apparu très tôt de préserver le texte biblique peut expliquer la rareté des corrections de scribes effectives.
L'établissement d'une liste de cas clandestins nécessite une méthode suffisamment rigoureuse pour que les cas retenus soient convaincants. Ceci crée une situation paradoxale : nous pouvons aisément conclure à un *tiqqun sopherim* pour un certain nombre de cas, mais nous n'avons pas pu mettre en lumière un caractère systématique pour les corrections. Certains passages sont corrigés, d'autres non. Dans sa thèse récente sur les euphémismes dans la Bible[58], Stefan Schorch a insisté sur la nécessité de mettre en relief des tendances pour les variantes. La difficulté à les établir lui a fait souvent conclure à la très grande rareté des *tiqquné sopherim* dans le TM et à contester la plupart des cas relevés par Carmel Mc Carthy. Cependant, l'analyse textuelle qu'elle a réalisée est apparue fort convaincante du point de vue de la critique textuelle. En outre, l'authenticité de ces trois cas milite en faveur de la possibilité de l'existence d'autres cas non-officiels. Et enfin, elle a elle-même relevé d'autres corrections qui manifestent bien l'existence de catégories aisément discernables. Ces raisons nous amènent à admettre que le *tiqqun sopherim* peut exister en tant que phénomène textuel identifiable par la critique textuelle. Le fait que ce phénomène ne puisse être attesté de façon systématique ne peut en aucun cas être un argument infirmant cette hypothèse puisque la critique biblique dans son ensemble a montré qu'il n'est pas possible, du fait même de la nature du matériau étudié, d'arriver à des conclusions absolues, systématiques et définitives dans le domaine des études bibliques. D'ailleurs, Mc Carthy elle-même soutient qu'il n'y a pas de règle définitive et absolue sur le plan textuel. Chaque occurrence doit faire l'objet d'un examen approfondi, et ce n'est qu'en ayant estimé à la fois le critère textuel avec le critère exégétique et contextuel que l'on pourra trancher.

[57] C. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, pp. 241 et 245.
[58] S. Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, Orientalia Biblica et Christiana 12, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000, 323 pages.

Nous pouvons maintenant résumer ici nos postulats méthodologiques. Notre souci pour définir et authentifier un *tiqqun sopherim* comme étant une correction théologique réalisée par un scribe lors de la phase de transmission du texte biblique va porter sur la recherche d'un état antérieur au texte que l'on a sous les yeux. Le texte fondamental pour notre étude est le TM en tant que *textus receptus*.

Il faudra, dans un premier temps, comparer le TM avec les différents manuscrits de la LXX, car cette version grecque est traduite sur un texte hébreu, proche ou non du TM, dont l'état est antérieur de plusieurs siècles à celui du TM. On admet en effet que la LXX a été traduite entre le III^e^ siècle avant notre ère et le I^er^ siècle après.

Il faudra ensuite confronter les leçons avec celles conservées par les manuscrits du désert de Judée, puisqu'il est entendu que ces textes ne sont pas postérieurs dans leur forme définitive à la destruction du site de Qoumran en l'an 68 de l'E.C. Nous pouvons d'ores et déjà souligner que l'aide des manuscrits du désert de Juda ne sera pas massive, du fait du caractère aléatoire des découvertes de textes.

Après avoir réussi à déterminer l'antériorité d'une variante par rapport à une leçon du TM, nous devrons l'analyser pour voir si cette leçon antérieure ne posait pas un problème du point de vue théologique qui a motivé sa modification dans le texte massorétique. Notre réflexion se nourrira ici de travaux antérieurs qui ont su déterminer de manière certaine des corrections théologiques[59]. Ils nous permettront d'établir une liste de motifs théologiques ayant suscité une réaction de la part d'un scribe.

[59] Le premier à avoir consacré une monographie sur ce thème a été Abraham Geiger dans son *Urschrift* publiée en 1857. Pour plus de détails, il suffit de consulter plus bas les pages consacrées à l'histoire de la recherche.

II. L'état de la recherche

La recherche néo-testamentaire dispose d'un ouvrage portant sur les corrections effectuées sur le texte des évangiles par les milieux orthodoxes des débuts du christianisme. Barth D. Ehrman, professeur de *ReligiousStudies* à l'Université de Caroline du Nord a publié en 1993 *The Orthodox Corruption of Scripture*, titre précisé ainsi : *The Effect of Early Theological Controversies on the Text of the New Testament*[60].

Il résume ainsi sa thèse dans l'introduction :

« Ma thèse peut être définie simplement : les scribes ont altéré occasionnellement les mots de leurs textes sacrés pour les rendre plus clairement orthodoxes et pour prévenir leur mauvais usage par des chrétiens qui ont adopté des vues aberrantes» [61].

Cette définition pourrait s'appliquer aisément, *mutatis mutandis* aux *tiqquné sopherim*. En ce qui concerne le texte du Nouveau Testament, il défend la thèse de corrections d'ordre polémique, ce qu'Abraham Geiger a défendu pour le texte massorétique. Il émet l'hypothèse qu'un groupe se proclamant « orthodoxe » se forme aux II^{e}-III^{e} siècles, en tout cas avant le Concile de Nicée. Dans les controverses théologiques (essentiellement de nature christologique) qui agitent le christianisme des premiers siècles, le groupe « orthodoxe », par l'intermédiaire de ses scribes a modifié le texte des évangiles pour lui faire dire ce qu'il doit signifier. Sans entrer dans le détail des débats autour des notions d'hérésie et d'orthodoxie aux premiers siècles, il semble assuré que parmi la diversité des tendances dans les débuts du christianisme, l'une d'elles l'a emporté vers les IV^{e}-V^{e} siècles. Et pour asseoir son emprise, elle a évacué dans l'Ecriture ce qui la gênait[62]. L'auteur présente dans chaque chapitre l'exposé d'une hérésie[63], puis il ouvre une discussion sur les variantes textuelles repérées dans les différents manuscrits qui s'accordent à son exposé. Ses résultats, fondés sur une saine critique textuelle sont concluants.

A aucun moment pourtant il ne prétend à l'exhaustivité. L'intérêt de son travail réside dans le fait qu'il a repéré, puis clairement établi des corrections pour motif théologique dans le Nouveau Testament. En ce qui concerne la Bible hébraïque, nous avons à notre disposition la tradition des *tiqquné sopherim*. Elle a permis à différents chercheurs, notamment Abraham Geiger et Carmel Mc Carthy, de postuler l'existence de corrections authentiques, mais néanmoins non reconnues par les rabbins. C'est la postérité de cette tradition que nous allons maintenant évoquer.

---

[60] Publié une première fois par l'Oxford University Press en 1993 puis en 1996 en poche chez le même éditeur, édition utilisée ici.
[61] Page XI.
[62] Tel est du moins le modèle que développe l'auteur dans son premier chapitre.
[63] Au § 2, l'adoptionnisme ; au § 3, le séparationnisme ; au § 4, le docétisme et au § 5 le patripassianisme (ou modalisme).

A : La littérature rabbinique

Carmel Mc Carthy a relevé les passages dans la littérature rabbinique qui attestent l'existence d'un phénomène de substitution d'un mot pour un autre[64]. Les plus anciennes listes, ainsi que nous l'avons déjà signalé plus haut sont conservées dans la Mekhilta de Rabbi Ishmaël et dans le Sifré des Nombres[65]. Selon Strack et Stemberger, la rédaction finale de la Mekhlilta remonte aux alentours de la seconde moitié du III[e] siècle de l'E.C.. Il en est de même pour le Sifré des Nombres[66]. L'existence de ces listes signifie que les rabbins avaient admis l'hypothèse de la substitution euphémistique.

Qu'en est-il des corrections ?

Le traité *Soferim* contient des prescriptions très précises concernant la confection des manuscrits bibliques qui peuvent apporter ici quelque éclairage, bien qu'il soit plus tardif[67]. Les seules variantes admises dans ce traité sont celles qui ont été répertoriées par la massora (Cf. chap. VI et VII pour les Keri-Ketib). D'ailleurs, selon Rabbi Simon ben Gamliel, cité au chap. III, 9, si une seule faute se trouve dans un rouleau de la Torah, il est inutilisable dans la liturgie[68]. Dans ces conditions, on voit mal comment les rabbins auraient pu admettre un champ de liberté pour les scribes. En effet, « au début du troisième siècle, Rabbi Josué ben Lévi, maître de l'école de Lydda, exprimera bien ce respect pour la lettre du texte en disant que celui qui, pour pouvoir transgresser un précepte, tente de ''déraciner'' une lettre de la Torah, en la considérant à tort comme adventice, sera accusé par cette lettre devant le tribunal de Dieu »[69].

Nous trouvons toutefois un avis contraire qui affirme qu'il est parfois possible de modifier une lettre de la Torah. Ecoutons le midrash, en NbR 8, 4 (// Talmud de Babylone traité Yevamoth 79a)[70] :

---

[64] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, chap. 2 : "Analysis of the main sources attesting the tradition of scribal emendations", pp. 24-61.
[65] Id. p. 25-6.
[66] H.L. Strasck, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986, pp. 298 et 309. Il s'agit de la traduction française de Maurice-Ruben Hayoun de cet ouvrage publié en allemand en 1982 à Munich.
[67] Selon Strack et Stemberger (op. cit. p. 264), ce traité doit avoir atteint sa forme actuelle au milieu du VIII[e] siècle.
[68] Cf. *Masekhet Soferim*, édition J. Müller, p. VI.
[69] Cf. D. Barthélemy, « Tiqquné Sopherim", p. 285.6. Il cite le midrash LevRabbah XIX, 2, éd. M. Margulies, Jérusalem, 1954, p. 420.
[70] Traduction d'après l'édition de A. Mirkin, vol. ה, p. 152. Je remercie le Dr Mathias Millard de l'Université de Salzbourg qui m'a aimablement communiqué ces références.

« Ritzpah, fils d'Ayya prit prit le sac [de deuil] et l'étendit pour elle sur le rocher (2 Sm 21, 10) ». Que signifie « sur le rocher » ? Rabbi Hoshaya dit qu'elle voulait dire : « le rocher dont l'œuvre est parfaite » [i. e. Dieu]. « Depuis le début de la moisson jusqu'à ce que l'eau tombe sur eux depuis les cieux » (2 Sm 21, 10). Rabbi Aha bar Zevina dit au nom de Rabbi Hoshiya : « la sanctification du Nom est plus grande que la profanation du Nom. Pour la profanation du Nom, il est écrit : son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre (Dt 21, 23), et pour la sanctification du Nom, il est écrit : depuis le début de la moisson jusqu'à ce que l'eau soit répandue sur eux depuis les cieux ». Ceci nous enseigne qu'ils sont restés suspendus depuis le 16e jour de Nissan jusqu'au 17e jour de Marheshvan[71]. Et il est écrit : « les pères ne mourront pas à cause de leurs enfants et les fils ne mourront pas pour leurs pères. Chacun mourra pour son péché » (Dt 24, 16). « Mais ici, des fils sont morts pour le mal de leur père ! », dit Rabbi Hiyya bar Abba au nom de Rabbi Yohanan, « il est préférable qu'une lettre soit déracinée de la Torah plutôt que le Nom des cieux soit profané en public ».

Dans le Talmud, cette parole est attribuée à Rabbi Yohanan au nom de Rabbi Simeon ben Yehotsadak. Les deux textes ne nous permettent pas de savoir qui était Rabbi Yohanan, d'autant plus que plusieurs rabbins ont porté ce nom. Quoi qu'il en soit, ce logion commente le même passage biblique, et sa présence à la fois dans le Midrash et dans le Talmud montre que le sujet a été jugé suffisamment important pour être conservé. De cette réflexion sur l'Ecriture, les rabbins ont tiré un principe essentiel : il vaut mieux désobéir à un commandement plutôt que de profaner le Nom, comme le dit d'ailleurs le commentaire de la traduction anglaise[72]. Il est fait référence ici à la catégorie rabbinique du *hilloul ha-shem*, la profanation du Nom divin qu'il faut éviter à tout prix. Cette profanation fait partie de ce que M. Millard a appelé les « trois péchés cardinaux »[73]. En bSanh 57a, il est écrit : « A cause de trois mitzvot un Ben Noah est exécuté : à cause de l'impudicité, à cause du versement de sang et à cause de la ברכת השם », ce qui est un euphémisme pour « malédiction »[74]. La peine de mort, appliquée ici aux Bené Noah, c'est-à-dire aux non-Juifs qui veulent respecter les sept lois données à Noé est promise par ailleurs aux Juifs qui s'adonnent aussi à l'impudicité, au meurtre et au paganisme, le paganisme équivalant alors à la malédiction du Nom[75]. Ces remarques expliquent pourquoi il est possible de déraciner une lettre de la Torah dans le but d'éviter la profanation du Nom.

[71] Ce passage du midrash commente un épisode de la vie de David relaté en 2 Sm 21. Les Gabaonites réclament la tête de sept des fils de Saül qui les avaient décimés. Il leur livra sept fils de Saül que les Gabaonites mirent à mort en les empalant. Cela se passa au début de la moisson, et leurs corps furent laissés à l'air contrairement à la loi du Deutéronome qui oblige à un ensevelissement rapide.

[72] Judah J. Slotki, *Midrash Rabbah. Numbers,*vol. 1, p. 220, Londres, 1961.

[73] Mathias Millard, *Die Genesis als Eröffnung der Torah. Kompositions- und auslegungsgeschichte Annäherungen an das erste Buch Mose*, in Coll. : Wissenschafltiche Monographien zum alten und neuen Testament, 90, Neukirchen, 2001, pp. 282-287.

[74] Cf. Millard, *Die Genesis* p. 285.

[75] Cf. par exemple bSanh 74a et tous les passages parallèles relevés par M. Millard n. 411 p. 283.

Dans le cadre de l'Ecriture, ce principe s'applique pour la première fois à Za 2, 12 que nous avons cité plus haut[76]. « Celui qui te touche, touche la prunelle de son œil ». Ce texte biblique ne serait en réalité q'une substitution euphémistique pour le texte authentique : « celui qui touche à vous touche à la prunelle de *mon* œil ». Les scribes l'auraient modifié pour écarter l'anthropomorphisme qui donne au Seigneur un oeil. Dans les listes les plus anciennes (la Mekhilta de Rabbi Ishmael et le Sifré des Nombres)[77], ce logion, est généralement attribué à Rabbi Judah ben Ilay. Il vécut au milieu du II^e^ siècle et fut disciple de Rabbi Aqiba. Cette tradition est plus ancienne que celle des midrashim que nous avons cités, ce qui montre bien l'ancienneté de cette opinion rabbinique.

En ExR 13, 7, ce logion est à nouveau cité, et il est alors attribué à Rabbi Josué[78]. Et dans ce cas, le midrash emploie l'expression de *tiqqun sopherim*. En ExR 30, 15, ce *tiqqun* est encore cité dans un passage qui explique qu'Israël est aussi cher à Dieu que la « prunelle de Son œil », les scribes ont modifié le texte pour éviter un anthropomorphisme[79].

En BerR 49, 7, il est dit : « ils allèrent à Sodome, mais Abraham se tenait devant l'Eternel. Rabbi Simon dit : c'est un *tiqqun sopherim*, car la *Shekinah* attendait vraiment Abraham »[80]. Cette interprétation permet de voir une allégorie dans cet événement. Ce même logion se retrouve en ExR 41, 4. On y lit : « les hommes se levèrent de là et se trouvèrent face à Sodome. (Gn 18, 16). On aurait dû lire ceci : et l'Eternel se trouvait devant Abraham. Ceci est un *tiqqun* des scribes »[81]. Mais il a semblé irrévérencieux de placer l'Eternel devant Abraham, alors, l'expression a été modifiée en : Abraham se tenait devant l'Eternel.

Ainsi, si la littérature rabbinique n'autorise en aucune façon la modification du texte biblique par les scribes, elle reconnaît qu'en certains endroits, il est nécessaire de corriger le texte pour éviter la profanation du Nom divin. Les rabbins nous offrent de la sorte le motif fondamental de toute correction du texte biblique par des scribes. Mais en même temps, la rareté des passages nous enseigne que cela doit rester exceptionnel : il n'est pas question d'ouvrir la voie à de nombreuses corrections du texte. En effet, dans l'esprit des rabbins, l'exégèse doit pouvoir rendre compte de tous les passages qui posent des difficultés.

[76] Cf. pp. 10.
[77] Cf. les références des passages chez C. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 25. Dans la tradition de la Mekhilta, ce logion est attribué en général à Rabbi Judah, mais aussi cité de manière anonyme dans l'édition du Sifré des Nombres de 1545 à Venise.
[78] Cf. Exode Rabbah 13, 7, édition A. Mirkin, vol. ו, p. 154.
[79] Cf. Exode Rabbah 30, 15, édition A. Mirkin, vol.ו , p. 48.
[80] Cf. Bereshit Rabbah, édition Mirkin, vol. ב, p. 201.
[81] Cf. Shemot Rabbah, éd. A. Mirkin, vol. ו , p. 136-7.

B : Jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle.

1. Le modèle présenté par le comité de l'Alliance biblique universelle[82].

Les rédacteurs du rapport final du comité de l'Alliance biblique universelle ont retracé les premiers pas de la critique textuelle, c'est-à-dire, les travaux datant des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles. Il ressort de cette lecture que les premiers traités de critique textuelle n'ont pas envisagé la question sous l'angle de corrections de nature théologique[83].

Des savants comme C.F. Houbigant[84], B. Kennicott[85] ou G.B. de Rossi[86] sont allés à la recherche de variantes à l'intérieur de la famille des manuscrits du TM ou par la comparaison des différentes versions à leur disposition au XVIII^{ème} siècle. Entre 1514 et 1657, quatre Bibles polyglottes sont publiées. Le TM était écrit en colonne à côté des différentes versions : grecque, syriaque, samaritaine, arabe etc. Mais le savant allemand J.G. Eichhorn commentait en ces termes l'apport de cette quête de variantes à la fin du XVIII^{ème} :

« Nous savons maintenant, malheureusement, que toute l'aide des manuscrits ne porte que sur des minuties, alors que, pour les corruptions les plus importantes, ils ne sont d'aucun secours. Aussi, la mention de ces lieux corrompus doit-elle toujours se conclure par le regret qu'il n'existe plus pour eux aucune aide certaine »[87].

Dans ces conditions, il n'était pas possible d'envisager l'existence des corrections théologiques. C'est pourquoi, Morin et Cappel pensaient que les variantes étaient uniquement le fruit d'altérations accidentelles[88].

La ligne interprétative qui domine durant ces premiers siècles de la critique textuelle au sujet des variantes textuelles est celle qui ne reconnaît que des

---

[82] Le « rapport final de Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle » a été publié en trois volumes sous la direction de Dominique Barthélemy dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis* à Fribourg en Suisse en 1982 pour le premier volume (50/1), en 1986 pour le second (50/2) et en 1992 pour le troisième (50/3). Malheureusement, cette œuvre est encore incomplète. Il manque notamment le Pentateuque. Les données utilisées ici sont tirées de l'introduction au premier volume, pp. *1 à *65.

[83] Nous devons avouer nos grandes difficultés à retrouver ces ouvrages anciens, souvent disparus des bibliothèques strasbourgeoises et non disponibles par le prêt -inter-bibliothèques. Lors d'un entretien, le P. Adrian Schenker, qui a fait partie des membres du comité de l'Alliance biblique universelle et a participé à la rédaction de cet ouvrage, a confirmé l'absence de la question des corrections théologiques qui transparaît à la lecture du rapport du comité.

[84] Il publie en 1753 à Paris un commentaire critique du texte hébreu en quatre volumes in-folio sous le titre : *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta.*

[85] Il édite en 1776 et 1780 deux volumes de variantes consonnantiques à Oxford sous le titre de : *Vetus testamentum hebraicum cum variis lectionibus*.

[86] Il publie plusieurs volumes de variantes hébraïques entre 1784 et 1788 à Parme.

[87] Cité dans le rapport p. 39.

[88] op. cit. p. 40.

altérations accidentelles[89]. On n'envisageait pas l'hypothèse d'interventions volontaires, directes sur le texte biblique, probablement à cause du caractère sacré du texte biblique, véritable parole de Dieu. Pour arriver seulement à imaginer l'existence de corrections théologiques, il était nécessaire de prendre suffisamment de recul par rapport aux textes bibliques et à leur inspiration, et il fallait des conditions historiques et intellectuelles favorables pour songer à des corrections théologiques.

2. Abraham Geiger.

Nous consacrerons plus bas une étude plus approndie à l'œuvre de ce rabbin, grand érudit et figure de proue du Judaïsme libéral du XIX^{e} siècle jusqu'à nos jours. Que l'on se souvienne ici de sa thèse essentielle : la Bible est le fruit de l'évolution du Judaïsme. Par conséquent, les différentes mouvances du Judaïsme ont apporté des retouches au texte biblique selon leurs convictions. Les *tiqquné sopherim* sont des corrections qui ont été effectivement réalisées par les scribes. Nous évoquerons la réception de ses travaux parmi ses contemporains. Celui qui a le plus œuvré pour la pérennisation des conclusions de Geiger fut C.D. Ginsburg, notamment à travers son livre sur le texte massorétique[90]. Il y cite fréquemment l'*Urschrift* de Geiger, toujours comme un ouvrage de référence sur la Bible dont il admet les conclusions[91]. Cette position reste cependant minoritaire pendant une grande partie du XX^{e} siècle.

3. Les corruptions sont le fruit du hasard.

En 1920, F. Delitzsch publie un ouvrage traitant des variantes textuelles dans l'Ancien Testament, *Lese- und Schreibfehler im A.T.*. L'essentiel des anomalies textuelles s'explique d'après lui par l'altération du texte dans le processus de transmission selon la loi de l'inattention et de l'erreur. Certes, les causes possibles d'erreur sont reconnues, comme par exemple la confusion entre des lettres semblables. Mais Delitszch n'admet que très rarement des erreurs volontaires[92].

Dans cette ligne d'interprétation s'inscrit l'article de Isac L. Seeligmann intitulé « Indications of editorial alterations and adaptation in the MT & the LXX » paru en 1961[93]. Il avait déjà évoqué cette question en 1955 dans un

[89] Cette ligne traversera le XIX^{ème} siècle jusqu'à Delitszch en 1921, et ce, malgré les travaux de Geiger. Peut-être peut-on y voir une certaine imperméabilité entre les différents milieux savants.
[90] C.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 1897, 1966^{2}, with a Prolegomenon by Harry M. Orlinsky : "The Masoretic Text : A Critical Evaluation".
[91] Cf. l'index p. 1017.
[92] Il cherche à systématiser une façon de voir qui est finalement fort ancienne puisque l'hypothèse d'altérations volontaires ne prend son essor qu'à partir de Geiger.
[93] Seeligmann in VT 11, 1961, pp. 201-221.

article paru en hébreu dans la revue *Tarbiz*[94] et traduit en anglais depuis[95]. Il y étudiait un type particulier de variantes, le remplacement d'un mot par un autre. Il avait alors affirmé que la plupart des variantes étaient dues à des erreurs de routine. Quelques-unes cependant sont intentionnelles. Il reconnaît que le premier à avoir développé la théorie de corrections tendancieuses fut Abraham Geiger dans son *Urschrift*[96]. Il utilise à cet effet certains des exemples fournis par Geiger. Mais ces deux articles montrent que la pensée de l'auteur a évolué : en effet, dans le premier, il soutient que la plupart des variantes sont à mettre sur le compte de la routine ou d'erreur, même s'il reconnaît l'existence de variantes intentionnelles, tandis que dans le second, il n'accepte plus l'idée que des variantes puissent avoir une origine théologique. L'article de 1961 modifie son analyse initiale. Il cherche à mettre en lumière « la nature conservatrice du travail des massorètes » (p. 201). Ce texte produit par les massorètes n'est que l'aboutissement d'un processus massorétique long et compliqué. Il est nécessaire de pénétrer plus avant dans les stades anciens pour retrouver les étapes de la formation et de la consolidation de ce texte. Mais ces étapes, qui sont marquées par une approche très libre du texte biblique précèdent les anciennes traductions et les manuscrits de la mer morte. Des indices plus récents, comme les citations dans la littérature rabbinique nous permettent d'avoir un aperçu. Ainsi, un midrash sur 2 Chr 33, 13 attribué à R. Simon bar Yohai montre, selon Seeligman qu'aux alentours du II^{e} siècle de l'E.C. « les transmetteurs du texte pouvaient altérer une lecture et l'adapter à la demande au contexte, au sujet ou à la logique » (p. 203). Il poursuit : « Nous pouvons admettre qu'à des époques plus anciennes l'approche du texte était plus libre, et que des corrections, qui prenaient la forme de véritables révisions textuelles étaient plus nombreuses. *Cela ne se réfère pas à des corrections tendancieuses, c'est-à-dire au fait d'adapter le texte pour qu'il s'accorde avec les vues religieuses du réviseur, mais plutôt à la tentative de donner du sens à des lectures que même des altérations radicales ne permettent pas de rendre acceptables*. La comparaison de textes parallèles dans la Bible, les variantes dans les anciennes versions et même parfois l'analyse interne de la version massorétique dans sa forme actuelle nous révèlent que nous avons devant nous le résultat de révisions sans que nous soyons capables dans chaque cas de restaurer avec certitude le texte primaire comme il est venu de la main de l'auteur»[97].

Ces deux articles montrent comment un savant a pu faire évoluer sa position sur un sujet qui lui posait problème. En effet, lorsque, dans son article de 1961, il établit un motif de correction, il prend immédiatement la précaution de préciser que le motif peut être un simple phénomène textuel non intentionnel. Et lorsqu'il la variante est intentionnelle, elle résulte plutôt selon lui d'une volonté harmonisante. Mais lorsqu'il affirme que le but du correcteur est uniquement de restituer un sens meilleur au texte, ce motif s'éloigne-t-il tant que cela de la variante de nature théologique dont l'objet est l'explicitation théologique d'un passage problématique ? Finalement, son

[94] Vol. 25, 1955/6, pp. 118-139.
[95] Par Judith H. Seeligmann in : Textus 20, 2000, 1-30.
[96] Cf. note 28 p. 12 dans la version publiée en anglais dans Textus.
[97] Seeligmann, op. cit., p. 203.

changement de position n'est qu'apparent et manifeste plutôt de la difficulté qu'il a à admettre des modifications aussi marquées que le sont les corrections théologiques.
Sur le plan de la méthode, il rappelle qu'il est toujours difficile de définir quelle lecture est originale et laquelle est secondaire. Cette difficulté tient au fait qu'il répugne à admettre un motif théologique qui permet pourtant plus nettement l'établissement d'une chronologie sémantique. Enfin, il remarque que le phénomène de substitution des mots par d'autres n'obéit à aucune cohérence. C'est probablement cette absence apparente de systématisation qui le pousse à se rabattre sur une position qu'il juge plus prudente dans son article de 1961 lorsqu'il rattache les variantes à une simple *mésinterprétation* de la pensée de l'auteur[98].

4. les corrections peuvent correspondre à un projet précis.

J. Koenig a critiqué ce point de vue dans deux articles parus en 1962 dans *la Revue d'Histoire des Religions* et intitulés : « L'activité herméneutique des scribes »[99]. Il cherche à démontrer qu'au contraire de ce que pensaient Delitzsch et Seeligmann, les scribes avaient à leur disposition des moyens herméneutiques qui leur permettaient de retravailler le texte biblique. Dans l'introduction du premier article, il reconnaît l'importance de l'ouvrage de F. Delitzsch qui, « du point de vue de la méthode… marque une date importante… il représente la charte d'une critique textuelle objective »[100]. Toutefois, contrairement à Delitzsch, il affirme qu'une partie des altérations textuelles est due à une activité herméneutique des scribes. « Les faits qui relèvent de l'herméneutique ou de l'exégèse pratiquée par les scribes anciens, sont liés aux milieux qui ont conservé et transmis ces écrits »[101]. Ces milieux sont fort peu connus, et la critique moderne éprouve des difficultés à admettre des variantes intentionnelles. Pourtant, « pour les scribes de l'ancien judaïsme, et sans doute déjà pour leurs prédécesseurs antérieurs à l'exil, ajouter au texte, le gloser et même en modifier, sur tel ou tel point la teneur, n'était pas le trahir… C'était, en appliquant certaines règles, à l'exclusion de tout arbitraire individuel, contribuer à mettre en lumière les vérités cachées dans le texte »[102]. Et de citer différents travaux modernes pour lesquels « l'hypothèse d'un effort exégétique chez les scribes n'est nullement absente »[103]. Parmi eux figure Abraham Geiger en tête. Nous ne pensons pas que ce phénomène ait été aussi massif que ne le laisse supposer J. Koenig. Pourtant, il y a dans ses mots un fond de vérité.

[98] P. 203.
[99] Cf RHR 161 (1962), pp. 141-174 et RHR 162, (1962), pp. 1-44.
[100] Koenig, « l'activité herméneutique des scribes », RHR 161, p. 142.
[101] Koenig, idem, p. 149.
[102] Koenig, idem, p. 150.
[103] Koenig, idem, p. 1.

Il appliquera en 1982 cette théorie dans un ouvrage portant sur l'herméneutique analogique dans les témoins d'Es.[104]. Dans cet ouvrage, il reconnaît l'existence de « changements par abrogation religieuse dans la tradition textuelle normative »[105]. Ces « variantes par abrogation » étaient des modifications définitives du texte normatif dont l'objet était « la sauvegarde d'intérêts religieux essentiels, face à des inconvénients majeurs »[106]. Toutefois, ces variantes sont plutôt rares. Il rend hommage aux travaux de Geiger mais réfute le caractère empirique que le savant allemand croit discerner dans les « corrections de scribes ». Pour Koenig, les corrections ont été accomplies grâce à une méthode précise qu'il se propose d'étudier. Les manuels de critique textuelle exposent tous les différentes façons dont les corrections ont été réalisées. Mais il semble qu'elles soient plus le fruit de la nature même de la langue hébraïque que le résultat d'une méthode. Autrement dit, les variantes correspondent bien à des catégories de la grammaire hébraïque.

Quel que soit le jugement que l'on peut porter sur les travaux de J. Koenig, il semble désormais admis que, si les erreurs des scribes sont réelles et parsèment le texte biblique, il est possible de voir dans certaines divergences des motifs conscients, et dans le cas qui nous occupe, des motifs d'ordre théologique. Seul leur nombre pose problème.

La question des *tiqqune sopherim* a été relancée par l'article de Dominique Barthélemy, « Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament » paru pour la première fois en 1962[107]. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la plus ancienne attestation d'un *tiqqun sopherim* est située dans ExR 13, 1[108] où l'on entend l'affirmation de Rabbi Josué ben Lévi qui voit en Za 2, 12 une correction de scribes. « Il est d'une importance fondamentale pour la critique textuelle du texte hébraïque de savoir si oui ou non elle doit compter avec des corrections théologiques qui auraient contaminé toute la tradition massorétique », nous dit D. Barthélemy[109]. Après l'examen des données textuelles, il conclut à l'originalité de cette correction[110]. « Le souci d'éliminer de la Bible des expressions qui pouvaient nuire à la gloire de Dieu caractérise plus spécialement l'œuvre des scribes pendant les trois siècles qui précédèrent la prise de Jérusalem par Pompée… Les unificateurs du texte hébraïque, s'étant fixé pour règle de choisir et d'imposer la leçon attestée par le plus grand nombre de leurs manuscrits de base, éliminèrent définitivement la leçon primitive, certainement minoritaire à leur époque. Mais la tradition du tiqqun se transmit à mots couverts jusqu'au début du troisième siècle où Josué ben Lévi la divulgua

[104] Cf Koenig, *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, in coll : Supplements to Vetus Testamentum vol. XXXIII, Leiden, 1982.
[105] Koenig, *herméneutique*, p. 413.
[106] Koenig, *herméneutique*, p. 413.
[107] In : *Congress Volume Bonn* 1962, vol. IX des Supplements to Vetus Testamentum, Leyde, 1963, 285-304. Repris dans D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, coll. Orbis Biblicus et Orientalis vol. 21, Fribourg, Suisse, 1978, pp. 91-110.
[108] Cf. édition Mirkin pp. 153-4.
[109] « Tiqquné Sopherim »[2] p. 93.
[110] « Tiqquné Sopherim »[2] p. 98.

clairement… Nous pouvons alors interpréter la liste d'euphémismes de l'Ecriture donnée par le Siphré des Nombres et la Mekhilta de R. Išmaël comme une liste de corrections de scribes »[111]. Cependant, D. Barthélemy ne songe pas à étudier l'authenticité de chacun des cas figurant dans les listes. Il lui « semble plus utile d'aborder un sujet malheureusement beaucoup plus brûlant : existe-t-il dans le texte massorétique des tiqquné sopherim clandestins ? Abraham Geiger le pensait et consacra une bonne partie de son *Urschrift* à dépister de telles corrections, alors que Saül Liebermann flairait dans une telle tentative une intention de ''discréditer notre texte massorétique'' »[112]. Et de se poser plus bas la question : « si la tradition des tiqquné sopherim s'est transmise à mots couverts pendant quatre siècles, faut-il croire que les listes maigres et instables que l'on nous a conservées incluent tous les cas de corrections ? Il est à craindre que certains passages aient subi le même traitement, mais que le souvenir s'en soit perdu »[113]. En une brillante illustration, il poursuit par une analyse magistrale de Dt 32, 8 que l'on étudiera plus bas[114] et qui apporte la preuve de l'existence de corrections de scribes clandestines dans le texte massorétique[115]. D. Barthélemy fixe ainsi le cadre épistémologique de l'étude du phénomène des *tiqquné sopherim*. Cet article est repris et amplifié dans tous ses détails par la thèse de Carmel Mc Carthy.

Cet ouvrage représente une étape essentielle dans l'histoire de la recherche[116]. Sa thèse est fondamentale pour notre sujet, car elle s'intéresse de façon exhaustive et très rigoureuse à la tradition officielle des *tiqquné sopherim*. Son travail permet d'envisager l'étude des cas non officiels parce qu'il règle le problème des cas officiels. En effet, en admettant comme authentiques trois cas sur les dix-huit recensés, c'est-à-dire en reconnaissant trois cas comme datant de la phase de transmission du texte, et non comme des essais d'exégèse imputables aux rabbins, elle apporte la preuve que ce phénomène est bien réel et qu'il peut y en avoir d'autres[117]. C'est sur la base de son travail que nous pouvons envisager l'existence et l'analyse de cas clandestins.

5. Carmel Mc Carthy, *The Tiqqune Sopherim*.

Carmel Mc Carthy reprend dans son ouvrage les différents points de vue concernant cette tradition parmi les savants «modernes et

[111] « Tiqquné Sopherim »[2] p. 98/9.
[112] « Tiqquné Sopherim »[2] p. 100.
[113] « Tiqquné Sopherim »[2] p. 100.
[114] Cf. pp. 87 sq.
[115] L'auteur ne se départ pas d'un certain parti pris lorsqu'il semble regretter l'existence des corrections de scribes dans le texte massorétique.
[116] C. Mc Carthy, *The Tiqqune Sopherim and Othe Theological Corrections in the Massoretic Text of the Old Testament*, in coll. Orbis Biblicus et Orientalis vol. 36, Fribourg, 1981, 280 pages.
[117] Ces cas sont : Za 2, 12, 1 Sm 3, 13 et Job 7, 20.

contemporains »[118]. Ils sont partagés sur l'authenticité de ces corrections : faut-il les attribuer à la massorah et les inscrire dans l'histoire du texte, ou bien sont-elles des éléments de midrash, c'est-à-dire des essais d'exégèse rabbinique ?

En se fondant sur ce que nous avons dit précédemment, ainsi que sur les observations de Mc Carthy, il est désormais possible d'établir que les opinions qui traversent la recherche moderne se partagent en trois positions[119].

1. Certains considèrent cette tradition rabbinique des *tiqquné sopherim* comme authentique. Le premier représentant de cette ligne interprétative est Abraham Geiger. Non seulement, il admet la totalité de cette tradition, mais en plus, il estime que ces cas ne sont que l'arbre qui cache une forêt riche de nombreuses autres corrections[120].
Abraham Wedell a cherché à montrer l'originalité d'une liste comportant dix-huit cas, mais il restitue une liste un peu différente[121]. Saül Liebermann accepte aussi l'originalité de la tradition[122], mais il n'évoque qu'en passant la possibilité de corrections autres que celles préservées par la Tradition. Selon lui, le logion rabbinique : « il vaut mieux déraciner une lettre de la Torah que de profaner le Nom divin publiquement » a valeur de loi et justifie l'action des scribes[123].

Un autre prestigieux représentant de ce groupe est C.D. Ginsburg[124]. Dans son introduction à la Bible massorétique, il passe en revue les différentes sources, puis les dix-huit cas retenus[125] pour arriver à la même conclusion que Geiger qu'il cite abondamment : cette liste est loin d'être exhaustive et la Bible massorétique en contient nombre d'autres.

Cette hypothèse de travail a traversé la critique textuelle depuis A. Geiger jusqu'à nos jours[126]. Dans les années 60, R. Tournay a écrit deux articles dans la *Revue biblique* dans lesquels il essayait de démontrer des relectures du texte biblique par les scribes[127]. Il écrit : « les Ecritures demeurent vivantes au sein de la communauté des croyants et leur foi rejaillissait sur le texte même des anciens écrits… [et] enregistrait le développement de la

[118] Mc Carthy, [1981], pp. 19-23. En effet, puisque cette tradition est connue depuis fort longtemps, il lui a semblé plus intéressant d'envisager les appréciations portées à cet usage.
[119] Voir pour les détails la partie concernant l'histoire de la recherche *supra*.
[120] Geiger, [1928], Urschrift und Übersetzung der Bibel, (1e édition, 1857), pp. 308-345. Cet ouvrage est étudié en lui-même plus bas.
[121] Wedell, De emendationibus a Sopherim..., Breslau, 1869.
[122] Saül Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* p. 35-36.
[123] Saül Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* p. 33.
[124] Ginsburg, [1897], Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible, pp. 347-363.
[125] Il y ajoute Mal 1, 12 et Mal, 3, 8.9.
[126] Cf par exemple Steuernagel, [1912], p. 26 ; Eissfeldt, [1965], p. 686 ; Weingreen, [1982], p. 26 ou encore Tov, [1992], p. 265. Mc Carthy, op. cit. p. 22 cite encore d'autres partisans de cette thèse.
[127] R. Tournay, « Relecture bibliques concernant la vie future et l'angéologie », in : R.B. 69, 1962, 481-505 ; Id. « Quelques relectures bibliques anti-samaritaines », in : R.B. 71, 1964, 504-36.

Révélation »[128], ce qui rappelle le point de vue de Geiger, bien qu'il ne le cite même pas dans cet article.
Il faudra attendre l'article de 1964 pour voir apparaître le nom de Geiger dans une liste de savants du XIX[e] siècle. Il semble plutôt préférer s'appuyer sur les travaux de J. Koenig qu'il cite dans ce second article. Il n'a pas vu l'importance des travaux de Geiger dont il ne reprend aucun exemple. Ne prétendant pas à l'exhaustivité, il affirme ne mettre en lumière que des tendances générales présentes de manière plus massive dans le texte biblique. Ses conclusions ne sont pas décisives, car ses démonstrations sont bien plus basées sur des présupposés idéologiques que sur une méthodologie de critique textuelle solide. Par exemple, il ne distingue pas assez nettement les différentes familles textuelles et découvrent des modifications un peu partout. Toutefois, nous avons pu utiliser l'un ou l'autre des cas qu'il a relevés.

2. D'autres chercheurs estiment que ces cas sont plutôt à resituer dans la tradition du midrash (cf. A. Weddel) et ne sont en aucune manière authentiques (cf. I.L. Seeligmann *supra*, ou plus récemment S.Schorch dont nous exposerons plus bas les vues).
Les arguments essentiels de cette ligne interprétative ont été développés par W.E. Barnes au début du siècle[129]. Il considère que la tradition des *tiqquné sopherim* n'est pas assez fermement établie pour être admise comme originale. Il estime qu'elle appartient « plutôt au midrash qu'à la massorah, i.e. elle s'appuie plutôt sur l'exégèse que sur la critique textuelle»[130]. Elle est donc le fruit d'un effort d'exégèse rabbinique et non un ensemble de corrections plus anciennes. Il pense trouver confirmation de cela dans son analyse des cas traditionnels pour lesquels il ne pense pas trouver de « lecture originale ».

3. D'autres enfin adoptent une position plus nuancée, comme par exemple D. Barthélemy ou C. Mc Carthy. Pour eux, il y a des éléments authentiques, d'autres qui ne le sont pas. Autrement dit, si la plupart des cas relèvent de l'exégèse, certains peuvent être authentifiés par la critique textuelle. Carmel Mc Carthy a présenté ainsi ce point de vue :

« ... cette vue moyenne tiendrait que l'authenticité de la tradition comme un tout ne doit pas être acceptée sans critique, et que la preuve de l'existence de corrections originales dans les passages listés doit être fortement étudiée »[131].

C'est dans cet esprit qu'elle entreprit son travail d'investigation critique des sources à sa disposition. En fin de compte, elle admet parmi l'ensemble des

[128] R.B. 69, 1962, p. 505.
[129] Barnes, "Ancient Corrections in the Text of the OT (Tikkun Sopherim)" in : J.T.S. 1, 1899-1900, pp. 387-414.
[130] Cf. Barnes, Ancient Corrections p. 402.
[131] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 23.

cas qu'elle a relevés dans les listes rabbiniques l'authenticité de trois d'entre eux. Cela peut paraître peu, mais ce résultat l'autorise à partir à la recherche de cas « clandestins » selon la terminologie adoptée par D. Barthélemy dans son article de 1962. Elle arrive alors à dévoiler un certains nombre d'exemples de corrections de scribes non-officielles, mais néanmoins authentiques. Selon cette ligne interprétative, il existe des euphémismes originaux, c'est-à-dire des euphémismes réalisés par l'auteur du texte lui-même, et des euphémismes secondaires réalisés plus tard, dans la phase de transmission du texte : les corrections des scribes. Cette position a aussi été admise par les rédacteurs du rapport final du Comité de l'Alliance biblique universelle pour la critique textuelle de l'Ancien Testament. Pour notre travail, nous faisons nôtre cette conception du phénomène car elle revêt un caractère pragmatique : l'analyse textuelle prime sur les présupposés idéologiques. Autrement dit, le point de départ de la réflexion est le texte *per se*.

Dans les années 90, cette position dominante de la conception de Mc Carthy a été à nouveau remise en cause par une série de travaux.

A la question « Les T.S. (*tiqquné sopherim*) étaient-ils vraiment des corrections de scribes ? », Moshe Zipor apporte quatre réponses possibles (nous verrons que les remarques que nous venons de faire recoupent en partie ce qu'il dit)[132] :

- Le texte n'a jamais été changé, et il peut être compris littéralement, dans l'état où il est. C'est la position juive traditionnelle, celle d'Ibn Ezra par exemple.
- La référence en question peut être interprétée comme un euphémisme utilisé par l'auteur (par ex. bénir / maudire en 1 R 21, 10. 13 etc.). C'est la position de certains auteurs juifs médiévaux ainsi que celles de certains traités massorétiques[133]. Ce sont les « euphémismes originaux » de Mc Carthy, ou « euphémismes primaires » selon Gordon.
- La tradition des T.S. est fiable et ces passages sont effectivement le résultat de corrections. C'est le point de vue de Geiger et de Ginsburg. Les listes de T.S. reflètent des corrections accomplies à une certaine époque du Second Temple, et représentent même seulement une partie de tous les cas présents dans le TM.
- La quatrième option est que la réponse dépend de chaque cas individuel. C'est le point de vue de Mc Carthy et de Barthélemy, pour lesquels, la majorité des cas ne sont pas originaux. La plupart appartiennent au procédé rabbinique des *al-tiqré*, « ne lis pas ceci, mais cela », un procédé exégétique fréquemment employé par les rabbins. Moshe Zipor n'accepte finalement pas l'identification de Za 2, 12 et Job 7, 20 comme corrections des scribes. En cela, il s'inscrit

[132] M. Zipor, op. cit. p. 84.
[133] Par ex. Rabbi Joseph Albo, et l'introduction du *Diqdûqê hatt^{e}amîm* dans son édition Baer-Strack.

parmi ceux qui éprouvent des réticences à admettre l'existence de telles corrections.

M. Zipor s'attache beaucoup à l'aspect littéraire de ces cas, notamment sur le sens à donner aux listes traditionnelles et aux termes *tiqqun* et *kinnuy*. Sont-ce deux expressions antagonistes, ou bien deux formulations, l'une tacite et l'autre explicite d'un même phénomène ? Pour l'auteur, les listes de T.S. sont un conglomérat de deux phénomènes distincts : *kinnuy* et *tiqqun*. La liste canonique a d'abord été un modeste groupe d'euphémismes transformé plus tard en une liste de corrections réalisées par les scribes. Cette tradition puise d'abord son origine dans un phénomène littéraire identifié « à travers une interprétation médiévale erronée… avec le phénomène des corrections de scribes », ce qui a provoqué l'intégration de nouveaux cas. On pourrait dès lors conclure à l'inauthenticité des corrections de scribes, mais les conclusions de Zipor ne permettent pas d'aller jusque là car il s'attache surtout à la période rabbinique sans insister sur les aspects textuels. En effet, le phénomène *tiqqune sopherim* peut exister indépendamment de l'exégèse rabbinique comme un phénomène à rapprocher de l'histoire textuelle de la Bible ; le regard rabbinique sur le texte saint est postérieur à sa période de formation.

6. Stefan Schorch, *Euphemismen in der hebräischen Bibel*

La thèse de M. Zipor a été dans une large mesure acceptée et amplifiée par Stefan Schorch qui a soutenu en octobre 1998 une thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de Leipzig, thèse publiée en 2000 sous le titre : *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*[134]. Ce travail remarquable nous permet de disposer désormais d'un catalogue exhaustif du phénomène de l'euphémisme dans la Bible hébraïque dont il a réuni les éléments sous la forme d'un lexique de 120 pages qui donne la liste de mots hébreux et le sens qu'ils ont en tant qu'euphémismes dans la Bible.
Nous avons déjà cité cet auteur dans les Prolégomènes lorsque nous nous posions la question du rapport qui existe entre la correction de scribe au sens où nous l'entendons dans ce travail et l'euphémisme comme catégorie littéraire dans la Bible. Rappelons sa définition de l'euphémisme : il s'agit d'une unité de langage composée d'un mot ou d'un groupe de mots qui se substitue à une autre unité de langage pour masquer un sens qui peut gêner afin de lui donner un autre sens. La sémantique de l'euphémisme nous conduit vers un élément essentiel qui est celui du motif qui a prévalu dans la création d'un euphémisme : fondamentalement, une telle forme de langage est destinée à masquer une expression, un mot qui peut apparaître gênant à différents points de vue. Ici se trouve le point de convergence entre le projet de Schorch et le nôtre. Mais à partir de cette définition, nos deux projets divergent. Schorch analyse les euphémismes avant tout en tant que phénomène littéraire. Nous recherchons des corrections de scribes qui sont

[134] Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, coll. : Orientalia Biblica et Christiana Bd. 12, 323 pages.

définies comme des euphémismes secondaires, c'est-à-dire qui n'apparaissent qu'à une étape donnée de l'histoire du texte, celle de sa transmission, et qui sont réalisés dans le but de masquer des positions théologiques gênantes (ce qui peut en faire des euphémismes).

Bien entendu, Schorch a aussi reconnu la dimension diachronique des euphémismes, et il nous livre des réflexions méthodologiques en préalable à cette analyse[135]. Il rappelle tout d'abord le problème textuel et la difficulté qui peut surgir lorsqu'on compare des textes de traditions différentes. C'est à ce stade qu'intervient la notion de l'intention, essentielle pour notre propos. Le scribe qui corrige le TM agit selon des critères théologiques qu'il veut défendre, et cette intention du scribe s'inscrit nécessairement dans une tendance générale que l'on peut faire ressortir d'une étude exhaustive des cas présents dans le texte biblique. Schorch estime que si l'on ne peut pas mettre en lumière une tendance générale dans l'intention de corriger, autrement dit, si l'on ne peut pas apporter la preuve qu'existaient des catégories théologiques à partir desquelles un scribe a apporté des retouches au texte, l'hypothèse de corrections de scribes tombe. Nous avons remarqué que des corrections ont eu lieu en certains endroits du texte massorétique et non en d'autres. Il n'est donc pas possible de soutenir la thèse d'une révision systématique du texte pré-massorétique. Par contre, il nous paraît à peu près assuré qu'il y a eu des interventions ponctuelles dont on trouve des exemples dans d'autres traditions qui permettent d'admettre l'hypothèse que des tendances générales de corrections, liées à des thématiques particulières ont pu exister. La traduction de la LXX par exemple n'a pas donné lieu à des révisions systématiques, mais on trouve çà et là des modifications dont on peut établir des classifications. Contrairement à Stefan Schorch, nous ne pensons pas que l'absence de systématisation des corrections infirme l'hypothèse de l'existence des corrections théologiques. Les travaux de Carmel Mc Carthy ont montré de manière convaincante que de telles corrections ont été effectivement réalisées par des scribes en certains endroits du TM sans qu'il soit forcément nécessaire de repérer des tentatives systématiques. En outre, les cas que nous présenterons plus bas montrent bien l'existence de thèmes qui ont attiré l'attention des scribes, même s'il est possible de leur opposer des cas contraires.

Et une remarque de simple logique : il est difficile de supposer que les scribes qui ont recopié le texte biblique en une époque où il n'était pas encore fixé/figé par les massorètes et où il était encore fluctuant n'aient pas été tentés par l'insertion de l'une ou l'autre modification.

S. Schorch a tenté d'examiner la dimension diachronique des euphémismes à travers trois recherches exposées dans le chapitre IV de sa thèse :

- une étude des livres de Samuel par la comparaison des données de Qoumran, du TM et de la LXX ;
- des recherches sur des passages parallèles entre le TM et le Pentateuque samaritain ;

[135] Cf. „Korrekturen und andere Phänomene der Textgeschichte" p; 34-36.

- des recherches sur des passages parallèles dans les unités historiques Deutéronomistes et des Chroniques.

En ce qui concerne les livres de Samuel, il conclut qu'aucune des corrections ne peut être considérée comme un remaniement euphémisant, pas plus qu'on ne peut relever des tendances idéologiques[136]. Dans le cas du Samaritain, des corrections de type euphémisme sont surtout perceptibles dans la tentative d'écarter toute mention de polythéisme[137]. Et dans le cas des passages parallèles dans l'histoire deutéronomiste ou celle du Chroniste, l'auteur y reconnaît essentiellement une dimension littéraire. Seule la recherche sur les livres de Samuel se rapproche de celle que nous menons ici. Nos résultats divergent dans certains cas des livres de Samuel de ceux de S. Schorch, et nous renvoyons à la partie sur les cas examinés dans ces livres plus bas. La différence de résultats s'explique peut-être par le fait qu'il ne distingue pas assez nettement entre critique textuelle et critique littéraire ; elles semblent trop étroitement mêlées dans ses domaines d'étude.

Pour résumer ce tableau des étapes de la recherche, posons-nous la question qui est finalement sous-jacente à toute étude du texte biblique : comment appréhender le document « Bible » ? Quel point de vue adopter face à lui ?

Pour schématiser, il existe, semble-t-il, deux approches :

- L'approche « confessionnelle », c'est-à-dire celle qui ne peut pas dégager la Bible de sa nature de texte religieux qui a façonné, et qui nourrit toujours tant de confessions. Dans ce cas, il est difficile d'admettre que le texte biblique, la « Parole de Dieu », ait pu être affecté par de quelconques retouches. Et cette position peut même rester à l'œuvre de façon inconsciente dans les mentalités, tant la Bible a modelé nos esprits au cours des siècles.

- L'autre approche, l'approche « documentaire », consiste à voir dans la Bible avant tout un document de nature historique, un témoin de l'histoire de la pensée humaine. Rien n'empêche alors de la considérer de la manière la plus neutre qui soit et de lui appliquer les méthodes de critiques littéraire et textuelle habituelles, sans craindre les résultats.

Ceci posé, il faut bien entendu s'appuyer sur des bases méthodologiques solides. Il faudra aussi tenir compte de la nature particulière du texte biblique. Comme la plupart des documents d'une si haute antiquité, la documentation parallèle est rare. Nous avons à notre disposition les textes proche-orientaux environnants (Mésopotamie et Egypte), ainsi que le témoignage de Qoumran qui nous offre des témoins textuels plus anciens de plusieurs siècles que ceux que nous avions jusqu'à présent. Mais dans ce cas,

[136] Schorch, *Euphemismen*, p. 58.
[137] Schorch, *Euphemismen* , p.59.

nous sommes assujettis au caractère aléatoire de cette documentation, et souvent, nous n'avons que la critique interne au corpus biblique comme seul outil.

Tournons-nous maintenant vers l'ouvrage qui est à la base de cette étude doctorale, l'*Urschrift* qu'Abraham Geiger, rabbin de Breslau, âgé de moins de 40 ans et déjà célèbre dans le monde de la Science du Judaïsme a publié en 1857. En tant que rabbin et homme de foi, il avait un rapport religieux à la Bible. Mais en tant qu'homme de science, il l'étudiait comme un document inestimable sur l'histoire du peuple d'Israël et du Judaïsme. Cette double approche, à la fois fidéiste et scientifique est une des originalités de son apport à notre connaissance du texte biblique.

III. Abraham Geiger et l'*Urschrift*

Abraham Geiger est considéré comme un des pères fondateurs du Judaïsme libéral ainsi que comme une des figures de proue de la *Wissenschaft des Judentums*, la Science du Judaïsme, bien qu'il appartienne déjà à la seconde génération de savants de ce mouvement intellectuel[138]. Cette renommée est encore aujourd'hui si forte que l'on a donné son nom au séminaire rabbinique du mouvement libéral qui a ouvert ses portes à Berlin en octobre 2000, le *Abraham-Geiger-Kolleg* situé à Postdam. Ce centre de formation des rabbins libéraux germanophones est le successeur de la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* qui fut fermée par les nazis en 1942. Conçue à la fois comme un séminaire rabbinique et comme un centre d'études juives de type universitaire, cette *Hochschule* a été longtemps appelée des vœux de Geiger qui y enseigna de la date de sa création en 1872 jusqu'à sa mort survenue le 23 octobre 1874.

[138] Sur Abraham Geiger, outre l'ouvrage cité ci-dessous de Max Wiener, cf. Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998, les actes d'un colloque de l'*Hebrew Union College* de New York : *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York 1975 ; l'introduction de la traduction hébraïque de l'*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* par Y. Klausner (1949) ; l'ouvrage plus général de M.A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism* , New York, 1988. En français, deux ouvrages sur le Judaïsme libéral avec des éléments bibliographiques sur ce mouvement : Pauline Bèbe, *Le Judaïsme libéral*, Ed. J. Grancher, Paris, 1993, 261 pages et Daniel Fahri & Francis Lentscher, *Un Judaïsme dans le siècle. Dialogue avec un rabbin libéral*, Ed. Berg International, Paris 1997, 158 pages.

Afin de mieux comprendre la profondeur de l'œuvre de Geiger, il est nécessaire de présenter son milieu social, sa formation ainsi que l'environnement intellectuel qui permit à sa personnalité de s'épanouir. Ludwig Geiger a publié en 1910 un ouvrage consacré à la vie et à l'œuvre de son père Abraham[139]. Il a requis les talents d'autres chercheurs comme Emmanuel Löw, Samuel Posnanski ou encore Moritz Stern pour traiter certains aspects de l'œuvre de son père qui n'étaient pas dans ses propres domaines de recherche (la littérature allemande). Mais il s'est frotté au genre difficile de la biographie et nous a livré un portrait vivant et plutôt convaincant de son père, dans lequel transparaît l'affection qu'il lui portait, ainsi qu'une certaine admiration. Il a rassemblé des souvenirs personnels ainsi que le journal que tenait son père et a aussi utilisé la correspondance qu'il entretenait avec les savants de son temps, mais aussi avec les autorités auxquelles il eut affaire, ou encore la correspondance d'ordre privée avec son épouse Emilie ou avec lui-même. Il a également largement puisé dans l'abondante bibliographie qu'Abraham a laissée à la postérité et dans laquelle sa personnalité ressort comme dans tout écrit. Pour évoquer la vie de l'auteur de l'*Urschrift*, nous avons largement fait appel au récit de Ludwig Geiger qui est un document de première main et qui, malgré l'identité de l'auteur et son lien avec son sujet reste empreint d'une réelle objectivité. Certes, Abraham a souvent été au cœur de vives polémiques concernant la réforme du Judaïsme ou encore certains de ses travaux, et il fut l'objet d'attaques personnelles plutôt virulentes de la part de ses adversaires orthodoxes durant ses premières années à Breslau, mais ces controverses n'enlèvent rien à ses qualités humaines et scientifiques.

A. La vie d'Abraham Geiger : la période de formation

Abraham Geiger est né le 24 mai 1810 à Francfort. Son père, Michael Lazarus Geiger (1757-1823) est chantre de la synagogue de Francfort. Sa mère, Rösge, fille du dayan (juge rabbinique) Lazarus Hayyim Wallau est la seconde épouse de Michael. Abraham est leur plus jeune fils[140]. La famille Geiger réside à Francfort depuis le XVI^{e} siècle et un de ses ancêtres portant le même prénom était aussi rabbin. Dès son plus jeune âge, il reçoit une éducation juive traditionnelle faite de l'apprentissage précoce de l'hébreu et de la fréquentation assidue de la Torah.

---

[139] Ludwig Geiger, *Abraham Geiger : Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910. Max Wiener a largement puisé dans la biographie établie par Ludwig au point d'en suivre point par point le déroulement et de donner les mêmes anecdotes. Il faut toutefois constater que ce savant américain ne cite à aucun moment la source d'où il tire ses informations ; tout au plus évoque-t-il l'existence de ce fils à la page 69 sans faire état de ce qu'il lui doit. Mais l'ouvrage de Max Wiener a été publié à titre posthume et si ses éditeurs lui attribuent la paternité de la biographie de Geiger, il est possible qu'il n'ait pas eu le temps d'indiquer ses sources (son ouvrage en effet ne comporte pas de bibliographie) et il serait pour le moins hâtif de conclure à un plagiat.

[140] Le père de Geiger, Michel Lazarus s'est marié à deux reprises. Il épouse en 1776 Schiffre, avec laquelle il a 4 enfants. A la mort de celle-ci, en septembre 1788, il se marie avec Rösge qui lui donne six enfants : Salomon ((1792-1878), Hayum (1795-1872), Hélène (1799-186), Jacob (1806-76), Fradle (1805-74) et Abraham en 1810. Elle meurt en 1856. (Ces éléments biographiques ont été collectés par Susannah Heschel (*Abraham Geiger and the Jewish Jesus* p. 246) auprès d'une descendante de la famille de Geiger vivant au Texas.

> «Il était ce véritable jeune prodige juif à qui l'on apprenait à lire la Bible à l'âge de trois ans, qui progressait dans la Mishna à quatre et qui a été initié au Talmud par son père à six ans.»[141]

Cette éducation le destinait tout naturellement au rabbinat. Son frère, Salomon (1792-1878), de 18 ans son aîné est son premier maître et il sera très présent à ses côtés après la mort de leur père en 1823. Bien que Salomon restât toute sa vie dans une stricte orthodoxie, une forte affection les unit néanmoins sans faille.

Le début du XIXe siècle coïncide avec les débuts de l'Émancipation des Juifs d'Europe, sous l'impulsion première des révolutionnaires de 1789. Le 28 janvier 1790, les Juifs de Bordeaux, de Bayonne et d'Avignon obtiennent de la Constituante l'égalité des droits et le statut de citoyens français, suivis par les Juifs de l'Est le 27 septembre de la même année[142]. Lors des guerres révolutionnaires qui débutent dès 1792, les armées françaises exportent les idéaux révolutionnaires, notamment les Droits de l'homme et du citoyen qui affirment l'égalité de tous les hommes devant la loi. En France, les Juifs deviennent avant tout des citoyens.
Le 17 mars 1808, Napoléon édicte un « règlement du culte juif en France » qui organise selon un mode centralisé la communauté juive sous l'autorité d'un Consistoire central, sur le modèle de l'organisation du culte protestant.

En Allemagne, si les idéaux de la Révolution se sont largement répandus au XIX[e] siècle, la situation politique particulière qui voit la coexistence d'un grand nombre d'Etats fait varier la situation des juifs d'un Etat à l'autre. Dans la « Cité libre de Francfort », l'ancienne ordonnance de 1616, la *Judenstättigkeit* qui maintenait les Juifs dans un état de sujétion est abrogée en 1806 lors de l'occupation française. Les Juifs obtiennent le droit de quitter la rue juive et de s'installer dans d'autres quartiers, mais après le départ des Français, cet embryon de liberté est remis en cause pour un temps et le Magistrat de Francfort tarde à concrétiser dans les faits l'égalité des droits. Il faudra aux Juifs de Francfort l'incorporation dans le royaume de Prusse sous le règne du roi Guillaume Ier en 1866 pour obtenir les pleins droits de citoyens que la Prusse leur avait accordés dès 1812 par l'Édit d'émancipation. Dans le domaine des idées, l'*Ecole philanthropique* ouvre ses portes en 1804 à Francfort. Elle est le lieu où est dispensé un enseignement laïc destiné aux Juifs en voie d'émancipation.

Ces quelques faits montrent que ces circonstances historiques favorables ont permis à Abraham Geiger de devenir un des illustres initiateurs de la Réforme du Judaïsme en Allemagne, notamment en lui permettant d'accéder à la culture allemande environnante. En effet, à côté de sa formation traditionnelle, il a pu assouvir sa soif d'apprendre des matières plus

---

[141] Max Wiener, *Abraham Geiger and Liberal Judaism. The Challenge of the nineteenth Century,* Cincinnati, (2e éd. : 1996), p. 4.
[142] Pour le récit de ces événements, cf. par exemple : Jacques Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire,* Paris, P.U.F. 1968, p. 53-55. Pour la période napoléonienne, cf. pp. 723 – 730.

profanes. Dès son enfance, et avec l'autorisation de ses parents, il s'est plongé dans les mathématiques, la langue et la littérature allemandes ainsi que les humanités classiques. Geiger se trouve ainsi à la confluence de plusieurs cultures et cette situation particulière lui vaudra de jeter des ponts entre elles.

En 1829, il passe le semestre d'été à l'Université de Heidelberg où il étudie les littératures classiques et orientales. Il comble notamment ses lacunes en grec et apprend l'arabe ; il s'initie à la philosophie… Puis, à partir d'octobre 1829, il séjourne à l'Université de Bonn où il fait la rencontre de son futur adversaire, le promoteur de la néo-orthodoxie, Samson-Raphaël Hirsch (1808-1888) ; ils créent ensemble un cercle dans lequel on s'essaye à la prédication en allemand. Il y fait aussi la connaissance de Samuel Frensdorff (1805-1888), célèbre pour se travaux sur la massorah. Il s'intéresse à un grand nombre de domaines enseignés à l'Université (langues orientales, philosophie, astronomie etc.), mais c'est sur le Judaïsme que portent ses efforts. Tandis qu'il poursuit ses études à Bonn, éclate la révolution de Juillet 1830 à Paris et ses répercussions en Europe. S'il n'y participe pas directement, cette révolution lui donne l'occasion de développer les idées libérales qui seront les siennes durant toute sa vie.
Il publie son premier travail scientifique en 1832 : « Qu'est-ce que Mahomet a pris du Judaïsme ? »[143], une thèse qu'il soutient en latin en 1833 et qui lui permet d'obtenir le titre de docteur à l'Université de Marbourg. Sa période de formation est désormais achevée : il a 23 ans. Dans la même période, le rabbin Gosen de Marbourg lui délivre la *semikhah*, l'ordination rabbinique qui lui permet par la suite de se prévaloir du titre de rabbin[144].

Sur le plan professionnel, il occupe successivement les postes rabbiniques de Wiesbaden (1833-1838), Breslau (1838-1863) et Francfort (1863-1870). En 1870, il s'installe à Berlin. En 1872, après deux années de rabbinat, il prend la tête de la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* et y enseigne l'Histoire et la Littérature juives jusqu'à sa mort dans la nuit du 22 au 23 octobre 1874. L'auteur de l'*Urschrift* a travaillé sa vie durant dans trois directions essentielles : il fut à la fois rabbin, théologien et savant. Nous allons évoquer certains moments de son existence d'adulte qui nous feront entrer dans le quotidien, les espoirs, mais aussi les réussites et les échecs de ce grand réformateur.

B. L'action d'Abraham Geiger dans les postes rabbiniques successifs

« *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ? [Eine von der königlichen Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift]*, réédité en 1902 par Ludwig Geiger.

[144] Aujourd'hui, les rabbins sont formés dans des écoles rabbiniques comme celle de Paris ou dans des séminaires pour les mouvements non orthodoxes (libéral et conservative) aux Etats-Unis, en Angleterre ou en Allemagne. La délivrance d'un titre rabbinique par une personne privée n'est plus en usage même si dans la théorie, rien ne s'y oppose puisqu'il s'agit du mode de transmission traditionnel.

1. Wiesbaden

Fort de ses titres, il postule à Wiesbaden et obtient le poste de « rabbin, prédicateur et enseignant de religion », selon les termes de son contrat d'embauche[145]. Il perçoit un salaire de 400 florins, et un logement meublé est mis à sa disposition. Il s'engage à servir la communauté en tant que rabbin, à délivrer des sermons à la synagogue et à dispenser un enseignement religieux aux enfants des deux sexes. Il rédige un plan d'études pour les cours de religion qu'il décrit de la sorte :
« Première classe, de 11h à 12h : dimanche et lundi, hébreu ; mardi, traduction des prières les plus importantes ; mercredi, hébreu ; jeudi, étude biblique ; vendredi, lecture hébreu-allemand.
Deuxième classe, de 4h à 5 h : dimanche, traduction des prières pour les jeunes gens et les jeunes filles ; lundi, Bible pour les jeunes gens ; mardi, écriture hébraïque pour jeunes gens et jeunes filles ; mercredi, langue hébraïque pour les jeunes gens ; jeudi, Bible ; vendredi, histoire biblique »[146].
Ce plan d'études montre le grand souci qu'il avait de l'éducation des enfants, et s'il ne dispense pas toujours les mêmes cours aux filles et aux garçons, ce ne sera plus le cas dans l'école qu'il fonde plus tard en 1843 à Breslau où les cours ne sont pas mixtes mais où filles et garçons bénéficient du même enseignement.

Geiger est devenu une personnalité reconnue dans la communauté juive d'Allemagne. Sa notoriété vient avant tout d'une revue publiée à partir de 1835, la *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, dans laquelle il commence à exposer ses idées d'une réforme du Judaïsme dont nous brosserons les grands traits plus bas. Il obtient la collaboration de savants juifs aussi éminents que Josef Dernburg, Leopold Zunz ou encore L. Rappoport. A 25 ans, il devient une des figures de proue des réformateurs lettrés du Judaïsme allemand.
Il commence aussi à introduire certaines modifications dans le culte synagogal, comme le retrait de redondances dans les prières ou l'introduction d'un chœur, mais c'est aussi à ce moment que commencent les premières marques d'opposition. Ainsi, une pétition est adressée en 1838 au gouvernement de Nassau dont dépend Wiesbaden contre la requête qu'il avait présentée pour obtenir le titre de *Landrabbiner*, de rabbin fonctionnaire reconnu par l'Etat. Finalement, il est débouté et cela le décide à quitter cette communauté qui de toute façon était devenue trop petite pour un homme de cette stature[147]. Mais auparavant, il réunit à Wiesbaden une première assemblée rabbinique en 1837 pour discuter de points de réforme. Si elle n'aboutit pas à grand chose, cette rencontre permet à Geiger de comprendre qu'il est désormais nécessaire de poser des bases solides pour engager la réforme.

[145] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 21.
[146] L. Geiger, *Abraham Geiger...* p. 30.
[147] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 34.

2. Breslau

En 1838, il est appelé à Breslau, deuxième ville du royaume de Prusse en ce qui concerne la taille, par Wilhelm Freund, le dirigeant du groupe libéral, la *Gesellschaft der Brüder* qui avait fondé dès 1829 sa propre synagogue pour se démarquer de la frange orthodoxe de la communauté. Cette communauté sera la sienne pendant 25 ans, jusqu'en 1863. L'ensemble des Juifs de Breslau représentent à son arrivée 5413 âmes dont l'établissement dans la cité est relativement récent et remonte au XVII[e] siècle. Il est nommé deuxième rabbin de la communauté en 1840 après une période très difficile durant laquelle il s'est heurté à l'opposition farouche du rabbin de la fraction orthodoxe de la communauté, Salomon Tiktin qui se fonde sur une ordonnance royale prussienne de 1823 qui interdit tout changement dans le culte juif pour attaquer Geiger et ses innovations. Ludwig décrit dans le détail les attaques auxquelles son père eut à faire face de la part de Salomon Tiktin, mais aussi de la part de son fils Gedaliah qui reprit le flambeau de la lutte à la mort de son père en 1843[148]. Par exemple, ils ont attaqué ses écrits, essayé d'empêcher l'obtention par Geiger de la nationalité prussienne, nécessaire pour être rabbin fonctionnaire, et d'autres anicroches fréquentes. La tension à l'intérieur de la communauté devint à un moment si forte que le Roi lui-même dut suspendre un temps le rabbin Tiktin. Mais, lorsqu'il s'agira de choisir un *Landrabbiner* pour toute la Silésie, le Roi accordera sa préférence à Gedaliah Tiktin en 1854. D'après Ludwig, cette décision a été motivée par le fait que le roi se sentait au fond de lui plus proches des idées conservatrices des orthodoxes que des idées libérales défendues par Geiger. Il faut rajouter que lors d'un vote, 945 membres de la communauté se sont déclarés en faveur de Tiktin contre seulement 648 pour Geiger.
Le premier juillet 1840, il se marie avec Emilie Oppenheim à Francfort. De leur union naîtront quatre enfants, deux garçons et deux filles, dont l'auteur de la biographie, Ludwig. Emilie, de constitution fragile décèdera en 1860. Abraham ne se remariera jamais.

Durant ces années passées à Breslau, son activité réformatrice et son activité scientifique ne faiblissent pas. Ainsi, dans un article intitulé *die Aufgabe der Gegenwart*, « les défis du présent », il explique que la génération actuelle a le droit d'apporter des changements dans l'ordre des prières, d'introduire un sermon permettant l'édification intellectuelle des auditeurs etc. Et de citer les Sages du Talmud qui ont expliqué les textes avec leur propre entendement, ce que revendique Geiger pour lui-même[149]. Il est avec d'autres à l'origine de la réunion de plusieurs conférences rabbiniques destinées à donner au mouvement réformé des structures solides[150]. En 1849, lors d'un séjour à Munich, il est invité par le rabbin Aub à prononcer un sermon à la synagogue. Ce discours rencontre un franc succès au point que la *Münchener Tagblatt*, dans son édition du 8 août en fait un compte-rendu

[148] L. Geiger, *Abraham Geiger...*, pp. 53-95.
[149] A. Geiger, „Die Aufgabe der Gegenwart", in : *Wissenschaftliche Zeitschrift*, V, 1839.
[150] Nous les évoquerons plus bas.

que Ludwig Geiger insère dans son ouvrage[151]. Les extraits que nous donnons ci-dessous permettent de mieux appréhender la pensée de Geiger.

> « La prédication de M. le Docteur Geiger ;
>
> Pourquoi sommes-nous tristes, demande l'orateur ? Le Temple est détruit, mais il n'était que de bois et de pierre ; l'Etat est perdu, mais il était petit et minuscule. Encaissé dans un coin si insignifiant, Israël en tant que peuple n'aurait jamais pu jouer de rôle. Son but était de répandre dans tous les sens la croyance en un seul Dieu, et ce rôle, il ne pouvait le remplir que lorsque l'Etat était détruit et le peuple dispersé. Et que l'on mette le peuple dans des entraves, […], on ne pouvait qu'entraver le corps, l'esprit poursuivait libre la résolution de son destin. Le Livre de la Loi fut brûlé, mais on ne pouvait que brûler les feuilles ; les lettres ont volé à travers les airs et ont trouvé dans l'esprit et dans les cœurs une demeure indestructible. L'orateur ensuite se tourna vers les questions liées au culte […] Le culte ne doit pas seulement se mouvoir dans le Moyen Age, et beaucoup de ses éléments ne parlent plus à notre temps. Le temple doit exister pour le jeune comme pour le vieux, pour la femme comme pour la jeune fille. On déplore que les sacrifices ne sont plus accomplis ; mais les offrandes ne doivent pas être conçues pour les péchés comme c'est arrivé si souvent. Pourquoi l'animal innocent devrait-il expier pour les fautes des hommes ? Chacun doit gagner son salut lui-même… ».

Geiger n'hésite pas à prendre à rebours l'enseignement traditionnel du Judaïsme qui considère la perte d'indépendance comme une catastrophe. Pour lui, c'est une chance qu'il faut saisir pour répandre les idéaux professés par le Judaïsme. Geiger abolira d'ailleurs plus tard la célébration du 9 Av qui commémorait la destruction des deux temples et qui était un jour de deuil. De même, il plaide pour la fin de l'espérance de la restauration du culte sacrificiel ainsi que pour un « toilettage » des offices. Loin de regretter les querelles, il estime que la controverse dans le Judaïsme n'est pas négative. En effet, dans un article paru en 1842 et intitulé « Ist der Streit in der Synagoge ein Zeichnen von ihrem Verfalle oder von ihrem neu erwachten Leben ? » (La controverse dans la Synagogue est-elle un signe de son déclin ou d'une vie renaissante ?), il s'emploie à démontrer que la controverse est bien un signe de renaissance et de vitalité (ce que le titre laissait déjà transparaître).

Il s'intéresse aux lettre juives et crée à Breslau un « Lehr- und Leseverein », un cercle d'étude et de lecture dans lequel il donne des conférences sur des thèmes juifs, de même qu'il participe comme orateur dans des cercles déjà existant où il délivre des conférences dont des résumés sont établis plus tard, comme une introduction à la théologie juive ou encore une histoire des Juifs. Souvent ces conférences servent de base à des publications ultérieures

[151] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, p. 99.

puisque son activité scientifique est à ses yeux indissociable de sa fonction d'enseignant.

Il fonde en 1843 une école religieuse d'une ampleur bien plus large que celle qu'il avait ouverte à Wiesbaden 10 ans plus tôt. L'école était divisée en six classes, trois pour les filles et trois pour les garçons. Chaque niveau comportait des cours d'hébreu biblique ou d'hébreu des prières, ainsi que des études bibliques, des éléments d'histoire biblique ou encore d'histoire juive. L'aboutissement de ce cursus était la confirmation (bar/bat mitzvah) qu'il ouvrait aussi bien aux garçons qu'aux filles et qui comportait notamment un questionnaire sur des connaissances. Cette cérémonie était devenue un moment important de la vie des enfants et de leurs parents et finalement de la communauté dans son ensemble. Geiger notait dans son journal le nom des enfants confirmés et suivait ensuite leur devenir.

Dans le domaine politique, il ne prend pas officiellement part à la révolution de 1848. Par contre, il milite de manière continuelle en faveur des droits des Juifs en pointant de manière systématique les manquements à l'Edit d'émancipation de 1812 qu'il observe en Prusse. Par exemple, en 1842, la faculté de philosophie de Breslau décide d'empêcher les Juifs d'accéder à la licence ainsi qu'au grade de docteur. Geiger réagit en envoyant une pétition au gouvernement et obtient gain de cause. En 1844, l'hôpital de civil de Breslau n'accepte pas les patients juifs. Geiger réagit en rappelant que l'hôpital fonctionne sur des fonds publics et que cette décision revêt un caractère discriminatoire. Ce ne sont que deux exemples parmi toutes les interventions officielles de Geiger en faveur de l'égalité des Juifs dans une Europe où l'antisémitisme était largement répandu.

La période suivante, 1854-1863 fut un moment plus calme dans la vie de Geiger. Il put mener à bien deux œuvres majeures, un siddour (un livre de prières) d'inspiration libérale ainsi que l'*Urschrift*. Elle est cependant assombrie par un échec important pour Geiger. En 1854, un séminaire rabbinique doit ouvrir ses portes à Breslau sur des fonds privés et Geiger est pressenti pour en prendre la direction. Mais, malgré les nombreux soutiens dont il peut se prévaloir, on lui préfère Zacharias Frankel dont les positions sont jugées moins excessives[152]. Cet échec fut assez mal vécu par Geiger qui appelait de ses vœux un tel organisme depuis longtemps déjà. Cela ne l'empêcha pas toutefois de continuer ses travaux.

Suite à la controverse suscitée à Hambourg par la rédaction d'un siddour libéral par la communauté libérale qui y existe depuis 1818, Geiger publia un article intitulé « Der Hamburger Tempelstreit » dans lequel il énonce les premiers principes qui doivent aboutir à la confection d'un livre de prières : l'office, créé au cours du Moyen Age n'a pas de valeur d'autorité ; des ajouts ont été faits au cours des siècles, et certains n'ont plus de sens ; il est

[152] Ludwig Geiger décrit par le détail les tractations qui ont précédé l'éviction définitive de son père de la direction du séminaire (pages 124-131).

nécessaire de raccourcir les offices, d'harmoniser la langue des prières et de les rendre intelligibles pour les fidèles. Au cours des années suivantes, d'autres principes sont posés, dont l'abandon du retour des dispersés ou du rétablissement de la grande prêtrise ; de même, on ne regrette plus la fin de l'indépendance. Les textes de la tradition sont revisités dans ce sens. La traduction allemande des textes a été une des grandes difficultés de l'entreprise : il fallait rendre un texte allemand élégant et en même temps un texte qui évite les expressions pouvant paraître gênantes, notamment les anthropomorphismes ou les passages portant atteinte à la grandeur de Dieu. Il est intéressant de noter que l'auteur de *l'Urschrift* manifeste ici le même intérêt que dans son travail scientifique, et l'on voit que chez Geiger la science est finalement inséparable de sa pratique rabbinique[153]. D'un point de vue formel, les répétitions sont proscrites et des textes sont raccourcis. En 1849, Geiger publie un exposé systématique de ces critères : les *Grundzüge und Plan zu einem neuen Gebetbuche*, et tous ces efforts de réflexion aboutissent finalement à la publication du siddour de Breslau en 1854 qui reflète les idées de Geiger et du mouvement libéral. Il est paginé comme un livre hébreu de droite à gauche ; le haut de la page contient le texte hébreu et le bas la traduction allemande[154]. Le successeur de Geiger à Breslau, Manuel Joel va rééditer ce siddour dans un sens plus conservateur.

En 1857, Geiger publie ce qui est selon son fils Ludwig « l'œuvre maîtresse de sa vie »[155]. Il n'y a pas lieu ici de développer les thèmes principaux de cet ouvrage puisqu'ils seront traités plus bas, mais il suffit de rappeler que ses travaux ultérieurs seront fortement marqués par ce livre. Il témoigne aussi de la grande renommée de Geiger hors de sa communauté. En effet, cette année là est célébré le jubilée, les 25 années passées dans le rabbinat. Une grande fête est donnée à cette occasion et elle est rapportée dans la *Breslauer Zeitung* : une série de discours prononcés par des membres de sa communauté ou des personnalités extérieures, un grand festin[156]. L'année suivante, l'Université d'Iéna fête ses trois siècles d'existence. Geiger, qui la considère comme la représentante d'une science libre lui envoie ses ouvrages. L'Université accepte ses publications et le remercie, reconnaissant ainsi la valeur scientifique de ses travaux[157]. Mais en 1860, la compagne de sa vie, Emilie, décède. D'après Ludwig Geiger, son père fut inconsolable et se plongea encore plus dans le travail pour surmonter son deuil. Il lance en 1862 une nouvelle revue, la *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* qui continuera à paraître jusqu'en 1874. Ce journal lui était entièrement destiné ; il lui servait de plate-forme personnelle exclusive pour répandre ses travaux et ses idées. Il y a par exemple défendu les principes qui ont présidé à la rédaction de son siddour, ou encore développé les idées présentes dans l'*Urschrift* ; de nombreux ouvrages

[153] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 149.
[154] L. Geiger, *Abraham Geiger...,* pp. 144-151.
[155] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,*p. 152 sq.
[156] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 155.
[157] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 163. Outre sa thèse sur les emprunts de l'Islam au Judaïsme, il a envoyé à Iéna des volumes de la *Zeitschrift*, le siddour, l'*Urschrift* ainsi que d'autres monographies sur la langue de la Mishna ou encore sur un rabbin de Venise du XVI[e] siècle, Léon de Modène.

concernant les études bibliques sont présentés dans les colonnes de la revue, notamment des ouvrages d'auteurs chrétiens, contribuant ainsi à la rencontre de cercles qui le plus souvent s'ignoraient.

3. Francfort

Alors qu'il est au sommet de sa maturité intellectuelle, Geiger est appelé par le comité directeur de la communauté juive de Francfort, sa ville natale, pour y occuper les fonctions de rabbin. En effet, le rabbin en titre, Léopold Stein, s'était querellé avec la quasi totalité des organisations juives de Francfort, et la situation était telle qu'il fallait procéder à son remplacement. Geiger accepte l'offre et est élu à l'unanimité à la fin de l'année 1862. Après sa prise de fonction début 1863, il devient le rabbin d'une grande communauté dans une ville placée à la jonctions de plusieurs voies importantes de communication, ce qui lui permet d'être en contact avec des personnalités de l'Allemagne entière, voire au-delà. C'est aussi une ville très active d'un point de vue intellectuel, et Geiger s'y intègre avec facilité. Les premières conférences sur le Judaïsme et son histoire (*Das Judentum und seine Geschichte*) commencent à paraître dans la nouvelle revue ; il donne de nombreuses conférences et poursuit sa réflexion sur la réforme[158]. En 1865, il fonde un *Verein für allgemeine Angelegenheiten des Judentums* (cercle pour les affaires générales du Judaïsme) dont le but est de « vivifier l'intérêt pour le Judaïsme, d'affermir la conscience de l'appartenance de ses membres [au peuple juif], de transmettre la connaissance de son histoire et de sa littérature, de même que celle des publications récentes »[159]. Dans cette création se retrouve le souci constant de Geiger pour la transmission de l'identité juive par la transmission du savoir. En fin de compte, le rabbin Geiger à Francfort poursuit sur les traces qu'il a commencées à creuser trente ans plus tôt à Wiesbaden.

Sa position lors de la guerre austro-prussienne de 1866 est intéressante. Rappelons que cette guerre est une des étapes essentielles de l'unité allemande. La Prusse et l'Autriche se disputent la suprématie dans l'espace germanique ainsi que la possession de la couronne impériale. La défaite autrichienne à Sadowa marque le glas des prétentions impériales des Habsbourg sur l'ensemble de l'aire germanique et constitue le premier pas vers la proclamation de l'Empire allemand des Hohenzollerns, souverains de Prusse, en 1871 à Versailles. Dans un sermon prononcé durant ce conflit, il appelle ses auditeurs à militer en faveur de l'unité allemande même si celle-ci signifie la prépondérance prussienne et la fin de l'indépendance de Francfort. En effet, pour Geiger, le salut du peuple allemand passe par son unité. Ayant renoncé à toute prétention nationale pour le peuple juif, il se veut juif allemand, ou allemand de confession juive, ce malgré l'antisémitisme qui règne en Allemagne. Geiger ne sera jamais favorable au mouvement sioniste qui commence à poindre dans l'Empire russe. Il est

[158] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p.184, 186, 191.
[159] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 192.

conscient que la situation des Juifs dans certains pays est parfois insoutenable[160], mais il pense que le progrès va permettre dans le futur l'intégration totale des Juifs au sein des peuples d'Europe. Lors de la guerre franco-prussienne de 1870-1871, il soutient fermement la Prusse et va jusqu'à se brouiller avec son collègue et ami Dérenbourg[161] qui vit à Paris. Certes, son soutien n'est pas inconditionnel, et il critique les outrances du militarisme prussien lors de l'occupation de Francfort, mais il s'explique de son soutien à la Prusse dans une lettre datée d'août 1871 à Dérenbourg :
« En tout cas, mon cher ami, je m'en tiens à ceci : je suis avant tout un homme, puis, allemand et juif. En tant qu'hommes et juifs, nous sommes et restons amis, et puisse la tension du nationalisme ne pas avoir une trop forte influence sur nous »[162]. Cet appel à l'union des esprits au-delà de l'appartenance nationale n'eut vraiment d'effet sur Dérenbourg ; toutefois eurent-ils la chance de se réconcilier quelques mois avant la mort de Geiger lors d'un congrès de l'Alliance israélite universelle à Berlin en 1873.

En 1868, il est à l'origine d'une nouvelle rencontre rabbinique à Cassel qui doit être la préparation à deux grands synodes : Leipzig en 1869 et Augsbourg en 1872 où Geiger occupe à chaque fois la fonction de deuxième président. Afin de préparer les travaux, il publie un certain nombre de thèses concernant le mariage, la cacherout, et la création d'un institut supérieur d'études juives[163]. Différentes décisions ont été prises qui appartiennent à l'histoire du mouvement libéral et dont les détails sont fournis par Ludwig Geiger dans son ouvrage. Mais à la fin de sa vie, Geiger est désormais surtout préoccupé par la création d'une faculté de théologie juive.

En 1869, il est élu rabbin dans la communauté la plus importante d'Allemagne, Berlin, qui compte 150 000 âmes à la fin du XIX^{e} siècle. Il va s'occuper de la faction libérale puisque la communauté comporte plusieurs tendances religieuses. La création d'un institut supérieur d'études juives avait été demandée de manière officielle dans une résolution du Synode de Leipzig en 1869, ce qui rejoignait, comme nous l'avons déjà signalé, une des grandes préoccupations de Geiger durant toute sa vie. La décision finale de créer la *Hochschule für Wissenschaft des Judentums* est prise en décembre 1869 et Geiger publie à cette occasion un *Lehrplan*, un plan d'études qui repose sur le modèle des universités avec une division des enseignements en cours ou conférences (ce qu'il appelle *Fakultät*), et en séminaires. Ludwig Geiger en donne les principales matières dans son ouvrage[164]. Les thèmes étudiés vont des écrits bibliques (exégèse, critique textuelle, histoire biblique, traductions, langue etc.) à la littérature rabbinique (Talmud et autres écrits, étudiés sous l'angle de la langue, de l'exégèse, de la formation

[160] Il publie notamment un article très virulent intitulé « Roumanie, une dénonciation ouverte » sur la situation des Juifs qui y sont victimes de grandes persécutions (Cf. *Jüd. Zeitschrift für Wiss. Und Leben*, Bd VI, Brelsau, 1868).
[161] C'était un savant allemand qui s'appelait Dernburg dont le nom fut francisé après son établissement à Paris.
[162] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 214.
[163] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 198.
[164] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 220-221.

de la Halakhah et de la Haggadah), de la littérature juive médiévale (Rashi, Maïmonide etc.) aux écrits contemporains avec des matières plus pratiques comme l'homilétique. Geiger est nommé professeur d'histoire et de littérature du Judaïsme et commence à enseigner à la *Hochschule* à partir du semestre du printemps 1872. Ses premiers cours étaient intitulés : « Introduction générale à la Science du Judaïsme », « le traité de la Mishna : les Pirqé-Avot », mais aussi des cours d'introduction à la littérature biblique en générale ou à des livres bibliques en particulier comme la Genèse ou Josué. D'après son fils, ses cours lui apportaient une grande satisfaction. Malheureusement, il ne put enseigner que durant cinq semestres : le matin du 23 octobre 1874, il est retrouvé mort dans son lit, terrassé par une commotion cérébrale.

La biographie d'Abraham Geiger se termine par un hommage du fils au père[165]. Abraham était un homme d'une grande stature. Il était un *gesunder Mensch*, ayant une hygiène de vie irréprochable aussi bien dans son alimentation que dans ses rythmes, levé tôt, couché tôt, faisant une promenade après le repas. Il était un *Mensch* « dans la signification la plus profonde de ce mot » (p. 226), un peu dans le sens que revêt ce terme en yiddish, à savoir un homme droit. C'était un homme à la foi profonde, compréhensif et ne cédant pas à la violence, un bon mari, un bon père. On ne peut qu'adhérer à cette image quasi idyllique que Ludwig présente de son père, en se souvenant toutefois que son écrit correspond à un genre particulier dans ces dernières pages, celui du panégyrique. Mais ces mots reflètent ce que Ludwig pensait profondément de son père. Dans les nombreuses luttes qu'il eut à mener, Geiger est resté fidèle à ce qu'il pensait être juste. Sa renommée dans la communauté juive d'Allemagne, et même au-delà se fonde dans cette fidélité à ses convictions.

C. L'œuvre d'Abraham Geiger : idées générales, thèmes et réalisations.

1. La Haskala et la *Wissenschaft des Judentums*

Avant de présenter les grandes lignes de son action réformatrice ainsi que les traits saillants de sa pensée, il nous a semblé utile de brosser un tableau des sources dans lesquelles il a pu puiser la nourriture de sa pensée.

[165] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk,* p. 224-230.

Il s'est tout d'abord appuyé sur le mouvement de la Haskala[166] qui correspond, dans la pensée et la littérature hébraïques au siècle des Lumières européen. Grâce à l'Émancipation qui permit aux juifs de sortir du ghetto, la culture juive put s'ouvrir à la civilisation environnante et y puiser des éléments qu'elle mêla à des éléments proprement juifs. Ses adeptes, les *maskilim,* ont été les fondateurs d'une culture utilisant l'hébreu comme véhicule d'une nouvelle littérature. Ils s'exprimèrent d'abord en Allemagne, puis en Galicie autrichienne qui comptait alors une forte population juive. Le mouvement se répandit dans la « zone de résidence » des Juifs de Russie (Volhynie, Lithuanie) et dans la Vienne impériale, pour cesser vers les années 1880-1890. Ce mouvement véhiculait un certain nombre d'idées qui se retrouvent dans les préoccupations de Geiger :

- l'étude des disciplines profanes doit faire partie de l'éducation d'un enfant juif afin de l'aider à s'intégrer ;
- les Juifs doivent parfaitement connaître la langue de leur pays de résidence, mais en même temps, ils doivent apprendre l'hébreu ;
- le Judaïsme et l'histoire juive doivent être étudiés, d'où un intérêt croissant pour ces sujets, conjointement avec l'étude de l'hébreu ; par exemple, Moïse Mendelssohn, une des grandes figures de la Haskala berlinoise (1729-1786) traduisit en allemand le Pentateuque. Le texte fut imprimé en caractères hébreux et assorti d'un commentaire.
- la religion juive doit s'adapter aux conditions du monde moderne, etc.

Parmi les *maskilim* de la deuxième génération de la Haskala berlinoise apparurent les tenants de l'étude scientifique du Judaïsme, la *Wissenschaft des Judetums*, dans les premières années du XIXe siècle[167]. Le souci premier fut de fonder une connaissance scientifique du Judaïsme qui soumettrait aux méthodes modernes de la critique les textes saints du Judaïsme tout en lui donnant des marques de noblesse, puisqu'il deviendrait alors objet d'étude. Dans un premier temps, on se réunit dans un *Wissenschaftzirkel* en 1816-1817 entre intellectuels juifs, parmi lesquels le rabbin et docteur Léopold Zunz (1794-1886). Puis est fondé le *Verein Für Kultur und Wissenschaft der Juden* dont les objectifs sont définis en 1822 par le manifeste d'Immanuel Wolf dans la revue du *Verein*, la *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* : approche scientifique du Judaïsme, faire connaître les valeurs du Judaïsme afin qu'il soit accepté en tant que tel.
La seconde génération, à laquelle appartient Geiger a été fortement marquée par Léopold Zunz. Ce savant a profondément inspiré Geiger, notamment par son ouvrage publié en 1818, *Etwas über die rabbinische Litteratur* dans lequel il réhabilite la littérature juive en générale, et la littérature rabbinique en particulier. Pour lui, cette littérature devrait être considérée comme une littérature à part entière et être enseignée dans les universités au même titre

[166] Cf. Janine Strauss, *La Haskala. Les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Nancy, 1991.
[167] Cf. L'ouvrage synthétique de Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du Judaïsme*, Que-sais-je ? n° 3031, Paris, PUF, 1995. En allemand, Julius Carlebach, *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, 1992.

que les auteurs classiques. Il adhère au *Verein* et prend la direction de sa revue, la *Z.W.J. (Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums).*

La pensée de Geiger a aussi été marquée par les travaux de Zacharias Frankel sur la Loi juive, la *halakha* qu'il étudie dans une perspective historique. Frankel écrit, dans son introduction aux *Vorstudien zur Septuaginta*, 1841 :

> « Une histoire de la constitution de la halakha devrait être la pierre angulaire d'un édifice à venir dont l'idée m'habite depuis tant d'années : comment les minces filets de la halakha devinrent par la suite de puissants torrents et comment différentes strates découlèrent d'époques successives ? Je pense aussi à une analyse comparative des différentes époques et de leurs productions respectives pour en faire un système où l'ordre chronologique aurait toute sa place ». (trad. M.R. Hayoun)

On peut voir dans ces lignes le programme que suivra Geiger une quinzaine d'années plus tard dans son étude du texte biblique.

Toutefois, le petit monde de la *Wissenschaft* reste divisé sur la question de la réforme. Lorsqu'en 1854 est fondé à Breslau le séminaire théologique, le *Jüdisch-theologisches Seminar*, Abraham Geiger et son courant en sont exclus à cause de l'animosité de Z. Frankel envers la réforme qu'il juge excessive. Il avait créé « l'école positive historique du Judaïsme » en une tentative non-orthodoxe de concilier l'idée d'une tradition issue du Sinaï (position orthodoxe) qui peut cependant connaître une certaine évolution au cours de l'histoire, tout en restant dans le cadre traditionnel[168]. Et puisque dans les statuts il fallait qu'un enseignant du séminaire adhérât à cette doctrine, Geiger en fut *de facto* exclu. Il lui fallut attendre la fin de sa vie pour voir se réaliser son rêve d'un séminaire conforme à ses vœux : la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* en 1872 qui fut fermée par les nazis en 1942.

2. La recherche biblique à l'époque de Geiger

Durant sa vie de chercheur, Geiger put dans un premier temps bénéficier des apports de la recherche biblique et de la critique textuelle qui avait pris son essor dès le XVIIIe siècle.

Tout d'abord, de quelles éditions des textes bibliques disposait-il lorsqu'il publia son livre en 1857 ?[169] Notre but est d'essayer de voir à quelles publications Geiger avait accès pour ses recherches.
Il y avait tout d'abord une série de Bibles polyglottes qui présentaient en colonnes parallèles le texte biblique en hébreu (TM et Sam.), grec, araméen, syriaque, latin et arabe. La première, le *Complutensum* fut éditée en Espagne

[168] Les idées de Frankel ont inspiré par la suite un autre mouvement non-orthodoxe, le mouvement massorti en France ou *Conservative* aux Etats-Unis aujourd'hui.
[169] Cf. E. Tov, T.C.H.B. p. 78 sq.

entre 1514et 1517. La seconde parut à Anvers (1569-1572), la troisième à Paris (1629-1645) et la dernière, la plus complète fut éditée à Londres entre 1654 et 1657 par B. Waltson et E.Castellus.
En outre, il avait certainement en sa possession les *Miqra'ot Gedolot*, appelées encore « Bible rabbinique » qui combinaient le texte hébreu ainsi qu'un grand nombre de commentaires juifs, dont celui de Rashi, ou encore la traduction araméenne du Targoum. La première fut publiée en 1516-1517 à Venise chez Daniel Bomberg, et la seconde fut préparée par Jacob ben Hayyim ben Adoniyahu et publiée entre 1524-1525. Elle comportait aussi des indications massorétiques, fut rééditée à plusieurs reprises et devint un important outil de travail pour les chercheurs. Il y a fort à parier que Geiger utilisait une de ses rééditions[170]. Pour l'*Urschrift*, il n'a pas pu bénéficier des publications des listes massorétiques de C.D. Ginzburg[171]. Toutefois, il pouvait consulter *Massoreth ha-Massoreth*, un ouvrage qui comporte un grand nombre d'indications massorétiques, publié en 1538 à Venise par Elias Lévita.
En ce qui concerne le Sam., la première édition critique est celle de A.F. von Gall, parue à Giessen en 1914. Auparavant, on utilisait le texte intégré dans la polyglotte de Paris en 1629-1645 basé sur un manuscrit apporté en Europe en 1616 par Pietro della Valle.
Geiger avait accès au texte grec par une série de publications parues à partir du XVIe siècle[172] : les polyglottes, l'édition dite Aldine publiée en 1518 à Venise et l'édition Sixtine parue à l'initiative du pape Sixte Quint à Rome en 1587. Il a probablement surtout utilisé l'édition critique de R. Holmes et J. Parsons[173] qui compare environ 300 manuscrits.
Ces quelques références montrent que Geiger avait à sa disposition un grand nombre d'éditions de textes bibliques et avait ainsi accès à la plupart des traditions textuelles, sauf bien entendu les textes qui ont été découverts dans le désert de Judée au XX^{e} siècle.

Geiger s'inscrit aussi dans une tradition déjà bien établie de critique textuelle. Le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament qui s'est réuni un certain temps autour de Dominique Barthélemy par exemple a donné une histoire de la critique textuelle dans l'introduction de son premier volume[174]. Nous renvoyons à ces pages pour entrer dans les détails et la chronologie de cette histoire. Il suffit pour notre propos ici de rappeler quelques temps forts qui ont, à coup sûr, été d'un grand secours pour notre savant. En effet, l'argumentation de Geiger se fonde sur l'étude des variantes du texte biblique en ses différents témoins. Il y eut au XVIIe siècle un travail de déconstruction de l'image figée d'un texte biblique autographe de Moïse qui permit d'en envisager différentes versions. En 1634, dans sa *Critica Sacra*, Louis Cappel posa comme principe que le texte de la Bible hébraïque peut être un objet d'étude au même titre que toute autre littérature. Plus

[170] L'édition critique du T.M. de S. Baer F. Delitzsch n'apparaît qu'en 1869.
[171] *The Massorah compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged*, vol. I-IV, Londres/Vienne, 1880-1905.
[172] Cf. M. Harl éd., *La Bible grecque des Septante*, p. 194.
[173] *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, 5 volumes, Oxford, 1798-1827.
[174] Cf CTAT

tard, en 1660, dans la deuxième édition des *Exercitationes biblicae*[175], le père J. Morin envisage le T.M. sur le même plan que les autres versions, puisqu'il n'est plus considéré comme l'autographe de Moïse. Ainsi, durant le XVIIe siècle, les savants sont à la recherche de variantes entre le T.M. et les autres versions.
Ces ouvrages ont suscité de grands débats dans le monde chrétien, tant il paraissait blasphématoire de remettre en cause l'intégrité du texte biblique[176]. Il est tout aussi remarquable que ces débats ne semblent pas avoir eu d'écho dans le monde juif avant le XIXe siècle.
Il faut attendre le XVIIIe siècle, et les ouvrages de C.F. Houbigant[177], qui put s'appuyer aussi sur la polyglotte, ceux de B. Kennicott[178] ou ceux de G.B. de Rossi[179] qui amplifie les résultats de ce dernier pour avoir accès aux variantes à l'intérieur de la famille des manuscrits hébreux.
En tant que rabbin érudit et héritier de la *Haskala* et de la *Wissenschaft*, Abraham Geiger était versé dans les lettres hébraïques ; il a pu cependant profiter aussi des travaux lexicographiques de W. Gesenius qui a publié dans les années 1810 plusieurs versions d'un dictionnaire hébreu-allemand[180]. Il a aussi fait paraître un *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebrae et Chaldae Veteris Testamenti* en plusieurs années, de 1829 à 1842.

Tous ces outils étaient à sa disposition dans les années 1850. La question qui se pose maintenant est celle de la place de Geiger dans la critique biblique du XIXe siècle.

> « La recherche juive de l'époque de Geiger évitait en général les études bibliques. Les chercheurs qui se sont aventurés dans ces eaux périlleuses évitaient le Pentateuque. En gros, ils ne concevaient pas la possibilité d'une contribution spécifiquement juive dans ce domaine. »[181]

Le point de vue de Nahum Sarna est certes un peu excessif car il n'est valable que pour les premières générations des tenants de la *Wissenschaft*. Mais à la suite de Geiger, des travaux critiques sur la Bible sont publiés[182]. Nahum Sarna montre ici le fossé qui existe entre la critique biblique déjà bien engagée dans le monde savant protestant allemand et les débuts timides dans le monde juif. Dans son article, à la page 18, il dresse une liste

---

[175] Titre complet : *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgatâ conciliatione, et iuxte Judaeos divinâ integritate, totiusque rabbinicae antiquitatis et operis Massorethici aerâ explicatione et censurâ.*
[176] C'est une constante dans le domaine religieux : le conservatisme prédomine.
[177] *Biblica Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta*, Paris, 1753.
[178] *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford, 2 vol., 1776 et 1780.
[179] *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae, ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accurationes Sacrae Criticae fontes ac leges examinatae, perpetuisque notis historico-criticis illustrae.*
[180] *Hebräisch-deutsches Handwörterbuch des Alten Testaments*, 2 vol., Leipzig, 1810-2. Une version pour les étudiants parut en 1815, en 1823 et 1828.
[181] Nahum S. Sarna, „Geiger and Biblical Scholarship", in : Petuchowsky éd., *New Perspectives on Abraham Geiger*, p. 20.
[182] C.D. Ginzburg par exemple a largement puisé chez Geiger pour son *Introduction*.

impressionnante de savants biblistes allemands dont les travaux étaient probablement accessibles à Geiger[183].

> « Il fut le premier savant juif à incorporer l'étude systématique moderne des livres bibliques dans le programme de la *Jüdische Wissenschaft* et le premier à l'introduire dans le cursus d'un séminaire rabbinique. »[184]

Ces lignes nous permettent d'inscrire l'œuvre majeure de Geiger dans l'environnement intellectuel de cette moitié du XIXe siècle. Il apparaît, comme nous l'avons dit plus haut, comme un homme de contact entre le monde savant chrétien et les débuts de la Science du Judaïsme. Il utilise à la fois les textes traditionnels du Judaïsme ainsi que les apports de la critique moderne à laquelle il a accès, et surtout veut avoir accès[185]. Il est au confluent de deux cultures qui se méconnaissaient, bien que voisines, et qu'il met en dialogue. Laissons N. Sarna avoir le mot de la fin en ce qui concerne Geiger comme bibliste :

> « Toute évaluation de Geiger comme bibliste doit tenir compte que sa recherche était secondaire par rapport à ses objectifs pratiques et idéologiques. Il n'écrivit aucun commentaire, ni ne se préoccupa de l'histoire biblique pré-éxilique. Son intérêt majeur était l'histoire de la halakhah. Il ne craignait pas de faire des investigations dans le domaine biblique, contrairement à d'autres…. Sa plus grande réussite est peut-être d'avoir légitimé aux yeux des savants juifs le champ des recherches bibliques. »[186]

3. Abraham Geiger et la Réforme du Judaïsme

Ainsi, Abraham Geiger se considérait avant tout un réformateur. Il s'affirme rapidement comme un homme qui se trouve sur une zone de contact qui lui donnera le goût et l'envie de penser des réformes qu'il jugeait nécessaires pour le Judaïsme qui est en voie d'émancipation et dont les adeptes abandonnent petit à petit l'esprit de ghetto dans lequel des conditions historiques défavorables les avaient poussés. Dès ses années de formation, il s'appuie sur sa culture juive traditionnelle et sur les sciences « profanes » qu'il croise autour de lui. Et à la fin de sa vie, lorsqu'il concrétise enfin son grand projet dans la *Hochschule,* il peut réaliser sa vision des deux pôles nécessaires pour la formation des rabbins telle qu'il la conçoit : à la fois les matières juives traditionnelles, et les sciences profanes.

---

[183]Parmi eux, par exemple K.D. Ilgen (1763-1834), Heinrich Ewald (1803-1875), Ferdinand Hitzig (1807-1875), Wilherm Vatke (1806-1882), Franz Delitzsch (1813-1890), Paul de Lagarde (1827-1890) etc.

[184] Sarna, op. cit. P. 22.

[185] Il n'est pas inutile de rappeler que Geiger n'avait pas à sa disposition les outils modernes comme la Septante de Rahlfs ou celle de Göttingen, ou encore les différentes versions du T.M., B.H.K., B.H.S., ou même les manuscrits de Qoumran. Ceci nous permettra de comprendre la force de son esprit de déduction lorsque nous aborderons dans le détail ses thèses.

[186] Sarna, op. cit. p. 27.

Afin de comprendre son action réformatrice, rappelons l'idée maîtresse que Geiger développe dans toute son œuvre scientifique : le Judaïsme doit sortir du ghetto dans lequel il vivait depuis des siècles. Il faut démontrer son apport à l'humanité, sa validité éternelle, non seulement pour le peuple juif, mais pour l'ensemble des hommes. Cette défense du Judaïsme n'est possible que si elle s'appuie sur un travail scientifique qui lui donnera des fondements solides. C'est ici que son souci rejoint celui de la génération précédente de la *Wissenschaft* : tous les champs de la religion, y compris la Bible peuvent être soumis à l'analyse et à la crtique.

En cela, il se heurte aux tenants de l'orthodoxie religieuse. Il fut en conflit ouvert avec la faction orthodoxe de Breslau lors de ses premières années dans cette communauté. Certes, il finit par obtenir gain de cause, mais pour beaucoup de Juifs orthodoxes, en Allemagne et même au-delà, il représentait un grave danger pour le Judaïsme. Il se heurta notamment à son ancien condisciple, Samson Raphaël Hirsch qui avait fourni un cadre doctrinal à la néo-orthodoxie : selon lui, le Judaïsme orthodoxe doit accepter la culture occidentale et y adhérer tout en restant dans le cadre d'une stricte observance[187].

A. Geiger doit aussi faire face à une réforme radicale menée par son collègue Samuel Holdheim qui prône par exemple l'abandon de l'hébreu comme langue liturgique, l'abandon de la circoncision ainsi que le passage du shabbat au dimanche. Devant ce foisonnement de pensée, il apparaît alors nécessaire à Geiger de préciser les choses et de donner au mouvement un cadre doctrinal plus précis.

A cet effet, il provoque la réunion de plusieurs conférences rabbiniques[188]. Dans une lettre ouverte à ses collègues cité par Ludwig Geiger dans son ouvrage, il explique quels sont d'après lui les objectifs de telles rencontres : « la rencontre rabbinique [celle de 1844 à Brunswick] doit comporter un caractère préparatoire et non définitif. La validité du Talmud, la forme des prières, le rapport des Juifs à l'Etat, le vœu *more judaico*[189], qui était prononcé autrefois en beaucoup d'endroits en Allemagne, la circoncision… » étaient des thèmes proposés pour cette première rencontre[190]. Une commission liturgique sur le shabbat et les fêtes est constituée. Voici résumés les résultats de ces différentes rencontres.

- En 1844, à Brunswick qui réunit 25 participants. On y discuta la prière du *Kol Nidré*, la prière introductive de Kippour, mais aussi la proposition de réaffirmer les douze réponses données par le

[187] La pensée de S.R. Hirsch marque encore aujourd'hui très fortement le Judaïsme consistorial en France.
[188] Cf. Pauline Bèbe, *Le Judaïsme libéral,* p. 66 sq. ainsi que L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* p. 114 sq.
[189] C'était un vœu particulier que les Juifs seuls devaient prononcer en justice, Bible en main, tête couverte et en présence d'un rabbin. En France, Isaac Crémieux fut sommé de prêter ce serment lors de son inscription au barreau de Nîmes en 1817. Le considérant comme infamant, il refusa publiquement et obtint gain de cause. Par la suite, il milita en faveur de son abolition.
[190] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* p. 115.

Sanhédrin réuni par Napoléon en 1807[191], notamment la question de l'autorisation des mariages mixtes, largement débattue et finalement rejetée.

- 1845, à Francfort avec 31 membres. C'est à cette occasion que se manifestent les trois courants principaux du Judaïsme non-orthodoxe :

  - le courant conservateur dirigé par Zacharias Frankel
  - le courant modéré représenté par Geiger
  - le courant radical dont fait partie Samuel Holdheim.

  On y discuta de la particularité du messianisme juif qui perdit son caractère politique (restauration de Sion) et acquit un sens universel : « porter la parole de Dieu dans tous les coins du monde ». On y approuva aussi différentes réformes liturgiques (par exemple l'introduction de l'orgue dans les offices) ainsi que le cycle triennal de la lecture de la torah contrairement à l'usage établi d'une lecture complète en un an.

- En 1846, à Breslau furent discutées les notions de shabbat et de travail, ainsi que la célébration d'un seul jour de fête par opposition à la pratique traditionnelle des deux jours dans la diaspora pour des raisons de calendrier.

Abraham Geiger est encore présent à la conférence de Cassel en 1866 et il co-préside le synode de Leipzig de 1869 et le grand synode d'Augsbourg de 1872[192]. Ainsi, durant toute sa vie, il a participé à la définition du Judaïsme libéral tel qu'il existe aujourd'hui[193]. Durant ces premières décennies, les divisions restent fortes à l'intérieur du mouvement réformé et Geiger a cherché autant que possible à concilier ses propres convictions avec des exigences plus « politiques ». Cette œuvre doctrinale, réformatrice est inséparable de son œuvre scientifique dans laquelle il puise les justifications des transformations qui sont apportées au Judaïsme. D'ailleurs, il a mené conjointement ces deux aspects de son action, l'un fécondant constamment l'autre.

Dans sa pratique rabbinique, deux soucis majeurs l'ont accompagné tout au long de sa vie.

---

[191] Sur cette question, voir René Gutman, *Le document fondateur du Judaïsme français : les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin 1806-1807*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, 176 p.

[192] Cf . Max Wiener, op. cit. p. 64-5.

[193] Aujourd'hui, à la suite de l'intense activité du Judaïsme libéral américain qui a pris la succession du Judaïsme libéral allemand décimé pendant la Seconde Guerre Mondiale, il est possible, en suivant le rabbin Daniel Fahri , (*Un Judaïsme dans le siècle*, p. 61 sq.) de caractériser les six grandes réformes du Judaïsme libéral : la traduction des prières, l'introduction de la musique dans les offices, la suppression de toute référence à la reconstruction du Temple, la mixité dans les offices, des offices raccourcis et la mise en perspective des *mitzvot* en opérant une distinction entre les *mitzvot* spirituelles et celles concernant par exemple les sacrifices.

Tout d'abord, il a cherché à rendre plus proche la liturgie en publiant par exemple un *siddour*, un livre de prières qu'il annonce en 1849 et qu'il publie finalement en 1854[194]. Voici ce qu'en dit Max Wiener[195] :

> « Ce livre de prières reflétait la philosophie religieuse et la conviction théologique qui se sont affermis dans l'esprit de Geiger depuis longtemps. Pour Geiger, Israël continuait à être un peuple, mais uniquement unifié par une foi historique commune, renonçant une fois pour toutes à toute aspiration politique ou nationale qu'il a pu avoir par le passé. En conséquence, toutes les réminiscences de cette sorte, incluant les rappels des martyres du Moyen Age n'avaient plus de sens pour lui. [….] il retira de son livre toutes les références aux anges et à la résurrection physique des morts. »

Il reste toutefois fidèle à la forme traditionnelle, même s'il ôte des répétitions ou des *piyyutim* (poèmes liturgiques) redondants. En outre, l'hébreu reste prédominant à côté de quelques traductions en allemand.

Le deuxième axe de son œuvre de rabbin concerne l'éducation. Dans les communautés qu'il sert, il accorde une grande place à l'éducation religieuse des enfants. Il milite en faveur d'un institut supérieur d'études juives, dont il verra l'accomplissement en 1872 seulement. D'une manière générale, l'Émancipation des Juifs qu'il considère comme une grande chance ne doit pas aboutir à l'assimilation et à la perte d'identité. Mais Geiger n'est pas le seul à être conscient de cet aspect et à en avoir le souci.

Il attache aussi beaucoup d'importance aux sermons qu'il prononce. Il voit en eux un moyen d'édification et d'enseignement. Il les utilise pour y développer ses idées, notamment l'universalité du Judaïsme, de ses valeurs, sa validité pour le temps présent[196].

4. Abraham Geiger participe aux grands débats d'idée de son temps sur la recherche biblique et l'avenir du Judaïsme.

Les débats d'idées auxquels il a participé tout au long de sa vie permettent de mieux comprendre l'effervescence doctrinale au centre de laquelle il s'est fréquemment trouvé. C'est dans la confrontation avec d'autres savants qu'il a aussi pu élaborer sa propre vision des sciences bibliques et de l'avenir du Judaïsme.

---

[194] Il y avait déjà eu des essais de réformes liturgiques dans la première communauté libérale d'Europe, *Adath Yeshouroun*, fondée à Amsterdam en 1797 dans le sillage des armées napoléoniennes. Elle fut incorporée en 1801par Louis Bonaparte dans une grande communauté consistoriale de Hollande. Mais le premier *siddour* réformé fut celui de « la nouvelle association du Temple Israélite de Hambourg » en 1818. Il déchaîna une grande controverse entre les différents rabbins d'Europe.(cf. Pauline Bèbe, op. cit. p. 60-2).

[195] Cf. Max Wiener, op. cit. p. 47 sq.

[196] Cf. Meyer, *Response to Modernity*, p. 95.

Les années 1850 représentent la phase d'élaboration de sa vision du Judaïsme. Le principe de base est le suivant : dans sa forme idéale, le Judaïsme est une religion *per se*, une des formes de l'expression générale du sentiment religieux[197]. Par conséquent, son enveloppe est amenée à subir des changements durant l'évolution historique. Il est ici fortement influencé par la philosophie des Lumières qui a donné naissance aux différentes philosophies de l'Histoire (Voltaire, Condorcet, Kant…) qui, malgré leur grande diversité ont toutes un point commun : l'Histoire a un sens ; la matière, les espèces, les êtres humains sont en devenir[198]. Par conséquent, la religion ne peut être vécue comme un système fermé.
Au contraire, le Judaïsme orthodoxe est par essence an-historique : il ne reconnaît pas l'idée d'un développement. Les commandements de Dieu ont été révélés au Sinaï ; ils peuvent être ré-interprétés par les générations suivantes, mais jamais changés fondamentalement. Le Talmud demeure l'horizon de toute interprétation[199].

Jusqu'à Geiger, seuls les fondateurs du *Verein für Kultur und Wissenschaft des Juden,* dans leur plate-forme publiée en 1822-23[200] avaient émis l'idée que le Judaïsme avait pu subir un long processus de transformation. Cette notion va être désormais au centre de la vision que Geiger a de l'histoire de sa propre confession. Elle le conduit à historiciser la Tradition et à en relativiser ses aspects. D'après M. Meyer, il s'agissait tout d'abord pour Geiger de relativiser les *mitzvot* contenue par exemple dans le *Shulhan Aroukh* de Joseph Caro, code de lois normatif des Juifs depuis le XVIe siècle[201] : ce qui a pu être normatif pour la communauté juive à une époque donnée peut ne plus l'être lorsque les circonstances ont changé, puisque l'Histoire s'inscrit dans un processus évolutif. Par conséquent, le Judaïsme doit lui-même se montrer flexible et évoluer.

Cette idée de base amène M. Meyer à envisager ses implications dans l'œuvre de Geiger sous trois angles.

- Historiciser le Judaïsme revient à s'interdire de déclarer telle ou telle phase comme normative pour toujours. La Révélation est progressive[202], et la norme pour la pratique et les croyances sont aussi à chercher dans l'aujourd'hui, dans le contexte qui entoure celui qui réfléchit à la Loi.

[197] Cf. Max Wiener, op. cit. p. 42.
[198] Voir par exemple Guy Bourdé & Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Point-Seuil, 1983. Surtout le chap. 3, « les philosophies de l'histoire », pp. 57 – 82.
[199] Cf. Michael A. Meyer, „Abraham Geiger's Historical Judaism" in : *New Perspectives on Abraham Geiger*, éd. par Jakob Petuchowsky, p. 4-14.
[200] In : Z.W.J. I, 1822-23, 1-24.
[201] Cf. Meyer, op. cit. p. 5.
[202] C'est ce qui explique que les synagogues libérales du monde entier soient réunies en une *World Union of Progressive Judaism*, l'adjectif « progressive » signifiant « en progrès » (et non « de progrès » comme on le comprend parfois).

- Dans le même mouvement, il considère le présent non comme une rupture, mais comme l'aboutissement du passé, et une étape vers le futur. Ainsi, il est faux de dire qu'il rejette la Tradition. Il la fait évoluer. Il distingue alors la théologie biblique (c.à.d. le Judaïsme biblique), la théologie post-biblique, rabbinique et talmudique, ainsi que la théologie juive médiévale et moderne. Le passé juif n'est pas un bloc monolithique, mais il se définit par différentes phases : les doctrines, les conceptions, les pratiques changent. Ce qui fait l'unité de cette histoire est ce qu'il appelle l'esprit juif, un peu comme le génie du Christianisme décrit par un Lamartine.
- Enfin, ce qui fait pour lui l'histoire juive est en réalité l'histoire du Judaïsme. Il s'intéresse avant tout au peuple juif en tant que communauté religieuse, et non en référence à une communauté ayant connu un passé politique indépendant ou la période de la dispersion. Il se sentait Allemand de nationalité et Juif de confession. Il se considère comme un Juif de l'Émancipation avec une certaine forme d'assimilation nationale au pays qui l'a vu naître.

Un autre point central de sa pensée a été largement développé dans l'*Urschrift*[203]. Il étudie la Bible comme une œuvre littéraire. De Parole, elle devient texte à ses yeux. Certes, il reconnaît que le Judaïsme est ancré dans la Bible et le Talmud. Mais il s'interroge : quelle est la nature de cette littérature qui nous est parvenue sous sa forme canonique ? Il estime que la Bible (et le Talmud, de manière plus nette) est le reflet de l'évolution des idées. Par conséquent, elle peut être objet d'étude. Une histoire du texte est possible, et par voie de conséquence, une histoire de la foi et sa mise en perspective sont envisageables.
Sa thèse centrale est la suivante : ce n'est pas la Bible qui a créé et modelé le Judaïsme, c'est le Judaïsme qui a façonné au cours de son histoire la Bible. Dans son introduction, il replace le texte de la Bible dans une perspective historique, celle de l'évolution du Judaïsme. Toutefois, il s'y limite à une période qui lui semble essentielle, celle du passage de l'époque biblique à l'époque talmudique, soit de l'époque des Maccabées (175 avant l'E.C.) jusqu'à l'époque d'Hadrien et le révolte juive du II^{e} siècle (vers 135 de l'E.C.). Cette période correspond à celle de la formation du Christianisme et du Judaïsme rabbinique. Il entre ainsi aussi en débat avec les Chrétiens en revalorisant l'image négative que ceux-ci avaient du Judaïsme. En outre, il revalorise la littérature rabbinique qu'il considère comme essentielle pour comprendre cette période ainsi que les textes du Nouveau Testament[204].
Il emploie une méthode scientifique basée sur la comparaison des différentes versions du texte biblique, du Texte massorétique (qu'il qualifie d'*Unser Text*) à la traduction des Septante, en passant par les targums et le syriaque. Il considère que les variantes sont des corrections intentionnelles résultant de débats politiques et théologiques à l'intérieur de la communauté. Chaque groupe a imprimé dans le texte biblique sa marque,

[203] Nous y reviendrons plus en détail lorsque nous présenterons cette œuvre. Plus bas se trouve *in extenso* une traduction de l'introduction de la première édition de 1857 où il développe de façon très précise ses idées.
[204] Cette question est au cœur de l'ouvrage de Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, 1998. Il a par exemple revalorisé l'image des Pharisiens, et ce dès 1833.

ses convictions. Dans la période qu'il envisage, il attribue les variantes au conflit qui opposa Pharisiens et Sadducéens[205].

5. Les réactions suscitées par l'*Urschrift*.

L'Urschrift et les thèses qu'il y a développent ont connu un certain retentissement après sa publication. Il en parle dans certaines de ses lettres[206]. Ludwig Geiger relate dans la biographie qu'il a rédigée différentes réactions à l'ouvrage de son père[207]. Théodore Nöldeke écrit par exemple en 1875 que « s'il n'avait écrit que l'*Urschrift*, son nom serait tout de même passé à la postérité ; et je dis ceci bien que je ne partage pas certaines de ses thèses, mais il s'agit d'un livre qui apporte une nouvelle façon de penser »[208]. Et dès 1858, L. Löw écrit dans la revue *Ben-Chananja* : « nous n'hésitons à décrire l'*Urschrift* comme une publication très significative de la théologie juive. Ce serait un signe négatif pour l'état de la science juive en Allemagne si ce travail ne suscitait pas à sa suite une longue série de recherches »[209]. Son travail n'a toutefois pas toujours fait l'unanimité. Ludwig Geiger rappelle en effet que « les nombreuses variantes bibliques que Geiger avait donné pour des corrections partisanes ont été expliquées par un fin critique tel que O.H. Schorr comme des erreurs d'écriture. De même, les travaux récents et plus connus de chercheurs chrétiens comme Wellhausen et Schürer rejettent beaucoup des thèses de Geiger »[210]. Mais d'autres chercheurs à leur tour appuient les conclusions de Geiger. Afin d'avoir une vue synthétique sur la réception de l'œuvre de Geiger, écoutons ce que dit Susannah Heschel[211] :

> « Il est clair que les publications de Geiger étaient largement connues des savants juifs et protestants en Allemagne, moins parmi les catholiques, et qu'elles ont eu de l'audience en Hollande, en France, en Angleterre, en Galicie et aux Etats-Unis. Son livre sur le Coran a établi sa réputation de chercheur sérieux et a reçu des éloges unanimes. L'*Urschrift*, son essai « Sadducäer und Pharisäer » et les conférences publiées dans *Das Judentum und seine Geschichte* étaient aussi largement connus et cités par tous les principaux chercheurs néo-testamentaires de son époque.
> Toutefois, on peut s'interroger sur la véritable influence de Geiger qui est plus difficile à définir et pourtant plus importante à établir. Parmi ceux qui lisaient les travaux de Geiger, combien ont admis ses conclusions et modifié les leurs en conséquence ? Le but que poursuivait Geiger était une représentation radicalement modifiée du Judaïsme durant la période du second Temple et la période

[205] Ces remarques sont tirées de son introduction. Cf. la traduction donnée plus bas.
[206] Certaines sont citées par M. Wiener, op. cit., pp. 120, 121, 124 et 127.
[207] L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910, p. 152 et sq.
[208] Cité in : L. Geiger, *Abraham Geiger*, p. 153.
[209] Cité in : L. Geiger, *Abraham Geiger*, p. 153.
[210] L. Geiger, *Abraham Geiger*, p. 153-154.
[211] Cf. Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, 1998, p. 186.

mishnaïque, particulièrement en connexion avec le Christianisme primitif. »

Voilà précisément comment mettre l'*Urschrift* en perspective dans l'ensemble de son œuvre. En dehors des aspects purement théologiques de son travail, il est remarquable qu'il ait tant insisté sur la question documentaire, notamment la revalorisation des écrits rabbiniques. Il les fait sortir des cercles juifs et les promeut auprès des savants chrétiens. On a toutefois reproché à Geiger le grand nombre de corrections qu'il pensait trouver dans le texte biblique. I.L. Seeligmann par exemple admet l'hypothèse de corrections s'accordant avec telle ou telle tendance théologique, mais il lui apparaît très difficile de faire ressortir un aspect systématique pour ce phénomène[212]. Nous avons en effet relevé un certain nombre de variantes que Geiger attribuait à des motifs exégétiques, et qui se sont avérées à l'analyse relever de critères textuels[213].

Le savant qui a relancé en 1963 le débat sur les *tiqqune sopherim*, D. Barthélemy, estime qu'Abraham Geiger fut « intuitif et souvent excessif »[214]. Il rappelle aussi que ses travaux ont fait débat, notamment à cause du risque de discrédit possible jeté sur la Bible hébraïque. Et de citer notamment l'opposition de Saül Lieberman qui, dans son *Hellenism in Jewish Palestine*, voyait dans ces travaux une intention de « discréditer notre texte massorétique »[215]. En effet, il n'est pas impossible que des chrétiens, en controverse avec les juifs puissent utiliser la tradition des *tiqquné sopherim* : « Per ista, satis patet Judaeos esse falsigraphos, fures atque mendaces »[216]. C. Mc Carthy[217] et S. Schorch[218] relèvent tous les deux le trop grand nombre de cas traités par Geiger dans son *Urschrift*. Cet enthousiasme à découvrir un grand nombre de cas modifiés dans le texte biblique est la critique principale que l'on peut effectivement lui adresser. Mais nous avons vu plus haut dans l'exposé de l'histoire de la recherche que d'autres savants rejettent l'idée même que des corrections aient pu avoir lieu, infirmant ainsi la totalité de ses résultats. R. Gordis a apporté une critique à la méthode de Geiger dans ce sens où il a contesté le titre du chapitre de l'*Urschrift* consacré aux variantes présentes dans le texte biblique, « Mangel an kritischer Sorgfalt » (manque de sens critique). « Il cherche à prouver que jusqu'à cette époque [jusqu'à la fin du II^e^ siècle de l'E.C.], le texte était traité sans soin, sans aucun recours aux canons de la critique. Cette opinion est trompeuse. Il serait impropre d'attendre des méthodes modernes de critique textuelle à cette époque ancienne. Nous trouvons certains principes critiques à l'œuvre, en

[212] I.L. Seeligmann, « A Psalm from Pre-Regal Times », in : VT 14, 1964, n. 1 p. 81.
[213] Cf. par exemple la variante en Gn 49, 4 due à un problème du texte hébreu ou encore Ex 10, 11 où la LXX harmonise.
[214] D. Barthélemy, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in : *Congress Volume Bonn* 1962, vol. IX des Supplements to Vetus Testamentum, Leyde, 1963, pp. 285-304. Cf. ici p. 294.
[215] Coll. Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. XVIII, New York, 1950, p. 31.
[216] « En soi, il est suffisamment clair que les Juifs furent des falsificateurs, des gens qui égarent et qui mentent », Raymond Martin, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, 2^e^ éd., Leipzig 1687, p. 278.
[217] Cf. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 21.
[218] S. Schorch, *Euphemismen* p. 22.

constance évolution et redéfinition »[219]. Cette critique est intéressante, car elle montre bien que Geiger n'a pas toujours été bien compris. Son propos dans la partie concernée pas ce titre est plutôt de montrer que le texte biblique a été traité avec une certaine liberté, et non de manière légère comme semble le suggérer Gordis. La représentation de Geiger de l'histoire du texte biblique suggère une première phase de liberté textuelle durant laquelle sont nées les variantes que nous connaissons, suivie d'une période de fixation de plus en plus précise qui aboutit à « notre texte ». Le titre adopté par Geiger a pu paraître trompeur, mais son texte et ses propos sont clairs sur ce sujet.

Dans *l'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*[220], Jean Koenig reconnaît une catégorie de variantes qu'il qualifie de « changements par abrogation religieuse dans la tradition textuelle normative »[221]. Ce sont des variantes qui « visaient à mettre la matière scripturaire à sa portée [celle de la communauté], d'une manière adaptée à ses capacités, à la diffusion de la doctrine et aux opportunités de l'époque ». La réalité de ces modifications « est confirmée par la tradition rabbinique des ''corrections de scribes'' ». Il cite Abraham Geiger qui « avait cru pouvoir reconnaître dans les corrections de scribes le souvenir appauvri à l'extrême d'altérations beaucoup plus fréquentes et radicales, qui auraient été infligées à l'hébreu, au cours d'une phase plus ancienne reflétée en particulier par G [la Septante]. Cette vue, provenant d'une autorité en littérature rabbinique exerça une forte influence sur la critique et y renforça la conviction d'une altération étendue et profonde du texte hébreu traditionnel. Il faut reconnaître à Geiger le mérite d'avoir discerné, contre une critique trop exclusivement accidentaliste, que la tradition textuelle avait été influencée par une *exégèse*[222] des anciens. Mais il a cru cette exégèse purement empirique et, touchant les corrections de scribes, Geiger a confondu en une même catégorie les nombreux changements de vulgarisation et les modifications exceptionnelles du texte hébreu normatif »[223].
J. Koenig oublie de rappeler la perspective historique selon laquelle Geiger a interprété les nombreux changements. Aux yeux de Geiger, la catégorisation en « changements de vulgarisation » et en « modifications exceptionnelles du texte normatif » n'aurait probablement pas beaucoup de sens. Il voit plutôt la marque que chaque époque a imprimée sur le texte, et par conséquent, tout changement fait sens. Mais J. Koenig a reconnu à Geiger son rôle d'innovateur dans le domaine de la critique textuelle. Lui-même considère que le texte biblique a fait l'objet de retouches herméneutiques[224].

---

[219] R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the Kethib-Qere*, New York, 1971 (1937[1]), p. 40.
[220] Publié en 1982 dans la collection « Supplements to Vetus Testamentum » à Leiden.
[221] Section II, « le témoignage du rouleau ancien de Qumrân 1 QIsa, l'origine des méthodes herméneutiques, et la tradition textuelle normative », III[e] partie, « les origines des méthodes analogiques et leur portée pour la critique », p. 413.
[222] C'est lui qui met en italiques.
[223] J. Koenig, *L'herméneutique analogique*, p. 413-4.
[224] Cf. ses deux articles parus dans la Revue d'Histoire des Religions en 1962 : « l'activité herméneutique des scribes », vol. 161, pp. 141-174 et vol. 162, pp. 1-44.

Quel que soit le degré de reconnaissance ou d'acceptation qu'ait un chercheur de l'existence des corrections intentionnelles apportées au texte massorétique, la critique essentielle qui est adressée à Geiger porte sur le trop grand nombre de cas qu'il considère comme des interventions volontaires sur le texte biblique. Cependant, il ne faut jamais perdre de vue que son objectif essentiel était de démontrer son postulat, à savoir que la Bible est le fruit de l'histoire du peuple qui l'a portée, le peuple juif. C'est la raison pour laquelle il ne fait pas véritablement de distinction entre les différentes sources textuelles qu'il convoque pour appuyer sa thèse, car elles émanent toutes de groupes existant à l'intérieur de ce peuple. Au contraire, il emploie les variantes qui apparaissent dans les différentes familles textuelles (essentiellement le texte massorétique, *Unser Text*, la Septante et le Pentateuque samaritain) comme autant de traces des conflits idéologiques qui ont agité les différents partis religieux de l'époque qu'il considère (en gros : du II^e^ siècle avant l'E.C. au II^e^ siècle après l'E.C.). Son œuvre est un mélange de critique textuelle et d'histoire, ou plutôt, une œuvre de critique textuelle appliquée à l'histoire. Et si, dans le détail, des cas peuvent et doivent être rediscutés, la perspective historique qui est la sienne a le grand mérite de les inscrire dans un cadre historique général, réalisant en quelque sorte la synthèse entre la critique textuelle pure et l'histoire.

Excursus : bibliographie d'Abraham Geiger

Les ouvrages sont présentés dans l'ordre chronologique. Cette bibliographie a été collectée par Moritz Stern qui l'a publiée dans l'ouvrage que Ludwig Geiger, le fils d'Abraham fit paraître à Berlin en 1910 sur la vie et l'œuvre de son père. Il a recensé pas moins de **936** titres de nature différente, depuis l'article jusqu'à la monographie. Nous ne reprenons ici que les monographies.

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ? Bonn, Baaden, 1833.

Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät, Wiesbaden, 1838.

Melo Chofnayim : Biographie Josef Salomo del Medigos, Berlin, Friedländer, 1840.

Der hamburger Tempelsreit, 1842.

Ansprache an meine Gemeinde, Breslau, 1842.

Lehrbuch zur Sprache der Mischnah, Breslau, F.E.C. Leuckart, 1845.

Lesestücke aus der Mischnah, mit Anmerkungen und einem Glossare versehen, Breslau, F.E.C. Leuckart, 1845.

Beiträge zur jüdischen Literaturgeschichte in vier Abhandlungen über die im hebräischen Teile enthaltenen Stücke, Breslau, S.L. Heilberg, 1847.

Moses ben Maimon, Studien 1, Breslau, A. Gosohorsky, 1850.

Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Levi nebst Biographie und Anmerkungen, Breslau, Joh. Urban Kern, 1851.

Deutscher Volkskalender für Israeliten, Breslau, 1851, 1852, 1854, 1855, 1856 et 1859.

Isaak Troki : Ein Apologet des Judentums am Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Breslau, Joh. Urban Kern, 1853.*

Parschandatha : die nordfranzösische Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibel-Exegese und der jüdischen Literatur, Leipzig, Leopold Schnauss, 1855.

Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule, Leipzig, Oskar Leiner, 1856.

Leon da Modena, Rabbiner zur Venedig (1571-1648) und seine Stellung zur Kabbalah, zum thalmud und zum Christenthume, Breslau, Joh. Urban Kern, 1856.

Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in Ihrer Abhängigkeit von der Innern Entwicklung des Judentums, Breslau, Julius Heinauer, 1857 (1928[2], Verlag Madda, Frankfurt am Main).

Über den Austritt aus den Judentum : Ein aufgefundener Briefwechsel*, Leipzig, Georg Wigand, 1858.*

Über den Austritt aus den Judenthum : Offenes Sendschreiben an Herrn M. Maass*, Breslau, Joh. Urban Kern, 1858.*

Notwendigkeit und Maass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes, Breslau, 1861.

Die Bedeutung einer jüdischen Gemeindebibliothek : Einladungschrift zur Eröffnung der Bibliothek, Breslau, 1861.

Catalog der Bibliothek der Synagogen-Gemeinde zu Breslau, Breslau, Israelitischer Lehr- und Leseverein, 1861.

Sadducäer und Pharisäer, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1863.

Das Judentum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange : Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesus, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1864.

Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Nebst einem Anhange : Renan und Strauss, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1865.

Salomon Ibn Gabirol und seine Dichtungen*, Leipzig, 1867.*

... Baron Jacob von Rotschlid, Frankfurt am Main, 1867.

Des judentum und seine Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange : Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr Holtzmann, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1871[225].

Die Stellung des Judentums zum Christentum im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Offenes Sendschreiben an der evangelischen Oberkirchenrat in Berlin, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1871.

Das Judentum und seine Geschichte von dem Anfang des dreizehnten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts. Nebst einem Anhange : Das Verhalten der Kirche gegen das Judentum in der neueren Zeit. Ein zweites Wort an den evangelischen Oberkirchenrat, Breslau, Schlettersche Buchhandlung, 1871.

Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums, série de conférences données en 1872 à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, publiées en 1877.

Le fils d'Abraham, Ludwig, fut en son temps un universitaire reconnu dans le domaine des lettres. Il s'est aussi fait le promoteur de l'œuvre de son père, et a publié certains ouvrages la synthétisant.

Ludwig Geiger, *Abraham Geiger's allgemeine Einleitungen in die Wissenschaft des Judentums*, Berlin, 1875.

Id., *Abraham Geiger's nachgelassene Schriften*, 5 volumes, Berlin, 1875-8.

Id. *Abraham Geiger : Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910.

[225] Les deux volumes ont été publiés ensemble après la mort de Geiger en 1910 : *Das Judentum und seine Geschichte. In vierunddreissig Vorlesungen*, Breslau, Wilhelm Jacobsohn. Edition anglaise : *Judaism and its* History, New York, Bloch Publishing and Co.,1911 et *Judaism and Its History,*University Press of America, 1985.

D. Exposé des thèses de l'*Urschrift* d'Abraham Geiger.

1. L'introduction à l'édition de 1857

Dans un premier temps, nous avons estimé qu'il pouvait être intéressant et utile de donner une traduction de l'introduction de cet ouvrage. En effet, il y expose ses conceptions de l'histoire biblique ainsi que l'état de la recherche dans le monde juif à son époque[226].

La Bible est un livre universel. Remontant à des temps reculés, ce livre a traversé toutes les époques avec la même jeunesse éternelle, il est devenu toujours plus une source d'enseignement pour le vieux comme pour le jeune ; il a connu une expansion telle qu'aucun autre livre n'a pu s'en vanter et il est devenu le bien commun de toutes les littératures. Très tôt déjà, il a dépassé le cadre de la langue du peuple. Avec l'édification du Second Temple, on a traduit dans la patrie, la Palestine elle-même où l'araméen avait déjà acquis un poids considérable la Bible dans cette langue. Et peu de temps après, aux quatrième et troisième siècles avant l'ère courante, on la transcrivit peu à peu en grec en Egypte[227]. Nous n'avons plus dans sa forme originelle la traduction araméenne ou chaldéenne – le Targoum-, ainsi que l'a démontré la recherche récente[228]. Le Targoum du Pentateuque, qui porte le nom d'Onqelos, et celui sur les Prophètes, celui de Jonathan ben Ousiel, n'ont pas été réalisés par ces hommes. Ils ont connu leur rédaction finale au début du IV^{e} siècle à Babylone ; en ce qui concerne le Targoum de Jérusalem sur le Pentateuque et celui sur les Hagiographes, ce n'est pas avant le VIII^{e} siècle. Cependant, nous possédons la traduction grecque égyptienne, appelée la Septante, dans sa forme originale, et elle a connu un destin unique pour un écrit d'une si haute antiquité[229].
Jusqu'à l'établissement du Christianisme, la Bible est restée à l'intérieur des cercles juifs ; et, aussi loin qu'elle se soit répandue, elle a été chose sacrée. Tous les partis au sein du Judaïsme, Sadducéens comme Pharisiens et Esséniens l'ont honorée de la même manière. (P. 2) Les Samaritains eux-mêmes, qui se sont tant éloignés ont conservé le Pentateuque, même s'ils ont rejeté les autres écrits, et ils l'ont préservé de la même manière des vicissitudes du temps.

Avec l'établissement du Christianisme, le cercle de la Bible s'est élargi de façon importante. Fondé sur des bases juives[230], le Christianisme a accepté ses écritures saintes et les a apportées à des peuples qui jusque là en étaient éloignés. Tout d'abord, dans le monde chrétien, sa connaissance s'est limitée à la traduction grecque sur laquelle les auteurs du christianisme primitif, bien que Juifs, se basaient. Et bientôt, il en résulta une traduction fille

[226] Cette traduction n'est pas toujours très littéraire. Nous avons privilégié l'approche littérale car le texte de Geiger est écrit dans une langue allemande académique qu'il n'est pas toujours aisé de restituer.
[227] La LXX.
[228] On a depuis retrouvé à Qoumran des fragments anciens de Targoum : 4QtgLev [4Q156] et 4QtgJob [4Q157]. Ils peuvent dater du milieu du II^{e} siècle avant l'E.C. Cf. les références données par E. Tov, TCHB^{2} n. 102 p. 149 et 107 p. 151.
[229] Dès 1863, soit 7 ans après la parution de cette introduction, P. de Lagarde a développé la thèse d'une proto-Septante que l'on ne connaît plus mais que l'on peut tout de même retrouver par des recoupements (Cf. *Anmerkungen zur grieschichen Uebersetzung der Proverbien*, Leipzig, 1863).
[230] Un des objectifs que poursuivit A. Geiger dans sa carrière de chercheur fut de redonner au Judaïsme ses lettre de noblesse, notamment en rappelant qu'il fut à la base du Christianisme.

latine, l'*Itala*[231]. Le travail sur le texte original accompli par les Juifs à cette époque fut d'autant plus vivant. L'interprétation des écrits bibliques atteint son apogée au milieu du II^e^ siècle, et les autorités reconnues plus tard dans les collections midrashiques et talmudiques appartiennent à cette époque. A la même période apparaissent proches dans le temps trois nouvelles traductions grecques, celle d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque ainsi qu'une traduction en syriaque [232] les premières étaient réalisées à partir du texte originel (*Urtext*)[233], et la dernière au moins en partie. Leurs auteurs étaient juifs, ou bien, si l'un ou l'autre ne l'était pas, il était pour le moins judéo-chrétien ou avait travaillé sous la direction d'un Juif. L'intérêt pour le texte original et les traductions s'était transmis aux savants chrétiens.
Tandis qu'Origène collationna au début du III^e^ siècle le texte hébreu en caractères grecs et hébraïques avec les quatre traductions grecques citées ci-dessus[234], aux côtés de deux autres, fragmentaires et produites par des chrétiens[235], montrant ainsi son intérêt critique pour la Septante, Jérôme essaya, au IV^e^ siècle, sous la direction de maîtres juifs d'hébreu de retravailler l'*Itala* pour la rapprocher de son originale, la Septante (P. 3). Mais par la suite, à cause de la forte opposition de ses contemporains qui contestaient son autorité, il se tourna vers le texte original hébreu et traduisit en latin de manière autonome la plupart des livres.
Alors que l'œuvre d'Origène, les Hexaples s'est perdue en un nombre de fragments, les travaux de Jérôme ont été conservés et ont donné naissance au *textus receptus* latin, la Vulgate. Le Christianisme s'est contenté depuis cette époque jusqu'à la Renaissance des savoirs à la fin du XV^e^ siècle de la traduction grecque des Septante et la Vulgate latine[236] et ne s'est plus du tout préoccupé de l'original.

Au contraire, les Juifs s'y sont adonnés avec beaucoup de soin. Déjà, au milieu du II^e^ siècle, on s'occupait du texte avec tant de soin que l'on interprétait avec exactitude même les points qui se trouvaient dans l'Ecriture au-dessus des lettres ou des mots, ainsi que des signes qui indiquaient des lectures douteuses. On commença à rassembler les variantes, les Khetib et le Keri que l'on donna avec la lecture mère, les rouleaux du Pentateuque furent lus avec ces différentes lectures en considérant la présence ou l'absence de ces leçons. On releva les lettres petites, grandes ou suspendues. En bref, les études massorétiques n'avaient pas encore débuté à ce moment-là, mais elles avaient déjà acquis une large base.
Ces études se sont poursuivies avec zèle. Les écoles de halakhistes et d'aggadistes ont interprété de manière toujours plus détaillée les écritures saintes, avec le souci de rester proche du mot et de la lettre de l'original. Ces travaux de longue haleine nous ont transmis les collections talmudiques et midrashiques. Les *tourgemanim*, les traducteurs, ont clos au IV^e^ siècle à Babylone la traduction chaldéenne du Pentateuque et des prophètes, (P. 4) tandis que les traductions jérusalémites ne furent terminées qu'un peu plus tard[237]. Les écoles des

[231] Il s'agit de la Vieille Latine, ou Vetus Latina.
[232] La césure entre temps bibliques et époque post-biblique n'est pas très nette aux yeux de Geiger. La réflexion sur le texte biblique se poursuit, que ce soit dans les écrits rabbiniques ou dans les nouvelles traductions grecques. Cette période fait partie de l'évolution générale du texte biblique.
[233] A. Geiger semble admette comme allant de soi l'idée d'un texte biblique unique à l'origine (cette thèse sera reprise et défendue plus tard par P. de Lagarde par exemple). Mais ici, il ne fait pas de nuances entre le Pentateuque et les autres écrits par exemple, de même qu'il n'évoque pas la question du canon des écrits bibliques. L'*Urtext* apparaît plutôt comme un postulat de départ.
[234] Celle d'Aquila, Symmaque et Théodotion, ainsi qu'une édition d'Origène de la LXX.
[235] Il s'agit probablement de la *Quinta* (un texte qu'Origène dit avoir trouvé près d'Actium) et de la *Sexta* (découverte dans une jarre près de Jéricho) qui ont préservé différents passages fragmentaires.
[236] En 1546, au Concile de Trente, la Vulgate fut reconnue comme seul texte officiel de l'Eglise catholique. Jusque là, la Vieille Latine avait un statut identique.
[237] Les opinions concernant l'origine et la clôture des différents Targoumim est aujourd'hui bien plus nuancée. Par exemple, dans le cas du Targoum Onqelos, E. Tov (TCHB^2 p. 150) nous rappelle que les chercheurs sont divisés quant à sa date (I^er^, III^e^ ou V^e^ siècle E.C.) et son origine (Babylone ou Palestine).

massorètes ont travaillé encore longtemps sur le texte en veillant à l'enclore avec une grande attention. Le petit traité *Sefer Torah,* publié vraisemblablement vers le VI^e^ siècle, ainsi que le traité *Soferim*[238] plus récent nous livrent une partie de leurs résultats. Les deux livrent des instructions précises sur la manière de procéder à la copie des livres bibliques, et le dernier un nombre considérable de remarques massorétiques sur le texte. L'ajout des voyelles et des accents est réalisé au VII^e^ siècle. C'est un travail qui a dû mûrir longtemps et dont l'exactitude témoigne du plus grand soin. Puis, les travaux massorétiques sont rapidement achevés. Ils regroupent tous les éléments extérieurs au texte, dans un premier temps par l'examen des lettres, puis en intégrant les voyelles et les accents. Deux écoles, celle de Ben Asher et celle de Ben Naphtali tâchèrent de réunir toutes les particularités de la vocalisation et les signes d'aide qui en découlent (Makkef, Metheg etc.), presque de manière exclusive.
Ces travaux s'achevèrent au IX^e^ siècle. Ils fondent désormais l'aspect traditionnel du texte à partir de ces traditions et ils cherchent à rendre perceptible à l'œil ce qui leur appartient. L'explication traditionnelle de la Bible, en corrélation avec cette tradition donne encore naissance à la fin de cette période à un nouveau rejeton, le Targoum de Jérusalem[239], et en liaison avec lui apparaît une nouvelle traduction au début du X^e^ siècle, la traduction arabe de Saadia Gaon.
C'est alors une nouvelle époque, celle de la domination arabe, (P. 5) d'abord cultivée par les Caraïtes : le traitement scientifique de la langue hébraïque, et les débuts de l'interprétation biblique sur des bases naturelles [c.à.d. à partir du texte lui-même][240]. On prenait le texte tel qu'il avait été établi par les massorètes, sans se demander comment un mot était prononcé ici ou là[241] ; au contraire, on commençait d'abord par l'analyse grammaticale du mot et par la construction générale de la langue. Dans l'exégèse, on n'abandonna pas tout à fait les points de vue des Anciens, car pour les rabbins, ceux-ci restaient présents dans leurs résultats législatifs. Cependant, ils développaient leurs propres voies à côté des traditions halakhiques reconnues pour l'explication des versets selon un examen scientifique. Ils approfondissaient l'explication des passages à partir d'un savoir philosophique général ou d'une compréhension humaine de la nature[242]. Le flux d'une tradition orale se tarissait d'autant plus vite que ses fils étaient rompus. Les écoles babyloniennes sombrèrent, de nouvelles contrées, avec une nouvelle culture entrèrent au premier plan. Les savants nord-africains, espagnols, français du nord et provençaux sont désormais à l'œuvre, chacun selon son propre talent.
A la fin du XV^e^ siècle, la connaissance de la langue hébraïque et la compréhension de la Bible dans son original se transmet des Juifs aux Chrétiens. Dépendants au départ, et suivant simplement les instructions des Juifs, ils augmentèrent peu à peu leurs connaissances grâce à l'utilisation des anciennes traductions, l'assimilation de la compréhension des domaines linguistiques et littéraires sémitiques et par l'application d'une critique incisive. La compréhension de la Bible s'est élevée grâce à une collaboration de tous côtés jusqu'à un point que nous allons maintenant observer.

[238] Ce texte a connu deux versions, l'une en Babylonie, l'autre en Palestine, la plus complète.
[239] Il ne s'agit pas à proprement parler d'un nouveau Targoum, mais plutôt d'une forme tardive augmentée de nombreuses additions midrachiques, les *toseftot* qui ont donné naissance à ce qu'on appelle le *Targoum yerouchalami*.
[240] Les Caraïtes insistent sur l'importance de l'exégèse du texte biblique en lui-même. Ils ne rejettent pas la possibilité d'une interprétation du texte biblique, mais ils refusent « la codification interprétative contenue dans la Talmud » (Emmanuela Trevisan Semi, *Les Caraïtes, un autre Judaïsme*, Paris, 1992, p. 9).
[241] Geiger ne se limite pas ici aux Caraïtes, mais il évoque l'ensemble de la recherche exégétique juive. Il ouvre ainsi la porte aux grammairiens juifs du Moyen Age (Ibn Ezra par ex.)
[242] Le Judaïsme libéral, aujourd'hui encore, considère que l'exégèse s'appuie aussi sur l'environnent intellectuel du temps dans lequel elle s'enracine.

Nous voyons ainsi que la préoccupation la plus assidue envers la Bible ne s'est jamais interrompue. Contrairement à toutes les autres littératures qui sont restées dans leurs propres contrées puis sont tombées dans l'oubli durant des siècles (P. 6) pour n'en ressortir et être mises en valeur que bien plus tard lors de recherches scientifiques, la littérature hébraïque se répandit rapidement en d'autres lieux, fut transmise de génération en génération. La plus chaleureuse des ferveurs religieuses ne cesse de l'entourer, la piété sincère accomplit plus pour l'établissement et la préservation du texte que ne le pourrait le plus actif des zèles scientifiques[243]. La tradition vivante se préoccupe d'abord d'entourer les lettres et le contenu en les protégeant ; lorsque le cadre et le son oral audible complet sont mis par écrit, elle se mêle à la science pour élaborer des principes généraux. Quels puissants efforts intellectuels ont été engagés sur les lettres de la Bible, et avec quelle précaution méticuleuse et quel renoncement à leurs propres conceptions les temps anciens se sont-ils préoccupés des signes les plus insignifiants !

On serait en droit maintenant de s'attendre à ce qu'existe un texte ancien faisant foi jusqu'à la première restauration[244] dans lequel seraient transmises dans une belle harmonie toutes les voix du passé. Cependant, il n'en est pas ainsi ! Déjà les anciens témoins, la traduction grecque des Septante et la recension samaritaine du Pentateuque divergent de manière significative de notre texte massorétique. Les trois autres traductions grecques, comme celle d'Aquila qui pourtant s'attache à la lettre avec une grande fidélité ne sont pas totalement unanimes. La syriaque, là où elle est apparemment indépendante de la LXX traduit souvent un autre texte. De même les Targoumim attribués à Onqelos et Jonathan comportent des variantes uniques, même si elles ne sont pas toujours importantes et le Targoum de Jérusalem sur les Proverbes est même plus long et s'accorde plus avec le syriaque qu'avec notre texte[245]. De la même façon, nous observons une absence d'unanimité entre les écoles massorétiques. Le Talmud et les Soferim divergent dans le détail de notre massorah, et même celle-ci a livré une liste de lieux contestés entre les *Madinchaë* (P. 7) babyloniens et les *Ma'arbaë* palestiniens ! Face à cette surprenante incertitude, on aimerait bien se ressourcer en prenant conseil auprès d'anciens rouleaux. Mais même cette aide nous est ôtée. Curieusement, jusqu'ici n'étaient connus que des exemplaires de la Bible datant du XI^{e} siècle. Récemment, on en a découvert un datant de l'année 916 (comportant les trois grands et les douze petits prophètes), pourvu de voyelles, d'accents et de la massorah, ainsi qu'un rouleau incomplet du Pentateuque datant de 843 qui contient les lettres nues[246]. Et même ces manuscrits relativement plus récents créent une nouvelle confusion. Le premier propose un grand nombre de lectures divergentes qui, même si elles ne sont pas essentielles restent toutefois remarquables[247]. La vocalisation et l'accentuation sont différentes, pas simplement des signes de formes différentes, mais le système en lui-même a plusieurs dissimilitudes avec le nôtre[248]. Le seul qui décrit succinctement le Pentateuque de 843 a laissé une note équivoque. Il y aurait en lui « de nombreuses fautes massorétiques commises, et souvent des

[243] On pourrait aujourd'hui objecter que cette remarque montre une des limites de la recherche dans le domaine des sciences bibliques, car il faut pouvoir s'affranchir le plus possible de sa propre subjectivité.
[244] A. Geiger fait probablement allusion ici à l'époque maccabéenne.
[245] C'est ainsi que Geiger appelle le texte massorétique dans son livre.
[246] (Note de Geiger) On sait depuis longtemps que toutes les informations d'autrefois sur les anciens manuscrits sont sans critique, et le fait que l'épigraphie d'un rouleau du pentateuque d'Odessa qui remonte à l'année 586 ne soit pas soigneuse n'apporte aucune justification (Pinner, Prospectus der der Odessaer Gesellschaft f. Geschichte u. Alterthümer gehörenden älteste hebr. U. rabb. Mspte. Odessa, 1845, p. 6).
[247] (Note de Geiger) Cf. Pinner, pp. 20-26.
[248] (Note de Geiger) Cf. la lithographie d'Habakuk chez Pinner au début de son ouvrage ainsi que Luzzatto in : Oostersche Wandelingen (Halicoth kedem) door G.J. Polak (Amsterdam 1846) pp. 23-30 et 37-39. Rödiger in A.L.Z. 1848 n. 169 p. 193, 200. Ewald in Jahrb. d. bibl. Wissensch. I, pp. 160-172.

lettres et des mots omis »[249]. Ainsi, la question est toujours plus confuse. La critique récente ne s'est contentée d'aucun texte et elle a souvent travaillé avec une grande indépendance sans avoir pour elle un quelconque témoin ancien. (P. 8)

Déjà aux temps anciens, les grandes divergences des anciennes traductions par rapport au texte hébreu ne sont pas passées inaperçues. Cependant, on n'a pas prêté d'attention particulière à l'explication de ce phénomène frappant. Les premiers Chrétiens, qui tenaient pour authentique la traduction grecque des Septante, mais qui étaient toutefois encore assez familiers de l'hébreu pour remarquer les divergences par rapport à l'original, ou qui en étaient informés par les Juifs dans leur polémique avec eux, s'en sont tenus au texte grec et rendaient les Juifs responsables des divergences avec l'original : les Juifs se seraient permis plus tard d'entreprendre des modifications sur celui-ci. On reprocha aux nouvelles traductions grecques d'Aquila et des autres des corruptions réalisées dans le but d'écarter toute allusion au Christianisme dans le texte. Cependant, après que le zèle du parti non-critique se soit calmé et que des hommes d'érudition et d'esprit impartial se soient levés dans la Chrétienté (comme Origène et Jérôme), on ne revint plus sur les préjugés contre les nouvelles traductions, mais sur ceux envers le texte hébreu. Comme nous l'avons déjà remarqué, Jérôme s'est penché dessus en combattant l'authenticité des Septante. Il faisait confiance à ses maîtres Juifs et s'appuyait sans réserve pour justifier sa traduction et son interprétation sur l'approbation des Juifs. Cependant, il n'aborde pas vraiment l'explication des divergences qui se trouvent entre l'original et les Septante. En général, il remarque que les Juifs pensaient que les anciens traducteurs grecs avaient apporté intentionnellement beaucoup de modifications, car la traduction littérale de Ptolémée – pour qui ils avaient soit-disant accompli ce travail – pouvait être de qualité inférieure à cause d'une interprétation erronée[250]. Quelquefois, il mentionne un argument de ce type, où il dit qu'ils ont dû lire autrement. (P. 9) Il lui importait plus de savoir comment traduire que d'expliquer la naissance d'une divergence. Lorsque fut établi un nouveau texte pour l'Eglise, la Vulgate, la connaissance à la fois de l'hébreu et du grec décrut dans les milieux chrétiens. On oublia que des divergences pouvaient exister et l'on était donc sûr de sa conscience critique.

Les Juifs eux-mêmes ne sont pas restés étrangers aux divergences des Septante. Alors qu'ils glorifiaient ce texte comme une traduction pour Ptolémée à travers des histoires merveilleuses, ils concédèrent une certaine qualité au grec en tant que mise par écrit des écrits saints, les écrits talmudiques ont perpétué une tradition selon laquelle ces traducteurs auraient intentionnellement modifié 13 passages pour prévenir de fausses interprétations. Sinon, une traduction pour le Talmud aurait été impensable. Il ne connaît des nouvelles traductions que celle d'Aquila. Elle fut l'objet de nombreux éloges, quelques rares traductions de mots ont été données de façon éparse et elle ne fut plus discutée par la suite. Par la suite, on ne prêta plus attention aux traductions grecques. Seule une citation des « 70 Anciens » fut employée pour expliquer un mot dans la Mishna au XI^{e} siècle, et cette citation montre que Hai Gaon, de qui elle provient ne connaissait le passage que par ouïe-dire.
Les divergences des Samaritains ne sont qu'à peine citées par les Pères de l'Eglise et ne sont mentionnées qu'à un endroit dans le Talmud où l'adjonction semble volontaire, dans le but de placer Sichem au premier plan. (P. 10) Naturellement, le texte de ces schismatiques n'avait pour eux aucune valeur et ils n'ont engagé aucune recherche supplémentaire pour ces diverses variantes.
Les traductions chaldéennes enfin étaient fluides jusqu'à la clôture du Talmud de Babylone. Lors de leur rédaction finale, elles apparaissaient pour les rabbins comme faisant autorité, et

[249] (Note de Geiger) Pinner, op. cit. p. 9.
[250] (Note de Geiger) Remarques sur le pentateuque et Traditiones seu quaest. Hebr. Librorum Genes.

les commentateurs n'ont pu réprimer leur étonnement à propos des variantes dans le texte à différents endroits, notamment dans le Targum des prophètes. Au contraire, le Targum de Jérusalem n'eut pas cette importance, et lorsqu'il fut utilisé à partir du XI^e^ siècle[251] pour expliquer des mots ou des expressions talmudiques, on ne parla jamais du fait que ses traductions s'éloignaient du texte de manière si étrange.

La question ne se posa dans toute son importance qu'au XVI^e^ siècle. Un zèle scientifique renouvelé et une connaissance élargie se sont unis aux plus vifs intérêts ecclésiastiques et partis dogmatiques afin de pousser la question au premier plan. Le monde chrétien possède à nouveau la connaissance du grec et de l'hébreu et se plonge avec une joie renouvelée dans ces deux langues fondamentales pour l'étude et la religion. Des trésors laissés pour morts jusqu'ici reviennent à la lumière du jour et redeviennent vivants, une grande richesse de matériaux oubliés est rassemblée. Alors, ressort le contraste du texte hébreu contre le samaritain et la plus grande part des anciennes traductions qui sont maintenant placées côte à côte dans les polyglottes. La question de l'activité scientifique générale, de la signification du Livre comme fondement de la religion révélée est largement établie : on se rend compte de manière plus forte (P. 11) par le poids des questions dogmatiques que le texte biblique lui-même et la fidélité à ou l'insuffisance des interprétations anciennes pourraient provoquer la division de l'Eglise. La Réforme, qui réprouve l'autorité de la tradition ecclésiastique, s'appuie uniquement sur le texte de la Bible hébraïque comme sur celui des premiers écrits chrétiens, et il était naturel qu'elle s'appuyât sur l'original, comme c'était déjà le cas. Luther fit sa traduction à partir de cet original. Les partisans de la Réforme devaient considérer ce texte comme parfaitement assuré et le laisser apparaître comme un texte concluant face au texte reçu de l'Eglise, la Vulgate. Donc, pour eux, seul valait le texte hébreu. Repousser toute attaque ou toute critique contre lui était un devoir religieux primordial. Les traductions divergentes, qu'elles soient atteintes d'erreur fortuites ou intentionnelles devenaient sans poids. Les Catholiques procédèrent inversement. Ils devaient soutenir la Vulgate comme la traduction officielle de l'Eglise, et ils devaient faire en sorte que ressorte clairement la nécessité de trouver refuge dans la tradition lorsque, face à une incertitude du texte biblique, on voulait tout de même entendre une parole divine. C'est pourquoi, ils dévoilaient à dessein les lacunes critiques de notre texte[252], lui ôtant le plus possible tout soutien. Ils diminuaient les autorités parlant en sa faveur ou bien les utilisaient le plus tard possible afin de leur faire perdre leur force démonstrative[253].
En ces temps de grandes controverses, peut-être déjà en ses débuts surgit la fabuleuse découverte d'un critique et grammairien juif qui ne se sentait pas concerné par ces querelles, Elias Lévita. Il ne se doutait pas de la portée de sa découverte : il prouva par une étude impartiale que les signes de vocalisation et d'accentuation étaient d'origine récente[254]. Aussitôt, cette découverte fut placée au centre des discussions. Les Catholiques s'en saisirent ardemment ; l'incertitude de la ponctuation actuelle (P. 12) fut affirmée de manière définitive, l'œuvre des massorètes, plus tardive, devait se replier derrière les anciens témoins, les traducteurs reculèrent, eux dont les variantes pouvaient d'expliquer simplement par une vocalisation divergente ; avec les voyelles sombrèrent aussi les lettres qui avaient tant besoin, en tant que squelette inanimé de signes pour les faire vivre ou d'une prononciation vivante. Des Protestants zélés essayèrent de leur arracher ces armes dangereuses en affirmant pour la défense du texte actuel que la vocalisation avait la même ancienneté. Au fil du temps, les

[251] (Note de Geiger) Hai (Machschirin 1, 4 et p. 37), Chanuel, Nathan b. Jechiel, Rashi etc.
[252] C'est ainsi que Geiger désigne le texte massorétique en tant que *textus receptus* pour les Juifs.
[253] Nous avons déjà évoqué cette période des XVI^e^-XVIII^e^ siècles dans l'historique de la recherche.
[254] E. Lévita, *Massoreth ha-Massoreth*, Venise, 1538 (édité par C.D. Ginsburg, Londres, 1867, réédité à New York en 1968).

partis en lutte se transformèrent. Les Catholiques se retirèrent du champ de bataille. Dans un premier temps, on voulut montrer qu'il était dangereux de s'appuyer sur le texte nu. On préféra le modifier et repousser au loin la critique en minant le terrain aux opposants tout en se retirant du terrain de la foi traditionnelle de l'Eglise. Peu à peu, on ressentit le danger croissant de la critique. On vit que, dès que l'on laissait régner ses principes, les fondements propres pouvaient être ébranlés. On se tut.
Les Protestants agirent différemment. Leur position plus libre encouragea d'abord quelques-uns, puis toujours plus à abandonner à ce sujet la sécheresse dogmatique. On commença à travailler de manière objective, on battit en retraite sur le thème de la jeunesse de la vocalisation et l'on commença bientôt, libre de tout lien à procéder avec le texte selon une interprétation propre. Ni le texte actuel, ni le texte variant des samaritains ni les anciennes traductions n'étaient prépondérants. On trouva dans ce manque d'accord des témoins le droit de se pencher sur le texte avec ses propres présupposés. L'un s'en tenait plus à notre texte, l'autre plus au texte que les Anciens, selon lui avait produit ; l'aiguille de la balance penchait plutôt en faveur de ce dernier car il était plus à même de développer sa propre critique (P. 13). La science surpassa aussi ce degré de subjectivité. On se convainquit peu à peu que le texte massorétique était le texte authentique, et même si son infaillibilité était écartée, le droit à appliquer la critique à certains endroits ne l'était pas. On reconnaît en lui le guide sûr que l'on ne doit pas abandonner sans raison précise, tandis que les variantes qu'il contient, qui ont un fondement historique ne peuvent être utilisées ici ou là qu'avec une grande précaution comme outil. On n'a pu encore donner que peu de raisons au fait que ces différences existent. Changement arbitraire, interprétation partiale et ignorance sont autant d'essais d'explication que l'on attribue à l'une ou l'autre partie. Et ces tentatives d'explications sont pour l'histoire de l'exégèse biblique plus que douteuses.

En effet, comme nous l'avons déjà dit au début, un tel moyen d'éloigner les difficultés pour la Bible est inadmissible. La Bible est de tout temps chose sacrée pour les Juifs. Ils en ont pris le plus grand soin ; c'était leur héritage et leur pleine propriété qu'ils entouraient d'une compréhension issue de la transmission des générations au sein du peuple juif. Ceci ne peut pas les préserver de négligences ou d'erreurs […] On pouvait s'en tenir à cela tant que l'on parlait de « bêtise massorétique » ou « folie rabbinique », ou tant que l'on considérait les Juifs grecs comme parfaitement maladroits en hébreu qui, malgré leur ignorance des premiers éléments de la langue, se sont essayés avec hardiesse à la traduction, et ont ainsi affiché leur sottise. On a pourtant été longtemps convaincu que les massorètes agissaient de manière timide et pas librement, que les rabbins, bien qu'ils aient leurs opinions et interprétations propres, avaient leur propre sens de la langue, tout comme les massorètes (P. 14), une langue dans laquelle ils vivaient ; ils avaient en héritage inaliénable une vue d'ensemble du contenu. On dut aussi reconnaître que les Juifs d'Alexandrie, après avoir reçu une traduction grecque ont mis de côté le texte hébreu et ont pu accorder moins d'attention à la langue hébraïque. Cependant, dans les premiers temps de la diaspora, alors que le lien avec la Palestine était encore fort, les hommes qui travaillaient à une traduction grecque ne suivaient pas leur propre fantaisie. Ils n'avaient devant eux ni grammaires ni dictionnaires pour épeler le contenu, et ils devaient pourtant en faire ressortir le sens de manière scrupuleuse. On peut alors se rendre compte de l'autorité quasi canonique atteinte par les Juifs hellénophones qui voyaient toujours en Jérusalem leur ville natale sainte, qui gardaient avec elle des liens forts… [ils ont aussi conservé] la tradition qui parlait seulement de quelques rares corrections tendancieuses, mais jamais d'ignorance de la part des savants […][255].

[255] Gilles Dorival a montré l'accueil contrasté des Juifs envers la LXX (Cf. in M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1994, p. 119 sq). Quoiqu'il en soit, la Septante est rejetée par les Juifs à partir du premier siècle de l'E.C. car elle devient la Bible des Chrétiens.

Et les Samaritains, qui vivaient au centre de la Palestine, pour qui seul le Pentateuque était un texte sacré, qui parlaient un dialecte apparenté à l'hébreu, qui ont défendu jusqu'à Hadrien leur particularité nationale ainsi que leurs possessions traditionnelles, qui étaient restés en bons termes avec les Juifs : devaient-ils tomber dans une si profonde ignorance ou s'occuper du texte avec un arbitraire si méprisable en se laissant ridiculiser par les Juifs ? Et concernant le fait que le Samaritain et la Septante s'accordent en tant d'endroits, d'où viennent ces erreurs communes, ces contre-sens communs ?[256] Et les variantes qui se retrouvent chez les traducteurs tardifs, par exemple les Targums, (P. 15), et les écoles massorétiques qui divergent, elles aussi trouvent en vain des explications à cela !

Nous n'avons à offrir qu'un seul critique juif qui en ressentit toute la difficulté et accomplit ce qu'il pouvait atteindre avec des moyens restreints. Cet homme était Asariah de Rossi[257]. Il n'était que peu familiarisé avec le grec, il ne s'occupait pas de la collection de fragments des trois traducteurs grecs tardifs et il n'en connaissait qu'un peu par des citations, la traduction syriaque lui était totalement inconnue et les variantes du texte samaritain ne lui étaient qu'à peine accessibles. Mais il avait une habileté heureuse qui lui permettait de s'adapter aux différentes périodes. Sa tentative de résolution du problème échoua, mais il avait une bonne perception de l'objectif et il pouvait y apporter un regard lumineux. Il s'occupa de cette question dans les chap. 8 et 9 de son *Imre Binah* (Meor Enajim, Mantoue, 1574). Il la posa avec toute son acuité. Il ne put se contenter de la solution suivante : les Grecs d'Alexandrie auraient rejeté la traduction des Septante par haine des Juifs[258]. Philon et Josèphe qui la suivent dans ses variantes et l'honorent tant, ainsi que le Talmud qui se joint à cet éloge et qui ne rapporte aucune mutilation vont contre cette explication. Il proposa alors une autre solution qui est restée en tout cas au stade d'hypothèse. Il doit y avoir eu, pense-t-il, une ancienne traduction chaldéenne en des temps reculés, faite de manière libre et comportant de nombreuses corruptions. Puisque l'araméen est devenu la langue parlée en Palestine, cette traduction est devenue pour le peuple plus familière que l'original. Elle aurait aussi utilisé la LXX comme le Samaritain, et le même procédé aurait eu cours dans les Targums de Jérusalem. Ici, tout plane dans l'air de façon hypothétique : il est hasardeux de penser que les Septante ont traduit à partir d'une traduction araméenne à la place d'un original hébreu (P. 16) ; on a utilisé ici ou là l'hypothèse d'Asariah sans pouvoir en faire une explication suffisante et significative pour une seule divergence[259]. […] : les Septante n'ont pas considéré à leur époque leur traduction comme un phénomène isolé, ils l'ont conçue selon les conceptions générales de leur temps. Ils n'étaient pas des Alexandrins ignorants, ils étaient des Juifs qui utilisaient un grec autrefois valable en Palestine. C'est le sens de sa théorie, mais il ne savait pas comment la justifier. Avec Asariah de Rossi, cette direction de recherche par les Juifs s'arrêta, et aucun ne s'occupa par la suite des variantes dans le texte massorétique […].

[256] On voit bien ici que Geiger ne peut pas envisager des traditions textuelles différentes. Tous les textes sont évalués à partir d'un original.

[257] A ne pas confondre avec Giordano Bernardo de Rossi, éminent bibliophile et sémitisant qui s'était constitué au XVIII[e] siècle une riche bibliothèque de manuscrits anciens qui lui permirent de collationner à partir de près de 1800 témoins quatre volumes de variantes pour le TM.

[258] Pourtant, malgré l'antagonisme bien connu en Alexandrie entre Juifs et Grecs, le roi Evergète accueillit favorablement la traduction grecque de la Loi selon la lettre d'Aristée (§ 312) , et Philon d'Alexandrie relate dans la *Vie de Moïse* une fête annuelle en son honneur dans l'île de Pharos à laquelle assistaient aussi des non-Juifs (II, 41-42).

[259] Cette remarque est importante, car elle nous montre un postulat essentiel pour Geiger : une divergence doit pouvoir s'expliquer à partir des témoins textuels.

C'est le mérite de Frankel[260] d'avoir repris la question avec les moyens si riches de notre époque. Toutefois, ses résultats ne l'ont pas conduit au-delà d'Asariah, mais en-deçà. Il a trouvé ce qui ne peut échapper à un Juif confiant dans la littérature palestinienne quand il examine soigneusement toutes les traductions anciennes : les Septante ont fréquemment donné des explications traditionnelles soit de manière explicite, soit au moyen de légères indications, de sorte qu'il a pu trouver un lien fort entre eux et la Palestine. Pourquoi dès lors des variantes ? Ce qui était chez Asariah l'œuvre intentionnelle d'Alexandrins non-juifs mus par la haine devient chez Frankel un grand nombre de corruptions textuelles de croyants agissant par ignorance sur la LXX : glossateurs, diaskeutès[261], scribes etc. se rejoignent comme s'ils s'étaient concertés pour corrompre cette traduction dans son fondement. Mais ça n'est pas suffisant. Dans quelques livres, comme la dernière partie de l'Exode (P. 17), des fragments qui ont été rassemblés plus tard ont été soumis à la traduction[262]. Ce destin tragique qu'a dû subir cette œuvre ne suffit pas pour rendre compte de sa forme actuelle. Dès l'origine, rajoute Frankel, le texte connaissait beaucoup de divergences, et les traducteurs ont souvent mal compris l'original de sorte que l'erreur leur était imputable. On n'a pas dédaigné l'hypothèse d'une traduction à partir d'un Targoum pré-existant, et enfin, une traduction grecque samaritaine, à laquelle se réfèrent en quelques endroits les Pères de l'Eglise a dû être intégrée dans la LXX et aurait dû ainsi rendre semblable celle-ci avec le Pentateuque samaritain. Au contraire, il a été admis que les Samaritains ont retraduit leur recension du Pentateuque à partir de la traduction des Septante corrompue d'abord par l'incompréhension des traducteurs eux-mêmes, puis des glossateurs, diaskeutès, scribes etc. Quelle chaîne d'explications contradictoires, fondées historiquement sur rien et qui, en fin de compte n'expliquent rien [263] ! Comment est-il possible que des traducteurs qui faisaient entièrement confiance, jusque dans le détail aux conceptions palestiniennes d'autrefois puissent faire de telles bévues ? Comment est-il possible qu'une traduction si honorée, faisant autorité ait pu subir une telle injustice de la part des glossateurs et autres ? Comment est-il possible que les Anciens, se référaient au texte grec qui faisait foi pour l'essentiel de leur conduite, et que les anciennes autorités, Juifs d'Alexandrie ou Pères de l'Eglise n'avaient pas connaissance de cette licence des Septante alors qu'aucun manuscrit ancien ne permet d'appuyer cette étrange affirmation ? A cela se rajoutent les insertions croisées d'une traduction grecque samaritaine dans l'alexandrine, et inversement, la rétroversion de celle-ci [l'alexandrine] dans la recension samaritaine ! Nous ne disposons d'aucun document historique prouvant des rapports étroits entre les Juifs grecs et les Samaritains ; ceux-là [les Juifs] n'ont pas su conserver leur traduction faisant autorité exempte de corruptions (P. 18), et ceux-ci [les Samaritains], sont devenus si insensés qu'ils ont défiguré le texte par d'inaptes retraductions sans qu'elles apportent quelque chose de bon à leur système. Mais cela n'a pas permis d'expliquer les difficultés dans la Septante et le Samaritain[264]. On n'a pas envisagé ici les autres périodes historiques évoquées plus haut comme créatrices de divergences.

---

[260] Zacharias Frankel (1801-1875), rabbin, fondateur de ce qui deviendra plus tard le Judaïsme conservateur. Ce saut dans le temps montre bien que les Juifs se sont intéressés aux questions de critique textuelle plus tardivement que dans le monde chrétien.

[261] Litt. « celui qui arrange ».

[262] Ici, Geiger fait allusion au fait que les chapitres 35 à 40 du livre de l'Exode divergent entre la LXX et le TM. La tendance actuelle consiste à voir des divergences dues au traducteur (Cf. O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, op. cit. p. 175).

[263] Plus de 1600 variantes sont communes à la LXX et au Samaritain. Les découvertes de Qoumran ont permis de mettre en lumière un groupe de manuscrits pré-samaritains. A nouveau, Geiger considère que toutes les traditions textuelles se considèrent en référence à la tradition massorétique.

[264] La rupture entre les deux groupes a été beaucoup plus progressive que ne le laisse supposer Geiger. Cf. par ex. J.-D. Macchi, *Les Samaritains, histoire d'une légende*, Genève 1994.

Elias Lévita fit l'importante découverte de la jeunesse des signes de vocalisation et d'accentuation[265]. S.D. Luzzatto[266] fournit à cette question une contribution importante. Il enseigne que, non seulement la traduction chaldéenne, mais aussi les ponctuateurs et les accentuateurs ont parfois modifié de manière délibérée la prononciation d'origine et les liaisons entre les différents membres de phrases afin d'éliminer ce qui pourrait être choquant pour l'auditeur ou le lecteur un peu simple (*schlicht*). Il a établi cela dès 1830 à propos d'Onqelos dans son *Philoxenus* (Oheb Ger, Vienne, 1830) et dans des articles épars à propos des ponctuateurs et accentuateurs, notamment dans son commentaire fragmentaire du pentateuque (Mischthaddel, Vienne 1847) et dans ses trois cahiers publiés jusqu'aujourd'hui de son commentaire d'Esaïe (Padoue 1855-6). Cette indication, si on l'élargit à toute l'histoire du texte et à toutes les traductions créées depuis l'original doit pour le moins en partie ouvrir une voie vers la résolution du problème général. L'idée fondamentale doit être formulée de façon claire : la Bible n'est pas simplement un livre pour l'étude savante, elle fut, à toutes les époques un livre de vie ; ses sentences devaient immédiatement pénétrer dans le monde de la pensée, ses vérités être affirmées, ses principes être dégagés. En direction des moins instruits, sa mission était aussi de ne pas les conduire vers une mauvaise compréhension. Ainsi, la Bible dut-elle subir quelques petites retouches (P. 19) que l'on avait entreprises en elle par vénération et pour renforcer son influence[267]. Cette idée fondamentale va encore plus loin. Dans les temps anciens, on ne resta pas aux petits modifications vocaliques, ce qui signifie que les lettres, les mots et les phrases ont dû se plier de la même façon à cette loi, aussi bien chez les traducteurs, chez qui ces procédés ont dû être utilisés de façon prépondérante, mais aussi dans notre texte.
On va alors entrer dans l'histoire interne de la conception et de l'utilisation de la Bible, comment elle se développe en lien avec l'histoire du Judaïsme, et comment elle se transforme à différentes époques ; on va aussi chercher les traces de cette utilisation qui sont encore perceptibles dans la tradition juive qui ont été jusqu'ici négligées. La recherche sur le développement interne du Judaïsme deviendra notre indicateur le plus sûr ; elle contribuera également à l'éclaircissement de l'histoire du texte biblique et des traductions, de même qu'elle recevra un éclairage à partir de ces réflexions sur cette histoire. Nous allons visiter, trier et réunir les fragments que la tradition récente a conservés des époques plus anciennes ou mêlés à ses propres productions en leur donnant la coloration de son époque. Ainsi revivront les témoignages de la plus haute antiquité pour que puisse être remémorée la situation d'alors par leur examen et leur écoute. Dans un premier temps, le terrain deviendra plus sûr, des domaines moins connus gagneront un nouvel éclairage. Nous pourrons alors comprendre le magnifique combat intérieur du Judaïsme, comment il a obtenu sa forme actuelle ; nous pourrons même apprendre à connaître le processus à travers lequel le texte biblique est passé, rendre gloire aux efforts critiques qui l'ont purifié en totalité depuis le début des corruptions réalisées pour la plupart avec une intention bienveillante. Armons-nous de sérieux pour cette longue marche à travers les siècles !

Il n'est certes plus possible de souscrire à un tel enthousiasme. Chaque génération apporte sa pierre à l'édifice, mais on ne peut plus prétendre résoudre toutes les difficultés soulevées par le texte biblique. Mais nous pouvons tout de même suivre Abraham Geiger lorsqu'il affirme que

[265] E. Lévita, *Massoreth ha-Massoreth*, Venise, 1538 (édité par C.D. Ginsburg, Londres, 1867, réédité à New York en 1968).
[266] Samuel David Luzzatto, le ChaDaL (1800-1865), une des grandes figures de la *Wissenschaft des Judentums*.
[267] On voit bien ici son intuition que quelque chose a pu être changé dans le texte biblique. C'est là certainement qu'il exprime le plus nettement la ligne interprétative qui sous-tend son œuvre de bibliste.

nombre de questions trouvent un élément de réponse dans l'évolution interne du texte biblique.

Bien qu'il ne s'étende pas sur la question du texte d'origine, il considère qu'il faut voir dans le texte qui deviendra massorétique le texte original à partir duquel seront élaborées toutes les traductions. Toutes les divergences apparaissent tout au long de l'histoire du texte biblique et manifestent l'évolution des conceptions religieuses du peuple qui a produit ce livre : le peuple d'Israël. Le premier à avoir élaboré une théorie systématique d'un texte original fut P. de Lagarde. Il fut précédé par Bauer, Eichhorn ou Rosenmüller, mais il fut le premier, dans les années 1860 à élaborer une théorie générale de l'*Urtext* valant pour la Bible dans son ensemble, alors que les chercheurs nommés plus haut ne s'intéressaient qu'à la forme originale du texte de la famille massorétique[268]. Cette introduction à l'*Urschrift* montre que Geiger pour le moins connaissait le débat, et est même un peu précurseur en la matière, bien qu'il ne cherche pas à prouver cette théorie : il l'admet comme hypothèse de travail.

Il est intéressant de noter que la préface à la deuxième édition de 1928 a été écrite par Paul Kahle qui avait proposé une vue alternative à la théorie de P. de Lagarde. Ecoutons ce qu'il nous dit de l'*Urschrift* de Geiger.

Après avoir exprimé son contentement d'écrire une préface à la deuxième édition de l'œuvre maîtresse de Geiger, il poursuit :

> Th. Nöldeke a, dans son temps décrit l'*Urschrift* comme une œuvre qui façonne une époque, qui apporte véritablement de nouvelles conceptions [Il faut toutefois la lire avec esprit critique et se rappeler qu'elle révèle bien plus les conceptions de l'auteur].
> Geiger veut écrire l'histoire du texte biblique et de ses traductions depuis le temps du retour des Judéens de l'exil de Babylone jusqu'à la clôture du Talmud. Ce qu'il y a de neuf et original dans son livre, c'est qu'il traite le problème en rapport étroit avec l'évolution du Judaïsme ; il montre aussi que l'histoire de la religion et l'histoire du texte s'interpénètrent. Geiger est conscient de se placer au début d'une conception historique de l'histoire du Judaïsme. Il écrit : « une interprétation impartiale, à savoir que le Judaïsme talmudique classique a été retravaillé petit à petit à partir du Judaïsme biblique durant une période de huit siècles n'a pas encore percé complètement ; elle est en tout cas le produit de nouvelles conceptions historique depuis trois siècles ». Il indique aussi comment le matériel à partir duquel on peut connaître l'évolution générale est très insuffisant.

Il termine sa préface en discutant les vues historiques de Geiger, ce que nous reprendrons plus bas.

Nous allons maintenant exposer de manière détaillée les points saillants de l'*Urschrift*, en axant nos réflexions sur quelques idées fortes de ce livre :

[268] Cf. les remarques d'E. Tov, TCHB, 2001, pp. 165 sq.

- La Bible est un ouvrage en évolution, elle est le fruit de l'histoire
- Le conflit entre Sadducéens et Pharisiens traverse le texte biblique
- L'époque sadocite a imprimé sa marque sur le texte
- La Bible reflète des corrections pharisiennes anti-sadducéennes et le passage d'une ancienne halakha à une nouvelle.

Nous terminerons en présentant divers jugements portés sur l'*Urschrift*.

2. La Bible est le fruit de l'histoire

Le fondement épistémologique de l'*Urschrift* d'Abraham Geiger réside dans l'idée essentielle que la Bible est le produit de ce qu'il appelle le *Geistleben* du peuple juif, ce qu'on pourrait traduire en français par le *génie*. En effet, si la Bible s'adresse aux hommes de toutes les époques, n'appartenant à aucune d'entre elles, elle a été profondément marquée par celles-ci : chacune d'entre elles y a apporté des retouches[269]. A l'époque du Second Temple, elle devient vérité pour le peuple et offre un contenu à la conscience nationale. Dans le même mouvement, des variantes à l'intérieur du texte hébreu apparaissent à ce moment, motivées dans un premier temps par la lutte contre l'hellénisme et le combat des Maccabées, et dans un second temps par le conflit qui opposa Sadducéens et Pharisiens. Ainsi, la conscience religieuse nationale s'est infiltrée dans les écrits saints par des retouches qui sont le reflet, selon lui des débats politiques et théologiques à l'intérieur de la communauté.

Pendant longtemps, le texte biblique était mal établi. Jusqu'au II^{e} siècle de l'E.C. selon Geiger, le texte biblique a été traité avec peu d'égards. Ecoutons ce qu'il dit :

«L'extrême soin pris dans des époques plus récentes pour préserver la pureté (*Reinhaltung*) du texte biblique ne doit pas nous pousser à des déductions concernant les temps plus anciens. Dans ces temps anciens, le texte était traité de manière bien plus autonome, même arbitraire, et le soin apporté au texte plus tard n'était qu'une réaction salutaire contre ce long processus continu de remaniement du texte. A côté de copies conservées depuis longtemps, et d'autres, écrites probablement à partir de celles-ci et conservées dans le Temple, les exemplaires cursifs communs ont été traités de façon très libre, ont été réédités avec des suppléments et leur style et leur langage ont été corrompus. Seule une petite partie de ces corruptions ont persisté et ont été conservées malgré une critique adroite ultérieure. Quoi qu'il en soit, des traces suffisantes ont perduré dans notre texte tel qu'il nous est parvenu ; les LXX et le Samaritain rendent quant à eux témoignage

[269] Cf. son introduction et les pages 72 et sq.

des copies des époques antérieures. En effet, le texte qu'ils nous transmettent par la traduction n'est d'aucune façon un texte alexandrin ou un texte samaritain. Aussi longtemps que l'illusion persistait que ce texte déviant était authentique, que les Juifs égyptiens avaient préservé un ancien texte biblique comme ils l'auraient reçu de l'époque du premier exil, et que de la même manière les Samaritains auraient reçu et conservé en l'état le Pentateuque de la main des dix tribus alors que les Juifs palestiniens auraient révisé leur texte, ces mots n'auraient eu aucun sens. On sait aujourd'hui que ces recensions divergentes sont en gros plus mauvaises et moins exactes. Il est aussi plus clair que les Juifs égyptiens et les Samaritains avaient de forts liens de dépendance religieuse avec les Juifs de Palestine »[270].

La présence des *qere* et des *ketibh* est la preuve de cette fluctuation textuelle[271]. On retrouve ici formulée dès le milieu du XIX^e^ siècle la théorie des textes « vulgaires », moins précis, utilisés pour des circonstances non-officielles face à des textes non-vulgaires, issus des milieux officiels et de nature conservatrice[272]. C'est d'eux d'ailleurs qu'émanent le texte des Septante ainsi que le Samaritain. Il affirme qu'il n'y a pas trois traditions textuelles différentes. Au contraire, toutes les versions sont issues du texte proto-massorétique, car les Juifs d'Egypte (la LXX) et les Samaritains étaient liés religieusement aux Juifs vivant en Palestine[273]. D'ailleurs, à l'époque sadocite, les recensions samaritaines et grecques ne connaissaient pas de véritables variantes. Les divergences ne se feront sentir qu'après la catastrophe de 70 et la destruction du Temple de Jérusalem. Jusque là, les « déviations textuelles pouvaient être attribuées simplement à l'arbitraire des la part des Alexandrins et des Samaritains, nourris de zèle sectaire et d'ignorance » (p. 99).

Au II^e^ siècle de l'E.C., la Palestine perd son statut de modèle pour l'ensemble du peuple juif, le Christianisme concurrence le Judaïsme. C'est alors que furent réalisées les trois nouvelles traductions grecques : Aquila, Symmaque et Théodotion[274]. Pour Abraham Geiger, la figure essentielle de cette époque fut Rabbi Akiba (c. 50-c. 135). Il fut le promoteur d'une nouvelle direction du Judaïsme. Il entreprit l'œuvre de classification des traditions halakhiques qui aboutit plus tard à la publication de la Mishna. Selon Geiger, il a repris certains Targoums et les a retravaillés de façon à les faire correspondre à la nouvelle halakha dont il est l'initiateur[275]. C'est aussi à cette époque qu'eut lieu la rédaction finale du texte biblique sous la direction de Rabbi Akiba qui consacre ainsi la victoire finale du mouvement pharisien sur les Sadducéens.

3. Le conflit entre Sadducéens et Pharisiens a traversé le texte biblique

[270] *Urschrift* p. 97-8.
[271] Cf. par ex. p. 231-233.
[272] Cf. à ce sujet les remarques d'E. tov in TCHB^2 p. 191 sq.
[273] *Urschrift* p. 98-99.
[274] Idem p. 162.
[275] Idem p. 163.

S. Heschel a montré dans son ouvrage sur Geiger que selon la conception de l'auteur de *l'Urschrift*, le texte biblique était traversé par une tension fondamentale entre les Pharisiens et les Sadducéens[276]. Elle remonterait à la division en deux royaumes, celui d'Israël et celui de Juda, chacun développant avant l'exil babylonien ses caractères propres.

« Geiger considérait comme israélite l'emphase dans certaines parties de la Bible sur le Temple, la prêtrise, le sacrifice, la circoncision, le rachat du fils premier-né ainsi que les lois de pureté qu'il interprétait comme des efforts pour pallier aux influences païennes qui se sont infiltrées dans le royaume d'Israël au nord[277]… Par contraste, le royaume de Juda au sud, selon Geiger était plus refermé et moins influencé par des facteurs externes que ne l'était Israël. Sa religion ne connaissait rien de la circoncision, du rachat du premier-né, sacrifices de tous ordres … Geiger décrit Juda comme s'étant façonné lui-même comme une tribu sainte qui insistait sur la dévotion intérieure et le pur esprit de la foi. Sa religion s'exprimait à travers le Deutéronome, un texte pharisien et les écrits des prophètes classiques[278] » (S. Heschel, op. cit. p. 93-94).

L'exil à Babylone a permis à ces éléments de fusionner et de former des traditions religieuses nouvelles, tandis que la religion israélite a été continuée dans le samaritanisme. Au retour de l'exil, les tensions entre Israël et Juda se sont poursuivies entre Sadducéens et Pharisiens, ceux-là perpétuant les idées sacerdotales d'Israël, et ceux-ci préservant la vie religieuse plus personnelle de Juda[279].

Cette construction théorique appelle deux remarques. La première est le sentiment que Geiger a appliqué à des temps plus anciens les données d'une situation récente, et il paraît difficilement défendable de lire l'histoire religieuse des deux royaumes à la lumière de la théologie des Sadducéens et des Pharisiens. La seconde est le rappel que les travaux de Geiger poursuivaient aussi un but théologique, à savoir la justification des thèses du Judaïsme réformé naissant. Il oppose ainsi une religion du faire, de l'extérieur (les Sadducéens), à une religion d'essence plus spirituelle, le pharisaïsme, opposition qui peut symboliser la Réforme face à l'Orthodoxie.

Lorsque Abraham Geiger publie l'*Urschrift*, il a déjà produit plusieurs textes sur les Pharisiens[280]. Dès les années 1830, il a cherché à tempérer l'image négative que ce groupe avait dans la recherche issue des milieux chrétiens comme opposants à Jésus et responsables de sa fin (on y voyait la

[276] S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, 1998, p. 93 sq.
[277] Geiger considère comme productions israélites le Lévitique et les Nombres qui sont selon lui des sources proto-sadducéennes.
[278] *Urschrift* p. 174.
[279] Nous reviendrons plus bas sur ce point, essentiel dans l'œuvre de Geiger. Il nous paraissait important de montrer comment Geiger percevait en fin de compte une tension ancienne qui a traversé toute l'histoire du texte biblique.
[280] Sur l'évolution de la notion de Pharisien dans la recherche du XIX^{e} siècle, voir S. Heschel, op. cit. p. 83 sq.

métaphore de l'hypocrisie, du formalisme)[281]. Il aboutit en 1857, date de la publication de l'*Urschrift*, à ce tableau :

« Les Sadducéens sont à l'origine les familles aristocratiques sacerdotales, héritiers des Sadocites qui ont régné avant les Maccabées[282]. Ils ont été rejoints par tous ceux qui se considéraient comme membres de l'aristocratie, à savoir les Boéthusiens, les familles des grands prêtres qui ont acquis de la renommée sous la famille des Hérodiens. Ils avaient des fonctions administratives et judiciaires. Les Pharisiens représentaient la bourgeoisie (*Bürgerthume*) qui avait des inclinations nationales et religieuses et constituaient l'opposition à l'aristocratie qu'ils ont graduellement vaincue[283]. Les différences étaient basées plutôt sur des points de vue politiques et partisans que sur des divergences religieuses ; ils sont devenus petit à petit des sectes religieuses différentes»[284].

A partir des remarques de certains passages ainsi que des remarques de S. Heschel qui a rassemblé d'autres écrits de Geiger, il nous est possible de classer les divergences entre ces deux partis telles qu'elles ressortent de son œuvre.

Sadducéens	Pharisiens
Le plus important : la pureté rituelle	La sainteté personnelle[285]
Protection de l'aura et de la sainteté des prêtres qui gardent la prérogative d'accomplir les rituels de purification	Le rituel de purification ou l'offrande peuvent être réalisé par n'importe qui : la sainteté passe du prêtre à l'acte[286]
Ils sont les soutiens des Hérodiens	Ils ont soutenu les Hasmonéens[287]
Un système complexe de lois concernant le mariage pour préserver la cohérence du groupe	De nouvelles lois dans la Mishna et le Talmud comme par exemple les prières, le lavement des mains avant les repas etc.
Lorsque le Temple disparaît, ce parti devient minoritaire dans le Judaïsme[288]	Ils deviennent le parti dominant[289] et impriment leur marque dans ce qui devient le Judaïsme rabbinique. Leurs vues sont exposées dans le Talmud.

[281] S. Heschel, op. cit. p. 78.
[282] Et qui sont entrés en déclin à l'époque séleucide.
[283] Ils se nomment « les séparés », les נבדלים nom qui tire son origine d'Esdras 6, 21, et qui a donné en araméen פרושׁים (Cf. *Urschrift* p. 71 et 103).
[284] *Urschrift* p. 149-50.
[285] *Urschrift* p. 135.
[286] Idem p. 134-135. Il arrive à cette conclusion après avoir discuté deux passages de la Mishna (Yadaïm 4, 6 et Parah 3, 7) qui se posent la question de la transmission de l'impureté et du rôle que peut alors jouer le prêtre.
[287] Cf. S. Heschel, op. cit. p. 96.
[288] Ils sont alors les représentants de ce que Geiger nomme l'ancienne Halakha, par opposition à la nouvelle, celle des Pharisiens.
[289] Cf. *Urschrift* p. 139.

Ils se sont poursuivis dans les Samaritains puis les Caraïtes[290]	Après la clôture du Talmud, ils développent un système légal rigide[291]. Mais le Talmud en lui-même garde sa force d'innovation.

S. Heschel, qui a parcouru une grande partie des écrits de Geiger, bien au-delà de l'*Urschrift* a montré qu'il avait remis en cause certains éléments de la présentation que Flavius Josèphe faisait des Pharisiens[292]. Le plus important concerne la Loi orale. Pour Josèphe, les Sadducéens ne reconnaissaient que la Loi écrite. Or, d'après Geiger, les Sadducéens, comme les Pharisiens ont développé une loi orale. Puisqu'ils ont fonctionné comme prêtres et juges, ils ont nécessairement eu à interpréter les passages bibliques à leur disposition. Ces interprétations et les élaborations théologiques qui en sont issues ont donné naissance à une halakha sadducéenne dont Geiger identifie des reliquats dans la littérature pharisienne[293]. Cette halakha, qu'il qualifie d' « ancienne » a aussi laissé des traces dans le texte biblique et a provoqué de la part des Pharisiens des corrections. Cette idée est au cœur de l'*Urschrift*. Nous l'examinerons plus bas.

La position de Geiger concernant l'attribution de la littérature juive, rabbinique et non-rabbinique à chacun des deux partis peut être résumée ainsi[294] :

Représentées dans :	Idées sadducéennes : ancienne halakha	Idées pharisiennes : nouvelle halakha
Littérature rabbinique	-Ecoles de Shammaï et R. Ishmaël -La Mekhilta -Le Targoum de Jérusalem -le Talmud de Jérusalem - Les Sifré des Nombres et du Deutéronome	- La Mishna - La Tossefta - Les Baraïtot - Les midrashim tannaïtiques - La Gemara babylonienne
Littérature non-rabbinique	- Le Samaritain - la Septante - Flavius Josèphe	- Les recensions d'Aquila et de Théodotion[295]

[290] Ce point de vue n'est plus reçu aujourd'hui. Il fait de deux mouvements qui n'admettent pas la Loi orale, les deux Talmuds et la littérature rabbinique comme normatives les descendants des opposants des Pharisiens, mais l'origine de ces deux groupes est bien différente. Cf. par ex. E. Trevisan-Semi, *Les Caraïtes. Un autre Judaïsme*, Paris, 1992, et J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende*, Genève, 1994, surtout pages 33-44.

[291] Cf. les références fournies par S. Heschel p. 96.

[292] S. Heschel, op. cit. p. 90 sq.

[293] Cf. par ex. p. 134 : A. Geiger décrit trois divergences entre les deux partis concernant la pureté, les sacrifices et le service au Temple ainsi que la punition des transgressions.

[294] Idem p. 92 et note 71/265. A. Geiger a développé ses positions sur l'attribution des littératures à tel ou tel groupe dans deux *excursus* parus en hébreu dans la deuxième édition de l'*Urschrift* de 1928 : I. Mechilta und Sifre ; II. Das jerus. Tharg. zum Pentateuch. Nous nous référons ici aux conclusions de S. Heschel sur cette question.

[295] *Urschrift* p. 162-3.

	- Certains targoumim (cf. par ex. celui de Jonathan ben Uziel)	

Sans entrer dans les problèmes textuels complexes soulevés par les deux premiers livres des Maccabées[296], il est nécessaire pour notre propos d'exposer les représentations que Geiger en avait. Il analyse ces deux livres à la fin de la partie consacrée à « l'histoire de la Bible depuis les Maccabées jusqu'à l'époque d'Hadrien (140 avant jusqu'à c. 150 après l'E.C.) »[297].

Pour lui, l'auteur de 1 M est clairement un sadducéen qui vécut à l'époque de Jean Hyrcan. D'ailleurs, l'ensemble de l'ouvrage sert de légitimation à la dynastie hasmonéenne qui soutient des Sadducéens en présentant l'héroïsme de Mattathias ainsi que la métamorphose de Simon, de rebelle au pouvoir en prince. « L'auteur est à la fois l'historiographe de la dynastie maccabéenne à l'époque de Jean [Hyrcan] ainsi qu'un Sadducéen. Il reconnaît les mérites de la maison hasmonéenne et les dépeint de manière éclatante, mais il ne les exalte pas au détriment des prêtres sadocites qui sont désormais très liés à la nouvelle cour ».[298] Il utilise un autre argument en faveur de l'origine sadducéenne du livre : dans son discours final avant de mourir (1 M 2, 49-68), Mattathias ne parle pas de la résurrection des morts[299].

Le deuxième livre des Maccabées a été rédigé de manière consciente contre 1 M aux alentours du premier siècle avant l'E.C. pour saper l'autorité des Sadducéens et en opposition au pouvoir romain[300]. Les arguments qu'il avance sont les suivants :

- Judas Maccabée est présenté plus comme un guerrier que comme un prêtre ;
- Mattathias, le fondateur de la dynastie est absent du livre, signe pour Geiger de la volonté des Pharisiens d'occulter l'image du fondateur de la dynastie ;
- En se fondant sur 2 Mac 2, 17 : « le Dieu qui a sauvé tout son peuple et qui a conféré à tous le patrimoine, la royauté, le sacerdoce et la sanctification » (trad. TOB), il postule une image négative de la prêtrise et positive des scribes et du peuple, donc du courant pharisien.

[296] Ils sont dans le canon grec et non dans le canon hébreu ; seul le texte de 1 M est reproduit dans le *Sinaïticus*, 1 et 2 M dans l'*Alexandrinus* et aucun dans le *Vaticanus* ; Il y en a en fait quatre dans la LXX. Le canon protestant ne les connaît pas, et il fallut attendre le Concile de Trente pour qu'ils soient définitivement acceptés dans la *Vulgate*.
[297] *Urschrift* pp. 200-230 : „ Die zwei Makkabäer-Bücher".
[298] *Urschrift* p. 215.
[299] *Urschrift* p. 216.
[300] *Urschrift* p. 219 sq.

- Enfin, ce livre insiste sur l'observance du shabbat (Cf. 15, 1-5) et la résurrection des morts (Cf. par ex. 2 Mac 7, 12 ; 2 Mac 12, 43-44).

Ces deux textes offrent, selon Geiger l'image du profond fossé existant entre les deux partis à l'époque du Second Temple. « Nous voyons combien la rupture entre les partis fut profonde, combien elle s'est concrétisée dans les fondements de la vie de l'Etat. Les partis voyaient le passé avec des yeux différents, et toutes les questions religieuses qui touchaient à la vie politique avaient pour chacun une solution différente »[301].

La construction de Geiger est fondée sur une vision logique de l'évolution du Judaïsme : les Sadducéens sont les successeurs des Sadocites, ceux qui, à l'époque de la monarchie unifiée ont eu en charge le Temple de Jérusalem et le culte qui y était rendu. Ils ont vu leur suprématie contestée par les partisans d'une tendance plus ouverte, celle des Pharisiens qui a su profiter des circonstances historiques pour affirmer se suprématie sur la première et finir par la vaincre. Ce conflit a laissé des traces dans le texte biblique, des corrections qu'il pense pouvoir retrouver en certains lieux du texte, corrections que nous allons maintenant évoquer.

4. L'époque sadocite a marqué le texte biblique

« Nous pénétrons maintenant dans un domaine qui réclame une attention et une crainte de la chose sainte, un domaine dont l'examen rencontre des obstacles de formes si diverses […] Après avoir acquis une compréhension profonde de l'époque sadocite, […] qui a également marqué d'anciennes institutions, nous pourrons nous rendre compte des influences de cette période sur les écrits dont il est question ici »[302]. Geiger reconnaît explicitement la difficulté à identifier dans le texte des variantes à caractère idéologique. Il croit pourtant reconnaître la main des Sadocites en certains lieux du texte qui se rapportent à des thèmes particuliers qu'il qualifie de « sadocites »[303].

a. « Avant tout, on estimait qu'il était urgent à cette époque de représenter Jérusalem, ou ''Salem'' – probablement pour la définir comme ville ''parfaite''- et Melkisédeq, le ''roi de justice'' ou le Cohen de l'El Elyon, ''le prêtre du Dieu Très-Haut'' qui y régnait comme sanctifiés depuis les temps originels (*Urzeit*) ».
Par exemple, il se demande si en Nb 25, 12, le don de l'alliance de paix que fait Dieu à Eléazar ne masque pas une « alliance de Salem » faite dans cette

[301] *Urschrift* p. 229-230.
[302] *Urschrift* p. 74.
[303] Nous n'épuiserons pas la totalité des cas qu'Abraham Geiger convie à l'appui de sa thèse. Seuls les plus significatifs, c'est-à-dire ceux qui permettent de voir comment il a pensé son argumentaire seront évoqués.

ville à l'ancêtre du sacerdoce[304]. Pour justifier sa thèse, il invoque un passage du Talmud (Kiddushin 66b) où un sage propose d'enlever le ו du mot « paix » et de lire le mot « complet » שָׁלֵם, lui se proposant de lire « Salem ». Cet exemple nous montre bien la fertilité de la réflexion d'Abraham Geiger, ainsi que l'importance qu'il accorde aux textes de la tradition rabbinique pour expliquer ou résoudre un problème textuel. Toutefois, dans le cas présent, les traditions textuelles s'accordent sur le cadre consonantique[305].

b. « Un grand nombre des prescriptions très détaillées concernant les prêtres datent de cette époque. Ainsi, la mise en relief de Pinhas et Eléazar (cf. Nb 3, 32 ; Nb 4, 14 etc.), la lignée à laquelle les Sadocites rattachent leur arbre généalogique, alors que leur préférence historique ne débute au plus tôt qu'avec Salomon, et plus précisément à la fin de l'époque du Premier Temple»[306].
Il pense que la mention du grand prêtre en Nb 35, 25. 28 est une insertion sadocite dans le texte biblique puisque ce titre de כהן גדול est tardif et concerne le chef de l'Etat[307]. Dans la même veine, le rejeton de David qu'évoque Jérémie viendra de la lignée sadocite. En Jr 23, 5, le צֶמַח צָדִיק, le « rejeton juste » serait en réalité le « rejeton de Sadoq », c'est-à-dire la dénomination d'un prince sadocite[308]. Ceci lui permet de rendre compte d'une variante importante entre la LXX et le TM. Les versets du TM en Jr 33, 14-26 sont absents du chapitre 40 correspondant dans la LXX. Dans le TM, ces versets constituent un oracle par lequel Dieu annonce qu'il fera « croître pour David un rejeton de justice qui fera le droit et la justice dans le pays » (v. 15) alors que des cohanim lévites accompliront les sacrifices (v. 18). Pour Geiger, le problème se situe dans le verset 26 : « Rejetterais-je aussi la descendance de Jacob et de David mon serviteur ? » On attendrait ici Aaron (ancêtre de Sadoq), alors qu'il n'est pas mentionné dans ce passage. « Les LXX n'ont pas ce passage car cet ajout n'a pas été intégré dans leur exemplaire. Une époque plus tardive a trouvé choquant que la lignée sacerdotale soit décrite comme régnante et a changé Aaron en Jacob »[309]. Le texte primitif, reflétant les idées sadocites, serait donc le TM corrigé par omission dans la LXX.

Dans le passage d'Os 4, 4 sq. qui traite du péché des prêtres, Geiger pense voir une série de modifications destinées à atténuer ce péché[310]. En Os 4, 8 par exemple, les prêtres « mangent le péché de mon peuple » (T.M.), alors que chez Symmaque, c'est le peuple qui mange le péché. Il y voit la main sadocite élaborant une formulation plus favorable aux prêtres. De plus, « la

[304] *Urschrift* p. 76.
[305] Cependant, la B.H.S. signale que la Bible rabbinique de Jacob ben Hayyim contient un *waw* plus petit. C'est probablement ce fait qui a attiré l'attention de Geiger sur ce point. – Cf. aussi ses conjectures à propos de Gn 33, 18 où il se demande si Jacob se dirige vers Salem ou vers Sichem, sans que les traditions textuelles ne reflètent aucune ambiguïté.
[306] *Urschrift* p. 81.
[307] *Urschrift* p. 82.
[308] *Urschrift* p. 83. Il fait des remarques identiques à propos de Jr 23, 8 et Jr 33, 14. 26.
[309] *Urschrift* p. 85.
[310] *Urschrift* p. 86-7.

fin du verset 4 dans notre texte sonne si contradictoire par rapport à l'ensemble du contenu de la péricope que son remaniement est méconnaissable. Notre texte dit : ''ton peuple, comme ceux qui contestent un prêtre'', alors que la plupart des traductions (la LXX, et même Aquila dans la Syr. Hex.) :''mon peuple'' ; le Targoum n'a pas le ''comme'' ; le Syr. traduit : 'ton peuple, comme un prêtre plaideur '', ce que semble aussi signifier la traduction des LXX. Les anciennes lectures semblent avoir : ''le peuple comme le prêtre conteste'', ce qui va bien dans le contexte »[311]. Mais cette idée que les prêtres puissent avoir été à la tête de la contestation a été repoussée et des modifications ont évité que le texte puisse rendre clairement ce sens[312].

c. « Les patriarches de Moab et d'Ammon sont décrits comme issus d'un inceste (Gn 19, 31 à la fin), bien que les prophètes n'en parlent jamais. On rappelle avec insistance que ces peuples descendent d'eux jusqu'à aujourd'hui »[313]. Bien qu'il admette dans le même temps que l'intervention sadocite ici appartient au domaine de la supposition, Abraham Geiger souligne l'image fortement négative attachée à ces peuples dans la Bible. Dans le Deutéronome, le chapitre 23, 2-9 est le passage le plus sévère à leur encontre. Il est question des personnes exclues de l'assemblée, parmi lesquelles on retrouve les « bâtards », mamzerim en hébreu ainsi que les Ammonites et les Moabites. Geiger voit ici l'indication d'une rédaction datant de la restauration de l'Etat juif, à l'époque maccabéenne, alors que le pays était peuplé de personnes d'origine étrangère et connaissait un grand nombre de mariages mixtes. Son argument s'appuie sur le fait que l'expression « assemblée du peuple » apparaît six fois dans ce passage, alors qu'il s'agit d'une expression plutôt tardive[314].

En Jr 48, 47, la restauration de Moab est annoncée, alors que ce passage n'est pas repris dans le parallèle de la LXX. Selon Geiger, les traducteurs de la LXX ont pu être choqué de l'idée de la restauration de Moab[315].

d. «C'est particulièrement la position que prit Jérémie contre Nabuchodonosor, Babylone et les Chaldéens qui suscita une impulsion puissante de corrections et d'ajouts. Jérémie décrit Nabuchodonosor comme un fléau invincible d'Israël et de tous les peuples mandaté par Dieu, ce qui signifie dans la langue des prophètes serviteur de Dieu (*Gottesknecht*). Israël doit pour cela se soumettre à lui et aux Chaldéens sans résistance, et il menaçait Israël de manière très forte s'il tentait de s'y opposer. Cette conception des choses a heurté le sentiment national à l'époque de la restauration. Nabuchodonosor apparut plutôt, ainsi que le montre le livre de

311 Idem
312 Cf. aussi un « plus » de la LXX en Jr 31, 14, les « fils de Lévi » pour définir les prêtres, qui serait, selon Geiger un ajout manifestant une marque de respect pour les lévites.
313 *Urschrift* p. 88.
314 Cf. sa note p. 91.
315 *Urschrift* p. 92.

Daniel comme un animal sanguinaire, la soumission à un peuple étranger devint infamante. Les menaces sévères contre Israël devaient également être atténuées au moyen de la vision réconfortante d'un avenir radieux »[316].
Geiger décrit ainsi l'évolution à l'intérieur du corpus biblique de la perception qu'on avait du roi de Babylone responsable de la destruction de Juda en 586 avant l'E.C. Mais en comparant les différentes traditions textuelles, il apporte encore d'autres exemples. Ainsi la LXX a-t-elle corrigé en trois endroits la mention de Nabuchodonosor « mon serviteur » : Jr 25, 9 (où le nom du roi lui-même est omis dans le grec), Jr 27, 6 (où le mot ''serviteur'' devient en grec le verbe ''servir'') et Jr 43, 10 (où l'épithète ''serviteur'' disparaît simplement).

Plus intéressante pour notre sujet est la correction qu'il perçoit dans deux textes parallèles : Jr 40, 9 // 2 R 25, 24.
Gedalia ben Ahikam, gouverneur judéen nommé par Nabuchodonosor après la destruction du Temple exhorte les habitants qui n'avaient pas été déportés à « ne pas avoir peur »:

Jr 40, 9	2 R 25, 24
מֵעֲבוֹד הַכַּשְׂדִּים	מֵעַבְדֵי הַכַּשְׂדִּים
de servir les Chaldéens	des fonctionnaires chaldéens
ἀπὸ προσώπου τῶν παίδων τῶν Χαλδαίων	πάροδον τῶν Χαλδαίων
devant les fils des Chaldéens (**מפני**)	L'incursion des Chaldéens (**מעבור**)

Pour Geiger, le texte d'origine est celui de Jérémie déjà corrigé dans la LXX de Jérémie et aussi dans le deuxième livre des Rois, tant l'idée de soumission aux Babyloniens semblait inacceptable[317]. Ce cas est intéressant dans l'optique qui est la nôtre car la correction se situe visiblement à deux niveaux : la strate littéraire, puisque le TM contient deux versions variantes du même verset et la strate textuelle car le texte grec diverge dans les deux cas. Il n'est toutefois pas permis de parler ici de *tiqqun sopherim*, d'une « correction de scribe » telle que nous l'avons définie en introduction car ici le texte original est préservé dans le TM et non dans une tradition textuelle extérieure à la tradition massorétique.

Abraham Geiger voit la main des réviseurs sadducéens sur le texte biblique dans des passages qui concernent la centralité de Jérusalem, le sacerdoce aaronide, la différenciation d'avec les peuples avoisinants ainsi que la grandeur nationale. A vrai dire, il n'est jamais catégorique et il reconnaît lui-même que beaucoup de ses remarques restent dans le domaine de la supputation[318]. Il s'inspire de ce qu'il croit être la réalité historique de

316 *Urschrift* p. 93.
317 *Urschrift* p. 94. Dans le même esprit, il propose d'expliquer les différences dans l'ordre des versets dans les chapitres 17, 25 et 27. Cf. pp. 94-95.
318 A la page 74 par exemple, il évoque les nombreux obstacles qui se dressent sur la route de celui qui cherche à découvrir la main de correcteurs sadocites. Et à la page 88, il parle même de simple « supposition » pour l'intervention sadocite.

l'époque sadocite, puis sadducéenne pour ensuite apercevoir ici ou là leur ingérence.

5. Des corrections pharisiennes anti-sadducéennes et le passage de l'ancienne halakha à la nouvelle

a. « La différence essentielle entre les Sadducéens et les Pharisiens n'était pas, comme nous l'avons déjà remarqué religieuse, mais bien plus politique et sociale, et avec la disparition de l'autonomie politique, celles-ci ont, dans l'ensemble dû disparaître. De là, la rareté des motifs de corrections de principe destinées à prévenir les anciennes hypothèses sadducéennes. Le point principal était la sainteté personnelle de la prêtrise, et dans les faits, nous trouvons quelques petites corrections remarquables dans la lecture et l'explication du texte. Les Sadocites, et après eux les Sadducéens avaient une haute conception de la sainteté de leur personne sacerdotale de sorte que le fait de les toucher ou de toucher un objet sacré rendait saint la personne ou l'objet entré en contact»[319].

A partir de cette grille de lecture, il explique la variante que l'on observe en Es 65, 5 où le TM dit : « je te rendrai saint » à la personne qui s'approche, là où la LXX dit : « je suis saint ». Selon Geiger, la LXX atténue la portée du verset qui est un reproche adressé à ceux qui singent le respect dû à Dieu dans le but d'atténuer l'idée que le contact rend saint[320]. C'est en effet un des points essentiels de cette nouvelle halakha pharisienne que Geiger voit émerger dès le texte biblique : l'ancienne halakha, celle des Sadducéens avait pour objet de préserver les prérogatives des prêtres. La nouvelle, celle des Pharisiens les redistribue dans le peuple.

b. « De même, la différence concernant la résurrection semble avoir marqué de son empreinte certains essais de correction. Nous avons établi que les Sadducéens ne nient pas la résurrection, mais qu'ils ne l'ont pas placée au premier plan. Ils s'occupaient seulement du présent »[321].
Il appuie cette thèse en examinant le cas de Prov. 14, 32 que nous avons admis dans notre liste des corrections de scribes[322]. Par la métathèse de deux lettres, le texte est corrigé dans le TM pour éviter l'idée que le juste puisse s'appuyer sur sa droiture pour être récompensé (= LXX et Syr., texte le plus ancien). Il ne peut recevoir de rétribution que dans « sa mort », c'est-à-dire après la vie (= TM, Aquila, Symmaque et Théodotion, texte corrigé)[323].

---

[319] *Urschrift* p. 170.
[320] *Urschrift* p. 172.
[321] *Urschrift* p. 175.
[322] Cf. pp. 124.
[323] Cf. aussi Ps 49, 12 où une métathèse chasse l'idée que les morts resteront toujours dans leur tombe (= LXX). Le TM comporte un texte plus difficile à comprendre.

c. L'influence pharisienne sur le texte biblique fait l'objet de la deuxième partie de son livre, ce qu'il appelle les *Tendentiöse Aendrungen*[324], les « corrections partisanes » au sens où elles expriment une tendance différente. Pour Geiger, le passage de l'ancienne à la nouvelle halakha, comme nous l'avons déjà dit plus haut se situe aux alentours du II^e^ siècle de l'E.C. C'est la raison pour laquelle la littérature rabbinique est d'inspiration pharisienne dans son immense majorité. La déduction logique qui en découle est que les *tiqquné sopherim* qui font l'objet de notre étude appartiennent au milieu des scribes pharisiens. Les motifs de corrections que nous pourrons établir nous permettront de rentrer plus avant dans les conceptions religieuses des Pharisiens. Il faut ajouter à cela qu'une bonne moitié des cas étudiés par Geiger dans cette partie de son ouvrage sont des modifications perceptibles dans la LXX. Dans ce cas, il sera plus difficile de soutenir le même point de vue car les divergences pourront tout aussi bien être assignées à des variantes de traduction, ce qui nous mène dans un domaine totalement différent. Quoi qu'il en soit, nous ne les avons pas étudiés car ils sont en dehors de notre champ d'investigation.

On ne peut contester l'idée que le texte soit le fruit des conceptions de différentes époques, mais attribuer les divergences à tel ou tel parti est un exercice assez difficile. Qu'il suffise simplement de rappeler la source P, des auteurs d'origine sacerdotale qui ont probablement pu modifier certains passages du texte biblique qu'ils détenaient à leur époque en vue de valoriser les prêtres[325]. La restauration à l'époque perse, à partir du VI^e^ siècle avant l'E.C. ainsi que le heurt avec l'hellénisme à partir du III^e^ siècle ont été caractérisés par l'accentuation de la séparation d'Israël et des autres nations[326]. Il est plus qu'évident que ce nouveau regard a probablement fortement marqué la forme du texte biblique en cours d'élaboration. « Le premier critère qui différencie les Juifs des étrangers est l'opposition du pur et de l'impur, à laquelle les étrangers demeurent extérieurs. A l'époque hasmonéenne, dans ce que j'ai nommé l'ancien système et tandis que la Judée reconquiert son autonomie politique, cette séparation se situe au plan territorial, l'étranger étant rejeté au-dehors des limites d'un territoire judaïsé. A l'époque romaine, lorsque l'étranger est dans la maison, un nouveau système se met en place dans lequel se sont les rites qui ont fonction de séparateurs »[327]. Si Abraham Geiger a bien senti les tendances qui traversaient le peuple juif à l'époque qu'il considère dans son livre, telles que vient de les résumer F. Schmidt, il va peut-être un peu trop loin en les assignant directement aux uns ou aux autres. Par contre, il n'en reste pas moins que ces tendances ont pris corps dans les différentes orientations au sein du Judaïsme tel qu'il apparaît au début de l'E.C.
Une dernière critique que l'on pourrait adresser à Geiger porte sur sa méthode. Il a défini d'entrée de jeu dans son introduction que le texte

[324] *Urschrift* p. 259-423.
[325] Il est vrai que la théorie documentaire est postérieure à l'*Urschrift*.
[326] C'est l'objet de l'ouvrage de Francis Schmidt, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le Judaïsme ancien*, Paris, 1994.
[327] F. Schmidt, op. cit. p. 240-1.

massorétique est le fondement du texte biblique dont dérivent les autres versions, qu'il est supérieur à elles et que la fluctuation textuelle prend sa source dans le conflit entre Sadducéens et Pharisiens[328]. Ce postulat le conduit à étudier des passages bibliques en invoquant telle ou telle tradition textuelle au gré de son argumentaire, selon ce qu'il cherche à démontrer, un peu comme si elles se valaient toutes. Mais les découvertes de Qoumran, auxquelles bien entendu il n'avait pas accès ont montré que la diversité textuelle ne se réduisait pas à un conflit entre partis religieux. Les conceptions actuelles concernant les divergences, comme celles par exemple qui ont permis à Carmel Mc Carthy de produire sa thèse sur les *Tiqqune Sopherim*, nous enseignent que la diversité textuelle est certainement imputable aux différents milieux-sources, mais rien ne peut permettre d'affirmer que ces milieux soient sadocites ou pré-pharisiens. Il n'est plus possible aujourd'hui d'être aussi catégorique[329].

Quoi qu'il en soit, l'*Urschrift* a tenté de modifier l'image négative des Pharisiens qui ont libéré le peuple de la vision élitiste des Sadducéens. Dans une certaine mesure, les Pharisiens ont ouvert la voie à Jésus qui parle au peuple, qui ne fait pas de différence entre les différentes origines[330]. Selon Geiger, le Judaïsme pharisien qui émerge de ce conflit avec la tendance sadducéenne[331] sera le noyau de la religion universelle puisque c'est de lui que sont issus le Christianisme et l'Islam. Cela lui permet alors de redonner au Judaïsme sa place dans l'ensemble de la production spirituelle de l'humanité.

Un dernier apport de l'*Urschrift* de Geiger est l'utilisation massive qu'il fait de la littérature rabbinique qui devient grâce à lui une source possible pour les études bibliques ou juives et qui est ainsi réhabilitée comme littérature savante et digne d'être étudiée. En ce sens, l'*Urschrift* est une œuvre maîtresse de la *Wissenschaft des Judentums*.

---

[328] *Urschrift* introduction et pp. 97-100, 159-60.

[329] Il faut signaler ici que nous ne nous posons pas la question de l'existence d'un texte originel. Il est question ici de la diversité textuelle. On a longtemps pensé qu'il n'y avait que trois courants textuels (le proto-massorétique, le pré-samaritain et la *Vorlage* hébraïque de la LXX). Mais E. Tov a montré dans son manuel de critique textuelle que cette tripartition n'est plus recevable aujourd'hui. Elle n'est que le reflet d'une multiplicité beaucoup plus grande (cf. Tov, TCHB^2, p. 160 sq.). Cf. aussi N. Sarna, *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York 1975, p. 26-7.

[330] Cette idée a surtout été défendue plus tard, dans son article sur les Sadducéens et les Pharisiens publiés en 1863.

[331] Les autres courants du Judaïsme à cette époque ont joué selon lui un rôle moindre dans ce conflit.

IV. Les tiqquné sopherim clandestins présents dans le texte massorétique

Les chapitres précédents nous ont mené vers ce qui constitue le centre de cette étude, à savoir l'établissement d'une liste de cas de corrections de scribes présents dans la littérature secondaire, depuis les travaux d'Abraham Geiger jusqu'aux écrits les plus récents. L'analyse de l'ouvrage d'A. Geiger, ainsi que le recensement des cas présents dans la littérature secondaire montrent que la plupart des références connues l 'étaient déjà par Geiger. Du foisonnement d'exemples attestés dans l'*Urschrift*, nous en avons isolés une trentaine qui ont de fortes probabilités d'appartenir au groupe des corrections de scribes telles qu'elles ont été définies dans les prolégomènes. Depuis cette époque, environ 25 nouveaux cas ont été rajoutés.

Le classement de ces occurrences s'inspire des modèles de présentation que nous avons relevés dans la littérature savante qui aborde ce sujet ainsi que de l'examen final des exemples réunis. Le critère qui a conduit à cette catégorisation est le motif de la correction[332]. La répartition thématique nous a semblé être la manière la plus pertinente de présenter l'ensemble de nos résultats.

1. Des corrections qui concernent Dieu

- Eviter un polythéisme dans le texte
- Eviter de profaner le tétragramme
- Eviter un anthropomorphisme
- Eviter une expression blasphématoire
- Préserver l'action divine et prévenir une limitation de celle-ci
- Préserver la gloire de Dieu
- Préserver l'omniscience divine

2. Des corrections qui ont rapport à l'histoire d'Israël

- L'origine du sacerdoce
- La polémique anti-samaritaine, ou pour le moins, envers le royaume du nord
- Précisions sur le peuple d'Israël
- Des moments particuliers de l'histoire : éliminer Amaleq, la restauration à l'époque perse.

3. Des corrections à propos de la vie religieuse

[332] Rappelons simplement que le motif ne suffit pas ; il doit être appuyé par des éléments textuels allant dans le sens du caractère secondaire du TM.

- Rivalité Sadducéens/Pharisiens
- Rivalité entre lieux de culte
- Le temple de Jérusalem
- La loi

4. Des corrections qui touchent des personnages de la Bible

- Les rois : Saül, David et Salomon
- Moïse
- Elie

5. Un dossier controversé : l'altération de certains noms propres composés.

A. Des corrections qui concernent Dieu

Le premier souci des scribes a consisté à apporter des corrections en des lieux qui pouvaient laisser supposer une expression choquante dans ce qu'on peut bien appeler une théologie biblique de Dieu. C'est ce que Geiger nomme *Reinhaltung des Gottesbegriffes*, la préservation de la notion de Dieu.

1. Eviter un polythéisme dans le texte

Il s'agit tout d'abord de protéger dans le texte les différents noms divins. Cette préoccupation montre, d'après Geiger les efforts faits dans le « long combat » pour le monothéisme[333].

Dt 32, 8[334]

C'est par l'analyse de ce verset que D. Barthélemy a relancé en 1962 l'étude des corrections théologiques dans le TM[335].

TM : בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ
בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

« Lorsque le Très-Haut donna aux peuples l'héritage,
lorsqu'il divisa les fils d'Adam,
il fixa les frontières des peuples
selon le nombre des fils d'Israël ». = Sam.

Le verset 9 rajoute : « Ainsi la part de l'Eternel, ce fut son peuple, Jacob, son héritage ».

LXX : ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Αδαμ ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ

« Lorsque le Très-Haut partagea les peuples comme il avait dispersé les fils d'Adam, il plaça les frontières des peuples selon le nombre des anges de Dieu ».

---

[333] Geiger, *Urschrift*, p. 261 sq.
[334] Geiger, *Urschrift*, p. 298.
[335] D. Barthélemy, „Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", in coll : *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. IX, Leyde 1963 , pp. 285-304.

La divergence porte sur l'identification de ceux dont le nombre déterminera le partage de l'héritage du Très-Haut : pour le TM, il s'agit des enfants d'Israël, et pour la LXX, des anges de Dieu.
Geiger postule qu'à l'origine le texte devait comporter « fils de Dieu », אֵל בְּנֵי paraphrasé dans la LXX en « anges » et présupposé dans le Targoum pseudo-Jonathan (« les soixante-dix âmes d'Israël qui descendirent en Egypte », selon la traduction anglaise de E.G. Clarke)[336]. Cette leçon originale a été corrigée par les scribes qui voulaient éviter ainsi un contexte polythéiste.

L'hypothèse de Geiger a été confirmée par les découvertes de Qoumran[337]. 4Q Deut[j] a conservé les mots : בני אלהים, ce qui peut expliquer la LXX « anges de Dieu »[338]. Cette leçon laisse alors la porte ouverte à une interprétation polythéiste : YHWH pourrait être compris parmi ces « fils de Dieu » puisqu'au verset 9, il reçoit Jacob en héritage. Il serait alors membre d'une assemblée divine, comme celle que l'on trouve dans le panthéon ougaritique. Ce motif rappelle celui de Ps 82, 1 où Dieu est représenté comme juge dans l'Assemblée des dieux[339]. Dans son étude sur ce psaume, A. Gonzalez conclut que « les dieux sont donc bien des êtres divins, anges ou dieux ; de fait, il s'agit des dieux des nations que les Hébreux tenaient pour inférieurs à leur propre Dieu »[340]. Mais dans le cas de ce psaume, le polythéisme ne gêne pas puisque les dieux sont très nettement rejetés puisqu'ils troublent l'ordre cosmique voulu par Dieu. Barthélemy fait aussi le rapprochement avec Ugarit à la suite d'autres chercheurs[341] : « le panthéon d'Ugarit connaît un chiffre de 70 dieux, fils d'Ashéra la parèdre de El. Ces dieux ont chacun un pays pour héritage »[342]. Cette interprétation est contraire au monothéisme que la Bible cherche à promouvoir : peut-on admettre que le Dieu d'Israël reçoive un peuple en héritage au même titre que le dieu Môt ou Qadesh wa-Amrur ? Pourtant, c'est sur cette base que se fonde la table des nations (Gn 10)[343]. Les peuples sont groupés et partagés en trois, conformément au nombre des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet qui ont peuplé la terre après le déluge. P. Kochanek, qui a étudié le processus rédactionnel de ce chapitre, a montré que sa rédaction finale, qu'il situe entre le IVe et le IIIe siècle avant l'E.C. établit un lien très net entre les 70 descendants du dieu El de Ras-Shamra et les 70 peuples dans Gn 10[344]. La version grecque de ce chapitre comporte 72 noms, au lieu des 70 conservés par le TM. Kochanek estime qu'il y a là la marque d'un archaïsme dans le TM (le chiffre 70 est en lien

[336] E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan :Deuteronomy*, Coll. : the Aramaic Bible, vol. 5B, p. 90.
[337] P.W. Skehan, « A Fragment of the Song of Moses (Deut 32) from Qumran", BASOR 136, 1954, 12 ; Id., "Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies : the Masoretic Text", in : J.B.L. 78, 1959, 21-25.
[338] בני אלהים est traduit par „anges de Dieu" dans la LXX : Gn 6, 2. 4 ; Job 1, 6 ; Job 2, 1 ; Job 38, 7.
[339] Cf. A Gonzalez, "Le psaume LXXXII" : V.T. 13, 1963, pp. 293-309.
[340] Op. cit. p. 300.
[341] Cf. W.F. Albright, "Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII", in : V.T. 9, 1959, pp. 339-346.
[342] Barthélemy, "Tiqquné Sopherim", p. 296.
[343] Cf. P. Kochanek, « Les strates rédactionnelles de la table des nations et l'inversion de la loi de primogéniture », in : E.T.L. LXXIV, fasc. 4, déc. 1998, pp. 273-299.
[344] Lien que Barthélemy avait déjà fait dans son article.

avec le panthéon ougaritique). Il cite Mowinckel[345] pour qui les éléments archaïsants son signes de nouveauté et Tournay[346] qui date les éléments caractéristiques d'origine syro-phénicienne du retour de l'exil, soit le VIe siècle avant l'E.C. Certes, il est question ici de la rédaction finale de ce chapitre, et non d'une éventuelle correction théologique ultérieure, mais ces remarques nous sont utiles pour comprendre la thèse de Barthélemy. La mention surprenante des « fils d'Israël » est expliquée par Rashi de la manière suivante : « c'est à cause du nombre de 70 âmes des fils d'Israël qui descendirent en Egypte que Dieu, en tant que souverain des peuples, fixa le nombre des 70 langues »[347]. Barthélemy démontre qu'ici Rashi s'est inspiré du targoum pseudo-Jonathan que Rashi connaissait.

«Lorsque le Très-Haut donna le monde en héritage aux peuples issus des fils de Noé, lorsqu'il sépara les écritures et les langues des fils d'homme à l'époque de la division, en ce même moment il jeta le sort avec les 70 anges princes des peuples en compagnie desquels il était descendu pour voir la ville, et en ce même moment il fixa les frontières des peuples selon l'évaluation du nombre des 70 âmes d'Israël qui descendirent en Egypte »[348].

Ce texte est très important, car il montre le passage des « bené Elohim » en « bené Israël ». Il relie aussi ce texte du Dt avec le chap. 10 de la Genèse ainsi qu'avec Dt 10, 22 : « Au nombre de 70[349] âmes vos pères descendirent en Egypte ».
A deux autres endroits du TM, la LXX diverge du TM sur ce nombre de 70 et donne le chiffre de 75 : Gn 46, 27 et Ex 1, 5. Dans les deux cas, Barthélemy conclut à l'originalité de la LXX[350] et à une correction dans le TM pour « le parallélisme que l'on entendait créer avec l'hebdomécontade de la liste des peuples, et cela aux dépens du parallélisme traditionnel qui reliait celle-ci à la vieille hebdomécontade cananéenne des « fils de Dieu » »[351]. Ces deux corrections sont donc liées à celle accomplie en Dt 32, 8. Nous n'avons connaissance que très récemment de l'article publié par I. Himbaza sur cette correction, et par conséquent, nous n'avons pas pu en tirer toutes les conséquences pour notre propre étude[352]. L'auteur estime qu'il faut dissocier les corrections en Gn 46, 27 et Ex 1, 5 de celle de Dt 32, 8 car elles correspondent à des motifs différents : la première série de corrections concerne les idées mythologiques, et Dt 32, 8 identifie les fils de Dieu aux humains. Cette correction serait plus récente (le I^er^ siècle de l'E.C.), tandis que les autres remonteraient au II^e^ siècle avant l'E.C.

Barthélemy estime que ce *tiqqun* prit naissance dans « les milieux sacerdotaux et piétistes entourant en ses débuts la dynastie

[345] S. Mowinckel, "Psalm Criticism between 1900 and 1936", in : V.T. 5, 1955, 13-33, p. 32 et 33 n. 1.
[346] R. Tournay, « En marge d'une traduction des Psaumes », in : R.B. 63, 1956, 161-181, p. 177.
[347] Rashi, commentaire du Dt ad. loc., cité par Barthélemy, « Tiqquné Sopherim », p. 297.
[348] Targoum pseudo-Jonathan ad loc., trad. Barthélemy, « Tiqquné Sopherim », p. 298.
[349] Ici, la LXX s'accorde avec le TM sur ce nombre.
[350] Dans le cas d'Ex, Qoumran s'accorde avec la LXX.
[351] Barhélemy, "Tiqquné Sopherim", p. 302.
[352] Himbaza I., « Dt 32, 8 une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation », in : Bib. 83, 2002, 527-548.

hasmonéenne »[353] car la leçon « 70 » a été préservée dans le livre des Jubilés, et le Tg présente « fils d'Israël » à côté d'une glose mentionnant de manière favorable Jean Hyrcan[354].

Neh 9, 18 // Ex 32, 4[355]

A l'intérieur du récit biblique, on rappelle parfois des moments antérieurs de l'histoire du peuple. Tel est le cas de Néhémie qui, après avoir fait relever les murailles de Jérusalem, convie le peuple à une lecture publique de la Torah par Esdras (chap. 8) et à une confession des péchés communautaire (chap. 9). Lors de cette prière, l'histoire du peuple juif est remémorée, notamment la période du désert et l'épisode du veau d'or (v. 18).

« Ils ont dit :

TM Neh 9, 18 : זֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הֶעֱלְךָ מִמִּצְרָיִם

« Voici ton Dieu qui t'a fait sortir d'Egypte »

LXX 2 Esd 19, 18[356] : οὗτοι οἱ θεοὶ οἱ ἐξαγαγόντες ἡμᾶς ἐξ Αἰγύπτου

« Voici les dieux qui nous ont faits sortir d'Egypte ».

Vulgate : iste est Deus tuus…

Ces paroles sont une répétition de celles prononcées par les Israélites après la fabrication du veau d'or :

Ex 32, 4 :

TM : אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monté du pays d'Egypte ». (id. Sam.)

A Qumran, ce passage est aussi au pluriel. Cf. 4 Q paleoExod^{m} col. XXXVII l. 30.

LXX : οὗτοι οἱ θεοί σου Ισραηλ οἵτινες ἀνεβίβασάν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου

Vulgate : hii sunt dii tui Israhel qui te eduxerunt de terra Aegypti

Tg pseudo-Jonathan, Néofiti, Onq. : le pluriel. Id. pour le Syr.

[353] Barthélemy, " Tiqquné Sopherim" p. 302.
[354] Nous reviendrons plus bas sur les estimations chronologiques de Barthélemy pour les corrections théologiques.
[355] Geiger, *Urschrift* p. 285.
[356] La classification de ces livres est différente dans le TM et la LXX : Esdr. – Néh. TM = 2 Esdr. ; la LXX rajoute 1 Esdr. Qui fait partiellement doublet avec 2 Par. et 2 Esdr. Mais Neh 9, 18 n'est pas repris en 1 Esdr.

Geiger considère qu'à l'origine le texte d'Ex 32, 4 était identique à celui de Néhémie 9, 18, et qu'il a ensuite été transformé au pluriel. Il s'appuie ainsi sur la lecture juive traditionnelle de ce passage. Rashi, par exemple commente ainsi ce pluriel :
« Et on ne dit pas : Voici nos dieux. D'où nous apprenons que c'était le mélange d'étrangers qui étaient montés d'Egypte qui s'étaient coalisés contre Aaron, ce sont eux qui les ont faits, et puis ensuite ils ont entraîné Israël à les suivre ».
Pour Rashi, les אלהים des étrangers font transgresser les Hébreux. Ce passage pose problème puisque en général seul Dieu est supposé avoir fait monter son peuple d'Egypte. Cette affirmation est même au centre de la foi juive. Dans Néhémie, le pluriel est transformé en singulier. Nous pensons, contrairement à Geiger que le TM, qui reflète ici la *lectio difficilior* a été modifié au singulier dans Neh. La question qui se pose maintenant est de savoir à quel moment de l'histoire textuelle de ce passage cette modification est intervenue.

L'histoire fort complexe du livre de Néhémie peut nous apporter quelques éclaircissements. G. Rendsburg a fait une analyse linguistique et grammaticale du chap. 9 de Néhémie[357]. Il conclut à une datation post-exilique de ce passage dont l'auteur est, selon lui, un habitant du nord du pays de l'époque perse. H.P. Mathys va plus loin dans son portrait de l'auteur[358]. Il considère qu'il est un théologien à part entière, au même titre que le Chroniste. Comme lui, il utilise et réinterprète des matériaux anciens. Ceci permettrait de conclure à une correction réalisée dès la phase rédactionnelle, d'autant plus que le passage le plus lu, celui de l'Exode, est conservé au pluriel. Mais nous sommes ici déjà très proche de la période généralement admise de l'intervention correctrice des scribes[359]. En outre, le pluriel est présent dans la LXX de 2 Esdr. Tout ceci nous permet de conclure à un possible *tiqqun sopherim* opéré dans le but de préserver une affirmation de la foi juive, celle de Dieu qui « fait sortir d'Egypte » dans une littérature tardive. Il est question ici d'une lecture publique de la Torah, d'une réaffirmation de l'identité juive qui n'a pas pu laisser insensible le scribe. Un dernier argument allant dans ce sens est la rareté des *tiqqunim* relevés dans le Pentateuque. On s'attendrait logiquement à ce que cette partie de la Bible, centrale dans le judaïsme fasse l'objet de tous les soins. On assiste en réalité au contraire, à une tendance conservatrice face à un texte dont l'exégèse conditionne pourtant tous les aspects de la vie religieuse et sociale. Nous reviendrons plus bas sur cette question, mais on peut d'ores et déjà rappeler que cette partie de la Bible a été canonisée très tôt et donc a été fixée très tôt.

[357] G. Rendsburg, « The Northern Origin of Neh 9 », in : Bib. 72, 1991, 348-366.
[358] Mathys Hans-Peter, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlischer Zeit.* OBO 132, Freiburg 1994, pp. 4-21.
[359] Nous discuterons cette question dans la V^e^ partie.

1 R 10, 19[360]

Il s'agit ici d'un passage proche du précédent puisque la correction vise à écarter du roi Salomon la thématique du culte du veau d'or.

TM : וְרֹאשׁ־עֲגֹל לכִסֵּהוּ = « Ce trône avait six degrés et une tête arrondie » id. Tg, Syr., Vulg.

// 2 Chr 9, 18 : וְכֶבֶשׁ בְּזָהָב לַכִּסֵּאוּ = « ce trône avait six degrés et un marchepied en or »

LXX 3 R 10, 19 : καὶ προτομαὶ μόσχων τῷ θρόνω = « le trône était à six degrés et *des têtes en relief de veau* »

Vulgate 1 R 10, 19 : et summitas throni rotunda erat in parte posteriori

// 2 Chr 9, 18 : et scabillum aureum

1 R 10, 18-20 est une description du trône du roi Salomon : un trône fait d'ivoire recouvert d'or, avec six degrés, des accoudoirs avec des lions juxtaposés. Le dossier est « arrondi » (T.M.) ou orné de « têtes de veau ». « On n'a rien fait de semblable dans aucun royaume (v. 21) ».

Pour Geiger, le TM a corrigé la vocalisation des consonnes עגל en עֲגֹל, « arrondi », au lieu de la LXX : **עֵגֶל**, « veau », pour éviter d'associer à Salomon le culte du veau d'or (Ex 32). C'est aussi ce que pense James A. Montgomery[361] qui estime que le grec est l'original, surtout en considération des deux veaux d'or que le premier roi d'Israël, Jéroboam, a fabriqué après le schisme de c. 930 avant E.C. (1 R 12, 28) :

> « Le roi Jéroboam eut l'idée de faire deux veaux d'or et dit au peuple : « Vous êtes trop souvent montés à Jérusalem ; voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Egypte » ».

En Ex 32, le veau d'or est signe d'idolâtrie ; ici, il évoque la rupture et le retour à l'idolâtrie, ce qui donne des fondements solides à l'hypothèse de Geiger.

C.R. North analyse ce passage en relation avec l'environnement proche-oriental[362]. La forme en degrés du trône rappelle selon lui les temples babyloniens à degrés. Il le compare aussi aux statues égyptiennes qui

[360] Geiger *Urschrift* p. 343.
[361] James A. Montgomery, International Critical Commentary, *Kings*, ad. loc. 1951.
[362] C.R. North, « The Religious Aspects of Hebrew Kingship », in Z.A.W.28, 1932, pp. 8-38. Cf. surtout p. 28.

représentent le pharaon assis sous les ailes d'Horus et rendent possible la représentation d'un trône royal surmonté d'un animal. Il était fréquent dans l'antiquité d'orner les sièges royaux par des animaux qui dispensent leur force au souverain ou qui manifestent sa royauté sur l'ensemble des vivants. L'image que nous transmet la LXX n'a donc rien de surprenant.
C.R. Noth tire une conclusion un peu surprenante du passage parallèle des Chroniques. Il considère en effet que l'original est plutôt כֶּבֶשׂ, « agneau », avec un *sin* qu'il trouve ad. loc. dans la Bible rabbinique de Jacob ben Hayyim à la place du texte préservé ici avec un *šin*, « marchepied », pourtant bien plus en cohérence avec le contexte.

Nous pensons avec Geiger qu'eut lieu ici une correction théologique destinée à écarter de la royauté de Salomon l'idolâtrie que son successeur Jéroboam encouragea en fabriquant les deux veaux d'or qui rappellent le récit de l'Exode. Cette correction toutefois s'est faite uniquement sur la tradition de vocalisation. En effet, le traducteur grec de la LXX a compris le texte vocalisé d'une certaine manière qui était celle admise de son temps, et le scribe a été à l'origine d'une nouvelle traduction de lecture du cadre consonantique qui s'est perpétuée jusqu'à l'époque de la vocalisation effective et a s'est pérennisée dans le texte massorétique que nous possédons. Cette correction n'est pas la seule de ce type. Nous y reviendrons.

A côté de ces corrections visant à protéger le nom divin, le texte biblique a conservé un certain nombre de passages évacuant l'identification de Dieu à une divinité polythéiste.

Jr 18, 14[363]

T.M. הֲיַעֲזֹב מִצּוּר שָׂדַי שֶׁלֶג לְבָנוֹן

« Abandonne-t-on du rocher *du champ* la neige qui vient du Liban ?(selon TM) »

Vulgate (suit le T.M.) et lit « de petra agri » ; id. Tg.

LX.X. μὴ ἐκλείψουσιν ἀπὸ πέτρας μαστοὶ ἢ χιὼν ἀπὸ τοῦ Λιβάνου = שָׁדַיִם, « seins »
Cette leçon se retrouve chez Symmaque (απο πετρας μαστων), et dans le Syr. : ד)תְּדיא). Ces témoins lisent donc un *šin* dans l'hébreu (le mot *seins*) qui est aussi le nom divin Shaddaï.

Geiger a remarqué le changement de vocalisation de l'hébreu au grec. Il remarque la tentative de masquer le nom divin שַׁדַּי dans le T.M., mais aussi

[363] Geiger, p. 298.

dans la LXX qui lit « seins ». Il pense qu'on cherche à préserver ici le nom divin, mais sans donner plus d'explications. Abravanel commente ce verset et interprète le « roc de Shaddaï » comme un pic de la chaîne de montagnes du Liban remarquable par son enneigement, ce qui pousse les membres du CTAT à conclure à un possible *tiqqun* car ce mot pourrait évoquer un culte païen et à traduire « Est-ce que la neige du Liban abandonne le Roc de Shaddaï ? »[364].

Le mot שַׁדַּי est attesté 48 fois dans le TM, dont 31 pour le seul livre de Job[365]. Cette dénomination divine se retrouve à partir du VIIIe siècle avant E.C. dans l'est de la Jordanie. Dans la Bible, il est employé comme nom propre pour Dieu. L'ougaritique mentionne un « dieu du champs », et le passage par l'akkadien permet de mettre en relation *šadu*, « montagne » et l'hébreu *šaddaj*[366]. Ceci nous permet de rendre compte de l'ambiguïté des deux termes en grec et en hébreu et d'asseoir l'hypothèse de la correction proposée par Geiger, même si le motif à l'œuvre ici ne nous semble pas très net. Il s'agit très probablement d'éviter un polythéisme renvoyant aux peuples environnants.

Une autre série de corrections appartient à un ensemble qui traite de la vocalisation divergente des consonnes מלך ou מלכם. Geiger prétend trouver dans le texte biblique des interventions visant à réduire en Israël l'influence du culte de Moloch, une divinité ammonite dont le culte exigeait des sacrifices d'enfants[367]. D'après lui, il y a aussi le risque de confondre la divinité ammonite avec le roi (**מִלְכָּם** avec מַלְכָּם). Parmi les cas qu'il relève, il faut distinguer entre ceux qui sont des corrections réalisées par les LXX ou par le TM. Résumons ses affirmations dans le tableau suivant[368] :

Références	TM	LXX	remarques
2 S 12, 30	וַיִּקַּח אֶת־עֲטֶרֶת־מַלְכָּם	καὶ ἔλαβεν τὸν στέφανον Μελχολ τοῦ βασιλέως αὐτῶν	La LXX semble être l'original[369]. Or. et Luc. omettent Μελχολ[370] La LXX a un doublet.
// 1 Chr 20, 2	וַיִּקַּח דָּוִיד	καὶ ἔλαβεν Δαυιδ τὸν	Idem

[364] CTAT², p. 622.

[365] G. Steins, article שדי in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol. VII, col. 1078-1104.

[366] ThWbAT, col. 1080 et 1081.

[367] La tendance à estomper dans le texte les sacrifices d'enfants est surtout perceptible dans la LXX. Cf par ex. Lv 18,21où מלך est vocalisé « molech », soit le dieu dans le T.M. et מֶלֶךְ, « roi » dans la LXX. Cf *La Bible d'Alexandrie, 3. Le Lévitique,* P. Harlé, D. Pralon, 1988, ad. loc. L'étude de ces cas dépasse le cadre de notre travail. S. Schorch, *Euphemismen* p. 176 estime que l'expression « faire passer par le feu » est un euphémisme original pour « consumer par le feu ». Il s'oppose ici à la théorie de Geiger qui estime qu'il s'agit d'euphémismes secondaires (cf. les cas qu'il évoque p. 305 de son opus).

[368] Ces versets sont traités à la page 306 de l'*Urschrift*.

[369] Selon CTAT¹ p. 263, le voisinage du mot « couronne » explique la fausse vocalisation « malkam » par harmonisation contextuelle alors qu'ici la divinité ammonite a toutes les chances d'être citée.

[370] Selon CTAT¹ p. 263, ces versions reflètent le texte proto-massorétique

	אֶת־עֲטֶרֶת־מַלְכָּם	στέφανον Μολχολ βασιλέως αὐτῶν	
1 R 11, 5	מִלְכֹּם שִׁקֻּץ עַמֹּנִים	τῷ βασιλεῖ αὐτῶν ειδωλω υιων Αμμων	LXX lit "roi" contre le TM qui est l'original selon le contexte[371].
1 R 11, 33	לְמִלְכֹם אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמֹּון	τῷ βασιλεῖ αὐτῶν προσοχθίσματι υἱῶν Αμμων	LXX lit "roi" contre le TM qui est l'original selon le contexte.
2 R 23, 13	לְמִלְכֹם תּוֹעֲבַת בְּנֵי־עַמֹּון	τῷ Μολχολ βδελύγματι υἱῶν Αμμων	Accord TM / LXX
Jr 49, 3	כִּי מַלְכָּם בַּגּוֹלָה יֵלֵךְ	30, 3 : οτι Μελχομ εναποικια βαδιειται	Le TM masque Milkom. L'original semble être la LXX[372]
Am 1, 15	וְהָלַךְ מַלְכָּם	καὶ πορεύσονται οἱ βασιλεῖς αὐτῆς α σ et Luc. : μελχολ	Accord partiel TM / LXX
So 1, 5	הַנִּשְׁבָּעִים בְּמַלְכָּם	τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν Mss antiochiens : μελχομ ou μολοχ	Accord partiel TM / LXX Cependant, la Vulgate et la Peshitta lisent « milkom ».

Dans son étude sur les *tiqquné sopherim*[373], Carmel Mc Carthy cite un certain nombre de ces exemples (2 S 12, 30 ; 1 Chr 20, 2 ; Jr 49, 1-3 ; So 1, 5). Elle estime qu'ils représentent probablement des euphémismes secondaires. Pour pouvoir trancher sur cette question, il est nécessaire dans un premier temps de définir le contexte.

Les trois références des livres des Rois font partie de listes de divinités étrangères (1 R 11, 5 : Astarté et Milkom ; 1 R 11, 33 : Astarté, Kémosh et Milkom ; 2 R 23, 13 : les mêmes). La vocalisation du TM ne pose pas de problème dans ce contexte. Les variantes sont alors dues à la LXX.

Les deux références tirées des XII sont caractérisées par un accord entre le TM et la tradition principale de la LXX. Chez Amos, nous trouvons toutefois la variante μελχολ chez Aquila, Symmaque et dans la recension lucianique. En dépit de cela, je pense tout de même que le TM est ici original (cf. la mention de « ses princes », וְשָׂרָיו, les ἄρχοντες de la LXX, terme à connotation politique, donc en faveur du TM : « leur roi »). Le début du livre de Sophonie est l'annonce du châtiment de ceux qui, en Juda, se sont tournés vers les cultes idolâtres. Au verset 5, il oppose ceux qui se prosternent en jurant par l'Eternel à ceux qui se prosternent par « *Malkam* , leur roi ».

[371] Selon le CTAT[1] p. 263, un éventuel suffixe à la troisième personne du pluriel n'aurait pas d'antécédent ici.
[372] Selon CTAT[2] p. 796, on assiste ici à une correction vocalique : le TM fait disparaître le nom d'une idole.
[373] Mc Carthy, *Tiq Soph*, p. 243, note 256.

Le CTAT[374] considère que dans le cas d'Amos, le TM est l'original (« leur roi »), et en Sophonie, il tranche plutôt en faveur de « *Milkom* » à cause de l'opposition entre « ceux qui jurent par le Seigneur et ceux qui jurent par *Malkam* » et du contexte clairement polythéiste. Ces raisons nous poussent à admettre que la lecture originale en So 1, 5 est préservée dans la Vulgate : « et iurant in Melchom » et en LXX^{L} (μελχολ). Les traducteurs de Sophonie dans la série *La Bible d'Alexandrie* citent Théodore de Mopsueste qui admet l'originalité ici de la divinité Moloch, transcription qui se retrouve dans plusieurs manuscrits de la LXX[375].

Il en résulte les remarques suivantes :

- Dans certains cas, il y a accord entre la vocalisation des consonnes dans le TM et la LXX (Cf. 2 R 23, 13 ; Am 1, 15 et So 1, 5)
- Dans d'autres, le texte de la LXX masque présence de la divinité des fils d'Ammon qui est affirmée dans le TM (1 R 11, 5 et 1 R 11, 33) ;
- Enfin, le TM comporte un texte corrigé par rapport à celui de la LXX en vocalisant « leur roi » là où il faudrait lire « Milkom », ceci afin de dissimuler l'évocation de la divinité ammonite Milkom (2 Sm 12, 20 // 1 Chr 20, 2 et Jr 49, 3). Ce sont des exemples de *tiqquné sopherim* dont les deux leçons ne sont perceptibles que par la vocalisation. L'intérêt de ces cas réside dans le fait qu'ils permettent de découvrir une même tendance à l'œuvre aussi bien dans la LXX que dans le TM. Ceci montre bien le hiatus entre le désir orthodoxe d'une Parole complète dès les origines et un texte biblique en constante évolution.

Nous pouvons maintenant examiner les cas de corrections théologiques attribuées au TM.

2 Sm 12, 30 // 1 Chr 20, 2 [376]

- 2 Sm 12, 30

T.M. וַיִּקַּח אֶת־עֲטֶרֶת־מַלְכָּם

LXX : καὶ ἔλαβεν τὸν στέφανον Μελχολ τοῦ βασιλέως αὐτῶν

[374] CTAT 3, 644.
[375] Marguerite Harl, Cécile Dognez et al., *La Bible d'Alexandrie, vol. 23. 4-9, les Douze Prophètes,* p. 341.
[376] Geiger, *Urschrift* p. 306.

Vulgate : et tulit diadema regis eorum

Le Targoum : « leur roi ». Μελχολ est omis par Origène et Lucien.

- 1 Chr 20, 2

T.M. : וַיִּקַּח דָּוִיד אֶת־עֲטֶרֶת־מַלְכָּם

LXX : καὶ ἔλαβεν Δαυιδ τὸν στέφανον Μολχολ βασιλέως αὐτῶν

Vulgate : tulit autem David coronam Melchom

Jr 49, 3

TM : מִלְכָּם

LXX : Μελχομ

2 Sm 12, 26 sq. (// 1 Chr 20, 1 sq.) fait le récit de la guerre menée par David contre les Ammonites. Victorieux, il conquiert la capitale, Rabbah, et s'empare de la couronne de מַלְכָּם, littéralement « leur roi », puis il pose cette couronne sur sa tête. La LXX a un texte qui diffère : au moyen d'un doublet, elle affirme que cette couronne est celle du dieu *Milkom* (qui est) « leur roi », mention qui n'apparaît pas dans le TM. En suivant Geiger, nous pensons que le TM a été corrigé de façon à éviter l'idée blasphématoire que David ait pu ceindre la couronne d'une divinité étrangère. Rappelons que d''après le CTAT[377], la vocalisation du TM est une harmonisation due au voisinage immédiat de la couronne. « *Milkom* » a toutes les chances d'être l'original étant donné le contexte ammonite. Nous pensons qu'a eu lieu ici une haplographie volontaire sur les consonnes מלכם. L'originalité de « *Milkom* » a été admise par P.K. Mc Carter[378] qui rappelle que J. Wellhausen avait déjà remarqué que le pronom possessif de la troisième personne du pluriel n'avait pas d'antécédent. En outre, il signale qu'ont été retrouvées près d'Amman en Jordanie (anc. Rabbah) des statues couronnées qui pourraient représenter le *Sitz im Leben* de ce passage.

La dernière référence, Jr 49, 3, a été admise par le CTAT comme une correction vocalique du TM pour faire disparaître le nom d'une idole, encore présente dans les autres traditions textuelles. Elle fait partie d'un oracle adressé aux fils d'Ammon selon le verset de Jr 49, 1.

[377] CTAT[1], p. 263.
[378] P. Kyle Mc Carter, *II Samuel*, Anchor Bible, 1984 ad. loc.

Toutefois, si l'on suit E. A. Knauf[379], il s'agirait plutôt ici d'un oracle contre Moab. A l'appui de ses arguments, outre des considérations d'ordre géographique qui renverraient cet oracle à Moab plutôt qu' à Ammon[380], il invoque la tradition massorétique qui a vocalisé מלכם au versets 2 et 3 en מַלְכָּם, en annulant l'identification de ce mot à la divinité nationale des Ammonites. De plus, le verset 1 « aux fils d'Ammon », serait une glose ultérieure qu'il attribue au fait que le rédacteur de cet oracle ne connaissait plus qu'une seule Rabbah, celle d'Ammon, alors qu'existait aussi une Rabbah dans le territoire de Moab.
La LXX au contraire attribue clairement cet oracle à Ammon par la vocalisation en « *Milkom* », la divinité nationale des ammonites. Elle représente ainsi un stade antérieur du texte. Le TM a corrigé en *malkam* pour faire disparaître la mention d'une idole qui a pris possession d'une partie du territoire des tribus d'Israël, Gad. Nous ne pensons pas qu'il soit pertinent de la part de Knauf d'utiliser cette modification vocalique pour appuyer l'identification à Moab, bien que les arguments toponymiques qu'il emploie laissent planer le doute. La vocalisation différente de la LXX n'avait pas pour but de masquer l'adresse de l'oracle, mais plutôt de retirer du texte une divinité étrangère.

Le même souci d'éviter d'intégrer dans le texte biblique un dieu étranger se retrouve dans une série de versets tirés du prophète Jérémie. A. Geiger ne les a pas signalés.

Jr 7, 18 ;44 17. 18. 19

Le prophète vitupère le peuple qui offre de l'encens aux idoles et rend un culte à d'autres dieux, notamment à une divinité appelée מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם[381], la Reine du Ciel qui ne se trouve nulle part ailleurs dans la littérature vétérotestamentaire. M. Delcor propose d'identifier cette « Reine des cieux » à Ichtar[382]. « Son culte était pratiqué dans les villes de Juda (Jr 7, 17) et en Egypte dans les milieux de Judéens émigrés (44). La Reine du ciel y était l'objet de la vénération surtout de la part des femmes : elles lui offraient des gâteaux…, de l'encens et des libations »[383]. Les consonnes sont vocalisées מִלֶּכֶת הַשָּׁמַיִם dans le TM, ce qui renvoie plutôt, comme l'a démontré J. Weingreen[384] à la notion de travail. M. Delcor pense que cette vocalisation

[379] Ernst Axel Knauf, « Jeremia XLIX 1-5 : ein zweites Moab-Orakel im Jeremia-Buch », in : V.T. 42, 1, 1992, pp. 124-128.
[380] Par ex. : Hesbon (v. 3) est connue comme étant une ville de Moab, et non d'Ammon (p. 124 et n. 1 qui évoque des ostraca moabites), Aï est une ville moabite occupée au moins depuis l'époque de Mésha, roi de Moab ; le territoire de la tribu de Gad (v. 1) est situé sur le territoire de Moab etc.
[381] Vocalisé ainsi, ce mot est employé pour la reine de Saba en 1 R10, 13 et 2 Chr 9, 12.
[382] Cf. M. Delcor, « Le culte de la Reine du Ciel selon Jr 7, 18 ; 44, 17-19, 25 et ses survivances », in : *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg*, AOAT, 211 (1982), pp. 101-122.
[383] Cf. Delcor, « Le culte… », p. 101.
[384] J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford/New York, 1982, p. 58.

montre « la mauvaise humeur des Massorètes à l'égard d'une déesse qu'ils ont sans doute en abomination » (op. cit. p. 103). En outre, la B.H.S. signale pour ces quatre passages des manuscrits hébreux qui contiennent : למלאכת avec un *aleph*, tel qu'il apparaît en Ex 35, 21 et Ex 36, 3 où il signifie « occupation, travail ». La LXX traduit en Jérémie 44 par βασιλισση, « reine », ce qui semble être la bonne leçon dans le contexte. En Jer 7, 18, le traducteur grec a choisi de restituer l'hébreu par τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανου, « l'armée du ciel »[385]. Un exégète juif du Moyen Age, David Kimhi, retient la correction des massorètes qui induit l'idée de travail. Il explique : « le ''travail du ciel'' signifie les étoiles qui sont l'œuvre de Dieu ». Il s'appuie probablement sur le Targoum qui parle des « étoiles du ciel ». On sent bien ici la gêne que représentait une divinité telle que la Reine du ciel, d'où une vocalisation différente dans le TM qui masque la présence ici d'une divinité étrangère.

Es 7, 6[386]

T.M. : בֶּן־טָבְאַל

LXX : τὸν υἱὸν Ταβεηλ, soit : טַבְאֵל

V. : filium Tabeel

Le problème que soulève le T.M. est son sens : « bon à rien », alors que la LXX signifie « Dieu est bon ». Pourquoi, s'interroge Geiger, a-t-on dévalorisé ainsi un nom théophore ?
Dans le texte d'Es., il s'agit d'un homme que le roi de Damas, Réçin et Peqah, roi d'Israël se proposent de placer sur le trône de Juda à la place d'Akhaz.
J. A. Dearman[387] se demande qui est ce Tabeel dont Ésaïe évoque le fils. Il l'identifie à Ittoba'al, un roi phénicien. Il émet aussi l'hypothèse que le T.M. est une forme altérée et que la LXX préserve la forme plus ancienne[388]. Le TM conserve alors une forme tardive, altérée pour des motifs polémiques qui ne sont toutefois pas très clairs. E. Jacob préfère identifier cet homme à Tuba'il, un roi de Tyr mentionné dans une stèle assyrienne de 737, fils de Hiram, et père d'un autre Hiram, destitué par les Assyriens à cause de son hostilité[389].
Un Tabeel apparaît encore en Esd 4, 7. Cet homme faisait partie du groupe de pression qui voulait empêcher les Juifs de retour d'exil de reconstruire le temple. Il s'agit ici d'un nom non-israélite.

Il est alors possible de dire que le T.M. corrige et dé-divinise un nom théophore dont l'original est conservé dans la LXX, un nom porté par un

[385] L'expression « armée du ciel » se retrouve en Ac 7, 42, dans le discours d'Etienne devant le Sanhédrin après son arrestation. Il rappelle les étapes de l'histoire sainte, et lors de l'évocation du veau d'or, il dit qu'en punition, « Dieu les livra au culte de l'armée du ciel (η στρατια του ουρανου) ».
[386] Geiger, *Urschrift* p. 297.
[387] Dearman J. D. , « The Son of Tabeel (Isaiah 7, 6) » in : Reid S. B. éd., *Prophets and Paradigms*, pp. 33-47.
[388] Dearman, p. 44, note 43.
[389] E. Jacob, *Esaïe 1 – 12*, coll : Commentaire de l'A.T. VIIIa, Labor et Fides, Genève, 1987, p. 113.

homme qui n'est pas israélite. La correction vise ainsi à préserver le nom divin en ne l'attribuant pas à un païen. Le fait qu'en Esdras ce nom soit conservé par le TM nous ouvre deux pistes de réflexion pour la suite :
- les scribes correcteurs n'ont pas travaillé de manière systématique ;
- le statut des livres bibliques n'était pas le même. Ésaïe était plus utilisé dans la théologie et le culte qu'Esdras, ce qui explique qu'il ait été corrigé.

Depuis l'*Urschrift* de Geiger, quelques cas supplémentaires ont été relevés. Ainsi, Mc Carthy voit en Es 48, 11 une tentative pour éviter la profanation du nom divin[390].

« C'est pour moi, pour moi que j'ai agis.
Comment serait-il (TM, sous-entendu : mon nom ?) profané ?
Je ne donnerai pas ma gloire à un autre ».

TM : כִּי אֵיךְ יֵחָל

LXX : ὅτι τὸ ἐμὸν ὄνομα βεβηλοῦται, "car mon nom serait profané"

A Qoumran, Cf. 1QIsa^{a55} , 4 QIsa^{c} et 4 QIsa^{d} : **איחל** «car, comment serais-je profané ? » = Vulg. et Syr., ce qui sous-entend une première personne du singulier à l'origine (ici) transformée en troisième du singulier dans le TM. La racine יחל, « attendre » est possible grammaticalement, mais elle ne s'accorde pas avec le sens du passage.

Selon le CTAT[391], le TM veut éviter, par l'omission du **א**, que Dieu soit profané. Par conséquent, la *lectio difficilior* du TM est une correction théologique : le TM pose un problème grammatical (quel est le sujet ?), mais il a la capacité de prévenir une expression blasphématoire, Dieu évoquant sa propre profanation. La leçon originale est lue par la Vulg., le Syr. et à Qoumran ; le grec est une exégèse de la correction théologique « en explicitant ''mon nom'' comme sujet du verbe à la 3^{e} personne m. sg. »[392] Le motif de la correction nous permet de classer ce cas parmi les *tiqquné sopherim*, comme l'a déjà fait C. Mc Carthy.

Un autre passage met en lumière la tentative de masquer l'utilisation du nom divin pour dépeindre les idoles.

2 Sm 5, 21 // 1 Chr 14, 12

[390] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 207-9.
[391] CTAT^{2} p. 354-5.
[392] CTAT^{2} p. 355.

David est victorieux contre les Philistins. Dans leur fuite, ils abandonnent leurs idoles.

2 Sm 5, 21 TM	2 R 5, 21 LXX	1 Chr 14, 21 TM	1Par 14, 12 LXX
אֶת־עֲצַבֵּיהֶם	τοὺς θεοὺς αὐτῶν	אֶת־אֱלֹהֵיהֶם	τοὺς θεοὺς αὐτῶν

E. Tov dit que « la lecture originale a été apparemment préservée dans la LXX et dans le texte parallèle des Chroniques où « leurs dieux » se réfère aux idoles des Philistins. Le scribe du TM a probablement trouvé offensant que les idoles fussent nommées ici par אלהיהם, « leurs dieux » employé pour le Dieu d'Israël ; ils ont donc changé en עצביהם, leurs idoles » [393]. I.L. Seeligman avait déjà conclu dans le même sens : « les Chroniques ont ici préservé la forme la plus ancienne et le texte de 2 Samuel a subi une correction de la part de quelqu'un qui ne voulait pas désigner par אלהים les divinités des Philistins »[394]. Sans se prononcer sur le moment où cette correction eut lieu, il rappelle qu'elle fait partie d'une attitude générale dans les livres de Samuel à citer des dieux étrangers, alors que l'on trouve l'original encore présent ailleurs, essentiellement dans les Chroniques. Le fait que la LXX de Samuel a conservé la lecture originale nous permet de conclure ici à un *tiqqun sopherim*. Il faut toutefois admettre que la correction ici est d'une nature quelque peu différente. Comment rendre compte du fait qu'il s'agisse ici d'une inversion de mots ?

S. Schorch rappelle que ce verset a été traditionnellement perçu comme une correction dysphémique secondaire dans le TM, tandis que l'original aurait été conservé dans la LXX de Samuel et des Chroniques[395]. Mais il ne pense pas que l'on puisse conclure ici à un *tiqqun sopherim* puisque, selon lui, il n'est pas possible de dégager dans le TM une tendance anti-polythéiste. Il pense qu'il s'agit ici simplement d'un synonyme choisi dans le processus d'harmonisation interne du texte[396]. Il s'appuie, pour son analyse[397], sur le *tiqqun* officiel de 2 Sm 20, 1, qui n'est pas secondaire[398], et examine à sa suite 2 Sm 7, 23 // 1 Chr 17, 21 et 2 Sm 5, 21 // 1 Chr 14, 12 qui sont tous de la même veine. Il conclut que les variantes sont dues à des motifs d'ordre littéraire et ne sont pas le fruit d'une activité éditoriale. Il semble qu'il soit gêné par l'absence d'une vision systématique des corrections théologiques, ce qui le pousse à les réfuter. Il pense pouvoir les attribuer presque toutes à des motivations d'ordre littéraire. Cette interrogation ne manque pas de pertinence, mais cet état de fait tient à la nature même du TM : il n'est pas le fruit d'une traduction, comme la LXX, et n'est par conséquent pas soumis

[393] E. Tov, TCHB, p. 270.
[394] I.L. Seeligmann, « Studies in the History of the Biblical Text », in : Textus 20, 2000, p. 5-6.
[395] Il cite notamment J. Wellhausen qui estime que la modification du TM vers les versions n'est pas possible, et les arguments de Tov que nous avons exposés ici. Cf. *Euphemismen* p. 48 n. 64.
[396] Schorch, *Euphemismen*, p. 49.
[397] Schorch, *Euphemismen*, pp. 46-49.
[398] Selon la conclusion à laquelle est parvenue Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, pp. 85-91.

à des tendances nouvelles. Au contraire, il est LE texte reçu, que l'on ne peut toucher qu'avec beaucoup de prudence. Rappelons ici qu'il n'existe pas dans la littérature rabbinique d'autorisation formelle à accomplir systématiquement des corrections, si ce n'est le *logion* cité par Mc Carthy qui affirme qu'il « vaut mieux déraciner une lettre de la Torah que de profaner le nom de Dieu » (NbR 8, 4 // Talmud b. Yev. 79a). Mais cette autorisation ne revêt qu'un caractère absolument exceptionnel. Nous ne résoudrons jamais la question de savoir pourquoi les scribes sont intervenus ici et non là. De la même façon, cette question ne doit pas nous amener à une vision dogmatique du problème : ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de tendances nettes que ce phénomène n'existe pas. On le constate en certains lieux du texte, et on constate qu'il y a aussi convergences des motifs sur quelques thèmes essentiels.

2. Eviter de profaner le tétragramme

Le tétragramme a aussi fait l'objet des soins des scribes chargés de transmettre le texte biblique.

En 2 Sm 12, 14, Geiger a relevé une correction intéressante[399]. Cet exemple montre l'intuition qu'il avait du texte biblique puisque le seul témoin textuel qui appuie sa thèse est à Qoumran, témoin qu'il n'a bien évidemment pas pu consulter.

Nathan reproche à sa David sa conduite envers Urie le Hittite après qu'il l'ait envoyé à une mort certaine pour prendre sa femme Bethsabée.

TM : כִּי־נִאַ֣צְתָּ ׀ אֶת־אֹיְבֵ֣י יְהוָ֗ה בַּדָּבָ֤ר הַזֶּה֙

« car tu as véritablement méprisé les ennemis de l'Eternel par cet acte ».

Geiger a remarqué que le sens du texte était difficile. Il conjecture alors l'insertion euphémistique du mot « ennemis ».

LXX : ὅτι παροξύνων παρώξυνας τοὺς ἐχθροὺς κυρίου ἐν τῷ ῥήματι τούτω = TM.

Le CTAT remarque l'unanimité des témoins textuels : la présence de « les ennemis de » est attestée dans le TM, la LXX, Aquila, Symmaque et Théodotion ainsi que par la Vulgate, le Syriaque et le Targoum[400]. La leçon de Qoumran est toutefois différente. 4 QSam[a] n'est pas en très bon état, mais on distingue tout de même les lettres suivante : le ד de דבר ה et le ת de את, ce qui nous permet de lire : « tu as méprisé la parole de l'Eternel »

[399] Geiger p. 267.
[400] CTAT[1], 262. Cf. E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Harvard Semitic Monographs, Chico, 1978, p. 138.

אֵת דְּבַר ה׳. Le CTAT conclue alors que le TM, mais aussi la LXX et toute la tradition textuelle (à l'exception de Qoumran) ont connu un euphémisme secondaire à cet endroit. Mc Carthy rejoint cette analyse. Elle rajoute que l'accord entre le TM et la LXX est la preuve que la correction est intervenue très tôt[401].
Un avis contraire est émis par E. Tov[402] qui n'exclut pas l'hypothèse que cet euphémisme soit en fin de compte original. Il apporte à l'appui de ses dires des exemples venus d'Egypte et de Mari. S. Schorch[403], qui cite E. Tov, ne voit pas de raison de considérer que le mot « ennemis » soit secondaire car cette technique euphémistique est bien attestée dans la langue, et Qoumran n'est pas en très bon état. La référence égyptienne que ces deux auteurs invoquent est tirée d'un article paru en 1959 dans V.T.[404] R. Yaron y défend l'originalité de l'euphémisme en 2 Samuel sur la base d'un décret de la XIIIe dynastie égyptienne :

> « Son nom ne sera pas rappelé dans ce temple,
> selon ce qui est fait à tout homme comme lui
> qui est hostile envers <u>les ennemis</u> de son dieu ».

Ce texte prouve simplement qu'un tel euphémisme est possible pour prémunir la divinité de toute idée d'hostilité. Mais cela n'est pas un argument suffisant pour admettre que dans ce cas, l'insertion du mot « ennemis » ne peut être secondaire. M.J. Mulder avait aussi identifié ici un euphémisme, mais il ajoutait qu'il « n'est pas possible d'indiquer de façon précise quand cet euphémisme s'est introduit dans le texte biblique. Les opinions exprimées à ce sujet par les commentateurs sont assez divergentes»[405]. L'argument le plus fort allant dans le sens d'un euphémisme secondaire se trouve ailleurs, dans un cas que nous étudierons plus bas : en 2 Sm 12, 9, le T.M. dit : « pourquoi as-tu méprisé <u>la parole de</u> l'Eternel… », tandis que la recension de Lucien et Théodotion omettent « la parole de ». On a reconnu dans l'insertion de ces mots un *tiqqun sopherim*. Pour ces raisons, nous admettrons ici comme probable l'hypothèse d'un euphémisme secondaire créé par l'insertion d'un groupe de mots.

3. Eviter la présence d'un anthropomorphisme dans le texte

<u>Ez 8, 2[406]</u>

TM : וָאֵרְאֶה וְהִנֵּה דְמוּת כְּמַרְאֵה־אֵשׁ = Syr., Vulg.

[401] Mc Carthy, p. 187. Elle cite et accepte C.D. Ginzburg, *Introduction* p. 364.
[402] E. Tov, TCHB p. 271.
[403] S. Schorch, *Euphemismen* p. 20-52.
[404] R. Yaron, « The Coptos Decree and 2 Sam XII 14 », V.T. 9, 1959, 89-91. Cité par Mc Carthy p. 185.
[405] M. J. Mulder, «Un euphémisme dans 2 Sam. XII 14 ? », in VT 18, 1968, pp. 108-114, cf; p. 112.
[406] Geiger p. 343.

« je regardais, et voici : une forme, comme l'apparence du feu ».

LXX : καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ὁμοίωμα ἀνδρός

« … l'image d'un homme ».

La divergence est double :

- d'une part, le grec ne traduit pas כְּמַרְאֵה
- au lieu du feu, אֵשׁ dans le TM, le grec reflète אִישׁ, un homme.

Selon Geiger, la lecture de la LXX est correcte car elle est cohérente avec le contexte qui évoque les hanches et la main de cet homme. Ce verset fait partie du récit d'une vision du prophète Ezéchiel qui a accès par ce biais au monde divin. C'est la raison pour laquelle, selon Geiger, il y eut ici une correction pour éviter une profanation. Cependant, puisque sa pensée est souvent elliptique, il ne dit pas ce que la correction préserve ou protège dans ce passage.
Susan Ackerman propose une solution[407]. Elle rappelle qu'Ez 8 à 11 est une vision que le prophète a sur Jérusalem alors qu'il est déporté à Babylone. Dieu lui montre quatre attitudes qu'elle comprend comme des manifestations de la religion populaire du VIe siècle : la jalousie, les anciens brûlant de l'encens, les femmes pleurant Tammouz et des hommes se prosternant vers le soleil. Autant d'expressions contraires à la religion de YHWH. S. Ackerman admet la correction de Geiger qui consiste à voir ici un homme comme image de la ressemblance divine, par harmonisation avec Ez 1, 27, une autre vision qui met aussi en scène un homme. Dans son commentaire sur Ezéchiel, Mose Greenberg estime que la vocalisation en אֵשׁ s'explique par le fait que ce mot est encore présent dans la suite de ce verset[408].
Pour les membres du CTAT[409], il existe en Ez 1, 27 : כְּמַרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ֙ סָבִ֔יב une glose absente dans la LXX visant à adapter 1, 27 à Ez 8, 2 et en 8, 2 une corruption (אִישׁ enאֵשׁ) qui pourrait être une correction théologique. La *Vorlage* du grec en 8, 2 serait donc originale Toutefois, le motif théologique de la correction n'est pas évident. Geiger lui-même n'avance pas d'hypothèse. Cet homme, masqué par le TM est un être qui conduit Ezéchiel dans les dédales de sa vision. Il s'agit d'un être céleste. Un scribe a alors pu être gêné par cet anthropomorphisme situé dans l'environnement de l'Eternel. Au contraire, les hommes cités dans le premier chapitre sont des éléments à part entière de la vision du prophète.

Il existe une série de cas dans lesquels la formule 'ראה את פני ה, « voir la face de l'Eternel » est transformée au *nif'al* dans le TM et signifie « apparaître devant l'Eternel », dans le but d'atténuer l'idée que quelqu'un

[407] Susan Ackerman, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta, 1992, p. 37.
[408] Mose Greenberg, *Ezechiel 1-20*, A.B. 22, New York 1983, p. 166.
[409] CTAT[3], p. 54.

puisse « voir la face de l'Eternel »[410]. Geiger a repris ce dossier du commentaire d'Ésaïe de S.D. Luzzatto[411]. Il commente ainsi « Quand vous venez vous présenter devant moi » (Es 1, 12) par les mots suivants :

« L'intention du prophète est de dire « voir ma face ». Il s'agit d'une figure métaphorique de discours, comme lorsqu'un homme rend visite à son supérieur, comparable à : « en effet, puisque j'ai vu ta face comme on voit la face de Dieu » (Gn 33, 10). Cependant, les ponctuateurs (selon la tradition qu'ils avaient reçue des sages du second Temple) ont corrigé cette expression par respect, en faveur du simple peuple qui ne comprendrait pas l'usage métaphorique… »[412]

F. Nötscher a montré que l'expression « voir la face de Dieu » signifie « aller au sanctuaire », et ce déjà dans la religion babylonienne[413]. Certes, dans la conception biblique, on ne voit pas Dieu au sens physique, mais l'expression existe. Elle a été empruntée selon lui à l'environnement religieux proche-oriental.

Mc Carthy les classe en cinq groupes :

1. לֹא־יֵרָאוּ, לֹא־יֵרָאֶה

« Ils n'apparaîtront pas devant moi les mains vides »

Référence	TM	LXX	remarques
Ex 23, 15	וְלֹא־יֵרָאוּ פָנָי	οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου	Contexte de la Pâque. Les deux verbes sont à la voix passive.
Ex 34, 20	וְלֹא־יֵרָאוּ פָנָי	οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου	Le rachat du premier-né. Verbes au passif.
Dt 16, 16b	וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה	οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ σου	Verset qui parle des trois fêtes de pèlerinage. Verbes au passif. La BHS propose une autre vocalisation dans le TM au *qal*.

[410] Thomas Podella est d'un avis contraire. Dans un article paru en 1989 dans ZAH 2, „Sich zeigen und gesehen werden", pp. 160-187, il étudie ces cas et il en conclue qu'il est possible de comprendre ici le *ni'fal* non pas au sens de « apparaître devant », mais « être vu par, se faire voir par ». La préposition את a alors valeur de datif et devient le complément d'agent, et il n'est plus nécessaire de corriger la vocalisation.

[411] S.D. Luzzatto, *Il Profeta Isaia, volgarizzato et commentato*, Padoue, 1855.

[412] S.D. Luzzatto, op. cit. p. 30 ; cité par Mc Carthy p. 198.

[413] F. Nötscher, *"Das Angesicht Gottes Schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Darmstadt, 1969 (1924[1]), 261 pages. Cf. Surtout 88 sq.

2. יֵרָאֶה

« Tous tes mâles apparaîtront devant l'Eternel ».

Références	TM	LXX	Remarques
Ex 23, 17	יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֶל־פְּנֵי הָאָדֹן יְהוִה	ὀφθήσεται πᾶν ἀρσενικόν σου ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ σου	Les trois fêtes de pèlerinage. Verbes au passif.
Ex 34, 23	יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֵת־פְּנֵי הָאָדֹן יְהוִה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	ὀφθήσεται πᾶν ἀρσενικόν σου ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ Ισραηλ	Idem. Début du verset identique à Dt 16, 16a.
Dt 16, 16a	יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם	ὀφθήσεται πᾶν ἀρσενικόν σου ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου	Idem. B.H.S. propose de lire le verbe au *qal*

3. לֵרָאוֹת

« Lorsque vous/tout Israël monterez pour apparaître devant l'Eternel… »

Référence	TM	LXX	Remarques
Ex 34, 24	לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	ὀφθῆναι ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου	Idem.
Dt 31, 11	לֵרָאוֹת את פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	ὀφθῆναι ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ σου	Sur la base de 16, 16 BHS propose de lire un infinitif *qal*. Le Sam. = להראות, soit l'infinitif *nif'al plene*.
Es 1, 12	כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי	οὐδ' ἐὰν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι	BHS propose de lire un inf. *qal* sur la base de mss

			hébreux et du Syr.

4. 1 Sm 1, 22 :

TM : וְנִרְאָה֙ אֶת־פְּנֵ֣י יְהוָ֔ה

LXX : καὶ ὀφθήσεται τῷ προσώπῳ κυρίου

Il s'agit de la présentation du jeune Samuel au Temple dans un verset qui annonce sa consécration comme *nazir*. A nouveau, les deux verbes sont à la voix passive : « Samuel apparaîtra devant YHWH ». Geiger conjecture ici une vocalisation différente : **נִרְאֶה**, « nous verrons », ce qui pose le problème de savoir qui est compris par ce « nous ». Mc Carthy[414] admet un *qal* originel car le *nif'al* lui semble faible ici et le contexte est à nouveau celui du pèlerinage (cf. les cas du Pentateuque).

5. Ps 42, 3 :

TM : וְאֵרָאֶ֥ה פְּנֵי אֱלֹהִֽים

LXX : ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεου

v. 2 : Comme la biche se tourne vers les courants d'eau,
ainsi mon âme se tourne vers toi, Dieu.
v. 3 : Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant,
Quand rentrerais-je et verrais-je la face de Dieu (verbe au *qal*) / apparaîtrais-je au visage de Dieu ? (verbe au *nif'al*) ».

Cette double traduction montre bien que les deux sens sont possibles. Le premier a le désavantage de sous-entendre un anthropomorphisme et d'être construit de manière incomplète, sans la particule de l'objet **אֵת**. Mais c'est l'exemple le plus fort que Mc Carthy avance à l'appui de sa thèse : « Ps 42, 3 a un *qal* original attesté à la fois par le Targoum et le Syriaque, ainsi que par un petit nombre de manuscrits de de Rossi »[415].

Au *nif'al*, le verbe **ראה** apparaît 102 fois dans le TM. Il se construit habituellement avec la particule **אֶל**, ou avec **את פני** lorsqu'il s'agit de Dieu. Dans ce cas, la préposition peut être considérée comme synonyme de **עִם**, signifiant alors « devant »[416]. Mais ce n'est qu'un sens indirect.

Un autre problème grammatical est soulevé par la forme de l'infinitif *nif'al* en Ex 34, 24 ; Dt 31, 11 et Es 1, 12. Habituellement, l'infinitif *nif'al*

[414] Mc Carthy *Tiqqune Sopherim* p. 199-200.
[415] Mc Carthy *Tiqqune Sopherim* p. 200 et note 16.
[416] Cf. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1996, vol. 3, p. 1160.

s'écrit הֵרָאֵה, ou construit להֵרָאֹה ou להֵרָאוֹת. Dans ces trois versets, le premier ה manque. Pour Mc Carthy, « l'explication la plus simple pour cela est que ces trois formes étaient à l'origine au *qal* qui ne requiert pas de ה pour l'infinitif construit».[417] Pour Geiger, cette forme de l'infinitif qu'il identifie comme un *qal* lui permet de trancher partout ailleurs en faveur d'un *qal* original, bien que dans les autres cas, le cadre consonantique ne le permet pas sans la présence des voyelles[418]. Toutefois, le cadre consonantique du Sam. en Dt 31, 11 comporte l'infinitif *nif'al* écrit *plene*, ce qui, pour un cas au moins affaiblit son hypothèse puisqu'on ne peut pas conjecturer ici un *qal* original transformé en *nif'al* par la ponctuation.

Les cas tirés du Pentateuque concernent les trois fêtes de pèlerinage : Pessah, Chavouot et Souccot. Lorsque le Temple existait, ces fêtes étaient l'occasion d'un pèlerinage à Jérusalem où des actions de grâce étaient offertes (Ex 23, 14). L'action de se rendre au Temple est décrite avec la même expression dans les trois cas : le verbe ראה au *nif'al* suivi de את־פני יהוה.

Un problème demeure –et il est de taille-. Tous les témoins textuels concordent avec la ponctuation *nif'al* du TM[419]. Ceci permet à Mc Carthy de faire remonter la correction à une date très ancienne, dès avant la LXX et les autres traditions textuelles. F. Nötscher, plus simplement propose la solution suivante : les massorètes ont modifié le *qal* en *nif'al*, de sorte que lorsqu'on dit qu'un homme apparaît devant Dieu, on est loin de l'idée de voir Dieu, ce qui attribuerait la correction aux massorètes et non aux scribes[420].

Mc Carthy propose de régler ce problème avec des témoins textuels qu'elle a recueillis pour deux cas :

- Es 1, 12 : un mss de de Rossi[421] atteste une forme *qal*, ainsi que le syriaque ;
- Ps 42, 3 : une forme *qal* attestée dans le syriaque et le Tg et quelques mss de de Rossi[422].

En ce qui concerne les passages du Pentateuque, elle apporte, à l'appui de sa thèse des références rabbiniques qui induiraient une vocalisation en *qal*[423]. Et pour renforcer son argumentaire, elle étudie un autre cas que Geiger avait déjà relevé[424] : Ps 84, 8.

[417] Mc Carthy *Tiqqune Sopherim* p. 198.
[418] Geiger *Urschrift* p. 337 sq.
[419] A l'exception du Tg Pseudo-Jonathan sur Ex 34, 20 qui atteste une forme verbale active, mais c'est insuffisant.
[420] F. Nöltscher, op. cit. p. 92.
[421] « MS 575, hispanus prima manu (init. Sec. XIV) »
[422] MMS 337, 368, 670, 864, 879, primo 43, 380, 683.
[423] La Mekhilta de Rabbi Simon b. Yohaï sur Ex 23, 17 ou encore dans le Talmud. Cf. note 21 p. 201.
[424] Geiger p. 339 ; Mc Carthy p. 202.

Ps 84, 8

Toujours plus ardents, ils avancent (TOB)

TM : יֵרָאֶה אֶל־אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן = σ', Jérôme
Et il apparaît devant Dieu à Sion.

LXX : ὀφθήσεται ὁ θεὸς τῶν θεῶν ἐν Σιων = α', Vulg., Syr.
Le Dieu des dieux apparaît à Sion.

Ce verset présente deux difficultés :

- En 8a, le verbe est au pluriel alors qu'en 8b, il est au singulier ;
- La LXX et les traditions textuelles qui s'y rattachent vocalisent אֵל, « dieu », et non la préposition אֶל, « vers ».

La LXX traduit alors : « le Dieu des dieux apparaîtra à Sion », ce qui, pour Geiger a bien plus de sens que le TM. Nous pouvons ici admettre une correction du TM qui vise à éliminer une expression polythéiste. Mc Carthy utilise cette correction qui fait de Dieu le sujet du verbe ראה au *nif'al* un autre argument en faveur des cas cités ci-dessus. Il n'en reste pas moins que les arguments textuels ne sont pas assez puissants pour conclure à des corrections théologiques de type *tiqquné sopherim* (sauf en ce qui concerne Ps 84, 8), car il serait possible de voir ici, en suivant la ligne interprétative que S. Schorch développe dans sa thèse, des euphémismes originaux, c'est-à-dire intégrés dans le texte dès la phase rédactionnelle. En outre, dans le cas des versets se référant aux fêtes de pèlerinage, les rites consistaient en des sacrifices divers, et non en des pratiques destinées à « voir » Dieu dans son sanctuaire. Selon H.-F. Fuhs, cette expression est d'ailleurs un *terminus technicus* pour « se présenter au Temple »[425]. L'orant se rend dans la Maison de l'Eternel pour y accomplir ses devoirs. Ceci s'inscrit correctement dans le contexte des versets du Pentateuque qui rappellent les trois fêtes de pèlerinage. Il me semble qu'admettre des originaux en *qal* reviendrait à inverser le sens de la dévotion. C'est Dieu qui regarde ses fidèles rendre un culte, et non le contraire[426]. Toutefois, certains arguments indirects[427] laissent demeurer le doute, ce qui justifie leur classement parmi les euphémismes secondaires découverts par Geiger.

[425] Article ראה in *Theologisches Wörterbuch zum alten Testament*, vol. VII, 1990, col. 251-252. Cf. F. Nöltscher.
[426] Cela est très net dans le cas de Roch Hachanah, fête de la nouvelle année, mais aussi, selon la tradition rabbinique, « Jour du jugement » durant lequel Dieu, assis sur son trône de justice fait passer devant lui le monde et chaque être humain pour le juger (*b. Talmud, Roch Hachanah 16b*). Chaque homme « apparaît » devant Dieu.
[427] Notamment des arguments textuels en faveur de l'originalité du *qal*.

Depuis Geiger, dans ce domaine précis est paru un article sous la plume d'A. Schoors.

Gn 16, 13b

Selon Ex 33, 20, un homme ne peut pas voir la face de Dieu et rester en vie. Dans un article paru en 1982, A. Schoors pense avoir détecté un *tiqqun sopherim* en Gn 16, 13b[428].

Un ange de l'Eternel annonce à Hagar dans le désert qu'elle va donner naissance à un fils, Ismaël. Elle invoque alors le nom de l'Eternel :

TM : אַתָּה אֵל רֳאִי, « tu es le Dieu qui me voit »,
car elle avait dit : הֲגַם הֲלֹם רָאִיתִי אַחֲרֵי רֹאִי׃
« est-ce bien ici que j'ai vu après qu'il m'a vue ? » (trad. TOB)

LXX : καὶ γὰρ ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι
« Oui, j'ai vu en face celui qui s'est fait voir de moi » (trad. B.A.)

La thèse de A. Schoors est la suivante : la LXX contient la leçon originale corrigée par le TM (suivi par le Syr. et la Vulgate) car il n'était pas possible de voir la face de Dieu et de continuer à vivre. Le mode opératoire à l'œuvre ici est une lecture contraire du TM : en effet, l'auteur pense que אַחֲרֵי, au sens de « l'arrière » peut être l'opposé de פְּנֵי, « la face de », mot visiblement traduit par le grec ενώπιον. Le premier רֹאִי est le nom abstrait « vision », et le second, le participe avec un pronom suffixe à la première personne du singulier. « Hagar appelle Yahweh un « Dieu de vision », c'est-à-dire un Dieu qui peut être vu, qui se montre. Elle est étonnée que Dieu ait autorisé que l'on puisse le voir, et c'est ce qu'elle exprime dans sa question »[429]. A. Schoors peut ainsi traduire ce verset :
« Elle a invoqué le nom de Yahweh qui lui a parlé : ''tu es un Dieu de vision'', car elle a dit : ''Ai-je réellement vu la face de celui qui me voit ?'' ».

L'identification de ce verset comme un *tiqqun sopherim* est probable car le TM résout une difficulté théologique, et la preuve textuelle est solide.

4. Eviter une expression blasphématoire

Job 34, 6[430]

Dans son second discours (34, 1-37), Elihou est déterminé à montrer que les voies de Dieu sont justes. Par conséquent, il doit prouver que le péché de Job

[428] A. Schoors, « A Tiqqun Sopherim in Genesis XVI 13B ? », in : VT 32, 4, 1982, pp. 494-495. Dans cet article, l'auteur cite des propositions antérieures de lecture qu'il se propose de résoudre par l'hypothèse d'un *tiqqun sopherim*.
[429] P. 495.
[430] Geiger p. 249, Mc Carhy p. 211.

est l'arrogance et la rébellion. Aux versets 5 et 6, il rappelle des paroles de Job pour témoigner de ses erreurs :

« Job n'a-t-il pas dit : « je suis juste,
mais Dieu me dénie justice ;
v. 6 : עַל־מִשְׁפָּטִי אֲכַזֵּב sur mon jugement, je mens ».

Mc Carthy s'interroge : « si Job proteste dans le verset 5 de son innocence, comment peut-il dire « je mens », ce qui ne cadre pas avec son insistance à protester de son innocence, et est contraire à ce qu'Elihou cherche à démontrer, à savoir que job n'admet pas qu'il est dans l'erreur »[431].

La LXX ne connaît pas cette difficulté : ἐψεύσατο δὲ τῷ κρίματί μου, « il [Dieu] a menti pour mon jugement », ce qui est en cohérence avec le verset 5b : « Dieu me dénie justice ».
C'est sur cette base que Mc Carthy se prononce en faveur de la probabilité d'une correction théologique ici, avec la LXX à l'appui de sa thèse. Il est vraisemblable que le texte original avait une forme à la troisième personne, « il a menti ». En se fondant sur l'aoriste de la LXX ainsi que le verbe au parfait en 5b, elle propose une forme qui devait être à l'origine **כזב**. Toutefois, elle émet une réserve importante : le sens du TM n'est pas très net. S'agit-il d'une question rhétorique : « sur mon jugement, est-ce que je mens ? »[432]. Ce cas montre à nouveau les difficultés que nous rencontrons pour déterminer une correction théologique.

Depuis Geiger, deux autres cas ont été versés à ce dossier.

1 Sm 2, 17

Ce verset résume les péchés commis par les fils d'Eli qui sont décrits aux versets 12 à 16.

« Le péché des jeunes gens était très grand devant l'Eternel,

TM : כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת יְהוָה
« car les hommes avaient méprisé l'offrande de l'Eternel ».
= Tg, Syr., Vulg.

LXX : ὅτι ἠθέτουν τὴν θυσίαν κυρίου
« car ils avaient rejeté l'offrande du Seigneur ».
= 4QSam[a] et MS 220 de Kennicott

[431] Mc Carthy p. 209.
[432] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 211.

E. Tov suggère que l'insertion הָאֲנָשִׁים dans le TM avait pour but d'atténuer l'accusation contre les fils d'Eli[433]. En cela, il suit Mc Carthy qui, après avoir passé en revue les témoins textuels et évoqué le « contexte typique d'irrespect envers le Seigneur » se montre favorable à « l'omission de cette insertion secondaire délibérée »[434]. Une opinion contraire est émise par S. Schorch qui préfère voir dans ce mot הָאֲנָשִׁים une glose pour הַנְּעָרִים de17a[435]. Il pense qu'il n'est pas nécessaire de supposer une correction théologique pour résoudre la difficulté liée à la présence de ce mot ici. Il cite par exemple S.R. Driver qui propose de voir dans ce mot les fils d'Eli.
Je pense que cette insertion n'est pas à mettre en rapport avec les fils d'Eli dont l'image n'est pas positive dans le TM. Elle vise plutôt à préserver la mention d'une offrande faite à YHWH dans un contexte où un verbe à la connotation péjorative est très proche, selon un procédé que nous avons vu à l'œuvre ailleurs : l'insertion euphémistique. Le caractère secondaire de cette insertion semble bien établi par l'accord entre la LXX et Qoumran.

Les trois exemples que nous venons de voir montrent un mode opératoire utilisé par les scribes dans le TM : l'insertion d'un mot pour écarter l'offense qui risque d'atteindre YHWH. Ceci nous permet de comprendre que le texte en lui-même revêtait un caractère sacré, un peu comme si les mots avaient un pouvoir supérieur à celui de la simple expression d'une idée[436].

2 Sm 12, 9

TM : מַדּוּעַ בָּזִיתָ | אֶת־דְּבַר יְהוָה

« Pourquoi as-tu méprisé la parole de Dieu » = LXX, Tg, Syr. Et Vulgate.

LXX^{Luc} et Vetus Latina : οτι εξουδενωσας τον κυριον : « car tu as méprisé le Seigneur ».

Mc Carthy a intégré ce verset dans sa liste de corrections théologiques autres que celles préservées dans les listes officielles[437]. A l'appui de sa thèse, elle mobilise trois types d'arguments :

- des supports textuels attestent de la leçon «Tu as méprisé le Seigneur » : le Vieux-Grec et la Vieille-Latine.
- Le contexte immédiat soutient cette lecture (Cf. au verset 10 : « tu m'as méprisé »).

[433] E. Tov, TCHB p. 270.
[434] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 207. Elle donne dans sa note 49/207 les noms des commentateurs de *Samuel* favorables à cette conclusion. CTAT[1] ad. loc. va dans le même sens.
[435] S. Schorch, op. cit. p. 54. Il reprend l'idée de commentateurs autres que Mc Carthy : C.J. Goslinga, *Het eerste boek Samuël*, Kampen, 1968, p. 108 ou H.J. Stoebe, *Das erste buch Samuelis*, Berlin, 1973, KAT VIII/1, p. 109.
[436] En Egypte ancienne, par exemple, les textes d'imprécation écrits sur les parois des tombes et destinés à prévenir les voleurs, avaient le pouvoir aux yeux des Anciens de matérialiser les menaces qui étaient annoncées. De la même façon, les scènes rituelles fonctionnaient par elles-mêmes.
[437] Mc Carthy, *The Tiqqune Sopherim*, p. 204-206.

- Le mode euphémistique « la parole de » que l'on trouve dans le verset 14 est utilisé fréquemment dans les Targoumim et à Qoumran.

Ces arguments l'amènent à conclure ici à un euphémisme secondaire. Le C.T.A.T. va dans le même sens[438]. E. Tov considère que la recension lucianique « peut refléter dans ce chapitre le Vieux grec » [439] et comporter le texte original. Le motif de l'insertion serait alors d'écarter un verbe à connotation négative, בזה du Tétragramme. C'est la conclusion à laquelle est arrivé Michael Fishbane qui reconnaît aussi ici un *tiqqun sopherim*[440].

Abraham Geiger avait relevé en 2 Sm 12, 14 un passage où l'insertion « les ennemis de » visait à préserver le nom divin dans un verset qui reprochait à David d'avoir « méprisé la parole de Dieu » en provoquant la mort d'Urie le Hittite pour posséder sa femme[441]. Du fait de la proximité modale de ces deux versets, S. Schorch les a réunis[442]. Conformément à son habitude, il privilégie la piste littéraire et conclut dans ce cas, comme en 2 Sm 12, 14 à une insertion originale. L'influence de 4 QSam[a] pour le verset 14[443], ainsi que des parallèles qu'il relève dans la littérature égyptienne le font pencher vers l'originalité de l'insertion dans le verset 9[444].

5. Préserver l'action divine et prévenir toute limitation de celle-ci

[438] C.T.A.T. vol. 1 ad loc. Et introduction p. 88.
[439] Tov, TCHB p. 271.
[440] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford 1985 pp. 67-68.
[441] Geiger, *Urschrift,* p. 267. Cf. Plus haut pp. 101.
[442] S. Schorch, *Euphemismen in der hebräischen Bibel,* pp. 50-2.
[443] Le rouleau ne permet pas de lire le texte du verset 9.
[444] Nous avons déjà remarqué que les conclusions de S. Schorch vont plutôt dans le sens de l'originalité des euphémismes. Très peu, selon lui relèvent de la critique textuelle. Il tend à minimiser l'influence des scribes sur le texte biblique. Cette hypothèse de travail n'est pas infondée, mais elle ne fait pas justice à l'importance des variantes qui existent entre deux textes et à l'intention des scribes qui risquent ainsi d'être ravalés au rang de simples copistes. La position de Schorch peut ainsi être qualifiée d'« orthodoxe ».

Job 24, 12[445]

Geiger pense retrouver pour ce cas la leçon originale dans la version syriaque et une correction dans le TM. Ce verset est situé dans un des poèmes de Job.

TM : מֵעִיר מְתִים יִנְאָקוּ וְנֶפֶשׁ־חֲלָלִים
תְּשַׁוֵּעַ וֵאלוֹהַּ לֹא־יָשִׂים תִּפְלָה׃

“De la ville, les mortels se lamentent,
Et l’âme des blessés crie au secours,
Mais Eloah *n’entend pas leurs prières* (trad. Dhorme à partir du Syr.)
Reste sourd à ces infâmies (trad. TOB sur le TM en l’état).

La LXX a un autre texte : « Celui-ci, pourquoi ne leur a-t-il pas rendu visite ? » (αὐτὸς δὲ διὰ τί τούτων ἐπισκοπὴν οὐ πεποίηται ;). Nous savons, depuis les travaux de Harry M. Orlinsky sur la Septante de Job que « le grec différait de l’hébreu préservé […] parce que le traducteur a traduit le texte hébreu en l’interprétant »[446]. Dans son article, “l’activité herméneutique des scribes”[447], J. Koenig émet l’hypothèse que le traducteur grec a cherché un homonyme araméen pour résoudre la difficulté posée par le TM. Bien que son explication nous semble un peu confuse en ce qui concerne les rapports du grec et de l’araméen, l’intérêt de ses propos réside dans cet homonyme araméen, צלותא issu de la racine צלא, « prier » que nous retrouvons dans le Syr. צלותהון, « leur prière », leçon que Geiger estime être la leçon originale.

La vocalisation actuelle du TM תִּפְלָה, « insanité, sottise » devrait alors être modifiée en **תְּפִלָּה**, « prière ». « Le choix du vocalisme massorétique a été dicté par un motif religieux. On voulait éviter une proposition d’après laquelle Dieu restait indifférent à la prière »[448], ce qui permet à Dhorme, dans son commentaire sur Job, de considérer que le verbe **יָשִׂים** pourrait résulter d’une corruption de ישמע. L’hypothèse de Geiger est retenue par Dhorme[449], par S.R. Driver et G.B. Gray[450] et J. Koenig.

Ps 78, 60[451]

---

[445] Geiger p. 333.
[446] Cf. La série d’articles parus dans H.U.C.A. entre 1957 et 1965. La citation est tirée du chapitre V, «The Hebrew vorlage of the Septuagint of Job : the Text and the Script », H.U.C.A. XXXV, 1964, p. 57. Dans son article, “l’activité herméneutique des scribes”, R.H.R. 161, 1962, p. 12 sq., J. Koenig émet l’hypothèse que le traducteur grec ait cherché un homonyme araméen pour résoudre la difficulté posée par le TM
[447] R.H.R. 161, 1962, p. 12 sq.
[448] J. Koenig, op. cit. p. 10.
[449] P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, ad. loc.
[450] S.R. Driver et G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, 1921, part II, p. 10.
[451] Geiger p. 321.

Il (Dieu) quitta Silo,

TM : אֹהֶל שִׁכֵּן בָּאָדָם

La tente qu'il établit parmi les hommes.

LXX : οὗ κατεσκήνωσεν ἐν ἀνθρώποις, suivi par le Syr., le Tg et θ'.

La tente qu'il avait habitée parmi les hommes.

Le TM contient le verbe שׁכן au *piel* dans le sens de « faire résider, établir» ; la LXX reflète le *qal*, impliquant une présence quasi-physique de Dieu dans la tente (= le sanctuaire de Silo). Cette spatialisation de Dieu est aussi un anthropomorphisme puisque le texte lui attribue une propriété humaine, celle de résider quelque part. La question des anthropomorphismes dans la LXX a été déjà largement débattue[452]. A. Soffer les a étudiés dans la LXX des psaumes[453]. Il a conclu que le traducteur grec des psaumes a, d'une manière générale, rendu littéralement les anthropomorphismes présents dans le TM. Ce qui signifie, ici que si le TM avait comporté un tel procédé, la LXX l'aurait simplement reproduit. Dès lors, il est possible de conclure que la LXX comporte un anthropomorphisme que le TM atténue dans le but d'éviter une spatialisation divine[454].

6. Préserver la gloire de Dieu

Ps 30, 13[455]

TM : לְמַעַן ׀ יְזַמֶּרְךָ כָבוֹד

« Pour que la gloire te chante »

LXX : ὅπως ἂν ψάλῃ σοι ἡ δόξα μου

« pour que ma gloire te chante » = Vulg., Jérôme.

Pour Geiger, l'offense réside ici dans l'idée que la « gloire » du psalmiste puisse chanter Dieu. En omettant le pronom possessif de la première

[452] Cf. M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante*, p. 214.
[453] A. Soffer, "Antropomorphisms in the Septuaginta of Psalms", HUCA 28, 1957, 85-107.
[454] La forme שׁכן au *piel* existe par ailleurs dans le T.M. pour exprimer l'idée que Dieu est quelque part : « faire résider mon Nom ici », לְשַׁכֵּן שְׁמִי שָׁם (Dt 12, 11 ; 14, 23 ; 16, 6. 11 ; 26, 2 ; Neh 1, 9 ; Jr 7, 12). La correction en Ps 78, 60 est appuyée par cette expression.
[455] Geiger *Urschrift* p. 319.

personne, le TM modifie le sens en dépeignant la gloire qui chante Dieu. La Bible de Louis Segond (1910) et la Nouvelle Édition de Genève (1979) traduisent ce verset à partir du grec. F. Nötscher[456] a répertorié six cas où le mot כבוד signifie « âme », et non gloire[457]. Partout, le mot כבוד est accompagné du suffixe possessif de la 1ère personne du singulier, sauf ici. Il faut par conséquent le sous entendre avec le grec car la construction actuelle lui semble impossible. Il traduit alors : « Dir singt mein Gemüt » (âme, cœur). Pour Briggs[458], ce mot signifie l'esprit comme siège pour l'homme de l'honneur et de la gloire. En Gn 49, 6, les LXX lisent « foie » כָּבְדִ֔י, au lieu de la vocalisation du TM כבוד, « gloire », puisque le foie est le siège des émotions ou de l'intellect, ce qui pourrait ici servir d'euphémisme[459].
Ces explications sont dans le domaine du possible. Il n'en reste pas moins que si on s'en tient au sens premier de כבוד, il est embarrassant d'associer ce mot au psalmiste puisqu'il s'agit d'un attribut divin. Donc l'explication de Nötscher s'applique plutôt à la LXX et n'empêche pas l'hypothèse de Geiger.

7. Préserver l'omniscience divine

Dt 9, 24[460]

TM : מַמְרִ֥ים הֱיִיתֶ֖ם עִם־יְהוָ֑ה מִיּ֗וֹם הֹדְעִ֛י אֶתְכֶֽם׃
« Vous avez été rebelles contre YHWH depuis le jour où je vous ai connus.

Sam. : דעתו
« … depuis le jour où il vous a connus. »

LXX : ἀπειθοῦντες ἦτε τὰ πρὸς κύριον ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν
« … depuis le jour où il a été connu par vous. »

Selon Geiger, le Sam. contient la lecture originale. Elle posait le problème théologique de l'omniscience divine : il était choquant de penser que Dieu ait pu connaître Israël seulement à partir d'un jour particulier. Ce motif explique la modification en passif dans la LXX, et le changement de personne dans le TM : du ו au י.

456 F. Nötscher, „Heisst Kavod auch Seele?", VT 2, 1952, 358-362.
457 Gn 49, 6 ; Ps 7, 6 ; Ps 16, 9 ; Ps 30, 13 ;Ps 52, 9 et Ps 107, 2.
458 Briggs, *Psalms*, I.C.C. ad. loc.
459 Cf. S. Gevirtz, "The blessing of Jacob (Gn. 49 : 5-7)", in : HUCA 52, 1981, p. 109. Cf. aussi F. Nötscher, „Heisst Kabod oder Seele?", in VT 2, 1952, p. 360.
460 Geiger *Urschrift* p. 336.

Ce verset appartient au second discours de Moïse (Dt 4, 45 – 11, 32). A partir de Dt 9, 7, Moïse rappelle les impiétés d'Israël dans le désert. En Dt 9, 22, il évoque les révoltes de Taveéra, Massa et Qivroth-Taawa. Alors Moïse leur dit : « vous avez été rebelles contre l'Eternel depuis le jour où :

- il vous a connus (Sam.) »
- je vous ai connus (T.M.) ».

Lorsque Moïse a découvert le sort de son peuple, alors qu'il était encore à la cour de Pharaon, il fut frappé par l'affliction qui régnait parmi ses frères (Ex 2, 11). Mais son autorité fut immédiatement contestée lorsqu'il sépara les deux hommes qui se battaient (« Qui t'a établi chef et juge sur nous ? » (Ex 2, 14), ce qui va dans le sens de l'originalité de la formule du TM. Cependant, ce texte reproduit un thème assez fréquent dans le récit de l'errance dans le désert, celui de la rébellion, de la résistance contre Dieu ; ceci milite alors en faveur de l'originalité du Sam. En outre, le verset 9, 7 agit comme un résumé qui synthétise par une formule la période du désert : « depuis le jour où tu es sorti d'Egypte jusqu'à votre arrivée en ce lieu vous avez été rebelles contre YHWH»[461]. Cette formule se retrouve à deux autres endroits du Dt :
- « Depuis le jour où tu es sorti d'Egypte jusqu'à ton arrivée ici, vous avez été rebelles contre YHWH » (Dt 9, 7)
- « Si aujourd'hui, alors que je suis encore vivant au milieu de vous, vous avez été rebelles contre YHWH, qu'arrivera-t-il après ma mort ? » (Dt 31, 27).
J.-P. Sonnet a montré que cette expression fait partie de l'expression paradigmatique du péché d'Israël contre YHWH[462], mais le verset 24, dans la forme du Sam. sous-entend qu'existait un temps où l'Eternel ne connaissait pas son peuple, ce qui peut être considéré comme une atteinte à l'omniscience divine. Pour éviter cela, le scribe a modifié la personne dans le TM, et la voix du verbe a été changée en grec[463].

[461] Le passage souligné se retrouve en 9, 24.

[462] J.-P. Sonnet, *the Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leiden/New York/Köln 1997, p. 168.

[463] La possibilité que le Sam. puisse contenir la lecture originale face au TM avait déjà été relevée par G. Gesenius dès 1815 dans son *De Pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica* (Halle). Il y cite 4 cas tirés de la Gn où la lecture du Sam. est, selon lui préférable au TM (4, 8 ; 14, 14 ; 22, 13 et 49, 14). Ceci nous permet d'appuyer l'originalité de Dt 9, 24 dans le Sam.

B. Des corrections qui concernent l'histoire d'Israël

A. Geiger, suivi par d'autres, a réuni un dossier assez étoffé de corrections des scribes qui se rapportent à des moments de l'histoire du peuple d'Israël telle qu'elle est racontée dans le TM.

1. La polémique anti-samaritaine, ou pour le moins envers le royaume du nord

Un certain nombre de passages corrigés ont été attribués à la polémique qui a opposé juifs et samaritains durant de nombreux siècles. Toutefois, cette identification pose un certain nombre de problèmes que nous verrons au cours de la présentation des résultats.

Notons d'emblée que Geiger ne semble pas avoir été conscient de l'existence de cette polémique et de ses effets sur le texte. Le premier cas que nous avons rencontré, Jg 18, 30 a été traditionnellement compris comme une correction visant à préserver Moïse. Mais un article récent apporte un nouvel éclairage, et pourrait bien en faire aussi une pièce à verser au dossier de la polémique anti-samaritaine.

Jg 18, 30[464]

Il existe dans le TM quatre cas de *litterae suspensae*, ou « lettres suspendues »[465]. Seul ce passage tiré du livre des Juges a suscité un intérêt particulier à cause des implications théologiques qu'il entraîne.

TM : Les fils de Dan dressèrent l'idole,
וִיהוֹנָתָן בֶּן־גֵּרְשֹׁם בֶּן־מְנַשֶּׁה
« et Jonathan, fils de Guershom, fils de Manassé/ Moïse ».

הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי
« lui et ses fils étaient prêtres de la tribu de Dan ».

Les différents manuscrits du grec manifestent des divergences :
- l'*Alexandrinus* : και Ιωναθαν υιος Γηρσωμ υιου Μωυση ;
- Le *Vaticanus* : και Ιωναθαμ υιος Γηρσομ υιος Μανασση ; ce texte est fidèle au TM[466].

[464] Geiger p. 258. C. Mc Carthy a aussi étudié ce passage dans son livre *Tiqqune Sopherim* pp. 225-229 et a conclu à une correction théologique dans le TM.
[465] Jg 18, 30 ; Ps 80, 14 ; Job 38, 13. 15. Cf. E. Tov, TCHB p. 57.
[466] Il n'est pas nécessaire de gloser sur la différence entre le nominatif et le génitif qui apparaît dans les deux listes des fils. La filiation est indiquée ici indifféremment par l'un ou l'autre cas.

- Le texte antiochien : Jonathan, fils de Manassé, fils de Gershom, fils de Moïse[467].

La Bible a conservé la mémoire de six Manassé.
Le premier est le fils de Joseph né en Egypte d'Asnat, la fille de Potiphar (Gn 41, 50-51) qui devient une tribu d'Israël et forme avec son frère Ephraïm les deux tribus des « fils de Joseph » (par ex. Nb 26, 28-37).
Le second est le 14e roi de Juda (687-642), fils d'Ezéchias monté sur le trône à l'âge de 12 ans et régnant durant 55 ans. Il est accusé d'avoir pris le contre-pied de la réforme religieuse de son père en reconstruisant les hauts-lieux et en rétablissant le culte à Baal et à Astarté (2 R 21, 1-19. Cf. Sir 49, 4).
Quatre autres Manassé de moindre intérêt sont encore cités dans la Bible en Esd 10, 30. 33, Jdt 8, 2. 7; 10, 3 ; 16, 22-24 et en Tb 14, 10.
Le Manassé révélé par le *nun* suspendu pose un problème d'identification, car le père de Gershom est bien Moïse (Cf. Ex 2, 22 ou Ex 18, 3) et Manassé n'apparaît pas dans la généalogie de cette famille.
La Vulgate et la *Vieille Latine* lisent *Moysi*. Le Talmud de Jérusalem, traité *Berakhot* 9, 1 et Baba Bathra 109b, ainsi que les *Avoth R. Nathan* lisent « Manassé » et considèrent qu'il s'agit ici du petit-fils de Moïse qui s'est adonné à l'idolâtrie.

La tradition du *nun* suspendu est attestée dans la massorah[468]. Le Tg, le Syr. et la LXXB lisent « Manassé ». Cependant, la Vulgate lit Moïse ; une partie de la tradition grecque représentée par un groupe que Mc Carthy qualifie d'antiochien, qui reflète selon elle le Vieux Grec pour les Juges mêle Moïse et Manassé : « fils de Manassé, fils de Guershom, fils de Moïse »[469]. On peut alors admettre l'hypothèse qu'un scribe ait modifié le cadre consonantique en insérant un *nun* suspendu pour masquer le nom de Moïse dans un contexte où sa descendance est représentée de façon négative.

Steve Weitzman apporte un éclairage fort intéressant sur l'identification de ce Manassé qui remplace Moïse, dans un article paru dans C.B.Q. en 1999[470]. Il dresse ce qu'il appelle la « liste des suspects » : le fils de Joseph, ancêtre éponyme de la tribu de Manassé, le fils apostat d'Ezéchias (2 R 21, 1-18), un des Judéens qui, selon Esd. 10, 30-33 ont répudié leurs femmes étrangères à l'époque d'Esdras ; il cite encore le mari de Judith, décédé prématurément (Tobit 14, 10). Depuis la période rabbinique, comme nous venons de le voir, le Manassé qui apparaît en Jg 18, 30 est identifié au fils d'Ezechias qui a promu l'idolâtrie.
Weitzman reconsidère cette opinion en raison de l'existence d'un autre Manassé existant hors du corpus biblique, celui qui, dans le récit de Josèphe

[467] Paul Harlé, *La Bible d'Alexandrie, vol. 7, les Juges*, Paris, le Cerf, 1999, p. 230.
[468] Notamment dans celle du manuscrit Léningrad B, ainsi que dans les codices d'Alep et du Caire.
[469] Cf. sa note 176 p. 229 qui liste ces manuscrits.
[470] Steve Weitzman, « Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Noun in Judges 18 : 30 », in : C.B.Q. 61, 1999, pp. 448-460.

fut le premier grand-prêtre du temple samaritain sur le Mt Garizim[471]. Le récit de Jg 17-18 est celui de la migration de la tribu de Dan de son ancien territoire situé à l'ouest de celui de Benjamin vers une autre terre située plus au nord. Il s'intéresse surtout aux origines du sanctuaire de Dan créé par Mika qui se fabriqua une idole et engagea un lévite, Jonathan. Jonathan prit l'idole de la maison de Mika et suivit les Danites qui fondèrent Laïsh et y dressèrent l'idole. La thèse de Weitzman est la suivante : le scribe a ajouté un *nun* suspendu non seulement pour préserver Moïse de la souillure de l'idolâtrie, mais aussi pour discréditer le premier grand-prêtre samaritain en le comparant à un prêtre apostat de l'époque biblique. En effet, le premier grand-prêtre samaritain, Manassé, a fait défection du Temple de Jérusalem pour aller officier sur le Mont Garizim sous le patronage de Sanballat, gouverneur de la province de Samarie à l'époque perse. Selon Flavius Josèphe, Manassé, frère du grand-prêtre de Jérusalem, aurait épousé la fille de Sanballat le gouverneur de Samarie. Suite à cette alliance indigne, il aurait été rejeté par la hiérarchie sacerdotale. Sanballat aurait alors fait construire un temple concurrent de celui de Jérusalem sur une montagne de Samarie, le Mont Garizim pour y installer son beau-frère[472]. Jonathan et Manassé deviennent alors les figures typologiques de mauvais prêtres. Ils ont été utilisés par les scribes pour dévaloriser l'image des samaritains. Ce cas de Jg 18, 30 peut ainsi être incorporé à un groupe d'exemples peu nombreux de corrections anti-samaritaines dans le TM[473]. Weitzman reconnaît lui-même à plusieurs reprises que sa thèse est fondée sur des conjectures, mais l'ensemble est cohérent, et il apporte ici un motif de correction théologique logique.

En 1964, R. Tournay écrivit un article dans lequel il recensait un certain nombre de lectures anti-samaritaines[474]. Le cadre historique dans lequel il insère ces corrections est très intéressant pour notre sujet. Ecoutons le père Tournay :
«Le texte hébreu canonique est le résultat d'une révision et d'une adaptation dont il y a lieu de caractériser les principes et la méthode. Des corrections théologiques ont été effectuées à partir de scrupules religieux, de réactions nationalistes, des nécessités du culte et de la lecture synagogale. On a édulcoré les anthropomorphismes, les expressions malsonnantes… ; on a ménagé les susceptibilités des habitants de Jérusalem, ou au contraire accentué les passages xénophobes dirigés contre les voisins païens »[475]. Il est tout à fait dans la ligne d'A. Geiger qui fournit des motifs aux différentes variantes qu'il a relevées. Le texte est corrigé de différentes manières. « Le

[471] Son attention avait été attirée par une note du commentaire sur les Juges de G.F. Moore qui signalait l'existence de ce Manassé chez Josèphe.
[472] Flavius josèphe, *Antiquités juives*, XI, 302-325. Cité par J.D. Macchi, *Les Samaritains, histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, Genève, 1994, 191 pp., p. 34.
[473] Cf. TOV, TCHB, 266-7 n. 37 et R. Tournay, « Quelques relectures bibliques anti-samaritaines », in R.B. 71, 1964, pp. 504-36. Weitzman cite aussi un texte samaritain, les *Chroniques samaritaines 2* qui présentent le sacerdoce élide des livres de Samuel comme l'origine du culte juif dont l'origine est ainsi confondue avec un acte d'apostasie (Cf. la déchéance des élides dans 1 Sam).
[474] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, 504-536.
[475] Cf. R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p. 505. On reconnaît ici les grands thèmes développés par Geiger, mais sans aucun recul.

mot primitif se trouvait dès lors voilé, sans être pour autant supprimé ; son pouvoir plus ou moins redoutable recevait ainsi des limites »[476].
Ces corrections eurent lieu selon lui au retour de l'exil, à l'époque perse, à une période où les passions nationalistes étaient exacerbées. Et c'est à cette époque qu'il place un certain nombre de corrections destinées à dévaloriser l'image des Samaritains, « ce peuple stupide qui habite à Sichem… et n'est pas une nation » (Sir 50, 25-26).

Mais les Samaritains sont-ils les descendants d'Ephraïm ?
Depuis le VIII[e] siècle, le vocable Ephraïm servait de mot alternatif pour nommer le royaume du nord ou à ses descendants (Es 7, 5. 8 ; Jr 31, 17. 20 ; Os 5, 3. 5 etc.). Le territoire de la tribu d'Ephraïm est localisé dans les collines centrales du pays, et le sanctuaire de Silo y était situé. Les Ephraïmites étaient réputés pour leur puissance militaire et politique (Jg 5, 14), et c'est un éphraïmite, Jéroboam qui prit la tête des tribus schismatiques du nord. C'est probablement pour cette raison que le nom de la tribu a été utilisé pour parler du royaume d'Israël. Mais il est trop rapide de conclure qu'Ephraïm est identifiable à Samarie.

En Os 13, 1, Tournay propose de voir une autre correction anti-samaritaine dans un mot qui par ailleurs est un *hapax legomenon* dans le TM.

TM : כְּדַבֵּר אֶפְרַיִם רְתֵת נָשָׂא הוּא בְיִשְׂרָאֵל
« Lorsque Ephraïm parlait, il portait la terreur en Israël ». Tel est le sens de ce mot à Qoumran, et tel est le sens compris par la Vulgate et α', σ' et θ'.

La LXX : δικαιώματα, mot utilisé pour traduire חק, משפט, מצוה, ou encore תורה. Le pluriel ici pourrait traduire תורות, ce qui s'expliquerait par une métathèse des lettres *trt* dans la LXX en *rtt* dans le TM.

Tournay traduit alors ce verset ainsi :

« Quand Ephraïm disait les lois, il l'emportait, lui, en Israël ; mais il se rendit coupable avec Baal et périt ».

« Il est normal qu'Ephraïm soit présenté comme ''prononçant les lois'' en Israël. C'est à Sichem que s'étaient conservées de très vieilles traditions remontant aux débuts de la conquête de Canaan… Le vieux code de l'alliance… vit le jour dans le royaume du nord aux environs du VIII[e] siècle »[477]. Et lorsque le schisme samaritain vit le jour, il parut inconvenant aux scribes judéens de valoriser un code de lois qui pourrait aisément être assimilé au Pentateuque samaritain.

[476] Id. p. 505.
[477] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p.513.

L'identification de Jg 18, 30 et Os 13, 1 comme des corrections théologiques nous semble probable[478]. Ce qui pose problème est leur identification à des éléments polémiques anti-samaritains. Le raisonnement du père Tournay repose sur l'amalgame d'Ephraïm et de Samarie. Cette cité ne se trouve pourtant pas sur le territoire de la tribu d'Ephraïm, mais sur celle de Manassé. Certes, Ephraïm est devenu synonyme du royaume du nord, Israël, dans la littérature prophétique (chez Osée et Esaïe). Et, comme le dit justement J.-D. Macchi, « les habitants de la province [assyrienne] de Samarie sont les ancêtres ''génétiques'' de ceux qui, bien plus tard, deviendront les Samaritains »[479]. Mais on ne peut pas automatiquement assimiler ce qui concerne le nord du pays à une dispute anti-samaritaine. Si on relève dans le texte biblique une correction le concernant, le motif anti-samaritain est probable, mais non absolument avéré. Certes, la rupture entre les deux communautés – juive et samaritaine - semble être intervenue assez tardivement. Il ressort des travaux de J. A. Montgomery que la littérature rabbinique connut une évolution à l'égard des Samaritains passant d'une relative tolérance à la rupture radicale intervenue autour des II^e^ – III^e^ siècles de l'E.C.[480] Toutefois, le Siracide, daté habituellement de 180 avant l'E.C., témoigne déjà d'une forte hostilité envers « le peuple fou qui habite à Sichem » (Sir 50, 26). Dans ses recherches sur l'histoire du texte biblique, D. Barthélemy s'est interrogé sur la période durant laquelle ont été effectuées la plupart des corrections de scribes. En 1978 par exemple, il estime que « la tradition scribale proto-massorétique… a subi, depuis le deuxième siècle avant jusqu'au deuxième siècle après, d'assez nombreuses corrections théologiques d'abord consonantiques, puis seulement vocaliques »[481]. Le *terminus ad quem* est moins précis que dans son premier article de 1963 sur les *tiqquné sopherim* où il affirmait que l'activité éditoriale des scribes s'était arrêtée avec l'hégémonie pharisienne[482]. Les corrections anti-samaritaines peuvent par conséquent avoir eu lieu durant cette période durant laquelle les corrections de scribes furent réalisées. Il s'agit de deux processus en cours durant la même période, ce qui doit nous inciter à faire preuve d'une grande prudence dans ce domaine, d'autant plus que les corrections significatives les plus certaines ont probablement été effectuées dans le corpus commun, à savoir le Pentateuque[483]. Sans aller jusqu'à invoquer la controverse anti-samaritaine, il suffit de rappeler que le roi responsable du

[478] Lorsque l'auteur étudie des blocs littéraires plus importants, comme par exemple Mi 6, 9 à 16, ou encore des chapitres complets comme celui de 1 Rois 12 ou Ez 16, il devient difficile de suivre son raisonnement tant son argumentaire nous paraît plus théorique que critique. En effet, l'auteur cherche à démontrer la validité d'une vision de l'histoire, un peu comme le fit avant lui Geiger. Parmi les cas qu'il a rassemblé dans son dossier, seuls les deux présentés ici nous ont paru correspondre à une correction théologique de type *tiqquné sopherim*.

[479] J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, coll. Le monde de la Bible, vol. 30, Genève, 1994, p. 71.

[480] Cf J.A. Montgomery, *Les hommes du Garizim. Histoire, Théologie, Littérature des Samaritains*, Paris, 1985 (1^ère^ éd. 1907), cité in J.-D. Macchi, op. cit. p. 11.

[481] D. Barthélemy, « Histoire du texte de la Bible hébraïque », in : *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Coll. Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 21, Fribourg/Göttingen, 1978, p. 369.

[482] D. Barthélemy, « Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament » in : *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Coll. Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 21, Fribourg/Göttingen, 1978, p. 109. Reprise d'un article paru en 1963 dans le *Congress Volume* de Bonn, 1962, publié chez Brill à Leyden dans les *Supplements to Vetus Testamentum* pp. 285-304.

[483] Ce que nous verrons plus bas.

schisme était Jéroboam l'éphraïmite. Ainsi, des scribes judéens anti-israélites ont pu trouver ici un motif de correction. En outre, sur le territoire de cette tribu se trouvait le sanctuaire de Silo pour lequel Geiger avait déjà relevé une correction théologique en 1 Sm 2, 22 concernant les péchés des fils d'Eli. Ici, le motif pourrait être une rivalité entre sanctuaires.

D'autres auteurs ont perçu dans le TM des retouches anti-samaritaines. Rappelons par exemple la façon dont Steve Weitzman a résolu la question du *nun* suspendu présent en Jg 18, 30[484].

Il existe encore une variante en Es 49, 5 que D. Barthélemy[485] et R. Tournay[486] ont interprétée comme une correction anti-samaritaine.

T.M. : Et maintenant, l'Eternel a parlé, lui qui m'a formé dans le sein maternel comme serviteur pour lui, pour faire revenir Jacob vers lui
וְיִשְׂרָאֵל (לֹא) [לוֹ] יֵאָסֵף
et qu'Israël *ne soit pas* rassemblé (*Ketiv*) = TM
et qu'Israël *soit pour lui* rassemblé (*Qeré*) = 1QIsa[a], LXX, Syr. Tg, α'

Pour ces deux auteurs, la leçon préservée par le *Qeré* ainsi que par Qoumran est la leçon originale. Son sens serait : « Et maintenant que l'Eternel parle, lui qui m'a formé dès le sein pour être son serviteur, lui qui a fait revenir Jacob et rassemblé Israël pour lui ». Le TM de ce passage reflèterait alors, selon Tournay, « l'animosité des Judéens à l'égard des Samaritains », si l'on admet que Jacob est la partie sainte du peuple et Israël l'Israël du nord[487].

Nous devons admettre toutefois que le motif de ces corrections n'est pas certain car il suppose l'hypothèse qu'une correction accomplie en défaveur du nord s'adresse en réalité aux samaritains. Nous avons cependant relevé un cas qui semble bien plus évident puisqu'il concerne directement le culte samaritain et qu'il se trouve dans la littérature propre aux deux courants.

Dt 27, 4

L'enjeu de cette variante est essentiel, puisqu'il y est question de la légitimité du lieu où Dieu fait résider son nom. Pour les samaritains, le lieu légitime est le mont Garizim au sud de Sichem. Au nord de cette cité se trouve le mont Ebal. Selon Dt 11, 27, le Garizim bénéficie de la bénédiction, et le mont Ebal de la malédiction. Aussi, après que le peuple eût traversé le Jourdain, lorsqu'il fut question de construire sur une de ces deux montagnes un autel d'où seraient bénis ceux qui ont traversé le fleuve (identifié au Garizim selon Dt 27, 12), il apparut comme primordial d'identifier très clairement ce mont.

[484] Cf. Ci-dessus p. 127.
[485] D. Barthélemy, « Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la mer morte », in : R.B. 57, 4, 1950, p. 545.
[486] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p. 529-530.
[487] En même temps, ce motif anti-samaritain n'est pas absolument certain. Cf. R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p. 529.

Selon le TM, cet autel fut construit בְּהַר עֵיבָל, sur le mont Ebal, celui des malédictions. Le Pentateuque Samaritain, le *Samariticon* et la *Vieille Latine* lisent au contraire le mont Garizim.

On pourrait penser que les Samaritains ont modifié un texte dont la formulation discrédite leur sanctuaire en l'identifiant au mont des malédictions. Cette hypothèse de l'ancienneté du TM s'inscrirait alors très bien dans la tendance générale du Pentateuque samaritain à corriger le texte biblique selon ses propres conceptions. Cette originalité du TM est défendue par E. Tov[488]. J.-D. Macchi rappelle toutefois que la logique du récit plaide plutôt en faveur de l'originalité du Samaritain[489] : un sanctuaire devrait être érigé sur le mont des bénédictions ; les scribes auraient ainsi dénigré un lieu de culte concurrent. Le fait que la *Vieille Latine* appuie le Sam. prouve qu'une tradition textuelle a existé indépendamment du TM[490].

Un cas unique n'est pas une preuve. Les exemples rassemblés ici constituent un faisceau de présomptions qui permet d'émettre l'hypothèse d'une tendance correctrice anti-samaritaine. Mais il ne s'agit en aucun cas d'un retravail assimilable à celui accompli par les Samaritains sur leur propre texte.
Enfin, d'autres corrections se rapportent à des moments précis de l'histoire du peuple d'Israël : la lutte contre Amaleq qui transparaît aussi dans le texte, et la restauration à l'époque perse. Les références que nous présentons ci-dessous ne se trouvent pas dans l'*Urschrift* d'Abraham Geiger.

Jg 5, 14[491]

TM : « D'Ephraïm sont descendus ceux qui ont des racines en Amaleq (בַּעֲמָלֵק) »
LXX^{B} : « ἐν τῷ Αμαληκ »
LXX^{A} : « εν τω κοιλαδι » = בעמק = dans la plaine.

Selon Tournay, l'*Alexandrinus* reflète le texte d'origine qui a été corrigé par les scribes judéens dans le but de discréditer Ephraïm et ses descendants samaritains. Cette leçon est appuyée par la *Vieille Latine*, la *Syro-hexaplaire* et Théodotion. L'insertion d'un ל associe cette tribu du nord à l'ennemi Amaleq, ce qu'attestent le TM et le *Vaticanus*.

[488] E. Tov, TCHB p. 94 et n. 37 p. 266.
[489] J.-D. Macchi, *Les Samaritains :histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, in Coll. : Le monde de la Bible, vol. 30, Genève, 1994, p. 23.
[490] C'est l'opinion défendue par A. Schenker in : *Septante et Texte massorétique…*, C.R.B. 48, p. 142 et sq. Au contraire, E. Tov pense que la tradition de la *Vieille Latine* est justement la preuve que l'on doit la considérer comme « *an ancient non-sectarian reading* ». Op. cit. n. 67 p. 95.
[491] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, pp. 507-511.

La plaine en question est, selon lui, « la vallée de Yizréel, la Emeq moderne », là où se déroula la bataille contre Sisera dont la victoire est célébrée par le Cantique de Déborah dans lequel s'insère le verset en question. La leçon présumée originale, celle de l'*Alexandrinus*, est la plus cohérente avec le reste du passage tandis que la correction crée une difficulté de sens. Tournay propose de lire le verset d'origine ainsi :

« D'Ephraïm, les officiers sont dans la plaine :
derrière toi est Benjamin, parmi les tiens ! ».

« Le TM serait ainsi le résultat d'une relecture désobligeante vis-à-vis d'Ephraïm […] ; un changement de vocalisation permit de lire ''leur racine'', c'est-à-dire leur origine, à savoir celle des Ephraïmites, qui se voient alors rattachés à Amaleq, l'antique ennemi d'Israël »[492]. Le CTAT pense au contraire que la lecture de l'*Alexandrinus* « semble être une assimilation au verset suivant »[493]. Cette hypothèse est aussi retenue par P. Harlé, bien qu'il envisage aussi ici « un exemple d'évitement du nom maudit » dans cette famille de la LXX[494]. Alors, *tiqqun* dans le TM ou autre traduction de la LXX ?

Selon Gn 36, 12, Amaleq est le petit-fils d'Esaü. Il est l'ancêtre éponyme d'une tribu du Sud qui fut ennemie d'Israël tout au long de son histoire jusqu'à la victoire définitive de David qui tua le roi amalécite Agag à Gilgal (1 S 15, 33). La sentence tombe : « tu effaceras de sous le ciel la mémoire d'Amaleq » (Dt 25, 19) à cause de tout ce qu'il a fait. Associer dans le texte biblique une des tribus d'Israël à l'ennemi est un fait d'une grande gravité. Tournay montre, à partir de textes qoumraniens que le nom d'Ephraïm était devenu synonyme d'impiété : dans le *pesher* de Nahum, (3, 1), la « ville du sang » est la « ville d'Ephraïm », et dans un *pesher* sur les psaumes, les « impies » de Ps 37, 14 sont ceux d'Ephraïm et de Manassé.

Il rattache à ce motif l'élimination de la mention d'Amaleq en Jg 1, 16 : « Les fils de Qéni, beau-parent de Moïse, montèrent de la ville des Palmiers avec les fils de Juda au désert de Juda qui est au sud de Arad ».

TM : וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב אֶת־הָעָם׃
« Il alla et habita avec le peuple » (le singulier est un collectif, ou une corruption selon la B.H.S.) = LXX^{A} et la plupart des mss de LXX^{B}.
LXX d'après les chaînes, d'après certains manuscrits du *Vaticanus* et la *Vieille Latine* : « avec Amaleq ».

La technique de correction mise en œuvre ici est l'omission du ל et du ק du mot עמלק. On peut considérer que l'original est attesté par la *Vetus Latina*

[492] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p. 507.
[493] CTAT^{1}, 85.
[494] P. Harlé, *La Bible d'Alexandrie, 7 : les Juges*, Paris, 1999, p. 121.

et par certains manuscrits de la LXX du *Vaticanus*[495]. L'idée que les Kénites ou Juda puissent « habiter avec Amaleq » a paru si scandaleuse que la correction a semblé légitime[496]. Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec l'affirmation suivante de Tournay : « ces deux corrections… obéissent aux mêmes mobiles : sauvegarder l'honneur de Juda et accabler de honte Samarie »[497]. En Jg 1, 16, il n'est pas possible de voir une retouche anti-samaritaine. Cette correction répond simplement à l'injonction d'effacer Amaleq de la mémoire des hommes (Dt 25, 19) tout en préservant l'honneur de Juda. Le premier chapitre des *Juges* raconte l'installation des tribus dans la terre de Canaan, et Juda est le cœur du futur royaume de David. Il n'est pas question qu'Amaleq y soit associé en aucune manière que ce soit[498].

Un texte parlant de la période de la reconstruction du temple à l'époque perse a connu une correction théologique. Parmi les 17 cas de *ketiv* לו *qeré* **לא** répertoriés dans la massorah, D. Kellermann pense qu'en Esd 4, 2, le *kétiv* est une correction dogmatique dont l'original a été préservé par le *qeré*, appuyé par la LXX, le Syr. et la Vulg. (cf. B.H.S. *ad loco* qui propose de reconnaître cette lecture comme l'originale)[499].

Les ennemis de Juda apprennent que les « fils de la golah », les déportés bâtissent une maison pour Dieu. « Ils s'approchèrent de Zorobabel et des chefs de famille et leur dirent : ''nous bâtirons avec vous, car comme vous, nous recherchons votre Dieu…

- K. …et nous n'offrons pas de sacrifices (v. 2) » = Vulgate. Mais du point de vue grammatical, cette construction **ולא** אנחנו זבחים n'est pas correcte à cause de la place de la négation.
- Q. et nous lui offrons des sacrifices''…(v. 2) » = Esdr A (5, 65-66, LXX) et Esdras B ; le Syr.

Selon B. Ognibeni, le témoignage d'Esdras B est essentiel car il s'agit d'une version littérale basée sur une *Vorlage* proto-massorétique. C'est pourquoi, il propose d'admettre le *qeré* comme lecture originale car soutenue par les versions à l'exception de la Vulgate[500]. Selon lui, le *ketiv* a pu voir le jour sous l'influence de la polémique anti-samaritaine, car la paraphrase de Flavius Josèphe laisse supposer que ces « ennemis » seraient en réalité les samaritains cherchant à offrir des sacrifices au temple[501]. En outre, ce même *ketiv* pose un problème grammatical que le *qere* ne pose pas.

Le remplacement de ו par **א** permettait de masquer dans le TM l'idée que lors de l'érection du second temple, les ennemis de Juda aient pu offrir des sacrifices à Dieu. Pourtant, ce sens est plus simple à admettre dans le texte

[495] Cf. CTAT[1], intro. p. 89 et p. 73 du corps du texte. Il s'agit des manuscrits d e f s z et de la Sah.
[496] Cf. P. Harlé, *Les Juges* in : Coll. La Bible d'Alexandrie, vol. 7, pp. 33 et 78-9.
[497] R. Tournay, « Quelques relectures bibliques antisamaritaines », in RB 71, 1964, p. 511.
[498] C'est la thèse que défend aussi le CTAT[1], 73-4.
[499] D. Kellermann, « Korrektur, Variante, Wahllesart ? Ein Beitrag zum Verständnis der K *l'* / Q *lw*-Fälle", in : B.Z. 24, 1980, 55-75.
[500] B. Ognibeni, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia*, Fribourg, 1989, p. 125.
[501] Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XI, 4, 3.

que le *ketiv*. Mais les Juifs refusèrent leur aide qu'ils considéraient comme un piège, et les travaux furent retardés à cause de ces ennemis.

Les données textuelles, militant en faveur de l'originalité du *qeré*, ainsi que les implications exégétiques de cette lecture nous poussent à admettre ici un *tiqqun sopherim* dont l'original a été conservé en *qeré* dans les listes massorétiques. Le motif à l'œuvre dans ce cas concerne le culte au temple et la séparation des autres nations.

C. Corrections concernant la vie religieuse du peuple

La vie religieuse a été au même titre que l'histoire un des thèmes que les scribes ont abordés dans leur activité de correcteurs.

a. La rivalité entre Sadducéens et Pharisiens

Lors de l'examen des thèses de Geiger, nous avons évoqué une des faiblesses de son argumentaire[502]. Il considérait en effet que le texte massorétique laissait entrevoir des empreintes de la controverse entre les Pharisiens et les Sadducéens. Mais de son propre aveu, cette lutte n'a laissé que peu de traces, et les exemples qu'il apporte à l'appui de ses propos appartiennent plutôt à la strate littéraire. Il relève toutefois un cas intéressant qui pourrait refléter une différence de conception entre les deux partis : Prov. 14, 32[503].

TM : « Le méchant est terrassé par son mal,
וְחֹסֶה בְּמוֹתוֹ צַדִּיק: et le juste cherche refuge dans sa mort ».

LXX : le juste se persuade τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι, dans sa propre piété = בתומו

La permutation des lettres ת et מ permet de modifier le sens du verset. Selon Geiger, il était si choquant pour les Pharisiens que le juste puisse s'appuyer sur sa piété pour obtenir le salut (= leçon de la LXX) qu'ils corrigèrent le verset pour lui donner le sens que le juste s'appuie sur sa mort pour obtenir le salut, c'est-à-dire qu'il obtiendra sa récompense dans le monde à venir (=leçon du TM). Selon Geiger, ce verset permettrait d'illustrer une des différences théologiques entre Pharisiens et Sadducéens concernant la résurrection. « Les Sadducéens ne niaient pas totalement la résurrection. Ils ne l'ont simplement pas placée au premier plan »[504]. Le texte de la LXX porterait alors leur marque. Au contraire, les Pharisiens, reconnaissant l'idée de résurrection, ont été choqués par l'idée que « l'homme pieux ait le droit

[502] Cf. Partie III.D.2
[503] Geiger, *Urschrift* p. 175.
[504] Geiger, *Urschrift* p. 175.

de s'appuyer dans ce monde-ci sur sa droiture, ce qui contredisait leur enseignement ; ils ont alors corrigé comme Aquila, Symmaque et Théodotion, Jérôme et le chaldéen en modifiant les lettres pour affirmer que le juste a confiance dans sa mort, ou en sa mort, c'est-à-dire dans la récompense qu'il aura dans le monde à venir »[505]. Il propose donc de considérer la variante dans ce verset comme une correction de scribe.
Si l'on suit son raisonnement, la leçon ancienne serait conservée dans la LXX, le Syr., ainsi que chez Aquila, Symmaque et Théodotion. Le TM, quant à lui livrerait la leçon corrigée telle qu'elle apparaît aussi en 4Qprov[b] à Qoumran[506].

R. Tournay a aussi compris cette variante comme la volonté de mettre en avant la rétribution du juste dans l'au-delà[507]. Dans le même esprit, il a aussi vu une correction du même type en Prov 12, 28[508] :

TM : Sur la route de la justice se trouve la vie,
Et un sentier battu (trad. TOB) אַל־מָוֶת litt. « pas la mort ».

La première partie du verset reprend un thème fréquent dans les Proverbes, à savoir que la justice assure une longue vie. La seconde partie par contre est intraduisible en l'état. La LXX interprète les mots et lit ici אל vers la mort : « ὁδοὶ δὲ μνησικάκων εἰς θάνατον, les chemins des pervers vers la mort ». On trouve la même préposition dans certains manuscrits hébreux. Mais la LXX rajoute le mot « pervers ».
Selon R. Tournay, la vocalisation du TM, « plus de mort » manifeste le développement dans la foi en l'immortalité à partir de l'époque des Maccabées. Le texte de la LXX est plus cohérent car il instaure un parallèle antithétique entre la vie et la mort, mais le texte corrigé du TM reflète les conceptions du judaïsme d'essence pharisienne postérieur à la LXX. Il serait alors possible ici de conclure à une correction de scribe d'essence pharisienne.

Une correction du même ordre se retrouve en Eccl 3, 21[509].

« Qui connaît le souffle des fils d'Adam
TM : הָעֹלָה הִיא לְמַעְלָה

[505] Geiger, *Urschrift* p. 175.
[506] Cf. D.J.D. XVI, p. 185. Selon le commentaire de P. Skehan et E. Ulrich, l'écriture du manuscrit permet de la dater de la fin du Ier siècle avant l'E.C. ou de la première moitié du Ier siècle de l'E.C. (p. 183). On peut noter ici son appartenance au groupe proto-massorétique.
[507] R. Tournay, « Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie », in : R.B. 69, 1962, p. 498.
[508] R. Tournay, « Relectures bibliques… » , p. 496.
[509] Je remercie M. Jan Joosten de m'avoir signalé ce cas.

lui qui monte vers le haut
LXX : εἰ ἀναβαίνει αὐτὸ εἰς ἄνω
S'il monte vers le haut
Et le souffle des bêtes
TM : הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ׃
Qui descend vers le bas, vers la terre ?
LXX : εἰ καταβαίνει αὐτὸ κάτω εἰς γῆν
S'il descend en bas vers la terre ?

La leçon des LXX semble faire preuve de scepticisme et mettre en doute la vie éternelle, et le texte grec traduit un original hébreu comportant deux ה interrogatifs. Les massorètes les ont alors vocalisés comme deux articles définis pour confirmer l'idée de vie éternelle. L'original interrogatif a été compris comme tel par la LXX, la Vulgate, le Syr. et des commentateurs modernes. Malgré cela, G. A. Barton estime que le TM est plutôt le fruit d'une erreur que de raisons dogmatiques[510]. Dans ce cas précis, le tableau textuel ainsi que le motif de la correction permettent de conclure à un *tiqqun* probablement assez tardif.

b. L'origine du sacerdoce

Tournons-nous maintenant vers un cas célèbre déjà relevé par A. Geiger .

Le « plus » du TM en 1 Sm 2, 22 constitue un cas-frontière, à la limite de la définition du *tiqqun sopherim* communément admise à cause de sa possible identification à une glose ; mais nous avons tout de même décidé de maintenir dans la liste des cas découverts par Geiger, bien qu'il en fasse une correction des LXX, car, comme le dit G.R. Driver, « les gloses théologiques sont finalement peu nombreuses, et la plupart sont enchâssées dans les *tiqquné sopherim* qui sont des corrections du texte destinées principalement à adoucir des anthropomorphismes et à éliminer toutes sortes d'inconvenances à l'égard de Dieu »[511].

Dans le récit de 1 Samuel, le sacerdoce élide est déconsidéré. Au verset 2, 12, les fils d'Eli sont des בְּנֵי בְלִיָּעַל, des « fils de Bélial (identifié au malin) ». Cette notice, très éloquente est renforcée par la description de leurs exactions dans leur activité sacerdotale (v. 13 à 17). Puis au verset 22, Eli prend connaissance de leurs actes.

[510] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Edinburgh, 1959[2], (1908[1]) pp. 212. Cf. part. pp. 112-3.
[511] Cité par E. Tov, TCHB n. 35 p. 265.

TM וְעֵלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֵת כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בָּנָיו לְכָל־יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר־יִשְׁכְּבוּן

אֵת־הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

« Eli était très vieux ; il entendait tout ce que faisaient ses fils à tout Israël, et qu'ils couchaient avec les femmes qui se tenaient à l'entrée de la tente de la rencontre. »

Le passage souligné n'est pas présent dans le texte de la LXX. Pour Geiger, « le grec a omis ce passage par respect pour le sacerdoce, car on y parle de la fornication des fils d'Eli avec les servantes du tabernacle » [512]. Il s'agirait, selon lui d'une variante à imputer à la LXX.
A. Caquot et Ph. De Robert dans leur commentaire sur les livres de Samuel estiment que ce « détail, qui a pu choquer scribes et traducteurs, a quelque chance d'appartenir au texte original, conservé par le TM. C'est une accusation supplémentaire, visant peut-être certaines pratiques licencieuses dans le cadre des fêtes de Silo (Jg 21, 19-23) » [513]. Selon E.C. Ulrich, « la glose a été faite au stade hébreu et a été traduite directement de l'hébreu de ce verset de Samuel » ainsi que par Josèphe[514]. Son ancienneté est prouvée par sa présence chez Josèphe. Et dans le CTAT, D. Barthélemy conclut ici à « une glose réalisée au niveau littéraire et non textuel, car elle comporte plus d'originalité créatrice qu'une simple retouche » [515].
J. Wellhausen, au contraire considère qu'il s'agit d'un ajout pharisien déjà connu par Josèphe, constitué par l'insertion d'un passage tiré d'Ex 38, 8 (les femmes qui se trouvent à l'entrée de la porte de la rencontre)[516]. Le Déaut est en accord avec cela : « il s'agit d'un « plus » du TM visant à charger le sacerdoce de Silo »[517].

Selon E. Ulrich, le tableau textuel de ce verset se présente ainsi[518] :

4Qsam^{a} = LXX^{B} contre TM, Josèphe (*Ant.* V, 339), LXX^{L}

Ulrich avait déjà réussi à démontrer la proximité de 4 Qsam^{a} avec le mss B de la LXX[519], le texte de Qoumran représentant alors la *Vorlage* de la LXX. « L'histoire du texte de la LXX de 1 R sera, pour une bonne part, celle de la mise en conformité progressive avec le TM d'une traduction effectuée sur un modèle hébreu différent de lui »[520]. Ceci devrait nous conduire à estimer que

[512] Geiger, *Urschrift* p. 272.
[513] Caquot, de Robert, *Les livres de Samuel*, p. 53.
[514] E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, 1978, p. 58.
[515] CTAT[1], pp. 146/7. Le terme de glose est peut-être abusif ici puisqu'en général une glose est par nature secondaire.
[516] J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, p. 46.
[517] Le Déaut, « La Septante, un Targoum ? », p. 160 n. 1.
[518] E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel*, pp. 57-58.
[519] E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel*, p. 149.
[520] B. Grillet, M. Lestienne, *Premier livre des Règnes*, in : *La Bible d'Alexandrie,* vol. 9. 1, Paris, 1997, p. 29.

le texte de la LXX est plus ancien que le TM. Pourtant, comme le dit E. Tov[521], il ne faut pas en faire une règle générale. Et l'auteur de citer ce verset comme exemple d'originalité de Qoumran et de la LXX, et de glose théologique dans le TM. Deux éléments dans le « plus » du TM ne s'accordent pas avec le contexte et confortent ainsi l'hypothèse de sa nature secondaire : la mention de la tente de la rencontre (cf. Jg 18, 1), plutôt que la maison de Dieu mentionnée ailleurs (1 Sm 1, 7. 9. 24 ; 1 Sm 3, 3. 15) et la mention de ces femmes qui n'apparaissent plus ailleurs (Ex 38, 8)[522]. Il classe ce « plus » parmi les changements théologiques intervenus dans le processus de transmission textuelle. Dans son ouvrage sur *Silo, ville biblique*[523], D.G. Schley montre que cette ville est en général étudiée par les chercheurs dans les travaux portant sur les problèmes du culte dans l'ancien Israël, à l'époque pré-monarchique, en association avec le culte dans le désert (cf. la tente de la rencontre)[524]. Ces femmes qui se tiennent à l'entrée de la tente de la rencontre pourraient être soit le vestige de très anciennes coutumes remplacées plus tard par les lévites (cf. Vatke cité p. 19), soit des prostituées sacrées (Holm-Nielsen, cité p. 71). Quoi qu'il en soit, leur présence est surprenante, que ce soit ici où dans le récit-source d'Ex 38. S. Pisano estime de la même façon qu'il s'agit ici d'un « plus » du TM inséré de manière délibérée pour ternir le sacerdoce élide[525].

Le caractère secondaire de cette glose nous semble ainsi bien étayée. La question qui se pose maintenant est de voir ce qu'elle apporte au TM. Nous avons signalé l'opinion de J. Wellhausen qui voit ici une insertion pharisienne anti-saducéenne. P.K. Mc Carter[526] souligne que le vocabulaire employé appartient à la législation sacerdotale du Tétrateuque, car il s'agit de la reprise des mots d'Ex 38, 8. Il relie cette situation à l'incident raconté en Nb 25, 6-15. Le peuple commença « à se livrer à la débauche avec les filles de Moab » et sacrifia à ses dieux à Péor. La colère de Dieu s'enflamma alors contre lui. Et lorsqu'un fils d'Israël amena une Madianite au milieu de ses frères « qui pleuraient à l'entrée de la tente de la rencontre », le petit-fils d'Aaron, Phinéas les transperça tous les deux, éloignant la colère de l'Eternel. Il proposa alors à Aaron une alliance : « elle leur [les descendants d'Aaron] assurera le sacerdoce à perpétuité. (v. 13) ».
Ces éléments nous permettent de conclure que le « plus » du TM en 1 Sm 2, 22 est destiné à insister sur les crimes des fils d'Eli[527] en les reliant à l'idolâtrie de Baal-Péor et à l'annonce du sacerdoce aaronide (épisode des Nb). Il rend explicite la relation des fils d'Eli à la tradition de Phinéas, fils d'Éléazar, fils d'Aaron et affirme que la descendance d'Éli sera remplacée par celle de Sadoq[528]. Il agit sur un double plan : il participe à l'insistance générale des premiers chapitres de 1 Samuel sur le choix de la maison de

[521] E. Tov, TCU p. 193.
[522] E. Tov, TCHB p. 273-4 et Caquot, de Robert, *Samuel*, p. 52.
[523] Donald G. Schley, *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History*, JSOT, S.S. 63, Sheffield, 1989, 256 pp.
[524] Schley, p. 11.
[525] S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, Coll. : Orbis biblicus et orientalis vol. 57, Fribourg, 1984, pp. 70-75.
[526] P.K. Mc Carter, *I Samuel. A New Translation with Introduction…*New York, 1984, p.81.
[527] En effet, Mc Carthy fait remarquer (n. 206 p. 235) qu'aucune des deux versions ne flattent les fils d'Eli.
[528] Cf. D. G. Schley, *Shilo*, p. 140 et 144.

David, de Jérusalem et de son sacerdoce contre Silo et le sacerdoce élide ; dans le même mouvement, par son rappel du passage de Nb, il constitue un récit étiologique de la prééminence sacerdotale d'Aaron.
Cette longue insertion peut-elle être considérée comme un *tiqqun sopherim* ? Dans un certain sens, étant donné son étendue, elle s'apparente plutôt à un ajout que l'on pourrait qualifier de glose. Cependant, à notre sens, elle appartient tout de même à la catégorie des *tiqquné sopherim* à cause du tableau textuel qui la caractérise : elle est absente de la LXX et de Qoumran, et présente dans le TM. En outre, sa mention chez Josèphe nous permet de dater son insertion dans le texte aux alentours du Ier siècle avant E.C., ce qui la place à l'époque où ont eu lieu une grande partie des corrections de scribes. Son motif enfin la rattache aux autres *tiqqunim* : elle participe de la définition du sacerdoce à une époque où il revêtait un rôle essentiel à la suite de la perte d'indépendance politique. Il n'est pas impossible d'y voir, comme le fit Wellhausen une pointe pharisienne anti-saducéenne visant à dévaloriser le sacerdoce en général car cette insertion affirme en fin de compte les droits des descendants de Sadoq au sacerdoce. Il s'agit à notre sens d'un cas particulier qui se distingue essentiellement par sa forme ; le fond, quant à lui le range parmi les *tiqquné sopherim*.

c. Rivalités entre lieux de culte

Es 19, 18[529]

Dans une série d'oracles contre les nations (Es 13 à 23) ont été insérés des versets concernant l'Egypte. Il y est annoncé qu'après la ruine de l'Egypte (19, 1-15), ce pays et ses habitants se convertiront et se réconcilieront avec Israël (16 à 25). Nous apprenons au verset 18 que cinq villes parleront « la langue de Canaan », c'est-à-dire l'hébreu, ce qui semble vouloir signifier que des Israélites vivaient en leur sein. L'un d'elle est nommée :

TM : עִיר הַהֶֽרֶס, c'est-à-dire : "ville de la Destruction », suivi par le Syr. ; α' et θ' : αρες.
Et Jérôme de commenter : « quidam interpretantur in *solem* et alii in *testam* transferunt volentes vel Heliopolim significare vel Ostracinen » (certains inteprètent ''soleil'', d'autres ''tesson'', voulant signifier Heliopolis ou Ostracina[530]).
Le Tg : קרתא בית שמש דעתידא למחרב, « La cité de Beth-Shemesh, destinée à la destruction ».

La Lecture « Cité du Soleil », עיר החרס est attestée à Qoumran (1 QIsa[a])[531] et dans plusieurs manuscrits de Kennicott[532]. Ce mot apparaît en Job 9, 7 et Jg

[529] Geiger, *Urschrift* p. 77, suivi par C.D. Ginzburg, *Introduction* p. 406.
[530] Ville de Basse-Egypte dont le nom dérive du mot *ostracon*, tesson de poterie.
[531] Pour D. Barthélemy, « Le rouleau d'Isaïe trouvé près de la mer morte », in : R.B. 57, 1950, 545, Qoumran a conservé une leçon ancienne éliminée par les Sopherim.

14, 18 comme synonyme de שֶׁמֶשׁ. Cette expression est synonyme en sens avec le grec Ηλιου Πολις, la cité d'Héliopolis, l'égyptienne On[533].

LXX : πόλις-ασεδεκ κληθήσεται ἡ μία πόλις, « l'une est appelée *polis-asedek* », translittération de עיר הצדק, la « Cité de la Justice », יֵאָמֵר לְאֶחָת, « sera appelée l'une ».
« La ville de la justice » renvoie selon Gray à l'idée d'une ville où le culte est correctement accompli. Cette lecture se réfère selon lui à un texte hébreu sous-jacent[534].

Mais le *Sinaïticus* lit : ασεδ ηλιου et σ' : « civitas ηλιου » d'après la Syro-Héxaplaire. Vulgate : civitas Solis. Cette lecture reprend celle de 1 QIsa[a] et celle de certains manuscrits de Kennicott.

Les témoins textuels expriment une gêne certaine au sujet de cette ville égyptienne que l'on peut identifier à Héliopolis, la capitale de l'Ancien Empire située dans le nord du pays, à la pointe sud du delta.

Nous apprenons, grâce aux travaux de M. Delcor[535] qu'existait un temple juif fondé à Léontopolis en Egypte vers 150 avant l'E.C., qui faisait concurrence à celui de Jérusalem. Ce temple fut fondé par Onias IV, grand prêtre de Jérusalem qui s'enfuit en Egypte quand le pontificat commença à échapper à sa famille[536]. Selon la théologie deutéronomiste, le culte sacrificiel était rendu dans le seul le Temple de Jérusalem (Cf. par exemple Dt 12, 2. 5-6). Cette rivalité explique que les scribes aient modifié le TM pour faire disparaître la mention d'un lieu de culte concurrent[537]. Le texte d'Esaïe reflète une certaine confusion entre Léontopolis, lieu où fut érigé ce temple d'après Josèphe[538] et Héliopolis, confusion qui s'explique par la proximité de ces deux villes et par le fait que Léontopolis est située dans le nome d'Héliopolis. On peut s'interroger sur le danger réel que représentait ce temple pour celui de Jérusalem. De l'aveu de M. Delcor lui-même, « l'influence exercée par le temple d'Onias ne semble pas avoir été bien considérable »[539]. Néanmoins, la rivalité existait, et, comme le dit Josèphe, Onias « avait en lui l'intention de rivaliser avec les juifs de Jérusalem, car il leur en voulait de son exil et il espérait que par la construction de ce temple, il y attirerait la multitude loin de la métropole »[540]. Dans son commentaire sur Esaïe, Gray avait rejeté la lecture du TM qui se référait clairement « au temple de Léontopolis » qui a

---

[532] Dans au moins 15 manuscrits étudiés par Kennicott. Cf. Mc Carthy, n. 225 p. 239.
[533] G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, Edinburgh, 1962 (1912[1]) in Coll. ICC, p. 336.
[534] G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, Edinburgh, 1962 (1912[1]) in Coll. ICC, p. 335.
[535] M. Delcor, « Le temple d'Onias en Egypte », in : R.B. 75, 1968, 188-203.
[536] M. Delcor, « Le temple d'Onias en Egypte », in : R.B. 75, 1968, p. 193-4.
[537] Dans son article sur Jg 18, 30, S. Weitzman fait de cette correction le parallèle de celles accomplies par les scribes samaritains qui ont modifié des versets de leur Pentateuque pour asseoir la prééminence du Mont Garizim. Cf. C.B.Q. 61, 1999, p. 453.
[538] Le temple est décrit dans *La guerre des Juifs* (B.J.), VII, 427 et sq.
[539] M. Delcor, « Le temple d'Onias en Egypte », in : R.B. 75, 1968, p. 203.
[540] B.J., VII, 431 (trad. Harmand), cité par Delcor p. 203.

provoqué la rupture avec « les Juifs palestiniens » selon Josèphe (*Ant.* XIII, 3)[541]. « Les faits textuels sont mieux expliqués si l'on admet que l'ordre chronologique des leçons était : הצרק, החרס et enfin ההרס comme le TM[542]. Ce tableau textuel permet de montrer que l'on a cherché à masquer le nom d'une ville d'Egypte dont l'évocation pouvait à plusieurs titres déranger un scribe chargé de transmettre le texte biblique. Le CTAT a aussi admis ici l'existence d'une correction théologique[543].

Dans son *Lehrbuch der Einleitung in das Alten Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen* publié en 1912, C. G. Steuernagel donne une liste de corrections qui « doivent écarter la mention de divinités et de cultes païens »[544]. Parmi celles-ci, il cite une modification du cadre consonantique dans une série de passages de la Genèse qui évoquent les chênes de Mamré : Gn 13, 18 ; Gn 14, 13 ; Gn 18, 1 et Dt 11, 30 (chênes de Moré). Dans le TM, il est toujours questions des chênes de Mamré, alors que dans la LXX, le Syr. et la Vulgate, il est fait mention du chêne de Mamré au singulier. Le Sam. est identique au TM et Qoumran n'apporte pas d'éléments exploitables.

Carl Steuernagel a estimé qu'il y avait là une correction théologique dont l'objet était de prévenir la mention d'un arbre cultuel païen[545]. Le mot אֵלוֹן apparaît 22 fois dans le TM :

- en toponyme : 10, dont 6 au pluriel (Gn 13, 18 ; 14, 13 ; 18, 1 ; Dt 11, 30; Jg 9, 37 ; Es 2, 13) : la LXX a toujours le singulier ici.
- la simple mention du chêne dans des listes (ex. Es 6, 13).
- Un nom de personne (Gn 46, 14 ; Nb 26, 26) ou de lieu (Jos 19, 33).

Il pourrait être tentant de voir dans les toponymes la mention d'un ancien lieu de culte, au singulier dans la LXX, corrigé en pluriel dans le TM[546]. En effet, selon Michael Zohary, les chênes étaient considérés comme des symboles de force et de longue durée : « ils faisaient l'objet de vénération, de rites d'offrandes et d'autres rites religieux et étaient utilisés comme lieux d'ensevelissement pour des morts distingués » [547].

En Es 57, 5-6, la fertilité et la mort sont réunies, et l'arbre est l'objet d'un culte de la fertilité :

- culte de fertilité (v. 5a, acte sexuel sous des arbres sacrés)
- sacrifice d'enfants (v. 5b, égorgement d'enfants dans un *wadi*)

---

[541] G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, Edinburgh, 1962 (1912[1]), in Coll. ICC, p. 336.
[542] G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, Edinburgh, 1962 (1912[1]), in Coll. ICC, p. 337.
[543] CTAT 2, pp. 143-150.
[544] D. Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alten Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tübingen, 1912, pp. 82-83.
[545] D. Carl Steuernagel, op. cit., p. 83.
[546] Mais cela ne permet pas de rendre compte des toponymes restés au singulier dans le TM : Gn 12, 6 ; Jg 4, 11 ; 9, 37.
[547] M. Zohary, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart, 1983, p. 108.

- culte des morts (v. 6, offrandes faites à ceux qui ont péri)[548].

Et selon S. Ackerman, il existe un lien entre ces actes rituels – rituel de fertilité, sacrifices d'enfants et culte des morts - et le culte d'El à Ougarit[549].
Les arbres ont pu aussi être utilisés dans le texte biblique comme métaphores pour des hommes ou même pour Dieu[550]. On trouve en Os 14, 9 un élément de polémique anti-cananéenne lorsque Dieu revêt les qualités de deux divinités ougaritiques, *Anat* et *Ashérah*. Ce verset est le seul dans lequel soit osée la comparaison de YHWH avec un arbre. Le TM comporte un texte difficile : עָנִיתִי וַאֲשׁוּרֶנּוּ « je réponds et je veille sur lui », ce que J. Wellhausen propose de lire ענתו ואשׁרתו « je suis son Anat et son Ashérah » puisque le verset crée un contexte idolâtre[551]. E. Jacob admet cette même lecture en commentant le verset de la sorte : Qu'ai-je à faire avec toi ? « Il ne saurait être dit avec plus de netteté que le passé est définitivement oublié. Mais dans le vide, douloureux, causé par la rupture avec les cultes d'inspiration cananéenne, YHWH apportera lui-même une compensation, il absorbera Anat et Asherah. Il prend sur lui le rite assumé jusque-là par les divinités de la fécondité ; il sera lui-même l'arbre sacré… »[552]. Il n'est pas possible de prouver la présence d'un *tiqqun sopherim* à cet endroit puisque le grec ne permet pas de défendre un original tel que celui supposé par Wellhausen. En effet, la LXX porte : ἐταπείνωσα αὐτόν καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτόν, ce qui peut se traduire par : « c'est moi qui l'ai humilié et c'est moi qui le rendrai fort »[553]. Cependant, la supposition de Wellhausen, reprise par E. Jacob a le mérite d'expliquer un texte par ailleurs assez difficile et de lui rendre une certaine cohérence. En outre, le contexte idolâtre lié aux arbres permet de rendre plausible la proposition de Steuernagel pour la série de cas qu'il a cités. Il est alors possible de supposer que les scribes ont cherché à ôter dans les passages cités plus haut du texte du Pentateuque le risque d'associer les patriarches à un lieu de culte païen en transformant au pluriel le singulier original.

d. Le temple de Jérusalem

<u>1 R 9, 8 // 2 Chr 7, 21[554]</u>

Le chapitre 9 de 1 Rois suit l'achèvement de la construction du Temple par Salomon. Dieu promet de maintenir la royauté de Salomon si celui-ci suit Ses

[548] Cf. S. Ackerman, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, H.S.M. 46, Atlanta, 1992, p. 154 sq.
[549] Op. cit.p. 159.
[550] M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Ugarit-Verlag, Münster, 1990, 590-594.
[551] J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, p. 121, Berlin, 1963[4].
[552] E. Jacob, Carl-A. Keller, S. Amsler, *Osée – Joël – Amos- Abdias – Jonas* in Coll. : Commentaire de l'Ancien Testament vol. XIa, p. 97, Genève 1992 (1965[1]).
[553] Traduction BA, E. Bons, J. Joosten & S. Kessler, *Osée* in coll. : La Bible d'Alexandrie, les Douze Prophètes, vol. 23, 1, Paris, 2002, p. 165.
[554] Geiger p. 34 ; Mc Carthy p. 237, Schorch pp. 79-81.

voies. Par contre, s'il s'en éloigne, des châtiments viendront, parmi lesquels, la destruction du Temple.

TM 1 R : וְהַבַּיִת הַזֶּה יִהְיֶה עֶלְיוֹן, « cette maison sera très haute », ce que l'on retrouve aussi dans la LXX : ὑψηλός.
Cette lecture ne s'accorde pas avec le contexte[555] de destruction préservé dans la Vieille Latine (et domus haec erit deserta) et le Syr. Le Tg sous-entend la même idée de ruines (« et cette maison, qui était élevée sera une ruine » : דהוה עלאי יהי חרוב). Le CTAT cite Radaq, commentant ainsi cette paraphrase du Targoum : « et il y en a qui interprètent cela יהיה חרב, et ils expliquent עליון au sens de suppression… »[556].

Le parallèle en 2 Chroniques a conservé la phrase au passé : « cette maison, qui fut élevée, אֲשֶׁר הָיָה עֶלְיוֹן ». Nous savons par ailleurs que le Chroniste a insisté sur « la hauteur exceptionnelle du temple de Salomon en doublant la hauteur du oulam (2 Chr 3, 4) et des colonnes (3, 15) »[557]. Il a donc retouché le texte en accentuant le contraste entre la gloire passée (« qui fut élevée ») et la ruine qui a suivi. Et, toujours selon le CTAT, « des retoucheurs ont essayé, à l'époque proto-massorétique, d'éliminer la prophétie de ruine qu'ils lisent en 1 R 9, 8 »[558]. La Vulgate a paraphrasé en lisant que cette maison « servira d'exemple » (retouche de לעיין en לעיון dans la *Vorlage*). I.L. Seeligmann[559] signale que Tur-Sinaï (H. Torczyner), sur la base de Mi 3, 12 a corrigé « élevée » en « ruines » : וִירוּשָׁלַ͏ִם עִיִּין תִּהְיֶה, « Jérusalem sera en ruines » (Mi 3, 12), en modifiant l'ordre des lettres et en lisant *yod* pour *waw* comme le fit la Vulgate dans sa paraphrase (Cf. ci-dessus).
J. Koenig réfute l'opinion de I.L. Seeligmann qui voit ici une simple « leçon corrompue », sans souci de l'implication de la corruption[560]. Pour lui, au contraire, cette correction manifeste le souci des scribes de préserver au mieux le texte sacré et d'éviter que l'on puisse se construire une image négative du Temple[561].

Sur la base des versions, Mc Carthy propose de lire ici « ruines » : לעי(י)ן, une métathèse des lettres ל et ע : « Il est très probable que cette affirmation de la destruction du Temple a occasionnée ici le besoin d'une correction, bien que la prophétie identique de Michée de ruines n'a pas été touchée »[562].

---

[555] Schorch, p. 79 : « dans toutes les recherches connues, [ce texte] a été considéré comme corrompu ».
[556] CTAT[1] p. 356.
[557] CTAT 1, 356.
[558] Op. cit. p. 357.
[559] I.L. Seeligmann, "Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint", in : V.T. 11, 1961, 201-221. Cf. p. 205-6.
[560] J. Koenig, "L'herméneutique des scribes", in : R.H.R. 161, 1962, p. 172. Nous savons par ailleurs que Seeligmann a toujours montré beaucoup de défiance à l'égard des corrections intentionnelles (Cf. l'histoire de la recherche).
[561] Rappelons que J. Koenig a cherché, dans ces deux articles à définir une « herméneutique » des scribes basée sur des techniques littéraires attestées.
[562] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 237. Cf. Mi 3, 12 : "Jérusalem deviendra une ruine" = Jer 26, 18.

Contre cela, S. Schorch rappelle que la leçon du TM est bien attestée[563], et que la *lectio difficilior* du TM peut avoir du sens si on la considère sous l'angle de l'antiphrase[564]. L'esprit du TM sera alors : « et cette maison [le Temple] sera détruite », sans nécessairement modifier les lettres d'un mot. Et à l'appui de ses dires, il avance deux exemples d'euphémismes antiphrastiques tirés de sources égyptiennes[565].

S. Schorch a montré dans sa thèse une certaine réticence à admettre un trop grand nombre de corrections théologiques. Il préférera toujours des preuves internes plutôt que celles fondées sur l'intention du scribe correcteur, intention qui lui semble difficile à bien définir[566]. Les précautions qu'il prend nous semblent nécessaires, car le risque est grand de chercher dans le texte biblique des corrections dans le but inavoué de justifier des *a priori* idéologiques qui n'ont rien à voir avec lui[567]. Toutefois, comme lui-même d'ailleurs l'affirme, les témoins textuels sont souverains en la matière. Et il n'est pas forcément erroné de suivre Mc Carthy qui s'appuie sur des versions anciennes pour déterminer la finalité qui est à l'œuvre ici, à savoir la préservation de l'image du Temple de Jérusalem. Et ce n'est pas un cas isolé. Il peut être soutenu par un certain nombre d'exemples aux objectifs parallèles.

A ce souci de préserver le temple de Jérusalem, nous pouvons rajouter ce qui a été dit plus haut à propos d'Esdras 4, 2 où l'on apprend que les juifs de retour d'exil veulent s'occuper seuls du culte au temple.

e. La Loi

Il semblerait, selon les travaux d'A. Rofé que la pratique de corrections nomistiques (adjectif construit à partir de νομος, la loi) soit plutôt à rechercher dans une époque précise, celle de la fin de l'époque perse, plutôt que dans une tradition textuelle particulière[568]. En effet, cette période marque selon lui l'émergence du peuple juif comme « peuple de la Torah », un processus qui a débuté dans la *diaspora* mésopotamienne, qui a été importé en Palestine par Esdras et Néhémie, et qui s'est répandu de là dans les autres centres de la dispersion. Il dégage quatre caractères principaux de ce processus :

- le peuple et les familles régnantes s'engagent à respecter la Torah ;
- celle-ci devient le legs des scribes, savants laïques qui se reconnaissent par leur grand savoir ; la religion se démocratise ;

563 S. Schorch, *Euphemismen* p. 80.
564 C'est-à-dire, dire le contraire de ce que l'on pense.
565 S. Schorch, *Euphemismen* p. 81.
566 Cf. son chapitre IV, et plus particulièrement les pages 34-36.
567 C'est dans une certaine mesure ainsi que Geiger lisait la Bible et ses versions : il cherchait à justifier la validité du projet du judaïsme libéral par l'existence de courants qui ont modifié le texte biblique dans le passé.
568 A. Rofé, « The Nomistic Correction in Biblical Manuscripts and its Occurrence in 4QSam^{a}", in : R.Q. 14, 1989, 247-254.

- cette nouvelle classe des scribes développe une méthode d'interprétation des textes, ce que Rofé nomme le *midrash-halakha* ;
- la Torah est maintenant entrée dans le domaine public, elle est lue et expliquée régulièrement.

Ces caractères expliquent pourquoi des corrections nomistiques apparaissent dans toutes les traditions textuelles. Il paraît à peu près admis qu'il y a plusieurs courants dans le judaïsme avant le premier siècle de notre ère et la destruction du temple de Jérusalem, mais on remarque déjà le besoin de créer une certaine normativité en corrigeant le texte biblique. Ce tableau est intéressant, car on peut étendre ces données à l'ensemble des types de corrections, dont celles que nous étudions et qui sont motivées par la théologie. Il ne pointe pas précisément de cas tirés du TM, mais d'autres familles textuelles. Son a rticle a le mérite de nous introduire à une thématique utilisable pour des corrections de scribes, et nous avons trouvé ailleurs un cas qui peut entrer dans ce cas de figure.

Nous avons déjà évoqué plus haut l'hypothèse que la liste des 17 cas de *Qeré/Ketiv* sur les mots homonymes לו / לא pouvait être source de *tiqqune sopherim*. Le père Ognibeni a identifié dans cette liste une correction théologique en Ex 21, 8[569].

Qeré : « Si elle (la femme esclave) déplaît aux yeux de son maître qui se l'est destinée à lui (לוֹ), il devra l'affranchir. Il n'a pas le pouvoir de la vendre à un autre peuple en la traitant avec félonie ».

Ketiv : « Si elle (la femme esclave) déplaît aux yeux de son maître qui ne l'a (לא) pas destinée, il devra l'affranchir… ».

Ognibeni considère que la bonne leçon est le *qeré*, tout en reconnaissant la possibilité offerte par le *ketiv*. Il s'appuie sur les témoins textuels :

- pour le *ketiv* : le Sam., le Targum Neofiti, la LXX d'Origène, la Peshitta.
- Pour le *qeré* : la LXX, le Targum Onqelos et la Vulgate[570].

Analysant ce même cas, A. Schenker examine les implications halakhiques de chaque proposition[571]. Il montre que « le *qeré* s'occupe de la femme-esclave fiancée à son maître ou mariée avec lui et ensuite répudiée, alors que le *ketiv* s'intéresse à une esclave ni fiancée ni épousée que son maître veut renvoyer »[572]. Il passe ensuite en revue cette péricope dans la LXX et la Vulgate, il montre que la solution du *ketiv* n'est pas (ou plus) utile au regard de la loi de Dt 15, 12 qui prévoit d'attendre la septième année pour le renvoi

[569] B. Ognibeni, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studio dei diciassette Ketiv לא/ Qere לו*, in : Coll. Studia Friburgensia, N.S. 72, Fribourg 1989, 274 pages.
[570] B. Ognibeni, *Tradizioni orali di lettura…*, p. 147.
[571] A. Schenker, « Affranchissement d'une esclave selon Ex 21, 7-11 », in Biblica 69/1988, pp. 547-556.
[572] A. Schenker, « Affranchissement d'une esclave… » , p. 550.

d'une esclave dont son maître est mécontent. Le *qeré* redonne à ce verset une utilité puisqu'il précise simplement un un aspect de la loi en Dt 15, 12.
Nous avons sous les yeux une harmonisation à l'intérieur du TM. Il est probable qu'il s'agisse d'un *tiqqun sopherim* si l'on s'appuie sur les deux critères que nous avons établi en introduction : le tableau textuel et les implications théologiques.

D. Des corrections qui concernent des personnages bibliques

a. Les rois

Si la plupart des *tiqquné sopherim* concernent Dieu, son culte et sa loi, les variantes textuelles ont préservé la mémoire de corrections qui concernent des personnages essentiels de la geste biblique. Il s'agit bien de théologie, puisque les *vies illustres* dépeintes dans la Bible ont valeur de modèle dans le récit. Le choix opéré par les scribes parmi les nombreuses femmes et les nombreux hommes qui sont présents dans le récit biblique nous indiquera probablement quelque chose de fondamental pour comprendre leurs préoccupations. Commencons d'abord par les premiers, les rois.

- Le premier roi de la monarchie unifiée, **Saül**, a vu son image flétrie par une correction dysphémique dans le TM. Originaire de la tribu de Benjamin, son règne débute sous de bons auspices. Il est sacré roi par Samuel (1 Sm 10, 1), il combat victorieusement les Philistins et est loué pour ses prouesses. Mais Dieu lui retire sa faveur (1 Sm 16, 14) et son règne se termine tragiquement par sa mort et celle de ses fils à la bataille de Gelboé (1 Sm 31, 1-13).

<u>1 Sm 14, 47</u>

Les versets 47 et 48 forment une notice sur les débuts du règne de Saül, et notamment sur ses succès militaires : « Saül prit la royauté sur Israël et il combattit tout autour contre tous ses ennemis, contre Moab, contre les fils d'Ammon, contre Edom, contre les rois de Tsova et contre les Philistins, et partout vers où il se tournait
TM : יַרְשִׁיעַ, il agissait mal » = Tg
LXX : ἐσῴζετο, il était sauvé » = forme passive du verbe ישע
Vulg. : superabat, « il était vainqueur », ce qui suppose une forme active du même verbe, de même que le Syr. : « il sauvait ».

La leçon conservée par les versions pose un problème théologique, puisque l'action induite par le verbe ישׁע est en général un attribut divin. Contrairement à Mc Carthy[573], nous pensons que cette notice positive ne poserait pas de problème au regard de la fin tragique de ce roi. Il y aurait ainsi un contraste entre des débuts prometteurs et une fin dramatique. Par contre, nous la suivons lorsqu'elle émet l'hypothèse que le passif de la LXX est déjà une correction liée à la nature du verbe « sauver », et que le TM, par la transformation d'un *waw* original en un *resh* a éloigné l'idée que Saül puisse être ''sauveur''[574]. Ceci nous permet de comprendre la leçon du TM comme une leçon secondaire.

Toujours à propos de Saül, le CTAT pense voir en 1 Sm 10, 4 une correction du TM destinée à éviter l'idée que le laïc Saül ait pu obtenir une nourriture attribuée normalement au prêtre.

« Ils te salueront
TM : וְנָתְנוּ לְךָ֙ שְׁתֵּי־לְחֶ֔ם
Et te donneront deux pains
LXX : ώσουσίν σοι δύο ἀπαρχὰς ἄρτων
Et te donneront deux prémices prélevées sur leurs pains[575] (c'est-à-dire, d'après Caquot et de robert, deux offrandes de pain) [576].
A Qoumran : תנופות qui est semble-t-il la *Vorlage* de la LXX car ce mot traduit απαρχη, « offrande » en Ex 38, 24. Le mot תְּנוּפָה signifie « offrande », dans l'idée d'un cadeau consacré, présenté avec les mains (Cf. Lv 7, 30).

Ce tableau textuel conduit le CTAT à affirmer qu'il vaut mieux « admettre qu'un scribe prémassorétique, scandalisé de voir offrir au laïc Saül une nourriture destinée aux prêtres, a omis ce mot »[577]. En effet, la suppression d'un mot est une technique possible de *tiqqun sopherim*.

- Le roi **David**

[573] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 236.
[574] Cf. CTAT[1] p. 187.
[575] Traduction de B. Grillet et M. Lestienne, *Premier Livre des Règnes*, in coll. : La Bible d'Alexandrie, vol. 9, 1, Paris 1997, p. 213. Ils n'évoquent pas la variante traitée ici.
[576] Le texte hébreu a omis un mot présent dans le grec (Cf. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, p. 125).
[577] CTAT[1] p. 163.

1 SM 25, 22[578]

TM : כֹּה־יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאֹיְבֵי דָוִד וְכֹה יֹסִיף = Vulgate, LXX^{L}, Tg
« Dieu agira ainsi contre les ennemis de David, et ainsi rajoutera-t-il… »

Syr. : « les serviteurs de David »

LXX : τάδε ποιήσαι ὁ θεὸς τῷ Δαυιδ καὶ τάδε προσθείη

Mc Carthy a collationné les opinions des principaux commentateurs qui sont tous en accord pour dire que le mot « ennemis » est une incise ultérieure[579]. D'une part, ce passage est une formule stéréotypée de serment par laquelle un homme s'oblige à respecter ce qu'il a promis, et l'on s'attendrait à ce que David prononce une imprécation contre lui-même, et non contre ceux qu'il combat. Le deuxième argument est de nature textuelle : la LXX n'a pas le mot « ennemis » ; on peut admettre qu'elle contient l'original qui est en cohérence avec le contexte. La correction viserait alors à éviter que David ne s'accable lui-même. En effet, « s'il avait trouvé le mot « ennemis » dans sa *Vorlage*, il serait difficilement explicable que le *G l'ait omis, en osant exposer directement David à la malédiction qu'il profère »[580].

Il est possible de conclure ici à une correction théologique, à un *tiqqun sopherim*, sur la base duquel on peut envisager l'hypothèse d'un *tiqqun* en 2 Sm 12, 14 où l'on a émis l'hypothèse que les mots « ennemis de » ont été insérés ultérieurement. Cette incise est absente à Qoumran dont la leçon a pu être considérée comme la lecture originale[581].

Ceci permet à Mc Carthy d'émettre le même jugement pour 1 Sm 20, 16 où le mot « ennemis » est inséré dans un contexte quasi-identique. Dans ce cas, toutefois, aucun témoin textuel ne vient appuyer cette proposition, même si Mc Carthy suggère que la correction eut lieu si tôt qu'il n'en reste plus aucune trace[582]. Nous en restons donc au principe de précaution : un *tiqqun* ne peut réellement être admis comme tel que s'il est étayé par des témoins textuels solides, c'est-à-dire qui témoignent d'une tradition indépendante du TM.

Mc Carthy avait reconnu le caractère secondaire du *tiqqun sopherim* conservé en 1 Sm 3, 13 qui appartenait aux listes rabbiniques officielles. Cette correction avait pour objet David. Si l'on lui adjoint les insertions euphémisantes en 1 Sm 2, 17 ; 1 Sm 20, 16 ; 1 Sm 25, 22 et 2 Sm 12, 14, nous pourrions dégager une tendance à préserver David dans des expressions dures à une époque où ce roi était devenu l'idéal de la

[578] Geiger n'a pas relevé ce cas.
[579] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 188.
[580] CTAT[1], p. 213.
[581] Cf. la discussion ci-dessus p. 110 et sq.
[582] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 191.

monarchie en Israël, c'est-à-dire une époque où précisément il n'y avait plus de monarchie[583].

2 Sm 17, 25 // 1 Chr 2, 17[584]

Absalom, le troisième fils de David né à Hébron (2 Sm 3, 3) est entré en révolte contre son père pour conquérir son trône. A la tête de son armée, il a placé Amasa, un neveu de David et cousin de Joab, fils de Yéter (ou Yitra) et d'Abigaïl. Mais pour le rallier, David le nomme chef à la place de Joab puni pour son rôle dans la mort d'Absalom que David voulait épargner (2 Sm 19, 12-14). Finalement, Amasa fut assassiné traîtreusement par Joab (2 Sm 20, 4-13).

Sa mère, Abigaïl est la fille d'un certain Nahash, nom d'origine ammonite (cf. 10, 2 et ici v. 27b)[585], sœur de Cerouya, mère de Joab (2 Sm 17, 25) et demi-sœur de David (1 Chr 2, 16). Amasa est donc un cousin parallèle matrilinéaire de Joab, et les deux généraux sont les petits-fils d'un Ammonite, ce qui « montre le caractère tendancieux de cette notice, dont l'hostilité à Joab indique l'origine sadocide »[586]. D'après Geiger, l'origine ethnique de son père, Yitra (ou Yéter selon 1 R 2, 5. 32) a été modifiée dans le TM car « il était embarrassant d'admettre que ce célèbre général de David soit d'ascendance ismaélite »[587]. De plus, d'après Geiger, sa mère, Abigaïl appartenait à une famille distinguée de Juda, et son mariage avec un ismaélite pouvait gêner.

Le tableau suivant reprend les différents témoins textuels et montre comment l'origine du père d'Amasa varie :

2 Sm 17, 25	1 Chr 2, 17
TM : הַיִּשְׂרְאֵלִי	TM : הַיִּשְׁמְעֵאלִי
LXX : ὁ Ισραηλίτης	LXX : ὁ Ισμαηλίτης
LXX Alex. : ὁ Ισμαηλίτης	LXX Luc. : ὁ Ισραηλίτης
Vetus Latina : Ismahelites	
Jérôme: id.	
Vulgate : de Hiesreli	Ismahelites
Tg : Israélite	Israélite
Qqs mss grecs de l'édition Sixtine : Yzréelite	

.

583 Cf. S. Amsler, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament*, Paris, 1963.
584 Geiger, *Urschrift* p. 361
585 Ou de Jessé selon le grec de 2 Règnes 17, 25.
586 Cf. Caquot, De Robert, *Les livres de Samuel*, Genève 1994, p. 540-1.
587 Geiger, *Urschrift* p. 361.

La littérature rabbinique s'est intéressée à ce problème, puisque Amasa était lié à David. Un passage du Talmud de Babylone, traité Yebamoth 77a, semble résoudre la contradiction de la façon suivante :

« Il est écrit : *Amasa était fils d'un homme appelé Jithra l'Israélite, qui était allé vers Abigal, fille de Nahach* (2 Sam 17, 25), mais aussi *Le père d'Amasa fut Jéther l'Ismaélite* (1 Chr 2, 17). [Comment comprendre cette contradiction ?] Selon Rabba, elle signifie que Jéther ceignit une épée à la manière d'un Ismaélite. »[588]

S.R. Driver ajoute dans son étude sur *Samuel*[589] un autre passage de la littérature rabbinique, dans le *Perush Talmid* de R. Saadia Gaon :

« Il était un officier sur Ismaël, mais il était israélite…. Tous les officiers de David étaient nommés selon leur commandement : Urie le Hittite, Ittaï le Gittite… étaient des officiers de David dans ces régions. »

Le CTAT[590] estime que l'origine israélite mentionnée ici est un « archaïsme précieux de l'époque de David où un israélite pouvait encore être considéré comme un étranger dans le milieu judéen ». La correction en « ismaélite » est alors ultérieure, à une époque où « israélite » n'a plus sa résonance ancienne. Au contraire, Smith[591] considère que la mention « israélite » était superflue. Il s'agirait plutôt d'une correction de l'original préservé dans les Chroniques. A l'appui de ses dires, il invoque l'*Alexandrinus*, la *Vetus Latina* et Jérôme.

S. Japhet défend une opinion contraire[592]. 1 Chr 2, 13-17 déroule la généalogie de Jessé : ses fils (13-15), ses filles (16a) et ses petits-fils (16b-17a). La liste se termine avec ce commentaire : le mari d'Abigaïl et le père d'Amasa était Jéther l'ismaélite. Cette notice était destinée selon elle à montrer qu'un proche de David était un étranger. Selon S. Japhet, les généalogies dans les Chroniques tendent à montrer que de larges segments des tribus israélites descendaient de femmes étrangères. Pour l'auteur des Chroniques, les inter-mariages n'étaient pas à rejeter car tout étranger marié à un(e) israélite pouvait être intégré par ce biais à Israël. S. Japhet s'oppose ainsi à la tendance d'Esdras-Néhémie qui dénie la légitimité de tout mariage exogamique et demande l'expulsion des femmes étrangères[593].

Quoiqu'il en soit, nous pensons qu'il est possible ici de suivre l'argumentaire de Geiger et de voir une correction de nature théologique[594] dans le TM de Samuel dans ce passage dont l'original est conservé dans les Chroniques et

---

[588] *Aggadoth du Talmud de Babylone. La source de Jacob*, ouvrage composé d'une compilation de parties aggadiques du Talmud réalisé au début du XVIe siècle par le rabbin castillan Rabbi Jacob b. Salomon ibn Habib (1445-1515). Publié chez Verdier, coll. « les Dix Paroles » ; traduction Arlette Elkaïm-Sartre, Lagrasse, 1982, p. 615. Le passage entre crochets est de la plume de l'éditeur de ce texte.
[589] S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 1890, 1913, p. 326.
[590] CTAT[1], 281.
[591] Smith, International Critical Commentary, *Samuel*, ad. loc.
[592] S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles*, 1989, p.347.
[593] S. Japhet, *Chronicles*, pp. 349-50.
[594] Le qualificatif « théologique » est pris ici au sens large.

dans un courant de la LXX. La LXX lucianique des Chr. semble être une harmonisation avec Samuel, de même que les Tg. Il s'agissait ici de préserver l'entourage de David : le grand roi d'Israël ne peut être entouré que de personnages issus de son peuple[595]. Il a fallu opérer une correction à un autre endroit pour préserver la lignée davidique dans le texte biblique. Cette correction prend sa source dans une époque où il était essentiel de préserver une certaine « pureté » dans la nation.

1 R 14, 22 // 2 Chr. 12, 14[596]

Roboam, le fils de Salomon est présenté par la Bible comme le responsable direct du schisme entre les deux royaumes à la mort de son père. Au verset 21 de 1 R 14, il «devint roi en Juda. Il régna 17 ans à Jérusalem ».

1 R 14, 22 TM	3 R 14, 22 LXX	2 Chr. 12, 14 TM	2 Chr 12, 14 LXX
וַיַּעַשׂ	καὶ ἐποίησεν	וַיַּעַשׂ	καὶ ἐποίησεν
יְהוּדָה	Ροβοαμ		
הָרַע	τὸ πονηρὸν	הֵכִין הָרַע	τὸ πονηρόν
Le sujet est un collectif : Juda	Seul le roi est concerné.	D'après le contexte, le sujet est Roboam	Idem

Selon Geiger, le TM a apporté ici une correction pour présenter Roboam, descendant de David sous un jour plus favorable. Ce sujet collectif dissout sa responsabilité dans les péchés qui sont commis sous son règne. La LXX et les Chr. rendent le roi directement responsable du mal commis, avec une différence dans les Chr. : ce livre rappelle que Roboam « fit ce qui est mal », mais il ne s'étend pas sur ses péchés. Bien plus, le chap. 12 insiste sur la repentance du roi et du peuple[597]. Au contraire, le verset suivant dans le TM nomme les péchés commis par le peuple, le retour à l'idolâtrie par la construction de hauts lieux, de stèles, de poteaux d'Achéra et de prostitués sacrés. Dans la LXX, le texte laisse supposer que les péchés ont été commis précédemment par « ses pères », c'est-à-dire David et Salomon :
καὶ ᾠκοδόμησαν ἑαυτοῖς ὑψηλὰ καὶ στήλας etc.
« et ils construisirent pour eux-mêmes des hauts lieux, des stèles, etc. »
En effet, plus haut, en 1 R 11, 33, nous notons une divergence entre un texte grec qui charge Salomon comme responsable du schisme et un texte

[595] Le principe de patrilinéarité existait encore dans la Bible : Moïse est marié à une Midianite, Tsipporah, et leurs deux fils, Guershom et Éliézer sont considérés comme membres du peuple (Ex 2).
[596] Geiger *Urschrift* p. 378.
[597] S. Japhet, *Ideology of Chr.*, p. 207.

massorétique qui dilue cette responsabilité. Le père Schenker a mis en relation ces deux passages[598].
Dans son étude sur ce passage, il considère que l'original a été conservé en LXX 3 Règnes[599]. « Le rôle donné en LXX à la faute de Roboam et de ses pères Salomon et David en face de l'innocence de Juda est si contraire au reste du tableau historique que brossent les deux livres des Rois qu'il oblige à donner l'antériorité à la forme narrative de LXX. La forme du TM représente la modification éditoriale du récit selon LXX»[600]. Cette opinion s'inscrit dans la démarche plus générale de l'auteur qui estime que l'ensemble des cas qu'il a étudiés appuie l'idée « de la base hébraïque de la LXX comme une édition de 1 Rois 2-14 distincte, précédant celle que TM préserve »[601].

Le TM ôte ainsi le reproche scandaleux proféré contre les pères de Roboam, Salomon et David :
καὶ ἐποίησεν Ροβοαμ τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου καὶ παρεζήλωσεν αὐτὸν ἐν πᾶσιν οἷς ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν αἷς ἥμαρτον (LXX 3 R 14, 22).
« Et Roboam fit le mal devant le Seigneur et il provoqua sa jalousie (TM : pluriel) dans tout ce que ses pères avaient fait, dans tous les péchés qu'ils avaient commis ».

Nous pouvons admettre ici, avec Geiger et en suivant Schenker, une correction théologique dont le but est, à nouveau, de préserver l'image de la royauté davidique.

Dans le même ordre d'idée, Mc Carthy voit en 2 Sm 5, 8 une correction théologique destinée à préserver l'honneur de David. Lors de la prise de Jérusalem, on dit à David : « tu n'entreras ici qu'en écartant les aveugles et le boiteux » (v. 6), ce qui signifiait, d'après la suite du texte : « David n'entrera jamais ici ». Le roi passa outre, prit possession de la forteresse de Sion et dit : « Quiconque veut frapper le Jébusite doit atteindre le canal. Quant aux boiteux et aux aveugles :

TM *ketiv* : שְׂנֻאֵי, ils haïssent l'âme de David » (verbe au *qal* perfectif)
LXX : τοὺς μισοῦντας, ceux qui haïssent (forme active)
Vieille Latine : omnes qui oderunt animam David (actif) et *Vulgate* : odientes animam David (actif).
TM *qeré* : שִׂנְאֵי, ils sont haïs par l'âme de David » = Tg. Et Syr. (participe *qal* passif).
4QSam[a] : שנאה[602] = *qal* prétérit 3[e] personne féminin singulier (sujet : l'âme)

[598] A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 12-14*, Paris, 2000, pp. 124-6. Geiger a décelé dans ce passage une correction de scribes que nous étudierons plus bas lorsque nous parlerons du roi Salomon.
[599] A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique…*, pp. 121-128.
[600] A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique…*, p. 126.
[601] A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique…*, p. 3.
[602] Cf E. Ulrich, p. 136

Les leçons oscillent donc entre une forme qui suggère que les aveugles et les boiteux haïssent l'âme de David (TM *ketiv*, LXX, *Vieille Latine* et *Vulgate*), et une forme active qui sous-entend que l'âme de David hait les aveugles et les boiteux (TM *qeré*, Qoumran, Tg et Syr.).
« En tout cas, la variation dans la preuve textuelle pour 2 Sm 5, 8 ainsi que les implications résultant d'une lecture active (à savoir que David pourrait être l'objet de la haine et ridicule aux yeux des plus humbles des Jébusites) constituent un fond suffisant pour voir dans le *qeré* du TM et la troisième personne féminine *qal* de Qoumran deux interventions parallèles pour protéger la réputation de David »[603].
S. Schorch est opposé à cette conclusion. Pour lui, il est plus vraisemblable « qu'un texte difficilement compréhensible ait été mal interprété (LXX) et que nous devions le corriger par une corruption textuelle (le *ketiv* du TM) » [604]. Il considère donc que le *qeré* est la forme originale et que la LXX et le *ketiv* sont secondaires, bien que ses arguments ne soient pas déterminants. Enfin, il conteste l'existence d'une tendance à préserver la personne de David par des corrections. Ses conclusions sont motivées par la grande réticence qu'il manifeste à l'égard des corrections secondaires. Il faut dire que le caractère non systématique des corrections tendrait à lui donner raison. Mais le texte biblique n'est pas uniquement une œuvre littéraire. Il est aussi un matériau sur lequel a été réalisé un grand travail exégétique à différentes périodes de l'histoire du peuple juif. Donc, s'il n'est pas possible de prouver un travail exégétique systématique sur le texte biblique, il n'est pas plus possible de réfuter systématiquement les corrections théologiques de type secondaire comme le fait S. Schorch dans sa thèse.

- le roi **Salomon**

Le même souci a prévalu à l'égard du roi Salomon dans au moins deux cas : 1 R 10, 8 et 1 R 11, 33.

1 R 10, 8

Lorsque la reine de Saba vint rendre visite à Salomon, « elle vit toute la sagesse de Salomon, la maison qu'il avait bâtie, la nourriture de sa table… » (1 R. 10, 4 et sq.). Elle s'étonne de la grandeur du royaume et de son roi et s'exclame, au verset 8 :
TM : אַשְׁרֵי אֲנָשֶׁיךָ, heureux tes hommes (TOB : tes gens), tandis que la LXX lit : μακάριαι αἱ γυναῖκές σου, heureuses tes femmes.
Le TM est appuyé par le Tg. et la Vulgate tandis que la LXX (et la *Vieille Latine*) et le Syr. ont une *Vorlage* hébraïque נשיך par l'omission du **א**.

Il est logique d'admettre que la lecture de la LXX est originale et qu'elle a été modifiée dans le TM sous l'effet du chapitre suivant qui montre comment les

[603] Cf. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 231. Elle est suivie par le CTAT[1], 239-240.
[604] Cf. S. Schorch, *Euphemismen*, p. 56.

femmes de Salomon l'ont mené au péché. En outre, cette correction permet d'éviter l'idée que la reine de Saba a approuvé les turpitudes de Salomon et a dit : « bienheureuses les femmes » qui ont détourné le cœur de Salomon vers d'autres dieux[605].

A la fin de son règne, alors que la situation se dégrade, le prophète Ahiyya de Silo annonce le schisme par un oracle prophétique (1 R 11 29-39). « Je vais arracher le royaume de la main de Salomon et je te donnerai dix tribus. Et l'unique tribu qu'il aura, ce sera à cause de mon serviteur David, et à cause de la ville de Jérusalem que j'ai choisie parmi toutes les tribus d'Israël » (TOB, versets 30-32). Puis, le prophète explique la cause de ce schisme :

1 R 11, 33 :
TM : אֲשֶׁר עֲזָבֻונִי וַיִּשְׁתַּחֲווּ
יַעַן
לְעַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִין לִכְמוֹשׁ אֱלֹהֵי מוֹאָב
וּלְמִלְכֹּם אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמֹּון וְלֹא־הָלְכוּ בִדְרָכַי
לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינַי וְחֻקֹּתַי וּמִשְׁפָּטַי כְּדָוִד אָבִיו׃

« Parce qu'ils m'ont abandonné,
qu'ils se sont prosternés devant Astarté, déesse de Sidon, devant Kemosh, dieu de Moab et devant Milkom, dieu des fils d'Amon,
et qu'ils n'ont pas marché sur mes voies en faisant ce qui est droit à mes yeux, selon mes lois et mes jugements,
comme David son père ».

Le contraste entre tous ces verbes au pluriel et le singulier de la fin du verset, David son père a beaucoup surpris M. Fishbane[606]. En comparant le TM à la LXX, il a remarqué que tous les verbes ici au pluriel étaient au singulier dans la traduction grecque. La LXX rend donc Salomon seul responsable du schisme, tandis que le TM implique l'ensemble du peuple. Le problème est de déterminer quel est le texte originel. Fishbane conclut à l'originalité du grec face au TM corrigé afin de préserver la réputation du roi Salomon[607]. A. Schenker conclut de la même manière à l'antériorité du texte grec de 1 Rois 11-12 : « il est apparu avec beaucoup de vraisemblance que 1 Rois 11-12 selon TM est une forme textuelle dérivée de celle que conserve LXX en traduction grecque »[608]. Il a montré la cohérence interne de la LXX qui

[605] Cf. Mc Carthy, op. cit. p. 232. C'est ce qu'elle nomme la "touche féminine" du passage. Le rôle de la reine de Saba était plutôt de remarquer la maison de Salomon avec ses gens et ses serviteurs plutôt que de s'intéresser à son harem. Cf. CTAT[1], 358.
[606] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York, 1988[2], pp. 72-73.
[607] CTAT[1] rappelle pourtant que « ces oscillations entre singuliers et pluriels caractérisent le style des parénèses du Deutéronome, soucieuses elles aussi d'interpénétrer le sort des diverses générations d'Israël » (op. cit. p. 363)
[608] A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique…*, p. 114.

attribue à la maison de David la responsabilité du schisme et allège la responsabilité du peuple dans ce drame national[609]. Les corrections des scribes ont pour objet la défense de la lignée davidique. Johan Lust ne pense pas que la LXX ait modifié la figure de David par rapport au TM[610]. Bien au contraire, il lui semble même déceler dans l'histoire de David et de Goliath « une certaine évolution [dans le TM] : les rédacteurs du texte hébreu actuel ont étoffé la vie de leur héros en complétant le récit par des ajouts, qu'ils ont tirés d'une autre récit plus ancien »[611]. Il n'est pas impossible que cette même évolution se soit poursuivie sous la forme d'un *tiqqun sopherim*.

Pour résumer ces propos, nous avons constaté que le TM contient des verbes au pluriel tandis que le dernier mot « David son père » est au singulier. Le texte grec est entièrement au singulier, et il semble alors accuser Salomon du schisme. Nous pensons que le grec contient la version originale attenuée dans la tradition proto-massorétique par le pluriel des verbes à cause de la réticence à accuser Salomon. Ce même texte grec a lui-même été l'objet d'une atténuation. En effet, au TM « ils se sont prosternés devant Ashtoreth etc. », correspond dans le grec le verbe « il a fait envers etc. », ce verbe « faire » étant probablement un renvoie à 3 Règnes 11, 5 où il est dit que Salomon a construit des hauts-lieux pour des divinités étrangères. Ce verset a été examiné récemment par Zipora Talshir qui arrive à cette même conclusion d'un texte grec original et d'un texte hébreu retravaillé[612]. Pour sa part, elle estime que ce retravail a été réalisé par un réviseur du texte hébreu qui aurait retouché une série de passages rendant ainsi compte des variantes existant entre le chapitre 11 dans le TM et dans la LXX. Il n'est cependant pas incorrect de classer certaines de ces retouches dans la catégorie des *tiqquné sopherim* lorsqu'elles entrent dans le cadre classique de la forme de ces corrections.

Il est intéressant de constater à cette occasion que M. Fishbane ne traite pas uniquement des variantes de type *tiqquné sopherim*, mais de toutes celles qui peuvent être attribuées à des motifs théologiques. Il expose par exemple des variantes internes au TM, qui manifestent des théologies différentes (ex. : 1 R 3, 4 // 2 Chr 1, 3 à la page 73). Cette simple remarque permet de rappeler ici que les corrections de scribes dans le TM sont, d'un côté un phénomène textuel particulier, objet possible d'étude, et d'un autre côté un des jalons de ce fantastique travail de gestation exégétique qu'a connu le texte biblique en ses différentes formes jusqu'à la fixation définitive du TM comme texte normatif et du retrait progressif des autres traditions textuelles.

b. d'autres personnages bibliques

[609] Par son étude comparative de LXX 3 Règnes 11 : 31-34 et 14 : 21-24 (Cf. op. cit. pp. 124-126).
[610] J. Lust, « David dans la Septante », in : *Figures de David dans la Bible*, actes du XVIIe congrès de l'ACFEB, Coll. : Lectio Divina 177, Paris, 1999, pp. 243-263.
[611] J. Lust, « David dans la Septante », p. 252.
[612] Z. Talshir, « 1 Kings and 3 Kingdoms : Origin and Revision », in : Textus 21, 2002, p. 71-105.

Moïse, tout d'abord. Si nous admettons l'opinion traditionnelle, la correction survenue en Jg 18, 30 avait pour objet de préserver la lignée de Moïse[613].

1 R 19, 3

Le dernier personnage concerné est le prophète Elie. Menacé de mort par la reine Jézabel après avoir tué les prophètes de Baal, Elie se réfugie sur le Mont Horeb.

Elie vu וַיַּ֣רְא pour le TM et « craignit » ἐφοβήθη, = וירא dans la LXX (la Vulgate lit : timuit). Mc Carthy remarque que chacune des deux traditions connaît une grande convergence pour chaque leçon[614]. La variante est minime puisque les verbes « voir » et « avoir peur » au perfectif sont proches dans la graphie. Par contre, la variation théologique est forte : il a paru choquant qu'Elie ait pu craindre les menaces de la reine, selon Mc Carthy. Le CTAT va dans le même sens en considérant qu'à cause du contexte, la leçon de la LXX est plus vraisemblable : « les scribes ont voulu éviter qu'Elie, le prophète qui s'est tenu ferme devant le Seigneur, ait craint Jézabel »[615].
Pourtant, le verbe craindre est assez fréquent dans la Bible et il n'a pas paru gênant par exemple que David craignât Akish roi de Gath (1 Sm 21, 13), ou encore Saül les Philistins (1 Sm 28, 5). On pourrait aussi imputer cette divergence à une divergence de lecture du cadre consonantique par les LXX au lieu de voir une correction théologique. La difficulté réside ici dans le fait que la variante est d'ordre vocalique, ce qui ferait remonter la correction à une époque plus tardive, proche de celle des massorètes. Toutefois, souvenons-nous qu'ils n'ont pas vocalisé librement le texte massorétique. Ils ont travaillé à partir de traditions de lecture plus anciennes, et l'hypothèse défendue par Mc Carthy et les rédacteurs du CTAT reste vraisemblable.

E. Un dossier controversé : l'altération de certains noms propres composés.

Il existe dans la recherche actuelle un dossier qui divise les chercheurs. Il s'agit du sens à donner à certains noms propres composés avec les mots בַּעַל et בֹּשֶׁת. Avant d'exposer les diverses conclusions auxquelles sont parvenues les chercheurs, il est nécessaire de présenter les données bibliques.

[613] Cf. pp. 125-128.
[614] Mc Carthy *Tiqqune Sopherim* p. 234.
[615] CTAT[1], 371-2.

a. יְרֻבַּעַל

Il s'agit du deuxième nom donné à Gédéon après qu'il eût renversé l'autel de Baal[616].

Il apparaît treize fois dans le livre des Juges et est traduit dans la LXX par Ιαρβααλ (Jg 6, 32 ; Jg 7, 1) ou Ιεροβααλ dans les autres cas[617]. Seul à un endroit Gédéon porte un autre nom : יְרֻבֶּשֶׁת en 2 Sm 11, 21 où la LXX comporte toutefois Ιεροβααλ.

b. אֶשְׁבַּעַל

Cet homme est le quatrième fils de Saül tel qu'il est attesté dans les Chroniques : 1 Chr 8, 33 et 1 Chr 9, 39.
Dans d'autres passages du TM, il apparaît sous une autre forme : אִישׁ בֹּשֶׁת[618].
La LXX des Chroniques propose deux formes différentes pour ce nom : Ασαβαλ (8, 33) et Ισβααλ (9, 39) et pour le deuxième livre de Samuel Ιεβοσθε[619] et Μεμφιβοσθε[620]. Il est intéressant de remarquer qu'il y a ici probablement confusion avec un autre nom propre présents dans le TM, מְפִיבֹשֶׁת le fils handicapé de Jonathan.
Mc Carthy a étudié dans le détail les aspects textuels de ces occurrences[621]. Elle conclue que pour certains des cas, il est possible de retrouver un original en בָּעַל : 2 S 8. 10. 12. 15. Elle conjecture aussi un original identique en 2 Sm 23, 8.

c. מְרִיב בַּעַל

Le fils boiteux de Jonathan est nommé quatre fois ainsi dans les Chroniques : 1 Chr 8, 34a. 34b ; 1 Chr 9, 40a. Et en 9, 40b, le premier ב disparaît. Il est cité quatorze fois dans le deuxième livre de Samuel sous la forme :מְפִיבֹשֶׁת[622], et la LXX restitue pour tous ces cas la forme Μεμφιβοσθε.

d. בְּעֶלְיָדָע

Ce fils de David apparaît dans la liste des princes royaux en 1 Chr 14, 7 (LXX : Βαλεγδαε). Il devient אֶלְיָדָע en 2 Sm 5, 16 (LXX : Ελιδαε) et 1 Chr 3, 8 (LXX : Ελιαδα). Ce n'est plus Baal qui connaît (1 Chr 14, 7), mais El. La vocalisation montre aussi que le mot Baal a été neutralisé dans un premier temps par une prononciation proche du nom divin El.

Le mot Baal est un nom commun sémitique signifiant « seigneur, propriétaire, maître ». Ce terme est assez ambigu. En effet, il désigne la divinité cananéenne Baal, fils de El et frère d'Anath, dieu du vent et de la

[616] Pour l'étiologie de ce nom propre, cf. Jg 6, 32 : « On appela Gédéon Yeroubaal, en disant ''Que Baal plaide (יִרֶב) contre lui, car il a renversé son autel ».
[617] Jg 8, 29. 35 ; 9, 1. 2. 5. 16. 19. 24. 28. 57. Ainsi qu'en 1 Sm 12, 11.
[618] 2 Sm 2, 8. 10. 12. 15 ; 3, 8. 14. 15 ; 4, 5, 8a. 8b . 12.
[619] 2 Sm 2, 8. 10. 12. 15.
[620] 2 Sm 3, 8. 14. 15 ; 4, 5. 8. 12.
[621] Mc Carthy *Tiqqune Sopherim* pp. 216-221.
[622] 2 Sm 4, 4 ; 9, 6a. 6b. 10. 11. 12a. 12b. 13 ; 16, 1. 4 ; 19, 25. 26. 31 ; 21, 7.

pluie dont la parèdre était Astarté. Selon certains, Baal était en réalité l'épithète attribuée au dieu du temps ouest-sémitique Hadad. Celui-ci a, au cours du temps, simplement été appelé Baal, « maître »[623].
En même temps, ce mot a aussi en hébreu le sens de « maître » ; il apparaît environ 90 fois dans la Bible. Selon C.D. Ginsburg, c'était même à l'origine un des noms du dieu d'Israël, à l'époque pré-exilique[624]. Ce terme désigne le possesseur, et par extension, l'époux, maître de sa femme. C'est en ce sens qu'il faut certainement comprendre Es 54, 5 : « Car ton ''Baal'' (maître) qui t'a fait, Eternel Sabaot est son nom… » : Dieu est l'époux d'Israël[625].

Mais le mot Baal ne convient pas au Dieu d'Israël car il rappelle trop la divinité cananéenne (Cf. Os 2, 10. 15-19). Et dans le livre de l'Exode, il est dit : « ne faites pas souvenir du nom de dieux étrangers ; qu'on ne l'entende point dans ta bouche » (23, 13). Pour Ginsburg, ce rejet est à dater du retour de l'exil. Ces textes manifestent le souci à la fois d'exclure d'Israël les cultes étrangers ainsi que tout risque de syncrétisme avec YHWH[626].
Ces interdits bibliques expliquent pourquoi certains chercheurs, depuis O. Thenius en 1842[627] ont voulu voir dans les noms propres variants avec בֹּשֶׁת dans le sens de « honte », la tentative de masquer la mention d'une divinité païenne dans des noms propres bibliques. Il fut suivi par A. Geiger dans son article de 1862, « Der Baal in den hebräischen Eigennamen » paru dans Z.D.M.G. de cette année, pp. 728-732. Dans l'*Urschrift*, A. Geiger avait déjà utilisé la vocalisation du mot בֹּשֶׁת pour expliquer des vocalisations divergentes des consonnes מלך[628]. La thèse fut ensuite reprise par C.D. Ginsburg dans son *Introduction* pp. 401-404 et par C. Mac Carthy dans son opus sur les *Tiqquné Sopherim* pp. 214-225.

Pour les tenants de cette thèse, le mot בֹּשֶׁת a été utilisé en substitution au mot בָּעַל dans le but d'effacer un élément théophore païen dans des noms propres. *Boshet* signifie « honte », et dans ce sens est utilisé comme substitution euphémistique pour *Baal*. Les noms propres composés avec l'élément théophore *Baal* sont situés essentiellement dans les Chroniques et dans les Juges, et leur contrepartie corrigée en *Boshet* dans les livres de Samuel. Il y aurait donc eu un dysphémisme dans les textes de Samuel : les noms propres préservés en Jg et Chr sont donc des noms non-corrigés, au contraire de ceux conservés en Sam. A l'appui de cette thèse, on a noté que *Boshet* n'était employé que dans les noms comportant l'élément *Baal*[629]. On a aussi ajouté un passage d'Osée, Os 9, 10 dans lequel on considère habituellement que pour l'expression וַיִּנָּזְרוּ לַבֹּשֶׁת « ils se sont consacrés à la

[623] Cf. K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (D.D.D.)*,Leiden/New york/Köln, 1995, col. 249 et sq.
[624] C.D. Ginsburg, *Introduction* p. 400.
[625] En hébreu moderne, ce terme est encore employé par la femme pour désigner son mari.
[626] Cf. D.D.D. col. 259-262.
[627] *Die Bücher Samuelis*, p. 142, 175.
[628] Cf. *Urschrift* p. 306 sq. où cette vocalisation permet d'éloigner l'assimilation à la divinité ammonite Milkom.
[629] Cf. Veijola, *David und Meribaal* p. 338 n. 1 et Tigay, *You Shall Have No Other Gods* p. 8, n. 10.

honte », il faut voir une substitution pour בָּעַל[630]. Et le dernier nouvel argument est apporté par S. Schorch, dans son article récent sur Baal et Boshet[631] : en 1 R 18, 19, là où le TM comporte בעל, le manuscrit B de la tradition grecque lit αισχυνη, « honte ».

Cependant, cet argument ne convainc pas S. Schorch qui ne pense pas que cette hypothèse soit correcte, bien qu'il lui reconnaisse une certaine valeur. Il se reconnaît plutôt dans le courant qui n'admet pas l'existence de ce dysphémisme. Le premier à avoir contesté cette option fut Matitiahu Tsevat en 1975[632]. Dans son article, il réfutait l'idée de Geiger qui voyait en *Molech* une autre vocalisation des consonnes MLK dans le but d'éloigner une divinité étrangère. Pour lui, chacune des formes des noms propres en 2 Samuel et leur correspondant dans les Juges et dans les Chroniques sont des alternatives toutes deux authentiques. Une autre étape fut franchie par G. Hamilton en 1998 dans un article paru dans la revue *Catholic Biblical Quaterly*[633]. Il apporte au dossier un ensemble de 15 noms propres amorites composés avec le nom **bašt* emprunté à l'akkadien par les Amorites dans le sens de « esprit protecteur ». Il émet l'hypothèse que ce nom qui appartient au domaine linguistique ouest-sémitique est passé de l'akkadien à l'hébreu en passant par l'amorite. Il rajoute à cela un nom propre punique ישבשת déjà relevé par Fowler en 1988[634]. *Boshet* serait alors une épithète divine dont il retrouverait des traces dans quatre passages bibliques dans lesquels le mot *Boshet* renverrait clairement à une épithète divine : Os 9, 10 ; Jr 3, 24 ; 11, 13 et 1 R 18, 19. 25. Il propose alors une traduction positive des différents noms propres comportant une extension *boshet* : Yeruboshet = qu'il fasse face à l'esprit protecteur ; Ishboshet = homme de l'esprit protecteur, ou l'esprit protecteur existe et Mephiboshet = de la bouche de l'esprit protecteur.

S. Schorch a essayé d'appliquer ces critères externes au texte biblique. De la critique textuelle de ces noms, il conclut qu'au regard de la variété, il est difficile de décider si une lecture est préférable à une autre. En effet, le cœur du problème selon lui réside dans cette variété des formes des noms, et il s'accorde avec Tsevat pour admettre l'idée que des personnages bibliques ont pu avoir plusieurs noms. Il ne pense pas que l'on puisse distinguer dans les livres de Samuel une tendance à corriger les noms dans un but de démythologisation. En étudiant le témoignage de la Septante, il cherche à démontrer que les transcriptions grecques ont conservé un *Chireq compaginis* perdu dans le TM, et qu'il faut par conséquent lire בשתי et non

---

630 Cf. E. Bons, *Das Buch Hosea*, p. 121. Cf. E. Bons, J. Joosten & S. Kessler, *Osée* in coll. : La Bible d'Alexandrie, les Douze Prophètes, vol. 23, 1, Paris, 2002, p. 130, note sur 9, 10 : « dans le TM « la Honte » est probablement un substitut pour le nom du dieu Baal, voir Os 2, 8, note ; il semble qu'en grec la référence à Baal se soit perdue ».

631 S. Schorch, „Baal oder Boshet ? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Textgeschichte", ZAW 112, 2000, 608.

632 M. Tsevat, "Ishbosheth and Congeners. The Names and Their Study", in : HUCA 46, 1975, 71-87.

633 Gordon J. Hamilton, "New Evidences for the Authority of bšt in Hebrew Personal Names and for Its Use as a Divine Epiteth in Biblical Texts", in : C.B.Q. vol. 60, 2, 1998, pp. 228-250.

634 J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study*, JSOT Sup. 49, Sheffield, 1988, pp. 57-61.

בשת, mais il faudrait alors admettre que le ϵ de βοσθϵ peut être lu ou compris comme un ι. Schorch accepte les conclusions de G. Hamilton qui propose une traduction « esprit protecteur », traduction qui a laissé des traces dans certains passages bibliques (Os 9, 10 ; Jr 3, 24 et 1 R 18, 19. 25).

Il semble difficile de défendre le caractère secondaire des cas présentés. En effet, dans chaque tradition littéraire, on remarque un accord entre le TM et la LXX. Mais nous pouvons tout de même apporter quelques commentaires aux conclusions de ces chercheurs.

Le sens du mot *boshet* en hébreu biblique est «la honte »[635]. Toutefois, on peut accepter la légitimité du passage vers un domaine linguistique plus large et admettre pour ce mot un sens plus positif, une épithète divine ou « esprit protecteur ». Mais ce qui est valable pour l'amorite ou le punique, l'est-il aussi forcément pour l'hébreu[636] ? En outre, comme nous l'avons signalé plus haut, le mot *boshet* n'est utilisé en substitution que pour le nom du dieu *Baal*.
Dans son étude sur l'onomastique biblique, J. Tigay a montré que dans le TM, les noms théophores sont yahwistes[637]. Sur 466 noms recensés, 413, soit 89% sont yahwistes, et seuls 53, soit 11% portent des noms païens. Ils datent tous de l'époque patriarcale et de la conquête. 8 noms de la période des Juges ou de la monarchie unifiée (sauf un) ont l'élément *Baal* dans Jg et Chr et *boshet* en 1-2 Samuel. Les sources épigraphiques extra-bibliques, datées pour la plupart du VIII^{e} siècle avant E.C. comportent peu de divinités païennes, ce qui montre bien une tendance générale à la « yahwisation » des noms propres. Ces remarques nous conduisent à la conclusion que l'élément *Baal* était marginal dans le TM. Par conséquent, son remplacement par *boshet* dans le sens de « honte » ne pose pas de problème et apparaît comme une solution plus économe que celle consistant à chercher ailleurs un sens différent de celui qui est pourtant largement attesté dans le corpus biblique.

La question de la période où eurent lieu ces changements reste ouverte. Si l'on admet que *boshet* est la substitution de *Baal* dans le corpus de Samuel, l'accord des traditions textuelles fait remonter ce phénomène au stade de la composition littéraire. On peut alors admettre, contre S. Schorch une tendance générale présente en 1-2 Samuel à corriger les noms propres traités ici. Mais qu'en est-il de la question des corrections de scribes ?

Il est temps d'avancer de manière définitive un argument sous-jacent à l'examen de tous les cas présentés dans ce travail. L'authenticité des *tiqquné sopherim* a été contestée par S. Schorch en partie parce qu'il ne pouvait prouver une tendance générale pour ce phénomène. Et c'est bien, à mon sens ce qui établit l'originalité de ce phénomène. Les scribes n'ont pas agi de

[635] Cf. par ex. Gesenius, notice 1322.
[636] Toute personne étudiant l'anglais par exemple connaît bien le phénomène des *faux amis* qui incite à la méfiance envers des mots identiques dans des langues proches.
[637] J. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, HSS 31, Atlanta, 1986, 114p.

manière systématique sur le texte biblique. Ils n'ont pas établi de plan de travail, de révision. Ils ont simplement agi au coup par coup, *ad hoc*. Et nous pouvons relever dans ce corpus des noms propres des cas qui peuvent être des corrections de scribes.

En 2 Sm 11, 21, nous pensons pouvoir soutenir l'hypothèse d'une correction de scribe.

TM : יְרֻבֶּשֶׁת alors que la LXX et le Syr. Conservent une forme en *Baal.*

Mc Carthy suppose un original en *Baal* en 2 Sm 2, 8. 10. 12 et 15. Pour les versets 8 et 10, une forme Εισβααλ est attestée par certains manuscrits de la LXX[638], par Aquila, Symmaque et Théodotion et la Vieille Latine.

En 2 Sm 23, 8, le Vieux-Grec atteste, selon Mc Carthy[639] une forme ancienne Ιεσβααλ à la place du TM actuel en *boshet*.

Ces modifications ont probablement été apportées par les scribes par glissement avec ce qu'ils avaient remarqué comme substitution dans les livres de Samuel. Un dernier argument en faveur de ces corrections renvoie à ce que nous avions dit plus haut : il y a un nombre assez important de corrections dans les livres de Samuel, ce qui semble manifester une certaine tendance à intervenir sur la perception de l'histoire d'Israël. Ces corrections pourraient aussi être mises en relation avec la volonté d'ôter du texte biblique des références païennes, même si ce ne fut pas fait de manière systématique. Ce dossier est, à cet égard fort instructif car il nous renvoie aux différents stades d'intervention sur le texte biblique et à la difficulté qu'il peut y a voir à admettre des *tiqquné sopherim* dans le TM.

Avant de pouvoir développer les perspectives historiques et théologiques que permettent les corrections de scribes, nous devons évoquer un certain nombre de problèmes méthodologiques que soulève cette catégorie de la critique textuelle.

[638] Cités par R. Holmes et J. Parsons dans *Vetus Testametum Graecum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827.
[639] Mc Carthy, p. 220.

V. Compléments méthodologiques à la liste des tiqquné sopherim clandestins.

La définition des corrections de scribes que nous avons adoptée pour établir un corpus conséquent de *tiqqunim* a été déduite des données fournies par la tradition rabbinique ainsi que des études ultérieures portant sur ce thème.
Nous avions défini le *tiqqun sopherim* comme une correction intentionnelle réalisée par un scribe qui voulait corriger le texte biblique pour le rendre conforme à une certaine conception de la théologie. L'étendue de la correction n'excédait pas quelques lettres selon les cas officiels recensés jusqu'à présent. Mais la fréquentation des manuscrits ainsi que l'analyse des variantes ont soulevé un certain nombre de questions de nature méthodologique dont nous voudrions faire état maintenant. Les aspects plus spécifiquement théologiques seront étudiés par la suite. Il ne s'agit pas de remettre en cause la validité de la définition de « corrections de scribes » sur laquelle l'ensemble de cette étude porte. Notre objectif est de l'éclairer, voire de la compléter par l'apport d'un questionnement dont une grande partie a déjà surgi lors de l'établissement de la liste des corrections de scribes clandestines.

La première question qui se pose est née de l'impression que les corrections ont été réalisées selon un mode aléatoire. Beaucoup sont apparues dans les livres historiques, et curieusement bien peu dans les livres du Pentateuque qui sont pourtant le fondement de la Torah.
Dès lors, il est légitime de se demander si tous les livres ont fait l'objet de corrections par les scribes, si ces hommes ont agi selon un plan concerté, ou bien si leur action est le fruit du pur hasard. Il est aussi possible de se demander si des tendances générales liées à un certain type de variantes peuvent être mises en lumière.
Dans le même ordre d'idée s'inscrit une piste effleurée dans la partie centrale de notre étude. Nous avons relevé deux cas tirés des listes massorétiques des *Qeré/Ketiv* dont on a pu identifier l'un comme l'original et l'autre comme la correction. Ce qui nous mène à la situation paradoxale d'avoir côte à côte deux moments de l'histoire du texte sur un même manuscrit massorétique. Dès lors, il a semblé légitime de se demander si les *Qeré/Ketiv* ne pouvaient pas être aussi une source de corrections de scribes.

Il s'en suit une deuxième interrogation portant cette fois sur le mode opératoire des scribes. Il a été admis que les corrections ne concernaient tout au plus que quelques lettres. Cependant, deux cas à la frontière de cette définition sont apparus, et nous aimerions les exposer ici.

La notion de variante est relativement aisée à déterminer lorsqu'on est face à des consonnes. L'exercice devient plus difficile lorsque le chercheur est face à une variante de type vocalique. Mc Carthy a tiré de ce type de variantes un « argument en faveur d'une origine relativement récente de la

correction »[640]. Nous devrons partir des exemples que nous avons réunis pour nous demander si les variantes vocaliques sont effectivement imputables aux scribes ou s'il n'y a pas d'autres possibilités.

A. Que nous apprend la répartition des corrections de scribes à l'intérieur des livres bibliques ?

En se basant sur les résultats auxquels nous sommes parvenus, nous pouvons commencer à proposer quelques éléments de réponse à cette question. Auparavant, il nous faut émettre une réserve liée à l'origine des cas collectés. Nous n'avons pas passé en revue l'ensemble du corpus massorétique en le comparant aux autres versions pour déceler des *tiqqunim*, ce qui aurait représenté une tâche dépassant le cadre de ce doctorat. Nous avons ainsi relevé un certain nombre de cas dans la littérature secondaire, notamment dans les travaux d'Abraham Geiger, et nous avons réunis une cinquantaine de passages pouvant être raisonnablement compris comme des corrections de scribes. Les points communs ont permis la construction d'une méthodologie relativement fiable pour en découvrir d'autres, méthodologie que nous avons mise à l'œuvre dans l'analyse des douze premiers chapitres du livre d'Esaïe[641].
Ceci étant dit, il apparaît tout de même un fait massif : près des deux tiers des cas recensés l'ont été dans la deuxième partie de la Bible, celle qui est connue depuis le Prologue du Siracide, soit environ le II^e^ siècle avant l'E.C. comme les « Prophètes »[642]. La majorité d'entre eux sont issus des livres historiques. Une première explication concernant ces données pourrait être d'ordre méthodologique : le matériau relatif à Samuel-Rois est très riche, notamment grâce aux données comparatives fournies par Qoumran. Il a fait l'objet d'études textuelles approfondies, comme celle d'Eugène Ulrich par exemple[643]. Et Carmel Mc Carthy a sollicité de manière appuyée ces données textuelles dans la partie qu'elle consacre dans son ouvrage sur les *Tiqqune Sopherim* aux corrections non-officielles[644]. Mais au delà de cette explication d'ordre matériel, peut-être pourrait-on envisager une autre explication : ces corrections fort nombreuses révèlent peut-être que le souci des scribes a aussi porté sur l'élaboration d'une historiographie d'Israël par la modification de certains passages qui évoquent soit des personnages bibliques, soit les rapports que YHWH a entretenu avec son peuple. Cette hypothèse mérite de plus amples développements qui seront fournis plus bas dans l'exposé des conclusions. Il n'en reste pas moins que si l'on compare le grand nombre de *tiqqunim* tirés de ces livres au petit nombre de résultats fournis par les deux autres sections de la Bible, on ne peut que

[640] C. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 242, à propos de la correction relevée en 1 Rois 19, 3.
[641] Cf. *infra*.
[642] Ce prologue est daté en général du milieu du II^e^ siècle avant l'E.C.
[643] E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula, 1978. Cf. aussi la bibliographie donnée dans le volume IX.a de la *Bible d'Alexandrie*.
[644] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, chapitre 5.

rester frappé de la disproportion qui règne entre les différentes parties. Rappelons aussi que parmi les trois cas des listes officielles qui ont été admis comme de véritables corrections de scribes, deux se situent dans la deuxième partie (1 Sm 3, 13 et Za 2, 12), et le troisième dans la dernière partie, « la Loi, les Prophètes et les autres livres de Pères » selon la terminologie adoptée par le prologue tel qu'il apparaît dans l'édition de Rahlfs du Siracide (il s'agit de Job 7, 20).

La partie la moins représentée est le Pentateuque. On pourrait *a priori* s'étonner de la rareté des corrections repérées dans les cinq premiers livres qui constituent pourtant les fondements de la Loi juive et qui auraient dû être en toute logique l'objet de tous les soins des scribes. Le moment où le Pentateuque prit sa forme finale peut nous permettre de comprendre ce paradoxe apparent.
Les cinq premiers livres de la Bible ont été traduits en grec au III^e^ siècle avant l'E.C. Cette entreprise, qui correspondait à la fois aux besoins de la communauté juive hellénisée d'Alexandrie et au désir des Ptolémées de connaître les lois régissant la vie d'une part non négligeable de la population de leur capitale égyptienne a certes marqué un mûrissement de l'Ancien Testament comme l'a écrit D. Barthélemy. Elle a aussi marqué le passage de la Torah d'une langue dans une autre avec le souci de rendre le plus fidèlement possible le sens du texte hébreu. Même si les traducteurs ont procédé à quelques actualisations, il n'est pas abusif de considérer que dans sa globalité, le texte hébreu *Vorlage* du texte grec du Pentateuque n'est pas trop éloigné du texte massorétique[645]. Ceci permet d'admettre sans trop de risques l'hypothèse que le Pentateuque a atteint une forme proche de celle que nous lui connaissons aujourd'hui au moins à partir du III^e^ siècle avant l'E.C. En outre, le prologue du Siracide que nous avons cité plus haut nous apprend qu'au milieu du II^e^ siècle avant l'E.C., la Loi existait en tant que la première partie de la Bible, même si rien ne nous est dit de son contenu. Un dernier élément est avancé par Crüsemann qui estime que la recherche contemporaine reconnaît habituellement que le Pentateuque a atteint sa forme actuelle entre la fin de l'Exil et le début de l'époque hellénistique, soit globalement l'époque perse, entre les V^e^ et III^e^ siècles avant l'E.C. [646].

La conclusion que l'on peut tirer de ces données est la suivante. Le texte du Pentateuque a été le premier à atteindre sa forme définitive, dans une période comprise entre le V^e^ et le III^e^ siècle avant l'E.C. Par conséquent, il est légitime d'affirmer que son « toilettage » a eu lieu à une période relativement ancienne et que les scribes, dont on peut dater l'action aux alentours des débuts de l'E.C. ne sont que peu intervenus sur le texte. A cela s'ajoute le fait que cette partie était perçue comme la plus importante de la Bible, peut-être

[645] « Certes, pour la *Genèse* comme pour les autres livres du Pentateuque, ce sont des différences de détail, qui n'ont rien de comparable avec les écarts qui séparent les deux textes pour certains livres historiques et pour les Prophètes. Ces détails aboutissent à la création, en grec, d'un texte d'une certaine façon autonome par rapport au TM ». M. Harl, *La Genèse*, in : Coll. La Bible d'Alexandrie, t. 1, Paris 1986, p. 26. On notera toutefois les grandes divergences entre la LXX et le TM dans les chapitres 35-40 de l'Exode concernant le tabernacle et les vêtements sacerdotaux. Mais dans l'ensemble, les deux textes sont proches.
[646] Cf. la discussion in : Frank Crüsemann, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », in : A. de Pury, T. Römer, éd., *Le Pentateuque en question*, Genève, 2002[3], pp. 339-360.

même la plus sacrée, et il aurait été déplacé de la retoucher. Nous avons certes relevé quelques cas d'interventions des scribes[647], mais elles sont dans l'ensemble assez rares. On peut considérer que les scribes résolvaient les difficultés textuelles à l'aide de méthodes exégétiques telles que celles décrites dans Carmel Mc Carthy plutôt que par la modification des lettres du texte. Le souci conservatoire du texte, qui trouve dans l'œuvre des massorètes sa manifestation la plus achevée a probablement été appliqué à une époque ancienne aux cinq livres de Moïse. La « haie qui entoure la Torah », selon l'adage rabbinique peut avoir des racines anciennes.

B. Peut-on découvrir des corrections de scribes dans tous les livres bibliques ?

Le corpus de cas réunis jusqu'ici montre qu'il y eut des corrections de scribes dans la plus grande partie des livres de la Bible. La plupart d'entre elles ont été identifiées depuis longtemps comme des variantes, même si on ne leur pas toujours attribué la qualité de « correction de scribes ». L'idéal serait de faire un balayage systématique de l'ensemble des livres bibliques pour en dégager les éventuelles corrections. Il s'agit là d'un travail qui dépasse le projet de ce doctorat. Rappelons en effet que son objectif était d'une part d'établir la pertinence de cette catégorie et, d'autre part de réunir un nombre de cas suffisamment conséquent pour en tirer des conclusions solides. Nous avons toutefois examiné les douze premiers chapitres du prophète Esaïe afin de déceler le cas échéant des *tiqquné sopherim*. Le choix de ce texte a été motivé par son ancienneté. En effet, le prophète vécut au VIII^{e} siècle avant l'E.C., et ces chapitres qui lui sont attribués comportent du matériau ancien, datant d'une époque éloignée de celle des scribes, donc susceptible de contenir des éléments pouvant les gêner.

Parmi les variantes entre le TM et la LXX qui ont été décelées dans ces douze premiers chapitres, deux lieux peuvent être compris comme des corrections de scribes.

En Es 3, 13, une variante dans le nombre existe entre le texte grec et le texte hébreu.

« YHWH se lève pour le procès, et il se tient pour juger
TM : עַמִּים, les peuples (= Tg, Vulg. et 1QIsa^{a})
LXX : τὸν λαὸν αὐτοῦ, son peuple.

[647] Par exemple le cas topique de Dt 32, 8, ou encore Dt 9, 24. Pour le détail, cf. l'index des passages bibliques.

Le texte hébreu renvoie à la notion de jugement universel, tandis que le texte grec restreint le jugement au seul peuple d'Israël. Le thème du procès de Dieu avec son peuple est habituel chez les prophètes de l'époque d'Esaïe. On trouve cette idée chez Osée (4, 1 ; 12, 3) ou encore chez Michée (6, 2). L'élargissement vers le « procès des nations » est plus tardif (cf. par exemple un texte de l'époque exilique : Jr 25, 31). Chez Esaïe, la suite du texte permet de supposer une leçon originale au singulier, puisque YHWH apostrophe directement « les anciens de son peuple et ses chefs » (v. 14). La cohérence du texte requiert ici le singulier tel que dans la LXX. Le CTAT voit ici une harmonisation de la LXX, mais nous sommes plutôt de l'avis de Gray qui, dans son commentaire sur le livre d'Esaïe accorde sa préférence au texte grec en affirmant que « la lecture est née du désir de faire du jugement particulier d'Israël un jugement universel »[648].
Il est alors possible d'expliquer le TM comme une correction destinée à tourner le jugement particulier d'Israël en un jugement universel, peut-être sous l'effet d'un monothéisme affirmé à l'époque où le scribe est intervenu. Il y aurait alors dans le même passage mêlées l'idée du jugement universel dans ce verset et celle du jugement particulier d'Israël au verset suivant puisque le salut de l'humanité dépend aussi de l'attitude du peuple juif. Et cette explication permettrait de rendre compte de la divergence entre le texte grec et le texte hébreu.

Un autre passage relève de la catégorie un peu particulière des corrections théologiques sur la vocalisation du cadre consonantique[649].

Es 7, 11

« demande un signe pour toi de la part de YHWH ton Dieu
TM : הַעְמֵק שְׁאָלָה
Au plus profond, demande-le
LXX : εἰς βάθος,
Au profond (le texte est plus court qu'en hébreu). Une variante grecque εις αδην existe chez Aquila, Symmaque et Théodotion, ce qui renvoie à une vocalisation *šeolah*, vers le Shéol. La *Vulgate* reflète cette même vocalisation : « in profundum inferni ».

Dans la Bible, le Shéol est le lieu où séjournent les humains après leur mort dans une semi-existence obscure et éthérée. Coré, Datam et Abiram y descendirent vivants après le châtiment de leur révolte (Nb 16, 33). On y trouve aussi une sorte de société dans laquelle vivent ceux qui ont chu (Es 14, 9 et ss.). Mais surtout, le Shéol est le lieu où n'est plus prononcé le nom de Dieu (« Car chez les morts, on ne prononce pas ton nom. Au Shéol, qui te rend grâce ? » Ps 6, 6). C'est un lieu d'où l'espoir est banni : « Car le Shéol ne

[648] G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, Edinbourg, 1962[2], p. 69.
[649] Nous discuterons plus bas de la pertinence de telles corrections et de leur validité comme *tiqquné sopherim*.

te loue pas, la Mort ne te célèbre pas ; ceux qui sont descendus dans la tombe n'espèrent plus en ta fidélité » (Es 38, 18). Selon le CTAT[2], l'expression « Shéol » est classique à l'époque proto-massorétique, ce qui explique la compréhension du texte hébreu en Αδην par la *Vulgate* ou Aquila, Symmaque et Théodotion. La LXX a déjà apporté une correction en éliminant les consonnes שאלה. Le passage vers une forme du verbe שׁאל, demander, a eu lieu assez tôt pour que les réviseurs grecs en aient encore le souvenir et que la tradition proto-massorétique l'ait déjà intégré dans sa compréhension de la vocalisation du texte hébreu telle qu'elle apparaîtra plus tard sous l'œuvre des massorètes. Il a semblé inconvenant que l'on puisse demander quelque chose à Dieu depuis le Shéol. Cette origine dogmatique de la lecture du TM avait été reconnue par H. Wildberger sans qu'il se prononce toutefois sur son origine[650].

Ces deux exemples montrent que l'on peut encore retrouver d'autres *tiqquné sopherim* dans le texte massorétique, mais en même temps, le fait que l'on n'en ait trouvé que deux sur un ensemble de douze chapitres permet de supposer que la plupart d'entre eux ont déjà été repérés.

C. La catégorie des *Qeré/Ketiv* peut-elle nous permettre de déceler de nouveaux *tiqquné sopherim* ?

Une des questions que nous avions soulevées dans l'introduction à cette partie était de savoir si un certain type de variantes pouvait permettre de mettre en lumière des corrections de scribes. Cette réflexion était née de la lecture d'une note de Carmel Mc Carthy dans son ouvrage sur les *Tiqqune Sopherim* (n. 256 p. 243). Elle émettait l'hypothèse que « d'autres euphémismes secondaires pouvaient être détectées parmi les variantes entre אחר et אחת/אחד en Gn 22, 13 etc. ». L'examen des cas cités a montré que la méthode qui consiste à rechercher des corrections de scribes à partir de types de variantes n'est pas efficace, puisque leur origine peut trouver sa source aussi bien dans le TM que dans la LXX.

Ceci nous a toutefois amené à poser l'hypothèse que le système des Kethib-Qere (désormais : K/Q) pouvait receler des corrections de scribes, d'autant plus que nous avons relevé dans la littérature secondaire deux cas de K/Q pour lesquels l'original était conservé dans la marge (Ex 21, 8 et Esdr 4, 2)[651].
L'ouvrage de référence sur ce thème est celui publié en 1937 pour la première édition par R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A Study of the*

[650] H. Wildberger, *Jesaja, I. Teilband Jesaja 1-12* in coll. Biblischer Kommentar. Altes Testament, Band X/1, Neukirchen, 1972, p. 262. Selon lui, le texte original est plus cohérent grammaticalement parlant que le texte corrigé dans le TM : on évite ainsi la répétition de שאל et on donne un parallèle à למלעה et à העמק.
[651] Cf. pp 146 et 134.

Kethib-Qere[652]. Nous reprenons ici quelques remarques utiles pour notre propos.
A proprement parler, le Kethib (K, du verbe לכתב, écrire) représente ce qui est écrit dans le corps du texte, et le Qeré (Q, du verbe לקרא, lire), ce qu'il faut lire, et que nous trouvons dans les marges des manuscrits massorétiques. L'histoire de ces K/Q ne se comprend que dans le cadre de l'histoire du texte biblique. Selon Gordis, le processus de création d'un *textus receptus* a débuté à l'époque de Rabbi Akiba (mort en 135), comme une conséquence de son activité herméneutique[653]. C'est à cette époque que sont apparues les deux premières catégories de K/Q : le *qere perpetuum* qui consiste à lire le Tétragramme יהוה par les voyelles *Adonay* (selon son comptage, ce qeré représente 87% du total des K/Q), et les euphémismes liés à ce qu'il nomme le « clear speech » (p. XVII) et qui sont destinés à écarter des expressions offensantes comme « coucher avec » etc. S'y ajoutent encore les cas où le Q « corrige » une forme défective afin de permettre une meilleure lecture. Mais en aucun cas, ces K/Q peuvent être attribués aux massorètes ; il n'est pas juste d'affirmer que le Q est une correction du K créée par eux. Ceux-ci ont fait œuvre de conservation, et non de création. « Pour résumer, tous les stades anciens du développement du système K/Q avaient pour but de présenter un mode de lecture différent de la forme écrite qui est la seule existante »[654]. Lorsque lors de la lecture publique de la Torah, le lecteur rencontrait un Ketiv, il devait lire le Qeré.

Au-delà de ce souci conservatoire surgit alors un autre problème. Dès l'époque de la création d'un *textus receptus*, on était conscient que des variantes existaient dans les manuscrits en circulation (les manuscrits proto-massorétiques). Une double préoccupation a marqué les gardiens du texte, celle de prémunir le texte contre un flot de variantes, et en même temps, celle de ne pas les perdre. La préservation des variantes des différents manuscrits s'est manifestée dans le système des K/Q dans une nouvelle phase de son développement. Selon Gordis, les massorètes ont choisi les variantes dans trois manuscrits. Puisque aucun n'a toutes les lectures, le texte final est basé sur les trois[655]. Lorsqu'une variante surgit, les massorètes ont vocalisé la variante majoritaire (qeré) et ont gardé la variante minoritaire non vocalisée (ketiv). Pour étayer cette hypothèse, il s'appuie sur un passage du Talmud et un autre texte rabbinique qui affirment qu'il est nécessaire d'avoir au moins trois textes pour pouvoir trancher une décision[656]. Toutes ces actions aboutissent à la création d'un *textus receptus* qui devient celui du mouvement pharisien et dont les particularités ont été transmises avec

[652] Première édition : 1937. Seconde édition : 1971, KTAV Publishing House, 219 pp. Cette seconde édition est augmentée d'un chapitre d'actualisation de la part de l'auteur, qu'il a intitulé « Prolegomenon ». Selon E. Tov, TCHB p. 63, les vues de Gordis sont aujourd'hui largement admises.
[653] Il défend cette idée dans les prolégomènes à la deuxième édition (p. XII). Il contredit alors ce qu'il disait précédemment, à savoir que ce processus avait débuté déjà avant Akiba (p. 47).
[654] R. Gordis, *The BiblicalText in the Making*, p. XIX.
[655] R. Gordis, *The BiblicalText in the Making*, p. 40.
[656] Talmud B., Ta'anit IV 2 et Masechet Soferim, chap. IV, Halakhah 4. Ces textes sont datés du III^{e} siècle de notre ère.

soin[657]. Ce texte que Gordis date déjà d'avant la destruction du Second Temple et de sa bibliothèque est l'archétype du texte biblique qui sera dans la suite la base de l'élaboration de la norme halakhique. Les variantes conservées dans le système K/Q appartiennent à la troisième catégorie de K/Q : les variantes issues d'autres manuscrits : « notre texte, incluant le K est en substance le texte de l'archétype, alors que le Q est une sélection de lectures satisfaisantes des autres manuscrits non-archétypaux »[658].
Dans un article paru en 1980, D. Kellermann se pose la question de la nature des ketiv/qeré : « correction, variante, choix de lecture ? »[659]. Il va finalement dans le même sens que Gordis et considère que derrière ces notes se cache la pluralité de l'histoire du texte.

Considérant que les massorètes n'ont pas créé ces variantes, mais les ont simplement transmises, nous pouvons admettre que le matériau qui sera la base de cette catégorie de K/Q a été réuni plus tôt, probablement à l'époque des scribes. Notre hypothèse est la suivante. Puisqu'il est établi que les Q peuvent être considérés comme des variantes présentes dans d'autres manuscrits de la tradition proto-massorétique, il est fortement probable que certains d'entre eux permettent de retrouver des corrections de scribes selon l'équation suivante : lorsque le Q s'accorde avec la LXX contre le K, il peut refléter une lecture plus ancienne corrigée par la suite dans le K par un scribe selon des motifs théologiques. Cela renforce l'idée de Gordis qui voit dans le K le texte archétype, puisque le K est la leçon corrigée par le scribe.

Ps 119, 79[660]

« Que reviennent à moi ceux qui te craignent
TM K : וְיֵדְעוּ et ils connaîtront tes ordonnances
TM Q : וְיֹדְעֵי et qui connaissent tes ordonnances = LXX : οἱ γινώσκοντες, Peshitta et Vulgate.

La leçon écrite dans le TM (K) implique que la connaissance des exigences de YHWH est la conséquence du retour vers Lui, de la téchouvah. Le Q pose un problème au lecteur, puisqu'il sous-entend que la connaissance de ses ordonnances n'a pas empêché à l'homme de se détourner de Dieu. On peut alors admettre l'hypothèse qu'un scribe, par la simple métathèse des lettres י et ו a voulu éloigner cette idée gênante et promouvoir l'idée que le retour vers Dieu amènera l'homme à l'étude de sa Torah. Briggs, dans son commentaire des Psaumes considère que le Q est improbable, ce qui va dans le sens de la validité de notre hypothèse[661].

[657] R. Gordis, *The BiblicalText in the Making*, p. 45 et ss.
[658] R. Gordis, *The BiblicalText in the Making*, p. 48.
[659] Publié dans le tome 24 /1980 de la B.Z. Cf Kellermann, [1980]. Il y étudie les cas de K/Q portant sur des variantes entre לא et לו, comme le fera plus tard le P. Ognibeni dans sa thèse *Tradizioni orali* parue en 1989.
[660] Gordis, p. 133, liste 55.
[661] E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. II, Edinbourg 1909[2], p. 439.

Ez 36, 14[662]

Ezéchiel s'adresse à la terre d'Israël : « ils [les Israélites] prendront possession de toi. Tu seras leur patrimoine et tu ne les priveras plus de leurs enfants.(12) Ainsi parle le Seigneur YHWH : parce que certains d'entre vous disent ''tu es un pays qui dévore les hommes (Cf. Nb 13, 32), tu as privé ta nation de ses enfants '' (13),
Ainsi, tu ne dévoreras plus d'homme

TM K : tu ne feras pas trébucher mon peuple תְכַשְּׁלִי, du verbe כשׁל.
TM Q : tu ne priveras plus d'enfants ton peuple תְשַׁכְּלִי, du verbe שׁכל = LXX : οὐκ ἀτεκνώσεις.

Pourquoi le verbe שׁכל est-il accepté au verset 13 et est corrigé au verset 14 ? Ce verbe apparaît à 24 reprises et véhicule l'idée d'être privé de ses enfants. La différence entre ces deux versets tient au moment où cette privation intervient. Dans le verset 13, il est question d'une situation appartenant au passé et qui renvoie probablement à la difficulté de la conquête du pays et de l'établissement sur la terre d'Israël. Or, au verset suivant, il est question du futur : ordre est donné à la terre d'Israël de ne plus dévorer d'hommes et de ne plus priver le peuple de ses enfants. D'où l'hypothèse suivante : la métathèse des deux lettres par un scribe a probablement eu pour objet d'éliminer l'idée des sacrifices d'enfants, selon la loi de Lv 18, 21. Ce procédé a permis au scribe de sous-entendre cet interdit de manière plus générale par l'emploi d'un verbe moins précis mais tout aussi évocateur. Il ne s'agit pas de masquer l'interdit mais de le sous-entendre car il est envisagé dans un futur qui est de l'ordre du possible. Le CTAT ne voit ici qu'une assimilation contextuelle liée au fait qu'en hébreu, « les verbes 'priver d'enfants' et 'faire trébucher' ne diffèrent que par une métathèse de deux consonnes et qu'il semble bien que ce soit par l'attrait des cultes des hauts lieux que la terre d'Israël 'a fait trébucher' les Israélites »[663]. Cooke, quant à lui, voit dans le K un « glissement scribal » pour le Q[664]. Il accorde d'ailleurs sa préférence au Q et voit dans le K une « erreur »[665]. Il est possible que la métathèse soit inconsciente de la part du scribe, mais la forte implication théologique de ce passage et le risque d'envisager dans le futur des sacrifices d'enfants permet d'émettre l'hypothèse d'un *tiqqun sopherim* ici.

L'un et l'autre cas peuvent être admis comme des corrections de scribes puisqu'ils résolvent des difficultés de nature théologique : la connaissance des ordonnances de Dieu préserve-t-elle de la transgression ? Le sacrifice d'enfants est contraire à la Loi. Il faut par conséquent éviter de sous-entendre qu'il est possible qu'il se reproduise à l'avenir. Ces deux exemples qui complètent les deux autres cas recensés plus haut apportent la

[662] Gordis p. 134, liste 56.
[663] CTAT[3] p. 296.
[664] G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezechiel*, Edinbourg 1936, p. 395.
[665] G.A. Cooke, *Ezechiel*, p. 388.

preuve que des variantes de nature théologique ont pu être préservées dans le système K/Q.

D. Dans leur forme, les *tiqquné sopherim* ne sont-ils que des interventions limitées à quelques lettres au plus ?

Les trois *tiqquné sopherim* que Carmel Mc Carthy a authentifiés dans son étude ont subi des corrections limitées : en Za 2, 12, un י est corrigé en ו, en 1 S 3, 13, deux lettres ont été omises et une l'a été en Job 7, 20. Ces résultats permettent de réduire l'intervention des scribes non pas forcément à des points de détail, mais au moins à une capacité de correction limitée. La question qui se pose est la suivante : ne peut-on pas trouver des corrections de plus grande ampleur ? Si tel est le cas, quelle est alors la frontière entre la correction d'un texte et sa révision ?

Prenons trois exemples qui nous permettront d'éclairer un peu ce problème.

Un verset du livre des Rois a subi une série de corrections qui visent toutes au même but.

1 R 11, 33[666] :

TM : אֲשֶׁר עֲזָבֻונִי וַיִּשְׁתַּחֲווּ
יַעַן׀
לְעַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדְנִין לִכְמוֹשׁ אֱלֹהֵי מוֹאָב
וּלְמִלְכֹּם אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמֹּון וְלֹא־הָלְכוּ בִדְרָכַי
לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינַי וְחֻקַּתַי וּמִשְׁפָּטַי כְּדָוִד אָבִיו׃

« Parce qu'ils m'ont abandonné,
qu'ils se sont prosternés devant Astarté, déesse de Sidon, devant Kemosh, dieu de Moab et devant Milkom, dieu des fils d'Amon,
et qu'ils n'ont pas marché sur mes voies en faisant ce qui est droit à mes yeux, selon mes lois et mes jugements,
comme David son père ».

Il y a ici un très net contraste entre tous les verbes du verset et la fin qui renverrait plutôt à un sujet au singulier. Le texte correspondant en grec (3 Règnes 11, 33) comporte tous ces verbes au singulier, ce qui semble être le texte original[667]. Il s'agissait d'alléger le péché de Salomon en le diluant dans une responsabilité collective. L'intervention du scribe a clairement porté sur plusieurs mots dans un même verset. Nous pensons qu'il y a ici une correction de scribe puisque la variante ne porte que sur une modification légère du cadre consonantique, et non sur la structure du texte, comme l'a mis en lumière Z. Talshir à d'autres endroits. Remarquons toutefois que le scribe est intervenu dans ce verset d'une manière plus large que celle dont

[666] Ce verset a déjà été étudié plus haut pp. 154-156.
[667] Ce verset a fait l'objet d'une étude de Z. Talshir, « 1 Kings and 3 Kingdoms : Origin and Revision », in : Textus 21, 2002, p. 103-105.

on a l'habitude en corrigeant plusieurs mots d'un même verset, ce qui nous autorise à oser les développements suivants.

En 1 Sm 2, 22, le TM contient un ajout qui est absent de la LXX et du texte de Qoumran.
« Eli était devenu très vieux. Il avait entendu raconter comment ses fils se conduisaient envers tous les Israélites [et le TM de continuer] et aussi qu'ils couchaient avec les femmes groupées à l'entrée de la tente de rencontre » (trad. TOB).
Dans notre analyse de ce verset, nous avons soutenu que, malgré sa forme un peu particulière qui l'apparenterait plutôt à un ajout de type « glose », cet ajout a été selon nous accompli par des scribes. En effet, le tableau textuel qui le caractérise l'associe plutôt à la catégorie des *tiqquné sopherim* : il est absente de la LXX et de Qoumran, et présente dans le TM. En outre, sa mention chez Josèphe nous permet de dater son insertion dans le texte aux alentours du Ier siècle avant E.C., ce qui la place à l'époque où ont eu lieu une grande partie des corrections de scribes. Son motif enfin le rattache aux autres *tiqqunim* : il participe de la définition du sacerdoce à une époque où il revêtait un rôle essentiel à la suite de la perte d'indépendance politique. Et il n'est pas impossible d'y voir, comme le fit Wellhausen une pointe pharisienne anti-saducéenne visant à dévaloriser le sacerdoce en général. Un avis contraire est avancé par A. Caquot et P. de Robert qui, contrairement à l'opinion admise de voir ici une glose tardive, considèrent cet ajout comme pouvant avoir fait partie du texte original conservé par le TM qui aurait été omis par la suite car il aurait choqué « scribes et traducteurs »[668]. Cette hypothèse est pertinente, mais le fait que cet ajout soit un passage tiré d'un autre livre biblique et inséré ici et qu'il soit absent à la fois de la LXX et de Qoumran ferait plutôt pencher la balance en faveur de notre proposition. Nous avons donc affaire à un cas particulier quant à la forme, mais que le fond range parmi les *tiqquné sopherim*.
Ce passage nous conduit à nous interroger sur la nature des gloses. Doit-on considérer qu'elles appartiennent à la strate littéraire, ou au contraire, peut-on en attribuer un certain nombre au stade de la transmission du texte, comme cela semble être le cas ici ? Les gloses sont en général de petites notes explicatives qui n'étaient pas censées être intégrées dans le texte lui-même, mais dans les marges ou entre les lignes. Cette pratique n'est pas attestée dans la Bible hébraïque, mais on en a des traces dans la littérature proche-orientale akkadienne ou sumérienne[669]. Dans le cas présent, le « plus » du TM se retrouve ailleurs, en Ex 38, 8 et il est possible de considérer qu'il a été utilisé par un scribe peut-être pour dévaloriser le sacerdoce en général face à la montée en force du mouvement pharisien.
Au-delà même de la question des gloses, le problème soulevé par ces exemples questionne la définition de l'intervention des scribes sur le texte biblique. Nous renvoyons le lecteur plus bas pour trouver un examen plus complet de cette catégorie de personnes qui apparaît dans l'intitulé de notre

[668] A. Caquot, P. de Robert, *Les livres de Samuel*, Genève, 1994, p. 53.
[669] Cf. E. Tov, TCHB[2] p. 277-278.

sujet, mais aussi chez Joseph d'Alexandrie, ou encore dans le Nouveau Testament comme un groupe d'hommes qui font partie des classes dirigeantes du peuple à la fin de la période du Second Temple. Mais les travaux de Michael Fishbane par exemple[670], ou ceux de Christine Schams[671], ou encore l'ouvrage de A. Saldarini[672] montrent que les scribes, dans leur rôle de transmetteurs ont été à la fois les copistes, mais aussi les interprètes non systématiques du texte biblique. La tradition des *tiqqune sopherim*, reconnue dès l'époque rabbinique, apparaît bien comme la pointe émergée de l'iceberg formé de nombreux commentaires et interprétations de la part des scribes dont certains ont été insérés dans le texte lui-même. Il n'est pas exagéré d'en considérer quelques uns comme des corrections de scribes rentrant dans cette catégorie.

Un dernier point est soulevé par la catégorie des versets qui sont d'une grande complexité textuelle et dont l'histoire est difficile à déterminer avec précision. Parmi ceux-ci, le verset fort touffu : 2 Sm 7, 23 // 1 Chr 17, 21[673]. Pour essayer de discerner la présence de corrections théologiques, il est nécessaire de faire une analyse détaillée des divergences textuelles présentes dans ce verset ainsi que dans son parallèle du livre des Chroniques.

[670] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.
[671] C. Schams, *Jewish Scribes in the Second Temple Period*, Supplements to the J.S.O.T., vol. 291, Sheffield, 1998.
[672] A. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestine Society*, Livonia, Michigan, 2001[2] (1988).
[673] Geiger, *Urschrift* p. 288.

2 Sm 7, 23 TM	2 Règnes 7, 23 (LXX)	1 Chr. 17, 21 TM	1 Par. 17, 21 LXX
וּמִי כְעַמְּךָ כְּיִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ	καὶ τίς ὡς ὁ λαός σου Ισραηλ ἔθνος ἄλλο ἐν τῇ γῃ	וּמִי כְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ	καὶ οὐκ ἔστιν ὡς ὁ λαός σου Ισραηλ ἔθνος ἔτι ἐπὶ τῆς γῆς
אֲשֶׁר הָלְכוּ־אֱלֹהִים לִפְדּוֹת־לוֹ לְעָם	ὡς ὡδήγησεν αὐτὸν ὁ θεὸς τοῦ λυτρώσασθαι αὐτῷ λαὸν	אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לִפְדּוֹת לוֹ עָם	ὡς ὡδήγησεν αὐτὸν ὁ θεὸς τοῦ λυτρώσασθαι ἑαυτῷ λαὸν
וְלָשׂוּם לוֹ שֵׁם	τοῦ θέσθαι σε ὄνομα	לָשׂוּם לְךָ שֵׁם	οὗ θέσθαι ἑαυτῷ ὄνομα μέγα
וְלַעֲשׂוֹת לָכֶם הַגְּדוּלָה וְנוֹרָאוֹת	τοῦ ποιῆσαι μεγαλωσύνην καὶ ἐπιφάνειαν τοῦ ἐκβαλεῖν σε	גְּדֻלּוֹת וְנוֹרָאוֹת לְגָרֵשׁ	καὶ ἐπιφανὲς τοῦ ἐκβαλεῖν ἀπὸ
לִפְנֵי עַמְּךָ מִפְּנֵי עַמְּךָ	ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ σου οὗ ἐλυτρώσω σεαυτῷ ἐξ Αἰγύπτου	מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר־פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם	προσώπου λαοῦ σου οὓς ἐλυτρώσω ἐξ Αἰγύπτου ἔθνη
אֲשֶׁר פָּדִיתָ לְךָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם וֵאלֹהָיו:	ἔθνη καὶ σκηνώματα		

Relevé des variantes entre le TM de Samuel et la LXX de 3 Règnes :

1. TM : כְּיִשְׂרָאֵל, et LXX : Ισραηλ. La LXX ne connaît pas la comparaison.

2. TM : גּוֹי אֶחָד, « peuple unique », LXX : ἔθνος ἄλλο, « autre peuple ». La Vulgate : « une nation », gens, et le Targ. rajoute « élue ». La LXX lit גּוֹי אַחֵר, avec un changement de lettre : le *daleth* en *reš*.

3. TM : הָלְכוּ, le pluriel appliqué au sujet אֱלֹהִים, tandis que la LXX a le verbe au singulier ὡδήγησεν. LXX^{L} : ὡδήγησας, אֱלֹהִים devenant alors un vocatif.

4. TM : לְשׂוּם לוֹ שֵׁם, « pour lui [au peuple/ ou pour lui-même] faire un nom » (Vulg. Identique : sibi) ; la LXX : τοῦ θέσθαι σε ὄνομα, « pour que tu poses un nom ».

5. TM : לְאַרְצֶךָ, « pour ton pays», toutes les grandes choses sont accomplies pour la terre d'Israël ; LXX : τοῦ ἐκβαλεῖν σε, « pour que tu chasses (les peuples et leurs tentes)», identique au passage parallèle des Chroniques (TM et LXX).

6. TM : גּוֹיִם וֵאלֹהָיו, « les peuples et leurs dieux » ; LXX : ἔθνη καὶ σκηνώματα, « des peuples et leurs tentes » : גּוֹיִם ואהליו. Cette leçon se retrouve à Qoumran (4 QSam[a]) et est absente du parallèle des Chroniques. Vulgate : gentem et deum eius : « la nation et son dieu ».

On remarque que, d'une manière générale, la LXX de Samuel est proche du TM des Chroniques, sauf en ce qui concerne « un peuple unique » :
TM de Samuel + TM et LXX des Chroniques : « un peuple » contre la LXX de Samuel, « un autre peuple ».
La LXX de 1 Par. est en accord avec le TM de 1 Chr. sauf dans le début du verset où la LXX ajoute une négation. De ces quelques remarques émerge le tableau textuel suivant pour ce verset :

LXX (3R et 1 Par.) + Chr. contre 2 S TM

ce qui permet de voir qu'à l'intérieur de la tradition massorétique existe une divergence dont une partie est soutenue par la tradition de la LXX.

Chez Geiger, ce verset appartient au chapitre dans lequel il traite la question des noms divins, plus précisément אֵל et אֱלֹהִים[674]. Il considère que le tétragramme, יהוה caractérise uniquement le dieu des Israélites, alors que ces deux termes peuvent aussi bien s'appliquer à des divinités étrangères. C'est pourquoi, ils peuvent être objets de confusion ou d'ambiguïté. La tradition rabbinique permet d'expliquer certains passages difficiles[675], mais dans le texte lui-même des corrections ont pu être apportées afin d'éviter toute confusion, et par conséquent toute offense envers le Nom divin.

Il expose le cas de Dt 4, 7[676] qui est assez proche de celui dont il est question ici :

TM : כִּי מִי־גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר־לוֹ

[674] Geiger p. 279 sq.
[675] Nous reconnaissons ici la formation rabbinique d'Abraham Geiger : la Torah s'explique en grande partie par la tradition rabbinique, notamment le Talmud. Cf. les exemples qu'il expose pp. 280-282 en les étudiant à la lumière de la littérature rabbinique.
[676] Geiger p. 286.

אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־קָרְאֵנוּ
אֵלָיו׃

“Car quelle grande nation a des dieux proches d’elle comme l’Eternel à chaque fois que nous l’appelons ?” = Sam.

La LXX, ainsi que le Syriaque et les Targoumim modifient קְרֹבִים en lisant ce mot au singulier, résolvant le risque de polythéisme lié au pluriel dans le TM. Geiger considère, sur la base des témoins textuels que le pluriel est une correction ultérieure destinée à bien marquer la différence entre les אֱלֹהִים étrangers et l’יהוה des Juifs. Cette appréciation de la variante par Geiger s’appuie sur des présupposés théologiques qui le mènent à une impasse : comment justifier une correction qui, pour préserver l’unité du Nom va jusqu’à provoquer l’insertion d’un élément polythéiste qui donne du pouvoir aux dieux étrangers qui deviennent « proches » ? Nous pensons au contraire, sur la base de la *lectio difficilior* que le TM était au pluriel dès l’origine et qu’il a été corrigé par les LXX. Quoiqu’il en soit, en 2 Sm et en Dt, la tradition massorétique s’appuie clairement sur un fond polythéiste. C’est dans la suite du raisonnement sur Dt 4, 7 que Geiger inscrit la série de variantes que l’on observe dans le passage que nous étudions en 2 Sm 7, 23 // 1 Chr 17, 21.

Le verbe au pluriel, הָלְכוּ a été corrigé de la même manière qu’en Dt 4, 7 pour bien marquer l’opposition entre YHWH qui a élu son peuple et un autre dieu. Ce pluriel a entraîné, toujours selon Geiger, une série de corrections qui renvoient l’ensemble du verset à Israël[677]. Il faut bien avouer que son argumentaire est un peu touffu et semble le gêner lui-même. Il est probable que la difficulté réside dans le fait qu’il a voulu faire correspondre le texte à la théorie qu’il avait à son sujet.

Pour évaluer les variantes de façon à distinguer celles que l’on peut raisonnablement attribuer aux *sopherim*, il faut tout d’abord replacer ce verset dans le contexte général de ce chapitre.

Durant un moment de répit sur la scène internationale (2 S 7, 1), David annonce à Nathan qu’il désire donner une meilleure demeure à l’arche (v. 2). L’Eternel, par la bouche de Nathan informe David que ce n’est pas lui qui lui fera une maison, mais « celui qui sera issu de ton corps… bâtira une maison à mon Nom et je consoliderai son trône royal à jamais (v. 12-13)». Cette promesse liée à sa dynastie pousse David à rendre grâce à Dieu pour sa maison (vv. 18-29). Les versets 22 à 24 parlent de YHWH comme le Dieu unique et incomparable, en y associant la louange du peuple d’Israël :

« Et qui est comme ton peuple, comme Israël, nation unique sur la terre, que Dieu/les dieux est allé/sont allés racheter pour s’en faire un peuple, en se faisant un nom, en accomplissant pour vous cette grandeur et des (exploits)

[677] Cf. son argumentaire p. 288/9 : ce sont les variantes qui distinguent le TM de la LXX.

redoutables en faveur de ton pays, en présence de ton peuple, celui que tu as racheté de l'Egypte, des nations et des dieux de celle-là ? »[678]

Selon ce verset, Israël est qualifié comme un peuple unique, choisi par Dieu, témoin de grandes choses en sa faveur et celle de sa terre, le peuple sauvé de l'Egypte, de sa population et de ses dieux. Ce peuple unique a un Dieu incomparable (v. 22).

Le texte de la LXX présente des différences qui apparaissent dans la traduction :

« Car qui est comme ton peuple Israël[679], une autre nation sur la terre, que Dieu a guidée pour s'en faire un peuple, pour que tu poses un nom, pour faire une grande chose et une manifestation, en chassant devant ton peuple, que tu t'es racheté d'Egypte, les nations et les tentes ».

Il est assez difficile de se prononcer sur la différence de perspective entre le TM et la LXX. Le TM nous semble néanmoins plus cohérent avec l'ensemble du passage. J. Wellhausen propose la traduction composite suivante[680] :

« Et qui est comme ton peuple Israël, un autre peuple sur la terre qu'un dieu serait allé se racheter comme peuple, lui faisant un nom, accomplissant pour lui des œuvres grandes et terribles, en expulsant devant son peuple un peuple et ses dieux ? »

Cette traduction a le mérite de la clarté, et elle emprunte à la fois au grec et à l'hébreu. C'est probablement aussi la preuve qu'il semble impossible de se prononcer de manière définitive sur l'histoire textuelle de ce verset. Pourtant, il nous a semblé possible de discerner une correction théologique au milieu de la complexité de ce verset.

1. גּוֹי אֶחָד dans le TM pose un problème de sens par rapport à la suite du verset qui décrit le peuple que Dieu s'est choisi. Nous pensons que la leçon du grec, « un autre peuple » est la lecture originale. En effet, en suivant le CTAT[681], « אֶחָד s'est enraciné dans le TM à cause de la forte charge aggadique de ce mot dès le 1er siècle E.C. » car il était mis en parallèle avec la déclaration de l'unicité divine contenue dans le *Shéma* (Dt 6, 4). L'hypothèse d'une harmonisation théologique n'est pas incongrue ici[682]. La variante entre « un autre peuple » (LXX) et « un peuple unique » (T.M.) n'est pas très grande ni lourde de sens. En tout cas, aucune des deux leçons ne peut constituer une offense. Il y a

[678] Traduction donnée par A. Caquot et P. de Robert dans leur commentaire sur les livres de Samuel, p. 422.
[679] Dhorme, *Samuel* ad. loc. préfère cette leçon, car le כ devant Israël est, selon lui une dittographie. Cette leçon est aussi choisie dans leurs commentaires sur les livres de Samuel par Jacob M. Myers et Mc Carter.
[680] J. Wellhausen, *Der Text… Samuelis*, 1871, p. 173.
[681] CTAT[1] p. 247.
[682] Cette préférence est aussi affichée par Lyle Eslinger, *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7*, JSOT S. 164, Sheffield 1994, p. 77, ainsi que P.K. Mc Carter, *Samuel* ad. loc.

plutôt ici l'expression d'un choix par le scribe qui va dans le sens du renforcement de l'élection d'Israël. En modifiant une lettre, il a insisté sur l'unicité du peuple d'Israël, peuple du Dieu un.

2. Le pluriel employé pour le nom divin אֱלֹהִים est bien la leçon originale corrigée au singulier dans la LXX[683]. Le texte ainsi corrigé met bien en lumière le lien étroit entre Dieu et son peuple. Nous en concluons que le singulier présent dans le parallèle des Chroniques est une correction propre à ce livre, sans qu'il soit impossible d'admettre qu'elle ait pris place dès la phase rédactionnelle, puisque le Chroniste retravaillait du matériau plus ancien. Le grec (in Sam et Chr) interprète le *waw* comme le suffixe accusatif d'une forme *hiphil* הֹלִיכוֹ qu'il traduit ωδηγησεν αυτον[684].
3. La fin du verset contient une divergence entre וְאֹהָלָיו et σκηνώματά **אהליו**, « tente », leçon qui se retrouve aussi à Qoumran. Il est fort probable que ce soit une correction théologique de la LXX et de Qoumran pour éliminer le nom divin présent dans le TM. Le voisinage de גּוֹיִם pourrait laisser croire à une théomachie, une lutte contre Dieu[685]. Quoiqu'il en soit, cette correction est comparable à un *tiqqun sopherim* officiel que Mc Carthy avait étudié dans son ouvrage et qui renvoyait « Israël à ses dieux/tentes » (2 Sm 20, 1 // 1 R 12, 16 // 2 Chr 10, 16)[686].

Dans tout ce verset fort complexe, il n'a été possible de discerner qu'une correction théologique qui peut s'apparenter à une harmonisation ou au choix opéré par un scribe qui transmet le texte. La « correction » théologique ici prend plus la valeur d'une « précision » théologique que d'une modification du cadre original. En effet, la leçon de la LXX, que nous considérons comme la leçon originale à cause de sa cohérence sémantique avec le reste du passage, et la leçon du TM, que nous estimons être un choix d'écriture ou de lecture n'ont en aucun cas un caractère désobligeant pour celui qui lit le texte. Ce passage est un bon exemple d'une des limites de la définition de « correction de scribe » à valeur théologique. En effet, dans ce cas présent un scribe a visiblement voulu apporter une précision dans un passage important pour la définition des rapports entre YHWH et son peuple dans un verset par ailleurs fort complexe. Une des explications de cette complexité dans le cas présent viendrait de l'identification de Qoumran comme *Vorlage* de la LXX contre le TM : les divergences s'expliqueraient par une tradition textuelle différente[687]. Mais nous avons vu que le TM des Chroniques est relativement proche de la LXX de Samuel, ce qui pose pour ici la question des sources employées par le Chroniste. W.E. Lemke avait remarqué que des fragments de Sm différents du TM sont parfois plus

[683] Cette correction par les LXX s'inscrit dans la tendance générale concernant cette appellation divine (cf. Lyle Eslinger p. 77).
[684] Cf. CTAT[1] p. 248.
[685] Cf. CTAT[1] p. 249.
[686] Mc Carthy p. 85-91. Elle a montré que dans ces trois cas le TM ("tentes") était original et que ces versets n'avaient pas subi de *tiqqun sopherim*.
[687] C'est la thèse défendue par E. Ulrich.

proches des Chr : « le texte qu'il utilisait était un texte de type vieux palestinien à partir duquel la traduction grecque de Samuel a été faite »[688]. En d'autres termes, il renvoie à la *Vorlage* de Qoumran. Cette thèse nous permettrait alors de rendre compte des divergences observées. Cependant, l'implication théologique de la divergence « autre/un » ne peut pas se réduire à une simple différence de *Vorlage* ce qui nous autorise à maintenir ici l'hypothèse d'un *tiqqun sopherim*.

Ces quelques exemples interpellent notre définition première d'un *tiqqun sopherim* comme étant une correction ponctuelle d'un passage. Mais ils ne sont que des épiphénomènes qui n'enlèvent rien au caractère massif de la définition que nous avons adoptée et qui a permis de réunir un corpus significatif de cas. Ils nous permettent tout de même de mettre en lumière un aspect du travail des scribes. Leur intervention a parfois été plus importante qu'une simple modification de quelques consonnes. En outre, le verset 2 Sm 7, 23 nous montre aussi que leur souci de corriger le texte a parfois été pointilleux jusqu'à préciser une notion qui *a priori* ne posait pas trop de difficulté. Mais, répétons-le, ces cas sont des exceptions qui apportent la preuve que la Bible n'a pas fait l'objet d'un traitement systématique et rationnel de la part des scribes.

E. Comment considérer les variantes vocaliques ?

Dans les prolégomènes, nous avons évoqué la question des variantes de nature vocalique, et nous avons admis l'hypothèse que certaines de ces variantes pouvaient révéler des corrections de scribes. Le critère retenu pour les admettre dans la catégorie des *tiqquné sopherim* est le suivant : elles doivent refléter une divergence vocalique qui met en lumière une divergence théologique selon les motifs que nous avons rencontrés au cours de notre recherche. Nous avons pu ainsi relever des variantes concernant la vocalisation du verbe ראה[689], ou encore celle des lettres מלכם[690]. A chaque fois, la validité de la qualification en *tiqqun sopherim* a été confirmée par le motif qui a légitimé ces corrections. Et dans chaque catégorie, nous avons pu mettre en lumière des exemples contraires qui illustrent le caractère non-systématique des corrections de scribes. La vocalisation des lettres טבאל en Es 7, 6, différente dans le TM et dans la LXX a aussi été reconnue comme une correction de scribes[691]. Il en est de même en Prov 12, 28[692]. Le faisceau de ces exemples, leur convergence rend acceptable l'hypothèse que les divergences vocaliques peuvent aussi receler des *tiqqun sopherim*.

[688] W.E. Lemke, « The Synoptic Problem of the Chronicler's History » in : H.Th.R. 58, 1965, pp. 350 sq. Ici : p. 362.
[689] Cf. p. 112 et sq.
[690] Cf. p. 102 et sq.
[691] Cf. p. 107.
[692] Cf. p. 136.

Mais pour que cette hypothèse soit exacte, il faut que la lecture d'un mot ait été depuis longtemps admise et reconnue. A l'époque de la traduction, seul le cadre consonantique était sous les yeux du traducteur grec. Peut-on admettre qu'il y ait eu plusieurs lectures possibles ? D'un côté, et en toute logique la réponse ne peut être que oui. Certaines formes verbales par exemple peuvent être comprises de différentes façons si l'on ne peut lire que les consonnes. Mais il faut tenir compte de deux phénomènes que J. Barr a étudié en son temps[693]. Tout d'abord, lorsque la *Vorlage* correspond au cadre consonantique du TM, il y a un accord assez remarquable entre la vocalisation du TM et celle que les traducteurs grecs ont comprise. D'autre part, la lecture publique de la Torah nécessitait une tradition de lecture assez fermement établie qui n'acceptait pas de divergences (Cf. le rôle de K/Q). A cela s'ajoute ce qu'on pourrait appeler le sens obvie du texte. Les traducteurs, qui connaissaient à la fois la tradition de lecture et le sens du passage qu'ils travaillaient ont reproduit le sens des mots sans forcément passer par une vocalisation particulière, passant ainsi directement de l'identification sémantique à la traduction dans le cadre de la lecture traditionnelle, celle dans laquelle ils baignaient. Dans ces conditions, il est tout à fait possible d'admettre l'hypothèse que des scribes aient décidé d'adopter une lecture différente de celle qu'ils connaissaient pour donner un sens au texte qui les gêne moins ou qui correspond mieux à leurs conceptions théologiques. Cependant, ils n'ont pas pu donner une expression scribale, écrite à cette décision. En tout cas, nous n'en avons relevé aucune trace.

Peut-on dès lors dire que ces corrections sont plus récentes que celles qui affectent les consonnes proprement dites ? La logique qui a mené C. Mc Carthy à cette conclusion provient probablement du fait que la vocalisation du texte est tardive[694]. Il ne nous semble pas possible de trancher sur ce problème de cette manière. Il est possible que ce type de correction provienne d'un *modus operandi* différent : lorsque la modification des consonnes était nécessaire, le scribe l'a fait. Par contre, lorsque la modification vocalique était suffisante, elle a été effectuée par le scribe. Dans ce cas, nous ne possédons pas le support qui nous permet de mettre en lumière cette correction. Seule la comparaison du texte hébreu avec celle de la rétroversion du texte grec nous donne les indices nécessaires, tout en gardant à l'esprit la marge d'erreur possible dans ce type d'exercice. Il est alors nécessaire d'admettre que le scribe correcteur est à l'origine d'une nouvelle tradition de lecture. En effet, la manière de prononcer le cadre consonnantique du texte biblique était connue par les lecteurs de la Torah. Cette connaissance était probablement l'objet d'un enseignement précis dont les scribes étaient chargés. Lorsqu'une modification dans la manière de vocaliser était introduite par un scribe, cette nouvelle lecture devenait celle qui était enseignée. C'est probablement ainsi que cette nouvelle lecture parvenait à ceux qui ont vocalisé plus tard le texte de manière formelle.

---

[693] J. Barr, « Vocalization and the Analysis of Hebrew Among the Ancient Translators », in : *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, Supplements To Vetus Testamentum, Leiden, 1967, pp. 1-12.

[694] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 242.

VI. Mise en perspective théologique et historique du phénomène textuel des *tiqquné sopherim*

Jusqu'à présent, le phénomène connu sous l'appellation de « corrections de scribes » a été envisagé sous l'angle de la critique textuelle. Cette étude serait incomplète sans sa mise en perspective dans le contexte plus général du Judaïsme du Second Temple, cette période qui selon la terminologie courante s'étend de la période perse au VI^e^ siècle avant l'E.C. à la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de l'E.C.
Dans un premier temps, nous tenterons de proposer une datation des *tiqquné sopherim* en examinant ce que les cas eux-mêmes peuvent nous apprendre ainsi que les datations proposées jusqu'ici. Ensuite, nous pensons pouvoir apporter quelques lumières en questionnant le deuxième terme de l'expression : les scribes. Cette problématique nous conduira alors à examiner les apports éventuels de cette étude à l'histoire du texte biblique et à celle de sa canonisation.
Dans un second temps, nous essaierons d'exposer ce que les corrections de scribes peuvent nous apprendre sur les systèmes théologiques en vigueur à l'époque du Second Temple qui, à bien des égards est la période formative du Judaïsme actuel, notamment en ce qui concerne la question fort débattue du monothéisme.

A. De quand peut-on dater les *tiqquné sopherim* ?

1. Les sources anciennes

Ces sources d'origine rabbinique n'apportent pas de réponse directe à cette question, aussi faudra-t-il réunir un faisceau de présomptions qui permettront d'approcher le plus possible de la date de réalisation des corrections de scribes.

Les sources rabbiniques les plus anciennes qui citent ce phénomène sont des midrashim datés habituellement du III^e^ siècle de l'E.C., la Mekhilta de Rabbi Išmaël sur Ex 15, 7 ainsi que le Siphré de Nombres sur Nb 10, 35[695]. Ces textes reprennent des traditions plus anciennes et sont attribués à des tannaïm de la deuxième ou de la troisième génération, soit le début du II^e^ siècle de notre ère. Cette époque des tannaïm est très importante dans l'élaboration du Judaïsme puisque ces maîtres de la loi orale, successeurs immédiats d'Hillel et de Shammaï ont réalisé la première mise par écrit de la loi orale, la Mishna, close par Yehoudah ha-Nassi vers 200. Durant cette période furent établis des centres d'enseignement, notamment celui de

[695] Cf. C. Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim* p. 25.

Yavneh fondé après la catastrophe de 70 par Rabbi Yohanan ben Zakkaï ainsi que d'autres qui suivirent, à Lydda, ou encore à Bné Braq. Dans le même mouvement, des règles d'interprétation de la Torah virent le jour sous l'impulsion de Rabbi Aqiva qui étendit en treize points les sept règles établies auparavant par Hillel. Ce fut une période de recentrement sur la Torah comme expression de la vie religieuse du peuple d'Israël, une période d'urgence marquée aussi par la dévastation de la Palestine centrale et du Sud à la suite de l'échec de la rébellion de Bar Kokhba contre les Romains (132-135 de l'E.C.) qui vit un transfert des sages et des écoles vers le nord, vers la Galilée, ou encore vers l'est, vers la Babylonie. L'étude scrupuleuse des Écritures, leur préservation est apparue aux yeux des sages comme une nécessité vitale en ces temps troublés, mais en même temps féconds.
Cet impératif permet de comprendre le souci de relever et de répertorier les moindres détails de l'histoire du texte et explique pourquoi les premières mentions de l'intervention des scribes datent de cette période. Mais un fait troublant vient fragiliser ces indices comme moyen de dater les corrections de scribes. En effet, nous avions déjà noté dans les prolégomènes que les sources ont varié au cours du temps en ce qui concerne le qualificatif employé pour définir ces corrections : ce n'est qu'à partir du VIII[e] siècle de l'E.C. que l'on parle de corrections, de תיקנים, alors que les sources évoquaient jusqu'alors des euphémismes, des כינוים. Nous avions alors envisagé comme hypothèse à cette évolution sémantique une variation dans la compréhension du phénomène – de simples euphémismes, on finit par admettre qu'il y a eu des corrections -. Nous sommes bien ici dans le domaine du registre de la compréhension de cas anciens. Des sages ont vu ou ont lu des passages modifiés dans le texte et leur perception de ce phénomène a évolué dans le temps car ils n'en étaient pas les auteurs. Cette incertitude témoigne probablement que pour ces maîtres, la connaissance de ces euphémismes/corrections n'était plus très sûre. Et ceci nous autorise à envisager une datation plus ancienne.

2. Les sources textuelles

Un autre faisceau de présomptions peut être rassemblé si l'on considère les sources textuelles des corrections. Un des axiomes pour déterminer l'originalité d'une correction repose sur le fait que l'original d'une correction reconnue dans le texte massorétique existe dans la tradition grecque des Septante, parfois même aussi dans les textes bibliques de Qoumran.
Les livres bibliques ont été traduits en grec à différentes périodes. Selon la lettre d'Aristée, la Torah a été traduite au III[e] siècle avant l'E.C., datation confirmée par différents papyrus ou fragments de cuir[696]. Les Prophètes et les Hagiographes ont été traduits après la Torah et l'on considère

[696] Cf. E. Tov, TCHB[2], p. 136.

habituellement que la plupart le sont déjà à la fin du IIe siècle avant l'E.C[697]. Cela signifie que le texte hébreu source, la *Vorlage*, comportait encore la leçon originale au moment de la traduction, et par conséquent, ce temps de la traduction constitue la date haute. En toute logique, le fait que nous ayons retrouvé des leçons originales dans les manuscrits bibliques de Qoumran va dans le même sens, avec toutefois une différence de taille. Il est fort possible que des manuscrits anciens aient été conservés par les occupants de Qoumran alors qu'en même temps un texte corrigé par les scribes était déjà en circulation. Mc Carthy avait d'ailleurs remarqué que « parfois Qoumran atteste les corrections (Cf. 2m S 4, 1. 2. 12), parfois le texte original (Cf. 1 Sm 2, 17 »[698].

Nous avons donc jusqu'à présent deux éléments pour la datation : d'une part, le témoignage de la LXX qui donne la date haute, à savoir les IIIe-IIe siècles avant l'E.C., et celui des sources rabbiniques qui fait remonter l'intervention des scribes au moins à l'époque des tannaïm, soit les Ier-IIe siècles de l'E.C., ce qui correspond à la fin de l'époque du Second Temple et aux débuts du Judaïsme rabbinique. A ce moment-là, on reconnaît encore au texte une certaine fluidité qui autorise des scribes à intervenir sur lui et à en modifier quelques passages.

3. Les modèles de datation proposés jusqu'ici

Certains savants ont cherché à apporter une solution à ce problème. Ainsi, dans son article de 1963 sur les *tiqquné sopherim*, le P. Barthélemy s'est interrogé sur une datation possible[699].

En partant du témoignage du livre des Jubilés qui corrobore une correction qu'il avait détectée en Dt 32, 8, il estime qu'elle est issue « des milieux sacerdotaux et piétistes entourant en ses débuts la dynastie hasmonéenne »[700]. Ce sont donc les scribes sadducéens qui, d'après lui sont à l'origine des corrections[701]. « Les pharisiens proprement dits [...] ont hérité du texte corrigé dont ils se feront les mainteneurs fidèles bien qu'ils n'aient eu aucune responsabilité directe dans les corrections qu'il avait subies »[702]. De ce fait, pour l'auteur, les corrections ont été réalisées entre 130 et 75 avant notre ère, date à partir de laquelle on considère habituellement que débuta l'hégémonie pharisienne, sous le règne de la reine hasmonéenne Salomé Alexandra, du moins selon le récit que fait Flavius Josèphe de cette

[697] Cf. E. Tov, TCHB[2], p. 137.
[698] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 241.
[699] D. Barthélemy, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'A.T. » in : Supp. V.T. 9, Leiden, 1963, p. 285-304. Repris in : Ibid., *Etudes d'histoire du texte de l'A.T.*, O.B.O. 21, Fribourg, Suisse, 1978, pp. 271-304.
[700] D. Barthélemy, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'A.T. » in : Supp. V.T. 9, Leiden, 1963, p. 302.
[701] Cette thèse avait déjà été défendue par A. Geiger. C'est d'ailleurs probablement de lui que vient la théorie défendue par le P. Barthélemy ici.
[702] D. Barthélemy, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'A.T. », p. 303.

période. Mais la fragilité de ce raisonnement est constituée par le fait qu'il ne se base que sur une seule correction pour dater l'ensemble du phénomène.

Lui-même avait compris cette faiblesse puisque dans les notes du volume où il a rassemblé différents articles sur l'histoire du texte hébreu, dont celui sur les *tiqquné sopherim*, il écrit ceci :

« Je ne serais plus aussi formel aujourd'hui sur la cessation des tiqquné sopherim lorsque le texte biblique passa aux mains des pharisiens. La cessation complète est postérieure à la recension d'Aquila », qui vécut sous le règne d'Hadrien (117-138) [703]. Il est intéressant de remarquer que ces deux datations correspondent aux deux *termini* qui ont été définis plus haut, ce qui montre assez bien la difficulté qui réside dans toute tentative de proposer une datation ferme à ce phénomène.
.

Dans ce même recueil d'articles sur l'histoire du texte, dans un opus inédit, *Histoire du texte de la Bible hébraïque*, il propose le modèle suivant[704] :

« La tradition scribale proto-massorétique, que l'on serait tenté de considérer comme un modèle de fidélité scrupuleuse dans la transmission du dépôt, a subi, depuis le deuxième siècle avant jusqu'au deuxième siècle après, d'assez nombreuses corrections théologiques. Il ne s'agit nullement là d'une fluidité littéraire pré-canonique. **C'est au contraire parce qu'il s'agit d'écrits sacrés qu'on en élimine des modes d'expression jugés indignes d'eux**. Ce caractère typiquement post-canonique des tiqquné sopherim amène à les considérer comme relevant de l'évolution textuelle et non de l'évolution littéraire, cela malgré leur caractère délibéré et non accidentel »[705].

Ainsi, en l'espace de quinze années, depuis l'article de 1963 sur les *tiqquné sopherim* à celui qu'il publie en 1978 sur l'histoire du texte biblique, l'auteur passe d'une datation stricte s'étendant sur environ 60 ans à une vision plus large portant sur quatre siècles. Cette fluctuation qu'il ne résout pas, rejoint ce que nous disions de la difficulté qu'il y a à chercher une datation précise pour ces corrections. Dans son traitement récent de cette série de cas, I. Himbaza propose de voir des corrections réalisées au II[e] siècle avant l'E.C. et au I[er] siècle de l'E.C.[706]

Mc Carthy a elle aussi proposé des critères de datation. Ainsi, constatant qu'il restait toujours une trace des corrections dans une des branches de la LXX, elle propose comme date haute les années 250 avant l'E.C. qui correspondent à la traduction grecque[707].

---

[703] Op. cit. note sur la page 390/12-15.
[704] D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'A.T.*, O.B.O. 21, Fribourg, Suisse, 1978, pp. 341-364.
[705] D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'A.T.*, p. 369.
[706] Himbaza I., « Dt 32, 8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation », in : Bib. 83, 2002, 527-548.
[707] Mc Carthy, *Tiqqune Sopherim*, p. 241.

Ces deux auteurs ont chacun proposé des périodes de datation à partir de l'histoire du texte biblique. Le P. Barthélemy apporte deux éléments de réflexion. Le premier nous est déjà familier : les corrections ont eu lieu durant la phase de transmission du texte. C'était un *a priori* qui avait été développé dans les Prolégomènes. Le second est plus neuf : pour essayer de cerner ce phénomène, il faut l'inscrire dans le processus de canonisation des écrits bibliques. Il insiste d'ailleurs sur le fait que c'est justement le caractère sacré de ces livres qui justifie les corrections qui y sont apportées. Il s'essaie aussi à la collation d'arguments liés à l'histoire ou à la théologie de cette époque, mais sans vraiment les développer. C. Mc Carthy va elle aussi dans le sens de l'histoire du texte biblique puisqu'elle envisage la datation sous l'angle des traditions textuelles dans lesquelles elle s'est plongée pour son étude.

Nous avons ainsi le schéma suivant. Des corrections ont été entreprises au plus tôt après les débuts de la traduction grecque, soit aux alentours des III^e^-II^e^ siècles avant l'E.C. Elles ont eu lieu à une époque où le texte était encore suffisamment fluide pour admettre de légères modifications, ou, autrement dit, à une époque où les autorités religieuses pouvaient encore accepter que l'on touchât au texte biblique. Nous savons par ailleurs que le « Torah-centrisme » s'est imposé avec force après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de l'E.C. et les bouleversements de la société juive qui ont suivi. Certes, ce processus de fixation du texte a dû se faire progressivement jusqu'à l'époque de Rabbi Akiva (45-133) où le texte biblique semble définitivement fixé, mais dès l'époque d'Hillel l'Ancien, soit la fin du I^er^ siècle de l'E.C., des principes herméneutiques sont élaborés pour comprendre le texte biblique, ce qui signifie que le texte allait être de moins en moins modifié dans son corps et être de plus en plus examiné dans son esprit. Il est vrai que dès Esdras, soit au milieu du V^e^ siècle avant l'E.C., le Pentateuque était lu en public et « les lévites faisaient comprendre la Loi au peuple, et le peuple restait debout sur place. Ils lisaient dans le livre de la Loi de Dieu et ils en donnaient le sens pour faire comprendre ce qu'ils avaient lu » (Neh. 8, 7-8). Mais ce qui est décrit dans ces versets ressemble plus à l'action des *metourgemanim* qui lisaient le Targum araméen lors de la lecture publique de la Torah, bien qu'il ne soit pas question ici de traduction. La première fois que l'on évoque clairement des règles herméneutique remonte effectivement à Hillel l'Ancien.
Nous avons donc comme dates le milieu du III^e^ siècle avant l'E.C. et la fin du I^er^ siècle de l'E.C. Cette datation avait déjà été proposée par Abraham Geiger qui voyait dans cette période une époque de grande fluidité textuelle[708]. Mais pour lui, les variantes existant entre le texte hébreu et les différentes versions du texte biblique sont le fruit de défis variés : la confrontation avec l'hellénisme à partir du IV^e^ siècle avant l'E.C., la révolte maccabéenne et le conflit entre Sadducéens et Pharisiens. On retrouve ici les intuitions premières du P. Barthélemy bientôt masquées par des considérations plus textuelles.

[708] Geiger, *Urschrift* pp. 170-199.

4. Les scribes

Avant de creuser plus avant la piste textuelle et d'envisager cette question de la datation sous l'angle de l'histoire du texte, il nous a paru utile d'interroger le deuxième terme de l'expression « corrections des scribes » et de chercher si l'attribution de ces corrections aux scribes peut nous apprendre quelque chose.

Si la nature de l'intervention –correction, euphémisme- a pu évoluer au cours du temps, en revanche, ceux qui en sont à l'origine sont toujours restés les mêmes : les scribes. Les questions qui se posent à leur sujet sont les suivantes : quelles furent réellement leurs attributions ? A partir de quand eurent-ils les compétences et l'autorité suffisantes pour oser intervenir sur le texte biblique ? Ces dernières années ont vu fleurir un certain nombre de monographies sur le sujet. Citons par exemple les pages consacrés à ce thème par M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, (Oxford, 1988, pp. 1-88), ou encore l'approche sociologique adopté par A.J. Saldarini dans son ouvrage paru en 1989 *Pharisees, Scribes and Sadducees*[709], plus récemment, l'ouvrage de P.R. Davies, *Scribes and School* paru en 1998[710]. Nous avons réuni ces trois références car chacun de ces travaux envisagent la question des scribes sous un angle particulier et intéressant.

Prenons tout d'abord ce que dit Fishbane. Lorsqu'il s'interroge sur le rôle des scribes dans la transmission du texte biblique, M. Fishbane met en lumière la classe des scribes telle qu'elle apparaît dans la Bible[711]. Le terme סֹפֵר apparaît avec le Conseil royal établi par David au début de son règne (cf 2 Sm 8, 16-18. 20, 23-25). Le mot סֹפֵר qualifie un fonctionnaire de la cour royale, traduit habituellement par « secrétaire ». On le retrouve dans les listes de fonctionnaires des rois Salomon (1 R 4, 1-6), Joash (2 Chr 24, 11-12) ou Ezéchias (2 R 18, 18. 37). Ainsi, entre le X[ème] et le VII [ème] siècles avant l'E.C., le scribe apparaît dans le corpus biblique comme un fonctionnaire royal. Ses fonctions sont variées et elles s'exercent dans l'administration, le domaine religieux ou encore les relations internationales (ex.: en 1 Chr 27, 32, Yehonatân, oncle de David était conseiller du roi et secrétaire). Ce sont peut-être ces scribes qui ont couché par écrit les traditions qui donneront naissance aux premiers textes de la Bible. L'auteur met ensuite en rapport les périodes importantes de restauration nationale avec l'accroissement du rôle des scribes. Il peut ainsi poser des jalons dans le développement de la fonction de scribe.

Par exemple, après la réforme religieuse de Josias en 621 et avant l'Exil, le prophète Jérémie fustige les « sages » qui ont fait de la Torah leur propre loi (Jr 8, 8). Il voit ici la mention des חכמים סופרים, des sages, scribes

[709] Paru à Edinburgh.

[710] Son sous-titre est intéressant car il rejoint nos préoccupations : *the Canonization of the Hebrew Scriptures*. Paru chez Westminster John Knox Press à Louisville, Kentucky.

[711] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, pp. 25-28.

spécialistes de la Torah[712]. Si l'hypothèse de l'auteur s'avérait fondée, nous aurions ici la première mention de scribes s'occupant de la Torah avec l'évocation d'une action correctrice sur le texte comme le laisse sous-entendre l'expression qui fait l'objet de notre étude.

Dans la période post-exilique, la figure centrale du סֹפֵר est celle d'Esdras (Esdr 7, 6-12). Les titres qu'il porte dans le texte sont d'origine pré-exilique, montrant ainsi sa filiation avec les scribes royaux. La Bible nous dit qu'il était « un scribe expert dans la Torah de Moïse ». Il est, d'après les versets 10 à 12 un scribe qui étudie, qui fait et qui enseigne, donc qui a une activité qui mêle exégèse, sacerdoce et l'écriture. Tout en restant les gardiens de l'écrit, les scribes post-exiliques s'occupent essentiellement de sauvegarder et de transmettre le texte. Ils interviennent aussi dans sa rédaction par des titres ou des colophons[713]. Il voit en Qo 12, 1-12 une description du travail des scribes qu'il peut comparer à des données proche-orientales et retrouve la même action d'écrire, avec le terme technique עשׂה celle de correction, définie par le verbe תקן. Le scribe selon le portrait qu'en dresse Fishbane apparaît ainsi comme le premier responsable de la transmission du texte biblique au moins dès le retour de l'Exil. Ils sont à la fois les copistes du texte biblique et des interprètes non systématiques. Il décrit en effet les différents modes d'intervention des scribes sur le texte biblique dans un chapitre qu'il intitule « Pious Revisions and Theological Addenda » (pp. 66-77) où il cite notamment les « scribal corrections ». En fin de compte, son étude reste très traditionnelle à cause de l'usage qu'il fait des données bibliques et juives traditionnelles qui lui fournissent l'essentiel de ses sources.

Une nouvelle approche a été tentée l'année suivante par A.J. Saldarini dans son ouvrage intitulé *Pharisees, Scribes and Sadducees*[714]. Il prétend utiliser les sciences sociales pour décrire les activités et les rôles de ces trois groupes dans la société juive du Second Temple. Les juifs de Palestine vivent dans une société majoritairement agraire avec une classe paysanne fort nombreuse qui fournit la nourriture, une petite élite de gouvernants (environ 1-2% de la population totale) vivant dans la capitale qui protègent les paysans et vivent des surplus produits par eux. Cette élite est soutenue par une classe proche d'elle mais non intégrée à elle que l'auteur appelle les *retainers*, les servants (environ 5-7%), qui travaillent dans l'armée, l'administration, le sacerdoce, la justice. Ce sont des éducateurs, des soldats, des artisans qui peuplent essentiellement les villes ou sont les dirigeants des petites communautés villageoises[715]. Les Pharisiens et les scribes en font partie, tandis que les Sadducéens s'identifient plutôt aux classes dirigeantes de la société.
L'auteur passe ensuite en revue les différentes sources documentaires en privilégiant toutefois Flavius Josèphe et le N.T. qui sont les plus diserts et

[712] M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 35.
[713] Par exemple, Lv 14, 54-57 est d'après Fishbane un colophon de scribe (cf. p. 28).
[714] Ouvrage paru en 1989 à Edinburgh.
[715] Ces idées sont développées dans la première partie : *Palestinian Society*.

brosse un tableau de chacun des trois groupes en tentant une synthèse. Le privilège accordé à certaines sources au détriment d'autres constitue probablement la faiblesse principale de son étude. Cela ne l'empêche pas de tenter une synthèse sur chacun des trois groupes qui font l'objet de ses soins. Ainsi, la fonction du scribe recouvre de nombreuses attributions. Il travaille pour le roi et le Temple. Il a un rôle dans la conservation des archives. Il participe à l'œuvre de préservation des textes bibliques par leur copie. Et à l'époque talmudique, le rôle de sage du scribe a été assimilé au titre de rabbin. Pour sa formation et son emploi, il dépend la plupart du temps des classes supérieures de la société, d'autant plus qu'il s'agit d'une société où l'écrit est encore très peu répandu et où l'oral a une place essentielle. Il conclut en disant que les scribes ne forment pas un groupe social cohérent, mais qu'ils sont plutôt une classe de lettrés venus de différents horizons[716].

P.R. Davies prend le parti d'étudier les scribes sous l'angle de leur rôle dans le processus de canonisation du texte biblique[717]. Cet ouvrage est d'ailleurs plus une monographie dédiée à la canonisation de la Bible qu'une étude sur les scribes eux-mêmes. Toutefois, il met bien en lumière leur rôle essentiel dans la processus de canonisation qu'il définit comme le processus de classification, de collection et d'archivage, autant de tâches dévolues aux scribes[718] : « copying and archiving are the very stuff of canonizing » (p. 8). Il apporte aussi un éclairage très intéressant. En effet, tout ce travail ne peut pas se faire sans l'aval d'une autorité quelconque. En l'occurrence, il peut s'agir ici soit de l'autorité royale, ou plus probablement de l'autorité des milieux sacerdotaux du Temple. Il ne paraît pas concevable en effet que les scribes aient œuvré sans être mandatés, sans être autorisés à le faire. Ils ne sont finalement que les bras d'une autorité qui leur est supérieure, même s'il est indéniable qu'ils ont marqué le texte de leur trace. Il n'est pas possible de démontrer l'existence de plusieurs écoles de pensée scribales un peu à la manière des écoles de pensée grecques. L'examen des cas de corrections de scribes a révélé la grande cohérence des idées sous-jacentes aux corrections, autrement dit les scribes ont corrigé le texte biblique selon un agenda thématique cohérent, même si tous les passages concernés par une difficulté n'ont pas été corrigés. Le mérite de l'ouvrage de Davies est précisément d'introduire à ces notions d'autorité et de thématique.

La dernière monographie que nous voudrions évoquer est probablement la plus solide du point de vue documentaire[719]. En effet, le propos de Christine Schams est de ne pas tenter de gommer la complexité du problème qui a souvent été simplifié alors que les sources sont parfois contradictoires. Son approche est exclusive car elle ne s'intéresse qu'aux scribes nommément cités et elle cherche à restaurer la perception que les Juifs avaient eux-mêmes de cette fonction qui a été détournée par la

[716] Saladarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, p. 273 et ss.
[717] P.R. Davies, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, 1998, 219 pages.
[718] P.R. Davies, *Scribes and Schools…* p. 8-12.
[719] Christine Schams, *Jewish Scribes in the Second Temple Period*, J.S.O.T. Suppl. Series 291, Sheffield, 1998, 363 pp.

catégorie artificielle de *Schriftgelehrter* créée par les théologiens allemands au XIX[e] ou encore la représentation faite du scribe dans le NT[720]. Elle se propose d'étudier systématiquement toutes les catégories possibles de sources permettant de comprendre ce qu'était le scribe juif : les sources littéraires juives (les textes bibliques, les textes de Qoumran, les différentes traductions de la Bible, toute la littérature rabbinique, les sources targoumiques, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, les textes deutérocanoniques etc.), les sources documentaires juives datant de l'époque du Second Temple (papyrus, parchemins, ostraca, des lettres sur bois etc.), des sources païennes gréco-romaines et des sources chrétiennes. Ensuite, le gros de son travail a consisté en un examen chronologique de ces documents en partant de la période perse (539-323 avant l'E.C.), certainement la moins documentée, puis la période hellénistique (323-63 avant l'E.C.) et en terminant avec l'époque romaine (63 avant - II[e] siècle après)[721].

Cet examen des sources lui permet alors de s'interroger sur les facteurs qui, durant l'époque du Second Temple ont permis d'expliquer comment la figure du scribe a pu évoluer. Il y a tout d'abord le fait que la fonction des scribes a pu varier dans les différentes communautés, mais un fait massif demeure : le scribe a de multiples fonctions. Des facteurs extérieurs ont pu jouer un rôle dans l'évolution de la fonction de scribe. Par exemple, l'administration ptolémaïque insiste beaucoup sur les rapports écrits ; en même temps, la proximité avec l'Egypte a favorisé l'accès aux papyrus, donc à un support écrit moins onéreux. L'hellénisme a pu développer l'intérêt pour la science, pour les livres tandis que l'intégration à Rome a incorporé ces scribes dans une culture administrative où l'écrit est essentiel. Après la catastrophe de 70, l'importance de ceux qui copient s'accroît ; c'est l'émergence du mouvement rabbinique dont la véritable autorité s'affirme toutefois après le III[e] siècle seulement. Des scribes ont pu être assimilés aux rabbins à cause de leur multi-fonctionnalité : des compétences intellectuelles, des compétences dans la copie des textes, mais les scribes ne s'assimilent pas avec les rabbins et ne disparaissent pas. Aujourd'hui encore existent des scribes dont le rôle est désormais limité à la copie des rouleaux de la Torah utilisés dans les synagogues.

L'analyse des sources permet ensuite à Christine Schams de proposer ce qu'elle appelle « un modèle possible pour le statut et les fonctions des scribes »[722]. Partant du constat que les sources ont mis en lumière une réalité bien plus complexe que celle admise jusqu'ici, elle se propose de développer un modèle concernant le statut et les fonctions des scribes sur les six siècles qu'a duré l'époque du Second Temple en essayant de mettre en lumière les changements et le développements.

---

[720] Christine Schams, *Jewish Scribes*, chapitre 1 "Previous Scholarship on Scribes and Its Shortcomings", pp. 15-35.
[721] Christine Schams, *Jewish Scribes*, chapitre 2, "Discussion of the Evidence for Jewish Scribes in the Second-Temple Period", pp. 36-273.
[722] C'est le titre qu'elle donne à son chapitre 4, pages 309-327.

A l'époque perse, « les scribes apparaissent comme des officiers à tous les niveaux de l'administration de la province et du Temple. Des scribes officiels ont aussi pu fournir des documents écrits pour des personnes individuelles, mais en général, ils n'avaient que peu de demandes hors de l'administration et du Temple. A Jérusalem, le centre cultuel et administratif, certains scribes qui occupaient de hautes positions étaient aussi reconnus pour leur savoir ou leur sagesse et pouvaient ainsi être désignés comme sages ou savants »[723]. Dans le Temple de Jérusalem, les scribes étaient chargés de toutes sortes de travaux d'écriture : administration, affaires financières, mais aussi la constitution de listes généalogiques, la copie de textes contenant des chants, l'histoire nationale ou les lois. C'est ce rôle particulier des scribes qu'elle voit à l'œuvre dans les aditions que l'on trouve dans le Chroniste[724]. C'est aussi un indice de l'action possible des scribes sur le texte biblique dès l'époque perse.

A l'époque hellénistique, le statut et les fonctions des scribes ont évolué[725]. Le roi Ptolémée II Philadèlphe (285-246 avant l'E.C.) introduit dans l'administration de la province d'importantes réformes qui ont pour effet l'augmentation des rapports écrits. En outre, la politique des rois Ptolémées provoque la création d'une nouvelle élite rurale dans les petites villes et les villages de Palestine. Les scribes en font partie et ont pour rôle la rédaction et la conservation de documents officiels de tous types. A Jérusalem, les scribes continuent d'être employés comme officiers proches du gouvernement et du Temple comme à l'époque perse. Certains ont la réputation de savants et d'hommes sages, perpétuant la tradition générale des scribes proche-orientaux. A cet égard, l'auteur estime que Ben Sira est la figure la plus accomplie du scribe de cette période (Cf. Sir. 38, 24), de même que le scribe Eléazar mentionné en 2 Maccabées. La description des scribes est identique à l'époque hasmonéenne qui voit s'amplifier le rôle du document écrit ainsi que le nombre des scribes, amplification facilitée par deux faits. Tout d'abord, l'importance croissante du papyrus qui permet une baisse des coûts du support d'écriture ; le second fait s'inscrit dans la civilisation grecque avec son intérêt pour les livres, pour les études littéraires et la collection de livres. C'est peut-être ce qui explique la demande croissante de rouleaux de la Torah qui sont copiés, lus et étudiés, notamment par les scribes. Ces rouleaux sont aussi utilisés dans le culte synagogal lors de la lecture publique. La synagogue en tant qu'institution bien établie aussi bien en Israël qu'en diaspora apparaît aux alentours du I^{er} siècle de l'E.C. Toutefois, il y en eut avant, et le premier témoignage concret de la construction d'une synagogue provient d'Egypte au III^{e} siècle avant l'E.C. Le rapport entre le développement du système synagogal et le rôle des scribes se trouve justement dans leur activité de copistes du texte sacré. En tant que spécialistes, ils ont pu être amenés à lire dans la Torah et même à commenter ce qu'ils y lisaient et à en devenir des experts. Elle trouve dans le rouleau des psaumes, 4 Esdras et des passages des targoumim des attestations indirectes de l'association des scribes avec l'écriture des textes

[723] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 312.
[724] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 311.
[725] Nous résumons ici ce que Christine Schams dit dans son ouvrage pp. 312-321.

sacrés[726]. Par exemple, « 4 Esdras indique qu'à la fin du Ier siècle la figure d'Esdras était très vénérée, au moins dans certains cercles. L'utilisation du terme *scribe* dans 4 Esdras peut refléter une combinaison de la connaissance de la tradition biblique et les fonctions du scribe dans la société de l'auteur… Les scribes ont pu être assimilés à des experts en écriture et à une ou plusieurs des fonctions suivantes : connaissance de la loi, savoir ésotérique, autorité des livres »[727].
Ainsi, l'époque hellénistique nous révèle des scribes qui revêtent toujours les fonctions traditionnelles du scribe proche-oriental ainsi qu'une augmentation de leur nombre et leur apparition dans les campagnes, conjointement avec un accroissement de leur rôle dans la copie, la transmission et l'étude du texte sacré. Elle résume ainsi le rôle du scribe avant l'époque romaine. « Les scribes juifs accomplissaient une variété de rôles et de fonctions différents à Jérusalem et dans d'autres villes. Certains scribes combinaient de hautes positions officielles à l'éducation et la sagesse… Dans les villages, le peuple entrait en contact avec l'administration à travers les scribes… qui produisaient des documents écrits pour la population locale… Certains scribes étaient indépendants… et se sont spécialisés dans la copie de livres et/ou de rouleaux de la Torah tandis que d'autres se contentaient de documents séculiers. Les scribes ont pu obtenir de l'influence et de l'autorité en tant qu'experts en Ecritures et en lois à travers la lecture et la copie des écrits sacrés »[728].

L'époque romaine, que ce soit tout d'abord la monarchie hérodienne qui débute en 37 avant l'E.C., ou l'administration directe romaine à partir de l'an 6 de l'E.C. voit se poursuivre le rôle traditionnel du scribe dans le monde juif palestinien avec toutefois une augmentation du nombre de scribes indépendants et de la multiplication de leurs tâches[729]. A cette époque apparaissent les scribes experts dans les lois et les Ecritures, comme par exemple « les références de Flavius Josèphe d'Aristée, qui était le scribe du conseil de Jérusalem, des scribes sacrés, et peut-être aussi de Diophantus, le scribe du roi Hérode[730] ; l'évangile de Mathieu affirme que les scribes étaient parmi ceux qui interprétaient les Ecritures et ont annoncé au roi Hérode la naissance du messie (Mt 2, 3-4) […] et la tradition de la Mishna au sujet du scribe Nahum qui avait la réputation d'expert dans les traditions et les lois… »[731].

Toutefois, les sources de l'époque romaine varient quant à leur présentation des scribes selon leurs intérêts propres ; Flavius Josèphe par exemple insiste sur leurs positions éminentes parce qu'il pense à ses lecteurs, sans vraiment insister sur leurs compétences en écriture, au contraire des Evangiles qui mettent en avant leur autorité en matière d'Ecritures et leur influence dans la société sans mentionner leur position sociale. De même, la Mishna et la Tosefta pointent leur rôle comme experts

[726] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 319 et note 57.
[727] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 205.
[728] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 230/1.
[729] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 321-327.
[730] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 322. Elle donne en note les références précises chez Flavius Josèphe.
[731] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 322.

dans les matières législatives, mais ne citent pas leurs positions officielles qui n'entraient pas dans leurs préoccupations.
Il ressort de son étude que de plus en plus de scribes sont associés à l'étude des Ecritures et à des compétences dans les matières légales et dans l'interprétation. Après la catastrophe de 70, certains de ces scribes ont rejoint le mouvement rabbinique et souvent commencent à porter des titres comme רבי , רב ou חכם. Petit à petit, les scribes sont devenus des rabbins puisqu'ils avaient déjà acquis un certain nombre des caractères propres aux rabbins ultérieurs. D'ailleurs, dans la Mishna, la Tosefta ou les Targoumim, les titres סופר en hébreu, ספרא en araméen ou לבלר, terme introduit à l'époque romaine qui vient du grec λιβλάριος ou du latin librarius, sont uniquement utilisés en référence aux interprètes et aux experts des Ecritures du passé, c'est-à-dire les scribes de la période du Second Temple[732]. Cela ne signifie pour autant pas que la catégorie des scribes ait disparu. En effet, il existe dans le Judaïsme des scribes qui, aujourd'hui encore sont chargés de la copie des rouleaux de la Torah, des *mezouzot*, des *téfilin* ou encore des différents actes comme le contrat de mariage, la *ketoubah*. Ces scribes portent aujourd'hui le nom de *sofer stam*, le deuxième mot étant un acronyme de *séfer Torah, tefilin* et *mezouzot*.

La question qui se pose maintenant est bien entendu de voir si ce modèle de l'évolution du rôle et des fonctions du scribe peut nous apprendre quelque chose quant à la date probable d'exécution des *tiqqune sopherim*. Tout d'abord, il semble évident que les scribes qui sont intervenus sur le texte biblique devaient avoir de sérieuses connaissances dans la langue hébraïque ainsi que dans les grands thèmes théologiques du Judaïsme. En un mot, ils devaient être des experts non seulement dans la Loi, mais aussi dans l'ensemble des Ecritures. Si l'on s'en tient au modèle proposé par Christine Schams, ces conditions ont été réunies de manière assez nette à partir de l'époque hellénistique, et surtout à l'époque romaine. En outre, pour être autorisés à intervenir sur le texte, ils devaient très certainement jouir d'une solide réputation de savants ainsi qu'avoir l'autorité nécessaire pour modifier des lettres de la Torah. A cet égard, le modèle de Schams nous oriente plutôt vers la période romaine, notamment vers ces scribes présents dans le N.T. A.J. Saldarini et C. Schams notamment ont montré les différences perceptibles à propos des scribes dans les sources vétéro-testamentaires[733]. Chez Marc par exemple, les scribes sont liés aux Pharisiens et s'opposent à Jésus à propos de son autorité à enseigner (Cf. par ex. 2, 6 ou encore 9, 14). Ils font partie des classes dirigeantes de la cité, ils sont impliqués dans la vie publique et craignent la concurrence de Jésus dans le domaine de l'enseignement. Chez Mathieu par contre, les scribes sont beaucoup moins présents et cèdent leur place aux Pharisiens. Ils sont liés au Sanhédrin, la Haute Cour de justice de Jérusalem et leur statut d'enseignants est mis en relief. Chez Luc, les scribes sont toujours liés aux Pharisiens et les rejoignent dans leurs croyances, sur la résurrection notamment. Dans cet évangile apparaît une nouvelle catégorie, le νομικος, le

[732] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 326.
[733] Christine Schams, *Jewish Scribes*, p. 143-201 et Saladarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, 144-198.

juriste en Lc 10, 25 // Mc 12, 28 où l'on trouve dans le parallèle de Marc un scribe (Cf. aussi Lc 10, 25 // Mt 22, 34). Ce juriste est un spécialiste, expert dans la loi et les décisions qui en découlent, ce qui est probablement une préfiguration du rôle ultérieur du rabbin.

Au vu de ces résultats, nous penchons vers une datation des corrections de scribes plutôt récente, qui furent accomplies à une époque où le statut des scribes était suffisamment affermi pour permettre les corrections. Selon ce qui a été dit jusqu'ici, cette époque pourrait bien être l'époque romaine, une période durant laquelle une partie des scribes s'était consacrée à la copie, l'étude, l'enseignement des Ecritures, et une période durant laquelle les scribes étaient proches des cercles du pouvoir puisque, si l'on admet les références du NT, les scribes faisaient partie, ou pour le moins étaient proches du Sanhédrin. Ils semblent aussi proches des Pharisiens dont ils partagent certaines croyances, mais rien ne permet d'affirmer qu'ils étaient en opposition avec les Sadducéens. D'ailleurs, un des cas de corrections de scribes que nous avions relevé, l'insertion d'un membre de phrase en 1 Sm 2, 22 irait plutôt dans le sens d'une légitimation de la lignée aaronide, donc du sacerdoce détenu par les Sadducéens[734]. Les scribes sont plutôt une classe d'experts, de techniciens qu'un groupe de théologiens. Toutefois, ils ont apporté des modifications au texte biblique qui sont plutôt d'ordre théologique qu'halakhique, ce qui signifie qu'ils étaient porteurs eux-mêmes d'une certaine vision de la théologie, très certainement celle des Pharisiens, et c'est à ce titre qu'ils sont intervenus sur le texte. L'on admet habituellement que la montée en puissance des Pharisiens comme mouvement populaire en Judée date de la fin du II^e^ siècle avant l'E.C. et que leurs idées prévalent à l'époque romaine[735].

5. Les scribes et le *tiqqun ha-olam*

La terminologie « corrections de scribes » a été créée par les rabbins qui renvoyaient ainsi à une réalité antérieure, celle des scribes du Second Temple, mais des scribes auxquelles ils reconnaissaient une autorité suffisante pour que eux, des rabbins ayant placé autour de la Torah une haie protectrice, puissent accepter cela. Pour ces hommes qui voyaient dans les Ecritures l'expression de la parole divine, les scribes ont été autorisés à œuvrer ainsi car en fin de compte, ils participaient au *tiqqun ha-olam*, la « correction », ou la « réparation » du monde, en l'occurrence ici de la parole divine, comme l'indique la terminologie adoptée pour définir les « corrections de scribes ». C'est aussi ainsi qu'agissaient les rabbins selon la Mishna lorsqu'ils prenaient des décisions liées à la Loi[736]. Les rabbins ont ainsi reconnu dans les corrections de scribes les mêmes motifs à l'œuvre que

[734] Cf. pp. 136-139.
[735] Cf. E. Nodet, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1992, p. 40.
[736] Cf. Mishna Gitin 4 : 2-5 ; 5 : 8-9.

dans leur propre pratique. Et ce n'est qu'à la période romaine semble-t-il que les scribes ont eu une autorité suffisante proche de celle que les rabbins avaient acquis. Ceci explique peut-être le glissement sémantique que l'on a déjà évoqué du כנה vers le תקון, de l'euphémisme vers la correction proprement dite. Autrement dit, les rabbins ont pu dans un premier temps considérer uniquement le mode opératoire exégétique de l'euphémisme, puis, dans un second temps, ils ont pu comprendre ces cas comme une participation des scribes au *tiqqun ha-olam* à l'intérieur du texte biblique tout en gardant à l'esprit les deux sens possibles du mot תקון.

6. La canonisation du texte biblique

La littérature traitant de cette question est fort abondante d'autant plus que les données sont plutôt éparses. Davies a montré que le processus de canonisation – la grammaire anglaise permet de créer un mot très suggestif : le gérondif *canonizing* qui illustre bien l'idée d'un processus – résulte de choix collectifs qui ont donné au texte ainsi formé une autorité religieuse forte[737]. Ce processus concerne tous les efforts fournis de classification, de collection et d'archivage par une classe de lettrés : les scribes[738]. Différents facteurs ont modelé ce que l'auteur appelle l'esprit de canonisation qui est porté par les scribes. La base de ce processus est l'esprit de classification et de catalogage. A cela s'ajoute un certain conservatisme, notamment dans le choix des textes qui se fonde sur leur ancienneté. L'utilisation et la copie d'un texte dans le cadre scolaire peuvent mener à sa canonisation, de même que la création de bibliothèques avec les choix faits d'ouvrages a pu mener à la canonisation d'un texte. Le besoin de produire un texte précis face à la multiplication des exemplaires est un autre facteur possible, ou encore l'autorité de l'auteur ou des auteurs d'un texte. Et finalement, l'établissement d'un canon permet la formation d'une identité sociale car il met en lumière les valeurs d'un groupe, de la même façon que les corrections de scribes mettent en évidence les idées courantes dans le groupe des scribes. Et par sa fonction de transmission d'un savoir, il est créateur d'une culture qui ainsi est rendue accessible à tous. C'est pourquoi, nous considérons que la notion de transmission du texte biblique est tout aussi signifiante que le terme de canonisation. La question qui se pose à nous maintenant est de savoir quand il eut lieu.

a. Dans l'ouvrage collectif portant sur le canon de l'A.T.[739], le P. Barthélemy rappelle qu'au début de notre ère, « le Judaïsme pharisien [est] en possession d'un texte biblique déjà solidement stabilisé »[740]. Il soutient que

[737] P. R. Davies, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, 1998.
[738] P. R. Davies, *Scribes and Schools…*, p. 8.
[739] Barthélemy, « L'état de la Bible juive depuis les début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome », in : J.D. Kaestli et O. Wermelinger éds., *La canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire.*, Coll. Le monde de la Bible, Labor et Fides, Genève, 1984, pages 9-45.
[740] Barthélemy, « L'état de la Bible juive … », p. 19.

les pharisiens ont adopté une tradition textuelle qu'ils considèrent comme normative et en ont fixée les limites. Les rabbins réunis à Yabné aux alentours de 90 et 105 ont levé les dernières incertitudes à propos de Cant et de Qo. D. Barthélemy nous rappelle que la fixation définitive d'un canon juif était motivée d'une part par les catastrophes nationales après la destruction du Temple et d'autre part par souci de démarcation face au christianisme[741].

b. Selon Rainer Albertz les débuts de ce processus remontent à l'époque perse, au retour de l'Exil[742]. Il est associé à la mission d'Esdras qui reçoit du roi de Perse Artaxerxès une missive lui enjoignant de rétablir la Loi (Esdras 7). Même si ce décret a peu de chance d'être authentique, il manifeste le souci du gouvernement perse de renforcer la loyauté de ses sujets en préservant les lois locales. Cette pratique est aussi attestée en Lycie et en Egypte[743]. L'intérêt du gouvernement royal perse rencontrait celui des autorités juives qui pouvaient ainsi renforcer l'unité et l'identité du peuple juif. Dans ses débuts, la canonisation ne concernait que la Torah au sens étroit, c'est-à-dire les cinq premiers livres. Réalisée dans les milieux sacerdotaux, cette fixation du texte n'est pas encore distincte des derniers développements de la rédaction du Pentateuque[744]. Mais l'auteur remarque que son adoption par les Samaritains au IV^e^ avant l'E.C., ainsi que la traduction grecque au III^e^ siècle avant notre ère suggèrent un texte établi à ce moment. On peut postuler que les livres historiques, de facture deutéronomiste ont été fixés en même temps que leur pendant légal, le Dt. Quoiqu'il en soit, ils ont été fixés avec les autres livres prophétiques après le III^e^ siècle avant l'E.C.

Cette rapide esquisse des deux *termini* de ce processus ne suffit pas pour rendre compte des tiqquné sopherim. Il est nécessaire d'entrer plus avant dans l'histoire du texte lui-même. C'est ce que firent notamment deux chercheurs : Moshe Greenberg en 1978[745] et Eugène Ulrich en 1992[746].

Le premier s'est posé la question de l'utilisation des anciennes versions dans la critique textuelle, et tout naturellement, il s'est interrogé sur la forme du texte à l'époque de la canonisation[747]. Il a démontré deux étapes dans l'histoire du texte. Tout d'abord, il existait une forme standard du texte (il s'occupe essentiellement du Pentateuque), et c'est bien cette forme standardisée qui sera en fin de compte canonisée. Il postule ainsi que le texte biblique a connu dans un premier temps une mise en forme avant d'être définitivement adopté. A un certain moment de l'époque hasmonéenne, le texte du Pentateuque a été soumis à la critique. Ce texte-modèle est standardisé et mis en circulation. Dans une étape ultérieure, il est

[741] Barthélemy, « L'état de la Bible juive … », pp. 30-34.
[742] R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. II, 1994, pp. 466-471.
[743] R. Albertz, *A History of Israelite Religion …,* p. 467. Les Ptolémées ont eu le même souci lorsqu'ils encouragèrent la traduction grecque de la Bible.
[744] R. Albertz, *A History of Israelite Religion …,* p. 468-469.
[745] Greenberg, [1978], Ancient versions...
[746] Ulrich, [1992], Canonical Process.
[747] Greenberg, op. cit. p. 140-147.

canonisé. Les Prophètes et les autres écrits suivent le même processus et sont standardisés au plus tôt à partir du IIe siècle avant notre ère[748]. Ce modèle rend compte du fait qu'il n'y a que peu de *tiqqune sopherim* dans les cinq premiers livres. Il semble en effet que ces textes aient été fixés plus tôt, à une époque où les scribes n'exerçaient pas encore leur office de correcteurs.
Pour E. Ulrich, la canonisation est un long processus dans lequel s'inscrit le travail des scribes. Il reconnaît aussi le rôle essentiel des scribes dans ce processus d'établissement d'un *textus receptus*. Le processus de canonisation est défini comme l'activité par laquelle les livres appelés à être canoniques sont travaillés[749]. Pour lui, un livre canonique est un livre accepté par les Juifs comme normatif dans les domaines de la doctrine et de la pratique. Son autorité est reconnue sur le peuple juif à travers les générations[750].
Dans un stade ultérieur, différents livres sont rassemblés et forment ensemble une liste de livres bibliques appelée « canon », mais d'après l'auteur, on ne peut utiliser ce terme avant le Ie siècle de notre ère[751]. Ce processus ne s'est pas fait sans conflits au sein du Judaïsme, mais il s'est réalisé à l'intérieur du groupe proto-massorétique[752].

Pour résumer les propos d'Ulrich, nous pouvons dire que le processus de canonisation est le produit d'une série d'actions à la fois individuelles et collectives par lesquelles une collection de livres sacrés est reconnue comme canonique. La tradition est (re)travaillée par les scribes qui l'enrichissent et l'adaptent[753]. Ils accomplissent un travail de « re-signification » et établissent l'autorité du texte à l'intérieur de la communauté. Les *tiqqune sopherim* s'inscrivent alors dans le cadre du long processus de canonisation. Il nous faut bien distinguer entre l'établissement d'un texte en particulier – ce que Greenberg appelle finalement la standardisation ou que l'on peut encore nommer l'édition d'un texte - et l'établissement d'une liste de livres bibliques en un canon. D. Barthélemy a montré qu'au Ier siècle de l'E.C., on disposait d'un canon qui correspond déjà pour l'essentiel à celui que l'on connaît aujourd'hui pour la Bible hébraïque[754]. Les *tiqqune sopherim* ne sont pas dans leur forme de grands bouleversements éditoriaux. Pour l'essentiel, ces corrections sont plutôt des réajustements sur des points limités du cadre consonantique. Ceci permet d'avancer de manière assez plausible l'hypothèse qu'elles eurent lieu à un stade assez tardif du processus de canonisation, sans qu'il soit possible de dire de façon définitive si elles eurent lieu juste avant ou juste après qu'un texte eut été canonisé. En effet, le cadre consonantique d'un texte a pu encore légèrement évoluer au cours des siècles jusqu'à la fixation définitive et très minutieuse des massorètes au

[748] op. cit. p. 142.
[749] Ulrich, op. cit. p. 274.
[750] op. cit. p. 269.
[751] op. cit. p. 274.
[752] Rappelons que pour Abraham Geiger les variantes existant dans le texte biblique sont nées de luttes doctrinales entre différents groupes.
[753] op. cit. p. 287-289.
[754] D. Barthélemy, « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », p. 37.

Moyen Age, bien que la littérature talmudique la plus ancienne, à savoir la Mishna, s'appuie déjà sur un texte unifié dans son ensemble dont le forme est très proche du texte massorétique. C'est pour cela qu'il est probable que ces corrections n'eurent pas lieu au-delà du I^er^ siècle de l'E.C. Ces indices revoient à une période que nous avions déjà pointée lors de l'étude sur les scribes, à savoir l'époque romaine, ou globalement entre le milieu du I^er^ siècle avant l'E.C. et la fin du I^er^ siècle après l'E.C.

Un dernier point qu'il nous faut maintenant aborder va nous conduire dans le monde des idées, dans les conceptions théologiques qui transparaissent à travers les corrections de scribes telles qu'elles ont été accomplies vers la fin de l'époque du Second Temple. Mais il faut se souvenir que dans le domaine de l'histoire des religions et des conceptions religieuses la longue durée est l'aune à laquelle les idées peuvent être mesurées puisque le conservatisme est une des caractéristiques de la religion en tant que système. Ceci signifie que, si les scribes modifient le texte biblique selon leurs conceptions religieuses, celles-ci ont un passé qui peut remonter assez loin dans l'histoire biblique. Par conséquent, il ne faudra pas y voir des éléments révolutionnaires, mais au contraire, l'expression d'une certaine orthodoxie en usage à cette période. Autrement dit, les corrections n'ont pas été réalisées dans le but de modifier, de réformer, mais bien de sauvegarder les conceptions admises par l'autorité religieuse. Mais cette question de l'autorité religieuse dans la Palestine de l'époque romaine n'est pas sans poser de sérieuses questions si l'on se souvient de la pluralité théologique dans le Judaïsme au tournant de l'ère chrétienne. Ce problème va maintenant être examiné.

B. Les corrections de scribes dans le cadre théologique de l'époque du Second Temple.

1. Peut-on parler d'une « théologie juive » à l'époque de la fin du Second Temple ?

Avant d'entrer dans l'exposé des conceptions qui émergent de l'étude des cas des corrections de scribes, il convient tout d'abord de rappeler cette conviction qui s'impose aujourd'hui de plus en plus, à savoir qu'il y aurait un anachronisme à considérer le Judaïsme comme un bloc monolithique à l'époque supposée de la création des corrections de scribes, au point que certains préfèrent parler de Judaïsme**s** au pluriel pour cette période. C'est ce qui permet à Charles Perrot d'affirmer dans un article récent que c'est seulement à partir de la fin du II^e^ siècle, « sur la base des traditions reçues des anciens *tannaïtes* de Galilée et d'ailleurs [que la Mishna] devait véritablement reconstruire l'unité d'Israël sur le socle de la révélation écrite et orale, et imposer progressivement l'idée d'une réelle orthopraxie juive, avec des nuances selon les rites et les communautés. Car cette normativité

touche d'abord les règles du comportement juif, social et religieux, et non la pensée théologique comme telle »[755]. Une normativité toute relative, et de plus, des conceptions théologiques très difficiles à saisir. Nous avons déjà rencontré les différents groupes religieux qui traversent le peuple d'Israël à cette époque, Sadducéens, Pharisiens, Esséniens, auxquels il faudrait rajouter les premiers chrétiens. Nous ne disposons pas de traités exhaustifs de théologie qui permettraient de distinguer très nettement ces différents groupes. Les sources de l'époque, essentiellement Flavius Josèphe et le NT répondent à des motifs d'exposition partisans ou pour le moins subjectifs. L'apôtre Paul, d'origine pharisienne énonce quelques-uns des thèmes propres aux Pharisiens et à une grande partie du peuple juif :

« … pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, [4] eux qui sont les Israélites, à qui appartiennent l'adoption [Israël premier-né parmi les nations], la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses [5] et les pères… » (Rm 9, 3-5)[756].

Ces propos de Paul montrent qu'il y avait en son temps une série de thèmes fondamentaux communs à l'ensemble du peuple juif. Mais on chercherait en vain un « exposé systématique de la foi juive » au sens où l'on entend aujourd'hui la notion de « théologie ». Il s'agit plutôt d'un ensemble de conceptions propres à certains partis ou partagés par tous. Le Talmud lui-même n'est pas un exposé systématique ; il répond plutôt à des problèmes d'ordre pratique, bien que certaines conceptions concernant Dieu ou l'élection d'Israël soient déjà élaborées dans ces écrits. Il faudra attendre le Moyen Age pour voir apparaître les premiers théologiens au sens où nous l'entendons aujourd'hui (Maïmonide par ex.). Pour résumer, on ne peut pas à proprement parler de « théologie juive » pour ces époques, mais plutôt des conceptions théologiques qui traversaient tel ou tel courant.

La recherche récente a pu établir qu'il y avait une réelle continuité entre les discussions halakhiques de l'époque du Second Temple et la période tannaïte. L. Schiffmann a démontré dans un article paru en 2003 qu'au delà de l'éloignement chronologique qui sépare les rouleaux de Qoumran des débuts de la littérature rabbinique, il existe une continuité évidente entre ces deux périodes ; beaucoup de thèmes discutés par les rabbins ont déjà été examinés à Qoumran et pour lui, le dialogue parfois vif entre Sadducéens et Pharisiens était déjà bien engagé à l'époque hasmonéenne[757]. Certes, cet article s'occupe exclusivement de questions de droit, mais il renforce notre conviction que des grands courants de pensée traversaient le Judaïsme depuis l'époque hasmonéenne jusqu'à l'époque romaine et participaient à l'élaboration du Judaïsme rabbinique. Il postule l'idée que les documents

[755] Charles Perrot, « La pluralité théologique du Judaïsme au 1er siècle de notre ère », in : D. Marguerat, E. Norelli, J.M. Poffet éds, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, coll. Le monde la Bible, Genève, 1998, p. 157 sq.
[756] Cité par C. Perrot, « La pluralité théologique du Judaïsme au 1er siècle de notre ère », p. 162.
[757] Lawrence H. Schiffmann, « The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Halakha", in : J. Davila éd., *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, coll. Studies of the Texts of the Desert of Judah, Leiden, 2003, pp. 3-24.

halakhiques trouvés à Qoumran (parmi lesquels le rouleau du Temple) reflétaient le courant sadducéen dans la loi juive ; les aspects polémiques qu'il détecte dans les discussions sur des thèmes halakhiques apportent la preuve d'un système légal pharisien bien développé vers 150 avant notre ère, ce qui lui permet d'affirmer que la tradition rabbinique pharisienne était déjà bien implantée à l'époque hasmonéenne. Peut-être que cette conclusion peut apparaître quelque peu excessive. Quoi qu'il en soit, les travaux de Schiffmann renforcent l'idée d'une continuité durant l'époque du Second Temple.

2. Qui a autorité pour décider à la fin de l'époque du Second Temple ?

La complexité de la situation est résumée par Flavius Josèphe dans un passage des *Antiquités juives*. « Je veux maintenant simplement exposer que les pharisiens avaient transmis au peuple beaucoup de normes légales provenant de la tradition des pères, mais qui n'étaient écrites dans les lois de Moïse, et que, pour cette raison, le groupe des sadducéens rejetait, disant qu'on ne devait tenir pour normes légales que celles qui étaient écrites, et qu'on n'avait pas à observer celles qui provenaient de la tradition des pères. Sur cette question s'élevèrent des controverses et de grandes disputes, les sadducéens ne parvenant à convaincre que les riches et n'étant pas suivis par le peuple, les pharisiens, au contraire, avaient la multitude avec eux » (*AJ* 13, 297-298)[758].

Le problème qui est posé par ce passage n'est pas l'autorité de la Torah, mais l'autorité de ceux qui commentent, interprètent ou en tirent des règles normatives nouvelles qui lui permettent de s'adapter à l'évolution des situations. Les prêtres ne sont plus écoutés. Au contraire, les scribes d'obédience pharisienne, tels que ceux que l'on rencontre ici ou là dans le NT voient leurs décisions reconnues. La Torah est la parole vivante de Dieu, et elle s'exprime par le biais de ses lecteurs et de ses interprètes. Les scribes, qui portent désormais parfois le titre de rabbis sont les exégètes de la Torah ; ils s'appuient sur une tradition exégétique, ils se réfèrent à leurs maîtres selon la filiation décrite dans les *Pirqé Avot* 1, 1 : « Moïse reçut la Torah au Sinaï et la transmit à Josué, Josué aux Anciens, ceux-ci aux prophètes, ceux-ci aux hommes de la Grande Synagogue ». Les scribes d'obédience pharisienne se voient donc comme les successeurs de cette chaîne d'autorité qui remonte à Moïse lui-même. Le temps romain est le temps des pharisiens. Même si le Judaïsme est pluriel, cette tendance pharisienne avec son substrat théologique s'impose très nettement dans les cercles jérusalémites et est la base du développement ultérieur vers le Judaïsme rabbinique. Il n'est pas abusif alors d'admettre l'idée que les conceptions que les scribes mobilisent pour leur œuvre correctrice sont celles du mouvement dominant, le mouvement pharisien.

[758] Cité par C. Perrot, « La pluralité théologique du Judaïsme au 1er siècle de notre ère », p. 166.

3. Quelles étaient les conceptions dominantes dans la religion d'Israël de cette période ?

Ce n'est pas le lieu ici de décrire de manière exhaustive les courants de pensée présents en Israël à cette époque, mais de rappeler la fluidité des opinions théologiques. En effet, les différents groupes ont produit des conceptions qui étaient parfois en opposition. En outre, c'était une époque de diversité et un consensus progressif ne se fit jour qu'après les révoltes juives des I^er^ et II^e^ siècles de l'E.C. Malgré cela, il est possible de relever trois domaines essentiels dans lesquels s'est développée une certaine réflexion théologique qui ne portait pas alors sur des points de pratique[759].
Le premier point porte sur la question de la providence et de la liberté humaine. Comment résoudre la tension existant entre l'affirmation de l'omniscience de Dieu d'une part et la liberté de l'homme d'autre part ? Les Sadducéens insistaient surtout sur la liberté de l'homme, tandis que les Esseniens affirmaient au contraire la mainmise de Dieu sur l'histoire. La position intermédiaire pharisienne sera résumée ainsi plus tard dans la Mishna : « Tout est découvert et la permission est donnée » (Pir. Avot 3, 15)[760]. Maïmonide commente ainsi cette mishna : « Rabbi Akiba enseigne que tout ce qui est au monde est connu de Lui et qu'Il le voit, ce qu'exprime « tout est découvert »… Tout homme, au contraire, agit librement et c'est pourquoi il dit que « la permission est donnée » »[761]. Dans le Talmud se trouve exprimée la même idée : « Tout est entre les mains du Ciel, sauf la crainte du Ciel » (Ber 33b). Cette position qui trouve ses racines dans l'enseignement pharisien a eu comme effet l'importance accordée aux prophètes et aux scribes qui, par l'interprétation des textes bibliques sont susceptibles de pénétrer dans le dessein de Dieu.
Le second thème qui joue un rôle important dans l'Israël de cette époque est le motif de l'espérance en un messie, fils de David, envoyé par Dieu pour sauver Israël ; attendu par les Pharisiens, il semble qu'il n'était pas le souci des Sadducéens, et de toute façon, cette question messianique était embrouillée dans l'Israël de l'époque car on ne s'accordait pas sur la nature du messie à venir.
Le dernier point évoqué par Charles Perrot est la rétribution finale et la résurrection des morts. Selon Flavius Josèphe, les Pharisiens croient « que les âmes ont une vigueur immortelle et qu'il existe sous la terre des châtiments et des récompenses, selon qu'elles se sont appliquées durant la vie à la vertu ou au vice, avec la perspective pour les unes d'une prison éternelle, pour les autres, de la faculté de vivre de nouveau » (AJ 18, 15). Au contraire, « la doctrine des Sadducéens fait s'évanouir les âmes en même temps que les corps » (AJ 18, 16). Cette catégorie a donné lieu à quelques

[759] Ces trois thèmes ont été développés par Charles Perrot, « La pluralité théologique du Judaïsme au 1^er^ siècle de notre ère », pp. 168-172.
[760] Traduction d'E. Smilévitch, *Commentaires du Traité des Pères*, éd. Verdier, Paris 1990, p. 150.
[761] Cité par E. Smilévitch p. 191.

corrections de scribes confirmant ainsi une des thèses de Geiger qui voyait dans les variantes la résultante de conflits idéologiques[762].

Francis Schmidt apporte un dernier éclairage très significatif sur cette période dans sou ouvrage intitulé *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*[763]. Pour lui, la prise du pouvoir par les Hasmonéens marquent un renouveau du sentiment national, qui se traduit aussi par la volonté d'établir un texte normatif. Il fallait lutter contre l'influence hellénistique et restaurer la pureté du sol national souillé par l'occupation étrangère[764]. Il écrit en effet :
« En se réappropriant l'espace ancestral, les guerres maccabéennes en font un territoire purifié. Le rituel de purification en circonscrit les contours et par là le sépare de l'espace extérieur des « nations ». Territoire purifié, le territoire du nouvel Etat hasmonéen est aussi un territoire judaïsé. Ou bien les étrangers en sont chassés, ou bien ils doivent adopter la circoncision et les lois juives. Le rituel d'entrée dans le Judaïsme qui leur est imposé délimite des frontières symboliques qui recoupent les frontières territoriales de l'Etat hasmonéen »[765].
De cette période date la prépondérance donnée à la pureté lévitique dans les différentes expressions de la pensée religieuse israélite, que ce soient les esséniens à Qoumrân qui se démarquent ainsi du reste de la communauté par des rites de purification très stricts ou les sadducéens qui promeuvent le pureté rituelle liée au Temple. Les pharisiens sont peut être plus partagés sur ce sujet car certains sont très proches du peuple ou sont ouverts aux autres peuples et sont conscients des ruptures qu'un tel désir de pureté engendre. Il n'en reste pas moins que le désir de pureté marque très fortement les pratiques de la religion d'Israël depuis les débuts de la révolte maccabéenne.

Passons maintenant à l'exposé des motifs qui ont présidé aux corrections, et demandons-nous si nous retrouvons des éléments de l'exposé qui vient d'être fait, ou bien si des choses nouvelles ou différentes peuvent apparaître. Il existe trois domaines dans lesquels cette étude sur les *tiqquné sopherim* peut apporter quelques éclairages : la question des conceptions théologiques liées à l'époque du Second Temple à travers les thèmes abordés dans les corrections, la question du monothéisme et la question de l'histoire du texte biblique.

4. L'apport des motifs des corrections théologiques à la question des conceptions théologiques à l'époque du Second Temple

[762] Cf. Prov 14, 32 ; Prov. 12, 28 et Eccl. 3, 21 pp. 132-136.
[763] Ouvrage paru aux éditions du Seuil, Paris, 1994, 370 pages.
[764] Schmidt, *La pensée du Temple*, p. 120.
[765] op. cit. p. 121.

En dehors du problème du monothéisme qui sera traité plus bas, les corrections ont montré le souci des scribes dans plusieurs domaines.

Un des postulats de base de l'ouvrage de Geiger était que le texte biblique reflétait sans nul doute les conflits entre partis religieux à l'époque du Second Temple, notamment les Sadducéens et le Pharisiens. Force est de constater qu'au moins en ce qui concerne les corrections de scribes, peu de cas reflètent ce conflit[766]. Cela s'explique peut-être par le fait qu'à l'époque où les scribes étaient à l'œuvre, il n'était plus nécessaire de chercher à promouvoir les Pharisiens qui étaient déjà prééminents.
Un autre ensemble de corrections appartient à cette même thématique. Il s'agit des cas qui défendent le sacerdoce aaronide[767] ou qui cherchent à assurer la prépondérance du Temple de Jérusalem sur d'autres lieux de culte[768], ou encore à éviter d'associer ce lieu central du culte à une quelconque idée de destruction[769]. Il s'agit là de thèmes qui sont déjà anciens dans la religion d'Israël et qui pourraient manifester un certain conservatisme dans le travail des scribes qui rechercheraient alors à faire triompher des idées à l'œuvre depuis longtemps. Mais en même temps, ces cas mis ensemble pourraient concourir à une datation plus précise pour ces corrections, à savoir la destruction du Temple de Jérusalem en l'an 70 de l'EC.
Peut-être que lorsque le Temple a disparu faut-il préserver alors son portrait dans le texte biblique. Cette hypothèse, bien qu'assez audacieuse est plutôt séduisante.

On retrouve ce même souci dans une série de cas concernant l'histoire d'Israël. Ceux par exemple de la polémique anti-samaritaine ou pour le moins contre le royaume du nord[770]. Nous avions dit plus haut que, si Ben Sira parle déjà vers 180 du « peuple fou qui habite à Sichem » (50, 26), la rupture définitive n'est consommée qu'à l'époque rabbinique. Dans ce cas, la série de passages qui ont été réunis sous cette rubrique pourrait être comprise comme une étape dans cette rupture, à un moment où elle est préparée de manière active, proche de l'époque rabbinique. Ceci concourrait aussi à une datation tardive de ces corrections.

De la même façon, les corrections visant les étrangers, que ce soit le vieil ennemi Amaleq (= Rome ?) ou les « ennemis de Juda et de Benjamin » (Esdr 4, 1), ou encore la précision concernant le Mt Ebal/Garizim en Dt 27, 4 qui ressemble à la définition d'un espace ou d'une frontière. Elles reprennent une tendance post-exilique qui est la recherche de la pureté nationale, de la séparation d'Israël des autres nations pour assurer son unité et sa survie dans des moments de perte d'indépendance, ce qui a été le cas durant une grande partie de l'époque du Second Temple.

[766] Cf. Prov 14, 32 ; Prov. 12, 28 et Eccl. 3, 21 pp. 133-137.
[767] Cf. 1 Sm 2, 22 pp. 173-4.
[768] Cf. Es 19, 18 pp. 140-142.
[769] Cf. 1 R 9, 8 // 2 Chr 7, 21, pp. 143-145.
[770] Cf. B.1. p. 126 sq.

Il y a enfin ces grands personnages de la geste biblique, Moïse, les rois Saül, David et Salomon, Elie dont les récits sont retouchés pour préserver leur honneur et pour créer un souvenir qui soit le plus positif possible et une mémoire collective avantageuse.

Il y a véritablement un réel souci des scribes d'intervenir dans l'historiographie du peuple d'Israël, de préserver ses institutions, la centralité du culte, la renommée du Temple, la terre, le peuple, ses personnages fondateurs ; la volonté de défendre une certaine histoire qui soit plus lisse, plus glorieuse. Bien entendu, nous ne parlons pas ici d'un fait massif concernant des dizaines de corrections dans tout le texte biblique, mais nous pouvons aisément émettre l'hypothèse que ces motifs reflètent des tendances plus générales admises dans les cercles savants de la Jérusalem de cette époque. Certains indices nous ont même conduit à placer l'origine des corrections de scribes proche de la destruction du Temple, avant ou peut-être même après. En tout cas, ce souci de polir l'histoire d'Israël n'est pas surprenant dans une période de perte d'indépendance politique, si l'on admet une datation assez tardive, ultérieure à l'époque hasmonéenne. Dans des temps de crise, de doutes, il est parfois utile de se souvenir d'un passé glorieux, de figures éminentes de l'histoire pour y chercher une consolation.

Ces cas ne sont pas les plus nombreux. Nous avons relevé à plusieurs reprises le fait que les corrections des scribes ont surtout porté sur des expressions concernant Dieu. Ce fait doit être signalé, car dans les exposés qui sont habituellement faits des conceptions religieuses de la période de la fin du Second Temple, cette question n'est pas traitée. Cela est dû en partie au fait que l'essentiel de la documentation provient des écrits de Flavius Josèphe qui semble avoir omis d'évoquer cette question. Mais entre les querelles doctrinales en cours aux alentours des I^{er} siècle avant l'E.C. et I^{er} siècle après, les scribes ont continué à modifier le texte biblique dans le sens du monthéisme. Peut-être ont-ils simplement corrigé le texte en se fondant sur des idées déjà largement admises ?

5. le monothéisme

Le domaine d'intervention le plus vaste des scribes concerne YHWH, avec des corrections destinées à lutter contre des expressions polythéistes, d'autres cherchant à éviter un anthropomorphisme, ou encore un blasphème ; des corrections voulaient préserver le nom divin, l'action divine, la כבוד ou encore l'omniscience divine. Tous ces motifs tournent autour d'une unique et grande question, celle de la victoire du monothéisme dans la religion d'Israël. Rappelons ici que dans les débats d'idées en cours au I^{er} siècle, le monothéisme ne semble plus faire problème.

La question de l'antiquité de l'idée monothéiste a été largement débattue dans le monde vétéro-testamentaire[771]. Pendant longtemps, les *Théologies de l'A.T.* présentaient l'exclusivisme de YHWH dès les origines de l'établissement en Canaan[772]. Mais récemment, on a commencé à admettre le modèle d'un certain polythéisme dans la religion d'Israël, à l'instar des peuples environnants. Le processus de l'exclusivisme de YHWH remonte à une phase pré-exilique, au plus tôt au prophète Elie au IX^e^ siècle, en tout cas à partir d'Osée. Toutefois, les conditions qui ont permis l'émergence du Yahwisme sont antérieures au IX^e^ et remonteraient d'après R. Albertz à l'Exode : YHWH est le Dieu qui libère, le groupe sorti d'Egypte a été conduit par YHWH. C'est ce qui expliquerait la permanence du motif de l'Exode dans la littérature prophétique. Les prophètes ont avancé l'exclusivisme de YHWH dans leur discours contre le modèle de société issu de la monarchie, une société très marquée par le polythéisme ambiant. Cette raison explique pourquoi l'accomplissement du yahwisme a pu avoir lieu lors de l'exil.

Dans un ouvrage récent, R. K. Gnuse a proposé un certain nombre de thèses intéressantes concernant l'émergence du monothéisme[773]. Il souligne tout d'abord la continuité religieuse entre la religion israélite pré-exilique et la religion cananéenne, celle des populations vivant dans le pays avant la conquête[774]. Il estime que le groupe des « Yahweh seul », celui de ceux qui défendent l'idée monothéiste, notamment les prophètes, ne représente à cette époque qu'une minorité. La religion biblique à proprement parler ne s'affirme comme monothéiste qu'à l'époque exilique et post-exilique, selon un processus qui reste lent. Elle se développe selon un double mouvement : la convergence, car elle absorbe des caractéristiques d'autres divinités, et la différenciation, car elle en rejette d'autres aspects. Ceci signifie qu'Israël s'inscrit dans l'ensemble des religions proche-orientales en même temps qu'il développe ses propres paradigmes.

Un autre ouvrage apporte des éclairages fort intéressants concernant la question de l'origine du monothéisme et sa lente pénétration dans la religion d'Israël[775]. Selon Smith, le monothéisme n'est pas une étape dans la religion d'Israël, mais une rhétorique qui renforce la relation exclusive d'Israël et de Dieu. Cette rhétorique apparaît assez tardivement dans les textes vers les VII-VI^e^ siècles avant l'E.C., soit en gros la période de la fin de la monarchie et l'exil. Mais cette rhétorique est proclamée dans un contexte polythéiste, et son émergence n'empêche pas les Judéens d'adorer à côté de Yahweh d'autres divinités. Elle est le fait d'une minorité qui cherche à convaincre la majorité du peuple. Le jaillissement du dieu Yahweh de ce contexte polythéiste a bien été mis en lumière par J. de Moor qui a montré comment petit à petit, cette divinité s'est imposée dans le contexte plus général de la

[771] Nous nous appuyons ici sur la synthèse proposée par R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. II, 1994, pp. 61 - 64.
[772] Par exemple, dans la célèbre *Théologie de l'A.T.* de Von Rad, t. 1, pp. 203-241.
[773] Robert Karl Gnuse, *No other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Suppl. Series n° 241, Sheffield, 1997, 392 pages.
[774] Cf. ses conclusions qu'il développe à partir de la page 346.
[775] Mark S. Smith, *The Origins of biblical Monotheism. Israel Polytheistic Background and the Ugaritic texts*, Oxford, 2001.

religion d'Israël[776]. Il admet ainsi l'idée d'une continuité religieuse entre Canaan et Israël et la lente émergence de celui qui sera plus tard le Dieu unique. Dès l'époque de la monarchie, les prophètes avaient joué le rôle de défenseur du monothéisme. Ce monothéiste se définit selon deux critères : d'une part, il ne faut adorer que Yahweh (ce qui apparaît dans les prières) ; d'autre part, il n'y a pas d'autre dieu que Yahweh (d'où un déni de la réalité des autres dieux). Cette rhétorique a pendant longtemps cherché à convaincre le peuple de sa justesse. Elle fut appuyée à l'époque royale par l'idéologie royale qui avait tendance à fondre les différentes divinités en un dieu national, une figure cosmique qui renforçait la centralité du culte au Temple de Jérusalem, capitale royale, alors que le contexte général (et beaucoup de rois eux-mêmes) était plutôt polythéiste[777]. C'est le sens des réformes d'Ezéchias et de Josias qui prirent toute leur signification après les défaites infligées aux deux royaumes, à la perte d'indépendance aux VII^e^ et au VI^e^ siècles. En contrepoids a été exaltée une divinité maîtresse du monde, un dieu supra-national à une époque où le destin politique du peuple d'Israël est en déclin. Les textes biblique sont alors relus à la lumière de cette divinité unique, comme par exemple les textes contenant de l'imagerie mythique (les récits de création par exemple) qui ont été transformés dans le sens d'une divinité unique. La représentation la plus accomplie de cette figure est celle qui émerge des chapitres 40 à 55 du livre d'Esaïe qui dévoilent un Dieu capable de tout alors que Juda est en exil. Yahweh est le Dieu créateur et en même temps un Dieu guerrier ; il devient le Dieu de toutes les nations.

Nous avons donc établi que le monothéisme ne s'est affirmé dans la Bible qu'assez tardivement. Mais cela signifie-t-il que dans les faits la victoire de l'idée monothéiste était assurée dès ce moment ? Le nombre conséquent de corrections de scribes que l'on pourrait assigner à ce thème de la victoire du monothéisme nous montre que dans la réalité, à l'époque de leur réalisation, l'idée monothéiste ne s'était pas imposée avec force partout. En effet, les Juifs sont désormais aux prises avec le polythéisme gréco-romain qui peut en avoir séduit plus d'un. Si un scribe s'autorise à corriger une expression qui pourrait heurter une certaine conception de la divinité, c'est probablement parce qu'il lui apparaissait nécessaire d'éviter une confusion possible, ou encore de préciser à nouveau quel était l'enseignement admis sur YHWH. Bien entendu, le respect dû à Dieu, le désir de produire un texte le moins ambigu possible ont certainement joué un rôle non négligeable dans l'esprit des scribes correcteurs car ils avaient peut-être déjà compris que bientôt il ne serait plus possible d'apporter des corrections au texte, mais toutes celles qui éliminent les expressions polythéistes vont dans le sens d'un monothéisme qui nous apparaît ainsi toujours en cours d'élaboration. Gnuse va même jusqu'à affirmer que le processus monothéiste n'est pas encore achevé aujourd'hui[778].

---

[776] Johannes de Moor, *the Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven, 1990[1], 320 pages.
[777] Il faut noter ici que dans la tradition biblique remaniée par la suite, la valeur d'un roi était avant jugée à l'aune de sa lutte contre les tendances polythéistes et pour l'instauration du polythéisme.
[778] R. K. Gnuse, *No Other Gods*, p. 17 et § VII et VIII de son ouvrage.

Conclusions

Il est temps maintenant de réunir de manière synthétique les résultats auxquels nous sommes parvenus. Tout d'abord, nous voulons rappeler notre dette envers deux éminents savants : Abraham Geiger, qui fut le premier à publier une monographie sur les variantes intentionnelles dans le texte biblique, et Carmel Mc Carthy et sa thèse sur les listes officielles de corrections de scribes. Les recherches menées dans le cadre de ce doctorat confirment bien l'existence de ces corrections intentionnelles apportées au texte massorétique. Elles ont été attribuées par la Tradition aux scribes qui étaient un élément important de la société israélite de l'époque du Second Temple, et rien jusqu'à présent ne permet de remettre cela en doute.

Le *tiqqun sopherim* que l'on peut admettre comme authentique est la correction d'un passage du texte massorétique faite par un scribe qui était gêné par une expression blasphématoire. Il est authentique car on a pu mettre côte à côte le texte corrigé et récent du TM et la leçon originale préservée le plus souvent dans la LXX et parfois aussi à Qoumran, des leçons qui sont antérieures à celle du TM.

On a pu mettre en lumière des lignes générales de corrections, ce qu'on a appelé les motifs de corrections, qui font ressortir un certain nombre de thèmes concernant Dieu ou encore l'histoire, le culte et certains personnages bibliques. Nous assistons bien là à la mise en place d'une théologie biblique, voire d'une historiographie biblique qui n'ont encore rien de systématique. D'ailleurs, il existe un grand nombre de passages qui n'ont pas été corrigés et qui contiennent encore la leçon qui a gêné ailleurs. Il est difficile d'expliquer pourquoi le texte biblique n'a pas fait l'objet d'un balayage systématique de la part des scribes. Certes, les *tiqquné* sopherim n'ont rien d'une grande œuvre de correction du texte biblique, à l'instar de la traduction grecque par exemple. Et puis, l'esprit systématique est peut-être assez étranger à la mentalité biblique antique, comme le montre la coexistence dans la Bible de traditions différentes, parfois même contradictoires.

On ne peut pas accepter l'idée qu'un scribe ait pu accomplir cette tâche sans autorisation ; pourtant, on ne voit pas ici la trace d'un projet pensé et construit. Il semble donc que le scribe de l'époque romaine ait eu désormais suffisamment d'autorité, soit à cause de l'importance croissante de sa fonction dans la société judéenne comme lettré et comme spécialiste, soit parce qu'il avait prêté allégeance au mouvement pharisien, pour s'autoriser à corriger telle ou telle lettre du texte biblique qui heurtait ses conceptions, ses convictions et celles du milieu auquel il appartenait.

Nous devons à Abraham Geiger la description d'une époque dont les représentants lettrés ont apporté des modifications au texte biblique. Il est probable que cette conception lui permettait de justifier les retouches que

lui-même apportait au corpus doctrinal du Judaïsme, dans l'optique d'une science au service du présent. Geiger serait alors le scribe des temps modernes, grand connaisseur des Ecritures qui se permettait des actualisations de circonstance. Ses intuitions restent tout de même d'une grande pertinence. Son propos dépassait largement le strict cadre des corrections de scribes au sens où nous l'avons défini plus haut. Nous avons vu qu'il envisageait toutes les modifications apportées dans toutes les traditions textuelles sans vraiment isoler la tradition massorétique. Il n'était pas à la recherche d'une orthodoxie religieuse. Il considérait surtout la diversité des courants religieux et leur impact sur le texte. Dans une certaine mesure, la problématique des *tiqquné sopherim* est plus limitative. Des rabbins, dans les premiers siècles de l'E.C., ont identifié des lieux du texte qui avaient été modifiés dans le sens qu'eux-mêmes défendaient. C'est ce fait qui rend ces corrections « orthodoxes ». Les motifs qui sont à l'origine de ces corrections sont bien des motifs relatifs à l'orthodoxie naissante, à une certaine vision du Judaïsme, qui se manifestera dans le Judaïsme rabbinique. Les thèmes que les scribes ont adoptés sont bien ceux du Judaïsme rabbinique en formation. A ce titre, les *tiqquné sopherim* font partie de l'élaboration du Judaïsme postérieur à la destruction du Temple, ils font le lien entre le mouvement pharisien et le mouvement rabbinique. Ils sont très probablement la dernière intervention directe sur le texte avant les développements futurs qui allaient devenir purement exégétiques. Ils sont peut-être aussi le lien qui relie la Torah écrite (la *Torah chè-bi-khtav*) à la Torah orale (la *Torah chè-be-al pè*), celle qui curieusement sera mise par écrit dans le Talmud. B. Gerhardsson a montré comment à l'époque de la fin du Second Temple coexistaient la Torah écrite qui servait de norme pour le peuple juif et des interprétations qui étaient pour l'instant uniquement transmises de façon orale[779]. Ces interprétations étaient issues du milieu pharisien qui petit à petit les a rendues normatives. Là se situe le point de rupture avec les Sadducéens selon lui, car ils n'acceptaient pas ces ajouts exégétiques qui reflétaient trop selon eux les vues d'un seul parti. Les rabbins de l'époque des tannaïm, soit au début du premier siècle, voyaient dans la Bible un champ illimité d'interprétations, d'où probablement la fin des corrections de scribes. Ainsi, les corrections de scribes font partie du dernier stade de la canonisation du texte biblique ; après eux, on n'y touchera plus. Désormais, les endroits qui gênent seront expliqués de l'extérieur, par l'exégèse. Les scribes, techniciens et spécialistes des Ecritures cèdent maintenant la place aux rabbins, connaisseurs et exégètes d'une tradition textuelle dorénavant fermement ancrée dans la vie religieuse du peuple juif, seul refuge de l'espérance d'Israël après les catastrophes vécues jusque dans la chair.

[779] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* Uppsala, 1961, notamment dans le premier chapitre, "Loi orale et Loi écrite", p. 17 sq.

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons utilisé les publications suivantes pour l'étude des sources anciennes :

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 4e édition corrigée, éditée par K. ELLIGER et W. RUDOLPH, Stuttgart, 1990.

Septuaginta, éditée par A. Rahlfs, deux volumes en un, Stuttgart, 1979, ainsi que les différents volumes de l'édition de Göttingen de la Septante.

ACKERMAN S., *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta, 1992.

ALBERTZ R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol I : *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, vol II : *From the Exile to the Maccabees*, in coll. : The Old Testament Library, Louisville, Kentucky, 1994.

ALBRIGHT W.F., "Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII", in : V.T. 9, 1959, 339-346.

AMSLER S., *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament*, Paris, 1963.

ARZI A., « Tiqqun Sopherim », in : *Encyclopædia Judaica*, vol. 15, pp. 1139-1140.

BARNES W.E., « Ancient Corrections in the Text of the OT (Tiqqun Sopherim) », in : J.T.S., 1/1899-1900, pp. 387-414.

BARR J., "Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators", in : *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, Suppl. to V.T., Leiden, 1967, 1-12.

BARTHÉLEMY D., « Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte », in : R.B. 57/1950, pp. 530-549.

BARTHÉLEMY D., « Les Tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in : D. BARTHÉLÉMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, in coll. : Orbus Biblicum et Orientalis , vol. 21, Fribourg/Göttingen 1978, 271-304. Reprise d'un article publié dans la collection « Supplements to Vetus Testamentum », vol. IX, Leyde, 1963, 285-304.

BARTHÉLEMY D., « Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament », in : D. BARTHÉLEMY D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, in coll. : Orbus Biblicum et Orientalis, vol. 21, Fribourg/Göttingen, 1978, 341-364.

BARTHÉLEMY D., *Preliminary and Interim Reports on the Hebrew Old Testament Project*, 5 volumes, New York, 1979-1980.

BARTHÉLEMY D., éd., « L'histoire de la critique textuelle de l'Ancien Testament, depuis ses origines jusqu'à J.D. Michaelis », in : BARTHÉLÉMY D., éd., *Critique textuelle de l'ancien Testament*, in coll. : Orbus Biblicum et Orientalis, vol. 50/1, Fribourg/ Göttingen, 1982, 1-63.

BARTHÉLEMY D., éd., « Le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu et les tâches de la critique du texte hébreu », in : BARTHÉLÉMY D., éd., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, in coll. Orbus Biblicum et Orientalis, vol. 50/1, Fribourg/Göttingen, 1982, 65-114.

BARTHÉLEMY D., « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », in : KAESTLI J.D., WERMELINGER O., éds. *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, in coll. : Le monde de la Bible, Genève, 1984, 9-45.

BARR J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968, spéc. pp. 282-285.

BARR J., « A New Look at the Kethib-Qere », in : *Oudtestamentische Studiën*, 21/1981, pp. 19-37.

BARTON A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Edimbourg, 1959 (1908^2).

BEBE P., *le Judaïsme libéral*, Coll. Ouverture, Paris, 1993.

BONS E., *Das Buch Hosea*, in Coll. : Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 23/1, Stuttgart, 1996.

BONS E., JOOSTEN J., KESSLER S., *Osée*, in Coll. : *La Bible d'Alexandrie, les Douze Prophètes*, vol. 23.1, Paris, 2002.

BOTTERO J., *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Coll. Bibliothèque des Histoires, Paris, 1986.

BRIGGS E.G., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. II, Coll. : I.C.C., Edimbourg, 1909[2].

CAQUOT A., DE ROBERT P., *Les livres de Samuel*, in : Coll. : Commentaires de l'Ancien Testament VI, Genève, 1994.

CARLEBACH J., *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, 1992.

Mc CARTER P.K., *I Samuel* (Anchor Bible, 8), New York, 1980, *II Samuel* (Anchor Bible, 9), New York, 1984.

Mc CARTER P.K., *Textual Criticism, Recovering the Text of the Hebrew Bible*, in coll. : « Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series », vol. 11, Philadelphia, 1986.

Mc CARTHY, « Emendations of the Scribes », in : *The Interpreter's Dictionnary of the Bible, Supplement Volume*, pp. 263-264.

Mc CARTHY C., *The Tiqqune Sopherim and Others Theological Corrections*, in coll. Orbus Biblicum et Orientalis vol. 36, Fribourg/Göttingen, 1981.

CATASTINI A., « Da Qumran al testo masoretico dell' Antico Testamento - Spunti metodologici per la valutazione delle varianti » in : R.Q. 15/1991, 301-313.

CHAMBERLAIN J.V. « The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Isaiah Scroll » in : V.T. 5/1955, pp. 366-372.

CHIESA B., « Appunti di storia della critica del testo dell'Antico Testamento ebraico », in : *Henoch* 12/1990, pp. 3-14.

COHEN M., "The Idea of the Sanctity of the Biblical Text and the Science of Textual Criticism", in : U. SIMON éd., *HaMikra V'anachnu*, Tel Aviv, 1979 (la version utilisée dans cet ouvrage a été reprise sur le site internet de l'Université Bar-Ilan en Israël).

COOKE G.A., *A Critical and Exegetical commentary on the Book of Ezechiel*, in : Coll. : I.C.C., Edimbourg, 1936.

CROSS F.M. Jr, « Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament », in : B.A.S.O.R. 117/1950, 19-21.

CRÜSEMANN F., "Le Pentateuque, une Tora, prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale", in A. De PURY, RÖMER T., éds. *Le Pentateuque en question*, Genève, 2002[3], 339-360.

DAVIES P.R., *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, in coll. : Library of Ancient Israel, Westminster, Louisville, Kentucky, 1998.

DAVIES W.D., *Torah in The Messianic Age and/or the Age to Come*, in coll. : Journal of Biblical Litterature, Monograph Series , voll. VII, 1952, p. 24.

DEARMAN J.D., "The Son of Tabeel (Isaiah 7, 6)", in : REID S.B. éd., *Prophets and paradigms*,

DEIST F.E., *Towards the Text of the Old Testament*, Pretoria, 1981 (1978[1]).

DEIST F.E., *Witnesses to the Old Testament - Introducing Old Testament Textual Criticism*, in Coll. : The Litterature of the Old Testament , volume 5, Pretoria, 1988.

DELCOR M., "Le Temple d'Onias en Egypte", in : R.B. 75, 1968, 188-203.

DELCOR M., "Le culte de la Reine du Ciel selon Jr 7, 18 ; 44, 17-19, 25 et se survivances", in : *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg*, A.O.A.T. 211, 1982, pp. 101-122.

DELITZSCH F., *Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin-Leipzig, 1920.

DHORME P., *Les livres de Samuel*, Paris, 1910.

DHORME P., *Le livre de Job*, Paris, 1926.

Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, 1993, Coll. Bouquins, 1996, 1998.

DRIVER G.R., « Glosses in the Text of the Old Testament », in : *L'Ancien Testament et l'Orient*, in Coll. : Orientalia et Biblica Lovaniensia, vol. 1, Louvain, 1957.

DRIVER G.R., « Abbreviations in the Massoretic Text », in : *Annual of the Hebrew University Bible Project*, 1960, pp. 112-131.

DRIVER S.R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 1913 (1890[1]).

DRIVER S.R. & GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edimbourg, 1921.

EICHHORN J.G., *Einleitung ins Altes Testaments*, Leipzig, 1780-1783 ; 2e éd. : Leipzig/Reutlingen, 1787-1790 ; 3e. éd. : Leipzig, 1803 ; 4e. éd. : Göttingen, 1823.

EISSFELDT O., *The Old Testament, an Introduction, Including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the Works of Similar Type from Qumran. The History of the Formation of the Old Testament*, [trad. de l'allemand par ACKROYD P.R.], Oxford, 1965.

ESLINGER L., *House of God or House of David? The Rhetoric of 2 Samuel 7*, in Coll. : J.S.O.T. Sup. 164, Sheffield, 1994.

FARHI D., LENTSCHER F., *Un Judaïsme dans le siècle. Entretien avec un rabbin libéral*, Paris, 1997.

FISHBANE M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.

FOWLER J.D., *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew : A Comparative Study*, J.S.O.T. Supp. 49, Sheffield, 1988.

FULLER R., « Early Emendations of the Scribes - The Tiqqun Sopherim in Zechariah 2 : 12 » in : ATTRIDGE H.W. et al., eds, *Of Scribes and Scrolls, Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to J. Strugnell*, in Coll. : College Theology Society Resources in Religion, vol. 5 Lanham/MD, 1990.

GEIGER A., *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Frankfurt-am-Main, 1928[2].

GEIGER L., *Abraham Geiger : Leben und Lebenswerk*, Berlin, 1910.

GERHARDSSON B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition & Written Transmission in Rabbinic Judaism & Early Christianity*, Uppsala, 1961.

GERLEMAN G., *Synoptic Studies in the Old Testament*, Lund, 1948.

GEVIRTZ S., "The Blessing of Jacob (Gn 49 : 5-7)", in : H.U.C.A. 52, 1981,

GINSBURG C.D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London, 1897, spéc. pp. 347-363.

GNUSE R. K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, J.S.O.T. Sppl. Series vol. 241, Sheffield, 1997.

GONZALEZ A., "Le psaume LXXXII", in : V.T. 13, 1963, 293-309.

GORDIS R., *The Biblical Text in the Making : A study of the Kethib-Qere. Augmented Edition with a Prolegomenon by Robert Gordis*, New York, 1971 (1937[1]).

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., « Theory and Practice of Textual Criticism. The Text-Critical Use of the Septuagint », in : *Textus* 3:1963, 130-158.

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., « Hebrew Biblical Manuscripts. Their History and Their Place in the HUPB Edtion », in : *Biblica* 48/1967, 243-290.
Repris in : CROSS-TALMON, *Qumran and the History of Biblical Text*, Cambridge, MA/ London, 1976, pp. 42-89.

GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, vol. 1, in : Coll. : I.C.C., Edimbourg, 1962 (1912[1]).

GREENBERG M., *The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text*, in Coll. : Vetus Testamentum Supplement Series vol. 29, 1978.

GREENBERG M., *Ezechiel 1-20*, Anchor Bible 22, New York, 1983.

GRILLET B., LESTIENNE M., *Premier Livre des Règnes*, in Coll. : *La Bible d'Alexandrie* vol. 9.1, Paris, 1997.

GUTMAN R., *Le document fondateur du Judaïsme français : les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin 1806-1807*, Strasbourg, 2001.

HAMILTON G., "New Evidence for the Authority of *bšt* in Hebrew Personal Names & for Its Use as a Divine Epithet in Biblical Texts", in : C.B.Q. vol. 60, n° 2, avril 1998, 228-250.

HARAN M., "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins", in : H.U.C.A. 54, 1983, pp. 111-122.

HARL M. , DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, in Coll. : Initiations au christianisme ancien, Paris, 1994[2].

HARL M., *La Genèse* in Coll. : *La Bible d'Alexandrie* vol. 1, Paris, 1986.

HARLÉ P., PRALON D., *le Lévitique* in Coll. : *La Bible d'Alexandrie* vol. 3, Paris, 1988.

HARLÉ P., *Les Juges* in Coll. : *La Bible d'Alexandrie* vol. 7, Paris, 1999.

HAYOUN M. R., *Le Judaïsme moderne*, coll. Que Sais-je ? n° 2458, Paris 1989.

HAYOUN M.R., *La Science du Judaïsme*, coll. Que Sais-je ? n° 3031, Paris, 1995.

HENDEL R.S., *The Text of Genesis 1-11 - Masoretic Text, Samaritan Text, Septuagint and Qumran*, in Coll. : Harvard Semitic Studies , 1992.

HESCHEL S., *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, 1998.

HIMBAZA I., « Dt 32, 8, une correction tardive des scribes. Essai d'inteprétation et de datation », in : Bib. 83, 2002, 527-548.

JACOB E., *Esaïe 1-12*, in Coll. : Commentaires de l'A.T. VIIIa, Genève, 1987.

JACOB E., KELLER C.A., AMSLER S., *Osée – Joël – Amos – Abdias – Jonas*, in Coll. : Commentaires de l'Ancien Testament vol. IXa, Genève, 1992 (1965[1]).

JAPHET S., *The Ideology of the Book of the Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, in : Coll. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 9, Francfort, 1989.

JELLICOE S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968.

KAHLE P., « Die massoretische Überlieferung des hebräischen Bibeltextes », in : BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Hildesheim, 1966 (Halle, 1922[1]), pp. 76-77.

KALIMI I., *Zur Geschichtsschreibung der Chronistes. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in der Samuel- und Königsbüchern*, Berlin – New York, 1995.

Mc KANE W., « Observations on the Tikkunê Soferim » in : BLACK M., ed., *On Language, Culture and Religion - In Honor of Eugene A. Nida*, The Hague, 1974.

KELLERMANN D., « Korrektur, Variante, Wahllesart ? Ein Beitrag zu dem Verständnis der Kl'/Qlw », in : B.Z., 24/1980, pp. 55-75.

KEIL K.F., *Manual of Historico-Critical*, in Coll : « Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament », vol. II, Edimbourg, 1892.

KLEIN R.W., *Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran*, in Coll. : Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series, vol. 4, Philadelphia, 1974.

KNAUF E.A., "Jeremia XLIX, 1-5 : ein zweites Moab-Orakel in Jeremia-Buch", in : V.T. 42, 1, 1992, 124-128.

KOCHANEK P., "Les strates rédactionnelles de la Table des Nations et l'inversion de la loi de primogéniture", in : E.T.L. Annus LXXIV, fasc. 4, déc. 1998, 273-299.

KOENIG J., « L'activité herméneutique des scribes dans la transmission de l'Ancien Testament », I : in *Revue de l'Histoire des Religions*, 161/1962, 141-174, II : in *Revue de l'Histoire des Religions*, 162/1962, 1-43.

KOENIG J., *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe,* in coll. « Supplements to Vetus Testamentum », vol. XXXIII, Leiden, 1982.

KÖNIG E., *Einleitung in das Ats mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen Ats*, Bonn, 1893.

KORPEL M.C.A., *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Inscriptions of the Divine*, Ugarit-Verlag, Münster, 1990,

KOOIJ A., VAN DER, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches ; Ein Beitrag zur Textgeschichte des Ats*, in Coll. : Orbus biblicum et Orientalis, vol. 35, Fribourg/Göttingen, 1981.

LANA M., « Deuteronomio e angeologia alla luce di una variante qumranico », in *Henoch* 5/1983, 179-207.

LE DÉAUT R., « La Septante, un Targum ? », in : *Études ACFEB*, 147-195.

LEMKE W.E., « The Synoptic Problem of the Chronicler's History », in : H.Th.R. 58, 1965, 350-365.

LIEBERMANN S., *Hellenism in jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the Id Century B.C.E. - Ivth Century C.E.*, in Coll. : Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. XVIII, New York, 1962 (1950[1]).

LUST J., "David dans la Septante", in : *Figures de David dans la Bible*, actes du XVIIe congrès de l'A.C.F.E.B., in Coll. : Lectio Divina 177, Paris, 1999, 243-263.

LUZZATTO S.D., *Il Profeta Isaia, volgarizzato e commentato*, Padoue, 1855.

MACCHI J.-D., *Les Samaritains, histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, in Coll. : Le monde de la Bible vol. 30, Genève, 1994.

MARTIN M., *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, Louvain, 1958.

MARTINEZ F. G., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vol. I : 1Q1-4Q273, Brill, Leiden, New York, 1997; vol. II : 4Q274-11Q31, 1998.

MATHYS H.P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlischer Zeit*, in Coll. : O.B.O. vol. 132, Freiburg, 1994.

MÉRITAN J., *La version grecque des livres de Samuel précédée d'une introduction sur la critique textuelle*, Paris 1898.

MEYER M.A., « Abraham Geiger's Historical Judaism », in : PETUCHOWSKI J., *New Perspectives on Abraham Geiger*, New York, 1971, pp. 4-14.

MEYER M. A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, 1995[2].

MILLARD M., *Die Genesis als Eröffnung der Torah. Kompositions- und auslegungsgeschichte Annäherungen an das erste Buch Mose*, in Coll. : Wissenschaftliche Monographien zum alten und neue Testament vol. 90, Neukirchen, 2001.

MONTGOMERY J.A., *Les hommes du Garizim, Histoire, Théologie, Littérature des Samaritains*, Paris, 1985 (1907[1]).

De MOOR J., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, in Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum, XCI, Louvain, 1990[1].

MOWINCKEL S., „Psalm Criticism between 1900 and 1936", in : V.T. 5, 1955, 13-33.

MULDER M.J., "Un euphémisme dans 2 Sam XII, 14 ?", in : V.T. 8, 1968, 108-114.

NODET E., *Essai sur les origines du Judaïsme*, Paris, 1992.

NORTH C.R., « The Religious Aspects of Hebrew Kingship », in : Z.A.W. 28, 1932, 8-38.

NOTH M., *The Old Testament World*, [trad. de l'allemand par GRUHN V.I.], Philadelphia, 1966.

NÖTSCHER F., "Heisst Kavod auch Seele?", in : V.T. 2, 1952, 358-362.

NÖTSCHER F., „*Das Angesicht Gottes schauen"nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Darmstadt, 1969 (1924[1]).

NYBERG H.S., « Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuch demonstriert », in : Z.A.W., 52/1934, 202-213.

OGNIBENI B., *Tradizioni orali di lettura e Testo ebraico della Bibbia. Studio dei diciassette Ketiv לא/ Qere לו*, in : Coll. Studia Friburgensia Nouvelle Série 72, Fribourg, 1989.

ORLINSKI H.M., « The Origin of the Kethib-Qere System : A New Approach », in V.T. 7/1960, 184-192.

ORLINSKI H.M., « The Textual Criticism of the Old Testament », in : WRIGHT G.E., ed., *The Bible and the Ancient Near East, Essays in Honor of W.F. Albright*, New York, 1961.

OWEN H., *Critica Sacra. A Short Introduction to Hebrew Criticism*, London, 1774.

PERROT C., « La pluralité théologique du Judaïsme au I^er^ siècle de notre ère », in : MARGUERAT D., NORELLI E., POFFET J.M. éds., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme,* in Coll. : Le monde de la Bible, Genève, 1998, 157-176.

PETUCHOWSKI, J.J., *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York, 1975.

PISANO S., *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, in Coll. : O.B.O. vol. 57, Fribourg, 1984.

PODELLA T., "Sich zeigen und gesehen werden", in : Z.A.H. 2, 1989, 160-187.

PRIJS L., *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Hildesheim – New York, 1987.

RENDSBURG G., "The Northern Origin of Neh 9", in : Bib. 72, 1991, 348-366.

ROBERTS B.J., *The Old Testament Text and Versions - the Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951.

ROFÉ A., « The Onset of Sects in Postexilic Judaism : Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira and Malachi », in : NEUSNER J. et al., ed., *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee,* Philadelphia, 1988, pp. 39-49.

ROFÉ A., « The Nomisitic Corrections in Biblical Manuscripts and Its Occurrence in 4Qsam^a^ » in : R.Q. 14/1989, pp. 247-254.

RÖMER T., MACCHI J. D., *Guide de la Bible hébraïque. La Critique textuelle dans la* Biblia Hebraica Stuttgartensia, Genève, 1994.

ROSENMÜLLER E.F.C., *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, Göttingen, 1797.

ROSENTHAL D., « The Sage's Methodical Approach to Textual Variants Within the Hebrew Bible, in : ROFÉ A. and ZAKOVITCH Y., ed., *Isaac L. Seeligman Volume, Essays on the Bible and the Ancient World*, [en hébreu avec résumé anglais], Jérusalem, 1983, pp. 395-417.

RUBINSTEIN A., « The Theological Aspect of Some Variant Readings in the Isaiah Scroll », in : J.J.S. 6/1955, 187-200.

RUBINSTEIN A., « A Kethib-Qere Problem in the Light of the Isaiah Scroll », in : J.S.S., 4/1959, 127-133.

SALDARINI A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestine Society*, Livonia, Michigan, 2001 (1989[1]).

SARNA N., "Abraham Geiger and Biblical Scholarship", in : PETUCHOWSKI J. éd., *New Perspective on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York, Hebrew Union College Press, 1975, pp. 17-30.

SCHAMS C., *Jewish Scribes in the Second Temple Period*, J.S.O.T. Sup. 291, Sheffield, 1998.

SCHENKER A., « Affranchissement d'une esclave selon Ex 21, 7-11 », in : Bib. 69/1988, pp. 547-556.

SCHENKER A., *Septante et Texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, Cahiers de la Revue Biblique 48, Paris, 2000.

SCHIFFMANN L. H., „The Dead Sea Scrolls and Rabbinic *Halakhah*" in : J. R. DAVILA éd., *Papers from International Conference at St Andrews in 2001*, in Coll. : Studies of the Texts of the Desert of Juda, Leiden, 2003, pp. 3-24.

SCHLEY G., D., *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History*, J.S.O.T. Suppl. Serie 63, Sheffield, 1989.

SCHMIDT F., *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Paris, 1994.

SCHOORS A., « A Tiqqun Sopherim in Genesis XVI, 13b? », in : V.T. 32, 1982, 494-495.

SCHORCH S., *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, in Coll. : Orientalia Biblica et Cristiana vol. 12, Wiesbaden 2000.

SCHORCH S., "Baal oder Boshet? Ein umstrittenes theophores Element zwischen Religions- und Text- geschichte", in : Z.A.W. 112, Bd 2000, Heft 4, 598-612.

SEELIGMANN I. L., « Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the MT and the LXX », in : V.T. 11/1961, 201-221.

SEELIGMANN I.L., "A Psalm from Pre-Regal Times", in : V.T. 14, 1964, 79-82.

SEELIGMANN I. L., « Research into the Criticism of the MT of the Bible », in : WEINFELD M., ed., *A Biblical Studies Reader 1*, Jerusalem, 1979, pp. 255-278.

SEELIGMANN I. L., „Studies in the History of the Biblical Text", in : Textus 20, 2000, 1-30, repris de Tarbiz 25 (1955/6), 118-139. Traduit de l'hébreu par J. H. Seeligmann.

SKEHAN P.W., "A Fragment of the Song of Moses (Deut 32) from Qoumran", in B.A.S.O.R. 136, 1954, 12-15.

SKEHAN P.W., "Qumran and the Present State of Old Testament Studies : the Masoretic Text", in : J.B.L. 78, 1959, 21-25.

SMILÉVITCH E., *Commentaire du Traité des Pères*, in Coll. : Les Dix Paroles, Paris, 1990.

SMITH M. S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel Polytheitistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford, 2001.

SOFFER A., "Anthropomorphisms in the Septuaginta of Psalms", in : H.U.C.A. 28, 1957, 85-107.

SONNET J.P., *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leiden/New York/Köln, 1997.

STEINS G., שדי, in : *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. VII, col. 1078-1104.

STEUERNAGEL C., *Lehrbuch der Einleitung in das Altes Testaments mit einem Anhang über die Apokryphenund Pseudepigraphen*, Tübingen, 1912.

STRACK H.L., STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986, 432 pp.

STRAUSS J., *La Haskala. Les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Nancy, 1991.

TALMON S., « Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts », in : *Textus* 4/1964, 95-132.

TALMON S., « The Old Testament », in : CROSS-TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA/London, 1976, pp. 1-41.

TALMON S., « The Textual Study of the Bible - A New Outlook », in : CROSS-TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA/London, 1976, pp. 321-400.

TALSHIR Z., "1 Kings and 3 Kingdoms : Origin and Revision", in : Textus 21, 2002, 71-105.

THOMAS, D.R. Ap-, *A primer of Old Testament Text-Criticism*, Oxford, 1964[2].

THOMPSON J.A., « Textual Criticism, OT », in « The Interpreter's Dictionnary of the Bible, Supplementary Volume », col. 886-891.

TIGAY J., « You Shall Never Have No Other Gods - Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions », in : *Harvard Semitic Studies*, 31/1986, pp. 8 sq.

Van der TOORN K., BECKING B., Van der HORST P.W., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/New York/Köln, 1995.

TOURNAY R., "En marge d'une traduction des psaumes", in : R.B. 63, 1956, 161-181.

TOURNAY R., "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie", in : R.B. 69, 1962, 481-505.

TOURNAY R., "Quelques relectures bibliques anti-samaritaines", in : R.B. 71, 1964, pp. 504-536.

TOV E., « The Nature and Background of Harmonization in Biblical Manuscripts », in J.S.O.T. 31/1985, 3-29.

TOV E., « The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation », in : *Scripta Hierosolymitana* 31/1986, pp. 321-339.

TOV E., « Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint », in : *Translation of Scripture, Proceedings of a Conference at Annenberg Research Institute, May 15-16, 1989*, in Coll. : Jewish Quarterly Review Supplement 1990, Philadelphia, 1990, pp. 215-233.

TOV E., « The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found in Qumran », in : DIMANT D., RAPPOPORT U., éds., *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, , Leiden/New York/Köln/Jerusalem, 1992, pp. 299-314.

TOV E., “The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found at Qumran”, in : D. DIMANT, U. RAPPOPORT éds., *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Jerusalem, 1992, pp. 299-314.

TOV E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/ Van Gorcum/ Assen/ Maastricht, 2001 (1992[1]).

TREVISAN-SEMI E., *Les Caraïtes. Un autre Judaïsme*, Paris, 1992.

TSEVAT M., “Ishboshet and Congeners. The Names and Their Study”, in : H.U.C.A. 46, 1975, 71-87.

ULRICH E., *the Qumran Text of Samuel and Josephus*, Harvard Semitic Monographs 19, Missoula, 1978,

ULRICH E., “An Index of the Passages in the Biblical Manuscripts from the Judean Desert (Genesis-Kings), in : *Dead Sea Scrolls Discoveries* vol. I n°1, avril 1999, pp. 113-129.

VANDERKAM J. C., *An Introduction to Early Judaism*, Grand Rapids, Cambridge, 2001.

VANNUTELLI P., *Libri Synoptici Veteris Testamenti*, vol. I-II, Roma, 1931-1934.

VEIJOLA T., „David und Meribaal“, in : R.B. 85, 1978, 338-361.

VOLZ P., «Ein Arbeitsplan für die Textkritik des Alten Testaments », in : Z.A.W., 54/1936, 100-113.

VON GALL A. F., *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918.

WEDELL A., *De emendationibus a Sopherim in Libris Sacris Veteris Testamenti Proposites*, Breslau, 1869.

WEINGREEN J., *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford/New York, 1982.

WEITZMAN S., “Reopening the Case of the suspiciously Suspended Nun in Judges 18, 30”, in : C.B.Q. 61, 1999, pp. 448-460.

WELLHAUSEN J., *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, 1871.

WELLHAUSEN J., *Die kleinen Propheten*, Berlin, 1963[4].

WEVERS J.W., « The Use of the Versions for Text-Criticism : the Septuagint », in : FERNÁNDEZ MARCOS, ed., *La Septuaginta en la investigación contemporanea (Ve Congrès de l'IOSCS)*, Madrid, 1985, pp. 15-24.

WIENER M., éd., *Abraham Geiger and Liberal Judaism. The Challenge of the Nineteenth Century*, compiled with a biographical introduction by MAX WIENER, translation from the german by ERNST J. SCHLOCHAUER, Philadephie, 1962.

WILDBERGER H., *Jesaja, I. Teilband Jesaja 1-12*, in Coll. : Biblischer Kommentar. Altes Testament, Band X/1, Neukirchen, 1972.

WÜRTHWEIN E., *The Text of the Old Testament*, [trad. de l'allemand par RHODES Errol F.], 2nd Edition Revised and Enlarged, Grand Rapids, 1995.

YARON R., "The Coptos Decree and 2 Sam XII 14", in : V.T. 9, 1959, 89-91.

ZIEGLER J., « Die Vorlage der Isaias-Septuaginta und die erste Isaiah-Rolle von Qumran ($1QIs^a$) », in : J.B.L., 78/1959, pp. 34-59.
Repris in CROSS-TALMON, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA/London, 1976, pp. 90-115.

ZIPOR M., "The Masoretic "Eighteenth Tiqqune Sofrim" : the Birth and Transformations of a Tradition", in : World Union of Jewish Studies (éds.), *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, Div. A.*, Jerusalem, 1990, pp. 51-88.

ZIPOR M., "Some Notes on the Origin of the Tradition of the Eighteenth Tiqqune Sopherim", in : V.T. 44, 1994, 77-102.

ZOHARY M., *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart, 1983.

Index des passages bibliques discutés

Gn 6, 2. 4, 88
Gn 6, 2. 4, 96
Gn 10, 88
Gn 10, 96
Gn 13, 18, 131
Gn 13, 18, 142
Gn 14, 13, 131
Gn 14, 13, 142
Gn 16, 13b, 118
Gn 18, 1, 142
Gn 16, 13b, 108
Gn 18, 1, 131
Gn 18, 16, 25
Gn 18, 22, 5
Gn 19, 31, 80
Gn 33, 10, 103
Gn 36, 12, 122
Gn 41, 50-51, 117
Gn 46, 14, 131
Gn 46, 27, 89
Gn 49, 4, 57
Gn 49, 6, 114
Ex 1, 5, 89
Ex 10, 11, 57
Ex 15, 7, 5, 6, 168
Ex 18, 3, 117
Ex 2, 11, 115
Ex 2, 14, 115
Ex 2, 22, 117
Ex 21, 8, 134, 155
Ex 23, 14, 106
Ex 23, 15, 104
Ex 23, 17, 104, 107
Ex 32, 89, 90, 92
Ex 32, 4, 89, 90
Ex 33, 20, 108
Ex 34, 20, 104, 106
Ex 34, 23, 104
Ex 34, 24, 105, 106
Ex 35, 21, 98
Ex 36, 3, 98
Ex 38, 24, 136
Ex 38, 8, 127, 128, 160

Lv 7, 30, 136

Nb 10, 35, 5, 168

Nb 25, 12, 79
Nb 25, 6-15, 128
Nb 26, 26, 131
Nb 26, 28-37, 117
Nb 3, 32, 79
Nb 35, 25. 28, 79
Nb 4, 14, 79

Dt 4, 45 – 11, 32, 114
Dt 4, 7, 163
Dt 9, 22, 114
Dt 9, 24, 114, 115, 152
Dt 9, 7, 114, 115
Dt 10, 22, 89
Dt 11, 27, 121
Dt 11, 30, 131
Dt 12, 11, 113
Dt 16, 16, 104
Dt 21, 23, 23
Dt 24, 16, 24
Dt 25, 19, 122, 123
Dt 27, 12, 121
Dt 27, 4, 121, 187
Dt 31, 11, 1
Dt 31, 27, 115
Dt 32, 8, 8, 30, 87, 89, 152, 170, 171, 197

Jos 19, 33, 131

Jg 1, 16, 123
Jg 14, 18, 129
Jg 18, 1, 128
Jg 18, 30, 116, 117, 118, 119, 120, 130, 144
Jg 21, 19-23, 127
Jg 5, 14, 118, 122
Jg 6, 32, 145
Jg 7, 1, 145
Jg 9, 37, 131
1 Chr 14, 12, 99, 100
1 Chr 14, 21, 100
1 Chr 14, 7, 145
1 Chr 17, 21, 100, 161, 163
1 Chr 2, 17, 138, 139
1 Chr 20, 1, 96
1 Chr 20, 2, 94, 95, 96
1 Chr 3, 8, 145
1 Chr 8, 33, 145
1 Chr 8, 34, 145
1 Chr 9, 39, 145
1 Chr 9, 40, 145
1 Chr. 17, 21, 161
1 R 10, 18-20, 92
1 R 10, 19, 91
1 R 10, 8, 142
1 R 11, 33, 94, 95, 140, 142, 159
1 R 11, 5, 94, 95
1 R 12, 16, 165
1 R 12, 28, 92
1 R 14, 22, 140
1 R 18, 19, 147, 148

1 R 19, 3, 144
1 R 21, 10. 13, 33
1 R 9, 8, 132, 133, 186
1 R10, 13, 97
1 Sm 1, 22, 105
1 Sm 1, 7. 9. 24, 128
1 Sm 10, 4, 136
1 Sm 14, 47, 136
1 Sm 2, 17, 12, 109, 137, 169
1 Sm 2, 22, 120, 126, 128, 160, 178, 186
1 Sm 20, 16, 137
1 Sm 25, 22, 137
1 Sm 3, 13, 9, 10, 12, 31, 137, 151
1 Sm 3, 3. 15, 128
1Par 14, 12, 100
2 Chr 10, 16, 165
2 Chr 7, 21, 132, 186
2 Chr 9, 12, 97
2 Chr 9, 18, 91
2 Chr. 12, 14, 140
2 Esd 19, 18, 90
2 Mac 12, 43-44, 78
2 Mac 2, 17, 78
2 Mac 7, 12, 78
2 R 21, 1-18, 117
2 R 21, 1-19, 117
2 R 23, 13, 94, 95
2 R 25, 24, 81
2 R 5, 21, 100
2 S 12, 30, 94
2 S 5, 21, 99, 100
2 Sam 17, 25, 139
2 Sm 11, 21, 145, 149
2 Sm 12, 14, 101, 111, 137
2 Sm 12, 20, 95
2 Sm 12, 26, 96
2 Sm 12, 30, 96
2 Sm 12, 9, 102, 110
2 Sm 17, 25, 138
2 Sm 2, 149
2 Sm 20, 1, 100, 165
2 Sm 21, 24
2 Sm 21, 10, 23
2 Sm 23, 8, 145, 149
2 Sm 5, 16, 145
2 Sm 5, 21, 100
2 Sm 5, 8, 141
2 Sm 7, 23, 100, 161, 163, 166
2m S 4, 1. 2. 12, 169
3 R 10, 19, 91
Am 1, 15, 94, 95
Dt 10, 22, 89
Dt 11, 27, 121
Dt 11, 30, 131
Dt 12, 11, 113
Dt 16, 16, 104
Dt 21, 23, 23
Dt 24, 16, 24
Dt 25, 19, 122, 123
Dt 27, 12, 121
Dt 27, 4, 121, 187
Dt 31, 11, 105, 106
Dt 31, 27, 115
Dt 32, 8, 8, 30, 87, 89, 152, 170, 171, 198
Dt 4, 45 – 11, 32, 115
Dt 4, 7, 163
Dt 9, 22, 115
Dt 9, 24, 114, 115, 152
Dt 9, 7, 115
Eccl 3, 21, 126
Eccl. 3, 21, 185, 186
Es 1, 12, 103, 105, 106, 107
Es 19, 18, 129, 186
Es 2, 13, 131
Es 3, 13, 153
Es 48, 11, 99
Es 49, 5, 120
Es 54, 5, 146
Es 57, 5-6, 131
Es 6, 13, 131
Es 65, 5, 82
Es 7, 11, 154
Es 7, 5. 8, 118
Es 7, 6, 98, 166
Esd 10, 30. 33, 117
Esd 4, 2, 123
Esd 4, 7, 98
Esdr 4, 1, 187
Esdr 4, 2, 155
Esdras 6, 21, 75
Ex 1, 5, 89
Ex 10, 11, 57
Ex 15, 7, 5, 6, 168
Ex 18, 3, 117
Ex 2, 11, 115
Ex 2, 14, 115

Ex 2, 22, 117
Ex 21, 8, 134, 155
Ex 23, 14, 106
Ex 23, 15, 104
Ex 23, 17, 104, 107
Ex 32, 89, 90, 92
Ex 32, 4, 89, 90
Ex 33, 20, 108
Ex 34, 20, 104, 106
Ex 34, 23, 104
Ex 34, 24, 105, 106
Ex 35, 21, 98
Ex 36, 3, 98
Ex 38, 24, 136
Ex 38, 8, 127, 128, 160
Ez 1, 27, 103
Ez 36, 14, 157
Ez 8, 2, 102, 103
Gn 10, 88
Gn 13, 18, 131
Gn 14, 13, 131
Gn 16, 13b, 108
Gn 18, 1, 131
Gn 18, 16, 25
Gn 18, 22, 5
Gn 19, 31, 80
Gn 33, 10, 103
Gn 36, 12, 122
Gn 41, 50-51, 117
Gn 46, 14, 131
Gn 46, 27, 89
Gn 49, 4, 57
Gn 49, 6, 114
Gn 6, 2. 4, 88
Jdt 8, 2. 7; 10, 3 ; 16, 22-24, 117
Jer 26, 18, 133
Jer 7, 18, 98
Jg 1, 16, 123
Jg 14, 18, 129
Jg 18, 1, 128
Jg 18, 30, 116, 117, 118, 119, 120, 130, 144
Jg 21, 19-23, 127
Jg 5, 14, 118, 122
Jg 6, 32, 145
Jg 7, 1, 145
Jg 9, 37, 131
Job 1, 6, 88
Job 2, 1, 88
Job 24, 12, 112
Job 34, 6, 109
Job 38, 13. 15, 116
Job 38, 7, 88
Job 7, 20, 9, 10, 31, 33, 151, 159
Job 9, 7, 129
Jos 19, 33, 131
Jr 18, 14, 93
Jr 23, 5, 79
Jr 23, 8, 79
Jr 25, 9, 81
Jr 27, 6, 81
Jr 3, 24, 147, 148
Jr 31, 14, 80
Jr 31, 17. 20, 118
Jr 33, 14. 26, 79
Jr 33, 14-26, 79
Jr 40, 9, 81
Jr 43, 10, 81
Jr 48, 47, 80
Jr 49, 1, 94, 97
Jr 49, 3, 94, 95, 96, 97
Jr 7, 12, 113
Jr 7, 17, 97
Jr 7, 18 ;44, 97
Lv 7, 30, 136
Mi 3, 12, 133
Nb 10, 35, 5, 168
Nb 25, 12, 79
Nb 25, 6-15, 128
Nb 26, 26, 131
Nb 26, 28-37, 117
Nb 3, 32, 79
Nb 35, 25. 28, 79
Nb 4, 14, 79
Neh 1, 9, 113
Neh 9, 18, 89, 90
Os 13, 1, 119
Os 14, 9, 131
Os 2, 10. 15-19, 146
Os 2, 8, 147
Os 4, 4, 80
Os 4, 8, 80
Os 5, 3. 5, 118
Os 9, 10, 147, 148
Prov 12, 28, 125, 166
Prov 14, 32, 186
Prov. 12, 28, 186
Prov. 14, 32, 82, 124

Ps 107, 2, 114
Ps 119, 79, 156
Ps 16, 9, 114
Ps 30, 13, 113, 114
Ps 37, 14, 122
Ps 42, 3, 105, 106, 107
Ps 49, 12, 82
Ps 52, 9, 114
Ps 62, 12, 1
Ps 7, 6, 114
Ps 78, 60, 113
Ps 80, 14, 116
Ps 82, 1, 88
Ps 84, 8, 107
Ps LXX 61, 12, 1
Qo 1, 15, 5
Qo 12, 9, 5
Qo 7, 13, 5
Sir 47, 9, 5
Sir 49, 4, 117
Sir 50, 25-26, 118
Sir 50, 26, 120
So 1, 5, 94, 95
Tb 14, 10, 117
Za 2, 12, 5, 6, 9, 10, 24, 30, 31, 33, 151, 159