LA GENÈSE D'ALEXANDRIE, LES RABBINS, ET QUMRÂN

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ

Dans les écrits de la tradition rabbinique nous trouvons toute une série de listes qui énumèrent les changements du texte biblique qui auraient été faits intentionnellement par les traducteurs au moment de la traduction en grec de la Bible hébraïque. Ces listes se trouvent dans les midrashim tannaïtiques (comme la *Mekilta de Rabbi Ismael*, dans le commentaire à Exode 12.40), dans les talmudim (*b. Meg.* 9a-b; *y. Meg.* 71d, traité *Sopherim* 1.7-8), ainsi que dans des collections de midrashim plus tardives, comme *Abot de Rabbi Nathan* (version B, chap. 37), *Tanhuma Exod* (para. 22) ou le *Midrash Hagadol* (Exod 4.20), en dans d'autres compositions postérieures comme le *Yalkut Shimoni* (Gen 3).¹

Evidemment, ces listes ne sont pas uniformes, ni dans le nombre de corrections faites, ni dans les lieux du Pentateuque concernant les corrections. Certaines listes indiquent en tête le total de ces corrections, bien que souvent le nombre des corrections enregistrées ne corresponde pas au nombre effectif de corrections transmises dans le texte. Ainsi, la version B de l'*Abot de Rabbi Natan* nous dit «Cinq anciens [pas soixante-dix ou soixante-douze] écrivirent la Torah en grec pour le Roi Ptolémée. Ils y changèrent dix choses. Ce sont, etc.» Mais quand on compte le total des changements on arrive à onze. *Tanhuma* parle aussi de dix corrections, mais ne nous rapporte pas moins de quatorze passages, et *Exodus Rabbah* (5.5) nous dit que les changements faits furent de 18, sans spécifier lesquels. Il est vrai que dans le cas de *Abot*, les

¹ L'étude la plus complète de ces listes est le chapitre «Die Devarim für Talmai» dans le livre de Giuseppe Veltri, *Eine Tora für den König Talmai: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (Texte und Studien zum antiken Judentum 41), Tübingen 1994, 22-112. Plus compact, mais aussi fondamental, est l'article d'Emanuel Tov, «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX», *Journal for the Study of Judaism* 15 (1984) 65-89, réédité avec quelques modifications dans Id., *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72), Leiden 1999, 1-18 (les citations de cet article proviennent toujours de la version publiée dans le *JSTJ*).

corrections se trouvent dans des sections du livre qui énumèrent des listes de dix choses (comme un procédé mnémonique). Après les dix corrections *Abot* énumère les dix choses planifiées depuis le début du monde, les dix choses créées à l'aurore du monde, les dix noms avec lesquels on nomme la prophétie, les dix personnes qui furent appelées 'hommes de Dieu', et beaucoup d'autres listes de dix, pour finir avec les dix fois où le mot 'générations' apparaît dans la Torah et desquelles il ne nous donne que sept. Ce qui nous fait penser que le numéro dix est tout à fait artificiel. D'autres listes (comme la *Mekilta* ou *b. Meg*), par contre, ne mentionnent pas le nombre total des corrections mais donnent simplement les passages corrigés, dont le total oscille entre 13 et 15. Dans les listes il n'y a pas non plus d'uniformité totale dans la transmission des passages corrigés, bien que les variations ne soient pas trop grandes, et en ce qui concerne la Genèse on trouve une forte consistance. En plus, presque la moitié des corrections concernent le texte de la Genèse.

Dans cette contribution, écrite pour honorer la passion «alexandrine» de Gerard Luttikhuisen, collègue et très cher ami dès les premières heures à Groningen, qui m'a tant appris non seulement sur la pluriformité du christianisme dans son contexte grec, mais sur les interprétations et transformations de la Genèse dans les écrits gnostiques, je voudrais regarder ces corrections dans une perspective qumrânienne, où le texte de la Genèse est souvent interprété et transformé. En vue des limites imposées à nos contributions, uniquement les quatre premières des sept corrections concernant la Genèse seront ici présentées.

Ma première intention était d'examiner les manuscrits *bibliques* qumrâniens de la Genèse pour voir si on pouvait découvrir quelques traces de ces corrections. Je ne m'attendais pas à trouver la forme grecque de ces corrections à Qumrân, parce que nous n'avons pas trouvé de manuscrits de la Genèse en grec à Qumrân,² mais je pensais

² La Genèse n'est pas présente parmi les manuscrits grecs trouvés à Qumrân. Dans la grotte 4 on a trouvé deux copies du Lévitique (4Q119 = 4QLXXLeviticus^a et 4Q120 = pap4QLXXLeviticus^b), une copie du Nombres (4Q121 = 4QLXXNumbers) et une copie du Deutéronome (4Q122 = 4QDeuteronomy), voir P.W. Skehan, E. Ulrich, J.A. Sanderson, *Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (Discoveries in the Judaean Desert 9), Oxford 1992, 161-97, et dans la grotte 7 un fragment de l'Exode (7Q1) et un fragment de la Lettre de Jérémie (7Q2), voir M. Baillet, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 3), Oxford 1962, 142-3. Sur les manuscrits bibliques en grec trouvés à Qumrân voir A.R.C. Leaney, «Greek Manuscripts from the Judaean

que dans les nombreux manuscrits hébreux de la Genèse des diverses grottes³ il aurait pu rester des traces avec lesquelles nous pourrions déterminer si ces corrections correspondaient à des formes anciennes du texte biblique, comme Tov le présume,⁴ ou si elles étaient le produit de l'activité exégétique des rabbins, comme en conclut Veltri, sans qu'elles aient aucune valeur textuelle.⁵

Mais, malheureusement les accidents de conservation des manuscrits ne m'ont pas permis de développer cette ligne de recherche. De tous les versets de la Genèse corrigés selon les rabbins, seulement Gen 1.1 a été conservé partiellement dans deux manuscrits (4Q2, 4Q7, et dans 4Q8c qui semble être le titre du livre) dans la forme représentée tant par le texte massorétique que par la LXX. Il m'a fallu donc changer

Desert», dans J.K. Elliott (ed.), *Studies in New Testament Language and Text*, Leiden 1976, 283-300; E. Ulrich, «The Septuagint Manuscripts from Qumran: A Reappraisal of Their Value», dans G.J. Brooke—B. Lindars (eds), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Septuagint and Cognate Studies 33), Atlanta 1992, 48-80; Id., «The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumran: Including Newly Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXXDeut)», in A. Pietersma et al. (eds), *The Septuagint: Studies in Honour of John William Wevers*, Mississauga, ON 1984, 71-82; L.J. Greenspoon, «The Dead Sea Scrolls and the Greek Bible», dans P.W. Flint—J.C. VanderKam (eds), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998, i, 101-27.

³ Pas moins de 19 exemplaires, voir E. Tov, «Categorized List of the 'Biblical Texts'», dans E. Tov et al., *The Texts from the Judaean Desert: Indices and An Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (Discoveries in the Judaean Desert 39), Oxford 2002, 167-8.

⁴ «If our analysis up to this point is correct, it is difficult to avoid the unconventional assumption that the nine biblical passages which do not agree with the transmitted text of the LXX reflect another textual form of the translation. This other text of the LXX evidently contained the original text of the translation which differs from its form which has been handed down in all manuscripts.» «Accordingly, in view of this situation, we may presume that the biblical passages mentioned in this list of alterations reflect the original text of the LXX, while the archetype of all manuscripts known to us was corrected to MT.» Tov, «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations'», respectivement 74 et 76.

⁵ Veltri, *Eine Tora für den König Talmai*, 112: «Die *Devarim* sind keine textkritische Liste. Vielmehr stellen sie eine 'fiktive Überlieferung' dar, mit deren Hilfe die Rabbinen/Redaktoren Schwierigkeiten der Bibelexegese auszuräumen versuchen. Mit Ausnahme von Num 16,15 sind die *Devarim* keine 'Lesarten' des hebräischen Textes; wären sie 'Lesarten', so spräche dies für ihren textkritischen Ursprung. In der Mehrzahl aber sind sie *exegetische* Änderungen und setzen den MT voraus. Die *Devarim* erklären ihn, sie stellen keine *Alternative* dar! Das rabbinische Verständnis der 'Tora für Talmai' läßt sich also *in nuce* folgendermaßen definieren: eine Tora, bei der die Erklärung des Textes *im* Text stattfindet—und zwar dadurch, daß er *verändert* wird.»

de perspective et approcher ces corrections depuis la perspective des textes *non-bibliques* de Qumrân, dans l'espoir que ces textes nous apporteront quelque lumière, sinon sur la Genèse d'Alexandrie, au moins sur les pourquoi de ces corrections rabbiniques.

Ces corrections ont été transmises, évidemment, en hébreu; mais selon les rabbins elles auraient été faites en grec, au moment de la traduction alexandrine. Le fait que seulement une partie des corrections corresponde au texte de la LXX connu,⁶ a mené un certain nombre d'auteurs (comme Shemaryahu Talmon)⁷ à penser que ces corrections ont été faites sur le texte hébreu et que ces listes seraient donc semblables aux listes des *tikkune soferim* ou corrections des scribes qui énumèrent des changements faits sur le texte hébreu lui-même.⁸

La référence à la traduction grecque pour le Roi Ptolémée dans les introductions qui précèdent les listes de corrections est trop constante, trop explicite et trop emphatique, pour qu'elle puisse être complètement accidentelle. Elle s'explique uniquement si les corrections ont été réalisées sur la traduction grecque, c'est-à-dire si le texte hébreu a été rendu intentionnellement en grec d'une manière qui ne corresponde pas au texte hébreu des massorètes. Le texte le plus clair dans ce sens est *b. Meg* 9a qui commence ainsi:⁹

Cela concerne la narration d'un incident en rapport avec le Roi Ptolémée, selon qu'il a été enseigné: On raconte du Roi Ptolémée qu'il avait réuni soixante-douze anciens et les avait placés dans soixante-douze chambres, et il ne leur révéla pas pourquoi il les avait rassemblés; et il s'adressa à chacun d'eux et il leur dit: 'écris pour moi la Torah de Moïse ton Maître.' Le Saint, il soit béni, mit du conseil dans le cœur

⁶ Les auteurs ne sont pas d'accord ni sur le nombre des corrections ni sur quelles corrections précisément correspondent au texte de la LXX connu. Pour Tov (art. cit., 73), Gen 2.2, Exod 4.20; 24.5 et 24.11, Nomb 16.15 et Lévi 11.6 seraient identiques avec les passages de la LXX, et Exod 12.14 assez proche. Pour Veltri (op. cit., 98) seulement Gen 2.2, Exod 12.40, Lévi 11.6 et Nomb 16.15 pourraient être considérés comme des retraductions du grec, «Die übrigen Textänderungen zu den Bibelversen spiegeln lediglich textkritische und exegetische Schwierigkeiten eines schon fixierten hebräischen Textes wider.»

⁷ Sh. Talmon, «The Three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court», *Textus* 2 (1962) 14-27 (p. 26).

⁸ Voir D. Barthélemy, «Les tikkuné soferim et la critique textuelle de l'AT», dans *Congress Volume Bonn 1962* (Vetus Testamentum Supplements 9), Leiden 1963, 285-300, et C. McCarthy, *The Tikkune Soferim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the OT* (Orbis Biblicus et Orientalis 36), Freiburg 1981.

⁹ Toutes les traductions, sauf indication du contraire, sont propres.

de chacun, et eux tous s'accordèrent et ils écrivirent pour lui ... (la suite est la liste en question).

En plus, certaines de ces corrections ont été préservées dans les textes grecs tels que nous les connaissons. Mais l'exemple le plus clair est la correction à propos de Lev 11.6 (11.5 dans la LXX), parce qu'elle est explicitée dans la tradition rabbinique et ne laisse aucun doute.

Dans le texte massorétique de Lev 11.6 (LXX 11.5) se trouve un *hapax* (employé uniquement là et dans Deut 14.7), le mot אֲרִנְבָה, un mot de signification incertaine comme les mots employés pour d'autres animaux mentionnés dans ce chapitre, mais qui est traduit généralement par «lièvre». Dans la LXX ce mot est traduit par δασύποδα, (δασύπου[]) et non pas par λαγών (λαγός).¹⁰ Comme nous l'explique une note sur le grec du Pentateuque alexandrin de Michel Casevitz, δασύπου[] veut dire «qui a les pieds velus» et appartient au vocabulaire technique, «le mot est déjà attesté chez les Comiques de l'époque classique et chez Aristote et remplace le plus ancien et banal λαγός».¹¹ Cette dernière précision nous donne la clef du changement. Dans la liste de *b. Meg* (et aussi dans *y. Meg*, le traité *Sopherim*, *Mekilta*, et *Abot de Rabbi Nathan*) אֲרִנְבָה est en fait changé en צִעִירַת הָרְגָלִים, que l'on traduit usuellement par «léger de pieds» (en comprenant l'expression comme שְׁעִירַת הָרְגָלִים due au changement phonétique du ש en צ)¹² une expression assez exactement traduite par δασύποδα. Le changement aurait été donc fait afin d'éviter l'emploi du nom dynastique de Ptolémée.¹³ Ce que nous dit expressément le texte du Talmud

¹⁰ Aquila traduit אֲרִנְבָה précisément par λαγών dans ce cas.

¹¹ *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie*, sous la direction de C. Dogniez et M. Harl, Paris 2003, 638. Dans *La Bible d'Alexandrie 3: Le Lévitique*, Paris 1988, 128, les auteurs P. Harlé et D. Pralon soulignent «Le choix de *dasípous* préféré à celui de *lagós* ne poserait aucun problème si la tradition rabbinique n'avait relevé ici un cas d'évitement délibéré de la part des LXX ... Il nous paraît plus vraisemblable que le nom *lagós* a été évité par les LXX parce qu'il évoquait le nom du père du premier Ptolémée, *Lágos*, fondateur de la lignée des Lagides.»

¹² Veltri, *Eine Tora für den König Talmi*, 101-2, a justement remarqué que tous les témoins manuscrits sauf le manuscrit München 117 de la *Mekilta* portent la lecture צִעִירַת הָרְגָלִים, littéralement «'junge/kleine' oder 'schnelle' (?) Füße» et note «Der Ausdruck ergibt zwar einen Sinn, der aber weder im biblischen noch im rabbinischen Sprachgebrauch geläufig ist und überdies keine Parallele zur LXX von Lev 11,6(5) aufweist» et par conséquent «daß der Fehler zwar früh in den rabbinischen Schriften auftrat, nicht aber zur selben Zeit, da die Änderung festgestellt wurde.»

¹³ E. Tov, «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations'», 89 laisse la

Et eux n'écrivirent pas pour lui **אֵת הָאֲרֻנָּה** parce que le nom de la femme de Ptolémée était **הָאֲרֻנָּה** (c'est à dire *λαγῶς*) afin qu'il ne dise pas: 'les juifs se sont moqué de moi et ils ont placé le nom de ma femme dans la Torah.'

Selon *γ. Meg* celle qui portait le nom de *Lagos* aurait été la mère de Ptolémée, et nous savons qu'en réalité c'était le nom du père, duquel provient le nom dynastique des Lagides. Mais cela n'a aucune importance. Ce qui compte est que le texte du Talmud nous prouve sans aucun doute que dans ce cas le changement a été fait sur le texte grec et non pas sur le texte hébreu.

La tradition rabbinique affirme donc qu'au moment de la traduction en grec du texte biblique un certain nombre de corrections auraient été faites, notamment au texte de la Genèse. Et je crois que dans cette tradition pourrait se trouver un noyau de vérité historique, dont l'étendue est impossible à préciser mais qui permet de considérer ces corrections comme témoins de l'effort fait pour imposer une certaine exégèse du texte biblique déjà à l'époque de la première traduction grecque. L'examen de ces corrections à la manière des traditions exégétiques attestées à Qumrân (dans un cadre chronologique donc beaucoup plus proche de la Genèse d'Alexandrie que le monde des rabbins) peut nous aider à comprendre les motifs et la portée de ces corrections.

1. *Gen 1.1*

La première correction nous la trouvons dans la première phrase de la Genèse.¹⁴ Il n'est pas question dans ce cas d'un changement des mots, mais d'un changement dans l'ordre des mots. Les premiers traducteurs de la LXX auraient traduit le texte massorétique

chose en suspens «it may be that this claim is nothing but a *post factum* explanation; on the other hand, it is just possible that *λαγῶν* is the original translation of **אֲרֻנָּה** which was later supplanted by *δασύποδα*.»

¹⁴ Cette phrase a donné lieu à des interprétations innombrables, anciennes et modernes, tant dans le judaïsme que dans le christianisme. Dans notre perspective, voir P. Schäfer, «Berešit bara' Elohîm: Zur Interpretation von Gen 1,1 in der rabbinischen Literatur», *Journal of Jewish Studies* 2 (1971) 161-6; G. Anderson, «The Interpretation of Gen 1.1 in the Targums», *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 21-9; F. García Martínez, «Interpretación de la creación en el Judaísmo antiguo», dans M.L. Sánchez León (ed.), *Religions del món antic: La creació*, Palma 2001, 115-53.

אלהים ברא בראשית «Au commencement créa Dieu» par בראשית ברא «Dieu créa au commencement», nous disent les listes; c'est-à-dire par ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ, au lieu du familier ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς de la LXX.¹⁵ Un tel changement semble tout à fait innocent, mais, à mon avis, il n'est pas innocent du tout.

Pour E. Tov ce changement d'ordre aurait pu être motivé par le désir du traducteur de commencer la Torah avec le nom de Dieu.¹⁶ Il dit: «In this instance the inversion of the word order can be ascribed to the exegetical motivation of the translator who, it seems, wanted to begin the Pentateuch with ὁ θεὸς.»¹⁷ La correction serait donc plutôt d'ordre littéraire, une anticipation en quelque sorte de la très belle *disputatio* que nous raconte l'*Alphabet de Rabbi Aquiva* et dans laquelle chaque lettre de l'alphabet intervient devant Dieu pour le convaincre (avec les arguments tirés de l'Écriture!) à commencer par elle à écrire la Torah et qui est finalement gagnée par la lettre *bet* parce qu'avec elle tout le monde «bénira» le Seigneur.¹⁸ On ne peut pas exclure, évidemment, cette interprétation, ni que le changement d'ordre soit purement stylistique. Mais je crois qu'il y a beaucoup plus que ça derrière ce changement d'ordre des paroles.

Pour Hüttenmeister, dans sa traduction du traité *Megilla* du Talmud Yerushalmi,¹⁹ la correction aurait pour finalité de rendre impossible l'interprétation de la phrase dans laquelle בראשית aurait été considéré comme le sujet de la phrase et אלהים l'objet («Bereshit créa Dieu») et ainsi de couper court à toute interprétation polythéiste. Mais cette interprétation ne fonctionne pas en grec, à moins d'imaginer qu'à la place de ὁ θεὸς on aurait traduit «Dieu» par un nom indéclinable.

Pour Veltri, le motif de la correction serait d'affirmer sans ambages une *creatio ex nihilo* et d'éviter l'impression que donne la Genèse (quand

¹⁵ Aquila préserve le même ordre des mots de l'hébreu, mais il change la traduction grecque de בראשית par κεφαλαίον, reprenant ainsi le lien étymologique du mot hébreu avec 'la tête', et celle du ברא qu'il traduit par κτίζω: Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεός.

¹⁶ Une explication que l'on peut trouver déjà dans *Tanhuma B Bereshit* 4, où l'humilité de Dieu est contrastée (avec référence à Gen 1.1) avec la superbie des rois qui font précéder de leurs noms la mention de leurs œuvres.

¹⁷ Tov, «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations'», 87.

¹⁸ Voir L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968¹², i, 5-8. La même tradition se trouve dans *y. Hag.* 2,77c, *b. Ber.* 55a et dans *Genesis Rabbah* 1.10.

¹⁹ F.G. Hüttenmeister, *Megilla: Schriftrolle* (Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/10), Tübingen 1987, 56.

on lit 1.1-2 comme une seule phrase qui sert d'introduction à 1.3) qu'avant la création de la terre il y avait déjà quelque chose.²⁰ C'est vrai que dans le monde grec les opinions sur la *creatio ex nihilo* étaient divisées, de sorte que Sagesse 11.17 dit «elle qui a créé le monde d'une matière informe (ἐξ ἀμόρφου)» en reprenant l'expression platonicienne du *Timée* 51a, et que 2 Mac 7.28 semble réagir précisément contre cette idée: «regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien (οὐκ ἐξ ὄντων)», mais les auteurs sont divisés sur l'interprétation précise de ces allusions,²¹ et l'idée d'une matière préexistante ne semble pas avoir joué aucun rôle dans les plus anciennes interprétations de la Genèse.

Moi, je crois plutôt que la correction implique une affirmation polémique et emphatique que c'est Dieu, et Dieu seul, le créateur du tout, sans l'aide de personne, et que sa finalité est celle de couper court à une interprétation instrumentale du *bet* ('par' ou 'avec'). La première note de *La Bible d'Alexandrie*,²² souligne admirablement l'ambiguïté profonde du grec et de l'hébreu:

Au commencement: cette initiale du récit, en grec (*en arkhê*) comme en hébreu (littéralement 'en tête'), a donné lieu à d'innombrables interprétations juives ou chrétiennes. Pour les lecteurs grecs, l'expression prise au sens temporel indique un début, mais peut aussi indiquer, en un sens instrumental, que Dieu a créé 'par son principe', 'par son pouvoir', autres sens possibles du mot *arkhê*.

Que cette deuxième interprétation n'était pas quelque chose d'imaginaire est facile à prouver. Un hymne trouvé dans un manuscrit de la grotte 11²³ nous dit expressément: *ברוך עושה ארץ בכוחו מכין תבל*

²⁰ Veltri, *Eine Tora für den König Talmi*, 30: «Demnach wird die Umstellung in der 'rabbinischen' LXX wohl eine deutliche Antwort auf die Frage der *creatio ex nihilo* bzw. der seit den Anfängen wägnenden Existenz des Urstoffes dargestellt haben. Den Rabbinen zufolge ist die Interpretation der griechischen Tora eine eindeutige Stellungnahme für eine Schöpfung ohne Urstoff, und zwar insofern, als die Umstellung von *בראשית* an die dritte Stelle im Satz einen Temporal- bzw. Modalsatz unmöglich macht. Somit ist die Absolutheit des göttlichen Schaffens festgeschrieben.»

²¹ Voir J. Goldstein, «The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo», *Journal of Jewish Studies* 35 (1984) 127-35 and D. Winston, «Creatio Ex Nihilo Revisited», *Journal of Jewish Studies* 37 (1986) 88-91.

²² *Le Pentateuque: La Bible d'Alexandrie*, 694.

²³ 11Q5 col. XXVI 9-15, publié par J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 4), Oxford 1963, 47. Sur ce poème, connu comme «Hymne au Créateur», voir F. García Martínez, «Creation in the Dead Sea Scrolls», dans G.H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth*:

בְּחֹכְמָתוֹ, «Béni soit celui qui créa la terre par son pouvoir, qui établit le monde avec sa sagesse!»²⁴ Cette phrase nous prouve clairement la possibilité de l'interprétation au sens instrumental du *bet* de בְּרֵאשִׁית, et elle nous aide aussi, avec sa mention de «avec sa sagesse» (בְּחֹכְמָתוֹ), à comprendre le développement exégétique qui mena à l'interprétation du texte hébreu que la correction essaie de bloquer.

Dans un très beau poème du livre des Proverbes, cité ici dans la traduction de la Bible de Jérusalem, quelque peu modifié pour serrer de plus près le texte hébreu, la Sagesse personnifiée dit d'elle-même:

YHWH m'a créée (קָנִי),²⁵ principe (רֵאשִׁית) de son chemin,
la première de ses œuvres les plus anciennes.
Dès l'éternité je fus formée,
dès le commencement, (בְּרֵאשִׁית), avant l'origine de la terre. (Prov 8.22-23)

Et la même sagesse nous dit dans un texte de Ben Sirach (24.9), malheureusement pas conservé en hébreu, mais dont la traduction grecque a circulé à Alexandrie: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἐκτίσεν με «avant les siècles, dès le commencement il m'a créée.»

Si la Sagesse donc avait été créée la première, avant tout autre réalité, si elle avait été créée comme «principe» comme «commencement» (רֵאשִׁית) de tout, il était donc possible de considérer le mot רֵאשִׁית comme le nom de la Sagesse, et de traduire en conséquence בְּרֵאשִׁית non par «au commencement» mais par «avec la sagesse». C'est effectivement cela la traduction que nous donne l'hymne trouvé à Qumrân, dont la composition peut remonter au troisième ou deuxième siècle (l'hymne n'est pas une composition qumrânienne). Et c'est aussi la traduction que nous trouvons dans certaines traductions du Pentateuque en araméen du premier verset de la Genèse.²⁶ Les manuscrits fragmentaires

Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics (Themes in Biblical Narrative 8), Leiden 2005, 49-70; dans la note 78 de cet article se trouve une abondante bibliographie sur cet hymne.

²⁴ 11Q5 XXVI 13-14.

²⁵ La signification précise du verbe קָנָה ('créer' ou 'acquérir') a été très discutée, parce que le verbe fut employé pour prouver l'éternité de la Sagesse, identifiée au Verbe; mais la suite ne laisse aucun doute que la Sagesse est présentée comme étant créée, et ainsi a été comprise par la traduction de la LXX: Κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ.

²⁶ Pour les textes, voir *Biblia Polyglotta Matritensia. Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum. L. I. Genesis*, Editio critica sub directione Alexandri Diez Macho, Madrid 1988.

du targum palestinien 110, 240 et 440, traduisent Gen 1.1, «Avec la sagesse (בְּחֹכְמָה) créa Dieu les cieux et la terre.» Le targum Neofiti hésite apparemment et nous donne une double traduction: «Dès le commencement (מֵלִקְדֵּמִין), avec sagesse (בְּחֹכְמָה) acheva la *memra* de Yahveh les cieux et la terre».

Dans le monde grec, transi de platonisme, la création de la sagesse avant les cieux et la terre, devait exercer une attraction particulière. Aristobule n'avait-il pas déjà dit (dans le frag. 5 cité par Eusèbe dans sa *Praeparatio Evangelica*)²⁷ que «un de nos ancêtres, Salomon, avait dit mieux et plus clairement que la sagesse existait avant les cieux et la terre, ceci s'accorde avec ce que disent les philosophes grecs»? Et Philon d'Alexandrie ne dira-t-il plus tard que *Arkhê* est un des noms de la sagesse? Dans son *Legum Allegoriae* I § 43, en commentant Gen 2.8, nous lisons, dans la traduction de Claude Mondésert: «La sagesse élevée et céleste a, comme il l'a montré, des noms multiples (πολύνυμος): il l'a appelée principe (ἀρχή), image (εἰκών) et vision de Dieu (ὁρασις θεοῦ)».²⁸

Je crois donc pouvoir conclure que cette première correction visait précisément à éviter ce type d'exégèse et à souligner que Dieu, et Dieu tout seul, est le créateur.

2. Gen 1.26

La deuxième correction de nos listes correspond à Genèse 1.26, et elle a une portée théologique évidente. Le texte massorétique lit נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance.» A la différence de la correction précédente qui implique un simple changement dans l'ordre des mots, dans ce cas le texte lui-même aurait été corrigé. Bien qu'il y ait quelques petites différences parmi les témoins (la deuxième préposition est supprimée dans *Abot* וְדִמוּתֵנוּ בְּצַלְמֵנוּ, et dans la *Midrash Hagadol* une citation modi-

²⁷ Les fragments attribués à Aristobule sont facilement accessibles dans A.M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG 3), Leiden 1970, 217-28. L'étude fondamentale reste N. Walter, *Der Thorausleger Aristobulos: Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* (TU 86), Berlin 1964.

²⁸ Claude Mondésert, *Legum Allegoriae I-III* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 2), Paris 1962, 60-3. Dans la note, Mondésert suggère que Philon a pu s'inspirer du texte de Prov 8.22, qu'il cite dans *Ebr.* 31.

fiée de Gen 1.27 est ajoutée) ils sont tous d'accord dans le double changement du texte: le pluriel «faisons» aurait été traduit par le singulier אֶעֱשֶׂה «Je vais faire», et les pronoms suffixes pluriels «notre» auraient été supprimés. Le texte aurait donc été changé en אֶעֱשֶׂה אָדָם בְּצַלְמִי וּבְדִמּוּת בְּצַלְמִי «Je vais faire l'homme en image et en ressemblance», c'est-à-dire ποιήσω ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι καὶ ἐν ὁμοιώσει au lieu de ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν de la LXX.²⁹

Cette correction élimine d'un trait non seulement le risque d'une interprétation polythéiste du pluriel «faisons» mais aussi les pronoms encore plus troublants et avec le risque évident d'anthropomorphisme. La LXX que nous connaissons avait déjà supprimé le deuxième pronom en traduisant בְּצַלְמִינוּ par κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, mais כְּדִמּוּתֵנוּ simplement par καθ' ὁμοίωσιν, sans pronom, mais avait conservé la signification de l'original par l'introduction d'un καὶ qui ne se trouve pas dans le texte hébreu et qui permet de relier l'image et la ressemblance avec un seul pronom.³⁰

Que le texte hébreu se soit prêté à des interprétations de toutes sortes, est facile à prouver dans le contexte alexandrin. Dans le livre de la Sagesse de Salomon nous rencontrons dans 9.1-2 cette interprétation: «Oh Dieu de nos pères et Seigneur de miséricorde, Tu as tout fait avec ta parole et avec ta Sagesse tu as formé l'homme.» Et chez Philon (dans son *De confusione linguarum* 179)³¹ nous pouvons lire:

Dans ces conditions, il était normal que Dieu rende ses subordonnés solidaires de la création de l'homme. Il dit: «Faisons l'homme», afin qu'on Lui rapporte les seules bonnes actions de l'homme, et les fautes à d'autres. En effet, il n'a pas semblé convenable à Dieu, au Chef Suprême, que la voie, qui à l'intérieur même de l'âme raisonnable, conduit au mal, soit Son œuvre. C'est pourquoi Il a confié aux êtres qui Lui sont

²⁹ La traduction au grec de Tov est poih/sw a)/nqrwpon kat' ei)ko/na kai\ kaq' o(moi/wsín, parce que, malgré qu'il reconnaisse que la LXX a probablement lu les prépositions כ et כ du TM comme כ et כ, «it is impossible to be precise in regard to this type of grammatical phenomena». «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations'», 78.

³⁰ C'est peut-être à cause de cela que *La Bible d'Alexandrie*, 94, traduit le texte de la LXX par «Faisons un homme selon notre image et selon *notre* ressemblance» (souligné FGM) malgré l'absence du deuxième pronom. Les autres versions conservent les deux pronoms pluriels, et Aquila fait même la distinction des prépositions: ἐν εἰκόνι ἡμῶν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν.

³¹ J.G. Kahn, *De confusione linguarum* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13), Paris 1963, 142-5.

inférieurs la création de cette partie de l'homme. Car il fallait bien que le volontaire qui fait pendant à l'involontaire, et qui a été institué pour remplir complètement l'univers, fût révélé.

L'exégèse chrétienne, où la Sagesse sera identifiée avec le Christ, exploitera savamment ces ambiguïtés. Déjà dans l'*Épître de Barnabé* (5.5) nous pouvons lire en parlant de Jésus-Christ: «Si le Seigneur a supporté de souffrir pour nous, alors qu'il était le Seigneur du monde entier, Lui à qui Dieu dit à la création du monde: 'Faisons l'homme à notre image et ressemblance' ...»³² La même idée se trouve exprimée d'une manière très concise dans un beau poème d'Ephrem le Syrien: «Le Père ordonna avec sa voix, mais c'est le Fils qui fit le travail.»³³

Les targumim nous offrent une traduction littérale du texte hébreu, sans changer les pluriels. Neofiti et le manuscrit 110 évitent l'emploi du mot «image» (צלם) et traduisent par «à notre ressemblance, comme semblable à nous» (נברא בר נש בדמותן כד נפק בן), alors que Pseudo Jonathan évite l'emploi de «ressemblance» (דמות) et traduit «à notre image, selon notre icône» (בצילמנא כד ייקננא). Pseudo Jonathan est le seul qui essaie d'éviter le danger du polythéisme des pluriels en introduisant une conversation de Dieu avec ses anges, auxquels évidemment se réfèrent les pluriels problématiques: «Et Dieu dit aux anges qui servent devant lui qui furent créés dans le deuxième jour de la création du monde: Faisons Adam etc.»³⁴

Dans la littérature rabbinique nous rencontrons, évidemment, beaucoup d'explications soit du pluriel du verbe «faisons» (y compris celle du Pseudo-Jonathan) soit des formes plurielles des suffixes, toutes orientées à sauvegarder l'idée que c'est Dieu, et lui tout seul, qui créa l'homme (le huitième chapitre de *Bereshit Rabba* en rassemble une longue série), face à des interprétations moins orthodoxes. Mais aucune n'arrivera à la radicalité des corrections qui résolvent le problème simplement en changeant le texte. *Bereshit Rabba* 8.8 nous raconte comment Moïse lui-même se troubla au moment d'écrire ce verset:

³² P. Prigent-R.A. Kraft, *L'Épître de Barnabé* (Sources Chrétiennes 172), Paris 1971, 108-9. Voir F.R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999, 242.

³³ Cité par T. Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian* (Coniectanea biblica; Old Testament Series 11), Lund 1978, 000.

³⁴ Voir M. Pérez Fernández, «Targum y midrás sobre Gen 1,26-27; 2,7; 3,7.21: La creación de Adán en el Targum de PseudoJonatan y en Pirke de Rabbi Eliezer», dans D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra: Targum-Derash-Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid 1986, 471-87.

Rabbi Shemuel bar Nachman dit au nom de Rabbi Jonathan: «Quand Moïse écrivait la Torah et devait consigner l'œuvre de chaque jour, en arrivant au verset 'Et Dieu dit: faisons l'homme à notre image, etc.', il s'exclama: «Seigneur de l'univers, pourquoi veux-tu donner un prétexte aux hérétiques?» «Moïse, tu écris!—lui répondit-il—celui qui veut se tromper qu'il se trompe!»»

J'ai déjà mentionné que la version de la liste transmise dans le *Midrash Hagadol* préserve ici une forme plus longue que tous les autres témoins, et dans laquelle la citation de Gen 1.26 est directement suivie par le début du Gen 1.27. En traduction, cette forme de la correction dit: «Je vais faire l'homme selon image et ressemblance, et Dieu créa Adam selon l'image et selon la ressemblance» (וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצֶלֶם). Je suis convaincu que cette addition est secondaire et plus tardive parce qu'elle nous donne en plus de la correction l'explication, selon le principe rabbinique que les difficultés du texte biblique s'expliquent par la suite du texte. Dans ce cas, le verbe au singulier de la correction s'explique par l'emploi du verbe au singulier dans Gen 1.27 (וַיִּבְרָא, 'et créa'). Dans un dialogue entre Rabbi Shimlay et des hérétiques dans *Bereshit Rabba* 8.9 nous pouvons lire:

Rabbi Shimlay dit: Dans chaque lieu où tu trouves un argument (תשובה dans l'édition) pour les *minim*, tu trouves à côté sa guérison (רפואה). Eux (les hérétiques) lui demandèrent à nouveau: Pourquoi est-il écrit: 'Et Dieu dit: faisons l'homme, etc.' Lisez ce qui suit, leur répondit-il. Il n'est pas écrit: 'Et créèrent (וַיִּבְרְאוּ) dieux l'homme', mais 'Et créa (וַיִּבְרָא) Dieu l'homme.'

A Qumrân nous ne trouvons pas d'élaborations exégétiques sur ce texte de la Genèse, mais nous trouvons à sa place l'affirmation explicite et emphatique que c'est Dieu, et Dieu tout seul (רק) qui créa l'homme, à l'occasion le juste. Dans le *Rouleau des Hymnes*, dans la colonne VII.17-18 de la nouvelle numérotation³⁵ (XV.14 de Sukenik) nous pouvons lire: צדיק ואיכה יוכל כול להשנות דבריכה רק אתה בראתה «Comment quelqu'un pourrait changer tes paroles? Toi seul, tu as créé le juste.»

Par contre, il n'est nulle part question dans les manuscrits conservés, de l'homme comme image de Dieu. Le mot «image» צֶלֶם se trouve seulement employé deux fois dans le *Document de Damas* (et dans deux

³⁵ F. García Martínez–E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden/Grand Rapids 2000, i, 154-5.

copies de la grotte 4) qui cite et interprète la mention des «piédestaux de vos images» d'Amos 5.26. Et le mot *דְמוּת*, si cher à Ezékiel, se trouve une seule fois (hors des *Cantiques pour le Sacrifice du Sabbat* où il a une signification particulière) dans 4Q504 frag. 8. Cette collection de prières qui porte le titre de *Paroles des Luminaires*, dans la prière pour le premier jour de la semaine qui est centrée sur la création, nous pouvons lire à la ligne 4 «[Adam] notre [pè]re, Tu (l')as façonné à la ressemblance de [Ta] gloire» *אֲדָם אֲבִינוּ יִצְרָהָהּ בְּדְמוּת כְּבוֹדָהּ*.³⁶ L'emploi du verbe *יָצַר* et non pas des verbes *בָּרָא* ou *עָצַר* nous indique que l'auteur pense plutôt à la deuxième création, celle de Gen 2, où Dieu façonna l'homme avec de l'argile. Mais ce qui est intéressant c'est la substitution du pronom par la référence à la gloire de Dieu qui permet à l'auteur d'introduire le thème de la gloire d'Adam (un thème fréquent à Qumrân) comme un reflet de la gloire de Dieu.

Ces deux textes qumrâniens, donc, nous prouvent que cette «correction» de Gen 1.26 était parfaitement compatible avec l'interprétation tout à fait orthodoxe de ce texte biblique à Qumrân.

3. Gen 1.27

La troisième correction de nos listes concerne le texte qui se trouve dans Gen 1.27 et aussi dans Gen 5.1. Le texte massorétique lit *זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם* dans Gen 1.27 et *זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם* dans Gen 5.1, c'est-à-dire «mâle et femelle il les créa», ce qui est traduit par la LXX dans les deux cas par *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς* «mâle et femelle il les fit.» A la place de ce texte les listes présentent comme correction un texte qui est constant dans l'élément essentiel, le changement du pluriel au singulier de l'objet, soit il écrit comme suffixe *בָּרָא* (comme dans Gen 5.1), ou comme un pronom séparé *אֹתוֹ בָּרָא* (comme dans Gen 1.27), mais qui varie dans l'élément que précise la modalité exacte de l'idée de base générale que l'on essaie d'introduire dans le texte avec la correction.

Une partie des témoins³⁷ donne comme correction: *זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאוּ* «mâle et femelle il le créa». Le résultat de la correction nous

³⁶ Edition et traduction de M. Baillet, *Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert 7), Oxford 1982, 162-3.

³⁷ Pour une liste complète de toutes les variantes dans les manuscrits, voir Veltri, *Eine Tora für den König Talmai*, 37.

donne en grec la phrase ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν, et cette phrase, comme la phrase en hébreu, veut dire tout simplement que le premier homme fut créé par Dieu à la fois homme et femme, l'être androgyne de la tradition et de la pensée grecque. Evidemment, la finalité de la correction vise à résoudre l'incongruité du TM, qui dans le vers 27 change directement du singulier au pluriel, mais elle sert aussi à accentuer que le texte biblique parle de l'homme primordial et à introduire dans le texte les conceptions sur l'homme primordial, à l'occasion l'idée de l'androgyne importée de la pensée grecque. Que nous ayons à faire à une importation directe, me semble prouvé par le fait que dans *Genesis Rabbah* 8.1, dans une explication de Gen 5.1-2 attribuée à Rabbi Yirmeyah (et dans laquelle est dit explicitement «Quand le Saint, béni soit-Il, créa le premier homme, il le créa androgyne»), il emploie le mot grec ἀνδρόγυνος transcrit en hébreu אנדרוגינס.

Dans l'autre partie des témoins de la liste le mot ונקביו est remplacé par ונקביו or ונקביו, un mot donc au pluriel et avec le suffixe masculin qui se rapporte au mâle que Dieu créa, c'est-à-dire au premier homme. Le mot désigne des orifices, et il est normalement traduit par les organes génitaux féminins (Saldarini, par exemple, dans sa traduction de la version B de l'*Abot* traduit «A male with corresponding female genitals he created him»;³⁸ Lauterbach traduit la version de la *Mekilta* «A male with corresponding female parts created He him».³⁹ Cette interprétation voit donc dans cette variante une confirmation du caractère androgyne du premier homme. Même Tov indique dans une note «It appears that ונקביו / ונקביו refers to the female orifices of the primeval man who was thus androgynos»⁴⁰ malgré qu'il reconnaisse que ונקב / נקב «in rabbinic literature is used only in connection with the male sexual organ.»

Et pourtant, tant dans l'hébreu rabbinique que dans l'araméen, le mot a la signification générale d'un orifice, un trou, également quand on parle des orifices de l'homme. Le pluriel employé avec le suffixe masculin doit se traduire simplement par «ses orifices». La correction selon ces témoins de la liste est זכר ונקביו ברא «un mâle et ses orifices il créa.» Ce que Dieu créa dans Gen 1.27 donc est seulement l'homme,

³⁸ A.J. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot the Rabbi Nathan): Version B* (Studies in Judaism in Late Antiquity 11), Leiden 1975, 215.

³⁹ J.Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia 1976, i, 111-112.

⁴⁰ Tov, «The Rabbinic Tradition concerning the 'Alterations'», 87.

lui tout seul, avec ses orifices, non pas l'homme et la femme, et non plus l'androgyné, homme et femme à la fois. Il me semble que la correction, dans la forme qui nous a été transmise par la moitié des témoins représente une négation du caractère androgyné du premier homme, et par conséquent une négation de tout élément féminin dans la divinité dont l'homme (avec ses orifices) est l'image.

Pour Veltri⁴¹ la signification de la correction dans cette forme serait celle d'introduire dans le texte la création de l'homme primordial comme *prototype* formé (selon les conceptions gnostiques) d'un élément céleste et d'un autre terrestre: d'une part «image et ressemblance» de Dieu (la composante divine, en commun avec les êtres célestes) et d'autre part «mâle avec ses orifices» (la composante terrestre, en commun avec les animaux). Veltri emploie le texte de *Bereshit Rabba* 8.11, et la discussion des rabbins qui suit la citation prouve certainement que la correction est ainsi comprise, parce que la connexion avec *וּבְדַמּוּת בְּצֶלֶם* est explicite dans les mots de R. Tiflai. Mais ce texte est le seul qui unisse Gen 1.27 et 5.2, et le seul qui donne cette explication. Dans la version que nous offre *b. Meg* la correction lit: *זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאוּ וְלֹא כָתְבוּ בְּרֵאשִׁית* «mâle et femelle il le créa, et ils n'écrivirent pas il les créa.» Ce détail final, nous indique que le motif de la correction est l'harmonisation de la phrase avec la forme du verbe qui précède directement dans le texte massorétique de Gen 1.27

בְּעֵלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אָדָם, «à l'image d'Elohim il le créa,» ou il est question aussi de l'image de Dieu, mais sans que cela ait aucune importance vis-à-vis de la «correction.» Le premier homme est donc «mâle et femelle» et cela parce qu'il a été créé à l'image de Dieu.

Chez Philon (*De opificio mundi* 134)⁴² le même type de réflexion sur le premier homme comme image de Dieu le mènera à nier sa corporalité et à le considérer plutôt comme une idée, ni homme ni femme:

Moïse dit ensuite: «Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie» (*Gen.* 2,7). Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible; il participe désormais à la qualité; il est composé de corps et d'âme; il est homme ou femme, mortel par nature. Celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une

⁴¹ Veltri, *Eine Tora für den König Talmi*, 42.

⁴² Roger Arnaldez, *De Opificio mundi* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1), Paris 1961, 230-1.

idée, un genre ou un sceau; il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle (ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ) incorruptible de nature.

A Qumrân le texte de Gen 1.27, dans la forme transmise par les massorètes, a été employé pour justifier une opinion légale toute particulière et propre à la secte. Dans le *Document de Damas* les «constructeurs du mur» sont condamnés pour être tombés dans les filets de Bélial, et pour avoir forniqué «en épousant deux femmes pendant leur vie (c'est-à-dire la vie d'eux), alors que le principe de la création est: mâle et femelle Il les créa; et ceux qui entrèrent dans l'arche: deux par deux ils entrèrent dans l'arche.» (CD IV 20-21)⁴³ Ce texte a été fortement discuté,⁴⁴ parce que pris dans le sens littéral il propose une norme de vie censée contredire tout ce que nous savons du judaïsme de l'époque. Pour cela, une grande majorité de savants ont proposé de changer le pronom masculin en féminin (Dupont-Sommer, par exemple, dit «Entendons sans doute: de leur vivant à *elles deux*»⁴⁵) et comprendre en conséquence que le texte interdirait soit la bigamie ou tout autre mariage après divorce, ou simplement la bigamie, ou un mariage nouveau pendant que la première épouse est encore en vie. Mais ce que le texte en réalité interdit est tout deuxième mariage, même après le décès de la première épouse.⁴⁶ Le texte de la Genèse est interprété en donnant toute la force au singulier זָכָר וּנְקֵבָה. Dieu créa donc un seul homme et une seule femme, et cette interprétation est considérée comme «la fondation de la création», et Dieu fit aussi rentrer dans l'arche un seul mâle et une seule femelle de chaque espèce. Alors que les «constructeurs du mur» croient que l'homme peut avoir successivement plusieurs femmes, soit parce que l'épouse est morte, soit parce qu'ils ont divorcé, le texte de la Genèse signifie pour les membres de la communauté de Damas que la loi de la créa-

⁴³ La meilleure édition du texte est celle de E. Qimron dans M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (The Israel Exploration Society), Jerusalem 1992; le texte est à la p. 17.

⁴⁴ Les études les plus importantes sont recueillies dans F. García Martínez, «Damascus Document: A Bibliography of Studies 190-1989», dans M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, 63-83.

⁴⁵ A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Bibliothèque historique), Paris 1983, 144.

⁴⁶ Voir F. García Martínez, «Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls», dans G.P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 2), Leiden 1999, 95-115.

tion exige une monogamie absolue: l'homme ne peut avoir qu'une femme pendant toute sa vie; il peut, bien sûr, divorcer d'elle, mais ni après le divorce ni après l'éventuel décès de sa femme, il ne peut en prendre une autre.

A Qumran donc il n'y a pas de place pour la correction du pluriel *אתם ברא אתו* dans *ברא אתה*, et *נקבה* est toujours la femme.

4. *Gen 2.2*

La quatrième correction de nos listes concerne la Genèse 2.2. Le texte massorétique lit: *ויכל אלהים ביום השביעי* «Et Dieu conclut au septième jour (l'ouvrage qu'il avait fait)». Le texte hébreu a occasionné beaucoup de difficultés parce que Dieu même semble transgresser le repos du Sabbat, vu qu'il conclut son ouvrage le septième jour. Les listes sont concordes dans l'essentiel: le changement du septième jour pour le sixième: *ויכל ביום הששי* «et conclut au jour sixième» (la majorité des témoins omet «Dieu»). Dans ce cas, nous sommes sûrs de la traduction grecque, parce que dans la Septante (comme dans la version samaritaine et dans la version syriaque) nous trouvons l'ordinal six et non pas sept: *καὶ στυτέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ* «Et Dieu acheva le sixième jour ses œuvres, qu'il avait faites».

La présence de la même lecture dans d'autres témoins comme le Pentateuque samaritain pourrait nous faire penser que nous nous trouvons ici devant une vraie variante textuelle. D'autre part, l'affirmation explicite d'Exode 20.11 «Car en six jours Yahveh a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, mais il a chômé le septième jour», et réitérée dans 31.17 «Car en six jours, Yahveh a fait les cieux et la terre, mais le septième jour, il a chômé et repris haleine» porterait plutôt à penser que la «correction» vise à harmoniser le texte biblique discordant et à mettre en accord les deux visions sur le repos sabbatique.⁴⁷

Etienne Nodet, qui n'est jamais à court d'idées originales, suggère que derrière ce changement se trouve une polémique sur le début du sabbat, le vendredi après-midi selon le texte massorétique, et le samedi

⁴⁷ Sur les diverses interprétations rabbiniques, voir B. Grossfeld, «Targum Onkelos and Rabbinic Interpretation to Genesis 2:1,2», *Journal of Jewish Studies* 24 (1973), 176-8.

matin pour les autres témoins.⁴⁸ Mais je pense plutôt que nous avons ici aussi une «correction» exégétique motivée par une intensification de la rigueur dans l'observance du sabbat,⁴⁹ dont le repos ne saurait être troublé par aucune œuvre (מלאכה), soit-elle divine.

Plusieurs des témoins anciens du monde hellénistique, qui mentionnent le nombre six à la place du sept, vont dans ce sens. Ainsi, Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités* 1 § 35 nous dit:⁵⁰

Ainsi, selon Moïse, le monde avec tout ce qu'il contient fut fait en un total de six jours; et le septième jour, Dieu se reposa et suspendit ses travaux. Pour cette raison, nous aussi nous passons ce jour-là dans le repos de nos labeurs et l'appelons *sabbat*, mot qui en hébreu veut dire 'repos.'

Et Philon dit que le monde fut achevé en six jours (*De opificio mundi* 89) et parle de l'*hexaéméron* de la création (*Leg. Alle.* 2.12). Ou encore l'*Épître de Barnabé* 15.2-3:⁵¹

Si mes fils gardent le sabbat, alors je répandrai sur eux ma miséricorde. Il mentionne le sabbat au commencement de la création: Et Dieu fit en six jours les œuvres de ses mains. Il les acheva au septième jour pendant lequel il se reposa et qu'il sanctifia.

Mais ce fait, est plus clair dans les deux écrits palestiniens qui nous ont le mieux préservé les discussions sur le sabbat: le *Livre des Jubilés* et le *Document de Damas*.⁵² Or dans *Jub* 2.1 nous pouvons lire:⁵³

L'ange de la Face parla à Moïse selon la Parole du Seigneur, en ces termes: «Écris le récit complet de la création, comment le Seigneur Dieu accomplit en six jours tout Son ouvrage, tout ce qu'Il a créé, et le septième jour a célébré le sabbat, l'a sanctifié pour tous les âges et l'a institué comme un mémorial de tout Son ouvrage.

⁴⁸ E. Nodet, «Josephus and the Pentateuch», *Journal for the Study of Judaism* 28 (1997) 154-94 (p. 179).

⁴⁹ Suggéré comme une possibilité par Veltri, *Ein Tora für den König Talmai*, 48-9.

⁵⁰ Dans la traduction d'Etienne Nodet, *Flavius Josèphe: Les Antiquités juives. Livres I à III*, Paris 1990, ii, 9.

⁵¹ Dans la traduction de Pierre Prigent, *Épître de Barnabé* (Sources Chrétiennes 172), Paris 1971, 182-5.

⁵² Pour le sabbat dans *Jubilés* et à Qumrân, voir Lutz Doering, *Sabbat* (Texts and Studies in Ancient Judaism 78), Tübingen 1999, 43-118 (*Jubilés*) et 119-282 (Qumrân).

⁵³ Selon la traduction d'André Caquot dans *La Bible: Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987, 641.

Et avant de décrire en détail le sabbat et ses lois, il répète dans 2.16-17:

Il a achevé le sixième jour tout son ouvrage, tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, dans la mer et dans les abîmes, dans la lumière et dans les ténèbres, partout. Il nous a donné un grand mémorial, le jour du sabbat, afin que nous soyons six jours au travail et que nous nous reposions de tout travail le septième jour.

Du *Livre des Jubilés* (auparavant connu surtout à travers la traduction éthiopienne) nous avons trouvé à Qumrân pas moins de quinze copies dans la langue originale, distribuées dans cinq grottes,⁵⁴ et l'œuvre est citée en plus comme une composition ayant autorité dans le *Document de Damas*.⁵⁵ Rien d'étonnant donc que dans le code sur le sabbat du *Document de Damas*⁵⁶ et dans d'autres textes qumrâniens nous retrouvions la même rigueur d'interprétation des lois bibliques du repos pendant le sabbat.

A Qumrân, nous n'avons trouvé aucun témoin de Gen 2.2, ni dans les manuscrits bibliques ni dans des citations dans les manuscrits non bibliques; mais je suis convaincu que si le verset avait été préservé nous y trouverions la «correction» dûment attestée, parce qu'à Qumrân où l'on n'hésitait pas à changer le texte biblique en fonction de l'interprétation que l'on considérait comme la seule vraie, et les normes qumrâniennes sur le sabbat nous montrent une rigueur comparable à celle du *Livre des Jubilés*.

Mais si cette correction a été introduite dans le contexte des polémiques sur le repos sabbatique, pourquoi est-elle mise en rapport avec le Roi Ptolémée? Est-ce que les disputes sur le sabbat étaient «a hot item» à Alexandrie? Je ne saurais donner une réponse concluante. Mais peut-être est-ce significatif que Aristobule (qui adressa son œuvre à Ptolémée), dans le fragment sur le sabbat transmis par Eusèbe, cite le texte biblique avec la «correction» incluse («Il est dit clairement dans notre loi que Dieu se reposa le septième jour... Parce que la loi dit qu'Il fit les cieux et la terre dans six jours ...»). Dans le *Genesis Rabbah* 10.9, nous trouvons une référence isolée à cette «correction»

⁵⁴ 1Q17-18 publiés dans *DJD* 1; 3Q19-20 et 3Q5 publiés dans *DJD* 3; 4Q176a publié dans *DJD* 5; 4Q216-224 publiés dans *DJD* 13, et 11Q12 publié dans *DJD* 23.

⁵⁵ Dans CD XV 2-4.

⁵⁶ CD X 14—XI 18.

(«Celui-ci est l'un des textes qu'ils modifièrent pour le Roi Ptolémée: Et il conclut au jour sixième et se reposa le jour septième»), mais nous trouvons aussi le commentaire suivant:

Le Roi Ptolémée demanda aux anciens de Rome: 'Dans combien de jours créa le monde le Saint, bénit soit-il?' 'Dans six', lui répondirent-ils. 'Et depuis ce temps là brûle la Gehenna pour les méchants? Malheur au monde qui a un tel juge!'

En tout cas, la polémique sur le sabbat continuera longtemps, et le texte biblique continuera à être employé contre les juifs encore à une époque plus tardive. Jérôme, en commentant Gen 2.2, nous donne un bon exemple:⁵⁷

Pro die sexta in Hebraeo diem septimam habet. Artabimus igitur Iudaeos qui de otio Sabbati glorientur, quod iam tunc in principio sabbatum dissolutum sit, dum Deus operatur in sabbato, complens opera sua in eum, et benedicens ipsi diei quia in illo universa compleverit.

Rien d'étonnant donc que le changement de sept en six fût déjà introduit au temps du Roi Ptolémée, et qu'à la différence des autres changements que nous avons examinés, celui-ci nous pouvons le trouver encore aujourd'hui dans *La Bible d'Alexandrie*.⁵⁸

⁵⁷ CCL 72,4 cité par Veltri, *Eine Tora für den König Talmai*, 51.

⁵⁸ Une version préliminaire de cette contribution fut lue à l'Ecole Normale Supérieure de Paris en présence du groupe de recherche sur *La Bible d'Alexandrie*, dirigé par M. Harl. Je remercie très sincèrement tous les participants à la discussion qui ensuivit la conférence pour leurs précieuses observations.