

The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period

SUPPLEMENTS TO THE JOURNAL FOR THE STUDY OF JUDAISM [167]

Edited by

THIERRY LEGRAND AND JAN JOOSTEN

BRILL

The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period

Supplements to the Journal for the Study of Judaism

Editor

Benjamin G. Wright, III (*Department of Religion Studies, Lehigh University*)

Associate Editors

Hindy Najman (*Department of Religious Studies, Yale University*)

Eibert J.C. Tigchelaar (*Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven*)

Advisory Board

A.M. Berlin – K. Berthelot – R. Bloch – G. Bohak

J.J. Collins – J. Duhaime – K. Hogan – P.W. van der Horst

O. Irshai – A.K. Petersen – S. Mason – J.H. Newman

M.R. Niehoff – M. Popović – I. Rosen-Zvi

J.T.A.G.M. van Ruiten – M. Segal – J. Sievers

G. Stemberger – L.T. Stuckenbruck – J.C. de Vos

VOLUME 167

The titles published in this series are listed at *brill.com/jsjs*

The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period

Edited by

Thierry Legrand and Jan Joosten



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

The Targums in the light of traditions of the Second Temple period / edited by Thierry Legrand and Jan Joosten.

pages cm. — (Supplements to the Journal for the study of Judaism, ISSN 1384-2161 ; volume 167)

Includes index.

ISBN 978-90-04-26954-5 (hardback : alk. paper) — ISBN 978-90-04-27157-9 (e-book) 1. Bible. Old Testament. Aramaic—Criticism, interpretation, etc. I. Legrand, Thierry, editor of compilation.

II. Joosten, Jan, editor of compilation.

BS709.4.T385 2014

221.4'2—dc23

2014006680

This publication has been typeset in the multilingual 'Brill' typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see brill.com/brill-typeface.

ISSN 1384-2161

ISBN 978 90 04 26954 5 (hardback)

ISBN 978 90 04 27157 9 (e-book)

Copyright 2014 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Global Oriental and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Contents

Preface	vii
Abbreviations	ix

Introduction	1
<i>Thierry Legrand & Jan Joosten</i>	

Targumim and Targumisms

Das Aramäische als Schriftsprache und die Entwicklung der Targume	17
<i>Ingo Kottsieper</i>	

Des targumismes dans la Septante ?	54
<i>Jan Joosten</i>	

Retelling the Story of Esther in Targum Sheni in Light of Septuagint Traditions – Main Outlines	72
<i>Beate Ego</i>	

Targums samaritains et traditions du Second Temple	84
<i>Christophe Bonnard</i>	

Comparative Approaches

God as Father in the Pentateuchal <i>Targumim</i> : The Case of Abraham's Garden at Be'er Sheba	97
<i>Robert Hayward</i>	

Zabulon et Nephtali dans le Targum : un éclairage de Mt 4,13–16 ?	120
<i>Claude Tassin</i>	

The Lost Tomb of Moses Revisited: Targum Pseudo-Jonathan on Deut. 34.5–6	141
<i>Willem F. Smelik</i>	

Le <i>Targum Pseudo-Jonathan</i> témoin de l'époque du Second Temple	173
<i>Innocent Himbaza</i>	

Thematic Issues

Malheur à qui donne la couronne à l'orgueilleux ! Les targums et la critique du pouvoir à l'époque du Second Temple	191
<i>Michael Langlois</i>	

Miracles, événements spectaculaires dans le <i>Targum Pseudo-Jonathan</i> : quelques échos de la littérature du Second Temple	208
<i>Thierry Legrand</i>	

Index of Modern Authors	241
Index of Ancient Sources	245

Preface

Although critical scholars have abandoned the traditional notion that the Aramaic Targum dates from the time of Ezra, the opinion is still widely shared that the roots of the Targumic tradition reach back into the Second Temple period. The written form that has come down to us may be later: many scholars admit that the linguistic shape of the earliest texts points to a time not before that of the Jewish wars. The extant manuscripts, of course, are much later still. But in its original oral form, a kind of proto-Targum must have been in existence in earlier centuries, as echoes of the Targumic tradition in ancient texts, notably the New Testament, are thought to show. In the battlefield of present-day Targum studies, this view has come in for questioning. It has been observed that the Aramaic translations of Leviticus and Job discovered in Qumran present no direct connection to the later “rabbinic” Targums. The liturgical origin of the Targum has been contested: not a single source antedating the destruction of Jerusalem mentions that scripture was translated conjointly with its public reading. Since Hebrew remained a living language until well into the Roman period, the question of the *raison d'être* of an Aramaic translation has also been raised again. Finally, rather than to enquire about hypothetical antecedents, some of the best specialists prefer to study the function and development of the extant texts in Judaism of Late Antiquity.

A few years ago, Thierry Legrand and Jan Joosten decided to put the question at the center of debate. A colloquium was held in Strasbourg on 27 and 28 June 2011 around the theme: “The Targums in light of traditions of the Second Temple period” (*Les Targums à la lumière des traditions du Second Temple*). The present volume presents the proceedings of that colloquium. Ten scholars representing different countries and confessional backgrounds approach the question from different angles. Their axioms and methodology vary, as does the Targumic material they select to investigate. If nevertheless there is a unity to the volume, as we think there is, it is situated more in a general intuition than in a concrete conviction. Although the nature of the proto-Targumic tradition is hard to define, it remains fascinating to relate the texts to literary data from earlier periods. Analogies between the Targums and traditions of the Second Temple period illuminate those other traditions as much as they do the Targums. In fact, the questions are more interesting than the answers.

Our thanks go in the first place to the speakers at the colloquium, who are also the contributors to the present volume. Their erudition and insight have made the whole enterprise worthwhile. We are grateful also to the University of Strasbourg, to its Faculty of Protestant Theology and to the *Équipe d'accueil* 4378 for offering an

environment favourable to the type of fundamental research represented in this volume. Funds for the conference were made available by the institutions mentioned as well as by the *Institut Universitaire de France*. We also thank Ben Wright who early on expressed an interest in our project and who has accepted the proceedings for the JSJ Supplement series of which he is the editor.

Abbreviations

Abbreviations used for the books of Rabbinic literature are mostly those of G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrash* (München: C.H. Beck, 2011) and, for the articles in French, of H.L. Strack, G. Stemmerger, *Introduction au Talmud et au Midrash, traduction et adaptation françaises de M.-R. Hayoun* (Patrimoines Judaïsme; Paris: Cerf, 1986); R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, t. I–IV (SC 245, 256, 261, 271; Paris: Cerf, 1978–1981).

Any specific abbreviation employed is notified by the contributors in the footnotes.

Collections, Journals, etc.

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
AJSL	<i>The American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
AnBib	Analecta biblica
AncB	Anchor Bible
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AramB	The Aramaic Bible
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
BIOSCS	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CB.NT	Coniectanea Biblica, New Testament Series
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CbNT	Commentaire biblique: Nouveau Testament

<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CEv	Cahiers Évangile
CEv Sup.	Cahiers Évangile, Supplément
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
<i>DSSSE</i>	<i>The Dead Sea Scrolls Study Edition (I–II)</i>
<i>EstB</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JAB</i>	<i>Journal for the Aramaic Bible</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>J ECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JESHO</i>	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
<i>JSJ</i>	<i>Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament
LeDiv	Lectio Divina
LSTS	Library of Second Temple Studies

<i>MdB</i>	<i>Le Monde de la Bible</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
NRSV	New Revised Standard Version
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OCA	Orientalia christiana analecta
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
<i>Or</i>	<i>Orientalia</i>
OTS	Oudtestamentische Studiën
Pléiade	Bible de la Pléiade
PUF	Presses Universitaires de France
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RdQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
SAIS	Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture
SBL	Society of Biblical Literature
SBL SCS	Septuagint and Cognate Studies
SC	Sources Chrétiennes
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJSJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SNTS.MS	Society for New Testament Studies: Monograph series
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion / Sciences Religieuses</i>
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StOr	Studia Orientalia
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TBN	Themes in Biblical Narrative
<i>ThWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	Supplements to Vetus Testamentum
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
<i>ZAH</i>	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

General Abbreviations

AD	<i>anno Domini</i> / CE / ap. J.-C.
Add.	addition
<i>Ant.</i>	F. Josephus, <i>Antiquitates judaicae</i> (Jewish Antiquities)/ F. Josèphe, <i>Antiquités juives</i>
ap. J.-C.	après Jésus-Christ / CE
aram. (ar)	aramaic / araméen
AT	Ancien Testament / Old Testament
av. J.-C.	avant Jésus-Christ / BCE
<i>b./bT</i>	Babylonian Talmud (Bavli) / Talmud de Babylone
BCE	Before the Common Era / avant Jésus-Christ
Bes.	Besonders / in particular / spécialement
CE	Common Era / après Jésus-Christ
ca.	around / environ
Cf. cf.	see / voir
chap.	chapter / chapitre
col(s).	column(s) / colonne(s)
cp.	to be compared / comparer
è.c.	ère commune / CE
e.g.	for example / par exemple
ed(s). / éd. / edn	editor(s), edited / éditeur(s), édition / édition
<i>et al.</i>	and others / et les autres
f./ff.	following / suivant(s)
fol.	folio
frag./Frg.	fragment(s)
heb.	hebrew
Hg.	heraus(ge)geben / ed. / dir.
HT	Hebrew text / texte hébreu
<i>i.e.</i>	that is / c'est-à-dire
JLA	Jewish Literary Aramaic / Jüdisch-Literarisch-Aramäisch
<i>LAB</i>	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i> / Livre des Antiquités Bibliques
LXX	Septuagint / Septante
<i>M/m.</i>	Mishna
mg	mention marginale
Midr.	Midrash
ms/mss	manuscript(s) / manuscrit(s)
MT	Masoretic Text / texte massorétique
n.	note(s)
n.Chr.	nach Christus / CE / ap. J.-C.

N/Neof./TN	Neofiti 1 / Targum Neofiti
NT	New Testament / Nouveau Testament
O/Onq./TO	Onqelos / Targum Onqelos
PJ/TgPJ	Pseudo-Jonathan / Targum Pseudo-Jonathan
PS	Pentateuque Samaritain / Samaritan Pentateuch
pT/y(er)	Palestinian Talmud (Yerushalmi) / Talmud de Jérusalem
Rab.	Rabba(h)
s	et suivant(s)
SP/PS	Samaritan Pentateuch / Pentateuque Samaritain
spéc.	voir spécialement
ST	Samaritan Targum
t.	Tome
Tg	Targum
TgC/TgG/TgCG	Cairo Geniza(h) Targum fragments / Fragments de Targum de la Geniza du Caire
TgF	Fragmentary Targum / Targum fragmentaire (TgFV/FTV [Ms 440]); TgFP/FTP [Ms 110])
TgN(eof)	Targum Neofiti
TgO(nq)	Targum Onqelos/Onkelos
TgPJ	Targum Pseudo-Jonat(h)an
TH	texte hébreu / Hebrew text
TJ	Targum Jonat(h)an
TM	texte massorétique / Masoretic Text
TO/TgO	Targum Onqelos/Onkelos
trad.	traduction / translation
transl.	translation / traduction
TS	Targum samaritain
u.ö.	und öfters / and more
v.(v).	verse(s) / verset(s)
v.Chr.	BCE / av. J.-C.
vgl.	vergleiche / cf.
vol.	Volume
War	F. Josephus, <i>Bellum Judaicum</i> / F. Josèphe, <i>Guerre des Juifs</i>
y(er)pT	Palestinian Talmud (Yerushalmi) / Talmud de Jérusalem
//	texte parallèle / parallel text
z.B.	zum Beispiel / example given

Introduction

The contributions to the present volume may briefly be presented and summarized as follows.¹

Targumim and Targumisms

In a wide-ranging investigation packed with new observations and insights, INGO KOTTSIEPER² explores the linguistic contours of the Targums and the way their language bears witness to the origins of the Targumic tradition in Second Temple times. The first part of the paper seeks to define some basic historical and geographical parameters. The language of the Targums, both Onqelos and the Palestinian texts, links up, via Jewish Literary Aramaic, with the Official Aramaic of the Persian period. Jewish Literary Aramaic had a trans-regional character and must have been in use in Babylonia as well as Palestine during the Hellenistic period. While some of the exegesis of Targum Onqelos connects it to Palestinian schools, several linguistic features suggest a Babylonian origin. While the western or eastern origin of Onqelos has been vividly debated, the decision of this issue may in fact be more complicated than has been envisaged heretofore. The need for an Aramaic translation of the Hebrew Bible would have been felt first in Babylonia. It is in the east, too, that Onqelos became an official text early on, while in the west the Targums always retained a somewhat unofficial status. But eastern Judaism was never severed from the home country, and many exchanges may have taken place. Whereas Michael Cook suggested, on the basis of the mixture of eastern and western features in Onqelos, that the Targum might have originated in a locale situated halfway between the east and the west, Kottsieper makes a strong case for a dual, eastern *and* western, origin.

In the second part of his paper, Kottsieper situates Targumic Aramaic within the history of the language in a more global view. The Aramaic tribes appear to have migrated into Mesopotamia during the second half the second millennium BCE from some more southern region, situated in the Arabian peninsula. The recently discovered, and still lively debated, proximity between Aramaic and the South-Arabic dialect of Sabaic, confirms this historical scenario. By a process that is only partially understood, Aramaic became an international

1 We warmly thank Michael Clifton (CNRS) for translating a large part of this introduction.

2 “Das Aramäische als Schriftsprache und die Entwicklung der Targume”.

standard early in the first millennium, as is shown by several Aramaic inscriptions from regions where other languages must have been indigenous. When the Persians, from the sixth century BCE onward, made Aramaic the official language of their Empire, they merely continued and reinforced a development that had been underway for centuries. Imperial Aramaic was not only an administrative language, but a literary one as well, as is shown particularly clearly in the Ahiqar novel. Jewish Literary Aramaic (JLA), attested in Daniel and in some Qumran texts, links up directly with this literary variety of Imperial Aramaic. The language of Targum Onqelos is a direct continuation of JLA, as already stated above.

Kottsieper ends his paper with some musings on the relation between spoken and written Aramaic in antiquity. Texts transcribed into a different alphabet, such as the Aramaic text in Demotic script in Papyrus Amherst 63, show that the actual pronunciation of Aramaic may have been rather distinct from what transpires from the standard orthography. The oral translation of scripture into Aramaic that scholars think must have existed at an early period may have been rather different from the more literary elaboration that has come down to us in the extant Targums.

JAN JOOSTEN addresses the question of possible Targumisms in the Septuagint.³ Many scholars hold that the Greek translators were familiar with Targumic renderings and techniques. If this were so, it would indicate the early origin of the Targumic tradition. The existence of Targumisms in the Greek version is not in principle unthinkable: a proto-Targum, possibly known only in oral form, may have existed during the Hellenistic age, and may have travelled to Egypt early enough to influence the Greek translators. Proving that this is the case is a daunting prospect, however. Earlier scholarship has been able to indicate striking similarities between the Septuagint and the Targums. But no efficient methodology has been devised to identify convincing instances of borrowing. Cases where one version directly influenced the other are to be distinguished from cases where both versions independently use the same midrashic tradition, and from cases of accidental similarity. What earlier research did establish is that the Septuagint came into being in a milieu where Aramaic played an important role. Linking up with suggestions of Delekat and others, Joosten shows that some of the Aramaic loanwords of the Septuagint, such as γιῶρας “proselyte” or παταχρα “idol”, recur in some of the Targums in the same passages and with the same meaning. This phenomenon cannot easily be attributed to chance, nor to the independent use of exegetical traditions. It shows

3 “Des targumismes dans la Septante?”.

that some kind of Hebrew-Aramaic translational practice – not necessarily of extended texts, but of single words – existed even before the Septuagint was produced. Similar evidence is provided by “Aramaisms” in the Greek version, as is illustrated with three examples. Greek *ὁμοιοῦμαι* “to resemble, to be like” is used in three verses in Gen. 34 to render the rare Hebrew verb *אָוַת* “to consent”. Muraoka submitted that this surprising rendering indicates the Greek translator was thinking of the Aramaic root *שׁוּר* which expresses the two meanings, “to resemble”, and “to consent”. Other possible Aramaisms are the use of *ἐτοιμάζω* with the meaning “to designate”, and the confusion of words meaning “trap” and words meaning “obstacle”. These data again indicate that fragments of Hebrew-Aramaic translation were known even to the earliest Greek translators. Although it is hard to prove the existence of a running Targum on the basis of the Septuagint, what can be established is that the principle of the translatability of scripture was recognized from the early Hellenistic age on.

The paper of BEATE EGO presents an interesting case study comparing two complex textual traditions, the Septuagint version of Esther and the *Targum Sheni* (second Targum to Esther, 2Tg Est).⁴ This late Targum, one of the most developed exemplars, contains a multiplicity of Aggadic developments, some of which are known from Rabbinic literature or from the *Targum Rishon* (first targum of Esther, 1Tg Est), while others are new. This late Aramaic version may be characterized as a “theologizing” paraphrase of the biblical text, manifesting the presence and intervention of God in the story of Esther and Mordechai. The text of the Septuagint, much longer than the Hebrew text, similarly proposes a theological reinterpretation of the book of Esther, inserting at key points in the book, a series of important additions of variable content (a dream and its interpretation, prayers, letters, etc.).

B. Ego inquires as to the possible links between these two traditions aimed, each in its own way and within its own period, at complementing the book of Esther in such a way as to make it “acceptable” theologically. On the basis of conclusions reached in her earlier research (*Targum Sheni zu Ester, Übersetzung*, Tübingen, 1996), she investigates two essential motifs: the manifestation of divine power in History, and the insistence on the piety and integrity of the protagonists.

Throughout her study, B. Ego analyses a number of elements of Targum Sheni that underscore the role God plays in the various stages of the story of Esther: He is the master of history and his interventions, direct or indirect

4 “Retelling the Story of Esther in Targum Sheni in Light of Septuagint Traditions – Main Outlines”.

(mediated by an angel), are seen in almost every development of the Targum. For instance, the meaning attributed to the word “king” affords a significant example of theological reworking: certain acts of Assuerus are associated, in Targum Sheni, with those of God himself, the “King of Kings” (2Tg Est 6:11; 7:10). In the Septuagint, similar motifs can be found even if they are not presented in the same way. Thus God’s intervention in history differs significantly from one interpretative tradition to the other. For example, Targum Sheni underscores that the Fathers are partly responsible for the distress that befalls Esther and Mordechai, but this trait is hardly mentioned in the Septuagint.

Focussing on the presentation of the character in the tradition of 2Tg Est and in the Septuagint, Ego underscores first of all the idealization of the principal figures in the book of Esther according to the Targum Sheni (e.g., the purity, piety and faithfulness of Esther). In this framework, she points out that the Targum seems to develop some form of teaching on prayer (seven prayers altogether), including collective and liturgical dimensions (leaving the Ark, reading Torah, fasting, etc.). These traits are much less firm in the Septuagint, where Esther’s and Mordechai’s prayers nevertheless receive much attention. The comparison of the two traditions is more fruitful when it comes to the depiction of King Assuerus: the negative image given in the Hebrew text is clearly modified, indeed reversed, in the Targum and the Septuagint.

These elements and some others permit to draw a number of interesting conclusions on the proximity of the two traditions. The Targum Sheni and the Septuagint exhibit clear similarities (common structures, themes and consequences). No doubt these elements are too general to conclude that the Targumist used the Septuagint. The comparison permits to identify at least three places where the resemblance is more significant: the anthropological reasons that push Mordechai to refuse bowing down before Haman (2Tg Est 3:3; LXX Est C 1–7); the insistence on Esther’s pureness (2Tg Est 2:9; 4:11; LXX Est C 26:28); Esther’s prayer and confession of sins (2Tg Est 5:1, LXX Est C 17). The closeness between the two traditions, distant as they are linguistically and chronologically, may certainly be explained from the fact that the Targumists found in the Septuagint historical and religious motifs that corresponded to their own context.

While the Samaritan Pentateuch is nowadays well known among specialists of Judaism and of the ancient versions of the Bible, notably because of the research of Abraham Tal, the Samaritan Targums are widely ignored among biblical scholars. Yet, the Samaritan Targums offer a wide range of texts extending from the beginning of the Christian era until the sixteenth century. They generally propose a very literal translation and exist only for the Pentateuch.

The contribution of CHRISTOPHE BONNARD is devoted to these ancient writings.⁵ He first describes the wealth of textual material and enumerates the different phases of this literature, which remains hard to date.

Apart from some theological orientations and modifications that emphasise the merits of the Patriarchs and avoid biblical anthropomorphisms, these translations stay very literal and transmit little adventitious or meaningful material of aggadic or halakhic forms. On the other hand, other Samaritan writings belonging to peritargumic literature are much more interesting for our research. Thus, the 'Book of Legends' (*Asfār Asāṭīr*), a book in Aramaic dealing with the Pentateuch, contains of wealth of ancient traditions that are little known and even less studied. This book, dated from the 10th century, brings together numerous ancient Jewish traditions as well as a few Moslem ones. The paper by Christophe Bonnard goes over some of these traditions, comparing them with writings from the Second Temple period and with some other writings such as the *Tolidah*, a late Samaritan chronicle. The first example studies the Qumran manuscript 4Q184 (line 4) and its reference to "tw'fwt of the night", to be compared with the *katuwwēfot* mentioned in the *Asāṭīr* 10:6. Christophe Bonnard then refers to the evolution of some place names mentioned in the *Asāṭīr*, but which go back to more ancient traditions; he shows particularly how a toponym (*gbl*, *gablah*, *gabalah*) was once used to signify enemies of Israel in the Second Temple writings, then the Moslem Arabs in later Samaritan traditions conveyed by the *Asāṭīr*. While exploring these complex Samaritan traditions, Bonnard analyses the re-use of Balaam's oracle (Numb. 24:17) in the *Asāṭīr* (10:45) and shows how this tradition refers mainly to the separation between priestly and lay powers, in connection with a religious reform led by Bābā the Great (around the 3rd century). The motif of the 'Three Books' brings this study to its conclusion by establishing the complex evolution of a tradition attested in an Aramaic manuscript from Qumran (4Q534, 2nd century BCE?), in the *Asāṭīr* (3:9 and 4:5) and in certain late Samaritan chronicles (*Tolidah*, etc.). Using a precise list of quotations, Bonnard shows how the Samaritan traditions concerning the existence of heavenly books (three or more) are not necessarily dependent on peritestamentary works. In other words, the use of a given literary motif does not imply a relationship of direct dependence and this suggests the need for caution in studying traditions incorporated into Jewish literature through the centuries. The Samaritan chronicle *Asāṭīr* is a remarkable example of the assimilation, into a given tradition, of ancient motifs and legends, coming from different religious settings and from different eras that have been theologically worked together in the Samaritan context.

5 "Targums samaritains et traditions du Second Temple".

Comparative Approaches

The reference to God as ‘Father’ in biblical writings, and especially in the New Testament, has long been the subject of numerous publications and commentaries. ROBERT HAYWARD here takes up this motif and analyses with great panache the rare Targum passages that refer to it.⁶ Beginning with the Hebrew Bible, he points out that God is referred to as ‘father’ only once in the Pentateuch, in the form of a question in the Song of Moses, in Deut. 32:6: ‘Is He not your Father, the One who acquired you? He it is that made you and established you.’ Despite the importance of this text in the liturgical tradition of Israel (as in the *Ha’azinu* prayer), it is clear that this biblical affirmation of the fatherhood of God had little impact on the Targums of the Pentateuch. In fact, outside of Deut. 32:6, only twelve passages referring to God as ‘father’ are found in the whole of the Targum recensions of the Pentateuch (TN, PJ, and especially FTP [ms 110] and FTV[ms 440]).⁷

Among these rare references to divine fatherhood, R. Hayward notes that the text of Gen. 21:33, in the Targum recensions FTP, FTV, TN[marg], is worthy of special attention, particularly because it is the first reference to God as ‘father’, according to the order of the books in the Bible, but also because this reference appears in a rich and complex aggadic development some of whose traditions are well known from other rabbinical sources (*Genesis Rabba*, *b. Sota*, *Tanhuma*, etc.). He points out however that none of the rabbinical sources indicated include the motif of divine fatherhood.

R. Hayward then studies the difficulties raised by the Hebrew text of Gen. 21:33, setting it in its context, and then presents several elements of the Targum interpretation of this passage. With precision and erudition, he analyses one by one the characteristics of the garden planted by Abraham (in Aramaic *pardes*, which forms a link between the earthly and heavenly domains): the means of subsistence (food and drink) provided ‘free of charge’, the theme of the conversion of travellers (the uncircumcised?), the presentation of God as Father, creator and source of all goodness, the theme of prayer and teaching (a varied interpretation of the Hebrew ויקרא), the possible connection with the famous passage of Isa. 55:1–5 and the exegetical contribution of FT Exod. 15:2.

Detailed analysis of the aggadic development, among other things, brings out the relations that can be made between the reference to God as ‘Father’ and the image of the Roman *pater familias* who provides the things essential

6 “God as father in the Pentateuchal *Targumim*: The case of Abraham’s garden at Be’er Sheba”.

7 Targumic verses in which God is described as “father”: Gen. 21:33; Exod. 1:19; 1:21; 15:2; 15:12; 17:11; Lev. 22:28; Num. 20:21; 21:9; 23:23; Deut. 28:32; 32:6; 33:24.

to life (food and drink) for his family and his servants, as well as protection. The 'Father who is in Heaven' is consequently thought of as a 'universal' head of the family, Abraham being the *pater familias* charged with teaching non Israelites to recognise the 'Father' and to turn towards him through prayer. Furthermore, the figure of Abraham is presented as that of a Hellenistic king, acting through proselytism towards those called to become children of the heavenly *pater familias*.

In relationship with Isa. 55:1–5 (a passage associated with Baptism and the Eucharist in Christianity), the Targum exegesis of Gen. 21:33 could be understood as a Jewish response to the development of Christian preaching. R. Hayward points out however that the subtle exegesis of the Targum does not seem to have its origin in polemics with Christianity. God seen as 'father' in the Targum traditions is to be understood as a reference to God as creator, who provides for the essential needs of those he protects. It is because he is comparable to a *pater familias* that it is possible to turn to him, in utter simplicity, through prayer and present him our requests.

What is said and what is known of the tribes of Naphtali and Zebulun in the Targums of the Pentateuch? CLAUDE TASSIN leads us into a detailed study of Targum re-readings of two key passages from the Pentateuch: Jacob's blessings (Gen. 49) and those spoken by Moses (Deut. 33).⁸ In this way, he also raises questions about the links that can be found between the fulfilment quotation of Matt. 4:13–16 ('Land of Zebulun, Land of Naphtali . . . Galilee of the nations: the people living in darkness have seen a great light . . .') and the information conveyed by the Targums, as well as by other ancient sources.

To begin with, Claude Tassin attempts to clarify some elements of Matt. 4:13–16, by specifying the status and the content of the quotation of Isa. 8:23–9:1 in the Hebrew text, in the Septuagint and in the Targum of Isaiah. He then pursues with a detailed study of the traditions concerning Zebulun and Naphtali in the Targum passages of Gen. 49:13 and Deut. 33:18–19, with a tenacious and methodical enquiry into ancient sources (*Testament of the Twelve Patriarchs*, the writings of Josephus, *Genesis Rabba*, etc.) to try to detect the itinerary followed by some of the traditions mentioned in the Targums: the maritime and commercial aspects of Zebulun; the various qualities of Naphtali (agile steed, bringer of good tidings, gifted of the tongue); the link between Zebulun, Naphtali and the tribe of Issachar (specialists in the study of the Law), etc.

Following him in his search, we come to realise how varied and subtle are the exegetical processes that the Targumists used to translate and interpret the

8 "Zabulon et Nephtali dans le Targum : un éclairage de Mt 4,13–16 ?".

Bible text, while inserting into it ancient traditions that emphasise the qualities of Zebulun and Naphtali. For example, the explanation of the etymology of the name 'Naphtali' ('honey for me', cf. *NbR* 14:11) agrees, in TgN Gen. 49:21, with the reference to the 'milk and honey' that flows from the mouth of Naphtali when he speaks in the assemblies of Israel.

Finally one question remains: how can Targum traditions concerning Naphtali and Zebulun throw light on Matt. 4 and the quotation of Isa. 8 that it highlights? According to Claude Tassin, the author of Matthew's Gospel worked like a 'Targumist', by choosing himself the meaningful elements 'among the various Biblical versions and recensions at his disposal', and by making a serious effort of re-writing 'in line with theological and christological imperatives'. Some ancient traditions about Zebulun and Naphtali are retained, but are mostly re-oriented, while others are abandoned by the evangelist because they do not fit in with the message that he is trying to convey.

The rabbinical traditions concerning the death of Moses have always fascinated the interpreters and specialists of Judaism. The announcement of his death, the circumstances surrounding it and the impossibility of locating his tomb go well beyond the scope of the death of an ordinary biblical character and this disappearance thus leads on to several existential and theological questions: the inevitability of death (even for men who have lived close to God), divine responsibility and involvement, the meaning of death and future life. The contribution by WILLEM F. SMELIK is situated largely within this context; it presents a close study of the Targum traditions concerning Deut. 34:5–6 handed down by the *Targum Pseudo-Jonathan* and takes account of their historical and literary context, while noting the importance of the halakhic elements that accompany these traditions.⁹ The rich Targum development in TgPJ Deut. 34:5–6 appears as a fusion of traditions associating various elements such as the date of his death (he was taken up on the 7th of the month of Adar), Moses' reception of four crowns (Law, priesthood, royalty and renown), the divine kiss, the six teachings of God, the service by the angels, the heavenly and paradisaic context . . . and many other features. This cluster of traditions, apparently quite unrelated, has in common, even so, the aim of handing on a fundamental teaching: Moses, 'master of Israel' and 'servant of Yahweh' is a model to be imitated; his life and his work make him an example for all.

At first sight, the traditions of TgPJ can, in the best of cases, go back no further than the period of the Tannaim or may be even later, in the Amoraic era. However, according to W.F. Smelik, it is possible to go beyond these

9 "The Lost Tomb of Moses Revisited: Targum Pseudo-Jonathan on Deut. 34:5–6".

first impressions and show the ancientness of certain traditions and the link between them and the writings of the late Second Temple era, notably the writings of Josephus and above all the *Book of Biblical Antiquities* (*LAB*). For example, if the account of the death of Moses given in *LAB* 19:12–16 is quite different from that of TgPJ, as far as structure and concepts used are concerned, it resembles it in certain aspects: the theme of the glory of Moses, the role played by the angels, the heavenly and paradisaical context of the scene, etc. However, it is in the rabbinical writings, in relation with halakhic considerations, that the traditions of TgPJ concerning Deut. 34 find their closest parallels. W.F. Smelik analyses in detail the testimony of ancient rabbinical literature (*Mishna Sota* 1:7; *Tosefta Sota* 4; *Sifre Deut.*; *Abot de Rabbi Natan A*, etc.), then he studies at length the statements of the Babylonian Talmud (*Sota* 13b–14a). The latter group of traditions seems, in various ways, fairly close to the exegetical developments of TgPJ, notably when there is mention of the teachings of God that make up the ‘just pathways’: clothing the naked, visiting the sick, consoling the mourners, burying the dead. Thus between bT *Sota* 13b–14a and TgPJ Deut. 34:5–6, the similarities are so striking that W.F. Smelik has no hesitation in stressing the ‘consanguinity of the two works’, while pointing out that they are the inheritors of older traditions.

By studying some of the traditions of the *Targum Pseudo-Jonathan*, INNOCENT HIMBAZA presents a stimulating discussion where he shows how certain Targumisms reflect the evolution of sacrificial rites and controversies.¹⁰ In fact Himbaza demonstrates how TgPJ draws on traditions inherited from ancient writings such as the *Book of Jubilees*, the *Temple Scroll*, the *Damascus Document* and many others.

In the sacrificial ritual of cutting the victim’s throat (*shechita*), the question arises as to who was responsible for this important act of worship. The biblical texts (cf. Lev.; 2 Chr.; Ezek.) and the ancient versions (Samaritan Pentateuch and Septuagint) mention several possible agents (priest, Levite, donor), thus highlighting the diversity of practices in ancient times. The TgPJ, however, reflects the evolution of these practices by indicating that the ritual slaughter is entrusted to the *tabbaha* who can probably be identified as a professional sacrificer or immolator. This institution probably has its origin in a re-reading of the sacrificial rites that made it necessary to isolate a specific class of immolators. This evolution was probably based on a harmonisation and a re-interpretation of the relevant passages of the Hebrew Bible, but an influence of writings or traditions from the Second Temple cannot be excluded. Himbaza

10 “Le Targum Pseudo-Jonathan témoin de l’époque du Second Temple”.

continues these analyses of the sacrificial rites by studying TgPJ Lev. 5:8–10 and 10:19 and he insists on showing how the TgPJ, just like the Mishna, gives higher priority to the sin sacrifice (*hattat*) than to the holocaust ('*ola*) or the 'second tithe'. Once again, a careful study makes it possible to show that the *Temple Scroll*, whose composition is dated from the 2nd century BCE, seems already to take account of this sacrificial hierarchy and other traditions handed down in the TgPJ (see e.g. TgPJ Lev. 9:1 and the connection made between the first day of the year and the first sacrifices offered by Aaron and his sons). The second part of this contribution deals with the itinerary of surprising traditions like that of the miraculous birth of Moses (viable at six months!) or the involvement of the Egyptian magicians *Jannes and Jambres* in biblical history. Along the way, Himbaza shows the evolution of these traditions in the writings of the late Second Temple, namely in the Qumran manuscripts (*Damascus Document, Jubilees*), the New Testament writings, the writings of Josephus and the rabbinical literature of the first centuries. TgPJ was probably written quite late, but the Targumists were certainly influenced by several of the ancient traditions. However, it is extremely difficult to define the exact pathway followed by these traditions, for they were re-interpreted down the centuries and remodelled according to the liturgical or literary needs and the theological goals of their authors.

Thematic Issues

Going over the whole of Targum literature, MICHAEL LANGLOIS has chosen to treat a rich but complex set of themes: those concerning the criticism of power.¹¹ Taking into account the political, social and religious context of Second Temple Judaism, questions can be raised about the impact on the Targums of polemics that arose in that period. Langlois points out that criticism of power is already very much present in the Hebrew Bible and that the Targums have sometimes simply taken over the original discourse while integrating a few minor modifications (Tg Deut. 17:17 and Ezek. 21:26). However, other Targum passages like TgN and TgPJ on Exod. 15:1, display an intensification of the criticism, in the sense of an increasingly negative image of the persecutors of the people (e.g., Pharaoh's arrogance and impiety lead to his demise). This is part of a general tendency of the Targums to present a simplified typology of biblical characters: the impious and the faithful, with punishment for the former and merits for the latter. Within the writings of the Prophets, the

11 "Malheur à qui donne la couronne à l'orgueilleux! Les targums et la critique du pouvoir à l'époque du Second Temple".

traditions handed down by Tg Ezek. 21:30–31 reveal an intensification, but also a greater precision, in the criticism of those in power. This time, the judgement is no longer limited to the political sphere: it also affects religious power in the person of the High Priest.

In the second phase of his analysis, Michael Langlois is interested in the Targum developments that reveal a criticism of the powerful during the Second Temple era. He points out several significant elements in the Targum version of the Song of Hannah (1 Sam. 2:1–10), a poetical passage that was particularly reworked and amplified in the Aramaic version. The signs visible in verses 3, 4 and 5 are sufficiently convincing to suggest that certain traditions can be dated from the beginnings of the Christian era, perhaps between the 2nd and the 4th centuries.

The Targum passages that mention a criticism of the religious power with reference to the Second Temple era are relatively rare and the tendency is rather towards an idealisation of priestly power. However there are indeed a few examples in the Targum of the Prophets, but they are, as is often the case, rather difficult to interpret. Thus, the Targum re-reading of Mal. 2:11–12 (a passage that offers a number of textual difficulties in Hebrew) makes a fairly clear reference to the delicate question of mixed marriages, notably when it touches the priestly caste: ‘Let Yahweh destroy . . . and if it is a priest . . .’. As is underlined by the author of this contribution, the different textual variants related to this verse reveal ‘the embarrassment caused by such a criticism of priests’. Analysis of a second example of criticism of priestly power in the Targums (Isa. 28:1–5) makes clear how difficult it is to define what period the Targumist is referring to. For example, to whom is the translator referring when he mentions the crown bestowed ‘on the proud, the foolish master of Israel’ (Tg Isa. 28:1)? Should it be seen as an allusion to the Hellenistic princes of the Seleucid period, or does it refer to the period of Herod and his successors? Here, comparison of this passage with Second Temple writings (*Testament of Levi*, *Pesher of Habakkuk*, *Damascus Document*) sheds light on this Targum tradition without clearly attaching it to the Second Temple era.

By way of conclusion, attention is drawn to the historical pageant in the Song of Solomon Targum (e.g. Tg Cant. 6:7–9; 7:12), Michael Langlois stresses how careful one must be about dating Targum traditions. Similarity of a term or a theme (e.g. messianism) in a tradition found in Second Temple literature is not enough to allow one to conclude that the Targum has adopted this tradition.

The Hebrew Bible contains numerous accounts of the wonders performed by God or by his intermediaries (Patriarchs, Prophets, etc.), but how are these passages re-read by the Targums, and is it possible to detect links between these

colourful developments and the traditions conveyed by the Second Temple writings? The contribution by THIERRY LEGRAND tries to answer these questions by examining the *Targum Pseudo-Jonathan* and the miraculous features it contains, notably when it speaks of the wonders and miracles scattered throughout the history of the Patriarchs and of Israel in the desert.¹² So this study is more literary and thematic than linguistic and it aims at giving an overall view of the miraculous elements in the TgPJ, by firstly presenting some of the general characteristics concerning the form and the content of these developments and then suggesting a possible classification of the traditions into four sets: the reversal or inversion of situations; divine control over space and time; exceptional characters and situations; amplifications and miraculous motifs.

The first set of traditions contains Targum passages that highlight a sudden reversal of a 'blocked' situation: the drought that stops the progress of Yahweh's people and leads to a questioning of the power of Yahweh; a state of sterility that is suddenly or unexpectedly transformed into a situation of abundance and fertility. Th. Legrand here points out the recurrence of certain themes such as the well (water, springs) that accompanies the peregrinations of the people in the desert, but which is a sign of the fidelity or infidelity of the people and its representatives. So divine blessing is somehow dependent on obeying the commandments, and this makes it possible to relate the gift of the well to the gift of the Law, a theme already present in the manuscripts of Qumran.

The theme of divine control over time and space is the subject of the second set of traditions studied. Th. Legrand shows how in the TgPJ divine actions are often characterised as being immediate and radical. This makes it possible to manifest the power and grandeur of Yahweh through a series of developments that emphasise the spectacular nature of the divine actions: time and distance are shortened, people and objects are transported to serve the action of God and of his elect; the motif of extraordinary growth or of unexpected abundance are manifestations of the divine domination of natural elements and the stars. A great number of these aggadic developments can be related to traditions known from *Jubilees* or the *Book of Biblical Antiquities*, but it is often difficult to be more precise.

A final set of traditions deals with the treatment reserved for biblical heroes, who appear as instruments in service of the divine will. As certain glosses in the Targums specify, the Patriarchs are not miracle workers or magicians, but are intermediaries guided by the word of Yahweh. Their attitude to the commandments and their piety govern the marvellous actions of Yahweh in favour of his

12 "Miracles, événements spectaculaires dans le *Targum Pseudo-Jonathan*".

people. Throughout this article, the analyses reveal the essential role played by the prayer of the Patriarchs in the accounts of miracles relayed by the TgPJ. The Targumists' intention can be qualified as 'catechistic' as it is a means of telling the reader that the miracle is often directly related to the exemplary behaviour of the heroes of biblical history who are models to be imitated.

Some of the elements mentioned above suggest that the TgPJ is a composite work inspired by the rabbinical interpretations of its day, but which shows traces of ancient traditions comparable with those found in several literary works of the Second Temple (*Jubilees*, *Genesis Apocryphon*, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, etc.). A number of these traditions circulated in Jewish and Christian circles during the first centuries of the Christian era and underwent modifications and often even important theological re-orientations. The authors of the TgPJ not only drew on these sources; they also adapted them to their audience while at the same time respecting the framework imposed by the translation of the biblical text (see the theme of the 'great cedar' in TgPJ Gen. 50:1; 1QapGen XIV and XIX). Some aggadic developments are triggered off by the exegesis of a single word in the Hebrew text, by relating it to traditions that include the extraordinary wonders wrought by Yahweh or by his representatives. But the Targumist might well have composed his interpretative translation on the basis of other motifs combining them with theological, liturgical or even pedagogical considerations. So it seems clear that each verse of the Targum must undergo a meticulous study taking into account the literary context into which it has been fitted, for the TgPJ is a literary work marked by an underlying theological reflection.

Thierry Legrand and Jan Joosten

Targumim and Targumisms

∴

Das Aramäische als Schriftsprache und die Entwicklung der Targume*

Ingo Kottsieper

Vorbemerkung

Der folgende Beitrag soll darlegen, dass die Targumtradition bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurückreicht und dabei auf einem überregionalen Jüdisch-Literarisch-Aramäischen (JLA) beruht, das im Babylonisch-Targumischen des TgJ/O einen direkten Nachfolger hat. Im ersten Teil wird dargelegt, dass die Quelle der Targumtradition nicht, wie vielfach angenommen wird, einfach in Palästina zu suchen ist, sondern sich ein komplexeres Bild einer frühen überregionalen Targumtradition ergibt, bei dem die Möglichkeit eines östlichen Einflusses, wenn nicht gar einer östlichen Geburtsstätte der Targume, nicht unterschätzt werden darf.

Der zweite Teil bietet eine kurze Skizze der Geschichte des Aramäischen insbesondere als überregionale Schriftsprache, die aufweisen soll, dass das überregionale JLA aus der Zeit des Zweiten Tempels eine logische Fortsetzung dieser langen Sprachgeschichte ist.

Mit einigen Beobachtungen zum Verhältnis der aramäischen Schriftsprachentradition zum kolloquialen Aramäischen und damit zur Funktion targumischer Texte, die dieser Schriftsprachentradition verbunden sind, wird

* Mit Dankbarkeit seien hier drei Internetdatenbanken erwähnt, ohne die manche Detailinformation, die im folgenden zu rabbinischen Texten gegeben werden, nicht möglich gewesen wären: Die Datenbank der Academy of the Hebrew Language (Maagarim, hebrew-treasures.huji.ac.il), die des Friedberg Genizah Project (www.genizah.org) und die des Saul Lieberman Institute of Talmud Research of the Jewish Theological Seminary of America (www.lieberman-institute.com). Des Weiteren danke ich Dr. Harald Samuel, Göttingen, der das Manuskript sachkundig auf Fehler durchgesehen hat. Im Folgenden werden die Targume wie folgt abgekürzt: Onkelos = TgO, Jonatan = TgJ, Neofiti 1 = TgN, Fragmententargum TgF (Ms. Vatican 440 = TgF[V]; Ms. 110 Paris = TgF[P]), palästinische Targumtexte aus der Geniza = TgG, wobei die Manuskripte gegebenenfalls mit den Sigeln bei M.L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch I–II*, Cincinnati 1986, in Klammern angegeben werden (z.B. TgG[E]), Pseudo-Jonatan = TgPJ. Für die unterschiedlichen aramäischen Dialekte werden folgende Abkürzungen gebraucht: AA = Altaramäisch, RA = Reichsaramäisch, JLA = Jüdisch-Literarisch-Aramäisch, BTA = Babylonisch-Targumisch-Aramäisch (= Sprache des TgO/J, RBA = Rabbinisch-Babylonisch-Aramäisch (vgl. Anm. 6)).

der Beitrag abgeschlossen. Dass hierbei viel Altbekanntes zur Sprache kommt, möge der Fachmann verzeihen – Ziel des Beitrages ist es, die unterschiedlichsten, durchaus korrekten Beobachtungen, die sich in der Fachliteratur finden und die zu unterschiedlichen Deutungen geführt haben, in einer vielleicht überzeugenderen Synthese zusammenzuführen und zusammen mit eigenen, neuen Einsichten zu präsentieren.

1 Die Quellen der Targume und ihre Sprache

1.1 *Zeitgenössische Targume aus der Zeit des Zweiten Tempels*

Dass die Entstehung der ersten aramäischen Wiedergaben hebräischer autoritativer Texte bis in die hellenistische Zeit zurückreicht, darf heutzutage als gesichert gelten. So finden sich schon unter den Texten aus Qumran zwei Fragmente einer aramäischen Übersetzung von Lev 16,12–15.18–21, die paläographisch an das Ende des 2. Jh.s v.Chr. datieren und somit einen Text repräsentieren, der spätestens im 2. Jh. v.Chr. vorlag.¹ In eine etwas spätere Zeit führen die Fragmente einer aramäischen Wiedergabe des Hiobbuches (4Q157 + 11Q10), die in die Mitte des 1. Jh.s n.Chr. datieren.² Wahrscheinlich spiegelt auch 4Q583 (ursprünglich 4Q550^e) die Existenz einer aramäischen Übersetzung des Jesajabuches im 1. Jh. v.Chr. wider. So enthält Frg. 1,1–2 eine recht wörtliche Wiedergabe von Jes 14,31–32, wobei der Text paläographisch in die Mitte des 1. Jh.s v.Chr. zu datieren ist.³

1.2 *Die palästinischen Targume*

Dass vergleichbare Quellen auch im Hintergrund der späteren palästinisch-galiläischen Targumtraditionen stehen, wird daran deutlich, dass insbesondere die älteren Manuskripte eine Reihe von Schreibungen aufweisen, die typisch für die Literatursprache der hellenistisch-römischen Zeit sind, aber in späte-

1 4Q156; vgl. J.T. Milik, Targum du Lévitique, in: R. de Vaux, ders., Qumrân grotte 4. II: Archéologie, Tefillin et Targums (4Q128–4Q157), DJD VI, Oxford: 1977, 86: „Belle écriture littéraire, assez ancienne: Ille plutôt que Ier siècle av. J.-C.“

2 Vgl. Milik, Targum de Job, in: DJD VI, 90, und F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. van der Woude, Qumran Cave 11. II: 11Q2–18, 11Q20–31, DJD XXIII, Oxford: 1998, 87; vgl. auch tšab 13,2, wonach Raban Gamliel der Ältere in einer Übersetzung des Buches Hiob liest. Jedoch spricht der Kontext der Stelle nicht eindeutig von einer aramäischen Übersetzung, sondern hier werden לשון ובכל תרגום verhandelt.

3 Vgl. É. Puech, Qumrân Grotte 4. XXVII: Textes araméens. Deuxième partie: 4Q550–4Q575a, 4Q580–4Q587 et appendices, DJD XXXVII, Oxford: 2009, 448; K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Band 2, Göttingen: 2004, 170f.

rer Zeit kaum mehr begegnen.⁴ Besonders deutlich wird dies bei dem Wort [’ittā] „Frau“, das in den Targumtexten noch relativ häufig mit 𐤓 begegnet. So hat TgG(E) nur zwei Stellen (Gen 6,18; 29,28) ohne 𐤓 gegenüber neun (Gen 7,13; 29,21; 30,4.9; 38,20; 39,7.8.9; 41,45) mit 𐤓. Ms. C (ca. 1000) weist zwar nur einen Beleg (Gen 34,12) auf – Belege ohne 𐤓 fehlen hier aber ganz. Dagegen haben Mss. A, B, D, F, und KK durchweg Formen ohne 𐤓. In den späteren Manuskripten des TgF ergibt sich folgendes Bild: TgF(V) (13. Jh.) weist keinerlei Schreibungen mit 𐤓 mehr auf, während TgF(P) noch elf Belege (Gen 3,8.15 [2x].17.20.21; 24,60; 26,10; 36,39; Ex 15,18; 20,17) mit gegenüber 16 Belegen ohne 𐤓 hat. Dagegen fehlt eine solche Form in anderen jüdisch-palästinisch-aramäischen Texten nahezu vollkommen.⁵ Als Quelle für solche Schreibungen kommt aber auch nicht der Einfluss des babylonisch-targumischen Dialektes, in dem sie völlig fehlen, oder des rabbinisch-babylonischen Dialektes,⁶ wo sie nur sehr sporadisch begegnen,⁷ in Frage. Dagegen ist die Schreibung mit 𐤓 eine orthographische Konvention der aramäischen Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels, die aus der vorangehenden reichsaramäischen Orthographie übernommen wurde. Da im Biblisch-Aramäischen dieses Wort aber nicht belegt ist, kann der targumische Gebrauch nicht als später „Archaismus“ unter biblisch-aramäischem Einfluss gedeutet werden⁸ und muss mithin auf schriftliche Zeugnisse aus der Zeit des Zweiten Tempels zurückgehen. Somit lagen den späteren galiläischen

4 Vgl. die Übersicht bei K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen: 1984, 39.

5 Vereinzelte Ausnahmen sind אַנְתָּה in BerR 22,2 und אִנְתָּתָה in BerR 17,3, beides nach Ms Vatikan 60, אִנְתָּתִיָּה in jKet 30c und אַנְתָּתִיָּה EstR I 2,3. Das einzige Buch, in dem das Wort etwas gehäuft vorkommt, ist QohR, aber auch hier sind es nur fünf Stellen (1.16.2, 2.17.1, 2.20.1, 3.7.1, 7.26.1). Auch im Samaritanisch-Aramäischen (vgl. A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* 1, HdO 1.50/1, Leiden – Boston – Köln: 2000, 70) fehlen Formen mit 𐤓 ebenso wie im Christlich-Palästinisch-Aramäischen, vgl. F. Schulthess, *Lexicon syropalaestinum*, Berlin: 1903, 14; C. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen* 1, TStO 6, Hildesheim – Zürich – New York: 1991, 57; die dort vertretene Annahme, dass sich hier ein [n] an das [t] der Femininendung assimiliert habe, ist schlicht falsch. Das [t] < [t] gehört zum ursprünglichen Wortstamm */ant-/.

6 Vgl. zu dieser Bezeichnung der Dialekte der talmudischen und post-talmudischen rabbinischen Schriften aus Babylonien M. Morgenstern, *Studies in Jewish Babylonian Aramaic*, HSS 62, Winona Lake/Indiana: 2011, 1.

7 Vgl. dazu Anm. 82.

8 Auch mit dem Einfluss der jüdischen Rechtssprache, in der אַנְתָּה als terminus technicus für „Ehefrau“ begegnet (vgl. Anm. 82 und M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*. A Cairo Geniza Study II, Tel Aviv – New York: 1980, Text 1,22; 2,32 u.ö.), lassen sich diese Schreibungen nicht erklären; abgesehen davon, dass ein solcher selektiver Einfluss nur auf die Targumsprache *a priori* unwahrscheinlich wäre, begegnet zumal in TgF(P) die 𐤓-Form auch in der allgemeineren Bedeutung „Frau“ (z.B. Gen 3,15).

Rabbinen alte targumische Quellen aus dieser Epoche vor, die bis in die mittelalterlichen Abschriften die Orthographie der Targumtexte beeinflussten.

Dass dabei die Schreiber die orthographischen Vorgaben ihrer alten Quellen nicht immer richtig interpretierten, zeigt sich insbesondere an ihrem Umgang mit der alten Schreibung מנדעם. Wiederum hat Ms. E die 1-Schreibung durchweg beibehalten, aber gibt dies in zwei Wörtern als מן דעם wieder,⁹ was sich auch häufiger im TgN findet.¹⁰ Wie wenig der Schreiber aber mit diesem Wort zu Rande kam, zeigt sich daran, dass es zweimal (Gen 39,9; Dtn 24,10) als מה דעם begegnet.¹¹ Auch hier kann kein Einfluss aus anderen, späteren Texten vorliegen, da nicht nur solche Schreibungen sonst unbekannt sind,¹² sondern das Wort selbst in Palästina völlig ungebräuchlich ist.¹³ Die einzige Quelle für derartige Schreibungen sind also frühe Texte, in der diese alte schriftaramäische Form noch erhalten war. Dies war für die Zeit des Zweiten Tempels und bis in die 1. Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. insbesondere in Palästina der Fall, wie die Belege in Qumran¹⁴ und in den aramäischen bzw. nabatäischen Texten vom Naḥal Ḥever zeigen.¹⁵

1.3 Die babylonischen Targume

1.3.1 Der terminus ante quem

Dass TgO/J schon im 4. Jh. eine autoritative Textquelle waren, belegen insbesondere die Zauberschalen aus dem 4.–7. Jh. n.Chr., in denen neben hebräischen Bibelzitatzen auch solche aus den Targumen angeführt werden.¹⁶ Mithin

9 Gen 30,31; 39,6,9; 40,15. Der einzige Beleg für מנדעם findet sich in dem korrigierenden Nachtrag zu 39,8.

10 Gen 33,11; 39,23; Num 11,6; 22,38; Dtn 2,7,28; 8,9; 13,18; 22,26; 24,5. Zweimal begegnet sogar מן דעם (Gen 39,6; 40,15).

11 Die Schreibung מנדעם findet sich insgesamt achtmal: Gen 22,12; 30,31; Ex 5,11; 9,4; Num 31,23; Dtn 28,48.55,57.

12 In TgO/J sowie im RBA begegnet nur מ(י)דעם.

13 Der vereinzelte gaonäische Beleg in J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati 1931, 555:9 (מידעם) steht wohl unter dem Einfluss des RBA, wo allein sonst Schreibungen mit י begegnen. Zudem lässt der Wechsel zwischen מן דעם und מה דעם im TgN hier eine Vokalisierung mit [ā] erwarten, die durch die Schreibung מן דעם (Anm. 10) bestätigt wird.

14 4Q534 Frg. 1 i 4; wahrscheinlich auch 4Q196 Frg. 2,2 und möglicherweise 4Q201 Frg. 1 ii.

15 Vgl. die Angaben in Y. Yadin, J.C. Greenfield, A. Yardeni, B.A. Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, JDS 3, Jerusalem: 2002, 401.407; zum Nabatäischen vgl. auch CIS II 350,5.

16 Vgl. S. Kaufman, *A Unique Magic Bowl from Nippur*, JNES 32 (1973) 171.173f.; C. Müller-Kessler, *The Earliest Evidence for Targum Onqelos from Babylonia and the Question of its Dialect and Origin*, JAB 3 (2001) 187.193–197.

hatten die Targume schon zu dieser Zeit ein „kanonisches“ Ansehen, dass dem der hebräischen Bibel nahekam. Dies lässt jedoch auch auf eine längere Vorgeschichte schließen, in der TgO/J eine solche Autorität erlangen konnten. Entsprechend verweist die masoretische Tradition zu TgO mehrfach auf Unterschiede in den Traditionen von Nehardea und Sura.¹⁷ Nehardea wurde 259 n.Chr. zerstört, konnte aber (neben Pumbeditha) noch einmal am Ende des 3. Jh.s Einfluss gewinnen, der freilich nur kurz währte. Von diesen Beobachtungen aus scheint es nicht wahrscheinlich zu sein, dass die Diskussion der Unterschiede zwischen der Targumtradition in Sura und der aus dem Raum Nehardea/Pumbeditha erst im 4. Jh. begonnen habe – dann wären die von den suräischen Lesarten abweichenden Form wohl kaum unter dem Namen Nehardeas notiert worden. Dies ist nur sinnvoll, wenn dezidiert nehardeische Lesarten existierten.¹⁸ Damit ist deutlich, dass TgO im Wesentlichen schon im 3. Jahrhundert vorlag und nur noch in Details umstritten war. So entsprechen im babylonischen Talmud dann auch die als „unsere“ Übersetzung gekennzeichneten aramäischen Wiedergaben biblischer Passagen oder Phrasen durchweg TgO/J, die also auch hier ihren Einfluss auf die theologischen Debatten in Babylonien seit dem 3. Jh. zeigen.¹⁹

-
- 17 Vgl. dazu jetzt M.L. Klein, *The Masorah To Targum Onqelos*, Binghamton: 2000; vgl. auch die Zusammenstellung bei A. Berliner, *Die Massorah zum Targum Onkelos*, Leipzig: 1877, 61–70.
- 18 Dies bedeutet nicht zwingend, dass alle als nehardeisch bezeichneten Lesarten aus der Akademie von Nehardea stammen. Auch pumbedithische Lesarten konnten sicher unter diesem Sigel erscheinen, da Pumbeditha die Rolle Nehardeas in der 2. Hälfte des 3. Jh.s übernahm, worauf mich W. Smelik freundlicherweise hingewiesen hat. Jedoch ist kaum anzunehmen, dass dieses masoretische Siglum eingeführt worden wäre, wenn die Diskussion um einzelne Textdetails erst im 4. Jh. einsetzte, als Nehardea keine Rolle mehr spielte.
- 19 Zu TgO vgl. bŠab 10b (Dtn 7,9); 28 (תחש = סטגון) und 64a (Num 31,50); bRH 33b (Num 29,1); bMeg 10b/bHul 139b (Ex 30,23); bMQ 2a (Dtn 25,18); bNaz 39a (Num 6,4); bGiṭ 68b (נגר טור) (דוכיפת = bBQ 38a (Lev 11,21; Mss. Escorial G-I-3 + München 95); u16b (Dtn 28,42); bBB 12b (Ex 27,8); bSan 17a (Dtn 5,22; Ms. Yad Harav Herzog 1); 105a (Num 24,4 = 16; Ms. Yad Harav Herzog 1); 106b/bAr 15b (Lev 25,30); bAZ 17b (עצת חט[א]ין) (זמה = bHul 80a (תורבל = תאו, Dtn 14,5); bBek 50a (Ex 30,13); bNid 31b (Lev 14,52); vgl. auch A. Tal, *The Role of Targum Onqelos in Literary Activity During the Middle Ages*, in: H. Gzella, M.L. Folmer (eds.), *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, AWLM.VOK 50, Wiesbaden: 2008, 160. Angesichts der Tatsache, dass in allen Belegen von כדמתרגמינן bzw. seiner Kurzform מתרגמינן in Bezug auf die Tora ein Text geboten wird, der TgO entspricht, kann ich der Aussage Tals, „that quite often the Babylonian formulae cited above appear in cases where no trace of Onqelos is detectable“ (161) nicht ganz folgen. Das Beispiel, das Tal aus bBB 74b anführt (Gen 1,21), bietet in allen Textzeugen תרגימו, was, wie auch Tal für die Belege

Offenkundig existierte aber noch im 2. bzw. zu Beginn des 3. Jh.s mindestens eine weitere Rezension zu TgJ, die an manchen Punkten von dem uns geläufigen Text abweicht und im Talmud mit יוסף רב כדמתרגם „wie R. Josef²⁰ übersetzt“ angeführt wird. So entspricht zwar ein großer Teil dieser aramäischen Wiedergaben zu den Propheten dem Text von TgJ,²¹ aber an mehreren Stellen findet sich ein deutlich abweichender Text. So bietet bAZ 44a²² mit תבדרינון²³ תורם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם für Jes 41,16 ורוחא תטלינון ועלעולא תבדר יתהון תדרינון ורוחא תטולנון ומימריה כעלעולא לקשא: „יבדר יתהון (וישב ממזר באשדוד) in bQid 72b Sach 9,6a (ישוב בית ישראל לרוחצן בארעהון דהוו) eine stärker paraphrastische Wiedergabe hat. Besonders interessant ist die Wiedergabe von Zef 3,18 (וגי ממועד אספתי ממך היו משאת) תברא על תברא אייתי על שנאיהון דישראל על דאחרו זימני (עליה חרפה מועדיא דבירושלם, Zerbrechen über Zerbrechen bringe ich über die Hasser Israels, über die, die die Zeiten der Feste in Jerusalem zurückhalten.“ Dies hat keine direkten Parallelen in TgJ, wenn dort auch ebenfalls der Gedanke des „Zurück-

mit einfachem מתרגם zu Recht als Deutung anführt, hier einfach mit „sie erklärten“ zu verstehen sein wird. Mithin ist eine deutliche terminologische Unterscheidung zwischen מתרגמינן und dem übrigen Gebrauch von תרגם gegeben. Ersteres bezieht sich auf ein allgemein akzeptiertes Targum, das offenkundig mit TgO identisch ist. Auch die Tatsache, dass unter den Stellen, an denen mit כדמתרגמינן bzw. מתרגמינן Übersetzungen angeführt werden, die TgO entsprechen, einige Belege auftauchen, in denen TgO anderen Targumen entspricht, stellt natürlich nicht den Befund in Frage, dass die genannten Einleitungen immer einen TgO-Text anführen (gegen Tal, Role, 161). Zu TgJ vgl. z.B. bRH 22b (2 Sam 5,21), bNaz 61a (1 Sam 1,11; Ms. Vatican 110, Imola – Archivio Storico Comunale Fr. 26); bMQ 2a (Jes 62,5).

20 Gestorben 333 n.Chr.

21 Vgl. bPes 68a (Jes 5,17); bJoma 32b (Jer 46,20); bJoma 77b (Jes 33,21 mit teilweise älterer Textform תהיל(י) statt תיזיל in Mss. London BK Harl. 5508 [400] und Oxford Opp. Add. fol. 23); bMQ 26a (2 Kön 2,12); bNed 38a (Am 7,14); bQid 13a (Hos 4,2); bBQ 3b (Ob 1,6); bMen 110a (Jes 19,18).

22 Ms. Paris 1337.

23 JTS Rab. 15 (= Druck Pesaro 1515): תדרינון. Diese Lesart steht wahrscheinlich unter dem Einfluss der offiziellen Lesart und passt nicht zum Kontext, da mit dem Verweis auf R. Josefs Übersetzung die Deutung von וישאם als דא'בדורי (Paris 1337) bzw. דבדורי (JTS Rab. 15) belegt werden soll. Diese Angleichung an die offizielle Lesart hat dann im Druck von Wilna dazu geführt, dass einerseits nun die Wiedergabe mit זרויי erklärt, andererseits die Übersetzung R. Josefs übergangen und der Jonatantext mit ומתרגמינן einge-
führt wird.

24 Zitiert nach Ms. Oxford Opp. Add. fol. 23.

haltens der Zeiten der Feste“ (aber in anderer Formulierung) begegnet.²⁵ Mit- hin liegt hier eine völlig eigenständige, stark paraphrasierende Wiedergabe vor, die aber die Auslegung von מוֹעֵד נֹגִי des hebräischen Textes im Sinne von „die, die fernhalten von den Festen“ > „die Festzeiten zurückhalten“ mit Jonatan sachlich teilt.²⁶

Sprachlich unterscheiden sich aber diese abweichenden Texte in keiner Weise von TgJ und auch inhaltlich entfernen sie sich nicht weit von diesem. Sie gehören damit wohl zu einer Rezension, die zu Beginn des 4. Jh.s noch R. Josef bekannt war, danach aber keine Spuren mehr hinterlassen hat und im Wesentlichen TgJ betraf.

Für TgO jedoch lässt sich nur eine abweichende Tradition namhaft machen. So bietet bSot 48b als aramäische Wiedergabe von כאשר תעשינה הדבורים aus Dtn 1,44 כִּמָּה דִּנְתֹן דְּבַרֵּיִתָּא וְשִׁטָּן בְּרוּמֵי עֵלְמָא וּמִיִּתִּין דּוּבְשָׁא מַעֲשֵׁבֵי טוּרִיא,²⁷ die in den Manuskripten auch auf R. Josef zurückgeführt wird.²⁸ Dabei entsprechen die ersten drei Wörter aber der Übersetzung in TgO, an die lediglich eine Sacherklärung („und sie fliegen in die Weltenhöhen und bringen Honig von den Gräsern der Berge“) angefügt wurde, die die Art der Bienen erläutert. Von daher ist es fraglich, ob mit diesem vereinzelter Beleg ein Zeugnis einer abweichenden Rezension zu TgO vorliegt oder aber das Zeugnis für die Kommentierung eines Textes auf der Grundlage des TgO und unter Beibehaltung seiner Sprache.²⁹

Diese Beobachtungen passen gut zu dem Bild, dass TgO zu Beginn des 3. Jh. grundsätzlich abgeschlossen vorlag, so dass sich eine abweichende Rezension allenfalls in einer Ausnahme erhalten hat, während die heute vorliegende Textform von TgJ sich etwas, aber nicht wesentlich später als „kanonisch“ durchsetzen konnte. Wenn es aber abweichende Rezensionen gab, so zeigt dies zugleich, dass mit einer längeren Entwicklungsphase der babylonischen Targume in Babylonien zu rechnen ist, die dem 3. Jh. vorangeht.

25 דהוו מעכבין ביד זמני מועדך ארחיקית מניך „Die, die in dir die Zeiten deiner Feste zurückhielten, habe ich aus dir entfernt.“

26 Was seinerseits die späteren Exegeten in bBer 28a nicht richtig verstanden haben und daher in dem Vordersatz eine Übersetzung von נֹגִי sahen.

27 Zitiert nach Ms. Oxford, Bodl. heb. b. 10 (2833) 17–21.

28 Vgl. Ms. Oxford, Bodl. heb. d. 20 (2675) und München 95; in den Drucken Venedig 1520 und Wilna 1880–1886 wird R. Scheschet genannt.

29 Vgl. ähnlich Tal, Role, 160.

1.3.2 TgO und der Westen

Unbestreitbar ist die Tatsache, dass zwischen TgO und dem palästinischen Raum inhaltlich enge Verbindungen bestehen. So zeigt TgO an vielen Stellen Übereinstimmungen mit den exegetischen Ansätzen früher palästinischer Tannaiten bis zur Zeit R. Akibas, aber nicht der späteren Zeit.³⁰ Zudem hat P.V.M. Flesher an einigen Beispielen deutlich gemacht, dass offenkundig auch die spätere palästinische Targumtradition traditionsgeschichtlich mit Targum Onkelos verbunden ist.³¹ Darüber hinaus ist auffällig, dass TgPJ traditionelle Schreibweisen wie das Wort für „Frau“ mit erhaltenem ן, die auf Texttraditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels verweisen (vgl. 1.2), auch in Passagen zeigt, in denen es mit TgO wörtlich übereinstimmt.³² TgPJ ist bekanntlich ein relativ spätes Targum, dass aber auf älteren Quellen – darunter (Proto-)TgO – beruht und diese kombiniert.³³ Da diese Schreibungen aber nicht aus der jetzt vorliegenden Textversion von TgO, in der sie nicht begegnen, in TgPJ übernommen sein können, dürften sie auf einer älteren Version aus der Zeit des Zwei-

30 Vgl. Berliner, Targum 2, 224–245; B. Grossfeld, Targum Onkelos, Halakha and the Halakhic Midrashim, in: D.R.G. Beattie, M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, JSOTS 166, Sheffield: 1994, 228–246; vgl. auch Klein, Masorah, 1: „Its [scil. Targum Onkelos, IK] doctrinal, legal and exegetical interpretations of the Bible coincided with those of the early rabbinic schools of Hillel, and Akiba“.

31 Vgl. P.V.M. Flesher, *Is Targum Onkelos a Palestinian Targum. The Evidence of Genesis 28–50*, JSP 19 (1999) 35–79; ders., *The Translations of Proto-Onkelos and the Palestinian Targums*, JAB 3 (2001), 75–100. Hingegen ist das von ders., B. Chilton, *The Targums. A Critical Introduction*, Waco/Texas: 2011, 138f., angenommene Zitat von TgO aus Ex 17,7 in EchaR 79 zu Klgl 3,1 wohl ein späterer Eintrag und fehlt entsprechend sowohl in der von S. Buber, *Midrasch Echa Rabbati*, Wilna: 1899, edierten Handschriften (vgl. dort, 122) als auch im Geniza-Fragment der Cambridge University Library T-S C6.75/FGP C238172 (1r II 18). Dass die Erklärung der Interpretation von שלישים in Prov 22,20 mittels Ex 17,7 sekundär ist, zeigt sich auch darin, dass im genannten Geniza-Fragment stattdessen nicht das Targum angeführt wird, sondern wie in Mekh BeŠalah 1 (= Horovitz 89) und Mekh. dRŠ 17,7 (Epstein/Melamed, 52) Ez 23,23. Offenkundig fehlte im ursprünglichen Text eine solche Erklärung völlig und erst spätere Schreiber trugen sie unabhängig voneinander aus unterschiedlichen Traditionen nach.

32 So finden sich z.B. Gen 1–8 zehn Belege von 13 in enger Übereinstimmung mit TgO: 3,8.17.20.21 (erweitert in TgPJ); 4,17.25 (erweitert in TgPJ); 6,18; 7,7; 8,16.18. Mit stärkeren Abweichungen finden sich in diesem Bereich Belege nur in 2,24; 3,16 und 4,25.

33 Vgl. z.B. St.A. Kaufman, *Dating the Language of the Palestinian Targums and Their Use in the Study of First Century Texts*, in: D.R.G. Beattie, M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, JSOTS 166, Sheffield: 1994, 124; Flesher, *Translations*, 75–100.

ten Tempels beruhen, die sich außerhalb Babyloniens erhalten hat bzw. eine Grundlage für die späteren palästinischen Traditionen und TgPJ wurde.

TgO beruht mithin offenkundig auf älteren Traditionen, deren produktive Phase in die Zeit des Zweiten Tempels datiert und die auch in Palästina bekannt war – wobei man nicht vorschnell von einer palästinischen Provenienz dieser Tradition ausgehen sollte.

Dieser Schluss entspricht durchaus den historischen Begebenheiten. So darf als gesichert gelten, dass Babylonien schon zur Zeit des Zweiten Tempels nicht nur eine durchaus bedeutende jüdische Bevölkerung mit einem eigenen regen Geistesleben besaß, sondern diese auch in engem Kontakt zum palästinischen Raum stand.³⁴ Insbesondere Nehardea dürfte bis mindestens 70 n.Chr. eine wichtige Rolle gespielt haben, da die babylonischen Juden regelmäßig dort die Tempelsteuer und andere Abgaben sammelten und dann mit einer großen Eskorte von da nach Jerusalem brachten. Diese von Josephus³⁵ gebotene Information ist auch geographisch plausibel, da ein Stück flussaufwärts bei Hit ein Weg durch das Wadi Hauran abbog, der direkt nach Palmyra führte. Dieser Weg ist für das 1. Jh. n.Chr. durch palmyrenische Inschriften gut belegt. Möglicherweise existierte aber auch schon in dieser frühen Zeit der Darb es-Sa'i, der Hit direkt mit Damaskus verbindet und in Muḥeiwir auf diesen alten Weg stieß.³⁶ Nehardea, das man wohl nördlich vom heutigen Falludscha in der Nähe der Abzweigung des Saqlawiyah Kanals (= Nahr Malka) lokalisieren muss (vielleicht sogar bei Ramadi?), lag nur 50–70 km von Hit entfernt und kann damit sozusagen als Brückenkopf des babylonischen Raumes nach Norden und Westen gelten. So überrascht auch nicht, dass mJeb 16,7 davon berichtet, dass R. Aqiba nach Nehardea reiste, um dort eine Jahres-Interkalation durchzuführen, wobei er auf einen rabbinischen Gelehrten traf, der recht gut über die aktuellen halakhischen Diskussionen in Palästina Bescheid wusste. Wie man die historische Verlässlichkeit dieser Notiz auch bewerten will – sie zeigt, dass die tannaitische Tradition Nehardea als wichtigen Kontaktort Babyloniens

34 Vgl. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia. I. The Parthian Period*, Studia Post-Biblica 9, Leiden: 1965.

35 Vgl. Josephus, *Ant.* 18,311–313. Die Deutung dieser Stelle, dass die Juden die Abgaben von Nehardea zunächst nach Nisibis in den Norden verbrachten und erst von da aus nach Jerusalem (so z.B. Neusner, *History*, 44), entspricht nicht dem Josephustext, der Nehardea und Nisibis als zwei nebeneinander existierende Zentren der mesopotamischen Judenschaft beschreibt und nichts von Nisibis als Zwischenlager der Abgaben der babylonischen Juden erkennen läßt. Vgl. auch die folgende Diskussion.

36 Vgl. R. Eichmann, M. Van Ess, A. Fadhil, N.A.L. Al-Hadithy, S.N. Shakir, *Archäologische Fundstellen im Gebiet von Qasr Muḥeiwir (Wadi Hauran)*, *Baghdader Mitteilungen* 31 (2000), 10–14.

zu Palästina zumindest bis in die Zeit Akibas ansah. Nach 70 und spätestens nach 135 dürften diese Kontakte aber zeitweise schwieriger geworden oder gar ganz abgerissen sein. Ob nach der Zerstörung des Tempels noch die Tempelsteuer aus Babylonien nach Jerusalem gebracht wurde, ist mehr als fraglich, und spätestens nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes werden die Römer kaum regelmäßige Zahlungen an die palästinische Judenschaft aus dem parthischen Raum geduldet haben – zumal dann im 2. Jh. die Spannungen zwischen Rom und dem Partherreich zunahmen und sich in militärischen Konflikten entluden. Jedoch führte das Ende des Bar-Kochba-Aufstandes noch einmal zu einem Transfer palästinischer Gelehrsamkeit nach Osten, da wohl einige Schüler R. Ismaels nach Babylonien flohen und dann in Ḥuzal lehrten.³⁷

Es ist nun wohl kaum vorstellbar, dass die babylonischen Juden zur Zeit des Zweiten Tempels, in der selbst in Palästina Targume offenkundig nichts ungewöhnliches waren, keine eigenen Targume gehabt haben sollten oder sich von dieser literarischen Entwicklung in Palästina, die ihrer eigenen Sprachtradition entsprach, völlig unbeeindruckt zeigten – zumal in Babylonien keine angestammte hebräische Tradition existierte. Die Annahme, dass also schon zur Zeit des Zweiten Tempels in Babylonien Targumtexte entstanden, ist mithin ebenso naheliegend, wie die Annahme, dass die Entwicklung der Targume in West und Ost zur Zeit des Tempels nicht unabhängig voneinander geschah.

Dabei stellt sich aber die Frage, ob, wie vielfach angenommen wird, TgO *de facto* auf palästinischen Targumtexten beruht, oder ob TgO das Ergebnis einer genuin babylonischen Targumtradition ist, die in Bezug auf ihre exegetischen Grundlagen auch in Palästina belegte Traditionen aufnimmt, dann aber selbst nach Palästina gelangte und dort die palästinischen Targumtraditionen beeinflusste. Oder ist die Trennung in selbständige babylonische und palästinische Targumtraditionen zur Zeit des Zweiten Tempels schlicht ein zu einfaches Modell, so dass die Targumtraditionen des Zweiten Tempels als Ergebnis eines vielfältigen, wechselseitigen Austausches zwischen Ost und West anzusprechen sind? Dabei darf auch im Hinblick auf die exegetischen Übereinstimmungen zwischen palästinischen Traditionen und TgO nicht vergessen werden, dass dies nicht *a priori* auf eine einseitige Abhängigkeit der babylonischen Tradition von der palästinischen zurückgeführt werden kann. Gerade mit dem Namen Hillel sind nicht nur eine einflussreiche, auch im TgO nachweisbare Auslegungstraditionen verbunden, sondern auch die Tradition seiner babylonischen Herkunft. Es ist daher nicht auszuschließen, dass auch der babylonische Raum insbesondere über Targume Einfluss auf palästinische

37 Vgl. Neusner, *History*, 128–148.

Auslegungstraditionen genommen hat, wenn nicht sogar die Idee des Targums aus dem Osten stammt.³⁸

Die verbreitete Vorstellung, dass nach dem Scheitern der jüdischen Aufstände ein fertiges (Proto-Onkelos-)Targum nach Babylonien gebracht und dort nur noch sprachlich adaptiert wurde, ist hingegen historisch nicht plausibel. Sie impliziert, dass in Babylonien im 2. Jh. noch keine Targume existierten oder diese daraufhin spurlos verschwanden, und wird auch der Tatsache nicht gerecht, dass die weitere Entwicklung der palästinischen Targumtraditionen nach 135 zwar die Existenz einer auch in Palästina bekannten (Proto-)Onkelos-tradition erkennen lässt (s.o.), die dort aber in keiner Weise abgeschlossen oder gar autoritativ, sondern offenkundig noch im Fluss war. Grundsätzlich bleibt zu bedenken, dass „Onkelos and Jonathan never appear in Palestinian literature, but are solely cited and transmitted in the Babylonian academies. . . . The most straightforward reason for the non-appearance of Onkelos and Jonathan in Palestine is simply that it is not a Palestinian product“³⁹ – auch wenn eine genauere Analyse gezeigt hat, dass zumindest TgO und die palästinischen Targume sowie TgPJ einen gemeinsamen Traditionshintergrund haben.

1.3.3 Der sprachliche Hintergrund

1.3.3.1 *Zur Forschungsgeschichte*

Die im 20. Jh. weitverbreitete Annahme einer palästinischen Herkunft des TgO berief sich insbesondere auf die Annahme, dass die Sprache der babylonischen Targume (BTA) auf einem westaramäischen Dialekt beruhe, der nur teilweise ostaramäisch überarbeitet wurde.⁴⁰ Letztlich geht diese Annahme auf T. Nöldeke zurück, der dieser These die sprachliche Nähe zum Biblisch-Aramäischen

38 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass z.B. T. Muraoka, *The Aramaic of the Old Testament of Job from Qumran Cave XII*, *JJS* 25 (1974) 425–442, eine östliche Herkunft für das Hiob-Targum von Qumran vorgeschlagen hat. Dass sich keine alten Manuskripte auf Leder oder Papyrus aus der östlichen Diaspora erhalten haben, hat schlicht klimatische Gründe. Daraus (wenn vielleicht auch unbewusst) zu schließen, dass die östliche Diaspora kein eigenständiges literarisches Leben gehabt habe, ist unzulässig.

39 E.M. Cook, *A New Perspective on the Language of Onkelos and Jonathan*, in: D.R.G. Beattie, M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, JSOTS 166, Sheffield: 1994, 155–156.

40 Eine immer noch wertvolle kritische Sichtung der Forschungsgeschichte findet sich bei M.H. Goshen-Gottstein, *The Language of Targum Onkelos and the Model of Literary Diglossia in Aramaic*, *JNES* 37 (1978) 169–179; vgl. zum Folgenden auch Cook, *Perspective*, 142–147.

zu Grunde legte, das damals noch dem Westaramäischen zugeordnet wurde.⁴¹ Dies beruhte auf dem Wissensstand des 19. Jh.s, in dem das sogenannte Reichsaramäische und seine globale Funktion sowie die altaramäischen Texte noch nicht bekannt waren. Nach der Entdeckung dieser Quellen erkannte man aber, dass die scheinbar so klaren westaramäischen Elemente wie die Bildung des Pl. m. det. mit *-[ayyā]* statt *-[ē]* und der PK-Formen der 3. Person mit *[y]*- statt *[n]/[l]*-Präfix keine Besonderheit des Westaramäischen waren, sondern die jüngeren kolloquialen ostaramäischen Dialekte eine eigenständige Entwicklung durchgemacht hatten, die sich erst später auch in den Literatursprachen des Ostens niedergeschlagen hatte. Hingegen konnte das BTA nun als eine von diesem älteren überregionalen Schriftaramäisch abhängige Sprachform des babylonischen Raumes angesehen werden.⁴² Dennoch argumentierten einflussreiche Forscher wie E. Kutscher⁴³ und A. Tal⁴⁴ weiterhin für eine palästinische und insbesondere frühe jüdische Herkunft der babylonischen Targume aus der Zeit des Zweiten Tempels, wobei nun aber Beobachtungen zum Wortschatz insbesondere im Vergleich mit den aramäischen Texten aus Qumran in den Vordergrund traten.⁴⁵ So beschreibt dann auch K. Beyer das BTA als „eine Mischung aus dem Hasmonäischen . . ., in dem das Targum abgefasst war, das . . . im 2.–3. Jh. n.Chr. von Palästina nach Babylonien gelangte . . ., und dem Jüdisch-Altbabylonischen . . . Dadurch ist eine streng geregelte Kunstsprache entstanden.“⁴⁶

41 Vgl. T. Nöldeke, Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig: 1868, 257; ders., Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, Leipzig: 21899, 37f.; vgl. auch schon ders., Mandäische Grammatik, Halle: 1875, XXVII: „Zu beachten ist übrigens, dass das offizielle Targum (Onkelos und Jonathan), obwohl in Babylonien redigiert, einen Dialect zeigt, dessen Grundlage palästinisch ist.“

42 Vgl. bes. H.L. Ginsberg, Aramaic Dialect Problems, *AJSL* 50/1 (1933), bes. 5–7; Fr. Rosenthal, Die aramaische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen, Leiden: 1964, 105.130f.

43 Vgl. E. Kutscher, The Language of the „Genesis Apocryphon“. A preliminary study, *ScrHier* 4, Jerusalem: 21965, bes. 9–11.

44 A. Tal, The Language of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects, Tel Aviv: 1975.

45 Vgl. Kutscher, Language, 9–10: „It is chiefly, though not exclusively, the vocabulary . . . which will serve as a clue. . . Further, what argues strongly against Kahle [scil. seine Ansicht der babylonischen Herkunft von TgO] is the vocabulary . . . As we are going to see, the vocabulary . . . seems to clinch the matter in favour of . . . a Palestinian and perhaps even Judean origin for T.O.“; Tal, Language, X, spricht von einem „Western-Aramaic substratum“ der Sprache des TgJ, das sich in lexikalischen Isoglossen finde.

46 K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen: 1984, 36–37.

Diese bis heute verbreitete Annahme⁴⁷ beruht letztlich auf einer dichotomischen Sicht einer Trennung der aramäischen Dialekte in ost- und westaramäische, die in die Frühzeit der Entstehung der Targume projiziert wird – und auf der Annahme, dass die aramäischen Texte aus Qumran, wie etwa das Genesis-Apokryphon, von Haus aus palästinische Texte sind. Dagegen hat 1994 E.M. Cook betont, dass sich in der Zeit von 200 v.–200 n.Chr. mehrere unterschiedliche Schriftdialekte aus der reichsaramäischen Tradition entwickelten, die ein sich langsam auflösendes Dialektkontinuum mit vielfältigen Überlappungen neben eigenständigen Entwicklungen bilden. Daher sei es recht willkürlich, wenn man auf der einen Seite Isoglossen der Targumsprache etwa mit dem Syrischen einer regional übergreifenden Koine zuschreiben und somit als insignifikant postulieren würde, andererseits aber die Isoglossen mit westlichen Texten als regional signifikant.⁴⁸ Damit spricht Cook der Argumentation auf Grund des Wortschatzes jede Beweiskraft ab und wendet sich wieder mehr morphologischen Beobachtungen zu, wobei die Nähe des babylonischen Targumdialektes insbesondere auch zum Palmyrenischen, aber auch Übereinstimmungen mit dem Syrischen für ihn eine wichtige Rolle spielen. So stellt er dem palästinischen und dem babylonischen Aramäisch ein Zentralaramäisch, das im mittel- und nordmesopotamisch/syrischen Raum zu lokalisieren sei und dem der babylonisch-targumische Dialekt zuzuordnen wäre, an die Seite.

1.3.3.2 *Überregionales Jüdisch-Literarisch-Aramäisch (JLA)*

Dass die Entwicklung des literarischen Aramäisch zur Zeit des Zweiten Tempels durch eine wachsende Diversifizierung geprägt ist, die mit einer stärkeren Regionalisierung einhergeht, wie Cook zu Recht darlegt, ist sicher richtig und allgemein akzeptiert. Dabei ist jedoch auch zu beobachten, dass Mitglieder einzelner Ethnien oder kultureller Gruppen in ihren Inschriften sich

47 Vgl. z.B. P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums. A Critical Introduction*, Waco/Texas: 2011, 84f.; S.E. Fassberg, *The Dead Sea Scrolls and Their Contribution to the Study of Hebrew and Aramaic*, in: A. Lange, E. Tov, M. Weigold (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context*, VTS 140/1, Leiden – Boston: 2011, 136. Eine eigenständige Ausprägung dieser Annahme findet sich auch bei Müller-Kessler, *Evidence*, 181–192, und dies., *The Linguistic Heritage of Qumran Aramaic*, in: A. Lange, E. Tov, M. Weigold (eds.), *Scrolls*, 215–259, die davon ausgeht, dass TgO/J zwar in Babylonien verfasst wurden, aber auf einem aus dem Westen importierten Dialekt beruhen.

48 Vgl. Cook, *Perspective*, 146f., in Aufnahme der Argumentation von Tal. Dem ist hinzuzufügen, dass man nicht *a priori* ausschließen kann, dass die üblicherweise als „westlich“ herangezogenen aramäischen Texte aus Qumran durchaus auch auf östlichen Traditionen und Textvorlagen beruhen können, so dass ihr Wortschatz eben nicht einfach als „westlich“ kategorisiert werden kann.

der Sprache ihrer Herkunftsgruppe und nicht jener Region bedienten, in der sie sich befanden. Besonders deutlich wird dies am Palmyrenischen, dessen Inschriften sich nicht nur im Raum Palmyra und Dura Europos finden, sondern auch an anderen Orten, wo Palmyrener lebten, wie z.B. im Libanon,⁴⁹ in Palästina,⁵⁰ in Nordarabien,⁵¹ in Rom,⁵² auf dem Balkan,⁵³ in Nordafrika⁵⁴ und sogar in England!⁵⁵

Angesichts der oben angesprochenen besonderen historischen Situation im jüdischen Raum, die in dieser Zeit noch von einem starken überregionalen, kulturell-theologischen Kontakt geprägt war, der seine Wurzeln in der persischen Zeit hatte, ist es daher fraglich, ob die Entwicklung der jüdischen Schriftsprache zur Zeit des Zweiten Tempels wirklich in dem Maße regional differenziert war, wie (nicht nur) Cook voraussetzt, oder ob nicht vielmehr mit der Herausbildung eines grundsätzlich *überregionalen* Jüdisch-Literarisch-Aramäischen (JLA) zu rechnen ist,⁵⁶ das sich erst nach 70/135 n.Chr. auf Grund der eingeschränkten Kulturkontakte stärker regional differenzierte.⁵⁷

Dass ein solches JLA, d.h. eine im Judentum des Zweiten Tempels verbreitete überregionale Schriftsprache existierte,⁵⁸ sei hier kurz an zwei Beispielen illustriert.

49 Vgl. PAT 0154.

50 Vgl. PAT 0017; 0132–141.

51 Vgl. PAT 0016; 0131.

52 Vgl. PAT 0247–0250.

53 Vgl. PAT 0251–0252.

54 Vgl. PAT 0253–0256.

55 Vgl. PAT 0246.

56 Dies bedeutet natürlich nicht die Existenz einer streng geregelten Literatursprache, die keine individuellen oder gattungsabhängigen Abweichungen erlaubte, auf die A. Koller, *Four Dimensions of Linguistic Variation: Aramaic Dialects in and around Qumran*, in: A. Lange, E. Tov, M. Weigold (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context*, VTS 140/1, Leiden – Boston: 2011, 199–213, zu Recht hinweist.

57 Schon Goshen-Gottstein (*Language*, 171) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass mit der Entdeckung des Reichsaramäischen als einer überregionalen Literatursprache und der darauf beruhenden Annahme eines „Standard-Literary-Aramaic“, das den jüdischen Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels zugrundeliege, die „basis for labeling the language as ‚Eastern‘ or ‚Western‘ had disappeared“. Dies wurde aber weitgehend ignoriert, so dass bis heute sein Urteil gilt: „but nobody quite seemed to have noticed.“

58 Die Existenz eines Jewish-Literary-Aramaic wird auf Grund der Erwägungen von J.C. Greenfield, *Standard Literary Aramaic*, in: A. Caquot, D. Cohen (eds.), *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique*, Paris 16–19 juillet 1969, The Hague – Paris: 1974, 280–289, von vielen Forschern akzeptiert und wurde jüngst von S.E. Fassberg, *Salient Features of the Verbal System in the Aramaic Dead Sea*

So stimmen sowohl die Qumrantexte als auch der Dialekt von TgO/J im nahezu ausschließlichen Gebrauch von $\eta/\eta(\gamma)\aleph$ überein, die das Syrische nur als Enklitika kennt. Die übrigen nach-reichsaramäischen Dialekte haben dafür entweder, wie das Nabatäische, die alte Form $\aleph\eta$, oder aber, wie das Palmyrenische, $\eta\eta(\gamma)\eta$; die entsprechenden η -Formen finden sich dann auch im Syrischen, Christlich-Palästinischen und Mandäischen.

Ein genauerer Blick auf die Beleglage zeigt, dass die $\aleph$ -Form etwa im 2.–1. Jh. v.Chr. Eingang in das literarische Aramäische gefunden hat. So herrscht in Esra noch die alte Form $\aleph\eta$ vor (4,10.23; 5,5.11.12.14.15; 7,17), während nur in 5,4 $\aleph\eta$ begegnet. Daniel hingegen hat mehrheitlich die $\aleph$ -Form (2,44; 6,25; 7,17) und nur einmal $\aleph\eta$ (2, 34). In Qumran begegnet dieses $\aleph\eta$ nur noch im Hiob-Targum (11Q10 25,2; 28,2; 34,9) und im Gebet Nabonids (4Q242 frg. 4,1) – zwei Texte, die wahrscheinlich (4Q242) bzw. möglicherweise (11Q10) ältere Vorlagen aufnehmen.

Außerhalb literarischer Texte konnte sich diese Form im Westen nie völlig durchsetzen, wie die nichtliterarischen Dokumente aus der Zeit des Zweiten Tempels zeigen.⁵⁹ In den späteren Texten treten neben die $\aleph$ -Formen dann mehr und mehr auch die aus den anderen Dialekten bekannten η -Formen $\eta/\eta(\gamma)\eta$. Diese begegnen im palästinischen Talmud erst noch vereinzelt⁶⁰ und fehlen in TgN völlig, treten dann aber stärker in den Midraschim und den übrigen palästinischen Targumen auf.⁶¹ Im späten Text von TgPJ haben dann die η -Formen mit 218:26 völlig die Überhand gewonnen. Man wird diese Entwicklung als eine spätere Angleichung des älteren, eher als fremd empfundenen literarischen Dialektes an die lokalen Dialekte ansehen müssen, die, wie auch

Scrolls, in: K. Berthelot, D. Stökl Ben Ezra (eds.), *Aramaica Qumranica*, STDJ 94, Leiden – Boston: 2010, 65–78, an einigen Beispielen illustriert. Dabei wird jedoch, soweit ich sehe, durchweg davon ausgegangen, dass es sich letztendlich doch um einen palästinischen literarischen Dialekt handelt, und die Möglichkeit eines überregionalen Gebrauchs nicht thematisiert.

59 So begegnet neben $\aleph\eta$ (NH 7,52; 10,6; 47b,6,7; 54,11) ebenso häufig die Form $\aleph\eta(\gamma)\eta$ (NH 8,5; 10,8; NŞ 8a,6; 21,5; NŞ 50/Mur 26,10).

60 In dem von der Academy of Hebrew Language in ihrer Datenbank zugrunde gelegten Text finden sich 9 Belege (jBM 5,7 [10c]; 6,1 [10d]; 9,2 [12a], jBik 1,5 [64b]; jMaas 4,6 [1c]; jAZ 1,1 [39b], jRH 2,6 [58,1]; jŞeq 7,6 [50d]; jTaan 4,1 [67d]) gegenüber hunderten Belegen für die $\aleph$ -Formen.

61 So ist das Verhältnis in den Fragmententargumen von $\aleph$ - zu η -Formen 92:54 und in den Geniza-Manuskripten 43:11; in KlglR z.B. 15:7.

die Synagogeninschriften des 5. und insbesondere 6. Jh.s zeigen, die ה-Formen vorzogen.⁶²

Ein völlig anderes Bild zeigen hingegen die jüdischen Quellen aus dem Osten: Die Schreibungen ה(י)נין/ן sind dort unbekannt. Dagegen haben nicht nur TgO/J durchweg ה(י)נין/ן, sondern diese Formen finden sich auch in den Synagogeninschriften aus Dura-Europos (244/5)⁶³ und wahrscheinlich sogar in einem jüdischen Rechtstext aus Dura-Europos aus dem Jahr 200, der sonst durchweg in einem nichtliterarischen Ostaramäisch abgefasst ist.⁶⁴ Darüber hinaus belegt das RBA nicht nur in manchen Belegen das Fortleben dieser Formen im Osten, sondern hat diese Formen zu אִינהוֹי weiterentwickelt – mithin waren diese in den jüdischen Dialekten Babylonien noch produktiv. Dies lässt vermuten, dass die א-Formen ein östliches Erbe sind, das über das JLA zur Zeit des Zweiten Tempels nach Westen vermittelt, dort aber später von den dialektal vorherrschenden ה-Formen wieder teilweise verdrängt wurde.⁶⁵

Ein ähnliches Bild zeigt sich bei der Form Perfekt 3. f. pl., für die im Reichsaramäischen die 3. m. pl. eintrat,⁶⁶ was noch der Konsonantentext des Biblisch-Aramäischen⁶⁷ sowie das Nabatäische⁶⁸ und das Palmyrenische⁶⁹ widerspiegeln. Dagegen weisen sowohl die Texte aus Qumran als auch TgO/J die sprachgeschichtlich wohl ursprünglichere Form auf -[ā] auf, die dann auch die Lesung des biblisch-aramäischen Konsonantentextes prägte. Offenkundig war diese Form noch Bestandteil gesprochener Dialekte und wurde von dort in das JLA übernommen. Auch hier sprechen einige Indizien für eine östliche

62 J. Naveh, *On Stone and Mosaic*, Jerusalem: 1978 (= SM) 32,6 (הנין); Hamath-Gader, 5. Jh.); SM 46,2 (Bet Schean, 5.-6. Jh.); SM 65,3 (Na'aran, 6. Jh.); dagegen dürfte in der Synagoge von En Gedi (SM 70,17; 4. oder frühes 5. Jh.) noch die א-Form belegt sein. Die Lesung bei Naveh als הנין ist kaum korrekt, da sonst in der Inschrift ה immer einen deutlichen waagerechten Kopf und ein abgesetztes linkes Bein zeigt. Die Form des sehr klein ausgefallenen Buchstabens erinnert vielmehr an ein א, dem der obere rechte Haken fehlt; vgl. zur Lesung auch Beyer, *Texte*, 364.

63 SM 88,3; 89 A 2, B 2.

64 J.-T. Milik, *Parchemin judéo-araméen de Doura Europos*, an 200 ap. J.C., *Syria* 45 (1968), 97–104; der mögliche Beleg findet sich in Z. 9. Zu diesem Text vgl. weiter unten, Abschnitt 3.

65 Dass also die א-Formen typisch für das Westaramäische seien, wie z.B. H. Juusola, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts*, StOr 86, Helsinki: 1999, 77, annimmt, ist durch die Beleglage nicht gedeckt.

66 Vgl. T. Muraoka, B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, HdO I/32, Leiden – New York – Köln: 1998, 101f.

67 Dan 5,5 (נפקו אצבען); 7,8 (קדמיתא אתעקרו).²⁰ (תלת... ונפלו).

68 Beyer, *Texte*, 470.

69 Vgl. PAT 0259 I 4f. 'bydn... l' 'sqw „Sachen (Lemma 'bydh)... waren nicht aufgenommen“.

Herkunft dieser Innovation. So herrscht in den späteren palästinischen Dialekten des Samaritanisch- und Christlich-Palästinisch-Aramäischen die Form auf $[-i]$ ⁷⁰ vor und in den galiläischen Dialekten auf $\text{ʔ}(\text{ʔ})-$ = $[-\text{ēn}]$.⁷¹ Hingegen zeigen die Zauberschalen und vereinzelt auch noch das RBA ebenfalls $[-\text{ā}]$,⁷² das möglicherweise auch ursprünglich dem Mandäischen eignete.⁷³ Dieser Befund lässt sich am leichtesten dahin deuten, dass die $[\text{ā}]$ -Form aus einem östlichen gesprochenen Aramäisch in das JLA aufgenommen und und darüber dann auch in literarischen Texten Palästinas seine Heimat fand.

1.3.3.3 *Die ursprüngliche Targumssprache als Sonderform des JLA*

Die Gattung „Targum“, die zur Zeit des Zweiten Tempels offenbar auf der Grundlage eines solchen überregionalen JLA aufblühte, entwickelte dabei auch gattungsspezifische sprachliche Besonderheiten, wie insbesondere der Gebrauch des Demonstrativpronomens דִּין erkennen lässt. Diese erweiterte Form des ursprünglichen $[\text{dēn}(\text{ā})]$ war offenkundig schon früh im gesamten aramäischen Sprachraum als Nebenform bekannt. So begegnet sie nicht nur in allen späteren palästinischen Dialekten, sondern auch in Hatra, in den Synagogeninschriften aus Dura Europos aus dem ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jh. und im RBA. Dort sowie im Mandäischen ist es aber häufiger in der phonetisch verschliffenen Form דִּי zu finden, was es als Element des gesprochenen Aramäischen ausweist. Da ähnliche phonetisch verschliffene Formen auch im Westen begegnen,⁷⁴ kann man davon ausgehen, dass דִּין schon früh Allgemeingut des gesprochenen Aramäischen war.⁷⁵ Dem entspricht, dass sich der

70 Vgl. R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, StSam 4, Berlin – New York: 1982, 146f.; Müller-Kessler, *Grammatik*, 152–155.

71 Soweit nicht die m. Form benutzt wird, vgl. Beyer, *Texte*, 54; dementsprechend wird $\text{ʔ}(\text{ʔ})-$ in TgG meist mit Sere punktiert, vgl. וְאֵתְּקִימֶיךָ Gen 15,1 (H), נִהְרָן Gen 38,25 (D); וּבְלֵעִין Gen 41,7 (E); הָיִין Ex 9,31.32 (D); mit $[\text{a}]$ -Vokal nur סִלְקֶן Gen 41,6 (E) und כִּסְטֶן Ex 15,5 (U).

72 Vgl. Juusola, *Peculiarities*, 169–171 (dort auch Hinweise zum RBA); D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls*, London – New York – Bahrain: 2003, 10.

73 Das klassische Mandäische schreibt die Endung, die als unbetonter Langvokal abgefallen war, nicht, aber das moderne Mandäische zeigt als Ersatzform $[-\text{yān}]$ neben m. $[-\text{yōn}]$, die sich möglicherweise aus einer kolloquialen sekundären Verdoppelung samt $[\text{n}]$ -Erweiterung erklärt, mit der die Schwächung des Auslautvokales, der zu seinem späteren Ausfall führte, kompensiert wurde: $[-\text{ā}] > [-\text{a}] > -\text{o}$ (klassisch) aber kolloquial $> [-\text{a}] + [\text{ā}] + [\text{n}] > [\text{ayān}]$ (Gleitlautbildung am Vokalübergang) $> [\text{yān}]$ (Ausfall des Kurzvokals).

74 Vgl. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig: 1905, 111.

75 Vgl. auch Müller-Kessler, *Heritage*, 248, zur Verteilung dieser Form, die natürlich mit der allgemeinen Tendenz zur Augmentierung von Demonstrativ-Pronomen mit ד zusammenhängt. Dass dies aber „an innovation in Late Aramaic Dialects in general“ sei, wie sie ebd.

älteste Beleg für diese Form in einem Manuskript aus Qumran findet (4Q544 frg. 2,12), das um 125 v.Chr. zu datieren ist.⁷⁶ Dabei handelt es sich entweder um einen versehentlichen Kolloquialismus, der dem Schreiber unterlaufen ist, oder um ein stilistisches Mittel, mit dem die Distanz gegenüber Belial/Melkireša zum Ausdruck kommen soll: „Dieser (דן) [Engel] – wer ist das?‘ Und er sagte zu mir: ‚Dieser da (הדן) ist [. . .] und Melkireša.“

Dieser exzeptionell frühe Beleg stimmt aber mit dem späteren Gebrauch von הדן darin überein, dass es normalerweise nicht als nachgestellte Apposition gebraucht wird, sondern das sachliche Bezugswort seinerseits als Apposition auf הדן folgt: „Dieser da, der . . . “. ⁷⁷ Darin unterscheidet sich הדן deutlich von seiner appositionell gebrauchten Grundform [dēn(ā)]. Dies steht in einem unübersehbaren Kontrast zum Gebrauch von הדן in sämtlichen Targumtraditionen, die dieses normalerweise hinter das Bezugswort stellen und es auf diesen Gebrauch weitgehend beschränken. Besonders strikt ist hier TgO/J,⁷⁸ aber auch in den übrigen Targumen finden sich nur sehr wenige Ausnahmen.⁷⁹

Dieser Befund lässt zwei Schlüsse zu: a) Der Gebrauch von הדן in den Targumen hat nichts mit dem späteren Eindringen des ursprünglichen kolloquialen הדן in die Schriftsprachen zu tun. Vielmehr dürfte es sich hier um einen Calque der entsprechenden hebräischen Konstruktion mit הזה handeln, der sich seinerseits dieser kolloquialen Form bediente. b) Da alle Targume diese sonst ungebräuchliche Konstruktion kennen und benutzen, beruhen diese also auf einer gemeinsamen frühen Sprache – also wohl des alten JLA, das in seiner Ausprägung als Targumsprache diesen Calque ausgebildet hat.

1.3.3.4 *Die Sprache des TgO/J als Weiterentwicklung der targumischen Form des JLA*

Trotz der sehr großen Nähe, die die Sprache des TgO/J noch zum überregionalen JLA aufweist, finden sich in ihr doch auch deutliche Spuren einer späteren

urteilt, ist historisch nicht nachzuvollziehen. Wie soll sich eine solche späte Innovation in Dialekten, die zu dieser Zeit schon getrennt sind und eigenständig entwickeln, allgemein mitteilen? Mithin muss es sich hier um ein altes Element des Aramäischen handeln, dass aber nicht Element des Schriftaramäischen war.

76 Zur Interpretation vgl. É. Puech, Qumrân Grotte 4. XXII: Textes araméens. Première partie: 4Q529-549, DJD XXXI, Oxford: 2001, 327.

77 So schon in den ältesten Belegen aus einer Synagogeninschrift aus Chorazin (SM 17,2; um 200 n.Chr.) oder den Inschriften aus Dura-Europos (SM 88,1; 89 A 1; B 1).

78 Die einzige Ausnahme, die ich finden konnte, ist 2 Kön 13,17: דן(י)רע.

79 Im TgN findet sich die offenbar feststehende Phrase דן(י)רע Gen 6,15; Ex 12,11; 29,38 u.ö., die auch die einzige Abweichung in den Geniza-Fragmenten darstellt; vorangestelltes דן findet sich in TgPJ in Num 6,23; 13,17 und 15,34; im TgF Gen 15,11, Num 12,11.

regionalen Entwicklung dieses literarischen Dialektes. Diese Sprachstufe, die man als Babylonisch-Targumisch-Aramäisch (BTA) bezeichnen kann, ist der Schlussredaktion von TgO/J zuzuschreiben, die zeitlich nach der produktiven Phase des überregionalen JLA, d.h. nach der Epoche des Zweiten Tempels anzusetzen ist. Dass – unbeschadet der teilweise systematisch durchgeführten Innovationen⁸⁰ – das BTA zum älteren JLA noch eine große Nähe aufweist, korreliert völlig mit den oben gemachten historischen Erwägungen, dass die Schlussredaktion des TgO wohl am besten in die 2. Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. oder spätestens an den Beginn des 3. Jh.s zu datieren ist, d.h. wenige Generationen nachdem der enge überregionale Kontakt zwischen Ost und West zur Zeit des Zweiten Tempels durch die Ereignisse von 70 und 135 n.Chr. eingeschränkt bzw. abgebrochen worden war. Diese Ereignisse führten dazu, dass das ursprünglich überregionale JLA nun in den jüdischen Zentren im Westen und im Osten eigenständige Entwicklungen durchmachte, die nun nicht mehr durch einen engen Kontakt miteinander „synchronisiert“ wurden. So konnten die jeweils regionalen Spracheigenschaften einen immer stärkeren Einfluss erlangen und den späteren Stufen des JLA wie z.B. dem BTA einen regionalen Stempel aufdrücken.

Das BTA darf also als *eine* frühe Form einer babylonischen Weiterentwicklung des JLA angesprochen werden, die jedoch nicht die einzige blieb. Dass das JLA in Babylonien unterschiedliche Entwicklungswege einschlagen und so in unterschiedlichen literarischen Dialekten fort dauern konnte, zeigen z.B. die Varianten bei der Schreibung von etymologischem 𐤊 in Wörtern wie 𐤁𐤓𐤕 „Frau“, in den selbständigen Pronomina der 2. Person oder im Wort 𐤁𐤓𐤕 „Gesicht“. Diese etymologischen Schreibungen waren sicher ein Bestandteil des JLA, den es vom RA geerbt hat und der sich in Resten in späteren Dialekten erhalten konnte, wobei im Westen diese Formen meist nur noch sehr selten zu finden sind.⁸¹ Es ist aber eine Besonderheit des BTA, dass es ein solches 𐤊 nie schreibt, während in späteren Texten aus Babylonien solche Schreibungen in verschiedenen Kontexten wieder begegnen. Inwiefern dies regionale oder gattungsgeschichtliche Gründe hat,⁸² muss im Einzelnen

80 Vgl. die Übersicht bei Beyer, Texte, 36f.

81 Vgl. zu 𐤁𐤓𐤕 „Frau“ oben, 1,2; zum Pronomen Anm. 82. Zu 𐤁𐤓𐤕 vgl. das aram. Zitat in tSan 2,6; yMš 56c und EchaR Pet. 24; LevR 9,9 (Margulies 192); in den Targumen finden sich mit Ausnahme von TgPJ auch nur wenige Beispiele (TgN Gen 30,27; TgF[P] Gen 37,33).

82 Vgl. z.B. S.Y. Friedman, 𐤁𐤓𐤕 𐤁𐤓𐤕 𐤁𐤓𐤕 𐤁𐤓𐤕, *Tarbiz* 43 (1973), 58–64. Interessant ist insbesondere die Beobachtung, dass die Pronomina 𐤁𐤓𐤕 und 𐤁𐤓𐤕 (statt 𐤁𐤓𐤕/𐤁𐤓𐤕) im babylonischen Talmud in Zitaten von Rechtsaussagen begegnen (ebd. 63); dem entspricht nebenbei auch der Gebrauch im Jerusalemer Talmud, vgl. jGiṭ 49a || jQid

untersucht und entschieden werden. Auf jeden Fall belegen diese Schreibungen, dass die späteren Schriftdialekte nicht einfach vom BTA abhängig sind, sondern sich aus dem JLA am BTA vorbei entwickelten.

Besonders deutlich wird die Ausprägung eigenständiger Formen des JLA aber im Hinblick auf die Sprache der Zauberschalen. Nach Müller-Kessler würde in einem Stratum dieser Texte eine Sprachform begegnen, die mit dem BTA identisch sei und die Müller-Kessler als „Standard Literary (Babylonian) Aramaic“ (SLBA) bezeichnet.⁸³ Eine genauere Analyse zeigt jedoch einige deutliche Abweichungen dieses Dialektes vom BTA. So gehört diese Sprachform zu der Gruppe, in der sich die oben angesprochenen 𐤁-Schreibungen des älteren JLA zum Teil erhalten haben. Dementsprechend begegnen in den Zauberschalentexten 𐤁-Formen bei den Pronomina 2.sg⁸⁴ und zuweilen auch אַנפִּין.⁸⁵

63d || 64a; jKet 29b; jŠeb 37b (unsicher bleibt jNed 39b, l. אנה?). Wohl nicht zufällig finden sich dann auch die wenigen Belege für אנתה im babylonischen Talmud häufig im Kontext eherechtlicher Bestimmungen. Dabei zitieren die Belege in bGiṭ 85b und bJeb 115b–116b mit פְּלוּנִית אַנְתִּי *expressis verbis* eine alte Rechtsformel des Scheidebriefes. Dementsprechend begegnet der schon reichsaramäisch belegte Rechtsterminus אַנְתִּי „Ehe“ (TAD B2.5.2; 6.3; 8.4 u.ö.) sowohl im tannaitischen Schrifttum (mKet 4.8; tQid 1.1) als auch im RBA durchweg mit 𐤁-Schreibung אַנְתִּי. Das mit ihm verbundene אַנְתִּי im rechtlichen Sinne von „Ehefrau“ ist also in erster Linie eine orthographische Sonderform der Eherechtstexte, die sich relativ lange halten konnte, wenn auch die vorliegenden Manuskripte nur noch spärliche Spuren zeigen (dazu, dass sich in Rechtstexten alte Formen erhalten können, vgl. z.B. Friedman, Marriage I, 51f. und die dort genannte Literatur). Von diesem Gebrauch her konnten die Schreibungen mit 𐤁 auch in andere Texte eindringen, wo sie aber dennoch durchweg ebenfalls mit der Bedeutung „Ehefrau“ begegnen; vgl. bMQ 9b; bJeb 64b; 97b; 114b; bNed 50a; 51a; 91b; bKet 104b, bQid 7a.b; 9a [alle drei im eherechtlichen Kontext]; KallaR 6.1. So findet sich im babylonischen Talmud, so weit ich sehe, nur ein einziger Beleg für אנתה im Sinne von „Frau“ im Kontext des rituellen Tauchbades (bJeb 45b), was als gelegentliche Übernahme dieser Schreibungen durch spätere Schreiber erklärt werden kann, die diese orthographische Variante kannten und möglicherweise als besonders gelehrte oder archaische Schreibung nutzten. Aber auch im gaonäischen Schrifttum lassen sich diese 𐤁-Formen insbesondere in eherechtlich relevanten Kontexten (a) oder im Sinne von „Ehefrau“ (b) finden. Zu (a) vgl. u.a. Halachot Re’u, Giṭṭin (A.L. Schlossberg, ספר הלכות או הלכות ראו, Versailles: 1886, 102) oder Hai Gaon, Sefer HaŠtarot 19–20, 23 (S. Assaf, ספר השטרות, Jerusalem: 1930); zu (b) u.a. Šeeltot 5; 16 (Ms. HUC 136 [ca. 1400]; vgl. S.K. Mirsky, Sheeltot de Rab Ahai Gaon. Genesis I, Jerusalem: 1959, 36.107); S. Assaf, Gaonic Responsa from Geniza Mss., Jerusalem: 1928, 30f.

83 Vgl. Müller-Kessler, Evidence, 187–192; vgl. dies., Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen auf Zauberschalen innerhalb des Ostaramäischen, in: N. Nebes (Hg.), Neue Beiträge zur Semitistik, JBVO 5, Wiesbaden: 2002, 96.99f.

84 Vgl. Müller-Kessler, Heritage 226f.

85 Vgl. etwa Dan Levene, A Corpus of Magic Bowls, London – New York – Bahrain: 2003, 96; J. Naveh, Sh. Shaked, Magic Spells and Formulae, Jerusalem: 1993, B21.11.

Insbesondere stimmt der Befund hinsichtlich der 𐤁-Formen im Wort für „Frau“ auffällig mit der Beobachtung überein, dass im babylonischen Talmud diese durchweg für „Ehefrau“ benutzt werden,⁸⁶ während die Formen ohne 𐤁 auch für „Frau“ an sich begegnen.⁸⁷ Signifikant ist auch der Gebrauch von 𐤁𐤅𐤁, das die Zauberschalen im Gegensatz zu TgO/J nur selten appositionell verwenden.⁸⁸ Dass aber die Zauberschalentexte durchaus die appositionelle Verwendung kennen, kann durch den sekundären Einfluss der Targumsprache, deren Texte sie ja ebenfalls nutzen (s.o.) erklärt werden, was wiederum belegen würde, dass die Targume zeitlich den Zauberschalentexten vorausgehen.

Damit ergibt sich für den babylonischen Raum ein Nebeneinander von unterschiedlichen Schriftdialekten,⁸⁹ die sich aus dem älteren JLA ableiten und zumindest teilweise gattungsgebunden sind.⁹⁰ An ihre Seite tritt dann das RBA, das seinerseits eine durchaus erstaunliche Bandbreite an optionalen Varianten erlaubte.⁹¹ Offenkundig gab es keine oder nur schwache Bestrebungen, eine einheitliche Schriftsprache zu nutzen, was, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, der älteren aramäischen Tradition diametral entgegensteht.

86 Vgl. Anm. 82. Zu den Zauberschalentexten vgl. z.B. die entsprechenden Belege bei C. Müller-Kessler, *Die Zauberschalentexte*, TMHC 7, Wiesbaden: 2005, 170; Levene, *Corpus*, M 142,6; 149,7.

87 Z.B. bei Müller-Kessler 10,3; Levene M 156,13; Naveh/Shaked, *Spells*, B19,1.8; dies., *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalem: 31998, B2,9; B12b,12.

88 Vgl. etwa die Übersicht bei Juusola, *Peculiarities*, 102f.; bei Müller-Kessler, *Zauberschalentexte*, findet sich auch nur ein weiterer Beleg in 9,1 (von 20), bei Levene, *Corpus* nur M 112,1.7 und 131,4 (von 32).

89 Vgl. auch die Übersicht bei T. Harviainen, *Diglossia in Jewish Eastern Aramaic*, StOr 55:2, Helsinki 1983.

90 Zu einem ähnlichen Befund kommt schließlich auch Müller-Kessler, *Heritage*, 251: „Standard Literary Aramaic of Babylonia... was never a unified Aramaic dialect, but represents diverse literary dialects from text sources of obscure backgrounds.“ Dass eine detaillierte Untersuchung der einzelnen Belege durchaus Hinweise auf die „obscure backgrounds“ geben können, haben die oben gemachten Beobachtungen gezeigt, die auch aufweisen, dass eine einfache Zusammenstellung der Einzelphänomene ohne Berücksichtigung der Kontexte, wie sie z.B. Müller-Kessler, *Evidence*, und dies., *Heritage* bietet, auch irreführend sein kann. Dass dieses „Standard Literary Aramaic of Babylonia... the true heir of Qumran Aramaic“ sei (Müller-Kessler, *Heritage*, 251), ist aber so nicht korrekt. Das Aramäische der Texte von Qumran ist Teil des älteren überregionalen JLA, aus dem sich dann die unterschiedlichen Schriftdialekte wie z.B. das BTA und der Dialekt der Zauberschalen entwickelt haben.

91 Vgl. die Beobachtungen bei Morgenstern, *Studies*, 155–222. Dieses unscharfe Bild wurde dann durch die Fehler bzw. „Korrekturen“ späterer Schreiber noch mehr beeinträchtigt.

2 Das Aramäische als Schrift- und Literatursprache

2.1 *Die Herkunft der Aramäer und der sprachgeschichtliche Hintergrund des Aramäischen*

Dass das Aramäische schon im 1. Jtsd. v.Chr. die Rolle einer internationalen Schriftsprache besaß, ist allgemein bekannt. Dies ist auf den ersten Blick jedoch umso erstaunlicher, da Aramäer erst vom Ende des 2. Jtsd.s v.Chr. an im syrischen Raum nachweisbar sind und es nie ein aramäisches Großreich gegeben hat, dass seine Schriftsprache auf Grund seines politischen Einflusses in einem solchen Umfang hätte durchsetzen können.

Folgt man den Hinweisen, die die ersten Zeugnisse über das Auftreten der Aramäer bieten,⁹² so begegnen sie im syrisch-mesopotamischen Raum erst am Ende des 2. Jtsd.s in der Umgebung des Ġebel Bišri. Da die Quellen zur Geschichte Nordmesopotamiens und Syriens für das 2. Jtsd. zwar durchaus unterschiedliche Gruppen und Ethnien nennen, die Aramäer dabei aber nicht begegnen, ist die vielfach angenommene Herkunft aus dem Norden Syriens sehr fraglich – vom Westen und dem assyrischen Raum ganz abgesehen. Mit-hin darf der Ġebel Bišri als das Einfallstor gelten, durch das die Aramäer Einfluss auf den syrisch-nordmesopotamischen Raum gewannen, was zugleich für ihre Herkunft aus dem Süden spricht. Dieser Schluss wird durch einige Besonderheiten des Altaramäischen (AA) gestützt,⁹³ die das AA einerseits von

92 Vgl. zum Folgenden I. Kottsieper, *The Aramaic Literature*, in: C.S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, Lanham: 2009, 393–407.

93 Die Bestimmung der Besonderheiten einer nur schriftlich belegten Sprachstufe kann methodisch sauber nur auf Grund solcher Texte geschehen, die eindeutig dieser Sprachstufe zuzuordnen sind. Entsprechend ist es methodisch verfehlt, das Sam'alische und den Dialekt von Deir Alla auf Grund einiger weniger Isoglossen mit dem Aramäischen in eine solche Untersuchung mit einzubeziehen und auf dieser Grundlage dann Elemente, die diese Dialekte im Gegensatz zu dem einhelligen Befund, den die sicher aramäischen (und teilweise älteren) Texte bezeugen, nicht aufweisen, als spätere Innovation zu erklären; vgl. auch J. Huehnergard, *What is Aramaic*, *Aram* 7 (1995), 276–282; M. Folmer, *Alt- und Reichsaramäisch*, in: H. Gzella (Hg.), *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, Darmstadt: 2009, 105–107. Die Annahme, dass diese beiden Dialekte nur auf Grund weniger Isoglossen und unbeschadet sonst abweichender Formen als aramäisch anzusprechen seien, beruht letztlich auf der sprachwissenschaftlich durch nichts zu begründenden dichotomischen Annahme, dass „alle „nordwestsemitischen Dialekte des 9. und 8. Jahrhunderts, die nicht eindeutig kanaänisch sind“ als aramäisch zu klassifizieren seien (so z.B. J. Tropper, *Dialektvielfalt und Sprachwandel im frühen Aramäischen. Soziolinguistische Überlegungen*, in: M. Daviau, J.W. Wevers, M. Weigl (eds.), *The World of the Arameans III*, JSOT.S 326, Sheffield: 2001, 212; vgl. dazu auch Kottsieper, *Literature*, 406

den übrigen Sprachen des syrisch-mesopotamischen Raumes unterscheidet, die aber, wie bisher übersehen wurde, das Aramäische mit dem Sabäischen teilt.⁹⁴ Diese sind:

1. Ein Phoneminventar von mindestens 29 konsonantischen Phonemen.⁹⁵
2. Ursprüngliche Nichtassimilation von [n] an einen folgenden Konsonanten.⁹⁶

mit Anm. 40). Dies führt zu einer letztlich rein negativen Bestimmung des Aramäischen und schließt *a priori* aus, dass die sogenannte „nordwestsemitische“ Sprachgruppe in mehr als zwei Untergruppen aufgeteilt war oder einzelne Schrift(!)-Sprachen Mischsprachen sein können, was z.B. K. Beyer, Die Sprachen Transjordaniens, in: Gzella, Sprachen, 100–103 für den „Dialekt“ von Deir Alla annimmt. Dass das Verhältnis der im arabisch-syrisch-mesopotamischen Raum belegten Sprachen zueinander komplexer ist, haben schon die Arbeiten von R. Hetzron (vgl. bes. La division des langues sémitiques, in: A. Caquot, D. Cohen (eds.), Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 16–19 juillet 1969, The Hague – Paris: 1974, 181–194) und R.M. Voigt (vgl. z.B. The Classification of Central Semitic, JSS 32 [1987] 1–21) deutlich gemacht.

- 94 Diese Beobachtungen wurden in einer ersten Form von mir in Literature, 405–407, vorgestellt. Unabhängig davon ist auch Peter Stein zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen. Seine Ergebnisse werden in einem Beitrag zur Festschrift für Andrej Zaborski, die von T. Polański und J. Śilwa herausgegeben wird, publiziert werden, wie mir der Autor freundlicherweise mitgeteilt hat.
- 95 Vgl. I. Kottsieper, Die Sprache der Aḥiqarsprüche, BZAW 194, Berlin – New York: 1990, 27–31; F.M. Fales, Old Aramaic, in: S. Weninger (ed.), The Semitic Languages. An International Handbook, HSKW 36, Berlin – New York: 2011, 566, und zum Sabäischen vgl. P. Stein, Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen, EFAH 3, Rahden: 2003, 17–19.
- 96 Die älteste aramäische Inschrift aus T. Fekherye (9. Jh.) schreibt noch [n] vor Konsonant: מנהחח (KAI 309,2). Dass die späteren altaramäischen Inschriften /n/ in dieser Position nicht mehr schreiben, ist wohl in erster Linie der Übernahme der phönizischen Orthographie geschuldet, die in der späteren reichsaramäischen Orthographie wieder aufgegeben wurde (vgl. schon R. Degen, Altaramäische Grammatik, AKM 38/3, Wiesbaden: 1969, 40). Dabei zeigt der Dialekt der Sprüche des Aḥiqar, der alle etymologisch begründbare [n]’s vor Konsonant wiedergibt – und zwar nur diese (vgl. Kottsieper, Sprache, 50–62) –, dass [n] im Aramäischen ursprünglich nicht vollständig an einen folgenden Konsonanten assimilierte, sondern in irgendeiner Form (etwa als [n] oder nur als Nasalisierung des folgenden Konsonanten) phonetisch realisiert wurde. Zum Sabäischen vgl. Stein, Untersuchungen, 19–22.

3. Erhalt des [h] in allen Formen des Kausativs, also auch in denen der Präformativkonjugationen.⁹⁷
4. Fehlen des N-Stammes.⁹⁸
5. Postponierter Artikel.⁹⁹
6. Noch produktive Unterscheidung zwischen den Wurzeln III-y und III-w nicht nur in der weitgehend erhaltenen Unterscheidung der Nominalformen nach qVtl, sondern auch bei der Kurzform der Präformativkonjugationen (PKK) G.¹⁰⁰
7. Freier Gebrauch von PKK *ohne* Kopula als eine Art Progressiv.¹⁰¹

97 Allein schon diese Besonderheit des älteren Aramäischen verbietet es, das Sam'alische und den Dialekt von Deir Alla, die dies nicht aufzeigen, als aramäisch zu klassifizieren. Zum Sabäischen vgl. Stein, Untersuchungen, 156.

98 Zum Sabäischen vgl. Stein, Untersuchungen, 156.

99 Das Sam'alische weicht dabei vom Aramäischen nicht nur darin ab, dass es keinen Artikel kennt, sondern auch darin, dass es wohl wie das Ugaritische (vgl. J. Tropper, Ugaritische Grammatik, AOAT 273, Münster: 2000, 823–825) ein enklitisches -n aufweist, mit dem ein nichtverbales Wort besonders hervorgehoben werden kann. So dürfte in der jüngst publizierten Inschrift des KTMW (vgl. D. Pardee, A New Aramaic Inscription from Zincirli, BASOR 356 [2009], 51–71) in Z. 4 *wybl . lhdd . krmn* „und ein Widder für Haddad dieses Weinberges“ *krmn* als *krm+n* zu interpretieren sein, womit der Autor betont, dass der Widder nur dieser Erscheinungsform Haddads (und nicht irgendeines anderen Weinberges) geopfert werden soll. Dass damit kein Artikel vorliegt, macht Z. 7f. deutlich, wo *lh . | nsyr* wohl zu *lh|n . syr* zu verbessern ist und *lhn* als betonte Form von *l+Sf. h* zu verstehen ist: *mn . mn . bny . 'w . | mnbn'yš . why . lh . | nsyr . znn* („Und exakt dieser von meinen Söhnen oder von den Söhnen eines anderen, der diesen Bezirk besitzen wird . . .“, wörtlich: „Wer von meinen Söhnen oder von den Söhnen eines Mannes – und ihm gehört dieser Besitz – . . .“.) Wie im Ugaritischen kann dieses *n* damit auch an Sf. antreten (und ist wohl auch Bestandteil des Pronomens *znn*), ist aber kein Artikel, der dann auch nach *syr* in *syr znn* zu erwarten wäre. Das Sabäische hat dagegen -(h)n als Artikel, vgl. Stein, Untersuchungen, 84–86, wobei im Aramäischen der mit ♂ geschriebene Artikel eine phonetische Reduktion eines ursprünglichen -[(h)an] zu einem nasalierten Vokal mit deutlich artikuliertem Stimmabbruch sein kann: -[ā']; vgl. dazu auch näher auch R.M. Voigt, Der Artikel im Semitischen, JSS 43 (1998), 242–243, und Kottsieper, Literature, 439 (Anm. 42). Aber auch wenn hier ein anderes deiktisches Element vorliegen würde, würde das Aramäische mit dem Sabäischen immer noch darin übereinstimmen, dass es einen echten postponierten Artikel aufweist.

100 Vgl. Kottsieper, Sprache, 158–163. Zum Sabäischen vgl. Stein, Untersuchungen, 194.

101 Vgl. I. Kottsieper, „... und mein Vater zog hinauf...“. Aspekte des älteren aramäischen Verbalystems und seiner Entwicklung, in: N. Nebes (Hg.), Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen, JBVO 1, Wiesbaden: 1999, 55–76. Zum Sabäischen vgl. N. Nebes, Verwendung und Funktion der Präformativkonjugation im Sabäischen, in: ders. (Hg.),

Mithin darf angenommen werden, dass das Aramäische erst am Ende des 2. Jtsd. von Süden her über den Ġebel Bišri in den syrisch-nordmesopotamischen Raum gelangte.

2.2 *Die Etablierung des Aramäischen als überregionale Schriftsprache*

Die von Süden her eingewanderten „Aramäer“ konnten offenkundig einen bestimmenden Einfluss auf die Aḥlāmu erlangen. Diese marodierenden, ethnisch nicht festgelegten Gruppen nutzten das machtpolitische Vakuum, das nach dem Niedergang der syrischen Stadtstaaten und des Mitanni-Reiches entstanden war und zunächst insbesondere in Nordmesopotamien und Syrien nicht vollständig von den Assyriern ausgefüllt werden konnte, um Einfluss im Kulturland zu gewinnen. Dass aramäische Elemente einen immer größeren Einfluss in diesen Gruppen gewinnen konnten, zeigt sich daran, dass schließlich im 1. Jtsd. im Akkadischen Aḥlāmu zu einem Begriff für Aramäer schlechthin werden konnte. Darüber hinaus konnten aramäische Gruppen offenbar in zwei voneinander isolierten Gebieten die Herrschaft übernehmen, so dass zu Beginn des 1. Jtsd.s. gleich zwei Herrschaftsbereiche mit dem Namen Aram begegnen: Aram in Nordsyrien und das bekannte damaszenische Aram. Dagegen war offenkundig das dazwischenliegende Gebiet von Hamat kein aramäischer „Staat“.¹⁰²

Da sicherlich nicht die Bevölkerung dieser Gebiete durch Aramäer ersetzt wurde – eine solche Völkerwanderung ist historisch nicht belegt –, kann davon ausgegangen werden, dass Aramäer nicht nur in den Aḥlāmu-Gruppen einen bestimmenden Einfluss gewannen, sondern sogar (mit deren Hilfe?) in den genannten Gebieten die Herrschaftsschicht ersetzen bzw. majorisieren konnten. Dieser Befund ergibt einen einleuchtenden historischen Hintergrund für den Siegeszug des Aramäischen als internationale Schriftsprache in der 1. Hälfte des 1. Jtsd.s v.Chr.: Es war eben die Sprache sowohl einer Elite der überregional agierenden Aḥlāmu als auch der (mit ihnen verbundenen?) Herrschaftsschicht unterschiedlicher Gebiete. Damit bot sich das Aramäische als internationale Verkehrssprache im syrisch-nordmesopotamischen Raum an.¹⁰³

Arabia felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien, Wiesbaden: 1994, 191–211.

102 Vgl. auch weiter unten.

103 Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass in derselben Epoche aramäische Gruppen auch in Südmesopotamien auftreten, was einerseits geographisch gut zu einer gemeinsamen Herkunft der Aramäer aus dem arabischen Raum passt, andererseits die internationale Bedeutung des Aramäischen verstärkt.

Drei Beispiele sollen diese Entwicklung illustrieren:

- 1) Das nordsyrische Sam'al kann auf eine längere Schrifttradition zurückblicken.¹⁰⁴ Kilamuwa (ca. 840/835–815/810 v.Chr.) lässt seine große Herrscherinschrift (KAI 24) in Phönizisch publizieren, eine persönliche Weihgabe jedoch offenbar in Sam'alisch, d.h. in einem lokalen Dialekt. Letzterer wird auch von Panamuwa I. (vor 745) in seiner Vermächtnisinschrift verwendet. Barrakib (733/732–ca. 720) nutzt ebenfalls diesen Dialekt für eine Gedenkinschrift für seinen Vater Panamuwa II., um dann schlagartig für seine eigenen Inschriften das mittlerweile offenbar etablierte Schriftaramäische zu nutzen. Dieser abrupte Wechsel der Inschriftensprache spiegelt weder einen Sprachwechsel in Sam'al wider,¹⁰⁵ für den eine längere Übergangsphase zu erwarten wäre, noch eine plötzliche Übernahme durch eine aramäische Obermacht – schon Panamuwa II. war, wie dann auch sein Sohn, ein loyaler Vasall Assyriens.
- 2) Der offenbar nicht aramäische Herrscher von Hamat und Luḡat, Zak(k)ūr,¹⁰⁶ der sich in seiner erhaltenen Königsinschrift (KAI 202) ausdrücklich seines Sieges gegen eine Koalition unter der Führung Barhadads von Aram brüstet, benutzt schon im 1. Viertel des 8. Jh.s v.Chr. für diese Inschrift dasselbe weitverbreitete Inschriftenaramäische, das sich damit als eine „politisch“ neutrale Schriftsprache erweist, deren Gebrauch offenbar selbstverständlich geworden war. Nebenbei – dass Zak(k)ūr sich gleich einer ganzen Koalition von Kleinstaaten erwehren musste, zeigt die engen überregionalen Verflechtungen zwischen den einzelnen Herrschaftsgebieten, für die eine weitgehend festgesetzte Verkehrssprache notwendig war.
- 3) Am Ende des 8. Jh.s wurde im mannäischen Gebiet südöstlich des Urmia-Sees eine Epidemie überwunden und offenkundig wollte man zu diesem Anlass eine Weihinschrift (KAI 320) setzen. Da bei den nichtsemitischen Mannäern keine Schriftsprache etabliert war, wählte man wiederum die schon etablierte aramäische Schriftsprache, wobei man sich offen-

104 Vgl. zu den Texten aus Sam'al/Zincirli J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli*, ALASP 6, Münster: 1993, und Anm. 99.

105 So verwendet auch Katamuwa, ein Beamter Panamuwas II., Sam'alisch für seine Totenkultstele, vgl. Anm. 99.

106 Schon der Name Zak(k)ūr ist nicht typisch aramäisch, hier würde man Zak(k)īr erwarten. Auch die Tatsache, dass man in dem Gebiet von Hamat und Luḡat die kanaanäische Gottheit Baalat verehrte, spricht dafür, dass das Gebiet kanaanäisch geprägt war; vgl. Kottsieper, *Literature*, 305.

kundig eines Schreibers mit urartäisch-hurritischem Sprachhintergrund bediente, der offenkundig sein Aramäisch im assyrischen Raum gelernt hatte.¹⁰⁷ Mithin hatte die aramäische Schriftsprache am Ende des 8. Jh.s n.Chr. ein so hohes Prestige bekommen, dass sie – und nicht etwa das geographisch näherliegende Akkadische – weit über den nordsyrischen Raum hinaus gewählt wurde.

Die genannten Beispiele machen außerdem deutlich, dass die Verbreitung des Schriftaramäischen der des gesprochenen Aramäischen wohl vorausging. Die Durchsetzung des gesprochenen Aramäischen im gesamten syrisch-mesopotamischen Raum lässt sich damit als Übernahme einer Elitensprache in die Volkssprache verstehen.¹⁰⁸ Angesichts der kleinräumigen Gliederung der syrischen Herrschaftsgebiete, die offenkundig das Aramäische als Verkehrssprache nutzten, und der damit verbundenen geringen Differenzierung zwischen den herrschenden Eliten und der übrigen Bevölkerung ist ein solcher Prozess innerhalb weniger Generationen durchaus realistisch.¹⁰⁹ Dem stand auch die entstehende Überwölbung dieser kleinstaatlichen Strukturen durch das assyrische Großreich nicht im Wege. Zum einen hatte sich offenkundig das Aramäische gerade im nördlichen Mesopotamien schon relativ früh durch das Eindringen der aramäisch dominierten Ahlāmu etabliert und war so eine „eigene“ Sprache des neuassyrischen Reiches, zum anderen war es sicherlich eher im Interesse dieser Obermacht, eine Verkehrssprache vorzufinden und zu nutzen, als eine solche erst einzuführen.

Man wird kaum fehlgehen, dass diese Entwicklung auch erst die Politik der Deportationen im neuassyrischen Reich ermöglichte, die insbesondere die Eliten betraf. Die Integration der Deportierten war somit recht einfach möglich, so dass diese Politik nicht zu einer Desintegration des gesamten Reiches führte. Ein schönes Beispiel hierfür sind die Texte des Papyrus Amherst 63, die offenkundig aus einer synkretistischen Gruppe stammen, welche im Libanon oder Nordpalästina beheimatet war und neben westlichen Gottheiten wie El,

107 Vgl. I. Kottsieper, Eine altaramäische Inschrift aus Bukān, TUAT.NF 2, Gütersloh: 2005, 312–314.

108 2 Kön 18,26 || Jes 36,11 zeigt deutlich das Aramäische als Elitensprache, die am Ende des 8. Jh.s das Volk in Juda noch nicht verstand, wohl aber von der Palastelite gesprochen wurde.

109 Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass schwer abzuschätzen ist, wie lange und in welchen sozialen, nicht schriftaffinen Kontexten die ursprünglich lokalen Dialekte noch gesprochen wurden.

Betel und Baal auch babylonische Götter wie Bel oder Nabu verehrte.¹¹⁰ Dieser synkretistische Kult wird darauf zurückzuführen sein, dass, wie 2 Kön 17,24–34 dann durchaus sachgerecht schildert, Deportierte aus dem babylonischen Raum mit den Einheimischen eine religiöse Gemeinschaft bildeten. Dass dabei als Kultsprache Aramäisch gewählt wurde, ist angesichts der Funktion dieser Sprache keine Überraschung.

Die Durchsetzung des Aramäischen primär als überregionale Schriftsprache darf natürlich nicht dahingehend verstanden werden, dass ein streng normierter schriftlicher Dialekt entstand. Hierzu fehlte schlicht der institutionelle Rahmen. Dass dennoch die altaramäischen Inschriften nur wenige dialektale Abweichungen voneinander aufweisen, zeigt, dass sich die Schreiber eher an einer überregionalen Schreibertradition orientierten als an den Ortsdialekten, die sich sicherlich bei der Etablierung des Aramäischen als Volkssprache ausbildeten. Auf der anderen Seite ist deutlich, dass das Aramäische sowohl in seinen kolloquialen Ausprägungen als auch in seiner Funktion als Schriftsprache von seiner nicht-aramäischen Umwelt beeinflusst worden ist. Dass im mesopotamischen Sprachraum das Aramäische durchaus einige Akkadismen aufgenommen hat, ist allgemein bekannt.¹¹¹ Angesichts des Ergebnisses, dass das Aramäische nicht ursprünglich im syrisch-levantinischen Raum beheimatet war, kann aber auch damit gerechnet werden, dass manche scheinbare Isoglosse zwischen dem Aramäischen und den sogenannten nordwestsemitischen Sprachen *de facto* auf sekundärem Spracheinfluss dieser Sprachen auf das zugewanderte Aramäisch beruht¹¹² – wie sicherlich auch das Aramäische als Elitesprache seinerseits dann Einfluss auf die indigenen Sprachen hatte.

110 Vgl. Kottsieper, *Literature*, 426–429 und die dort genannte Literatur, und sowie den weiter unten behandelten Text.

111 Vgl. die noch immer grundlegende Arbeit von S.A. Kaufman, *The Akadian Influences on Aramaic*, AS 19, Chicago – London: 1974.

112 Dies betrifft möglicherweise auch die Morphologie. So steht im Hintergrund des Wechsels von Gt zu tG wahrscheinlich nicht nur eine Angleichung an die abgeleiteten Stämme, sondern auch der Sprachdruck der Umgebung. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Beobachtung von E. Lipiński hingewiesen, der auf eine Reihe möglicher Belege von gebrochenen Pluralen insbesondere im älteren Aramäischen hinweist (*Aramaic Broken Plurals in the Wider Semitic Context*, in: H. Gzella, M.L. Folmer (eds.), *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, AWLM.VOK 50, Wiesbaden: 2008, 27–40), die sich aber in den späteren Dialekten nur noch in Spuren finden. Da im Sabäischen (wie auch in anderen Sprachen der arabischen Halbinsel) solche Plurale sehr gebräuchlich (vgl. Stein, *Untersuchungen*, 71–81), in der neuen, syrisch-levantinischen Umwelt des Aramäischen aber nur ansatzweise erhalten sind, liegt hier möglicherweise ebenfalls eine Angleichung des aramäischen Sprachgebrauchs an die neue sprachliche Umgebung vor.

2.3 *Das Reichsaramäische und die aramäische Literatur*

Im 6. Jahrhundert nahmen dann die Perser eine Ausprägung dieser überregionalen Schrifttradition auf und etablierten mit dem Reichsaramäischen eine im gesamten westlichen Perserreich gebrauchte Schriftsprache, die, da sie nun auch den Belangen einer überregionalen Verwaltung diente, in noch stärkerem Maße vereinheitlicht war. Jeder Schreiber im Bereich der Verwaltung – und das dürfte mithin jeder professionelle Schreiber gewesen sein – musste die Grundlagen dieses offiziellen Aramäischen beherrschen.¹¹³ Da die Quellenlage zum Aramäischen im 6. Jh. nicht besonders gut ist, lässt sich weder die nähere Herkunft dieses Reichsaramäischen mit Sicherheit klären, noch die Frage beantworten, ob es hierbei zu orthographischen Innovationen gekommen ist. Jedoch ist auffällig, dass die reichsaramäische Orthographie die Schreibung von [n] vor Konsonant voraussetzt, was dann insbesondere den Schreibern, in deren gesprochenen Dialekten (oder Sprachen) ein solches [n] völlig assimilierte, große Probleme bereitet hat. Ob das Reichsaramäische hier einen Schriftdialekt des 6. Jh.s aufgreift,¹¹⁴ oder dies eine eigenständige Innovation ist, die die Orthographie an die dann noch im 6. Jh. verbreitete Nicht-(vollständige)-Assimilierung im Aramäischen anglich, kann nicht entschieden werden. Grundsätzlich dürfte aber zu vermuten sein, dass die Perser nicht einen völlig neuen Schriftdialekt schufen, sondern dass das Reichsaramäische im Wesentlichen eine Fortsetzung einer verbreiteteren Form des Schriftaramäischen des ausgehenden 7. und 6. Jh.s v.Chr. darstellt.

113 Dies bedeutet nicht, dass unterschiedliche Texte nicht in Details sprachlich voneinander abweichen können. Selbstverständlich schlagen sich neben den persönlichen Sprachstilen und -eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Schreiber auch unterschiedliche Elemente auf Grund verschiedener Gattungen oder sozialer Kontexte in den Texten nieder. Es gab keine Akademie der aramäischen Sprache, die das Reichsaramäische strikt regelte; vgl. z.B. auch J.C. Greenfield, *Standard Literary Aramaic*, in: A. Caquot, D. Cohen (eds.), *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique*, Paris 16–19 juillet 1969, The Hague – Paris: 1974, 283f.

114 Nur am Rande sei auf KA1 317 verwiesen, eine Inschrift, die aus der Levante stammt und wohl an das Ende des 7. Jh.s zu datieren ist. In Z. 4 findet sich die nichtassimilierte Form וִיִּתְנַגְרִי (vgl. J.W. Wesselius, *The Aramaic Decree about Fugitives Reconsidered*, in: E. Talstra (ed.), *Narrative and Comment*, Amsterdam: 1995, 203; I. Kottsieper, *Der Mann aus Babylonien – Steuerrückzieher, Flüchtling, Immigrant oder Agent? Zu einem aramäischen Dekret aus neuassyrischer Zeit*, *Or* 60 [2000], 372–375; die Lesung וִיִּתְנַגְרִי [(?) וִיִּתְנַגְרִי] in KA1 ist schwer nachzuvollziehen, zumal das letzte נ auf jeden Fall sicher ist), die damit für das Ende des 7. Jh. schon die orthographische Möglichkeit belegt, [n] vor Konsonant zu schreiben. Aber auch andere Elemente der späteren reichsaramäischen Orthographie sind in dieser Inschrift schon belegt, vgl. Kottsieper, *Mann*, 377–382.

In diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem Verhältnis des offiziellen Schriftaramäischen zum literarischen bzw. kultischem Gebrauch des Aramäischen von Interesse. Die erhaltenen Quellen lassen folgende Tendenz erkennen:

- a) Traditionelle Texte bleiben weitgehend unverändert und der Einfluss des Reichsaramäischen auf die Kultsprachen damit begrenzt.
- b) Als literarische Sprache konnte das Reichsaramäisch zunächst nur in bestimmten Bereichen Fuß fassen.

Diese Zweigleisigkeit wird exemplarisch an der aramäischen Aḥiqartradition deutlich, die in den Resten einer Papyrusrolle aus dem 5. Jh. von Elephantine belegt ist, aber zwei unterschiedliche Dialekte aufweist. Die Rahmenerzählung weist keine signifikanten Abweichungen vom Reichsaramäischen auf,¹¹⁵ während die Sprüche in einem offenkundig älteren Dialekt vorlagen, der nahezu unverändert übernommen wurde.¹¹⁶ Dabei beruht die Rahmenerzählung auf der reaktionellen Verknüpfung einer narrativen Einleitung zu den Sprüchen, die ihre engste sachliche Parallele in der Einleitung zur Lehre des Ptahhotep hat, und einer Weisheits Erzählung über den weisen Aḥiqar, die alle Merkmale einer Hoferzählung aufweist.¹¹⁷

¹¹⁵ Das natürlich solche Literaturwerke nicht denselben Wortschatz haben wie die Verwaltungstexte und auch in manchen Details eigenständig sind, ist kaum auffällig, vgl. Anm. 113. Ich kann daher Greenfield, *Aramaic*, 284, nicht ganz folgen, wenn er das literarische Aramäisch der Perserzeit als einen eigenständigen literarischen Dialekt beschreibt: „Alongside of this official Aramaic whose main function was communication in various spheres of the Achaemenid Empire, there arose an Aramaic which was suited for literary use. Early Examples are rare but one can refer to the Aḥiqar framework story ...“. So sieht Greenfield selbst das Biblisch-Aramäische einerseits als „next stage“ (284) dieses literarischen Aramäisch an, bezeichnet es andererseits aber auch „as part of Reichsaramäisch“ (285). Möglicherweise hat Greenfield den oben zitierten Satz auch dahingehend gemeint, dass dieses literarische Aramäische eine besondere Erscheinungsform des Reichsaramäischen ist, deren Besonderheiten dann aber besser nicht im Sinne einer eigenständigen Sprachform, sondern durch die andere Gattung der Texte (und vielleicht auch durch ältere Vorlagen) bedingt sind.

¹¹⁶ 1990 nahm ich noch an, dass die Schreibung von /d/, /d̥/, /z/ und /t/ mit 𐤃, 𐤃̇, 𐤆 und 𐤅 sowie 𐤌 mit 𐤌 und 𐤌̇ als Mater lectionis für -[i]- in den Aḥiqarsprüchen auf eine spätere orthographische Angleichung an das Reichsaramäische beruhen (Kottsieper, *Sprache*, §§ 12, 100, 102). Diese Elemente sind aber schon in KA 317 belegt und offenkundig ein altes (westliches) Erbe im Reichsaramäischen, vgl. Anm. 114.

¹¹⁷ Vgl. I. Kottsieper, *The Aramaic Tradition: Ahikar*, in: L.G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers, FRLANT 219*, Göttingen: 2008, 120–124; ders., *Literature*, 423–425; ders., „Look,

Aber auch der schon genannte Papyrus Amherst 63, der an das Ende des 4. Jh.s v.Chr. zu datieren ist und offenkundig die Rezitation aramäischer Texte in demotischer Schrift wiedergibt,¹¹⁸ weist in seinem liturgischen Teil deutlich Spuren einer eigenen Kultsprache auf. So begegnet wohl nicht zufällig in einem liturgischen Abschnitt, der deutlich den Einfluss babylonischer Gruppen aufweist,¹¹⁹ in der Verbalform [ʾi-tabarrekakkā] „sie möge dich segnen“¹²⁰ mit [ʾi]- ein Element, das sich sonst nur im Babylonischen vor einem Prekativ findet.¹²¹ Offenkundig war dies auch ein Element der Kultsprache der babylonischen Gruppe, die dieses in die aramäische Form der Liturgie einbrachte¹²² und das so erhalten blieb.

son, what Nadab did to Ahikaros . . .“, in: D. Dimant, R.G. Kratz (eds.), *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, FAT II/35, Tübingen: 2009, 156–157.162–165. Die auch schon 1991 in Kottsieper, *Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achiqar*, TUAT III/2, Gütersloh: 1991, 321–322, skizzierte Redaktionsgeschichte beruht auf traditionellen literarkritischen Beobachtungen wie Doppelungen, inneren Widersprüchen und sprachlichen Differenzen, und nicht, wie jüngst M. Weigl, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, BZAW 399, Berlin – New York: 2010, 693 Anm. 168, behauptet hat, auf der erst 1993 (!) in TAD III 24–25 publizierten Entzifferung der Parallelversion der Erzählung, die ich 1991 noch gar nicht kennen konnte und die in den Beiträgen von 2009 auch nur *en passant* erwähnt wird. Der Verweis bei Weigl belegt aber, dass der Autor zumindest einen dieser Beiträge gelesen und durch die dort zu findenden Querverweise auch von den anderen Beiträgen Kenntnis gehabt haben muss, es aber dann doch vorzieht, die Existenz dieser Beiträge, die die 1991 skizzierten Ergebnisse erläutern und mit zusätzlichen Argumenten stützen, seinen Lesern zu verschweigen. Dass er darüber hinaus noch unterstellt, ich hätte „ausgehend von den in den Elephantine-Papyri gerade *nicht* [kursiv bei Weigl] erhaltenen Passagen“ argumentiert, ist schlicht absurd und illustriert so nur die „Wissenschaftlichkeit“ des Autors. Die entsprechenden Bemerkungen zum „Schlussteil nach den Sprüchen“ der Erzählung in TUAT III beziehen sich natürlich, wie jeder (normale) Leser erkennen kann, im Wesentlichen auf die erhaltenen Kol. XVII–XIX, die ich auf Grund materialer Beobachtungen nach den Sprüchen eingeordnet habe.

118 Vgl. I. Kottsieper, Zum Hintergrund des Schriftsystems im Pap. Amherst 63, *DS-NELL* 5 (2003), 89–115.

119 So werden in diesem Text (8,2–6) neben den westlichen Gottheiten Mar/Marta und Baʿl/Padray auch Bel von Babel, Beltu vom Esangila, Nabu von Borsippa und Nanai genannt; vgl. zum Text R. A. Bowman, *An Aramaic Religious Text in Demotic Script*, *JNES* 3 (1944) 227–229; Kottsieper, *Hintergrund*, 92–95.

120 So sicher in ʾT2ʾbrKʾKʾ (Z. 4) und ʾT2ʾbʾrKʾKʾ (Z. 6), wahrscheinlich auch in ʾT2ʾbʾrKʾKʾ (Z. 2), wo aber die Lesung des ersten Zeichens nicht sicher ist.

121 Vgl. W. von Soden, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasis-Mythos*, *ZA* 68 (1978), 82.

122 Affirmatives [ʾi] ist auch in anderen Sprachen belegt – so wahrscheinlich im Ugaritischen (Tropper, *Grammatik*, 800), im Arab. und möglicherweise im Ṭuröyō in [ʾi hauḫa]

Ein weiteres Beispiel für die Unabhängigkeit lokaler aramäischer Kultsprachen vom Reichsaramäischen sind die Weihinschriften auf Bronzeschalen aus Eljachin in der Sharonebene, die in das 5. Jh. datieren und die beschrifteten Objekte der eigentlich südarabischen Gottheit 'Aš/ṭtaru/im weihen, die hier in der lokalen Erscheinung als „Aš/ṭtaru/im von Scharon“ erscheint. Von diesen Weihinschriften¹²³ ist eine (Nr. 33) phönizisch, die übrigen aber aramäisch abgefasst. Dabei zeigen sie sprachliche Einflüsse aus dem arabischen Raum. So wird insbesondere in Nr. 39 (*rw qrb 'zmt br nnbr l'štrm zy dšrn* „Die Wasserschale, die 'ZMT, der Sohn des NNBR, dem/der 'ŠTRM, der/die Dū/ā-Šarōnā ist, dargebracht hat“), die ausweislich des Namens *'zmt br nnbr* wohl kaum von einem Araber, sondern von einem Dedikator aus dem palästinisch-jordanischen Raum gespendet wurde,¹²⁴ mit *rw* „Wasserschale“ ein arabisches und mit *dšrn* ein typisch südarabisches Epitheton gebraucht. Offenkundig liegt hier ein Spezimen der (süd-)arabisch geprägten aramäischen Sprache eines überregionalen Kultes vor.

Dass natürlich auch die traditionellen nichtaramäischen Kulte und regionalen Literaturen ebenso an ihren traditionellen Sprachen festhielten, wie sie es in den Jahrhunderten vor der persischen Zeit taten, zeigt sowohl die ununterbrochene akkadische als auch die biblisch-hebräische Tradition während dieser Zeit.

Die Zeugnisse literarischer Produktionen, deren Dialekt direkt als Reichsaramäisch angesprochen werden kann, umfassen neben der schon oben angesprochenen Rahmenerzählung der Aḥiqarsprüche die Erzählung von Ḥor bar Punesh (TAD C1.2), die am ägyptischen Hof spielt und den magischen Weisen Ḥor zum Helden hat, und die Inschriften von Sheikh-Faḍl (TAD D23.1),¹²⁵ die leider nur sehr schlecht erhalten sind, aber offenkundig einerseits mit der demotischen Erzählung von Setne I. Übereinstimmungen aufweisen (Panel 2), andererseits aber auch möglicherweise Asarhaddon, Nabu und Sin erwähnen (12,12; 16 A 22). Als politische Inschrift ist an dieser Stelle auch die aramäische Fassung der Behistun-Inschrift zu nennen (TAD C2.1), die offenkundig zu Pro-

„so (wenn der redende den gegenstand zugleich mit der hand zeigt)“ (H. Ritter, *Ṭurōyō*. B: Wörterbuch, 247) – aber nicht in dieser Position.

123 Publiziert in R. Deutsch, M. Heltzer, *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*, Tel Aviv 1994, Nr. 33–39. Zum Folgenden vgl. I. Kottsieper, 'ŠTRM – eine südarabische Gottheit in der Scharonebene, *ZAW* 113 (2001) 245–250.

124 Vgl. Deutsch, Heltzer, *Inscriptions*, 81.83; Kottsieper, *Gottheit*, 247.

125 Vgl. jetzt auch T. Holm, *The Sheikh-Faḍl Inscription in Its Literary and Historical Context*, *Aramaic Studies* 5 (2007), 193–224.

pagandazwecken im Westteil des persischen Reiches verbreitet worden war. Zu dieser Gruppe dürfen schließlich auch die biblisch-aramäischen Abschnitte in Esra und zumindest der Grundstock von Dan 2–6 gestellt werden.

Dieser Überblick zeigt, dass alle genannten Texte entweder an einem der Höfe der bekannten Großreiche spielen oder die politische Situation im Perserreich zum Hintergrund haben.

Man wird die Frage stellen müssen, ob dieser Befund rein zufällig ist oder hier nicht doch eine Verbindung zwischen dem offiziellen Reichsaramäischen, das die Schreiber für ihre Verwaltungstätigkeiten beherrschen mussten, und dem Inhalt der Texte, die in dieselbe Sphäre verweisen, besteht. Natürlich wäre es durchaus nachvollziehbar, dass für literarische Texte, die nicht im engen Rahmen eines etablierten Kultes oder eines traditionellen literarischen Umfeldes produziert wurden, die perserzeitlichen Schreiber grundsätzlich das ihnen vertraute Reichsaramäische benutzten. Dennoch könnte die Tatsache, dass das Reichsaramäische diese Art der Texte auch sprachlich in die Sphäre der offiziellen und überregionalen Großreichs-Höfe versetzte, eine (zusätzliche) Motivation für die Wahl dieser Sprachform gewesen sein.

In jedem Fall aber hat auf diesem Weg auch das Reichsaramäische im Perserreich den Status einer überregionalen Literatursprache erlangt, die zwar die traditionellen Literatur- und Kultsprachen nicht verdrängt, aber sich neben ihnen als eine anerkannte Sprachform für literarische Texte etabliert hat. Dass in nachpersischer Zeit dieses Standard-Literarisch-Aramäische gerade in jüdischen Kreisen sein Nachleben hatte, ist wohl nicht nur ein Eindruck, der durch den Zufall der Quellenfunde erzeugt wird, sondern durchaus eine logische Konsequenz aus dieser Entwicklung. Warum sollte eine überregional agierende Gemeinschaft auf diese etablierte Möglichkeit einer überregionalen Sprache verzichten? Damit lässt sich die Entwicklung eines überregionalen JLA zur Zeit des Zweiten Tempels, die oben diskutiert wurde, auch aus der Geschichte des Aramäischen plausibel machen, das von Anfang seiner Bezeugung an eine Gruppen und Gebiete übergreifende Funktion hatte.

3 Literarisches Aramäisch und Gesprochenes Aramäisch

Zum Abschluss dieses Beitrages sei auf die Frage des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Ausprägungen des literarischen und des gesprochenen Aramäischen eingegangen. Die Relevanz dieser Frage für den Sitz im Leben der frühen Targume ist offensichtlich. Waren diese nur für Gebildete zugänglich, die Texte in JLA lesen und verstehen konnten, oder konnte z.B. ein nicht

gebildeter Jude dem Vortrag eines solchen Targums wirklich folgen? Wenn nicht, hatten dann *diese* Targume ursprünglich wirklich eine Funktion im Gottesdienst, den man häufig vermutet?

Die Frage nach dem Verhältnis eines solchen literarischen Aramäischen zu den gesprochenen Dialekten wird in der Literatur völlig unterschiedlich und vielfach apodiktisch behandelt. So postuliert z.B. S.A. Kaufman: „Everything we know about the nature of literary and colloquial languages in the Near East, from ancient times up until this century, demonstrates that the standard literary language of any given time and place was not unknown or even ‘little known’ to the average man, even to the illiterate. Indeed, the literary Aramaic of the Targum was almost certainly just as comprehensible to the average native speaker of Aramaic as the language of the King James Bible is to a twentieth-century American, if not more so.“¹²⁶ Auf der anderen Seite stellt J.C. Greenfield dagegen die eindringliche Frage: „Are we really close to the language used in daily life in late eighth century (AD) Baghdad, Damascus or Cordoba when we have an Arabic text, with dialogue, from one of those cities? Are we really close to the language used in the late eighth century (BC) Assur, Ninive or Calah, when we have an Akkadian text, even with dialogue, from one of those cities?“¹²⁷ Angesichts des Ergebnisses, das das JLA ein direkter Abkömmling des Reichsaramäischen ist, kam Greenfield dann zu dem Schluss, dass dieses JLA „is NOT Palestinian Aramaic . . . and it seems to me to be a cardinal error for anyone to assume that it approximates the spoken Palestinian Aramaic of its period.“¹²⁸ Diese Einschätzung ist angesichts der besonderen Geschichte des schriftlich bezeugten Aramäischen, das schon vom Beginn seiner Bezeugung an als überregionale Schrift- und Elitensprache fungierte, von vornherein einleuchtender.

Jedoch sind wir bei der Beantwortung dieser Frage nicht allein auf allgemeine Mutmaßungen oder mehr weniger plausible Annahmen angewiesen. An zwei Texten kann recht deutlich gemacht werden, dass das literarische Aramäisch von den tatsächlich gesprochenen Sprachen recht weit entfernt war.

Wie oben dargelegt, bietet Pap. Amherst 63 in seinem liturgischen Teil eine altererbte traditionelle Sprachform, was im liturgischen Kontext, in dem die Texte immer wieder rezitiert und memoriert werden, nicht verwunderlich ist. Am Ende des Papyrus findet sich aber mit einer epischen Darstellung des Šamaš-šum-ukin-Aufstandes ein nicht-liturgischer Text, der offensichtlich aus einer anderen Quelle stammt. So wird er nicht nur deutlich graphisch von den

126 S.A. Kaufman, On Methodology in the Study of the Targums and Their Chronology, *JSNT* 23 (1985), 122.

127 Greenfield, Aramaic, 281.

128 Greenfield, Aramaic, 286.

vorangehenden Texten mit einer senkrechten, gepunkteten Linie abgesetzt, sondern auch die demotische Wiedergabe des gesprochenen Textes zeigt neben einem anderen Zeichengebrauch auch eine überraschende Unsicherheit bei der Aussprache.

So wird in einem dreimal wiederholten Refrain ein und dasselbe Kolon in drei unterschiedlichen Aussprachen geboten:¹²⁹

	Umschrift des demotischen Textes	Aramaistische Interpretation
18,9	y'w ₂ mn ₂ T ₃ L'° h'w'w'°	yōmīn>yaw(a)mīn Dī la hawwīw ^{u/e} /ū
18,13f.	y'mn ₂ T ₃ L h'w'w'n°	yōmīn Dī la hawwīwū/ōn
19,1	y'w ₃ 'mn ₂ T ₃ L' h'w'n°	yōmīn>yaw(a)mīn Dī la hawwū/ōn
Tage, die fürwahr zerstörerisch waren		

Das Wort für „Tage“ hat der Sprecher wohl zunächst als [yōmīn] gesprochen, wurde dann aber unsicher, ob dies die richtige Aussprache war und korrigierte sich zweimal zu [yawmīn] oder sogar – in Analogie den qatal-Pluralformen zu qatl wie bei [malk] / [malakīn] – zu [yawamīn]. Wenn ihm dies sogar bei einem Allerweltswort wie dem Wort für „Tag“ unterlief, so zeigt dies recht eindrücklich, wie bewusst es ihm war, dass traditionelle Texte anders lauten als die entsprechenden Wörter in der Umgangssprache. Hier liegt also eine Pseudokorrektur vor, die einen „gefühlten“ Archaismus in die Aussprache einträgt. Beim letzten Wort, das als 3.m.pl. Pf. D von הוה „fallen“ zu analysieren ist, war er ebenfalls völlig unsicher. Der erste Beleg in 18,9 ist entweder als [hawwīw] zu interpretieren, was unseren Normgrammatiken entsprechen würde. Dann würde die Vokalschreibung nach dem letzten w nur einen reinen phonetischen Nachschlagvokal nach dem Schlusskonsonanten bezeichnen, was für diesen Papyrus, der seine Texte nicht phonematisch, sondern phonetisch so wiedergibt, wie der Schreiber es gehört hat, nicht ungewöhnlich wäre. Aber ebenso denkbar wäre eine hyperkorrekte Form, die an das morphologisch „korrekte“ [hawwīw] noch einmal die „normale“ Pluralendung [-ū] anhängt: [hawwīwū].

Die beiden anderen Belege zeigen jedoch eindeutig, dass in dem Dialekt des Sprechers die n-Augmentierung solcher Formen von Wurzeln *tertia infirmae* offenkundig geläufig war, so dass er sie hier bei der Rezitation des Textes

129 Vgl. auch Kottsieper, Schriftsystem, 106–107.

automatisch anfügt. Die alt- und reichsaramäischen Konsonantenschrifttexte zeigen solche Formen aber nie, und das Fehlen der Augmentierung beim ersten Beleg legt nahe, dass sie auch nicht in der Vorlage des Sprechers stand. Dabei entspricht der Beleg in 19,1 in seiner Schreibung exakt der (Jahrhundertel!) späteren galiläischen Form [hawwōn], wenn auch ein [hawwūn] hier nicht auszuschließen ist. Der Beleg in 18,14 scheint dagegen wieder eine Erweiterung der klassischen Form hawwīw mit sekundär angehängter Endung -[ūn] (oder -[ōn]?), die offenkundig dem Dialekt des Sprechers eigen war.¹³⁰ Auch wenn die exakte Bestimmung der konkreten Aussprache in diesen Fällen natürlich unsicher bleibt, so kann dennoch mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass der eigentliche Dialekt des Sprechers Formen aufwies, deren Existenz man auf Grund der Schriftzeugnisse zu dieser Zeit nie vermutet hätte.¹³¹ Deutlich ist, dass einem normalen Sprecher, selbst wenn er lesen konnte, bewusst war, dass klassische Texte anders gesprochen wurden, als es in den eigenen Dialekten der Fall war – und er dementsprechend unsicher bei der Lesung eines solchen Textes war. Wenn dies schon zur Zeit des Reichsaramäischen am Ende des 4. Jh.s v.Chr. der Fall war, so illustriert das eine deutliche Kluft zwischen dem Schriftaramäischen und den gesprochenen Dialekten. Ein korrekt gelesener Text in JLA dürfte von einem nicht Schriftkundigen kaum verstanden worden sein.

Das zweite Beispiel führt nach Mesopotamien. Wie oben ausgeführt, hat TgO seine Letztredaktion in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. erhalten und sich dabei mit dem BTA einer Weiterentwicklung des ursprünglich überregionalen JLA bedient. Dass dieses den lokalen mesopotamischen Dialekten nicht entsprach, wird nicht nur im Vergleich mit den späteren Textzeugnissen etwa im babylonischen Talmud deutlich, sondern auch anhand des aus jüdischen Kreisen stammenden Rechtsdokuments, das in Dura Europos gefunden wurde und auf das Jahr 200 n.Chr. datiert, aber schon deutliche Elemente der erst später in die Schriftsprache eingegangenen regionalen und kolloquialen Dialekte aufweist.¹³² So bietet es in Z. 16 die apokopierte Form וְאִי „und wenn“; in derselben Zeile begegnen auch die m.pl.-Formen סִיגְלִי und סַעְרִי, die entweder als Absolutus mit ebenfalls apokopiertem [n] oder aber als Emphaticus auf -[ē]

130 Eine vergleichbare Form begegnet auch in 3.m.pl. Pf. G von עָנָה in 20,10: *ʿnʷ₂h*.

131 Die scheinbaren Belege der Endung -[ūn] aus Qumran, die in der Literatur genannt werden (אתון 1Q20 19,26; 11Q10 II 2; 38,4; בעון 1Q20 19,15; ואתכלון 5,16; vgl. Fassberg, *Features*, 75) sind wohl zu streichen, vgl. jetzt die Ausgabe von D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, STDJ 79, Leiden – Boston: 2009 zu den Stellen in 1Q20 und 11Q10 XXIII zu 11Q10.

132 Vgl. Anm. 64.

gedeutet werden können, der dann aber schon seine determinierende Funktion eingebüßt hätte. Z. 18 schließlich hat in אנש דליפוק וליעול ובגינתה דל[י] עבֿר auch schon drei Impf.-Formen der 3.m.sg. mit ל, wobei nichts dafür spricht, mit Milik¹³³ hier eine jussivische Bedeutung anzunehmen: „... jemand, der heraus- oder hereingeht. Und in dem Garten, den er durchquert...“.¹³⁴ TgO/J waren somit wohl als alles andere als eine Übersetzung für die ungebildete Masse, sondern eine Wiedergabe der Tora und der Propheten in einem auf einer alten traditionellen Literatursprache beruhenden Schriftddialekt, den wohl nur literarisch Gebildete beherrschten.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass offenkundig im liturgischen Kontext ursprünglich keine geschriebenen Targumtexte gebraucht, sondern mündliche Übersetzungen gegeben wurden.¹³⁵ Es ist daher möglich, dass die literarischen, in JLA abgefassten Targumtexte zur Zeit des Zweiten Tempels nur wenig mit den mündlichen Übersetzungen, die in den rabbinischen Texten erwähnt werden, zu tun haben. Ruft man sich dazu in Erinnerung, dass das JLA Elemente aufweist, die eher aus dem Osten stammen (vgl. Abschnitt 1.3.3.2), und dass auch die Grundlage des TgO wie möglicherweise auch die Idee des Targums an sich durchaus (oder zumindest teilweise) aus dem Osten stammen kann (vgl. Abschnitt 1.3.2), während im Westen das Hebräische als liturgische und theologische Literatursprache eine zentrale Rolle innehatte, so wäre eine distanziertere Haltung der palästinischen Rabbinen zu dieser literarischen Targumtradition durchaus verständlich. Dies könnte auch erklären, warum die *literarische* Targumtradition im Westen nur eine untergeordnete Rolle spielt, während im Osten TgO/J früh kanonische Bedeutung erlangen konnten und deshalb in einer Sprache vorliegen, die noch ihrer Vorgängerin, dem überregionalen JLA, verwandt ist. Die palästinische Targumtradition aber, zu deren Grundlagen auch Quellen des TgO gehören, erlangte jedenfalls diesen kanonischen Status nicht und konnte daher eine sprachlich eigenständige Entwicklung durchmachen.

133 Vgl. Anm. 64; Beyer, Texte, 110.

134 Fraglich bleibt hingegen ob in Z. 15 mit טו ein Imperfekt vorliegt, zumal die Lesung des 1. Buchstabens völlig unsicher bleibt.

135 Vgl. z.B. Fleisher, Chilton, Targums, bes. 323.

Des targumismes dans la Septante?

Jan Joosten

Peut-on trouver dans la Septante l'influence d'un Targum ancien? Y a-t-il des «targumismes» dans la Septante, des interprétations qui dépendent d'une traduction araméenne appartenant à la famille des targums rabbiniques connus, tels *Onqelos* ou *Neofiti*? Si tel était le cas, la Septante attesterait l'existence d'un Targum – voire d'un proto-Targum – à l'époque hellénistique.

La question est hardie au regard des données historiques. Alors que la Septante a été créée pour l'essentiel au commencement de la période hellénistique, entre 280 et 120 av. l'è.c., le Targum n'a été mis par écrit qu'à partir du II^e siècle après l'è.c. au plus tôt. La Septante est, à l'exception de quelques livres, une création du judaïsme de la diaspora égyptienne, cependant que les targums les plus anciens trahissent assez clairement leur origine dans le judaïsme palestinien. De plus, la fonction originelle des deux versions n'est probablement pas la même, la Septante étant désignée pour être lue à la place du texte source tandis que le Targum présuppose toujours la présence conjointe du texte hébreu¹. Toutefois, les considérations de temps et de lieu ne résolvent pas le débat. Le Targum, avant d'être mis par écrit, a dû connaître une transmission orale pendant un certain temps². Si la transmission orale remonte suffisamment loin dans le temps – rappelons que la tradition rabbinique fait remonter le Targum à l'époque d'Esdras – un proto-Targum a pu influencer les traducteurs grecs de la Septante. La diaspora n'a jamais été isolée de la communauté mère, des échanges et des contacts ont toujours eu lieu. Le Targum d'origine palestinienne a pu être exporté vers les diasporas et influencer l'interprétation des écritures dans la périphérie. Pour passer *de posse ad esse* il faut cependant de solides arguments. Un bref regard sur l'historique de la recherche permettra de définir les termes du débat.

1 La fonction originelle de la Septante est débattue. Certains spécialistes pensent aujourd'hui qu'à l'origine la version grecque devait servir de support didactique dans l'enseignement du texte hébreu. Pour le débat, voir J. Joosten, «Reflections on the 'Interlinear Paradigm' in Septuagintal Studies» dans *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Rajja Sollamo* (SJSJ 126; eds. A. Voitila, J. Jokiranta; Leiden: Brill, 2008), 163-178.

2 Voir R. Le Déaut, «La Septante, un Targum?», dans *Études sur le Judaïsme hellénistique* (LeDiv 119; dir. R. Kuntzmann, J. Schlosser; Paris: Cerf, 1984), 147-195, spéc. 154.

I Historique de la recherche

Le premier chercheur qui ait tenté d'établir l'influence du Targum sur la Septante de façon raisonnée est Zecharia Frankel. Dans deux monographies, il énumère un très grand nombre de rapprochements entre la Septante et le *Targum Onqelos*³. Il en déduit que les traducteurs grecs avaient constamment le *Targum Onqelos* sous le coude, ou plutôt, qu'ils se sont inspirés de traductions araméennes, probablement partielles, qui beaucoup plus tard ont formé la base du *Targum Onqelos*⁴. On sent chez Frankel la confluence de données traditionnelles, telle l'idée que le Targum remonte à l'époque d'Esdras, et de notions plus critiques d'histoire de texte. Sur le plan substantiel, les listes de Frankel gardent leur intérêt jusqu'aujourd'hui. Mais les rapprochements ne prouvent pas que les traducteurs grecs ont disposé d'un Targum. Certains peuvent être attribués à un texte hébreu divergent utilisé par les traducteurs grecs et les auteurs du Targum. D'autres relèvent peut-être de la « polygenèse » : un passage difficile dans le texte hébreu peut appeler des solutions semblables dans les différentes versions sans qu'il y ait entre elles un lien de filiation⁵. Enfin, même lorsque l'interprétation commune est trop frappante pour être le fruit du hasard, elle ne prouve pas que la Septante dépende du Targum. Il est également possible que l'influence aille dans le sens opposé⁶, ou que les deux versions reflètent de façon indépendante une tradition midrashique ancienne. Considérons un exemple concret :

Dt 2,23

TM כַּפְתָּרִים הַיִּצְאִים מִכְּפָתוֹר

TO קפוטקא דנפקו מקפוטקיא

LXX οἱ Καππαδόκες οἱ ἐξεληθόντες ἐκ Καππαδοκίας

L'accord entre la Septante et le *Targum Onqelos* pour identifier Caphtor avec la Cappadoce relève d'une interprétation commune – ce n'est certainement pas un cas où un texte hébreu divergent est connu des deux traductions. L'accord

3 Voir Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta* (Leipzig: Vogel, 1841); *Ueber den Einfluss der Palästinensischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig: Barth, 1851).

4 Z. Frankel, *Einfluss*, 229.

5 Pour les questions de méthode, voir les remarques judicieuses de M.P. Weitzman, « Peshitta, Septuagint and Targum », dans *VI Symposium Syriacum 1992* (OCA 247; éd. R. Lavenant; Rome: PIB, 1994), 51-84.

6 Voir dans ce sens, par exemple, J.P. Brown, « The Septuagint as a Source of the Greek Loan-Words in the Targums », *Bib.* 70 (1989), 194-216.

peut difficilement être attribué au hasard : il y a forcément un lien entre les versions. Il ne prouve pas, cependant, que le traducteur grec a consulté un Targum, seulement que l'identification géographique dont il est question était déjà traditionnelle lorsque le Deutéronome a été traduit en grec⁷.

Sur le plan méthodologique, on retiendra que la Septante peut servir à dater les éléments midrashiques contenus dans le Targum⁸. Mais rien ne prouve que ce matériau midrashique ait été apporté aux traducteurs grecs par un Targum⁹. Ce constat vaut d'autant plus pour des principes généraux, communs à la Septante et aux targums, telle la tendance à l'euphémisme ou au décodage de certains anthropomorphismes¹⁰. Le matériau rassemblé par Frankel ne peut être utilisé pour établir la priorité temporelle du Targum par rapport à la Septante.

Presque 100 ans après Frankel, Pinchos Churgin s'est penché une nouvelle fois sur la question des rapports entre Septante et Targum¹¹. Pour Churgin, convaincu qu'il est de l'antiquité du Targum, la démonstration de Frankel reste valable. Il réalise cependant que de nouveaux arguments, plus persuasifs, sont nécessaires pour vaincre le scepticisme des biblistes. Il trouve un tel argument dans une technique de traduction commune à nos deux versions, à savoir, la tendance à rendre un même terme hébreu par deux termes différents pour des raisons théologiques ou halakhiques. Le meilleur exemple dont il fait état est la distinction des équivalents du mot hébreu מזבח « autel » selon qu'il désigne un autel israélite légitime ou un autel consacré à d'autres dieux. Le *Targum Onqelos*, utilise de façon systématique מדבח dans le premier cas et אִיגור dans le second. La Septante opère une distinction analogue – sans toutefois l'appliquer de la même manière¹² – en utilisant θυσιαστήριον pour l'autel légitime et βωμός pour l'autel idolâtrique. Dans ce cas, comme dans celui des exemples les plus marquants d'interprétations midrashiques, il est difficile de ramener l'accord entre les deux versions à une simple coïncidence. Il semblerait que l'on ait affaire à une tradition commune. Or, à la différence des interprétations

7 Pour d'autres attestations de cette équivalence et pour la littérature secondaire, voir C. Dogniez, M. Harl, *La Bible d'Alexandrie : Le Deutéronome*, V (Paris : Cerf, 1992), 99.

8 Voir, p. ex., D.W. Gooding, « On the Use of the LXX for Dating Midrashic Elements in the Targums », *JTS* 25 (1974), 1-11.

9 Cf. l'approche prudente mise en œuvre par L. Priejs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (Leiden : Brill, 1948), 10. Voir aussi Le Déaut, « La Septante, un Targum ? », 164.

10 Le Déaut, « La Septante, un Targum ? », 185-190.

11 P. Churgin, « The Targum and the Septuagint », *AJS* 50 (1933), 41-65.

12 Par exemple, les autels élevés par Balaam selon Nb 23,1ss sont présentés comme des autels illégitimes dans la Septante, comme des autels légitimes dans les targums *Onqelos* et *Neofiti* (alors que le *Targum Pseudo-Jonathan* les qualifie expressément d'autels idolâtriques et utilise le nom אִיגור.)

midrashiques, l'emploi de deux termes distincts pour traduire un seul mot hébreu implique forcément une traduction. Alors qu'une interprétation du genre «Caphtor = Cappadoce» a pu être transmise en hébreu, la distinction des équivalents du mot מִזְבֵּחַ n'a pu se cristalliser et se transmettre que dans une autre langue. *A priori* la distinction pourrait trouver son origine dans un milieu grec, sa présence dans le Targum reflétant une influence de la Septante sur les *meturgemanim*. Mais il est plus facile d'admettre le processus inverse : la double traduction du mot hébreu aurait émergé d'abord en araméen, ce dont témoigne encore le Targum, et les traducteurs grecs l'auraient adaptée à leurs propres besoins.

Si ce genre de rapprochement était plus répandu, il permettrait d'établir que la Septante s'appuie sur une pratique de traduction des textes scripturaires en araméen. Malheureusement, l'exemple est plus ou moins unique. Churgin énumère plusieurs cas semblables – les équivalents du mot hébreu גַּר et du mot חֶק – mais aucun d'eux n'est aussi convainquant que celui que nous avons vu¹³.

Un troisième savant qui a plaidé en faveur d'une influence du Targum sur la Septante, avec toute une panoplie de nouveaux arguments, est Lienhard Delekat¹⁴. Delekat néglige les travaux de Frankel et de Churgin et revient à une théorie ancienne formulée au xvi^e siècle par Azariah de Rossi : les traducteurs grecs n'ont pas traduit à partir d'un modèle hébreu, mais se sont fondés directement sur une traduction araméenne. Les observations les plus pertinentes qu'il avance sont de caractère historique et restent extérieures au texte de la Septante. Delekat démontre que la Septante est née dans une communauté où l'araméen devait être bien implanté avant qu'elle n'adopte la langue grecque. Les documents araméens d'Éléphantine indiquent que durant l'époque perse les Juifs d'Égypte étaient araméophones. Un petit nombre de documents plus tardifs ainsi que des inscriptions tombales, montrent que l'araméen garde une certaine vitalité dans la communauté juive jusqu'à l'époque romaine. Des papyrus grecs de l'époque ptolémaïque confirment ce scénario. De plus, la Septante elle-même porte les marques d'une origine dans une communauté où l'araméen est bien mieux connu que l'hébreu. Ne faut-il pas admettre qu'une communauté juive de langue araméenne lisait les écritures en araméen, en d'autres mots, qu'elle disposait d'un Targum ? Delekat n'envisage pas qu'une communauté de la diaspora à l'époque perse ait pu se passer d'écriture.

13 Notons que le mot hébreu כֹּהֵן «prêtre» est traduit par deux termes distincts dans les targums selon qu'il s'agit d'un prêtre israélite ou non ; dans ce cas, la Septante utilise partout le même équivalent grec.

14 L. Delekat, «Ein Septuagintatargum», VT 8 (1958), 225-252.

À ces arguments de vraisemblance générale, Delekat ajoute une preuve par analogie. Les marges de certains manuscrits de la Septante contiennent des scholies renvoyant à une version grecque de la Torah appelée *Samareitikon*. Attesté par quelques dizaines d'extraits, dont certains consistent d'un mot seulement, le *Samareitikon* se conforme de façon frappante au texte biblique et à l'interprétation traditionnelle de la communauté samaritaine. Les fragments présentent notamment, comme l'indique déjà Field dans son édition des Hexaples, des ressemblances marquées avec le Targum samaritain. En acceptant une théorie soutenue par Samuel Kohn, selon lequel le *Samareitikon* se fonde sur le Targum samaritain, Delekat postule que la Septante et le *Samareitikon* ont pu être produits durant la même période et selon des procédés semblables. Si le traducteur samaritain a fondé sa version grecque sur un Targum, ne faut-il pas admettre que le traducteur juif ait pu agir de la même manière? Une fois de plus l'argumentation paraît fragile. On peut admettre la théorie selon laquelle le *Samareitikon* se fonde sur le Targum samaritain. Il n'en découle pas, cependant, que la Septante s'appuie sur un Targum juif. Delekat regarde le *Samareitikon* comme une version parallèle à la Septante, mais il serait plus judicieux de le situer à une époque plus récente. La version grecque des Samaritains n'est pas l'homologue de la Septante, mais des révisions juives telles Théodotion et Aquila¹⁵.

Force est de constater que les recherches sur le rapport entre la Septante et les targums rabbiniques mènent dans une impasse. Les données ne permettent pas d'affirmer, avec Frankel et Churgin, que les traducteurs avaient une copie du «proto-Onqelos» sous le coude, ni, *a fortiori*, d'embrasser l'idée bizarre de Delekat selon laquelle la source immédiate de la Septante était un texte araméen¹⁶. Faut-il pour autant conclure qu'il n'y a aucun lien direct entre la version grecque et les targums? Dans une recherche approfondie portant sur le livre des Juges, Smelik propose en effet de ramener tous les rapprochements soit à la polygenèse, soit à l'emploi d'un texte hébreu divergent du TM, soit à l'emploi d'une tradition exégétique¹⁷. Ce résultat semble bien établi pour le livre des Juges, mais on ne peut pas sans autre le généraliser. Il faut rassembler d'autres données pour aller plus loin.

15 Voir ci-dessous dans l'Appendice.

16 Les recherches de J. Fischer, de J. Ziegler, d' A. van der Kooij et bien d'autres ont montré à l'évidence que la source textuelle de la version grecque d'Ésaïe est un texte hébreu.

17 W. Smelik, *The Targum of Judges* (OTS 36; Leiden: Brill, 1995), 231-232.

II Le «tréfonds araméen» de la Septante

Les voies de la recherche sont parfois tortueuses. Si les contributions de Frankel et de Churgin sont lucides et bien fondées – quoique légèrement teintées de traditionalisme et finalement infructueuses –, la contribution de Delekat semble d'emblée excessivement spéculative et improbable. Pourtant c'est Delekat qui, à mon avis, ouvre la voie vers une meilleure compréhension du problème qui nous occupe. Delekat montre que la Septante porte les marques nombreuses d'une origine dans un milieu où la langue araméenne occupe une place importante : avant d'adopter la langue grecque, la communauté productrice de la Septante a parlé l'araméen¹⁸. Même à l'époque hellénistique, l'araméen a dû garder une grande importance : les traducteurs montrent en effet une connaissance bien plus étendue de l'araméen que de l'hébreu¹⁹. Si, pour les Juifs alexandrins du troisième siècle, l'hébreu est une langue savante et que le grec est la langue de la vie publique, l'araméen a pu être la langue familiale, du moins pendant un certain temps.

L'existence d'un tel milieu linguistique n'implique pas, contrairement à l'avis de Delekat, la présence d'une traduction araméenne de l'écriture. Avant la traduction de la Septante, la communauté productrice de la Septante a pu lire ses écritures en hébreu, ou elle a pu se passer de textes de référence. Néanmoins, si la Septante a émergé dans un milieu araméophone, les implications ne se limitent pas aux questions linguistiques, mais touchent aussi à la mentalité et à la religion. Il faut penser que la communauté productrice de la Septante disposait, en araméen, de termes théologiques et religieux, d'un langage de prière, de formules liturgiques. Ce postulat théorique se confirme aisément au regard du texte de la Septante.

a *Mots araméens incorporés dans la Septante*

Quelques termes techniques de la Septante, tels *πασχα*, «Pâque juive», *σάββατα*, «sabbat», *γ(ε)ώρας*, «prosélyte», *σικερα*, «boisson alcoolisée», ne

18 Voir en ce sens aussi Le Déaut, «La Septante, un Targum ?», 164-165.

19 Voir J. Joosten, «On Aramaising Renderings in the Septuagint», dans *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (OLA 118; eds. M.F.J. Baasten, W.Th. van Peursen; Leuven : Peeters, 2003), 587-600; idem, «The Septuagint as a source of information on Egyptian Aramaic in the Hellenistic Period», dans *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting* (eds. H. Gzella, M.L. Folmer; Wiesbaden : Harrassowitz, 2008), 93-105; «Le dieu *Iaô* et le tréfonds araméen des Septante», dans *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival* (éd. Mireille Loubet, Didier Pralon; Paris : Cerf, 2011), 115-124; «The Aramaic background of the Seventy. Language, culture and history», *BIOSCS* 43 (2010), 53-72.

sont pas des emprunts à l'hébreu, mais des mots araméens adoptés dans la langue grecque. Leur présence dans la Bible grecque montre qu'ils ont dû être courants dans la bouche des juifs de la diaspora. Les traducteurs de la Septante ont traduit le mot hébreu פסח dans leur *Vorlage* par le mot πασχα parce que c'était là le mot qu'ils employaient habituellement, en grec, pour désigner l'institution en question²⁰.

Ce qui importe pour notre propos est que ces mots ont déjà une histoire. Prenons l'exemple du mot γ(ε)ώρας, qui se trouve deux fois dans la Bible grecque selon nos éditions actuelles, en Ex 12,19 et en Es 14,1, chaque fois avec le sens de « prosélyte ». La forme du mot est clairement araméenne, l'*alpha* reflétant l'article post-positif de cette langue. Même si le mot n'est attesté en araméen qu'à partir du III^e siècle après J.-C. seulement²¹, il a dû faire partie de l'idiome araméen des Juifs égyptiens dès l'aurore de l'époque hellénistique. Ne trouvant pas de mot grec pour exprimer le sens de « prosélyte » – dont ils estimaient qu'il était requis en Ex 12,19 et Es 14,1 – les traducteurs ont emprunté le mot araméen qu'ils utilisaient habituellement. Ce n'est pas tout, car le mot ne semble pas être un mot de souche en araméen non plus. Dans la langue araméenne, il ne se trouve, sauf erreur, que dans des textes juifs ou influencés par le judaïsme²². La racine dont il dérive, גר, signifie : « commettre l'adultère » en araméen. La notion d'« être étranger » lui vient de l'hébreu. Les faits suggèrent que ce mot araméen a été créé de toutes pièces pour exprimer en araméen le sens particulier accordé durant l'époque post-exilique au mot hébreu גר, à savoir, celui de « prosélyte ». Voilà une conclusion tout à fait intéressante dans le cadre de notre problématique : il s'avère que le dialecte araméen pratiqué

20 Selon P. Walters, « πασχα and σικερα point to an old and primitive stratum of the LXX, when the translators in an unreflecting and spontaneous way incorporated into their translation what may well have been modes of expression in the vernacular Greek of the Egyptian Jews. », in *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation* (Cambridge : CUP, 1973), 170. En termes de linguistique générale, on dira que ces mots empruntés à l'araméen font partie du sociolecte des juifs alexandrins de l'époque hellénistique.

21 L'attestation épigraphique la plus ancienne de ce mot dans un texte araméen vient de la synagogue de Dura Europos, voir *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Part One* (J. Hoftijzer, K. Jongeling ; Leiden : Brill, 1995), 222. Mais le mot est certainement beaucoup plus ancien comme le prouve aussi son attestation dans une inscription hébraïque datant du tournant de l'ère chrétienne, voir *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae: Volume 1, Jerusalem, Part 1: 1-704* (eds. H.M. Cotton *et al.* ; Berlin : De Gruyter, 2010), 327 : YHWDH HG YWR, « Judah le prosélyte ». Je remercie David Talshir d'avoir attiré mon attention sur cette attestation.

22 Hormis les textes mentionnés dans la note précédente, le mot se rencontre dans les targums et dans la Peshitta de l'Ancien Testament.

par les Juifs en Égypte au III^e siècle av. J.-C. incorpore un mot dont la vocation première est celle d'exprimer une institution typiquement juive. La Septante anticipe le Targum rabbinique où le sens de « prosélyte » s'exprime régulièrement par le même mot araméen גִּירָא.

Un cas analogue est celui du mot παταρχα (παταρχρον), « idole », employé deux fois dans la Septante d'Ésaïe. Le mot est certainement à rapprocher de פתכר, mot araméen d'origine perse attesté dès l'araméen d'empire. Cependant, le sens habituel du mot araméen est celui de « sculpture, image ». Le sens particulier d'« idole, statue d'une divinité » ne se rencontre que dans les textes juifs et n'est attesté en araméen que depuis le second siècle de l'ère commune. Une fois de plus on observe que la Septante utilise un mot araméen non dans le sens commun et profane, mais selon un usage théologique bien précis. Le traducteur grec d'Ésaïe qui utilise ce mot deux fois pour rendre le mot hébreu אֱלֹהִים « dieu(x) » s'inscrit certainement dans une tradition exégétique soutenant que les « dieux » des nations mentionnés dans les textes prophétiques ne sont que des idoles sans pouvoir réel. À nouveau, la Septante représente l'attestation la plus ancienne d'un courant théologique exprimé en araméen qui se poursuivra plus tard dans les targums. Dans les targums, le terme פתכר « idole » se rencontre plus d'une fois²³.

Les mots araméens de la Septante ne prouvent pas que les traducteurs connaissent un Targum. Mais ils montrent que des conceptions théologiques et religieuses d'origine biblique ont reçu une expression araméenne avant la traduction de la Septante. Si ces mêmes expressions continuent beaucoup plus tard dans les targums rabbiniques, il est difficile de se dérober à l'impression d'une continuité à travers les temps.

b *Les aramaïsmes de la Septante*

Au-delà des emprunts directs à l'araméen, qui restent peu nombreux, il arrive que le grec de la Septante se trahit comme étant le décalque littéral d'une expression araméenne. Comme les évangiles, la Septante a ses aramaïsmes. Par exemple, l'expression hébraïque דם נקי « sang innocent » est parfois traduite αἷμα δίκαιον « sang juste » (Jl 4,19; Jon 1,14), apparemment sous l'influence de l'expression araméenne דם זכי « sang innocent, sang juste (voire même : sang du juste, cf. Pr 6,17) »²⁴. L'identification d'aramaïsmes dans la Septante est évidemment plus difficile que l'identification de mots araméens. Cependant,

23 Voir le Targum sur Es 8,21; Am 5,26; So 1,5. Le mot est fréquent dans la Peshitta de l'AT.

24 L'expression ne semble pas se rencontrer dans des textes grecs non bibliques. Je remercie Menahem Kister qui a attiré mon attention sur l'arrière-plan araméen possible de cette expression grecque.

les exemples sont suffisamment nombreux pour que l'on reconnaisse ce phénomène en principe. Je renvoie ici à quelques études antérieures²⁵.

En soi, de tels aramaismes ne sont pas d'un grand apport pour notre questionnement. Le grec des traducteurs est teinté de quelques traits linguistiques qui s'expliquent par le substrat araméen. Le phénomène est d'ordre linguistique et ne montre pas, en tant que tel, l'existence d'une traduction araméenne des textes bibliques.

c *Aramaismes exprimant une interprétation particulière*

Toutefois, lorsque l'influence de l'araméen se fait sentir dans un passage de la Septante dont le caractère exégétique est par ailleurs manifeste, on peut en tirer des conclusions plus fermes. Si l'interprétation suit un modèle araméen, il appert que l'expression araméenne en question était déjà connue dans la tradition.

EXEMPLE 1 : Le verbe ὁμοιόομαι en Gn 34,15.22.23

En Gn 34,15.22.23, le texte hébreu emploie un verbe rare dont le sens semble avoir été oublié très tôt dans l'histoire d'interprétation :

Gn 34,15 (cf. v. 22, 23)

Nous ne *consentirons* à votre désir (נָאֹת לָכֶם) qu'à la condition que vous deveniez comme nous, et que tout mâle parmi vous soit circoncis.

Le verbe *'wt* se rencontre encore dans la Bible hébraïque en 2 R 12,9. Les dictionnaires modernes donnent le sens de « consentir », fondé sur une étude contextuelle des quatre passages où le verbe se retrouve. Mais dans l'antiquité, cette unanimité n'existait pas. En Gn 34, les versions anciennes hésitent entre « se mettre d'accord » (Tg Geniza, אַשְׁתִּי, « être persuadé » (Peshitta, Tg Onqelos אַטַּפֵּס, cf. Symmaque πεισθήσονται en Gn 34,22), « concéder » (Tg Pseudo-Jonathan אַתַּפִּיִּס), « se mélanger, s'associer » (Tg Neofiti אַתַּעֲרֵב). La Septante semble opter pour une interprétation originale en utilisant dans les trois versets le passif du verbe ὁμοιόω « rendre semblable » :

25 J. Joosten, « L'Agir humain devant Dieu. Remarques sur une tournure remarquable de la Septante », *RB* 113 (2006), 5-17; « 'À Dieu ne plaise' (Matthieu 16,22). La provenance et l'arrière-plan de l'expression *hileôs soi* », dans *Voces Biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (eds. J. Joosten, P. Tomson; Leuven: Peeters, 2007), 155-167.

Gn 34,15 LXX

Nous nous assimilerons (ὁμοιωθήσόμεθα) à vous et nous habiterons chez vous à cette condition: si vous devenez comme nous, vous aussi, en faisant circoncire tout être mâle parmi vous.²⁶

On a essayé de justifier cette traduction en fonction du contexte, qui parle effectivement d'assimilation²⁷. Mais l'explication n'est pas pleinement satisfaisante. Muraoka, dans son dictionnaire, propose d'attribuer au verbe grec le sens de « consentir » dans les trois versets de Gn 34. Il ajoute :

This sense is likely an Aramaism: cf. Syr. *eštwi* and Palest. Trg. (Cairo Genizah) at Ge 34.15, 23 נִשְׁתוּרָה; see also Egypt. Ar. at *TAD* B2.11:2 כְּחֻדָּה אֲשֶׁתוֹרִין 'we have reached an agreement'²⁸.

Considérant que le grec de la Septante est largement teinté d'aramaïsme, cette explication semble recevable.

À la différence d'autres aramaïsmes dans la Septante, le présent cas est intimement lié au passage précis où il se rencontre. Si le traducteur grec avait voulu donner le sens de « se mettre d'accord » au verbe hébreu אָוַת, il aurait pu le faire au moyen d'un verbe grec tel συμφωνέω ou συλλύομαι. Mais le passage du texte hébreu à la version grecque semble être médiatisé: trouvant le verbe אָוַת dans sa *Vorlage*, le traducteur l'associe mentalement au verbe araméen אֲשִׁתוֹרִי, qu'il rend par un verbe grec reflétant le sens étymologique plutôt que le sens contextuel du verbe araméen. Tout se passe comme si le verbe araméen אֲשִׁתוֹרִי (Ithpeel ou Ithpaal) « être rendu semblable, se mettre d'accord », s'était déjà fixé comme une glose explicative se rapportant au verbe hébreu difficile. L'emploi du verbe אֲשִׁתוֹרִי pour rendre le même mot hébreu dans un fragment du Targum palestinien retrouvé à la Geniza du Caire, ainsi que dans la plupart des manuscrits du Targum samaritain, pourrait indiquer une continuité dans la tradition interprétative.

Si notre raisonnement vise juste, il n'en découle pas que le traducteur grec disposait d'un Targum complet du texte de la Genèse. Tout ce qu'on peut légitimement inférer est l'existence de gloses explicatives portant sur certains mots difficiles et formulées en langue araméenne.

26 Traduction d'après M. Harl, *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, I (Paris: Cerf, 1994), 249.

27 Voir la note dans Harl, *La Genèse*, 249. Harl s'oppose expressément à l'idée qu'il faudrait donner au verbe grec le sens exprimé en hébreu.

28 T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 496.

EXEMPLE 2 : Le verbe *ἐτοιμάζω* en Gn 24,14.44

Un cas semblable se rencontre en Gn 24,14.44. Le serviteur d'Abraham demande l'aide divine dans la sélection d'une épouse convenable pour le fils de son maître :

Gn 24,14 (cf. v. 44)

Que la jeune fille à laquelle je dirai : Penche ta cruche, je te prie, pour que je boive, et qui répondra : Bois, et je donnerai aussi à boire à tes chameaux, soit celle que *tu as destinée* (הַכֹּהֶנֶת) à ton serviteur Isaac!

Le verbe hébreu הוֹכִיחַ (יָכַח Hiphil) n'est pas rare avec les sens de « faire des reproches » ou « rendre une décision », lesquels toutefois n'entrent pas en ligne de compte. L'emploi du verbe dans le présent verset n'a de parallèle qu'en Gn 24,44 où le serviteur d'Abraham raconte son aventure à la famille de Rébecca. La plupart des traductions modernes optent pour l'interprétation « désigner », « appoint », « *bestimmen* », et les dictionnaires formulent le même sens, sans toutefois expliquer comment celui-ci se relie aux sens majoritaires de ce verbe²⁹. La Septante semble proposer une tout autre option :

Gn 24,14 LXX

Et il arrivera que la jeune fille à qui je dirai : Incline ta cruche, que je boive, et qui me dira : Bois, et je ferai boire tes chameaux jusqu'à ce qu'ils soient désaltérés, ce sera elle que *tu auras préparée* (ἡτοίμασας) pour ton serviteur Isaac.

La Septante a été suivie par la Vulgate qui traduit par *praeparare*³⁰. Pourtant, le choix du verbe grec étonne. L'expression « préparer une femme (pour le mariage) » ne semble pas être attestée en grec non biblique. Le mot juste, en grec, pour exprimer le sens de « désigner une femme pour quelqu'un » est celui de ἀρμόζω³¹. Flavius Josèphe, dans sa paraphrase de Gn 24, utilise le verbe

29 Une nouvelle approche de l'étymologie et du sens du verbe hébreu est proposée par M. Kister, « Lexicographical Problems – Early and Late », dans S.E. Fassberg, *Studies in Mishnaic Hebrew* (Scripta Hierosolymitana XXXVII; Jerusalem: Magnes, 1998), 244-263, spéc. 245. Kister ramène les deux emplois majoritaires au sens fondamental : « *to direct to a straight path* » ; pour Gn 24,14.44, il propose : « *to choose the right one* ».

30 Voir aussi la Peshitta qui traduit par ܐܬܝܬܝܢܐ (Pael), « préparer ».

31 Voir Pr 19,14 : οἶκον καὶ ὑπαρξιν μερίζουσιν πατέρες παισὶν παρὰ δὲ θεοῦ ἀρμόζεται γυνὴ ἀνδρί – « La maison et la fortune, les parents les partagent aux enfants, mais c'est par Dieu qu'une femme est assortie à son mari ».

μνηστεύω « fiancer »³². Que signifie le verbe ἐτοιμάζω dans ce passage ? S'agit-il d'une expression de la mentalité selon laquelle tout mariage est prédestiné ? Dans les textes de Qumrân, on évoque le mari ou la femme « préparés » pour leur conjoint (hébreu הכין)³³. Cette conception se retrouve en Tobie, où l'ange révèle à Tobie que Sara « a été préparée pour lui d'éternité (A, σοὶ αὐτῇ ἡτοιμασμένη ἦν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος; cf. S, σοὶ γὰρ ἐστὶν μεμερισμένη πρὸ τοῦ αἰῶνος) »³⁴. Mais cette interprétation semble peu pertinente à la fois dans le contexte de Gn 24 et de celui de la Septante³⁵. Une autre explication, préférable à mon sens, peut être trouvée si l'on envisage la tradition targumique. Dans l'ensemble des targums rabbiniques, le verbe hébreu en question est traduit par le verbe araméen זמן Pael, auquel dans ce contexte il faut donner le sens de « désigner, destiner »³⁶. Un autre sens bien connu de ce même verbe araméen est celui de « préparer » une personne pour une tâche précise³⁷. Ceci invite à imaginer un scénario semblable à celui que l'on a proposé pour expliquer le passage de אִוֶּה à ὁμοιῶν : confronté à ces cas exceptionnels du verbe הוֹבִיחַ dans son modèle hébreu, le traducteur les associe mentalement au verbe araméen זמן, auquel il donne un sens envisageable dans l'absolu, mais peu adapté au contexte.

Comme dans l'exemple précédent, l'association du mot hébreu problématique à un équivalent araméen doit être attribuée à une tradition ancienne : non pas nécessairement un Targum complet, mais une collection de gloses formulées en langue araméenne. La présence du verbe זמן dans l'ensemble des targums rabbiniques témoigne ici d'une tradition ancienne dont il est bien possible qu'elle remonte aux débuts de l'ère hellénistique.

EXEMPLE 3 : Les noms σκάνδαλον et πρόσκομμα

Un troisième exemple possible se caractérise par une complexité plus grande parce qu'il implique deux équivalences distinctes :

32 Ant. 1,245.

33 Voir 4Q271 3 9 : כִּי הוּכַן לָהּ לֹא יִתְּנָהּ לְאִשְׁרָא – « Qu'il ne la donne pas à celui qui n'a pas été préparé pour elle ».

34 Le texte araméen de ce passage est préservé en 4Q197 4 ii 17 : הִיא לִי דָּךְ הִיא – « Ne crains par car c'est à toi qu'elle a été donnée en partage... ».

35 Marc Philonenko a essayé d'établir un lien entre la Septante et la secte de Qumrân, voir M. Philonenko, « La Bible des Septante », *Cahiers de la villa « Kérylos »* 9 (1999), 145-155. Cependant, sur le plan théologique, il sera difficile de trouver des rapprochements entre la version grecque et les écrits retrouvés à Qumrân.

36 Voir, par exemple, les traductions targumiques d'Ex 21,9.

37 Voir, par exemple, les targums sur Ex 19,11.15.

Lv 19,14

Tu ne mettras devant un aveugle *rien qui puisse le faire tomber* (מִכְשָׁל).

Dans le Pentateuque, le mot hébreu מִכְשָׁל ne se rencontre que dans le présent verset. Il se trouve néanmoins 13 fois dans les autres livres de la Bible hébraïque, et son sens est facile à deviner au regard du sens de la racine כָּשַׁל «trébucher». Le מִכְשָׁל est une «pierre d'achoppement», un obstacle sur lequel on risque de trébucher – au sens littéral ou figuré. La Vulgate a correctement rendu ce sens par *offendiculum* et le Targum samaritain par מְגוּפִי. Dans la Septante, on trouve, un équivalent inattendu :

Lv 19,14 LXX

Devant un aveugle tu ne placeras pas un *piège* (σκάνδαλον).

La Bible d'Alexandrie traduit par «un obstacle» et le dictionnaire de Muraoka donne le même sens («*stumbling-block*»)³⁸. C'est effectivement le sens requis par le contexte. Mais le sens lexical du mot σκάνδαλον est presque certainement celui de «piège»³⁹: l'étymologie oriente dans ce sens, et dans la Septante le mot traduit régulièrement le mot hébreu מוֹקֵשׁ «piège»⁴⁰. La pierre d'achoppement se dit en grec biblique: πρόσκομμα (de προσκόπτω «se heurter, trébucher»). En Lv 19,14, il semble donc que la notion d'obstacle a été traduite en grec par un mot signifiant «piège».

De façon surprenante, on trouve également la confusion inverse :

Ex 34,12

TM Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu dois entrer, de peur qu'ils ne soient un *piège* (מוֹקֵשׁ) pour toi.

LXX Sois attentif: n'établis jamais d'alliance pour les gens installés dans le pays où tu entreras, de peur qu'il n'y ait pour toi cause de chute (πρόσκομμα) chez vous.⁴¹

Un mot hébreu signifiant «obstacle» est rendu par un mot grec signifiant «piège», et *vice versa* ! Le problème se résout lorsqu'on admet l'interférence d'une glose araméenne. Dans les targums rabbiniques des versets qui nous

38 P. Harlé, D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie: Le Lévitique*, III (Paris: Cerf, 1988), 165.

39 Voir J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1930), 576.

40 Voir, par exemple, Jos 23,13 et Jg 2,3.

41 Voir aussi Ex 23,33.

occupent, l'équivalent de מִכְשָׁל comme celui de מוֹקֵשׁ est le même, à savoir תְּקֵלָא, terme qui réunit les deux sens d'«obstacle» et de «piège»⁴². Si les traducteurs de l'Exode et du Lévitique associaient aux mots hébreux du texte source le mot araméen de la tradition targumique, ils ont pu, sans faire attention au contexte, produire les traductions grecques que nous avons observées.

Il existe d'autres exemples de ce genre, mais ces trois suffisent pour montrer le genre de données qu'on peut espérer tirer de la Septante⁴³. Démontrer la dépendance de la Septante par rapport à un Targum ou à un proto-Targum est difficile. La présence de traits midrashiques dans la Septante et dans les targums rabbiniques est indéniable, mais elle ne prouve rien d'autre que l'existence de traditions interprétatives remontant jusqu'au début de l'époque hellénistique. De même, l'influence de la langue et de la culture araméennes sur le grec de la Septante est évidente, mais elle montre seulement que la version grecque est venue à l'existence dans un milieu où l'araméen gardait une place importante.

Cependant, lorsque les deux phénomènes se surimposent, lorsque l'interprétation de type midrashique se double d'un aramaïsme, on peut légitimement penser à l'influence d'une sorte de proto-Targum. Rien ne permet d'affirmer l'existence d'une traduction complète. Les données suggèrent plutôt l'existence d'un choix de gloses araméennes, accompagnant dans l'enseignement des passages difficiles ou autrement mémorables. En ces endroits au moins, les targums semblent incorporer les éléments d'un proto-Targum ancien dans le sens défini. Si les expressions araméennes qui expliquent les aramaïsmes de la Septante se rencontrent bien plus tard dans les targums rabbiniques, il ne s'agit probablement pas d'une coïncidence.

III Conclusions

L'antiquité des targums juifs, revendiquée par la tradition, n'est confirmée par aucun témoignage direct⁴⁴. Cette situation crée un problème épineux pour l'historien du texte biblique. On peut se focaliser sur l'époque où les targums, tels que nous les avons dans nos mains, ont émergé en tant que textes écrits.

42 M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New-York – London : 1886-1903), 1691.

43 Voir, par exemple, Joosten, «'À Dieu ne plaise'» (ci-dessus, n. 25).

44 Les traductions araméennes du Lévitique et de Job dont les fragments ont été retrouvés à Qumrân diffèrent typologiquement des targums rabbiniques.

C'est une approche légitime et utile. Mais dans le cadre du présent colloque, il importait de poser la question de la préhistoire du Targum, de la tradition, éventuellement orale, sur laquelle il s'appuie. Pour retracer les contours de cette tradition, il n'existe que des témoignages indirects et ambivalents. Le témoignage de la Septante n'échappe pas à cette définition : nous ne disposons pas, malheureusement, d'une description des méthodes de travail faite par les traducteurs grecs eux-mêmes – pas de colophon, ni d'apologie. Néanmoins, comme j'ai essayé de le démontrer, le témoignage indirect de la version grecque est loin d'être négligeable.

La Septante ne permet pas d'établir que, dès l'époque ptolémaïque, il existait une traduction araméenne complète de la Torah, ni, *a fortiori*, des autres livres bibliques. Ce que la Septante permet d'établir, cependant, est l'existence du principe même de traduction : pour expliquer certains mots et expressions dans les écritures, on les traduit – dès avant l'ère hellénistique, semble-t-il – en araméen. Pour les traducteurs grecs, ces unités interprétatives, consistant en un mot ou un bref passage en hébreu accompagné de sa traduction araméenne, se présentent déjà comme des éléments traditionnels. La persistance de ces mêmes mots et expressions dans les targums rabbiniques montre que les *meturgemanim* héritent de ces mêmes éléments traditionnels et les transmettent à la postérité.

Appendice: Le rapport entre le *Samareitikon* et le Targum samaritain

Le *Samareitikon* est connu principalement à travers des scholies figurant en marge de certains manuscrits de la Septante et dans les « chaînes »⁴⁵. D'après une hypothèse émise par Bernard de Montfaucon, il s'agit de notes marginales insérées par Origène dans ses Hexaples. On notera cependant que les auteurs anciens qui ont eu accès aux Hexaples, comme Jérôme et Eusèbe, ne semblent pas connaître le *Samareitikon*⁴⁶.

Déjà Field, qui incorpore 43 leçons désignées comme appartenant au *Samareitikon* dans son édition des Hexaples, indique que ces leçons s'apparentent, à quelques exceptions près, aux traductions proposées par le Targum samaritain⁴⁷. Samuel Kohn, l'auteur cité par Delekat, reprend le dossier de façon plus large en utilisant pour la première fois l'édition critique de Petermann du Targum samaritain⁴⁸. Les recherches en préparation des éditions du texte de la Septante de Cambridge et Göttingen ont ajouté plusieurs exemples. L'accord entre les deux versions est indéniable :

Gn 44,5

σαμ	καὶ αὐτὸς πειρασμῷ πειράζει ἐν αὐτῷ « et avec elle (la coupe) il met à l'épreuve »
LXX	αὐτὸς δὲ οἶωνισμῷ οἰωνίζεται ἐν αὐτῷ « et avec elle (la coupe) il se livre à la divination »
TM	וְהוּא נִחַשׁ בְּנִחַשׁ (≈ PS) « et avec elle (la coupe) il se livre à la divination »
TS ^{AJ}	וְהוּא נִסּוּי יִנְסִי בָהּ « et avec elle (la coupe) il met à l'épreuve »

Alors que la coupe, selon les dires des serviteurs égyptiens, sert à la divination, le *Samareitikon* et le Targum samaritain s'accordent pour éviter une expression qui pourrait accuser Joseph de pratiques interdites.

45 Voir Reinhard Pummer, « The Greek Bible and the Samaritans », *REJ* 157 (1998), 269-358.

46 Il est probable qu'un manuscrit fragmentaire découvert au début du xx^e siècle à Antinoopolis en Égypte et conservant des parties d'un texte grec de Dt 24-27 appartienne au *Samareitikon*, voir A. Rahlfs, P. Glaue, *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs* (Berlin: Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 1,2, 1911). Néanmoins, dans le présent appendice nous ne tiendrons compte que des scholies.

47 F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpresum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (Oxford: 1875), LXXXIII.

48 S. Kohn, « Samareitikon und Septuaginta », *MGWJ* 38 (1894), 1-7 et 49-67, spéc. 50-51.

Lv 25,5

σάμ τῶν χέρσων σου « de tes champs non cultivés »

LXX τοῦ ἀγιασματος σου « de ta sanctification »

TM נְזִירֶךָ « de ton naziréen »

PS נִזְרִיךָ

TS^{B(M2)} בֹּרֶךְ « de ton champ non cultivé »

La correspondance entre le *Samareitikon* et le Targum samaritain n'est pas toujours exclusive. Parfois l'interprétation des deux versions se rencontre également dans certains targums juifs ou dans le midrash. Cela n'empêche que le seul compagnon constant du *Samareitikon* soit bien le Targum samaritain. Le lien entre les deux versions ne fait pas de doute. Mais quelle est la nature de ce lien? Plusieurs chercheurs, même avant Kohn, ont soupçonné que le *Samareitikon* était une traduction du Targum samaritain. Certaines leçons tendent à le prouver:

Gn 49,24

σάμ αὐτῶν ἐν βάθει τόξον αὐτῶν⁴⁹ « et leur arc resta dans la profondeur »

LXX αὐτῶν ἐν στυγερῇ μετὰ κράτους τὰ τόξα αὐτῶν « et leurs arc se brisèrent avec force »

TM וְהָשָׁב בְּאֵיתָן קֶשֶׁתוֹ (≈ PS) « et son arc resta dans la force »

TS וְדָרַת בְּעִמְקָה קֶשֶׁתָּהּ « et son arc resta dans la force »

À la notion de force exprimée par le mot hébreu אֵיתָן, le *Samareitikon* substitue celle de profondeur. L'écart relevé est frappant, mais il s'explique aisément à partir du Targum samaritain. En effet, en araméen samaritain la racine עמק exprime deux sens distincts: le sens bien connu d'«être profond», et un sens particulier à ce dialecte, «être fort». Si l'auteur du *Samareitikon* avait devant les yeux la version du Targum samaritain, ou s'il la connaissait, il a pu confondre les deux sens et ainsi produire sa version étonnante.

Il n'y a pas lieu ici de débattre de l'ensemble des problèmes textuels du *Samareitikon*. Il convient cependant d'indiquer que le lien étroit entre cette version et le Targum samaritain ne prouve nullement l'existence d'un lien similaire entre la Septante et les targums juifs. Très probablement, le *Samareitikon* n'est pas une version contemporaine de l'ancienne traduction grecque.

49 = 135; mais en 57' τοξευμάτων.

Plusieurs indices montrent que le *Samareitikon* se fonde sur la Septante. La version grecque des Samaritains est plutôt comparable aux versions de Théodotion ou d'Aquila, révisions de la Septante. Comme les révisions juives sont proches des targums juifs, ainsi la révision samaritaine est proche du Targum samaritain. On ne peut tirer argument de ces rapprochements pour ce qui concerne la Septante.

Retelling the Story of Esther in Targum Sheni in Light of Septuagint Traditions – Main Outlines

Beate Ego

I Introduction: Theologisation in Targum Sheni and the Septuagint

Targum Sheni on Megillat Esther can be characterised as a targum with a multiplicity of haggadic expansions and embellishments. These expansions aim to create a theologisation of the Hebrew Esther narrative by introducing God into the story. This effort is quite obvious because the biblical story does not make any explicit references to divine action or interference. Since the Hebrew Esther story contains numerous narrative gaps, the story itself challenges its recipients to create a transcendent background of the whole plot which deals with Israel's deadly threats and divine rescue.

Similarly, in the Septuagint with its numerous traditions, the Esther material undergoes a theologisation, too: as it is well known, the Septuagint generally emphasises certain features of the biblical Esther narrative by adding passages like a prayer performed by Mordecai and one by Esther, both pleading to God for salvation (C 1–11; C 12–30). These additions furthermore contain King Ahasuerus's decree of annihilation (B 1–7) and the king's counter edict on behalf of the Jews (E 1–24), both of which also contain theological elements. Mordecai's dream frames this tradition, with the actual dream at the beginning of the story (A 1–11) and its interpretation at the end (F 1–10). Finally, we should remember that Est 5 and its description of Esther's visit to King Ahasuerus differs significantly from its biblical original.¹

Within the topic of “The Targums in Light of Traditions of the Second Temple Period” the question arises as to whether Targum Sheni's ideas of

1 Cf. a.o. Otto Kaiser, *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000), 46f.; Ulrike Mittmann-Richert, “Historische und legendarische Erzählungen”, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Supplementa*, Vol. 6. (eds. Hermann Lichtenberger and Gerbern S. Oegema; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000), 97; Erich Zenger, “Das Buch Ester”, in *Einleitung in das Alte Testament* (eds. Erich Zenger et al.; 8th edit. Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 377–378; Carey A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the additions; a new translation with introduction and commentary* (AncB 44; Garden City N.Y.: Doubleday, 1977), 153–168.

I would like to thank Ms. Judith Spangenberg, Osnabrück, for translating the manuscript.

theologisation can be traced back to the Septuagint and the Second Temple period and – if this is the case – how Targum Sheni has been receiving and reviving these older traditions in its contemporary context of post-temple Judaism.

II God's Power in History and the Protagonists' Piety as Central Motifs of Theologisation – A Comparison of Targum Sheni and the Septuagint

As already presented in my habilitation thesis, theologisation in Targum Sheni is comprised of quite different components, i.e. God's power in history and the protagonists' piety and integrity.² As it will be shown in this paper, both motifs are intermingled.

a *God's Power in History*

Whereas the biblical Esther narration does not explicitly mention God at any point, Targum Sheni portrays God as the master of history. The meturgeman lists numerous events of Israel's history that tell of Israel's victories brought about with God's help, e.g. the victory over the Egyptians, Amalek and Sisera, which induce Esther to intercede before the king. This illustrates that the entire history is determined by the workings of God. Towards the end of his list, the meturgeman refers to the present and the conflict with Haman, and concludes: "Now He that has done miracles for Israel at all times, He will deliver our enemies into our hands, and we shall do with him as we so please" (2Tg Est 4:13).³

Mordecai and Esther, however, are not the only ones who refer to God's previous salvific deeds; the historical impact is also known to Israel's enemies, and plays an important role in their thinking. Zeresh, wife of Haman, reminds her husband of many dangers, e.g. the fiery furnace or the lion's den from which members of the Israelite people were delivered. Concerning Mordecai, the gallows seem to be the sole appropriate mode of death⁴ since this

2 Beate Ego, *Targum Sheni zu Ester. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung* (TSAJ 54; Tübingen: Mohr, 1996).

3 Quoted according to the translation by Bernard Grossfeld, *The Two Targums of Esther, Translated, with Apparatus and Notes* (AramB 18, Edinburgh: T & T Clark Ltd, 1991), 157. Cf. also 2Tg Est 5:1, which contains a prayer by Esther that includes the names of the three men in the fiery furnace. See in this context also 2Tg Est 4:1 according to which Nebuchadnezzar remembers Sennacherib's defeat and is therefore afraid to attack Israel.

4 2Tg Est 5:14.

is the only punishment that is explicitly cursed by God⁵ and no one has ever succeeded in escaping this punishment. Following Haman's audience with the king, marking the beginning of the turning point of events, Zeresh concludes that Mordecai may be invincible since he is a member of the Jewish people and therefore a descendant of the three – unharmed – men cast into the fiery furnace.⁶ Even Haman, the arch-enemy, confirms that Israel is under special divine protection: in his plea for mercy before Mordecai, he refers to the miracles that occurred to the Fathers of Israel.⁷

The meturgeman furthermore illustrates that God is working in the immediate present of the plot. Angels function as important instruments of divine actions. They intervene in the proceedings and push events towards Israel's rescue. Thanks to the Fathers' merits, the Angel Michael robs King Ahasuerus of his sleep. Thus, to pass his time, the latter asks to read the court records and is horrified to realise that, to this day, Mordecai has not yet been rewarded for rescuing the king and he decides to correct this omission by finally honouring Mordecai. Furthermore, the Angel Michael is also responsible for the change in the relationship between the king and Haman. He instils fear of Haman in the king by telling him about Haman's intent to murder him.⁸

The understanding of the term "king" is also in line with the theologisation of the biblical original. In this context, "king" does not only mean King Ahasuerus but can also refer to God as "king of the world". The interpretation of Est 6:11 is an excellent example of this: according to the Hebrew text, thousands of young men cry out at the triumphal procession of Mordecai: "Thus shall it be done for the man whom the king wishes to honor."⁹ This sentence, however, is then interpreted by Targum Sheni, using the same structure. Now Israel joins the cheers and cries: "Thus should be done to the man whom the King Who created the heaven and earth wishes to honor."¹⁰ This makes it very clear that God intervenes in the plot for the benefit of the protagonists.

Similarly, Haman's punishment can be traced back to God's intervention, which shows that God works just as well on the other side of events. After the hanging of Haman, the biblical text simply states: "Then the anger of the king

5 Cf. Deut. 21:22ff.

6 Cf. 2Tg Est 6:13.

7 Cf. 2Tg Est 7:10. Cf. also the counter decree in 2Tg Est 8:13 where Ahasuerus mentions that God has already led Israel in the past.

8 Cf. 2Tg Est 6:1; concerning the interaction of an angel see also 2Tg Est 7:7.

9 Quoted according to the New Revised English Standard Version.

10 Translated according to Grossfeld, *The Two Targums of Esther*, 175.

abated.” (Est 7:10).¹¹ The targum, however, says: “whereupon the anger of the King of Kings abated”.¹² Again, the meturgeman considers this brief addition to be sufficient in order to illustrate the theological dimension of events: the heavenly God proves to be master of events; Haman’s punishment corresponds to God’s will.¹³

In the context of a theologisation of the Esther material and a theology of history, we need to name a further aspect: the connection between Haman and Rome. Detailed genealogies prove that Haman is identical to sacrilegious Rome. It is essential to keep this identification in mind in order to understand the interpretation of 2Tg Est 3:8. In this verse, Haman lists all anti-Jewish stereotypes of Antiquity to stress this people’s outlandishness. Targum Sheni, however, contains also a message of hope: the Midrash of the ten kings at the beginning of this targum highlights the importance of the conflict between Haman and Mordecai throughout history; but the rule of the Messiah will follow Rome’s rule and God’s kingship will finally appear. This way, the victory over Haman becomes a sign of God’s future reign.

It should be stressed, however, that the protagonists Mordecai and Esther, as well as their ancestors, are involved in that course of history. On the one hand, the distress which befalls Israel in the days of Mordecai and Esther is the result of the Fathers’ guilt. In this context, we can specifically refer to Saul who is guilty because he did not act according to God’s will after the battle against the Amalekites (1 Sam 15). Saul let Agag, King of the Amalekites, live and it is only for this very reason that the latter’s descendant Haman was then able to threaten Israel. On the other hand, however, Esther is a descendant of Saul, and it therefore falls to her to remedy this situation. Thus, it is clear that history is measured by cross-generational justice.

Following these remarks on Targum Sheni’s concept of history, we can now look at the tradition in the Septuagint. Like Targum Sheni, the Septuagint uses the motif of God as the actual master of history and emphasises this aspect right from the start. First of all, Mordecai’s dream – the frame of the story – needs to be mentioned in this context. In the second year of the reign of Ahasuerus, thus the first verse of the Greek tradition, Mordecai has a peculiar dream: he sees two dragons fighting against the righteous nation. When the nation cries out to God, however, a mighty river arises from tiny springs; light and sun

11 Quoted according to the New Revised Standard Version.

12 Translated according to Grossfeld, *The Two Targums of Esther*, 183.

13 Cf. Beate Ego, “Targumization as Theologization: Aggadic Additions in the Targum Sheni of Esther”, in *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (JSOT 166; eds. Derek R.G. Beattie and Martin J. McNamara; Sheffield: JSOT Press, 1994), 354–359.

arise and devour the eminent (A 1–17). The full theological dimension unfolds at the end of the Greek Book of Esther when Mordecai deciphers his dream vision: the spring turning into a river is Esther. The two dragons represent himself and his adversary Haman. The fight of the peoples takes place between Israel and its enemies. God is the originator of the events (F 1) and rescues his people from distress and oppression (F 6). The term “purim”, meaning “lots”, is given a theological explanation at this point. God uses two lots to mark the day of the trial for Israel and the nations (F 7–9).¹⁴

Further elements are paradigmatic for this theological interpretation of the material. For instance, the Septuagint recounts Esther’s dramatic visit to King Ahasuerus in a markedly different way to the Hebrew original, adding many details to this scene. While the Hebrew Book of Esther mentions briefly in two verses that Esther is splendidly dressed and goes to King Ahasuerus to plead for mercy (Est 5:1.2), the Greek tradition explains the background of these events: God makes the king’s heart gracious so that he reverses her death penalty sentence (Est 5:6 LXX). Esther can therefore then say that she saw the king like an angel (Est 5:9 LXX). This shows that all events are in God’s hands and that he hears the pleas directed to him. Besides, just like Targum Sheni, the Septuagint can also report on Esther’s beauty, her fears and powerlessness, as well as on the king’s splendid appearance, increasing the dramatic nature of events. Eventually, the Septuagint, just like Targum Sheni, states explicitly that it was God who took the king’s sleep so that the latter finally remembered Mordecai’s merit.

Despite these parallels, however, the differences between the concept of history in Targum Sheni and the concept of history in the Septuagint should not be left disregarded. In the Septuagint, God himself intervenes in the plot by preventing the king from falling asleep, whereas Targum Sheni introduces an angel to this scene. We might therefore conclude that Targum Sheni prefers and makes use of more popular motifs than the Septuagint.

In addition to this aspect, we should stress the general differences between the depiction of salvation history in the Septuagint and Targum Sheni: whereas the Septuagint version emphasises the cosmic connection of events, Targum Sheni focuses on a different dimension of God’s intervention in history. Thus, Targum Sheni specifies God’s acts of salvation by referring to numerous events in Israel’s history which tell of Israel’s victories brought about by God’s help.

Contrary to the Septuagint, which refers to Hellenistic rule by labeling Haman a Macedonian, Targum Sheni presents Haman’s and Rome’s

14 In this context, cf. Mittmann-Richert, “Historische und legendarische Erzählungen”, 110.

relationship in detail. A genealogical component, like the repetition of antagonism between Amalek and Israel, however, is not included in the Septuagint.

Furthermore, Targum Sheni then incorporates the events into a sequence of world dominations, a distinctive feature of this targum. Whereas the Septuagint mentions the sins of the Fathers only briefly and without much detail, Targum Sheni unfolds the interaction of the past and present much more broadly. Esther and Mordecai have to make amends for their forefather Saul's guilt. At the same time, it is also thanks to the Fathers and their merits that God can be motivated to intervene.

b *The Protagonists' Piety and Integrity*

As already shown above, God's impact on history is connected to the protagonists' confidence in God's help, their piety and integrity. Thus, the meturgeman works on an idealisation of the main figures and stresses Esther's purity by drawing attention to the fact that she does not consume any food or drink while she is at the king's court (2Tg Est 2:9).

Moreover, in this context, prayers play a pivotal role since Targum Sheni contains a great number of additions which report that Esther and Mordecai, as well as all men of Israel, turn to God in prayer.¹⁵ Mordecai, to give but one example, replies to the servants who want to know why he refuses to prostrate himself before Haman by uttering some kind of hymn which praises God's glory as creator and which stresses that He alone may receive the honour of proskynesis (2Tg Est 3:3). Furthermore, after having heard of the decree against his people, he reacts by bursting into tears and explaining the hardship to the assembled people in a kind of psalm of lament (2Tg Est 4:1).

Yet it is not Mordecai but Esther who can be seen as the praying person par excellence: for one thing, the meturgeman writes that she pleads with God not to be summoned to the king so that she would not defile herself or commit a sin (2Tg Est 4:11). For another thing, he inserts no fewer than three prayers into his interpretation of Est 5:1, two of which are acrostics. In these three prayers, Esther asks God to help her before she goes to Ahasuerus at risk of her own life, appealing for mercy on behalf of her people. It is especially noteworthy that, in the first prayer in 2Tg Est 5:1, Esther confesses her fathers' sins by stating:

15 Concerning the motif of prayer in targumic literature in general, Etan Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and context* (BZAW 174; Berlin – New York: de Gruyter, 1988), 131–134; Avigdor Shinan, *The Biblical Story as Reflected in its Aramaic Translations* (Tel Aviv: Hakkibutz Hameuchad, 1993), 178–180.

I beg of You, hear our prayer, hear my prayer at this time. We are exiled and banished from our land. You surrendered us on account of our sins, so that the matter which is written concerning us: 'There you will be sold to your enemies as male and female slaves, but no one will buy you' (Deut. 28:68), will be fulfilled, and here we are being sold and no one wants to buy us.¹⁶

2Tg Est 5:8 finally confirms the importance of the prayer for the portrayal of Esther's character. One could honestly say that she develops a "paedagogy" of prayer: she wants her people to believe that she will not come to their aid and thereby forces them to turn to God to beseech him at the moment of crisis and utmost despair.

Both Mordecai's prayer of lament in 2Tg Est 4:1 and Esther's invocation in 2Tg Est 4:16 are accompanied by liturgical acts of the whole Jewish community. In 2Tg Est 4:1, the community brings out the Ark outside the town, reads from the Torah and holds a fasting service. Similarly, the priests in 2Tg Est 4:16 publicly call on God for help before Esther goes to the king. They recite the 'Anenu prayer ("Answer us! Answer us!"), and by doing so they place special emphasis on Israel's cosmic relevance: if Israel ceases from existing in the world, which had been created only for Israel's sake, the Torah must disappear from earth, too (2Tg Est 4:16).

As mentioned earlier, the Septuagint already added prayers to its text, namely at the very end of its translation of the Masoretic text of Est 4:17; i.e. between the fourth and fifth chapter of the Book of Esther (C 1–11; C 12–30). These additions are Mordecai's and Esther's prayers of petition, both of which beseech God for rescue from a pressing situation. The two prayers are much alike: Mordecai thus emphasises his integrity and the correctness of his previous actions while he also mentions that he only refused to prostrate himself before Haman for the sake of God's honour (C 5–7). Much like Targum Sheni, the Septuagint thus gives an explanation for this refusal which contains a creatio-theological element:

Then, remembering all the deeds of the Lord, Mordecai prayed to the Lord, saying, Lord, Lord, King who rules over all, the universe is subject to you. There is no one who can oppose you when you desire to save Israel, for you have made heaven and earth and every marvelous thing under heaven. And you are Lord of all, and there is no one who can resist you who are the Lord. You know all things; you know, Lord, that it was not

¹⁶ Quoted according to the translation of Grossfeld, *The Two Targums of Esther*, 160.

because of insolence or arrogance or vanity that I did this: that I did not bow down before arrogant Haman; for I would have been quite willing to kiss the soles of his feet for Israel's sake. But I did it in order that I might not put the glory of a man above the glory of God, nor will I bow down to anyone except you who are my Lord, nor will I do this out of arrogance" (C 1–7).¹⁷

Esther in turn emphasises that she did not associate with King Ahasuerus (C 26) and that she did not enjoy table-fellowship with him (C 28); she therefore proves to be a Torah-observant Jew. Esther's invocation furthermore contains a confession of sins when she can say that God had given her people into the hands of its enemies (C 17). This passage bears clear parallels to the Targum Sheni's tradition and it therefore becomes evident that the relations between the prayers of the Septuagint and the prayers of Targum Sheni are not of a merely formal nature, but it shows that the individual traditions also share similarities in content. This, of course, raises the question of textual dependency. Whether or not we are confronted with a direct dependency, however, can only be answered on a case-by-case basis.

When we first take into account the motif of Esther's purity, to give but one example, we soon realise that there are further similar traditions in other rabbinic texts. According to a tradition of the Babylonian Talmud (*b. Meg* 13a), opinions concerning the food Esther ate at the king's court diverged. In analogy to the situation of Daniel and his companions, R. Jochanan argues that Esther did not eat bacon (thus R. Samuel's claim), but rather consumed vegetarian food. According to 1Tg Est 2:20, Esther also kept the Sabbath and the festivals as well as the days of the niddah; she furthermore eschewed food and wine from foreign peoples and kept all commandments binding upon Jewish women. Keeping this in mind, a literary dependency between the Septuagint tradition and Targum Sheni seems likely, but cannot be ascertained since it is also possible that Targum Sheni took these motifs directly from rabbinic tradition¹⁸ and then integrated them into its narration and Esther's prayer.

However, the motifs of Mordecai's refusal of proskynesis and of Esther's confession of sins have to be perceived differently. As a general rule, rabbinic literature justifies Mordecai's refusal of proskynesis by referring to the fact

17 Quoted according to Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, 203. Josephus finds a similar explanation for Mordecai's refusal to bow down before Haman; cf. *Ant.* XI 209ff.

18 Concerning the relations between Targum Sheni and rabbinic traditions, cf. Ego, *Targum Sheni*, 13–20; Grossfeld, *The Two Targums of Esther*, 13f.

that Haman wanted people to worship him like an idol.¹⁹ Rabbinic literature thus explicitly connects Mordecai's refusal with the motif of monotheism,²⁰ whereas Targum Sheni emphasises the general difference between God, the creator, and man, His creation.²¹ Moreover, as far as I am aware, other rabbinic sources do not attest to Esther's confession of sins either. Bearing this in mind, it becomes more likely that there is indeed a direct literary dependency between the Septuagint and Targum Sheni.

As already pointed out in the context of Targum Sheni's concept of history, however, I most emphatically stress that Targum Sheni develops an own approach in its reception of the prayers. This becomes evident in the fact that Targum Sheni underlines the importance of the prayer because this targum does not contain only two prayers, but a total of seven prayers.²² The aforementioned "paedagogy" of prayer can be regarded as another distinctive feature of Targum Sheni; however, the main difference between these traditions is that we do not only encounter prayers in Targum Sheni as part of someone's personal piety, but also as part of worship services with a collective context.

Coming back to Targum Sheni's idealisation of the protagonists: the image of King Ahasuerus likewise fits into this positive portrayal of the figures that Targum Sheni promotes. The tradition begins with a paragraph that is an interpretation of Est 1:1, and portrays Ahasuerus as a "wicked" and "stupid" king; this image, however, is soon changed. At the end of 2Tg Est 8:3, the meturgeman inserts a letter from the king proclaiming the rescue of the Jewish people. In this letter, the king explicitly acknowledges Esther's, Mordecai's and the people's integrity, as well as God's power of creation and His justice. Finally, the Septuagint and its additions to Est 3:8 and Est 8:3 already clears the king of some charges. This passage is particularly close to its parallel in Targum Sheni and there are numerous references that are not only similar in their structure and content, but also in their formulation.

19 The creatio-theological aspect is perhaps best expressed in EstR 8:7; this passage, however, is probably more recent than Targum Sheni. Concerning the dating, cf. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 312: EstR II (7–10) needs to be dated to the 11th century and contains a long addition of Septuagint material on Esther from Josippon.

20 Concerning the motif of polemics against idolatry in Ancient Judaism, cf. Stephen C. Barton, *Idolatry. False Worship in the Bible, early Judaism and Christianity* (London: T & T Clark, 2010); s.a. Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

21 A detailed description of individual traditions can be found in Ego, *Targum Sheni*, 236–238.

22 Cf. 2Tg Est 3:3; 4:1; 4:16; 5:1 (3 prayers); 6:1.

Firstly, Targum Sheni narrates that the king contrasts the size of his empire with his own modesty and humility in a *captatio benevolentiae*; and the Greek addition to Est 3:13 B 1–2 recounts something quite similar:

The great king Artaxerxes writes these things to the governors of the one hundred and twenty-seven provinces from India to Ethiopia, and to their immediate subordinates. After I had become ruler of many nations and had conquered the whole world, I was determined – not out of any power-madness but always acting with restraint and gentleness – to see to it that my subjects lived untroubled lives; by making the kingdom more civilized and by ensuring unhampered travel throughout the entire land, I was determined to restore that peace which all men want.²³

Secondly, the Targum explains all events surrounding Haman and the Jewish people which, at the same time, give reason for the counter decree. Despite his fair rule, the king is deceived. Again, it seems as if the Targum was referring back to the Septuagint where it is written in the Greek addition to Est 8:12 E 2–3:

Honored excessively by the very great generosity of their benefactors, many men become more arrogant. Unable to bear success, they not only endeavor to injure our subjects, but they even resort to scheming against their own benefactors!²⁴

Then, thirdly, the king continues, thus Targum Sheni, that the Jewish people with pious Mordecai and Esther and which is guided by God, the heavenly father,²⁵ is in fact not guilty of any crime. Similarly, the Greek addition to Est 8:12 E 15–16 recounts:

We, however, find that the Jews who were consigned for destruction by this blackguard are not criminals, but are governed by very just laws and

23 Quoted according to Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, 190.

24 Quoted according to Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, 232.

25 Cf. 2Tg Est 8:13: "Moreover, I thought to myself that (it was) another nation that he requested of me but did not know it was the Jews who requested of me, those who are called 'Children of the Lord of All Who created heaven and earth', Who led them and their ancestors through greater and mightier kingdoms than mine . . ."

are sons of the living God, most high, most great, who has directed the kingdom for us and our forefathers in the most successful way.²⁶

Fourthly, the edict of Targum Sheni addresses Haman, initiator of the plan from India. He misuses the power the king has granted him, and turns against the Jews. The corresponding passage in the Septuagint can be found in the addition to Est 8:12 E 10–14 and reads as follows:

For Haman son of Hammedatha a Macedonian – without any Persian blood and quite devoid of our goodness – was treated by us as a guest; he enjoyed the benevolence which we have for every nation, to the extent that he was called in public ‘our father’ and that all the people bowed down to him as second only to the king. Unable, however, to contain his arrogance, he schemed to deprive us of both empire and life. By involved deceptions and arguments he sought the destruction of both Mordecai, our savior and constant benefactor, and Esther, our blameless partner in the kingdom, as well as all their nation. For by this strategy he thought he would leave us helpless and could transfer the hegemony of the Persians to the Macedonians.²⁷

Thus, concerning the idealisation of King Ahasuerus, it becomes obvious that there are almost verbatim parallels between the counter edict in Targum Sheni and the two decrees in the Septuagint.

III Conclusion and Outlook

As is shown by this examination of the Septuagint, Targum Sheni and its several traditions, we find a number of parallels between the Septuagint and Targum Sheni. In order to determine whether Targum Sheni picks up older elements of an Esther interpretation, dating back to the time of the Second Temple, and incorporates these into its retelling of the Hebrew Esther text, we have to distinguish between different types of parallels.

Firstly, we thus find similarities in structure, which are contained in the introduction of prayers and the king’s counter edict, as well as general parallels such as the idea of God’s power in history and the protagonists’ piety. Since these similarities show a very general impact, I believe it is impossible

26 Quoted according to Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, 233.

27 Quoted according to Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, 233.

to decide as to whether the author of Targum Sheni draws on these Septuagint traditions.

Furthermore, the following motifs are some of the closer parallels between Targum Sheni and the Septuagint:

- The anthropological reason for Mordecai's refusal to perform the proskynesis (2Tg Est 3:3; cf. C 1–7).
- The emphasis on Esther's purity (2Tg Est 2:9; 4:11; C 26.28) and her confession of sins (2Tg Est 5:1; cf. C 17).

Whereas the motif of Esther's purity is paralleled in rabbinic literature, the anthropological reason for the refusal of proskynesis and Esther's confession of sins were initially only passed on in Targum Sheni, but not in other rabbinic sources. This makes it rather likely that Targum Sheni has a direct tradition-historical connection to the Septuagint. This assumption finds support in the almost verbatim parallels between the counter decree in Targum Sheni and the two decrees in the Septuagint. These similarities indeed suggest that the author, or authors, of Targum Sheni was well acquainted with the Septuagint and drew upon this knowledge.

Apart from these parallels and equally important to the receptive aspects, however, is the shift of focus in Targum Sheni's interpretation of the Esther material. The interwoven elements from theology of history, as shown above, are but one example. Moreover, the piety shown in prayers, contained in both texts, is also emphasised in different ways. In Targum Sheni, the prayers are often collectively liturgised, achieved by adding the prayers of the assembled community to those uttered by Mordecai and Esther as individuals. These elements – the emphasis on the conceptualisation of history and the collectivisation of the prayer – can easily be understood as developments that fit well into the context of the centuries beyond the destruction of the Temple and Roman rule. Targum Sheni does thus not only interpret the biblical text, but also other older interpretations from the time of the Second Temple. Further research in the area of Septuagint and Targum Sheni will attempt to locate this conveyance of traditions.

Targums samaritains et traditions du Second Temple

Christophe Bonnard

Les targums samaritains sont des traductions très littérales du Pentateuque. Leur production s'étend du début de l'ère commune jusqu'au XVI^e siècle. A. Tal en a distingué trois phases dans son édition critique¹. La première peut être datée de manière absolue : elle est représentée par le Targum J, le plus ancien, et les Targums fragmentaires M et N. La langue du Tg J est proche de celle du Targum qumrânien de Job, de la Peshitta, des TgN et TgO, et de celle de l'ancienne poésie samaritaine des II^e-IV^e siècles². Les deux phases suivantes reposent sur des datations relatives. La seconde phase, où l'araméen était encore compris des scribes, est celle des Targums C et V, exempts d'innovations linguistiques ; elle est contemporaine des deux Talmuds et des *Midrashim* juifs classiques. Le dictionnaire trilingue hébreu-arabe-araméen, appelé *Mēlîš*, appartient à cette période et se situe au XIV^e siècle³. Enfin, dans la dernière phase, les Tg B, E et A sont marqués par un vocabulaire tardif (תלים pour « frère », קיאם et פסקול pour « alliance »)⁴. Leur langue est aussi fortement arabisée. Tous ces targums, apparentés, reposent certainement sur des prototypes très anciens⁵.

Les targums samaritains rendent très servilement le texte hébreu, sauf pour quelques modifications théologiques qui évitent les anthropomorphismes divins, ou défendent le mérite des Pères et la dignité d'Israël. Dans ces targums, la parcimonie des gloses nous invite à élargir notre champ d'investiga-

1 Pour une introduction générale sur l'évolution des targums samaritains, cf. A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch, A Critical Edition*, vol. III, *Introduction* (Tel-Aviv: Tel-Aviv University, The Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, 1983), 1-157, spéc. 55-103 pour le lexique ; et A. Tal, « The Samaritan Targum » dans *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT I ; ed. M.J. Mulder ; Assen-Minneapolis : VanGorcum – Fortress Press, 1990), 191-215.

2 Par exemple, comme eux, elle emploie le verbe חזה, « voir », et distingue entre אבן et כף, « pierre » et « rocher ». Cette dernière distinction existe, par exemple, en 11QtgJob XXX 4. Voir A. Tal, *The Samaritan Targum*, 60-61.

3 *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritan*, vol. II (ed. Z. Ben-Hayyim ; Jerusalem : The Academy of Hebrew Language, 1957). On s'y réfère désormais par LOTS II. La datation nous a été précisée par A. Tal.

4 A. Tal, *The Samaritan Targum*, 55-59.

5 Cf. A. Tal, *The Samaritan Targum*, tableau, 105.

tion à la littérature péritargumique, en particulier à l'*Asfār Asātīr*, le « Livre des Légendes », une réécriture pseudépigraphique du Pentateuque rédigée en araméen. La majeure partie de l'œuvre date du x^e siècle, d'après sa langue déjà arabisée, la toponymie, et l'emprunt de traditions musulmanes, quoique l'œuvre collecte de nombreuses traditions anciennes. Deux chapitres en particulier, le 9^e, consacré à l'Exode, et le 11^e, relatif au partage du Pays selon Nb 34, constituent des targums dotés d'importantes gloses. L'*Asātīr* est aussi ponctué de nombreuses citations targumiques, souvent reprises du Tg J, le plus ancien. Le rôle de ces citations est divers. Elles encadrent des récits aggadiques, comme l'histoire de Caïn et Abel, ou le développement de l'idolâtrie jusqu'au Déluge. Elles sont des appuis scripturaires qui mettent en valeur une figure importante (Hénok, Noé, Nemrod). Elles reproduisent aussi le récit biblique, comme pour la migration vers Babel et la construction de la Tour. Par commodité, l'*Asātīr* est cité selon la versification de M. Gaster, dans son édition de 1927⁶, bien qu'elle soit largement obsolète pour sa traduction ; ces citations sont désormais indiquées par l'abréviation « As » suivie de la référence du chapitre et du verset.

Cette présentation se propose, par des rapprochements ponctuels avec les traditions du Second Temple, d'éclaircir un texte qumrânien, d'aborder la toponymie, la aggadah sur Nb 24,17, et enfin le thème des « Trois Livres » mentionnés en 4Q534.

I Interprétation de 4Q184, communément appelé: « Les ruses de la femme impie »

4Q184 mentionne les « תועפות de la nuit ». En Nb 23,22, les targums samaritains J et N rendent ce terme (*katuwwēfot*) par : באפרעות, « comme des oiseaux », de la racine *prḥ*, « voler »⁷, ce que le *Mēliš*⁸ traduit par l'arabe *ka-ṭafarāt*, « comme des envols ». Ces sources supposent une racine hébraïque עוף, avec métathèse de la racine יפע. En As 10,6, le syntagme entier est devenu un substantif, dans l'expression « le dieu des *katuwwēfot* », qui désigne un des sept anges adorés par Balaam. Le texte qumrânien 4Q184, en hébreu, vient apporter un éclairage

6 M. Gaster, *The Asatir. The Samaritan Book of the «Secrets of Moses» together with the Pitron of Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses* (Oriental Translation Fund 26; Londres: Royal Asiatic Society, 1927). Pour une édition partiellement critique, cf. Z. Ben-Hayyim, « ספר אסטיר עם תרגום ופרוש », *Tarbiz* 14 (1943), 104-125, 174-190 et *Tarbiz* 15 (1944), 71-87 [hébreu].

7 A. Tal, *The Samaritan Targum*, vol. II, 252-253.

8 LOTS II, 613, l. 161.

sur l'évolution sémantique de ce terme. En effet, avec J.M. Baumgarten⁹, il convient de retenir l'identification de la séductrice de ce fragment avec un démon femelle qui demeure dans l'obscurité du monde infernal, et non avec une prostituée, comme il l'a été suggéré¹⁰.

La ligne 4 de 4Q184 lit: **ה תועפות לילה** [...] **ורוב פשעים בכנפיה** («la multitude de ses crimes (est) dans ses ailes et ses [...] sont les **תועפות** de la nuit»). La suite du texte revient souvent sur le vocabulaire nocturne¹¹. Le terme doit donc désigner une créature maléfique qui vole de nuit.

Un des Chants destinés à conjurer les démons (4Q510) soutient cette compréhension. En 4Q510 4-5, le sage doit «effrayer tous les esprits des anges de destruction et les esprits bâtards, les démons, Lilī, les *hiboux* (**אחים**)», donc des oiseaux nocturnes¹². À ceci, il faut ajouter des parallèles rabbiniques sur Nb 23,22, comme en bT *Git.* 68b, où les **תועפות** sont les Anges de service, et les **ראם**, des démons ailés. *Nombres Rabba* 20,20 sur Nb 23,22¹³, au sujet des **תועפות ראם**, affirme des Israélites que «s'ils ont péché par l'amulette, Dieu les fait descendre comme un oiseau (**עוף**)». Le contexte est ici celui de la magie et le terme de **תועפות** dérive également de la racine **עוף**. Les *katurwēfot* de l'*Asātūr* seraient donc bien des créatures démoniaques ailées¹⁴.

II Toponymie

Dans les targums samaritains, dès le TgJ, l'assimilation de Séir à Gablah, pays des Édomites, est constante sauf en un seul cas, dans l'oracle de Balaam en Nb 24,18.

9 J.M. Baumgarten, «On the Nature of the Seductress in 4Q184», *RdQ* 15/57-58 (1991), 133-143. Pour l'édition de ce texte, cf. J.M. Allegro, *Discoveries in the Judea Desert, t. V, Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 82; et F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. II (Leyde – New York – Cologne: Brill, 1997), 82 (cet ouvrage est ensuite abrégé en *DSSSE*).

10 En en faisant un pendant négatif de la Sagesse en Pr 9,13-18. Cf. J.M. Allegro, *JDJ* V, 82.

11 Comme **לילה** **אישוני חשך**, **מוסדי חשך**, **מוסדי אפלות**; cf. J.M. Baumgarten, «On the Nature of the Seductress in 4Q184», 141.

12 Sur 4Q510 (4QShir^a), cf. *DSSSE*, vol. II, 1027-1029. De cette séductrice démoniaque en 4Q184, J.M. Baumgarten («On the Nature of the Seductress in 4Q184», 139) donne des parallèles dans les anciennes littératures du Proche-Orient, comme celui de la descente d'Ishtar vers le monde infernal.

13 M.A. Mirkin, *במדבר רבה*, t. 10, 267, in: *מדרש רבה* (Tel-Aviv: Yavneh, 1965).

14 L'interprétation des **תועפות** comme des «oiseaux» figurent aussi en TgN Nb 23,21.

As 11,21: La Communauté d'Aminadas [cryptonyme péjoratif désignant les Arabes], repassera en tout lieu, dispersée dans le pays de Gablah.

Dans la littérature rabbinique, la désolation de Gablah à la fin des temps est attestée en M *Sota* 9,15 et en bT *Sanh.* 97a¹⁵. Semblablement, dans une visée eschatologique, les TgN,PJ Nb 24,18 identifient Gablah au pays des Iduméens qui sera occupé. Gablah est également le nom de l'Idumée dans ces deux Targums, en Gn 14,6, 32,4, 36,8, et Dt 1,2. Or l'identification de Gablah avec Séir est déjà connue de la littérature péritestamentaire. Dans l'*Apocryphe de la Genèse* XXI 10-12¹⁶, Abraham contemple tout le pays jusque dans la direction de ארע גבל, sans doute Édom. Pour Flavius Josèphe, dans les *Antiquités Juives* II,6 (sur Gn 36), la Gobolitude est une partie de l'Idumée, voisine de l'Amalécitide. Selon la même oeuvre, en III,40 (commentant Ex 17,18), cette partie de l'Idumée avoisine Pétra: les expéditions contre les Hébreux sont menées par « les habitants de Gobolitude et de Pétra qui s'appelaient Amalécites »¹⁷. Le toponyme de גבל était un autre nom de l'Idumée à l'époque du Second Temple et a fini par désigner les ennemis d'Israël puis, dans la tradition samaritaine, les Arabes musulmans.

As 11,8-9 sur Nb 34,4-12: [La frontière] descend vers la Mer, parvenant à Tarse, s'étire vers le Mont Hor¹⁸ pour parvenir au Mont Al-Lükum [qui est] à l'intérieur du Pays, au nord de Hamât [sur] le Torrent d'Hanochia, c'est-à-dire 'vers Zephron'¹⁹.

En As 2,1, Hénok fils de Caïn fonde Antioche, où le devin Tortis est instruit du Livre des Signes (As 6,18). La tradition rabbinique permet de préciser son identité. Les TgN,PJ Gn 10,17-18 assimilent les Hamatites aux habitants d'Antioche située au sud d'Arwad; le TgO identifie la ville à celle des Hamatites²⁰. Il ne fait nul doute qu'il s'agit d'une désignation de Hamât, reprise ici par l'*Asāṭīr*. Le Torrent d'Hanochia est donc l'Oronte.

15 Rapportée sous l'autorité de R. Judah ha-Nasi, compilateur présumé de la Mishna. Le texte du Talmud lit והגבלה יאשם, que Rashi *ad loc.* comprend: ישתומם.

16 Consulter l'édition de l'*Histoire des Patriarches* (1QapGen), dans *La Bibliothèque de Qumrân*, t. I, *Torah, Genèse* (dir. K. Berthelot, Th. Legrand, A. Paul; Paris: Cerf, 2008), 375, n. 13.

17 Peut-être à l'est de la mer Morte; voir Ps. 83,8.

18 L'italique est une citation du Tg V.

19 En hébreu dans le texte.

20 Voir M. Goshen-Gottstein, המקרא הארמית (Ramat-Gan: Université de Bar-Illan, 1989), chap. 11.06, 105.

La tradition de l'*Asāṭīr* sur la fondation caïnite de Hanochia est déjà connue de Flavius Josèphe, en *Antiquités Juives* I,62: Caïn édifie la première ville et «il l'appela du nom d'Anôkha d'après le nom de son fils aîné Hénoch»²¹.

III Aggadah sur Nb 24,17

As 10,45: Ce que l'ange a dit à Balaam: 'L'étoile chemine depuis Jacob' se réfère à Pinhas; 'Un bâton se lève, (issu) d'Israël, se réfère à Josué.

Ce genre d'exégèse renoue avec des commentaires de Nb 24,17, issus de la littérature périlestamentaire et difficiles à dater, ayant trait au bi-messianisme. L'*Écrit de Damas* (Ms A) VII 18-21 distingue deux dirigeants, le messie sacerdotal et le messie royal. L'Astre y est le «chercheur de la Loi» tandis que le Sceptre est le Prince de la Congrégation²². Dans le *Testament de Lévi* 18,3²³, l'Astre est «le prêtre nouveau» eschatologique, et pour le *Livre des Bénédictions* (1Q28b V 24), le Sceptre est «le Prince de la Congrégation», chef laïque qui frappera les impies²⁴. Ces textes décrivent donc deux figures messianiques, royale et sacerdotale²⁵.

En fait, l'*Asāṭīr* insiste surtout sur la séparation des deux fonctions, sacerdotale et laïque, mais hors de tout cadre eschatologique. Ceci reflète visiblement la réforme de Bābā le Grand, vraisemblablement au III^e siècle, réforme rapportée par Abū l-Faṭḥ, chroniqueur du XIV^e siècle. Bābā le Grand institue des districts dotés de 7 conseillers, dont 3 prêtres et 4 laïcs, sans doute avec fonction

21 Voir Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, t. 1 (éd. É. Nodet; Paris: Cerf, 2000), texte gr. 20*.

22 Cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337; dir. André Dupont-Sommer, Marc Philonenko; Paris: Gallimard, 1987), 157.

23 Cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 854.

24 Cf. E. Qimron, *The Dead Sea Scrolls. The Hebrew Writings*, Volume 1 (Between Bible and Mishnah; Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2010), 242, et *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 57. Dans la *Règle annexe de la Communauté*, 1QSa II 17-21 (E. Qimron, *The Dead Sea Scrolls. The Hebrew Writings*, 237), le «Prêtre» a également priorité sur «le Messie» dans le repas communautaire; les lignes précédentes sont trop mutilées pour tirer de claires conclusions sur le rapport entre ces figures au sein du Conseil de la Communauté.

25 Ce bi-messianisme se dénote peut-être du fragment 4Q254 4. Cf. *DSSSE*, vol. I, 507.

d'instructeurs. Le pouvoir religieux et le pouvoir civil y sont donc dissociés²⁶. Ce non-cumul des deux pouvoirs, sacerdotal et royal, est sans doute aussi sous-jacent à *Jubilés* 31,4-5, dont le contexte semble anti-Asmonéen, et où les deux fils de Jacob, Lévi et Juda, reçoivent la bénédiction d'Isaac²⁷.

IV Les Trois Livres

En 4Q534 1 i 4-5²⁸, l'Élu de Dieu, identifié très vraisemblablement à Noé, maîtrise la connaissance de Trois Livres :

4 בעלימותה להוה כלטיש [וכא] נוש די לא ידע מדעם עד עדן די
5 [י] נדע תלתת ספריא

⁴ Dans sa jeunesse, il sera bien éduqué, [mais comme un h]omme qui ne sait rien, jusqu'au moment où

⁵ [il] connaîtra les trois livres.

Il n'est pas nécessaire de revenir sur les débats portant sur l'existence de livres noachiques²⁹, ni sur leur identification avec tel ou tel texte de la littérature

26 La réforme de Bābā le Grand est à l'origine d'une décentralisation et d'une expansion de la Diaspora samaritaine, qui s'étend outre-Jourdain et jusque Damas et l'Égypte. Cf. A.D. Crown, «The Byzantine and Moslem Period», dans *The Samaritans*, 58, et «Samaritans in the Byzantine Orbit», *BJRL* 9 (1986), 96-133; P. Stenhouse, *The Kitāb al-Tarikh of Abu'l Fath*, vol. 3 (Mandelbaum Judaica Series I; Sidney: The Mandelbaum Trust, 1985), 179. La chronique d'Adler-Séligsohn idéalise cette réforme en rapportant le partage du Pays en douze districts dirigés chacun par un prêtre et un laïc; cf. E.N. Adler, M. Séligsohn, «Une nouvelle chronique samaritaine», *REJ* 44 (1902), 91-93.

27 Cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 754 et commentaire. Il est à noter que les TgN, PJ, O donnent une interprétation eschatologique de Nb 24,17, mais qui diffère de l'exégèse de l'*Asāṭīr* quant à la répartition des pouvoirs, car l'Astre est le roi (מלכא / מלך) et le Sceptre est Sauveur (פרוק en TgN) et Messie d'Israël; peut-être ces deux figures ne sont-elles qu'un seul personnage.

28 Soit 4QNaissance de Noé^{ar}, DJD XXXI, 117-152 (spéc. 132-134); voir aussi *La Bibliothèque de Qumrân*, t. I, *Torah, Genèse*, 258-259.

29 P. Grelot, «Hénoch et ses Écritures», *RB* 82 (1975), 481-500, et W. Baxter, «Noachic Traditions and the Book of Noah», *JSP* 15/3 (2006), 179-500.

péritestamentaire³⁰, ni encore sur le caractère fictif d'un Livre de Noé³¹. L'*Asāṭīr* serait le seul ouvrage à avoir conservé cette tradition des «Trois Livres» mentionnés en 4Q534. Cependant, notre texte samaritain se révèle assez complexe au sujet des livres antédiluviens.

Le chap. 1 mentionne un «Livre des Guerres de Yahvé» (nommé en Nb 21,14)³², livre d'astronomie où Adam consulte les Astres (גימור, de l'arabe *nağmah*)³³. Il semble constituer un recueil de prophéties concernant l'histoire de l'humanité.

À partir d'As 3,9 apparaît un corpus tripartite, les Trois Livres de la Création, identifié au «Livre des générations d'Adam» de Gn 5,7, qu'étudie Noé. Cette trilogie comprend le «Livre des Signes» (ספר האותות), le «Livre des Constellations» (ספר נגימור), et le «Livre des Guerres» (ספר מלחמות) que Noé partage avec ses descendants (As 4,5).

30 J.T. Milik, «Écrits esséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram», dans *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu* (éd. M. Delcor et al. ; Paris – Louvain: Duculot, 1978), 91-106, et J.T. Milik, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Caves* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 64-68, où l'auteur a tenté d'établir une adéquation entre les trois livres de l'*Asāṭīr* et trois parties de la littérature hénochienne: le Livre des Signes serait équivalent à 4Q260B, le Livre des Constellations serait celui des Luminaires célestes (1 *Hénoch* 72-82), et le Livre des Guerres correspondrait aux Visions d'Hénoch (1 *Hénoch* 83-90). Il conclut ainsi à l'origine samaritaine du calendrier solaire de Qumrân et attribue la paternité des ouvrages mentionnés dans l'*Asāṭīr* à Hénoch, en se fondant sur une lecture erronée d'As 2,6-7 (qu'il faut en réalité comprendre: «le Livre des Signes qui a été donné à Adam») et en méconnaissant les données du chap. 1 exposées *infra*, sur le Livre adamique des Guerres de Yahvé. J.C. Greenfield et M.E. Stone ont largement critiqué ces vues dans «The Books of Enoch and the Traditions of Enoch», *Numen* 26/2 (1979), 89-103, en particulier 95-98, pour n'être aucunement étayées par les données de l'*Asāṭīr*. Le lien avec la littérature samaritaine a été repris par A. Caquot, dans «4QMESS AR 1 i 8-11», *RdQ* 15 (1991), 155, n. 30. É. Puech a synthétisé les différentes hypothèses relatives à l'identification de ces trois livres dans le commentaire des fragments de 4Q534, 4Q535 et 4Q536, dans É. Puech, DJD XXXI, 137.

31 Cf. D. Dimant, «Two 'Scientific' Fictions: The So-Called Book of Noah and the Alleged Quotation of Jubilees in CD 16:3-4», dans *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (eds. P.W. Flint, E. Tov, J.C. Vanderkam; Leyde – Boston: Brill, 2006), 230-249.

32 Le Livre des Guerres de Yahvé est parfois cité dans des amulettes samaritaines employées contre les maléfices de sorciers et de devins, non datées et publiées par M. Gaster, dans *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, vol. 1 (Londres: 1928; New York: Ktav, 2^e ed., 1971), 109-129, en particulier 115, l. 184, et 230.

33 Ce qui est à rapprocher des sept guerres dont sont vainqueurs les «Vivants», c'est-à-dire les Justes, ou bien les Anges selon l'interprétation samaritaine traditionnelle, en As 5,8.

De cette trilogie, le « Livre des Signes », dont la fonction est oraculaire, est ensuite le plus souvent cité dans l'*Asāṭīr*. Il fut légué par Adam à Hénok (As 2,7), sous la forme d'un éphod de divination. Il est ensuite régulièrement étudié et consulté par des personnages négativement connotés. Certains y découvrent la naissance des grandes figures bibliques et leur foi monothéiste, tels Nemrod, les devins égyptiens Tortis et Filti, ainsi que le Pharaon contemporain de Joseph. Enfin, Balaam, descendant de Laban, est dit « bon érudit de ce Livre » (As 10,5)³⁴.

À partir du XII^e s., la *Tolidah*³⁵, la plus ancienne chronique samaritaine, écrite en hébreu araméisé, entérine cette tradition du corpus des Trois Livres, qui est ainsi transmis d'Adam jusqu'à Moïse. Parallèlement, la *Tolidah* mentionne un calendrier liturgique, « le comput authentique » donné par Dieu à Adam³⁶, préservé par Noé dans l'arche³⁷, indépendant de la révélation de la Torah³⁸, et légué aux grands prêtres depuis Pinhas. Enfin ces traditions sont reprises dans la chronique d'Adler-Séligsohn, une continuation de l'*Asāṭīr* et de la *Tolidah* datée du XIX^e s.³⁹.

Cependant, l'*Asāṭīr* cite aussi d'autres livres, comme « Les Mystères d'Adam », où Noé trouve le modèle de l'arche (As 4,2), tradition qui trouve son prolongement en islam, dans l'*Histoire des Prophètes* de Kisā'ī, avant le XII^e s.⁴⁰. As 8,5 signale deux autres œuvres : le « Livre de la Généalogie de la Royauté » et

34 L'usage de ce Livre des Signes par des devins en particulier, provient peut-être de Nb 23,23: « Il n'y a pas de divination en Jacob » (repris en As 10,15).

35 M. Florentin. תולדה, קרניקה שומרונית. מקור, תרגום, פרש. (Jérusalem: Y. Ben-Zvi, 1999). Pour la première édition, cf. A.D. Neubauer, « Chronique samaritaine », JA 14 (1869), 385-470.

36 M. Florentin, תולדה, 2 (aleph), 53 l. 11.

37 M. Florentin, תולדה, 1 (aleph), 52 l. 8.

38 M. Florentin, תולדה, 1 (beth), 52 l. 7.

39 Le comput authentique y précède la mention des Trois Livres. Vraisemblablement contemporain, le catéchisme du *Malef*, une somme des idées religieuses élaborées d'après le Pentateuque et l'*Asāṭīr*, narre la découverte de la naissance de Moïse dans le Livre des Signes par le devin Filti; cf. J. Bowman, *Documents relating to their History, Religion and Life* (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1972), 172. Pour la datation du texte, cf. A.D. Crown, « Malef », dans *A Companion to Samaritan Studies* (eds. A.D. Crown, R. Pummer, A. Tal; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993), 149-150.

40 Voir le *Qīṣaṣ al-anbiyā'* (ed. I. Eisenberg; Leyde: Brill, 1923), 92, où sont énumérés les outils employés pour l'édification de l'arche (*tābūt*). Noé est aussi surnommé le « charpentier » (*al-naḡḡār*), ce qui est un sobriquet railleur donné par ses adversaires chez Tha'labī (mort en 1035), dans sa compilation *ʿArāʾis al-maḡālīs* (Beyrouth: Al-maktabah al-thaqāfiyyah, 1991), 48. Ces traditions sont attribuées à Ibn ʿAbbās. Peut-être le thème de la représentation de l'arche provient-il d'une confusion avec le cercueil (*tābūt*) d'Adam conservé par

le « Livre du Partage de Noé »⁴¹. Ceci porte, au total, à six le nombre des livres de la bibliothèque céleste.

Or de tels livres antédiluviens sont aussi connus de la littérature juive de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. Le סדר עולם זוטא (*Sēder 'Olām Zūṭṭā*) mentionne deux livres adamiques : « l'œuvre de la Création » et « l'œuvre de la Merkavah », qui se réfèrent aux saisons et aux astres⁴². D'autres ouvrages, non fictifs quant à eux, ont également été conservés. Le ספר הריזים (Livre des Mystères), écrit magique originaire de Palestine et daté du III^e s., qui recense les anges des sept firmaments, se présente comme une révélation de l'ange Raziel adressée, selon les manuscrits, soit à Noé avant son entrée dans l'arche, soit à Adam. Cependant son introduction le présente comme un exposé des secrets du calendrier, un texte médical, une clef des songes et un modèle de l'arche⁴³. Le Livre d'Adam, qui semble avoir existé⁴⁴, contient une prière et les lamentations du premier homme après le péché. Peut-être ces ouvrages sont-ils des réminiscences d'une tradition hénochienne. Cependant aucune équivalence directe ne peut être établie entre ces livres en hébreu de forme tardive et des sections d'œuvres péritestamentaires⁴⁵.

Noé lors du Déluge, selon une tradition anonyme citée par Ibn Kathīr, au XIV^es., dans *Qīṣaṣ al-anbiyā'* (Le Caire : Al-maktabah al-tawfiyyah, non daté), 149.

41 Leur consultation révèle l'alliance des fils d'Ésaü avec ceux d'Ismaël.

42 Délivrés au Premier Adam, ils sont véhiculés jusqu'à Joseph et à ses frères ; issus de « la tradition de Samuel », ils procèdent « par allusions » (ברמזים). Voir A.D. Neubauer, *Analecta Oxoniensia, Texts and Documents and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and Other Oxford Libraries, Semitic Studies, vol. I – Part IV – Medieval Chronicals and Chronological Notes, VI, סדר עולם* (Semitic Series I,4; Oxford : Clarendon Press, 1887-1895), 1.

43 Ce qui doit être en lien avec la tradition de Kisā'ī déjà citée. M. Margoulioth a édité le ספר הריזים (AAJR ; Tel-Aviv : Yediot Achronot, Jerusalem, 1966), [hébreu], en le restituant d'après plusieurs fragments provenant de la Geniza du Caire ; le manuscrit d'Oxford l'attribue à Noé, tandis que celui de la collection d'Adler le fait remonter à Adam (cf. 57-58, 65 et 113). Il fut transmis à Josué puis aux prophètes, et, en dernier lieu, Salomon en fut le dépositaire (cf. l'introduction de l'ouvrage, 6) ; sur la datation et son lieu d'origine, cf. 23-28.

44 Divers fragments de la Geniza du Caire semble l'attester ; cf. M. Margoulioth, ספר הריזים, 31-33. Malencontreusement, les *incipit* du Livre des Mystères, du Livre d'Adam, ainsi que d'un ouvrage médical transmis à Noé avant le Déluge et connu dans les milieux rhénans du XI^e s. sous le nom de Livre d'Asaf le Juif, ont arbitrairement été regroupés par A. Jellinek, dans *בית המדרש*, vol. III (Leipzig – Vienne : 1955), 155-160, pour former une trilogie constituant un soit-disant « Livre de Noé » ; cf. son introduction XXXII, où il précise que cette association est de sa propre initiative.

45 F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar, *DSSSE*, vol. II, 37-38, acceptent pourtant la dépendance du Livre des Mystères transmis à Noé à l'égard de 1 *Hénoch*. On peut aussi noter que

Dans la littérature musulmane, les Histoires des Prophètes font état de recueils fictifs émanant de l'archétype du Livre céleste. Par exemple, dans la compilation de Tha'labī, une tradition rapporte que cent feuillets et quatre livres ont été révélés, soit un groupe de trois recueils antédiluviens, à savoir dix feuillets à Adam, cinquante à Seth, trente à Idrīs-Hénok, puis, après le Déluge, dix à Abraham; suivent les livres historiques: la Torah, l'Évangile, le Psautier (*Zabūr*) et la Délivrance (*Furqān*, le Coran)⁴⁶. Selon le Kitāb al-Tiġān d'Ibn Hišām (au VIII^e s.), 84 feuillets auraient été révélés jusqu'à Noé: Adam en aurait reçu deux qui équivalent à deux livres⁴⁷. Dans *L'Abrégé des Merveilles*, chronique d'Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh composée vers l'an Mil, un « Livre du Secret du Royaume » fut délivré à Adam par l'ange Darābil et transmis jusqu'à Idrīs-Hénok; seuls celui-ci et Seth l'ont consulté. Idrīs aurait également copié et fait conserver de nombreux livres divins, distincts des feuillets; il aurait en outre été le dernier bénéficiaire de ce mode de révélation avant le Déluge⁴⁸. Ces livres, « scellés », auraient été ensuite hérités par Lamek⁴⁹. Globalement, il semble que, pour la littérature musulmane, l'enseignement divin par le biais de livres célestes soit limité aux temps antédiluviens, jusqu'à Idrīs et parfois Noé, avant de renaître avec le don de la Torah. Quant à l'*Asāṭīr*, il décrit la constante utilisation de ces livres fictifs même à l'époque de Moïse.

Ainsi, dans la littérature samaritaine, le motif des Trois Livres s'est donc certainement fixé seulement entre la rédaction du corps de l'*Asāṭīr*, au x^e s., et la *Tolidah*, au XII^e s⁵⁰. Le corpus des Trois Livres n'est cité qu'en As 3,9 et 4,5, et

le nom d'« Œuvre de la Création » dans le *Sēder ʿŌlām Zūtṭā* fait écho à celui de la trilogie samaritaine en As 3,5.

46 Tha'labī, *Arā'is al-maġālīs*, 88. La tradition héritée du yéménite Wahb b. Munabbih (vivant au VII^e-VIII^e s.) ne mentionne que les feuillets délivrés à Seth, à Idrīs et à Abraham. Cf. R.-G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam. Depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire* (Codices Arabici Antiqui 3; Wiesbaden: Otto Hassarowitz, 1978), 21 [arabe]. Ces matériaux anciens ont été recueillis par Wathīma b. Mūsā b. al-Fārisī (mort en 851).

47 Cf. R.-G. Khoury, « Quelques réflexions sur la première et les premières Bibles arabes » dans *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Travaux de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antique 10; Leyde: Brill, 1989), 556. R.-G. Khoury remarque néanmoins qu'il est difficile de distinguer entre « feuillets » et « livres » chez cet auteur.

48 *L'Abrégé des Merveilles* (éd. Carra de Vaux; Paris: Sindbad, coll. Les Classiques, La Bibliothèque arabe, 1984), 95. Pour la datation, cf. la préface d'A. Miquel, 15. Le nom du « Livre du Secret du Royaume » est à rapprocher de celui du « Livre de la Généalogie de la Royauté » en As 8,5.

49 *L'Abrégé des Merveilles*, 98.

50 Voir M. Florentin, תולדה, introduction, XIV.

l'*Asāṭīr* met plutôt l'accent sur l'un d'eux, le Livre des Signes, relatif à l'Histoire de l'humanité. Des circulations autour de groupes de compositions antédiluviennes ont dû exister entre plusieurs littératures, parfois largement tardives. Les livres d'origine adamique ou antédiluviens, connus entre autres de Noé, doivent en fait avoir été un motif récurrent, depuis la littérature péritestamentaire jusqu'au Moyen Âge, dans des écrits de milieux religieux différents, et se sont, en particulier, cristallisés dans certains ouvrages de la tradition samaritaine sous la forme d'une trilogie.

V Conclusion

L'existence d'écrits antédiluviens, souvent fictifs, et parfois cités conjointement, est un thème antique qui s'est maintenu jusqu'à la période médiévale, sans pour autant que les Trois Livres, chez les Samaritains, ne dépendent directement d'œuvres péritestamentaires. Néanmoins, les targums samaritains et la littérature péritargumique, en collectant des sources anciennes, ont conservé de précises traditions du Second Temple, et ce, jusqu'à une époque tardive.

Comparative Approaches



God as Father in the Pentateuchal *Targumim*: The Case of Abraham's Garden at Be'er Sheba

Robert Hayward

The central text which makes up the foundation of Judaism, the Torah of Moses, provides the reader with a single statement explicitly describing God as father. At Deut. 32:6, Moses addresses to a recalcitrant Israel a rhetorical question concerning the God to whom they owe their freedom from Egyptian slavery:

Is He not your Father, the One who acquired you? He it is that made you and established you.¹

The setting for these words is a lengthy poetic composition (Deut. 32:1–43) which Moses would eventually order his hearers to consider deeply and to assimilate into their understanding.² Commonly known from its Hebrew *incipit* as *Ha'azinu*, this poem became widely known in Second Temple times as an important liturgical text, held in highest regard.³ In the matter of God's

- 1 The Hebrew of MT reads: הלווא הוא אביך קנך הוא עשך ויכנך. The word translated here as “the One who acquired you”, קנך, may also be rendered as “the One who possessed you”; “the One who purchased you”; or “the One who created you”. This last possibility is preferred by many modern commentators who compare the Hebrew stem קנה in this verse with Ugaritic *q-n-h*, “create”: see, for example, Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary Deuteronomy דברים* (Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5756/1996), 402, n. 37, with further reference to Marvin Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: Brill, 1955), 49–54; and N.C. Habel, “Yahweh: Maker of Heaven and Earth”, *JBL* 91 (1972), 321–337. Ancient Jewish interpreters, with whom this paper is concerned, often understood the word to mean that God had acquired or purchased Israel as his property: see, for example, *Sifre Deut.* 309 on this verse, and compare the translation of the Old Greek (LXX), reading οὐκ αὐτός οὕτως σου πατήρ ἐκάρχιστό σε. For discussion of the LXX translation, see Cécile Dogniez and Marguerite Harl, *La Bible d'Alexandrie: Le Deutéronome*, IV (Paris: Cerf, 1992), 324. Later in the poem, at Deut. 32:18, Moses accuses Israel of forgetting the Rock “who begat you”, ילדך; but this verse does not as such directly refer to God as Israel's father.
- 2 See Deut. 32:46, where Moses orders Israel to “set your hearts”, שימו לבבכם, to all the words which he is testifying against them: a similar turn of phrase is used at Deut. 11:18 in respect of the command to wear *tefillin*.
- 3 Josephus, *Ant.* IV.403, relates that this poem was recited in hexameter verse; and some of the earliest known Hebrew fragments of *Ha'azinu*, discovered in the Qumran caves and

fatherhood, this poem's influence seems to have been considerable, as we shall see presently; and its explicit assertion that God is Israel's father, set in frame position at the end of the Pentateuch, would serve to strengthen and emphasise verses in the Torah like Exod. 4:22, where God's fatherhood is necessarily implicit.

At first glance, however, this assertion of God's fatherhood in such a significant setting seems to have had little impact on the Aramaic translations of the Pentateuch. The "official" Targum approved by the Babylonian Rabbinic academies, Targum Onqelos (hereafter TO),⁴ at Deut. 32:6 simply reproduces in Aramaic the rhetorical question of the Hebrew base text posed by Moses: "Is he not your father?"⁵ Strikingly, this Targum at no point in its version of the Torah ever introduces the specific title "father" to refer to God. Such reticence on TO's part is reflected also in the translations of Deut. 32:6 provided

designated 1QDeut^b frags 16–19 (1Q5) and 4QDeut^a (4Q44), are careful to lay out the text precisely in poetic form: the second of these fragments apparently constituted a scroll which contained only this single poem. Regulations for the copying of *Ha'azinu* are given in later Rabbinic texts (especially *Massekhet Soferim* 12:8–9) which, in the light of the Qumran discoveries, appear to have an ancient pedigree. The poem, says Josephus, was included in a book preserved in the Temple; and both Talmuds report that parts of it were sung during the Musaf Sacrifice of the Sabbath (see *b. RH* 31a; *yer. Meg.* 3:74b). It is perhaps significant that Josephus also reports (*Ant.* II.346) that the Song of the Sea (Exod. 15:1–21) was composed in hexameters: this text, according to Philo, *De Vita Cont.* 85–87, was chanted by the Therapeutae, a group which apparently modelled its worship directly on the Temple service, *De Vita Cont.* 81–82. Interestingly, this Song is one of a very small number of texts in the Pentateuch where *Targumim* introduce the divine title "Father" into their exegesis along with the themes of food and nourishment. See further below.

- 4 For the status and exegetical characteristics of TO, see R. le Déaut, *Introduction à la littérature targumique* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1988), 78–88; Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis* (AramB 6; Edinburgh: T & T Clark, 1988), 1–40; Madeleine Taradach, *Le Midrash. Introduction à la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, Les Midrashim)* [MdB 22; Geneva: Labor et Fides, 1991], 64–68; Philip S. Alexander, article "Targum, Targumim", in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (ed. David N. Freedman; New York: Doubleday, 1992), 321–322; and P.V.M. Flesher and Bruce D. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2011, 109–129). TO is cited from Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic I The Pentateuch according to Targum Onkelos* (Leiden: Brill, 1959); translations are mine.
- 5 This is remarkable, given the well known tendency of this Targum to convert such questions into statements: for examples, see Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic IVB. The Targum and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1973), 197–198.

by Targums Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan (hereafter TN and PJ respectively).⁶ Indeed, TN and PJ apply the title “father” to God only very sparingly, confining their use of it outside Deut. 32:6 to just three verses of the Pentateuch.⁷

With the Fragment Targums, or Targum Jerushalmi II as they are sometimes known, we encounter a more complex state of affairs. At Deut. 32:6, the Targums preserved in MS Paris-Bibliothèque nationale Hébr. 110 (hereafter FTP) and MS Vatican Ebr. 440 (hereafter FTV) expand the Hebrew base text with additional information not present in the original Hebrew, such that God is described as “your Father who is in heaven, who acquired you”.⁸ FTP, however, translates only the part-verse which in Hebrew asks of Israel; “Is He not your father who acquired you?” In accordance with its general practice, the Targum preserved in this manuscript almost invariably presents as a lemma the opening Hebrew word or words of the verse or part-verse it is treating, in this case the single Hebrew word אלה, before stating in Aramaic:

He is your (plural) Father who is in heaven who acquired you.⁹

FTP, therefore, has slightly but quite decisively restructured the Hebrew base text, removing the rhetorical question altogether and replacing it with a statement which includes information not found in the original Hebrew. It tells us nothing more. Along with FTV, it designates the Almighty as Israel’s Father who is in heaven; but unlike FTV it provides no context for this designation: the title is introduced into the Aramaic translation as if its meaning were self-evident. The Targum of the Vatican MS, however, offers an Aramaic interpretation of

6 TN follows the Hebrew exactly, asking “Is he not your (singular) father?”, whereas PJ renders “Is he not your (plural) father?” TN is cited from A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, 5 vols (Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968–1978), and PJ from Ernest G. Clarke and others, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Hoboken, NJ: Ktav, 1984). Translations are mine.

7 See TN of Exod. 1:19; Num. 20:21; and Deut. 33:24; and PJ of Exod. 1:19; Lev. 22:28 (*editio princeps*); and Deut. 28:32. The case of PJ of Lev. 22:28 is complex and *sui generis*: see Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), 133–138; Avigdor Shinan, *The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, 2 vols (Jerusalem: Makor, 1979), vol. 1, 22, 70; vol. 2, 194, 340 note 197 [in Hebrew].

8 FTP and FTV are cited from Michael L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, 2 vols (Rome: Biblical Institute Press, 1980). Translations are mine.

9 The Aramaic of the relevant words in FTP reads: אבוכון דבשמיא דקנא יתכון הלווא: הוא.

all but the very last Hebrew word of Deut. 32:6, and is thus able to set the title “Father who is in heaven” in context, as follows:

Is it before the Lord that you requite this, O stupid and unwise people?
Is He not your Father who is in heaven, who acquired you? He created you.¹⁰

This Targum declares explicitly that in His capacity of Father, God created Israel (יִתְּכֹן בְּרָא): in this, it offers an interpretation of the Hebrew base text which had described God as Israel’s maker (עָשָׂךְ). Although the Pentateuchal *Targumim* do not associate God’s fatherhood directly with creation in any other verse, we shall find that the title “Father in heaven” may occasionally imply this connotation. Here, God is clearly Israel’s Father, possessor, acquirer, and creator; and these Fragment Targums evidently value the designation of God as Father, FTV using it in seven, and FTP in eight verses of the Pentateuch which in Hebrew make no mention of God as father, nor would appear to require reference to this title as in any way essential for their interpretation. Evidently, the Fragment Targums present us with a distinctive “voice” among the Aramaic translations of the Pentateuch where God as Father is concerned.

It should be noted, however, that having referred to God as Israel’s possessor or acquirer at Deut. 32:6, the poem *Ha’azinu* speaks of Him a few verses later (32:8) as the One who begot or engendered Israel; and intervening verses further describe God as the provider of food, drink, and rich sustenance for Israel (see especially Deut. 32:13–15). This is a crucial matter which will prove to be of capital importance in discussion of the *Targumim* of Gen. 21:33.

At this juncture, it will be helpful to provide a brief catalogue of those verses in the Pentateuchal Targums in which God is described as Father, and to make plain the distribution of these verses among the several Aramaic translations. As we have seen, TO makes no use of the title “Father”, except at Deut. 32:6, where the term appears in the Hebrew base text and is retained by the Targum

10 The manuscript has no translation of the final Hebrew word of this verse, וַיִּכְנֶן “and He established you”. Klein, *The Fragment-Targums*, vol. 1, 226, indicates the translations of the Fragment Targum preserved in MS Nürnberg Stadtbibliothek Solger 2.2°, TN, and PJ at this point, which interpret the Hebrew to mean יִתְּכֹן בְּרָא, “and He completed you”. For the Targumic association of God’s “completing” his handiwork with creation specifically, see TN of Gen. 1:1; TO of Gen. 2:1; PJ of Gen. 22:13, and the use of this same Aramaic verb to describe God’s “completion” of Israel in TN of Deut. 32:6, 18. For discussion of this verb in TO of Gen. 2:1, see Bernard Grossfeld, “Targum Onkelos and Rabbinic Interpretation to Genesis 2:1, 2”, *JJS* 24 (1973), 176–178.

more or less out of necessity. Pentateuchal Targum fragments from the Cairo Genizah have preserved no examples of the use of “father” as a title for God.¹¹ Genesis 21:33, to which the bulk of this essay will be devoted, is the only verse in that book where *Targumim* (FTP, FTV, and a marginal gloss recorded in the manuscript of TN) introduce the title.¹² Exodus, by way of contrast, yields five verses where Targum speaks of God as father. The first of these, Exod. 1:19, is unique in that it engenders no fewer than four Aramaic versions (TN, PJ, FTP, and FTV) which include the title “father” in their exegesis. On the other hand, only one Targum (FTP) of Exod. 1:21 mentions God as father, a state of affairs reproduced at Exod. 15:2 (FTV only); Exod. 15:12 (FTP only); and Exod. 17:11 (FTP only). The case of Lev. 22:28 is well known, though problematic: the *editio princeps* of PJ to this verse refers to God as father, whereas the sole surviving manuscript of this Targum does not.¹³ Targums also designate God as father at Num. 20:21 (TN and FTV); 21:9 (FTP and FTV); 23:23 (FTP and FTV); Deut. 28:32 (PJ) and 33:24 (TN). Including Deut. 32:6, where “father” occurs in the Scriptural base text and is transferred directly to the Targumic translations, a mere thirteen Pentateuchal verses provide Targum in which God is described as “father”.

Among these thirteen verses, however, the *Targumim* of Genesis 21:33 occupy a place of special importance, not least because this is the first verse of Scripture, following the sequential order of the biblical books, to which *Targumim* attach the title “Father” in discoursing of God. Furthermore, as we have noted, these *Targumim* (FTP, FTV, and a marginal gloss of TN) mention the title in the course of an aggadic expansion which amplifies and comments on the verse: as we shall see presently, this expansion is similar in broad outline, and in some

11 The critical edition of these fragments has been provided by Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 vols (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986). For detailed discussion and analysis of these and other important Targum texts from the Genizah, see especially Uwe Glessmer, *Einleitung in die Targume zum Pentateuch* (TSAJ 48; Mohr Siebeck: Tübingen, 1995), 95–110, 115–119, 128–160, 158–174; and see also Le Déaut, *Introduction*, 109–113; Taradach, *Le Midrash*, 88–89; and Alexander, “Targum, Targumim”, 324.

12 This occurs in the course of a Targumic expansion offering additional information, some of which is found also in PJ and TN. Some information is peculiar to the gloss on TN: on the relationship of the glosses in TN’s manuscript to other *Targumim*, see Shirley Lund and Julia Foster, *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti 1* (SBL Aramaic Studies 2; Missoula, Montana: Scholars Press, 1977).

13 The *editio princeps* of PJ was made from a manuscript once owned by the Foa family, but now lost: the only extant MS of this Targum is British Library Manuscript Add. 27031. See Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), 134–135.

points of detail, to information which was evidently well known: it is provided by several other Rabbinic sources, notably *b. Sotah* 10ab; *Gen. Rab.* 54:8; *Tanhuma Lekh Lekhah* 12; and the Targums TN and PJ of the verse. To these we may add *Tanhuma Noah* 14 and *Avot de Rabbi Nathan* 7, which were evidently aware of information represented in these other texts.¹⁴ None of these sources just listed, however, refers to God as Father. It might appear, therefore, that the *Targumim* which have applied to God the designation “Father” in this verse had particular reasons for doing so; and we shall endeavour to discover what those reasons may have been.

As always, investigations must begin with the Hebrew text which the *Targumim* expound. It is found at the end of a narrative relating a bitter dispute between Abraham and the Philistine Abimelech, king of Gerar, about wells in the neighbourhood of Be’er Sheba; this is eventually amicably resolved such that Abraham was able to make peace with his Philistine neighbours. The two men become parties to a covenant, as a result of which Abraham acquires title to a well which is named Be’er Sheba’ (*Gen.* 21:25–32), the etymology of that place-name being explained.¹⁵ The Hebrew text then gives us tantalizing information about Abraham’s subsequent activities:

And he planted a tamarisk (אֶשֶׁל) in Be’er Sheba, and there he called on the Name of the Lord, the everlasting God.¹⁶

As we have remarked, three *Targumim*, FTP, FTV, and a marginal gloss of TN add “Father” to their translations of this verse. Here is the most expansive of them, FTV:

And he planted a luxurious garden (פֶּרֶדֶס) in Be’er Sheba, and established in it food and drink for the travellers. And they were eating and drinking, making request to give him the price of what they had eaten and drunk. But he was unwilling to accept it from them; and our father Abraham

14 These and other, later Rabbinic expositions of *Genesis* 21:33 may be found collected in Menahem Kasher, *Torah Shelemah Genesis*, vol. 3 (New York: American Biblical Encyclopedia Society, 1949), 862–864 [in Hebrew].

15 See further Nahum Sarna, *The JPS Torah Commentary Genesis* (Philadelphia – New York – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5799/1989), 148–149.

16 None of the biblical manuscripts from the Qumran caves has preserved this verse; but the Hebrew of the Samaritan Pentateuch specifies Abraham as subject of the verb “planted”, and some of its manuscripts represent MT’s אֵל עוֹלָם, rendered above as “everlasting God” (so also LXX and Vulgate), with the form אֵל הָעוֹלָם, “the God of the world, universe”.

would say to them: “(It was) from Him who said, and the world existed through His *Memra*. Pray before your Father who is in heaven, because from what belongs to Him (דְּמֶנָּה דִּידִיהָ) you have eaten and drunk”. And they were not moving from their place until the time that he had converted them and taught them the way of the world. And Abraham gave thanks and prayed there in the Name of the *Memra* of the Lord, the God of the Universe.¹⁷

As it stands written in the Hebrew, the verse raises several questions. First, what logical connection might there be between Abraham’s planting some item or other, and his invocation of the Almighty under not one, but two titles? This question would be the doubly pressing, given that the object planted by Abraham is called אֶשֶׁל, a word found only here in the books of Moses, and only twice elsewhere in the entire Hebrew Bible.¹⁸ What might it mean? Second, the verse immediately following (Gen. 21:34) declares that Abraham was resident as a stranger (וְיָגֵר) among the Philistines for many days. Once again, it might be asked what connection could there be, if any, between that declaration, and the information which precedes it? Given the association between the status of the *ger*, the “resident alien”, and conversion to Judaism, which developed in Second Temple times and is well known from Rabbinic texts, might a reader of Scripture conclude that Abraham had acted as a proselytiser among those Philistines?¹⁹

-
- 17 The principal differences between FTP and the gloss of TN on the one hand, and FTV on the other, are as follows. (a) The gloss of TN lacks the first clause of FTV: this, however, is present in the text of TN, and the scribe appends the Targum represented in our gloss to it. (b) FTP states that Abraham *brought* (rather than established) *nourishment* in the garden for the *uncircumcised*. (c) FTP and the gloss of TN omit “But he was unwilling to accept it from them”. (d) The gloss of TN introduces Abraham’s words with the formula “Our father Abraham answered and said to them”. (e) The words “(It was) from Him . . . His *Memra*” are lacking in the gloss in TN and in FTP. TN itself, however, includes a similar sentence. (f) The gloss in TN, noting that the travellers did not move from their place, concludes at once with the words “for he was converting them in the Name of the *Memra* of the Lord, the God of the Universe” (g) In the final sentence according to FTP, “Abraham worshipped and prayed”.
- 18 It is found also at 1 Sam. 22:6; 31:13. We may note here that LXX in all three verses which use אֶשֶׁל translated the word as a “ploughed field” or “hide of land”: see John Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 35; Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), 314, who suggests that the translators of LXX may not have known the meaning of the Hebrew word.
- 19 See Philo, *De Spec. Leg.* I. 51–53; Josephus, *Ant.* XX. 17–48; L.H. Feldman, “Conversion to Judaism in Classical Antiquity”, *HUCA* 74 (2003), 115–156. Both the *editio princeps* and the

The answers provided by the *Targumim* to these questions determine in large part their exegesis, which owes much to the definition of the Hebrew word אשל as a פרדס (so FTV and TN) or פרדיסא (so FTP and PJ), that is, a garden with luxurious fruits and abundant plants, a paradise, Hebrew *pardes*.²⁰ This was no ordinary garden or orchard, but a plantation of costly items associated with the very rich and royal personages.²¹ Indeed, TN and PJ confine their use of this word to descriptions of territory occupied by the kings who fought with Abraham according to Gen. 14:3, 8, 10, land which Gen. 13:10 had described as being “like the garden of the Lord”. In speaking of Abraham’s plantation as a *pardes*, the *Targumim* reflect the first of two Rabbinic explanations of the אשל represented, for instance, in *b. Sotah* 10a, where Resh Laqish states that Abraham “made a *pardes*, and planted in it all kinds of precious foods”. R. Judah agrees with this; whereas R. Nehemiah interpreted the Hebrew word as meaning an inn or lodging-place. Both understandings of the word imply the provision of food, drink, and a place to stay: the luxury garden would be well watered, and would feature pavilions and resting places for those privileged to enter it.²² The translation *pardes*, however, carries with it connotations not

single extant MS of PJ offer no Targum of Gen. 21:34; this is not unrelated to the fact that in the preceding verse, PJ had depicted Abraham as preaching in Be’er Sheba. See Robert Hayward, “Abraham as Proselytiser at Beer-Sheba in the Targums of the Pentateuch”, *JJS* 49 (1998), 24–37.

- 20 Alone of the extant *Targumim* of Gen. 21:33, TO understood this word to mean “a tree”, although a degree of unease about this rendering was evidently felt, several witnesses preferring to translate “a plant”: see B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (AramB 6; Edinburgh: T & T Clark, 1988), 85, who suggests that “plant” may have been chosen as a translation to avoid any implied association of Abraham with a sacred tree. The wider Rabbinic tradition, however, was able to incorporate the idea that Abraham had planted trees, whose wood was later used in the construction of the tabernacle; see *Gen. Rab.* 94:3–4; *Song Rab.* 1:12.1; and PJ of Exod. 26:28; 36:33.
- 21 The association of the *pardes* with royalty is to the fore in the Hebrew Bible, where two of the three occurrences of the word, which was borrowed from the Persian language, are found in texts ascribed to King Solomon (*Song* 4:13; *Qoh.* 2:5), and the third (*Neh.* 2:8) explicitly speaks of the King’s *pardes*.
- 22 Both interpretations can be derived from the application to the rare word אשל of the exegetical device known as *notariqon*, which treats individual consonants making up the word as abbreviations of other words. Thus the first letter would be taken as referring to אכל, “eat”; the second to שתה, “drink”; and the third to לון, “lodge”: see Roger le Déaut, *Targum du Pentateuque 1. Genèse* (Paris: Cerf, 1978), 213, and literature there cited. At the same time, a rearrangement of the consonants of this word yields the common verb *sha’al*, “to ask”, suggestive of a hostel where paying guests ask for whatever they might require; so,

in the least applicable to an inn or lodging-place, inasmuch as some Rabbinic texts use the word as a technical term in discoursing of mystical experience.²³ While this matter must not be pressed or over-emphasised, it should be noted, not least since St. Jerome, whose knowledge of Jewish exegetical tradition was extensive, translated עֵשֶׂב in his Vulgate as *nemus*, a word which may signify not only woods with open glades and plantations, but also a sacred grove.²⁴ Those *Targumim* which declare that Abraham planted a *pardes*, therefore, envisage several things. First, Abraham appears as a *king*, laying out a royal pleasure garden, no doubt at some considerable expense. Then, the garden will contain all kinds of rich and exotic plants and fruits: in *b. Sotah* 10a, indeed, Resh Laqish specifies that Abraham planted all kinds of delicacies or fine fruits, *megadim*; his choice of this word suggests that the Sage certainly had in mind a royal pleasure garden of the sort mentioned in Song of Songs 4:13, with its fruits and spices.²⁵ The *pardes*, furthermore, is a place of tranquillity and peace, designed for leisure and for the cultivation and recreation of the mind, soul and spirit as much as of the body. Such a place has aesthetic qualities conducive to noble thoughts, high ideals, and sound philosophy: such notions would

for example, *Gen. Rab.* 54:8. This reading of the word is fundamental to the interpretation of Gen. 21:33 provided by *Avot de Rabbi Nathan* 7, where Job's provision of food and drink for his visitors is adversely contrasted with Abraham's provision of unaccustomed rich food for travellers; and crucial for the exposition of the verse in *Tanhuma Noah* 14, which relates how Abraham built an inn at the cross-roads for the use of travellers. The text of the latter is somewhat confused: for a suggested reading, see Kashner, *Torah Shelema Genesis*, vol. 3, 862. Neither of these two last sources helps with interpretation of the *Targumim* of Gen. 21:33.

- 23 Best known is *b. Hag.* 14b, with its account of the four who entered *pardes*: see further Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980), 38; 49–51**.
- 24 He used the same translation at 1 Sam. 22:6 and 31:13. Modern critical scholarship generally understands that Abraham planted a tamarisk or some other tree, and that this tree may have been associated with divination or some form of cult: see Nahum Sarna, *The JSP Torah Commentary Genesis (bereshit)*, 91, 149. See further above, note 20 on TO of Gen. 21:33, some witnesses of which seem to have no difficulties with a translation of עֵשֶׂב as "tree": compare the version of Aquila, which has δένδρον.
- 25 On this verse see the comments of Philip Alexander, *The Targum of Canticles Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (AramB 17a; Edinburgh: T & T Clark, 2003), 142–143, who translates the Hebrew as follows: "Your saplings are a paradise of pomegranates, with choicest fruits (Hebrew *pire megadim*) – cypresses and crocus". The Targum of this verse will be of interest in light of what we shall presently learn. Alexander translates: "Your young men are full of precepts like pomegranates: they love their wives and beget sons righteous like themselves, and as a result their scent is like the sweet spices of the Garden of Eden, cypress and crocus". See further below, note 40.

be understood well in the Greco-Roman world, where luxury gardens might be associated with such things.²⁶

In contrast to the opinion of Resh Laqish, R. Nehemiah states (*b. Sotah* 10a) that Abraham had planted an inn, hostel, tavern, or lodging house: the word used to speak of this is *pundaq*, which represents a loan word from Greek. That word is *pandokeion*, a “place for all comers”, a public lodging house or tavern; these establishments were often held in low repute as the haunts of prostitutes, thieves, and criminals. Understandably, the Rabbis were not enthusiastic about them.²⁷ Some *Targumim* were frankly contemptuous of them: the place Pi-hahiroth which Israel passed on her going forth from Egypt (Exod. 14:2, 9; Num. 33:7,8) close to the idolatrous site Ba’al Zephon, was scathingly named by TN “the Inns of Licentiousness”.²⁸ Furthermore, the mere idea that he might have set up a *pandokeion* would not at all agree with the targumic picture of Abraham as a teacher, instructing his guests to acknowledge their Father who is in heaven, and himself giving thanks and praying in the Name of the God of the Universe.²⁹

It was in this *pardes* that Abraham, eventually to be described by the Targumists as “our father”, set food and drink for travellers or, uniquely in the opinion of FTP, for the uncircumcised.³⁰ Indeed, FTP may have in mind especially

26 On the symbolic and philosophical aspects of gardens in the cultures of the Ancient Near East, see Howard N. Wallace, *The Eden Narrative* (HSM 32; Atlanta: Scholars Press, 1985).

27 See B.-Z. Rosenfeld, “Innkeeping in Jewish Society in Roman Palestine”, *JESHO* 41 (1998), 133–158; T. Grossmark, “The Inn as a Place of Violence and Danger in Rabbinic Literature”, in *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices* (ed. H.A. Drake; Aldershot: Ashgate, 2006), 55–66, both cited in Catherine Hezser, “Travel and Mobility”, in *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (ed. C. Hezser; Oxford: Oxford University Press, 2010), 210–226.

28 So reads TN in the verses cited above; so also the marginal glosses of TN to Exod. 14:2 and Num. 33:7. The word is used in a negative sense also at PJ of Num. 24:14, where the wicked Balaam urges Balak to set up inns with prostitutes, thereby to entice Israel into apostasy. On this episode, see Geza Vermes, “The Story of Balaam – The Scriptural origin of Haggadah”, in *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 2nd ed., 1973), 162–165, where he cites (164) a passage from *yer. Sanh.* 28cd describing how the prostitutes used rich food and wine to seduce the men of Israel. This activity is the polar opposite of what Abraham does in his *pardes* according to the *Targumim*.

29 In light of these observations, the question why (in *b. Sotah* 10a and *Gen. Rab.* 54:8) R. Nehemiah should even suggest that Abraham set up an inn becomes something of a problem. Since the *Targumim* which concern us do not agree with R. Nehemiah, we cannot pursue the question here.

30 While the intended recipients of the food and drink are unambiguously indicated by FTP, the Aramaic of the gloss in TN is not entirely clear: the text states that it was for passers-by

the Philistines, in whose territory Abraham was resident, and whom Scripture can describe flatly as “uncircumcised” (1 Sam. 14:6; 17:26). That all the *Targumim* in fact envisage the recipients of this food and drink as certainly including non-Jews is indicated by their unequivocal declaration that Abraham was seeking to *convert* them, to make proselytes of them, after he had granted them sustenance and the means of life. This information is given not only by those *Targumim* which make Abraham speak of God as Father (FTP, FTV, and the gloss to TN), but also by the main text of TN. As we shall see in a moment, the other sources mentioned in this essay may imply that Abraham’s activity led his guests to convert; but they certainly do not say so explicitly, nor, indeed, is it necessary to read them as if they necessarily implied such a thing. In this matter, the Aramaic *Targumim* follow a trajectory of their own making, just as they alone make Abraham speak of God as Father. The question thus inevitably arises, whether the Targumists envisage some affinity between their description of God as Father on the one hand, and the business of conversion on the other? Other information in the *Targumim* of Gen. 21:33 may lead us to answer this question in the affirmative, at least up to a point; and it is to this information we must now turn.

Having well eaten and drunk, Abraham’s guests sought to repay him: FTV explicitly asserts that he would not allow them to do this, and the two other *Targumim* which include mention of God as Father also imply as much, in that they, like FTV, insist that the food and drink are not rightly Abraham’s own property, but God’s.³¹ The *Targumim* make “our father” Abraham point this out: his guests must pray before “their Father” in heaven, from whose substance they have eaten and drunk. We should note at once the direct association of the title “Father in heaven” with prayer, in this case a prayer of thanksgiving for benefits received not from Abraham “our father” (although he is instrumental in providing the benefits), but from their Father in heaven. It is striking that the other Rabbinic sources which describe Abraham’s activity at this point say nothing at all about payment: the guests do not offer to pay, and consequently

ולתהומיא, which may mean “and for the neighbours”. This Aramaic word stands alone in FTV to indicate the recipients, and is rendered by Klein, *The Fragment-Targums*, vol. 2, 102 as “for the travellers”, whose translation I have followed. For the meaning “neighbours”, see Martin McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis Translated, with Apparatus and Notes* (AramB 1A; Edinburgh: T & T Clark, 1992), 115. The other Rabbinic sources which mention these recipients speak of them as passers-by, literally “those passing by and returning”; so *b. Sotah* 10ab; *Gen. Rab.* 54:8; *Tanhuma Lekh Lekhah* 12.

31 So also TN of this verse notes that the guests sought to pay Abraham, in response to which Abraham points out that they were eating and drinking from Him who said, and the world came into existence.

Abraham does not have to refuse their offer.³² As a result, those sources cannot, and do not, associate implicitly or explicitly Abraham's beneficence with other passages of Scripture where food and drink are offered to guests without payment. Most notable in this respect is the prophecy of Isa. 55:1–5, which will occupy us once we have discussed the identity of the true provider of Abraham's food and drink according to the various texts at our disposal. According to FTV, FTP, and the marginal gloss to TN, these came from the Father who is in heaven. This divine Father is associated also in the text of FTV with the divine title "He who said, and the world came into existence", a title which TN uses on its own, without reference to "Father in heaven" to identify the provider of the food and drink. In such a way the title Father is associated with the teaching that God is Creator, although the absence of the title "He who said, and the world came into being" in FTP and the gloss of TN to Gen. 21:33 suggests that its presence to strengthen the notion of "Father" as Creator and source of food and drink was not deemed necessary.³³

The *Targumim* declare that Abraham urged his guests first of all to *pray*.³⁴ They are to pray to "their Father who is in heaven" (FTP, FTV, gloss of TN), acknowledging that they have consumed what belongs to Him. This thanksgiving prayer leads to teaching and instruction: Abraham seeks to lead his guests to a new understanding, indeed a new status, before they may leave his *pardes*. So we are told that Abraham was converting them and teaching them.³⁵ If we ask on what grounds the *Targumim* have come to such a conclusion, we must

32 Presumably, those authorities who argued that Abraham had established an inn at Be'er Sheba understood that he would have received payment for his services as inn-keeper; such is the usual practice, and there is no suggestion in the sources that it was otherwise on this occasion.

33 Those *Targumim* which speak of "Him who said, and the world came into being" may have some affinity with *b. Sotah* 10b, where Resh Laqish reports that Abraham ordered his guests to "give thanks and praise and ascribe blessing to Him who said, and the world came into being". Abraham issues this order not, as we have seen, because his guests want to pay him, but because they had stood up to bless Abraham after they had eaten and drunk, whereupon Abraham asks them if it is the case that they have eaten and drunk from what belongs to him? In literary terms, this is quite different from the Targumic information, which at no point involves questions, rhetorical or otherwise.

34 Without reference to this aggadah, *Mekhilta de R. Ishmael Beshallah* 3:26–40 quotes Gen. 21:33 along with Gen. 12:8 that Abraham's own typical occupation was prayer. For the text of *Mekhilta*, we have used the edition of J.Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, 3 volumes (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1976).

35 This information is given not only by the three *Targumim* which name God as "Father", but also by TN, which states: "and they were not moving from there until the time that he would be converting them and teaching them . . .".

return to the Hebrew base text, which states that, having planted the אשל in Be'er Sheba, Abraham "called there", ויקרא שם. The *Targumim* have interpreted this statement three times. First, they follow the MT's vocalization of ויקרא as Qal, "and he called", to indicate that Abraham called or invited guests to his *pardes*. Then they vocalize the same verb as Hiph'il, giving the sense "and he made to call": that is to say, Abraham made his guests call upon or invoke the Almighty. This is explicitly stated in *b. Sotah* 10ab, where Resh Laqish declares that the word must be read in precisely this manner.³⁶ They could only invoke the Almighty in the correct manner if they had been instructed, and, suggests the Targum, if they had been proselytised: then they can recognize God as sole Creator, knowing that the food and drink they had consumed had come from Him. Yet a third interpretation of ויקרא, again following the MT's vocalization of the verb as a Qal formation, allows the *Targumim* to complete their exegesis with the concluding note that Abraham himself "called", such that he gave thanks, worshipped, and prayed there in the name of the Lord's *Memra*.³⁷

This carefully constructed Targumic exegesis carries many implications, of which we must examine two in particular.³⁸ The first is the portrayal of God in such a way that He closely resembles a Roman *paterfamilias*, whose duty it is to provide food and drink for his household, to shelter them, and to provide them with the other necessities of life. These things he grants to his household out of his own property: even what his children or slaves may earn by their own labour in truth belongs to him, not to them; and all the members of his household are under solemn obligation to acknowledge his benefactions and to offer him due thanks, respect, and loyalty. Recent studies of ways in which the Rabbis from Mishnaic times, and Jews of an earlier period, envisaged the Jewish household and its structure have indicated the influence of the *paterfamilias*

36 "Resh Laqish said: Do not read ויקרא, 'and he called', but ויקריא, 'and he made to call', teaching that our father Abraham caused the Name of the Holy One, blessed be He, to be uttered by the mouth of every passer-by".

37 On the exegesis of TN of this verse, which is very similar to the Targums discussed here but lacks reference to the Father in heaven, see B. Barry Levy, *Targum Neophyti 1 A Textual Study*, vol. 1 (Lanham – New York – London: University Press of America, 1986), 160–161.

38 On conversion to Judaism, which features prominently in these Targums, see Hayward, "Abraham as Proselytiser at Beer-Sheba in the Targums of the Pentateuch", 24–37, and Levy, *Targum Neophyti 1*, 161, who notes that Gen. 21:34 with its note that Abraham "sojourned" (ויגר) in the land of the Philistines may have been interpreted by the Targumists as a direct reference to the Patriarch's efforts to convert them. In this regard, it is noteworthy that PJ offers no Targum of this verse, possibly assuming that it had already been adequately explained by its own aggadic interpretation of Gen. 21:33, similar to the other *Targumim* discussed here, as indicating Abraham's proselytising activities.

as a model for the source of authority within the household, and as providing the unifying focal point within the household for all its members, whether related biologically to the *paterfamilias*, or indebted to him as servants and slaves.³⁹ In this respect, it is of interest to record that Midrash *Tanhuma Lekh Lekhah* 12, commenting on Gen. 21:33, provides us with an exegesis similar to that of the *Targumim*, in the course of which Abraham says to his guests: “Are you blessing me? Bless the Master of the Household, Who gives food and drink to all the creatures, and puts spirit within them”.⁴⁰ For the *Targumim* of Gen. 21:33 we have examined, the Father in heaven, it seems, is none other than the universal *paterfamilias*, who provides for his household, Jew and non-Jew alike; and Abraham, who for the Targumists is “our father”, is the one who announces this to peoples ignorant of the fact, and calls on them to acknowledge the *paterfamilias* who is in heaven, and to offer to him the respect which is his due. To emphasise this point, “our father” Abraham plants no ordinary garden, but a *pardes*, a plantation associated with kings and the nobility: such is the status of the *paterfamilias* whom he teaches his guests to acknowledge and revere as their Father who is in heaven.

Furthermore, as he does these things, Abraham himself is to be regarded as a *paterfamilias*: from the point of view of the Jewish Targumists Abraham is, quite naturally, “our father”; but as he brings his non-Israelite guests to acknowledge the Father who is in heaven, he becomes in a certain sense their *paterfamilias* as well. It will be helpful here to recall that two of the most important

39 See Jacob Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 252–255; Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 276–289; and especially Hayim Lapin, “The Construction of Households in the Mishnah”, in *The Mishnah in Contemporary Perspective*, Part 2 (eds. Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner; Leiden: Brill, 2006), 55–80.

40 *לִי אַתֶּם מְבָרְכִין בְּרַכּוּ לְבַעַל הַבַּיִת שְׁנוֹתָן לְכָל הַבְּרִיּוֹת אֵכֶל וּמִשְׁקָה וְנוֹתָן בָּהֶם רוּחַ* The *Tanhuma* continues its exegesis of Gen. 21:33 by giving a lengthy description of the divine “Householder”, who wields authority over earth and heaven, who kills and makes alive, and forms embryos in the womb. Abraham’s guests then ask how they should bless Him, and Abraham responds by citing well known formulae: “Blessed be the Lord, who is to be blessed for ever and ever. Blessed be the One who gives bread and nourishment to all flesh”. Immediately, *Tanhuma* interprets this teaching of blessing formulae: “This refers to what Scripture says, ‘And the souls that they had made in Haran’ (Gen. 12:5)”. This verse is regularly interpreted by the Rabbis to refer to Abraham as a proselytiser, “making souls” for the Almighty by turning people from idolatry to the One God. So *Tanhuma* continues: “R. Alexandri said: Even if all the creatures were gathered to make a single gnat, they would not be able to do it. So what does ‘the souls that they had made’ mean? It means that he (Abraham) was teaching them the fear of Heaven and instructing them in the Torah.”

obligations of the Roman *paterfamilias* were first, to act as teacher and instructor of his household in religious matters pertaining to the household gods; and second, himself to embody the *genius* of the family, and to preside at religious ceremonies for its welfare and protection. Such responsibilities of the *paterfamilias* were “writ large” in the person of the Emperor Augustus, who became as it were the *paterfamilias* of the whole Roman state: in that capacity, he saw it as his duty to encourage the procreation of children, and the consequent extension of the *familia* of which he was head.⁴¹ The *Targumim* present Abraham as bringing non-Jews to an acknowledgement of God as their Father in heaven, thus in a derived sense he becomes their *paterfamilias*, the earthly and human means of their conversion and their admission to their new, extended family. In this matter, the *Targumim* follow a well known path; for already they had understood the words of Gen. 12:5, which refers to “souls” which Abraham and his household had “made” at Haran, as referring to the converts which the Patriarch had brought to the knowledge of God.⁴²

Second, a word must be said about the strong thematic associations between the *Targumim* of Gen. 21:33 discussed here and Isa. 55:1–5, where God, through the agency of the prophet, summons all who are thirsty to the waters, and urges those without money to acquire wine and milk without money and payment. Having spent money on what is not bread, they now are ordered to listen to God; to eat what is good, including rich foods; and to turn their ears to God and to listen, so that they may live. God will then make them an everlasting covenant, described as חסדי דוד הנאמנים, “the trustworthy loyalty granted to David” (Isa. 55:3). The prophecy goes on to describe David as a witness, leader, and commander to the nations, so that Israel will call or invite nations she does not know, and Gentiles she does not know will run to her for the sake of her God, the Holy One of Israel, because He has glorified Israel. Here also we encounter an invitation to eat and drink without payment;

41 On this whole topic, see the important monograph of Beth Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire* (London: Routledge, 2003); her description of the traditional rights and duties of the *paterfamilias* (9–10) sets Augustus’s policy towards the family, and his interventions in legal matters concerning the family, in their proper context. Note especially the *Leges Iuliae de maritandis ordinibus*, the first of which was enacted in 19 BCE, which sought to compel all unmarried persons of a certain age to marry, and required widowers below a certain age to re-marry. Persons with three or more children were granted advancement in public office with ease.

42 See also TN, PJ, FTP, and FTV of this verse, and other texts such as *b. Sanh.* 99b; *Gen. Rab.* 39:14; and *Sifre Deut.* 32; and compare Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis*, 63. The translation of TO of Gen. 12:5 is quite direct: the “souls which they had made” is rendered as “the souls which they had subjugated to the Torah”.

provision of instruction; and the summoning of non-Jews by Israel. Whereas Isaiah's prophecy associates these things with a covenant and king David, the Targums' exegesis of Gen. 21:33 makes Abraham the one who provides food and drink without price, and whose instruction and teaching brings non-Jews to knowledge of their Creator. Now texts from Second Temple times like Jub. 12:1–5 present Abraham as a monotheist seeking to convert others.⁴³ This tradition appears to be deeply rooted, well known, and accepted: there is no trace in Jubilees, for example, of any attempts to *prove* that Abraham sought to bring others to knowledge of God. What is not evident in Jubilees is any sense that, in so doing, Abraham was thought of as a royal personage. The *Targumim* of Gen. 21:33, however, indicate the kingly status of Abraham in two ways; first by mentioning the *pardes*, the royal luxury garden that he had planted, and second by their use of themes shared with Isaiah's prophecy. In the latter, the royal status of David is explicit; and the *Targumim* of Gen. 21:33 evoke that status for Abraham by presenting him as putting into effect actions which, in Isaiah's prophecy, are associated with David. Such an exegetical move on the part of the *Targumim* should not occasion surprise, since texts are known from Second Temple times which ascribe royal status directly to Abraham. Prominent among them is the LXX version of Gen. 23:6 where, significantly, non-Jews accord to him the title βασιλεύς.⁴⁴ The Greek-speaking Jews who made this translation were doubtless familiar with the literature of their times devoted to discussion of ideas of kingship and the proper conduct of monarchs: these περί βασιλείας writings emphasised royal qualities such as φιλανθρωπία, εὐεργεσία, and ἐπιείκεια, setting out the highest ideals for government by the wise king.⁴⁵

43 See also Josephus, *Ant.* 1.154–157 (Abraham was the first monotheist); cf. Philo, *De Abr.* 70–88; *De Virt.* 214. For Abraham's reputation as a proselytiser in later times, see the Rabbinic sources and comments in note 41 above.

44 The Hebrew of this verse relates how “the sons of Heth” address Abraham as “my lord” and “a prince of God”, אֱלֹהִים אֲנִי וְיָשָׁר, this last title being translated by LXX as βασιλεὺς παρὰ θεοῦ. Only here in the Pentateuch do the LXX employ βασιλεὺς as a translation equivalent of אֲנִי: see J. Wevers, *Notes*, 333, perhaps having at the back of their minds the statements of Gen. 17:6, 16, that kings would descend from Abraham. See also Sarah Pearce, “Translating for Ptolemy. Patriotism and Politics in the Greek Pentateuch?”, in *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (eds. Tessa Rajak, Sarah Pearce, James Aitken, and Jennifer Dines; Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2007), 174.

45 For this type of literature, see especially Oswyn Murray, “Aristeas and Ptolemaic Kingship”, *JTS* 18 (1967), 337–371; *idem*, “Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World”, in *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, 13–28. A succinct account of its concerns may be gleaned from Philo's commentary on the LXX of Gen. 23:6 in his *Questions and Answers on Genesis* IV.76.

Provision of sustenance for his subjects, beneficence, and generosity were the hallmarks of the good Hellenistic King. In addition to LXX of Gen. 23:6, we may cite the first century BCE historian Nicolaus of Damascus, whom Josephus quotes as stating that once Abraham had reigned as king in Damascus.⁴⁶ Within the Hebrew Bible itself, however, we find the powerful implication that Abraham held royal status, inasmuch as Gen. 17:6 and 16 declare that kings will descend from him.

At this point, it will be helpful to recapitulate our earlier observations. The *Targumim* of Gen. 21:33 which speak of God as Father, to which we may also add the main text of TN, offer a most intricate and rich exegesis of the Scriptural verse. The Almighty's qualities are expressed in terms redolent both of the Roman *paterfamilias* and the wise Hellenistic monarch. This Father and King, however, is infinitely greater than either of these familiar earthly figures: He is the Creator, the God of the Universe which came into being through his utterance, the One who said, and the world came into existence. This Father is one to whom prayer should be addressed; and he is made known by His provision of food and drink for humanity who, as they eat and drink, consume what is rightly the property of this heavenly Father. Consequently, all humanity is under an obligation to acknowledge this heavenly Father, and to offer to Him thanksgiving, and to bless Him in a manner appropriate to His excellence. The Jewish Targumists indicate that it was Abraham, whom they call "our father", who taught non-Jews both to recognize as Father the provider of their food and drink, given to them without payment; and at the same time it was Abraham "our father" who instructed them how to give thanks to their heavenly Father, and to bless His Name. Acting in this way, Abraham appears in the *Targumim* as a royal personage, a king who plants a royal luxury garden, a *pardes* full of good things. His provision of the food and drink which belongs to the Father in heaven requires no monetary payment from those invited to receive it; instead, they receive instruction about the heavenly Father and are equipped with words to address Him. By this means, Abraham puts into effect the words of Isaiah's prophecy recorded in Isa. 55:1–5, where we hear of non-Jews invited to learn about the One God. Taking up the themes of Isa. 55:1–5, the *Targumim* are able to present Abraham at Be'er Sheba as a proselytising *paterfamilias*, who as it were "procreates" additional children for the *paterfamilias* who is in heaven.

One further important element in this Targumic exegesis should be observed. Abraham's actions at Be'er Sheba in some mysterious way bring into one sphere of activity the earthly and the heavenly realms; and it is the title

46 Josephus, *Ant.* I.159.

“father”, applied now to God who is in heaven, now to Abraham who plants *pardes* in Be’er Sheba, which indicates this correspondence of worlds. It is not surprising that this “co-incidence” of the earthly and heavenly takes place in a *pardes*, a place which, as we have already remarked, would almost certainly possess for the Targumists “mystical” connotations.⁴⁷

All this raises a further question. Was the Targumic interpretation of Gen. 21:33 in which God is described as “Father” formulated as a Jewish response to the preaching of Christianity? This question cannot be avoided, not least because the Targumists evidently made use of themes prominent in Isa. 55:1–5, a prophetic text which the Church Fathers interpreted as referring to Baptism, which naturally presupposes conversion, and the Eucharist, whose matter consists of food and drink, bread and wine mingled with water. The prophecy itself also speaks of David and an everlasting covenant, which the Church could understand as a prediction of the Messianic king and his everlasting dominion. Have the Targumists “responded” to Christian ideas such as these by insinuating that Isaiah’s prophecy had as its primary reference point Abraham the Patriarch, who might properly be construed as a royal figure, not least since he was the progenitor of David (and thus certainly senior to David) with whom God had made the everlasting covenant of circumcision (Gen. 17:13)? Might Isaiah’s words not be best understood as describing Abraham’s well known activities as a proselytiser, bringing non-Israelites to knowledge of the One God?

Certainly powerful voices in the Church claimed Isa. 55:1–5 as a prefiguration of Baptism and the Eucharist: prominent among them is Gregory of Nazianzus, who in a sermon delivered in 381 CE interpreted the prophet’s admonition to “come to the waters” as an invitation to the nations (Isa. 55:4–5) to convert and be baptised. This same Father understood the prophet’s declaration that no payment for food and drink would be required on the part of those invited as signifying God’s free grace and His infinite goodness to

47 The adjective “mystical” is admittedly problematic; but if it is not understood in too strong a sense, it may express a state in which human beings become intensely aware of the Divine Presence in what might seem to them a quite immediate manner. It should be recalled that the Targumists may well have envisaged Abraham as pronouncing the *Shem Ha-Mephorash* in his *pardes*; this is certainly one possible interpretation of his invocation of God using the phrase “the Name of the *Memra* of the Lord”, which, as TN of Lev. 16:8 makes plain, is one way of speaking about the Divine Name itself articulated with its proper vowels. If Abraham did pronounce the Name, then his *pardes* in Be’er Sheba represents a Temple, a place of the Divine Presence on earth.

humanity.⁴⁸ Commenting on this same section of Isaiah, Jerome also refers the prophet's words to Baptism and the Eucharist; indeed, he notes the contemporary custom of the western Churches of presenting the newly baptised with wine and milk to drink, in accordance with Isa. 55:1 as traditionally read by the Jews, vocalizing the consonants of the Hebrew word *hlb* as *halab*, "milk", rather than as *heleb*, "fatness", as the LXX had done; although "fatness" also, Jerome notes, is an appropriate way of referring to the Eucharist.⁴⁹ It might be tempting, therefore, to discern in the final forms of those *Targumim* of Gen. 21:33 which we have been exploring a response, albeit oblique or even coded, to Christian interpretations of Isa. 55:1–5. That response, *en clair*, might run as follows: the non-Jew has no need to undergo the lengthy process of conversion to Christianity and subsequent Baptism to have God as Father in heaven and to call upon His Name. It is enough for the non-Jew to accept and acknowledge openly that daily food and drink come from the heavenly Father, to listen to the instruction of (contemporary descendants of) father Abraham, and to embrace the One true God as proselytes to Judaism. Indeed, all of this was made plain long ago in the activity of father Abraham, who converted non-Jews in his *pardes* at Be'er Sheba long before the days of David.

To discuss this matter in broader perspective, we need to address a further Targumic text which designates God as Father in heaven. This is Exod. 15:2, the second verse of the majestic victory hymn which Moses and the Israelites sang after deliverance from the Egyptian slavery and Pharaoh's armies. A translation of the Hebrew reads as follows:

The Lord is my strength and song, and has become my salvation.
This is my God, and I will praise Him:
The God of my father, and I will exalt Him.

Alone of the *Targumim* FTV interprets these words with reference to the Father in heaven:

Strength and a multitude of praises! The Fear of all the worlds is the Lord.
He said in His *Memra*, and He became our Redeemer.

48 Gregory of Nazianus, *Oratio* 40.27. A similar interpretation of the passage may be found in Ambrose, *De Joseph Patriarca* 7; and, from an earlier period, see the remarks of Clement of Alexandria (c. 150–c. 215) in his *Paidagogus* I.6.

49 Jerome, *In Isa.* XV.11 commenting on Isa. 55:1–5, for which we have used the critical edition of Roger Gryson, C. Gabriel, H. Bourgois, and V. Leclercq, *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe* (Freiburg: Herder, 1998), 1568–1578.

From their mothers' breasts the sucklings were pointing with their fingers to their fathers and saying to them: 'This is our Father, who was suckling us with honey from the rock and anointing us with oil from the flinty rock.' The sons of Israel were answering and saying, one to another: 'This is our God, and we shall Praise Him: the God of our fathers, and we shall exalt Him'.

We begin by noting that the Hebrew of this verse opens with the words עֲזִי יְהוָה, "the Lord is my strength and my song"; and that exegetes from at least as early as the time of Wisdom of Solomon's composition had interpreted this "strength" as a reference to the Psalmist's declaration in Ps. 8:3 that God had "founded strength" out of the mouths of babes and sucklings, such that the babes and sucklings had declared God's praise at the crossing of the Red Sea. Thus we read in Wisdom 10:21 that at the Exodus "wisdom opened the mouth of the dumb, and made the tongues of infants speak eloquently".⁵⁰ According to the Targum, the children pointed with their fingers, presumably towards the heavens (though this is not stated), a matter which will occupy us presently; and they announce to their *earthly* fathers that "*this* is our Father". This heavenly Father had provided them with honey and oil, a clear reference to Deut. 32:13, which says of Israel that God "made him suck honey from the rock, and oil from the flinty rock". The Targum thus draws attention to the one chapter in the books of Moses which speaks directly of God as Israel's Father; and the sucklings are made to witness that their heavenly Father is the One who provided them with food and sustenance. Those well versed in Scripture might also discern echoes of Ps. 81:17, with its record that God had fed Israel with the finest wheat along with honey from the rock. The thematic similarities to the Targums of Gen. 21:33 are striking.⁵¹

The response of the Israelites is antiphonal; that is, they make answer and declare "one to another". This fits the biblical context well, since Exod. 15:1–19 is a liturgical text, known and used as such in the period of the Second Temple. Intriguingly, Philo describes its use as a liturgical text among the Therapeutae, and tells of the movements of the worshippers' hands as they chanted this and other solemn texts.⁵² The word he uses to describe the movements

50 See the important essay of Pierre Grelot, "Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode", *Bib.* 42 (1961), 49–60; and Jose Vilchez, *Sabiduria* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1990), 308–309. The tradition is also represented in a slightly different form at *tos. Sotah* 6:4.

51 Of interest in this regard is Tigay's comment on Deut. 32:13, that "God fed Israel with virtually no effort on its part": see his *The JPS Torah Commentary Deuteronomy*, 305.

52 See *De Vita Cont.* 83–87, especially section 84, which describes their singing sometimes in unison, sometimes gesticulating ἐπιχορονομοῦντες in antiphonal harmonies. See also

of their hands, ἐπιχειρονομέω, means primarily to gesticulate. Such a liturgical, antiphonal response to the children's declaration is appropriate in the face of the Divine Presence; and for further information we may return to *b. Sotah* 11b. This page of Talmud tells how, during the Egyptian servitude, Israelite babies, each provided by God with sustenance of a cake of oil and honey (the proof text for this is Deut. 32:13), were swallowed by the earth for protection, and in due time emerged from their hiding places. When the Holy One was revealed at the Red Sea, they were the first to recognize His Presence, addressing Him with the words "This is my God".

The divine Father described in FTV of Exod. 15:2 is once again a provider of food and sustenance. This Targum, however, clearly speaks of His Presence, which the young children experience and indicate; and this experience provokes a response which has strong liturgical connotations. The Hebrew base text speaks of Israel's praise and exaltation of the Almighty: the Targum specifies that he is the Father. As in the case of Gen. 21:33, we may note how the earthly and the heavenly are conjoined: the babes point to the heavenly father, and their earthly fathers respond with antiphonal praise and exaltation. Indeed, it will be recalled that, during the crossing of the Red Sea, the children had a greater vision of the Divine Presence than any granted to the prophets as Rabbi Eliezer, commenting on Exod. 15:2, stated in *Mekhilta de R. Ishmael Shirta* 3.28–39. Asking on what basis one might deduce that a maidservant saw at the Red Sea what Isaiah, Ezekiel, and all the prophets had not seen, he answers that God had communicated with his prophets through parables and visions; but at the Red Sea God had revealed Himself so that all could see Him. That, says the Rabbi, is why they were able to say explicitly: "This is my God", because they saw Him, and could not confuse Him with any other being.

Conclusions

The Aramaic *Targumim* of Gen. 21:33 which make use of the divine title "Father in heaven" evidently present us with a complex and multi-layered interpretation of a Scriptural verse which in its original Hebrew form is by no means easy to understand. We have seen that they incorporate this title into an extended account of Abraham's activities as a proselytiser at Be'er Sheba,

Quod Deus 170; *Spec. Leg.* IV. 215; and *Leg. Ad Gaium* 354 for this difficult word, the last with reference to worship of pagan deities. Perhaps in his account of the Therapeutae he wishes his readers to envisage the group as dancing in the manner of the Israelites after the crossing of the Red Sea, the expressive movements of their hands representing their joy and thanksgiving at deliverance.

where he offered food and drink to passers-by. The general substance of this mini-narrative is known from other Rabbinic texts; but, as we noted, none of those other texts designate God as Father. They also lack a key detail which specifically defines the Targumic interpretation of Gen. 21:33, inasmuch as the *Targumim* alone make the passers-by offer to pay for their food and drink, an offer which Abraham refuses. This offer of food and drink for no payment has clear affinities with themes present also in the prophecy of Isa. 55:1–5. No other Rabbinic source appears to associate Gen. 21:33 with this prophetic text and its mention of a royal covenant; but the *Targumim* certainly do so; and this association is heightened by their powerful allusions to Abraham as a royal figure (he establishes a *pardes* at Be'er Sheba, not a tavern!). Given the Christian interpretation of Isa. 55:1–5 as prophetic foreshadowings of Baptism and the Eucharist, it might be argued that the *Targumim* of Gen. 21:33 examined here represent some kind of response to Christian claims.

It is certainly possible that these *Targumim* might have been used in discussions, debates, and disputes between Jews and Christians; but it seems unlikely that the subtle exegesis we have examined here *originated* in such controversies. There are several reasons for thinking this. First, the title “Father” is applied to God in these *Targumim* to speak principally of the Creator who provides food and drink. This notion is biblical, and, more importantly, is to be found in the Books of Moses at Deut. 32:6–18 in a poetic composition held in deep reverence, and used as a liturgical text during Second Temple times. Yet another Targum, FTV of Exod. 15:2, again pinpoints the title “Father” as appropriate for the provider of food and sustenance; and the themes of that particular Targum can be shown to belong to the Second Temple period: they are already attested, as Grelot demonstrated, by the Wisdom of Solomon, and the divine title “Father” is present by implication in the Hebrew text on which the Targum is based. All this suggests that “inner-biblical” exegesis exercised a strong influence on those responsible for formulating and transmitting the texts of the *Targumim* as we now have them. Likewise, the Song at the Sea was apparently chanted by Philo’s Therapeutae,⁵³ who gesticulated with their hands while singing, a point of small detail which graphically recalls the actions of the suckling children described in FTV of Exod. 15:2. It would seem, therefore, that in pre-Christian times “Father” was a term available for use in conversation about

53 The period of the Second Temple is indicated by Philo’s report, regardless of whether the Therapeutae existed in reality, or were a figment of the philosopher’s imagination. For a stimulating and carefully considered assessment of this group, see Joan E. Taylor, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo’s ‘Therapeutae’ Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

God, especially in His capacity as provider of food and drink for His creatures. We have also seen how the depiction of Abraham as a royal figure was already well established in Second Temple times; it is improbable, therefore, that the Targumists of Gen. 21:33 hinted at Abraham's royal status in his proselytising activities as a counterweight to the mention of king David in Isa. 55:1–5. Most intriguing, however, is the appearance of the heavenly Father along with earthly fathers in the *Targumim* of Gen. 21:33 and Exod. 15:2. The divine title “Father”, and the provision of food and drink, seem in these texts to belong in a discourse where the heavenly and the earthly have met, and are joined together in praise and thanksgiving to the Almighty as Creator and provider of food and nourishment. In all this, the Targumists may have been aware of the figure of the *paterfamilias*, whose functions were so prized and promoted by the Emperor Augustus. In this matter, it is impossible to speak with certainty; but the well known determination of Augustus to raise up children for his Roman *familia* may not have been without its effects on those Jewish exegetes for whom Abraham was a teacher of monotheism and a proselytiser among non-Jews.

Such a God, who might be addressed as Father, seems eminently approachable. If His provision of food and drink, and teaching and instruction for his children recall the duties and responsibilities of the *paterfamilias*, then He may be approached with petitions and requests for help in time of need. The *Targumim* of Gen. 21:33 we have examined clearly associate the title “Father” with prayer; and it is noticeable that four other Targumic texts out of the mere handful which speak of God as “Father” do the same thing. These are Exod. 1:19 (TN, PJ, FTP, and FTV); Exod. 17:11 (FTP); Num. 21:9 (FTP and FTV); and Deut. 28:32 (PJ). In the case of two out of these four texts (Exod. 17:11 and Num. 21:9), the relevant *Targumim* yield interpretations which are represented in very similar wording in the Mishnah, at *Ros Ha-Shanah* 3:8. None of this suggests that we are here dealing with ideas unfamiliar in early Rabbinic sources.⁵⁴ What close study of Gen. 21:33 and its Targums has once again shown is the sheer complexity of the Targumic exegesis, which is evidently in dialogue with a vast range of information from a variety of different sources; and this exegesis never fails to illuminate its students.

54 Discussion of the relationship of the Targumic passages surveyed here and the early Rabbinic sources would be the subject of another essay. On the mishnaic material, see now the excellent monograph of E. Tönges, *Unser Vater im Himmel: Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur* (BWANT 147; Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

Zabulon et Nephtali dans le Targum : un éclairage de Mt 4,13-16 ?

Claude Tassin

Au départ, le targum est un phénomène oral, la traduction en araméen des lectures bibliques hébraïques, dans le cadre de l'office synagogaal du sabbat, pour un auditoire de Palestine ne comprenant plus l'hébreu¹. Plus que d'une traduction, au sens moderne, il s'agit d'une « version » assortie de paraphrases plus ou moins longues, selon les diverses recensions écrites. En effet, comme dans les assemblées chrétiennes d'aujourd'hui, le lectionnaire se doit de « targumiser », d'apporter des éclaircissements du texte. Sans quoi, le temps que le lecteur ait prononcé une phrase ou un mot difficile, l'auditeur a perdu le fil de son écoute.

Nous découvrons les techniques targumiques dans des recensions écrites tardives, même si, dès avant notre ère, Qumrân nous a laissé trois *targumim*². Par ces recensions, jusqu'à l'époque, au septième de notre ère, où l'araméen devint à son tour une langue morte, le judaïsme ancien tint à la fois, par ces *targumim* écrits, à réfréner l'imagination sans fin de toute tradition orale, celle de tout interprète. En même temps, elles s'employaient à engranger pour la postérité certaines amplifications targumiques sublimes, dans les synagogues anciennes, sur les textes bibliques³.

L'importance de la Torah dans le service synagogaal aide à comprendre que la tradition juive écrite ait enregistré cinq recensions targumiques du

1 Voir R. Le Déaut, « Targum », *Supplément au Dictionnaire de la Bible (=DBS)* [éd. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles; Paris: Letouzey & Ané, éditeurs, 2002], col. 3*-8*, avec notre complément bibliographique, col.* 341-344. Pour une première approche de vulgarisation, nous proposons notre article: « Vous avez dit “Targoum” ? », *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 106 (2008), 135-163.

2 Cf. R. Le Déaut, *DBS*, XIII, col. *9-*10; *27-*32. Même pour la communauté de Qumrân, pourtant à l'aise avec l'hébreu, un targum, presque complet (11QtgJob [11Q10] – et quelques versets en 4QtgJob/4Q157) s'imposa pour le livre de Job, de langue difficile. Le targum qumrânien de Lv 16 (4Q156, qui ne vient sans doute pas d'un targum complet) relève moins d'une difficulté linguistique que de la volonté de fixer, dans la langue parlée (l'araméen), les rites du Kippur.

3 Comparer la manière dont, lisant le Semeur (Mc 4,3-8), un homéliste réinterprète de manière allégorique cette parabole (Mc 4,13-20). Cf. J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (Le Puy: X. Mappus, 1962), 113-116; C. Focant, *L'évangile selon Marc* (CBNT 2; Paris: Cerf, 2004), 157.

Pentateuque: le targum d'Onqelos (TgO), le Neofiti (TgN), le targum dit « de la Geniza du Caire » (TgC), le targum « fragmentaire » (TgF) et celui appelé « Pseudo-Jonathan » (TgPJ)⁴. À partir de ces recensions seront ici étudiés les portraits targumiques des tribus de Zabulon et de Nephtali en deux passages-clés: les bénédictions de Jacob (Gn 49) et celles de Moïse (Dt 33). Ces deux textes bibliques cultivent une langue archaïque et parfois les meilleurs hébraïsants d'aujourd'hui avouent leur embarras linguistique devant de tels poèmes. Face à ce genre de littérature, les artisans du targum, peut-être aussi désarmés que nous, exercent leurs talents d'interprètes, en fonction des traditions religieuses et nationales – les deux aspects sont inséparables – qui ont cours en leurs temps.

À la différence des évangiles synoptiques dont on peut, au moins partiellement, retracer les interdépendances textuelles, les diverses recensions targumiques sont à considérer comme des dépôts de traditions orales qui ne se recoupent pas forcément du point de vue littéraire. C'est pourquoi, pour notre sujet, il conviendra aussi de croiser les témoins targumiques avec d'autres documents de la littérature juive ancienne⁵. C'est dire encore que notre propos s'intéresse moins, sauf occasionnellement, aux problèmes linguistiques qu'à la transmission de notices interprétatives du texte biblique à travers l'histoire.

I « Terre de Zabulon, et Terre de Nephtali » (Mt 4,13-16 // Es 8,23)

La question orientant notre recherche est donc celle-ci. Le portrait targumique de Zabulon et de Nephtali peut-il éclairer la citation d'accomplissement dont Matthieu orne le début du ministère de Jésus en Galilée ?

13. Ayant quitté Nazareth, il alla demeurer à Capharnaüm, qui est au bord de la mer, sur les confins de Zabulon et de Nephtali, 14. afin que fût accompli ce qui avait été dit par Isaïe le prophète, disant: 15. 'Terre de Zabulon, et terre de Nephtali, chemin de la mer au-delà du Jourdain, Galilée des nations: 16. le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande

4 Sur ces recensions, voir R. Le Déaut, « Targum », col. 32*-102*.

5 Rappelons un exemple connu. Le TgN, en Gn 22,1 s'ouvre avec un ajout: «... il advint que YYY éprouva Abraham avec la dixième tentation...» Point n'était besoin au targumiste d'explicitier pour son auditoire synagogal la liste de ces « tentations ». On trouve une première trace du catalogue de ces épreuves du patriarche au iie siècle avant notre ère, en *Jubilés* 17,17-18; 19,8.

lumière; et sur ceux qui sont assis dans la région et dans l'ombre de la mort, la lumière s'est levée sur eux.' (Mt 4,13-16)

Dans cette citation d'Es 8,23, Matthieu agit lui-même en « targumiste ». Non seulement il choisit parmi les diverses versions et recensions bibliques dont il disposait, mais il procède à sa propre réécriture, en fonction d'impératifs théologiques et christologiques. Par exemple, ni le texte hébreu, ni la LXX, ni le targum ne parlent d'un « lever » de la lumière. En fait, l'évangéliste intègre ici ses propres symboles et harmonies théologiques, à savoir, derrière le verbe ἀνέτειλεν, un rappel discret: les mages ont vu l'astre à son « lever » (ἀνατολή, Mt 2,2)⁶. De même, alors que la LXX s'exprime en un futur prophétique, l'évangéliste passe à l'aoriste, reflétant d'ailleurs le TH. Car il s'agit d'une citation d'accomplissement, la conviction selon laquelle la promesse s'est réalisée ou a commencé de se réaliser dans la mission de Jésus.

Le targum lui-même d'Es 9,1-2, dans la recension parvenue jusqu'à nous, est bien postérieur à Matthieu et fort prolixe dans ses modifications du texte biblique.

Tg Es 9,1-2: ... Comme au temps ancien, *le peuple de*⁷ la terre de Zabulon et *le peuple de* la maison de Nephtali *sont allés en exil et un roi fort exilera ce qui reste d'eux, parce qu'ils ne se sont pas souvenus du prodige de la mer, des merveilles du Jourdain, de la guerre des forteresses païennes.* Le peuple, *la maison d'Israël*, qui marchait en *Égypte comme dans* les ténèbres *sont sortis pour voir* une grande lumière; ceux qui demeurent sur la terre des ombres de la mort, sur eux une lumière a brillé.

Ce targum voit en fait dans ces deux versets ésaïens un résumé de l'histoire sainte. Il joint notamment le souvenir de l'exode et de l'exil, sous l'horizon de la lumière finale à venir. Il se préoccupe peu, de même que la littérature rabbinique ultérieure citant ce verset, de l'identité de Zabulon et de Nephtali⁸. En revanche, d'autres traditions targumiques sur ces deux tribus, surtout dans le

6 Sur la formulation matthéenne particulière de cette citation, voir un ouvrage classique: K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Lund: CWK Gleerup, 1967), 104-106.

7 Désormais, dans les citations targumiques, les italiques indiquent les additions et modifications du Tg par rapport au texte hébreu (TH).

8 Une discussion du prologue (§ V) de *LamR*, se fondant sur Es 8,23, comprend que Zabulon et Nephtali furent les premières tribus à partir en exil. Les chapitres et paragraphes du *Midrash Rabba* suivent la numérotation de l'édition Soncino.

Pentateuque, offrent une riche moisson qui, d'une manière ou d'une autre, a pu nourrir l'évangile de Matthieu

Notons, en guise de préliminaire, que les listes vétérotestamentaires des tribus (Gn 49; Dt 33; Jos 19; Jg 5) joignent toujours, et dans cet ordre, Zabulon et Issachar⁹. Nephtali vient ensuite et à une place différente selon les inventaires. En dehors d'Es 8,23, seuls le Ps 68,28 et le cantique de Débora accolent directement Zabulon et Nephtali. Et le targum de Jg 5,18, selon les gloses de ce chapitre, peut refléter les représailles d'Hadrien, après la Seconde Guerre juive : «... Ceux de la maison de Zabulon, contre les peuples qui ont blasphémé, ont livré leur vie à la tuerie. Eux et ceux de la maison de Nephtali, tous les habitants du pays les ont glorifiés.»

II Zabulon dans le targum de Gn 49,13

Le texte biblique dit ceci : «Zabulon habitera sur la côte des mers, et sera sur la côte des navires; et son côté sera près de Sidon.» Ce que les recensions targumiques¹⁰ développent de la façon suivante :

TgN Gn 49,13 : *Zabulon demeurera sur les bords de la grande mer et il dominera sur les havres à navires. Son territoire arrivera jusqu'à Sidon.*

TgPJ Gn 49,13 : *Zabulon demeurera sur les côtes de la mer; il dominera sur les ports et, à l'aide de navires, soumettra les districts de la mer. Son territoire arrivera jusqu'à Sidon.*

TgO Gn 49,13 : *Zabulon demeurera sur le bord de la mer. Il soumettra des ports avec des navires et il mangera le meilleur de la mer. Son territoire arrivera jusqu'à Sidon.*

Hormis des divergences mineures de vocabulaire maritime, ces trois recensions targumiques se rejoignent, y compris le TgO qui d'ordinaire tend à rogner les excroissances des autres recensions targumiques.

9 Issachar est absent du NT, sauf dans la liste des douze tribus en Ap 7,5-8.

10 Les traductions des targums du Pentateuque sont, sauf légères modifications, celles de Roger Le Déaut (collaboration de J. Robert), *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, t. I-IV (SC 245, 256, 261, 271; Paris: Cerf, 1978-1981). Les traductions du Targum des Prophètes et des *Midrashim* sont les nôtres.

À l'époque du second Temple, les noms de tribus ne correspondent plus guère à des localisations précises¹¹. Néanmoins, le souvenir légendaire demeure. Alors que le site de Zabulon, selon Josué 19,10-16, semble plutôt une zone intérieure, qui eut sans doute pour centre, plus tard, la bourgade de Nazareth, il faut se demander à quelle époque cette région juive eut accès à la Méditerranée¹² (TgN: «la grande mer») et put prétendre se lancer dans un commerce de pêcheries. C'est soit l'époque des reconquêtes de Jean Hyrcan, soit surtout celle d'Alexandre Jannée¹³. Notons en passant que les *targumim* du Pentateuque affichent çà et là des sentiments pro-asmonéens¹⁴. Ces recensions écrites peuvent donc être «légendaires», dans la nostalgie d'une époque asmonéenne où Zabulon avait des ouvertures maritimes, et avant que l'occupation romaine ne mette fin à ces souvenirs. Mais le targum, dans ses transmissions au long des siècles, espère clairement le retour de ce bel âge maritime éphémère. Vers l'époque où Matthieu rédigeait son œuvre, dans l'espérance d'une mission judéo-chrétienne universelle issue (cf. Mt 28,16-20) de la «Galilée des nations», Flavius Josèphe trahissait plutôt un certain dépit réaliste, lorsqu'il déplorait le fait qu'en son temps, après la ruine du Temple, le peuple juif restait ignoré des Grecs et des Romains. Il avançait les raisons suivantes:

... nous n'habitons pas un pays maritime, nous ne nous plaisons pas au commerce¹⁵, ni à la fréquentation des étrangers qui en résulte. Nos villes sont bâties loin de la mer, et, comme nous habitons un pays fertile, nous le cultivons avec ardeur, mettant surtout notre amour-propre à élever nos enfants¹⁶, et faisant de l'observation des lois et des pratiques pieuses, qui

-
- 11 Pour les sites antiques d'Issachar, Zabulon et Nephtali, autour du Thabor, voir F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, tome 2 (Études bibliques; Paris: Gabalda, 1938), 60-65.
 - 12 Situation avalisée par Josèphe qui veut expliciter Jos 19: «Les fils de Zabulon obtinrent la terre qui va depuis Gennésareth et descend vers le Carmel et la mer» (*Antiquités Juives* V,84).
 - 13 Cf. Josèphe, *Antiquités Juives* XIII,395-397. Voir aussi le Tg du Cantique d'Anne en 1 S 2,4: «Sur le royaume de la Grèce, elle prophétisa et dit: les arcs des guerriers grecs seront brisés et pour la maison des Asmonéens, qui furent faibles, seront faits signes et merveilles.»
 - 14 Ainsi pour Jean Hyrcan; voir notre article: «Un grand prêtre idéal? Traditions juives anciennes sur Pinhas», *REJ* 167 (2008), 1-22 (spéc. 13-14).
 - 15 Sur ce point, Josèphe a raison, qui oppose à la vie juive les activités mercantiles de la Grèce, de l'Égypte et de la Phénicie (*Contre Apion* I,61).
 - 16 Ici, l'auteur se trompe (consciemment?). Israël, en raison de sa forte natalité, fut une terre d'émigration. Voir notre présentation vulgarisante des origines de la diaspora dans *Les juifs d'Alexandrie et leurs écrits* (CEv Sup. 156; Paris: Cerf, 2011).

nous ont été transmises conformément à ces lois, l'œuvre la plus nécessaire de toute la vie. (*Contre Apion* I, 60)¹⁷

Rappelons de nouveau, après cette parenthèse sur l'historien juif, que les recensions targumiques proviennent de traditions orales et on se demande si le *Testament des douze patriarches* dépend çà et là du targum ou s'inspire de traditions communes avec lui. Dans ce Testament, Zabulon s'exprime en ces termes :

1. Je fus le premier à fabriquer une embarcation pour naviguer sur la mer, car le Seigneur m'avait donné sous ce rapport intelligence et sagesse. 2. Je fixai un gouvernail derrière le bateau et je tendis une voile sur son mât, au milieu. 3. Je longeais les rivages, pêchant le poisson pour la maison de mon père, jusqu'à notre venue en Égypte. 4. Pris de pitié, je partageais ma pêche avec tout étranger. 5. Un homme était-il étranger, malade ou âgé, je nettoyais les poissons et, après les avoir bien préparés, j'en offrais à tous, selon les besoins de chacun, plein de pitié et de compassion. (*Testament des douze patriarches*, Zabulon 6,1-5)¹⁸

La notice sur la charité du patriarche envers les étrangers et les nécessiteux a des parallèles dans d'autres Testaments¹⁹ et ce motif s'accentuera peu à peu, quand les « œuvres de miséricorde » prendront valeur de sacrifices obtenant le pardon des péchés, surtout après la destruction du second Temple, à preuve cette *tosephtha* du Pseudo-Jonathan où, à l'évidence, le targumiste essaie d'apporter une actualisation morale pratique à l'institution rituelle de l'autel de l'holocauste :

17 Trad. L. Blum (Paris : Les Belles Lettres, 1972).

18 Traduction de M. Philonenko dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337 ; dir. André Dupont-Sommer, Marc Philonenko ; Paris : Gallimard, 1987). Pour ce texte, les notes (887) n'ont pas intégré la tradition targumique. H.C. Kee date le fond du *Testament des douze patriarches* de l'époque asmonéenne (iie s. avant notre ère), dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (ed. J.H. Charlesworth ; Londres : Darton, Longman et Todd, 1983), 777s. Mais on sait la difficulté de reconstituer la genèse littéraire de ce Testament (cf. E. Schürer, G. Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III.2 [Édimbourg : T & T Clark, 1987], 767-781).

19 *Testament des douze patriarches*, Issachar 7,5 ; *Testament de Job* 9,3-8 (1^{er} s. av. ? 1^{er} s. de notre ère ?) ; *Testament d'Abraham* 1,1-2 (fin 1^{er} s.).

Tu mettras l'autel de l'holocauste devant la porte de la Tente de Réunion, à cause des riches qui dressent la table²⁰ devant leurs portes pour nourrir les pauvres et dont les fautes sont pardonnées, comme s'ils offraient un holocauste sur l'autel. (TgPJ Ex 40,6)²¹

La notice du *Testament des douze patriarches* sur Zabulon appelle trois remarques de méthode.

- 1) À la différence de l'étude historico-critique des évangiles synoptiques, la méthode targumique, rappelons-le, raisonne en termes de « traditions » et enquête sur les différents témoins qui les représentent: on cherche, comme nous venons de le faire, à travers la littérature juive ancienne, la tradition d'un Zabulon marin²² et commerçant, d'un Zabulon soucieux des pauvres.
- 2) Il s'agit ensuite de tracer, si possible, une trajectoire historique dans le développement d'une même tradition²³. Ici commencent les difficultés. Selon les spécialistes de la critique textuelle des œuvres anciennes, la transmission, influencée par la tendance explicitante de l'oralité, va du plus simple au plus ample. Ce n'est cependant pas un « dogme » exégétique²⁴. Le TgO, semble-t-il, à partir de *targumim* antérieurs et de tendance explicitante, en revient souvent à une version plus littérale. Mais si, pour Zabulon, il enregistre la présentation d'un Zabulon marin,

20 Plus précisément le mot פתורה évoque un étal, un comptoir (cf. Tg Ez 40,42-43).

21 Sur l'importance de ces œuvres de miséricorde pour l'évangile de Matthieu, voir W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 306-309.

22 Dans l'AT, Israël n'a pas le pied marin (cf. Ps 107,23-30). Le seul personnage important en lien avec la mer est Jonas. C'est pourquoi *GenR* 98,11 fait de lui, par ascendance paternelle un fils de Zabulon.

23 L'ouvrage classique, sur ce point, est celui de G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leyde: Brill, 1961). Voir aussi R. Bloch, « Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique », *RSR* 43 (1955), 194-227.

24 Dans les évangiles aussi ce « dogme » doit être nuancé. Si l'on admet que Mt dépend (en partie) de Mc, avouons que parfois, et selon un propos théologique délibéré, Mt abrège Mc (comparer, par exemple, Mc 1,29-31 et Mt 8,14 s., ou Mc 10,46-52 et Mt 20,29-33. Voir aussi nos réflexions sur les datations d'une *tosephta*: « La table d'Abraham, lieu de conversion. Le targum de Gn 21,33 », dans *Nourriture et Repas dans les Milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges C. Perrot* (LeDiv 178; dir. M. Quesnel, Y.-M. Blanchard, C. Tassin; Paris: Cerf, 1999), 75-87.

c'est que cette légende s'était imposée depuis trop longtemps pour qu'on puisse l'éliminer. Bref, la tradition oscille entre le besoin d'expliquer, d'expliciter, et celui de ramener sobrement les auditeurs ou lecteurs aux sources bibliques. Ce qui rend difficile l'approche chronologique de ces documents.

- 3) Le targum veut rester une traduction, une traduction qui intègre, en passant, une actualisation devenue traditionnelle à la synagogue. De quelque manière, osons cette comparaison, les targums écrits procèdent comme si une bible imprimée d'aujourd'hui intégrait dans le texte des notes de bas de page avec ses renvois à d'autres passages bibliques. D'où une exégèse « atomisée » du targum : le lecteur découvre parfois un commentaire là où il ne l'attend pas.

Ainsi, c'est lorsque la Genèse évoque le départ des fils de Jacob vers l'Égypte que le Targum présente cette glose : « Les fils de Zabulon – *des marchands maîtres en commerce, nourrissant leurs frères, les fils d'Issachar...* » (TgPJ Gn 46,14). La parenthèse renvoie à une autre notice targumique :

[Issachar] vit, *dès le début*, que (son territoire) était bon et que la terre d'Israël donnait de beaux fruits et il inclina l'épaule pour l'étude de la Loi et tous ses frères lui payaient tribut. (TgN Gn 49,15 et parallèles targumiques)

La réputation de la tribu d'Issachar comme spécialisée dans l'étude de la Loi, pour laquelle on incline l'épaule (sur l'écritoire ?) semble une tradition tardive, d'ailleurs absente du *Testament des douze patriarches*, Zabulon, quand les académies juives, vers 150 de notre ère, élurent domicile sur l'antique territoire de cette tribu et de celle de Nephtali. Relevons deux détails :

- 1) Les tribus de Zabulon et de Nephtali, riveraines de la mer de Gennésareth, « paient tribut » à Issachar qui, du point de vue économique, dépend d'elles, puisqu'il n'a pas un accès direct au Lac. Mais cette dépendance, on le verra, relève aussi d'un autre motif.
- 2) Le TH déclare qu'Issachar « vit que le repos était bon » (וִירָא מְנוּחָה כִּי, Gn 49,15). Dans le mot מְנוּחָה (repos) le Tg a lu מִן חֵד (depuis la première [fois]), d'où : « dès le début » (מִן שִׁירֵיָא), l'expression envisageant alors l'avenir glorieux de la tribu. Cette modification est propre au TgN. La marge du TgN et le TgF présentent une autre interprétation : « Il vit que la Maison de sainteté, qui est appelée maison de repos (בֵּית מְנוּחָה), était bonne. » En fait, cette manipulation à visée culturelle relève d'une

autre paronymie, à savoir une équivalence entre «repos» (מנוחה) et «offrande» (מנחה)²⁵.

Commentant les relations entre Issachar et Zabulon à partir de Gn 49,13-15, *Genèse Rabba* 97 transmet une information historiquement plausible :

Pour quelle raison Jacob veilla-t-il à bénir Zabulon, puis Issachar²⁶, étant donné que Issachar était plus âgé que lui²⁷ et qu'ainsi, il aurait dû être béni le premier ? C'est qu'il vit d'avance, de manière prophétique, que le Temple serait détruit, le Sanhédrin déplacé hors de la tribu de Juda et siégeant dans l'héritage de Zabulon. Au départ, en effet, le Sanhédrin fut exilé et siégea à Yavné ; il se déplaça ensuite de Yavné à Usha, de Usha à Sepphoris, de Sepphoris à Beth Shearim et de Beth Shearim à Sepphoris, qui était sur le territoire de Zabulon. Après quoi il fit route vers Tibériade.

Notons que Tibériade jouira d'une réelle prospérité commerciale au II^e siècle de notre ère²⁸. Le fait signalé en TgN Gn 49,15 selon lequel les tribus sœurs paient tribut à Issachar reflète aussi le monde rabbinique post-biblique pour lequel la communauté doit subvenir aux besoins matériels des sages, spécialistes de la Loi²⁹.

On aimerait savoir si Matthieu, qui écrit après la ruine du Temple, était déjà témoin d'une migration progressive des Sages vers la Galilée. Dans ce cas, son insistance sur la «Galilée des nations» constituerait une sorte de rivalité avec eux, d'autant plus que c'est depuis une montagne de Galilée que les disciples de Jésus se voient confier une mission universelle d'enseignement³⁰. Il ne s'agit, avouons-le, que d'une hypothèse invérifiable.

25 Ce phénomène transparaît aussi dans la LXX : «et à Damas son repos (מנוחה)», TM Za 9,1 ; «et à Damas son sacrifice (θυσία)», LXX Za 9,1. Voir notre article «Des versions bibliques anciennes à leurs artisans : Targum, Septante et Nouveau Testament», *EstB* 56 (1998), 328 (et n. 30).

26 Sur la proximité territoriale de Zabulon et Issachar, cf. Jos 19,10-23 ; Dt 33,18-19.

27 Voir Gn 30,18-20.

28 Sur Tibériade, à cette époque, voir E. Schürer, G. Vermes, *The History of the Jewish People*, vol. II, 181s.

29 Cf. E.E. Urbach, *Les sages d'Israël* (Patrimoine judaïsme ; Paris : Cerf, 1996), 645-647.

30 Voir aussi Mt 13,52 sur le «scribe devenu disciple du royaume des Cieux», dont le Jésus matthéen est lui-même le modèle (cf. Mt 11,28, une relecture de Si 51,26-27).

III Zabulon dans le targum de Dt 33,18-19

Le texte de la Bible hébraïque, dans ce testament de Moïse joignant de nouveau Zabulon et Issachar, présente cette déclaration : « Et pour Zabulon, il dit : Réjouis-toi, Zabulon, quand tu sors, et Issachar, en tes tentes. » Mais ce qui a intrigué la tradition est le v. 19, difficilement rattachable au verset précédent : « Des peuples, à la montagne, ils appellent là et ils sacrifient des sacrifices de justice ; car l'abondance des mers ils téteront, les choses réservées, les choses cachées du sable. » Notons les légers déplacements de la LXX : « Réjouis-toi, Zabulon, quand tu sors, et Issachar, dans ses (*sic*) camps. Ils anéantiront³¹ des nations ; et vous convoquerez là et vous sacrifierez un sacrifice de justice, car la richesse de la mer t'allaitera³², ainsi que le commerce des habitants du rivage »³³.

L'interprétation de ces deux versets reste incertaine et nous n'avons pas à en faire l'archéologie linguistique. Il suffit, pour notre propos, d'en examiner les recensions targumiques.

TgN Dt 33 : 18. *Moïse, le prophète du Seigneur, bénit la tribu de Zabulon et dit : 'Réjouissez-vous, ceux de la maison de Zabulon, quand vous sortez pour vos affaires, et réjouissez-vous ceux de la maison d'Issachar, quand vous êtes assis dans vos maisons d'étude. 19. Voici que le peuple de ceux de la maison de Zabulon se retrouveront à la montagne du Temple et là ils offriront des sacrifices de justice, car ils mangeront (le produit du) commerce des mers et les trésors qui sont cachés seront pour eux découverts.'*

TgPJ Dt 33 : 18. *Moïse, le prophète du Seigneur, bénit la tribu de Zabulon et dit : 'Réjouissez-vous, ceux de la maison de Zabulon, quand vous sortez pour vos affaires, et ceux de la maison d'Issachar, dans les tentes quand vous êtes assis dans vos maisons d'étude. 19. Des peuples nombreux viendront prier à la montagne du Temple, là ils sacrifieront des sacrifices*

31 Dans הָר (la montagne), la LXX semble avoir lu הָרָה (détruire), selon la confusion, souvent intentionnelle, entre le ה et le ד et le fait que deux consonnes d'une racine hébraïque trilitère peut fournir une base d'interprétation.

32 Notons les assonances, voulues ou non de la LXX : θύσετε θυσίαν . . . θαλάσσης θηλάσει.

33 Si la LXX veut le plus souvent proposer une traduction *stricto sensu*, elle présente aussi de nombreux « targumismes ». Voir R. Le Déaut, « La Septante, un targum ? », dans *Études sur le judaïsme hellénistique* (LeDiv 119 ; dir. R. Kuntzmann et J. Schlosser ; Paris : Cerf, 1984), 147-195 et notre article « Des versions bibliques à leurs artisans : Targum, Septante et Nouveau Testament », 315-334.

justes ; car ils demeurent sur le littoral de la Grande Mer³⁴ et ils suceront du poisson salé ;³⁵ ils prendront le murex et teindront de son sang la pourpre³⁶ pour les fils (des franges) de leurs manteaux (de prière) ; du sable ils tireront des vitres et des objets de verre, car les trésors des profondeurs leur sont découverts.’

TgO Dt 33 : 18. Et à Zabulon, il dit : ‘Réjouis-toi, Zabulon, quand tu sors *pour le combat contre tes ennemis* et, Issachar, *quand tu vas fixer les temps des fêtes à Jérusalem*³⁷. 19. Les tribus d’Israël, vers la montagne du sanctuaire, se rassembleront. Là, ils sacrifieront des sacrifices de choses saintes, *pour être reçus (par Dieu)*, car ils mangeront les richesses des peuples ; et les trésors qui sont cachés dans le sable *leur seront découverts.*’

Sauf en TgO, on reconnaît la tendance du targum à passer au pluriel pour souligner par exemple que la bénédiction non seulement vise le patriarche, mais décrit par avance la destinée de ses descendants, et implicitement leurs devoirs, comme celui d’être fidèles aux sacrifices du futur Temple et généreux dans leurs dons au sanctuaire, en raison de leur prospérité économique.

Le TgPJ (v. 19) insiste, à propos de Zabulon, sur une rentable industrie du verre, venue de Syrie dans les trois premiers siècles avant notre ère. Dans l’expression « quand vous sortez pour vos affaires » (TgN,PJ,F), le terme araméen traduit par « affaires » (פרגמתיא) est en fait un décalque du grec παραγματεία³⁸. Sans préjuger de la date de cette notice targumique, peut-être faut-il voir, pour l’adoption plus généralement de ce mot en araméen, l’époque pré-maccabéenne, quand la bourgeoisie juive cherchait à s’intégrer dans le commerce international hellénistique³⁹.

34 Comparer Josèphe, *Antiquités Juives* V,84.

35 Le mot grec ταρχεία (salaison) a donné le nom d’une cité des bords du Lac de Gennésareth : Ταρχεῖαι (Tarichées).

36 La pourpre, tirée du mollusque appelé murex, était un article de la haute couture.

37 C’est le rôle des spécialistes de la Loi de fixer les dates des solennités. C’est peut-être le mot « tes tentes » qui a attiré cette glose, « la Tente » étant une des désignations du Temple.

38 Cf. LXX Dn 6,3(4). Cf. J.A. Fitzmyer, « The Languages of Palestine », *CBQ* 32 (1970), 501-531.

39 Voir le panorama de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen : J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 2e éd., 1973), ch.I, § 4. Relevons cette notice plus tardive : « Zabulon était un agent (commercial) pour ses frères. Il achetait (des marchandises) à ses frères et les vendait aux *goyim*, et il achetait aux *goyim* et vendait à ses frères » (*Sifré Deut.* 354).

Le TgO a gommé cet aspect commercial: les «sorties» de Zabulon deviennent chez lui des campagnes militaires⁴⁰. En revanche, ce targum présente un jeu de mots élégant. L'expression «ils sacrifieront des sacrifices» a pour écho «les richesses des peuples». En effet, l'araméen permet une homonymie entre le verbe «sacrifier», «immoler» (נכס) et les «richesses» (נכסין). Plus précisément, l'expression «ils mangeront les richesses des peuples» renvoie aux poèmes d'Ésaïe 60-61 qui évoquent la future soumission, à Jérusalem, des peuples et des rois. Le TgO reprend ici littéralement Es 61,6⁴¹. Ce targum, révisant des recensions précédentes, affiche une autre homonymie: «l'abondance des mers» (hébreu: ימים) devient «les richesses des peuples», ce Tg ayant voulu lire, en hébreu, עמים⁴².

Le TgN réduit «les peuples» du TH aux ressortissants de la tribu de Zabulon, tandis que le TgPJ affiche une expression plus ouverte: «Des peuples nombreux viendront prier à la montagne du Temple.» Le sujet grammatical de cette phrase, au pluriel, renvoie à l'évidence au thème du pèlerinage eschatologique des peuples⁴³, et le TgPJ de notre verset suggérerait que ce rassemblement final d'Israël et des nations partirait de la tribu galiléenne de Zabulon. Chez Matthieu, c'est à Capharnaüm, bourgade prétendument située aux confins de Zabulon et de Nephtali (Mt 4,22-23), que Jésus résume et réinterprète ce motif du pèlerinage des peuples (cf. Mt 8,11-12). Qu'en est-il de la tribu de Nephtali ?

IV Nephtali dans le targum de Gn 49,21

Le testament biblique de Jacob déclare simplement ceci: «Nephtali est un cerf envoyé (שלחה) donnant des paroles de beauté (שפר)».

40 De fait, le thème du pèlerinage eschatologique des peuples peut être relu de manière hostile: cf. Jl 4,1-17 relisant de manière négative Es 2,2-4.

41 Cf. aussi Es 60,5.11. Dans ces trois cas, le Tg des Prophètes, comme en TgO, rend l'expression hébraïque, au singulier, היל גוים, par un pluriel: נכסי עממא. Ces versets isaïens ont très tôt retenu l'attention, puisqu'on en trouve déjà l'écho littéral dans le cantique (en doublon) de 1QM XII 14 et XIX 6.

42 La transposition ימים / עמים, devenue traditionnelle, est passée, en latin, jusque chez Augustin: «*Voix du Seigneur sur les eaux: Voix du Christ sur les peuples*» (*Enarrationes in Psalmos*, Ps 28 [29], 3).

43 Cf. Es 2,3; Za 2,15; 8,22 (cf. aussi Ag 2,7). Sur ce motif du pèlerinage eschatologique, voir la synthèse d'un des initiateurs de ce thème: J. Jeremias, *Jésus et les païens* (Neuchâtel – Paris: Delachaux et Niestlé, 1956), 50-55.

Au lieu de אֵילָה (biche, chevreuil), la LXX a lu un homonyme, אֵיל (arbre haut); d'où sa métaphore végétale: «Nephtali, tronc exubérant qui ajoute de la beauté par son fruit.» La LXX lit פֵּרִי (fruit) dans שֹׁפֵר (beauté). Ce déplacement sémantique grec est bien vu par les spécialistes⁴⁴ qui, cependant, ne semblent pas intégrer un autre phénomène linguistique: dans שְׁלֹחָה, les traducteurs grecs, peu intéressés par l'idée «d'envoi», ont lu un relatif (ש) accompagnant la racine לָח signifiant une vigueur végétale; d'où, dans la LXX: «tronc exubérant»).

En TgN et TgPJ, les autres recensions étant peu différentes en ce verset, le développement targumique sur Nephtali mérite cinq remarques.

TgN Gn 49,21: *Nephtali est un messenger rapide (קליל) qui annonce de bonnes nouvelles; car c'est lui qui annonça à notre père Jacob, dès le début, que Joseph était toujours en vie. C'est lui qui se hâta de descendre en Égypte, en un temps très court, et rapporta du palais de Joseph le titre de propriété du champ. Quand sa bouche annonçait dans les assemblées d'Israël, du lait et du miel sortaient de ses lèvres.*

TgPJ Gn 49,21: *Nephtali est un messenger rapide (קליל), semblable au cerf qui court sur les pics montagneux, annonçant de bonnes nouvelles. C'est lui qui annonça que Joseph était toujours vivant. C'est lui qui se hâta d'aller en Égypte et rapporta le titre de propriété du champ de (la grotte) double où il n'y a pas de part pour Ésaü. Quand il ouvrait la bouche dans les assemblées d'Israël pour louer, il pouvait choisir entre toutes les langues.*

- 1) Les diverses légendes sur Ésaü concordent mal du point de vue chronologique. Selon *Jubilés* 38,2, c'est Jacob qui perça Ésaü d'une flèche. Mais toute une tradition imagine que ce dernier avait cédé à son frère non seulement son droit d'aînesse, mais aussi celui d'être enseveli dans la grotte des patriarches (cf. Gn 23), une renonciation sur laquelle il revient lors de la mort de Jacob⁴⁵. Conflit auquel fait allusion ici le targum et qu'enregistre aussi une autre notice, apportant en quelque sorte une fin rédemptrice pour l'impie: les fils de Jacob transportent donc leur père en Canaan,

⁴⁴ Ainsi dans M. Harl, *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, I (Paris: Cerf, 1986), 311.

⁴⁵ Pour ces traditions sur Ésaü, voir L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, vol. 2 (Patrimoines judaïsme; Paris: Cerf – Institut A. de Rothschild, 1998), 95-174 (cf. 102, 157, 170).

mais la chose fut apprise d'Ésaü l'impie, qui partit de la montagne de Gabla (גבלא) avec force légions et s'en vint à Hébron. Et il ne voulait point laisser Joseph enterrer son père dans la grotte double. Aussitôt Nephtali partit en courant⁴⁶ et descendit en Égypte où il arriva ce jour-là même; il rapporta le titre de propriété qu'avait écrit Ésaü à Jacob, son frère, au sujet de la répartition de la grotte double. Aussitôt Joseph fit signe à Houshim, fils de Dan, qui saisit l'épée et trancha la tête d'Ésaü l'impie. Et la tête d'Ésaü se mit à rouler jusqu'à ce qu'elle pénètre à l'intérieur de la grotte, et s'arrête dans le giron d'Isaac, son père. Quant à son corps, les fils d'Ésaü l'enterrent dans le champ (de la grotte) double. (TgPJ Gn 50,13)⁴⁷

Sous la plume du TgPJ, Ésaü, lié à Édom, évoque sans doute de manière cryptée l'Empire romain, avec ses tensions et guerres contre Israël. La confusion voulue entre le ך et le ך et dans un texte non vocalisé, à quoi s'ajoute, du point de vue linguistique, un ם prosthétique, permettait de passer de אדום (Édom) à ארומא (Rome). Ce transfert se trouve, sur Dt 33,2, dans le commentaire du *Sifré debe Rab*: «Pour eux depuis Séir⁴⁸, il s'est levé à l'horizon: c'est la langue romaine.»

- 2) Le targum voit en Nephtali un proclamateur de bonnes nouvelles, un envoyé⁴⁹. Il est «léger» ou plutôt «rapide» (קליל), puisque le targum souligne sa hâte. Cette interprétation ne vient pas d'une manipulation lexicale de Gn 49,21; mais, selon le principe rabbinique récurrent selon lequel «dans la Torah il n'y a ni avant ni après», il s'agit d'un rapprochement avec Ha 3,19. D'où, dans le TgPJ, la mention de la course «sur les pics montagneux». Ajoutons que Tg Ha a lui-même inséré cet adjectif קליל: «Il rend mes pieds *rapides* comme ceux des biches.» L'annonce faite à Jacob, par Nephtali, de la survie de Joseph n'a pas d'appui dans le texte biblique, sauf à voir en Nephtali le porte-parole de ses frères portant à leur père cette heureuse information, en Gn 45,26.
- 3) Le vocabulaire des «bonnes nouvelles» décalque Es 52,7, qui évoque aussi les montagnes (cf. TgPJ Gn 49,21). En ce verset prophétique, le targum d'Ésaïe rend l'expression «ton Dieu règne» par cette paraphrase:

46 «En courant». Reflet de TgN Gn 49,2: «Nephtali est un *messenger rapide* (קליל).»

47 Voir aussi GenR 98,17 et Pirqé de Rabbi Éliézer 39.

48 Massif montagneux habité par les Édomites, région que le Tg «modernise» en גבלא, cf. TgPJ Gn 50,13.

49 La tradition est enregistrée par le *Testament des douze patriarches*, Nephtali 2,1: «Comme j'avais le pied aussi léger qu'une biche, mon père me choisit pour porter toute espèce de message, et il me bénit comme une biche.»

« *le règne de ton Dieu est révélé.* », cette recension « targumisée » inspirant le kérygme de Jésus (Mt 4,17)⁵⁰. *Lévitique Rabba* 9,6, pour sa part, présentera cette tradition (qu'il fonde sur Es 41,25: *Je l'ai suscité du Nord et il est venu*): « Le Roi Messie dont le lieu est au Nord viendra et rebâtira le Sanctuaire qui se situe au Sud »⁵¹. Ajoutons que *Lévitique Rabba* 9,9 (*in fine*) applique Es 52,7 au Roi Messie, porteur de paix. C'est sans doute en Gn 49,21 le participe passif « envoyé » (שלחה) qui a entraîné l'image targumique d'un Nephtali, tribu du Nord, « qui annonce de bonnes nouvelles ». Il reste plus aléatoire d'établir un lien entre cette tradition et celle ultérieure d'un Messie nordique⁵².

- 4) Les paroles de « lait et de miel » coulant des lèvres de Nephtali (נפתלי), selon le TgN, s'expliquent par une des étymologies de son nom présente en *Nombres Rabba* 14,11: נפת לי (« miel pour moi »). Ce midrash commente Nb 7,78 et renvoie explicitement au Ps 19,11 qui évoque les commandements « savoureux plus que le miel, que le suc des rayons ». La marge du TgN et le TgF représentent sans doute la recension la plus ancienne: « sa langue était douce comme le miel. » Ensuite, la tradition tendant souvent à l'expansion, l'expression devint « le lait et le miel », sous l'influence du stéréotype « pays où coulent le lait et le miel » (par exemple Dt 6,3).
- 5) Dans le terme שפר (beauté), le TgPJ a, comme il arrive, interverti les consonnes et voulu comprendre שרפ, c'est-à-dire expliquer⁵³, interpréter – voire, peut-être: « traduire » (cf. Ne 8,8). D'où cette assertion: « Il pouvait choisir entre toutes les langues »⁵⁴. Cette qualité recouvre sans doute deux plans historiques successifs.

D'une part, elle reflète la situation linguistique complexe de la Galilée au 1^{er} siècle. L'araméen est la langue quotidienne et familiale; l'hébreu s'apprend peu ou prou dans les écoles, afin d'acquérir un accès indispensable aux textes saints; enfin, un minimum de grec s'imposait sans doute dans les relations commerciales, à preuve les décalques de mots grecs dans l'araméen⁵⁵. La

50 Formulation plus ancienne que celle de Mc 1,14-15 marquée par une relecture paulinienne.

51 La même tradition, en *NbR* 13,2, ajoute un verbe: « Le Roi Messie qui demeure au Nord s'éveillera... »

52 Fils d'Éphraïm. Cf. E.E. Urbach, *Les sages d'Israël*, 706s.

53 C'est l'interprétation de *GenR* 97, sur Gn 49,21: « Les langues de la tribu de Nephtali étaient aussi douces que le miel dans [leur discours sur (?) la Torah]. »

54 C'est au patriarche Joseph que *Pirqé de Rabbi Éliézer* 39 attribue cette qualité: « Joseph parlait à chacun dans sa langue et il comprenait ce qu'ils lui disaient » (cf. Gn 42,23).

55 L'oracle prophétique attribué par le TgPJ en Nb 11,26 est presque du « gréco-araméen ».

littérature rabbinique, prolongeant en quelque sorte la remarque faite à Pierre en Mt 26,73, soulignera les particularités des Juifs du Nord: «On ne permettra pas que se présente devant l'estrade [pour diriger l'office] les gens de Beth Shân, de Beth Haifa, de Tib'on, parce qu'ils prononcent le נ comme un פ et le פ comme un נ»⁵⁶. Un autre passage porte même un jugement de valeur: «Les Judéens, qui étaient soucieux de leur langue, firent fleurir la Torah; ce ne fut pas le cas des Galiléens qui n'avaient pas souci de leur langue» (*Erubin* 53b).

Cependant, d'autre part et dans la mesure où Nephtali peut choisir «entre toutes les langues», la tribu, grâce à l'installation des académies sur son sol, prend la relève des membres du Sanhédrin qui pouvaient comprendre et parler soixante-dix langues⁵⁷, et l'on sait que, selon la tradition se fondant sur Gn 10, la terre entière se répartit en soixante-dix peuples.

V Nephtali dans le targum de Dt 33,23

TgN Dt 33,23: *Et Moïse, le prophète du Seigneur, bénit la tribu de Nephtali et dit: Nephtali est rassasié de faveurs et plein de bénédictions de devant le Seigneur. Il prendra possession de l'ouest de la mer de Génésareth et du sud.*

TgPJ Dt 33,23: *Moïse, le prophète du Seigneur, bénit la tribu de Nephtali et dit: Nephtali est rassasié de faveurs – et il se réjouit des poissons de la mer qui sont tombés dans son lot – et plein de bénédictions des fruits de la vallée de Génésareth qui lui ont été donnés de devant le Seigneur. Il prendra possession de la mer de Sophné⁵⁸ et de la mer de Tibériade.⁵⁹*

Le TH de Dt 33,23 déclare ceci: «Et pour Nephtali, il dit: Nephtali est rassasié de faveur et rempli de la bénédiction de Yahvé. Possède l'ouest (מִן) et le sud.» Les TgN,PJ donnent un ton solennel à ces bénédictions de Dt 33 en les introduisant par la formule «Moïse, le prophète du Seigneur, bénit la tribu...». La sobre transmission du TgN à cet endroit semble présenter un phénomène de double traduction: «l'ouest de la mer», le mot hébreu מִן signifiant à la fois la mer et l'occident. Pour son compte, le TgPJ dédouble le sens de מִן en deux «mers», à savoir le lac de Sophné et celui de Tibériade (ou Gennésareth).

56 *Megilla* 24b. La suite du texte évoque aussi une confusion entre מִן et מִן.

57 Tos. *Sanhédrin* VIII, 1; J *Sheqalim* V,48d; *Sanhédrin* 17a.

58 Il s'agit peut-être du lac Hulé.

59 Comparer la localisation de Josèphe, *Antiquités Juives* V,86.

Ce targum, plus prolixe que le TgN, souligne la prospérité de l'agriculture et de la pêche sur le territoire de Nephtali en lien avec la fertilité de la région entourant le lac de Galilée⁶⁰. Dans le *Testament des douze patriarches*, antérieur aux recensions targumiques et reflétant peut-être l'ère asmonéenne, on trouve une bénédiction des tribus⁶¹ incluant l'affirmation selon laquelle Dieu bénit celles-ci par diverses instances cosmiques: la mer, pour Zabulon; l'Éden⁶² pour Nephtali. Pour le TgPJ, cette opulence «édénique» s'enracine à l'évidence dans une conception biblique récurrente de la bénédiction divine comme source de l'abondance des récoltes (Dt 28,1-14).

Le *Sifré* du Deutéronome (§ 355) confirmera la localisation géographique⁶³ de la tribu et sa prospérité. Mais il ajoutera une tradition tannaïtique ultérieure évoquant le transfert des Sages en Galilée, sur le territoire de Nephtali: «Rabbi⁶⁴ dit: ceci se réfère à la cour de Tibériade», au Sanhédrin.

Ajoutons au dossier un témoignage tardif: La tribu de Nephtali, engagée dans le commerce international, s'est instruite de la Torah hors de son territoire durant ses expéditions (*Cantique Rabba* 8,12,1) et le Seigneur l'en a récompensé par une population nombreuse et forte, plus qu'Issachar resté sédentaire dans son étude de la Loi⁶⁵.

VI Le Targum, un décor pour Matthieu 4,12-16 ?

Les notices targumiques sur Zabulon et Nephtali et les traditions parallèles, antérieures ou ultérieures éclairent-elles cette citation d'accomplissement de

60 La richesse du Lac est, au ier siècle, un lieu commun: «Les variétés de poissons qu'on y trouve diffèrent de celles de partout ailleurs, aussi bien pour le goût que pour la forme» (Josèphe, *Guerre des Juifs* III,508).

61 *Testament des douze patriarches*, Juda 25,2, soulignant la prééminence de Juda.

62 «Éden»? Traduction de M. Philonenko (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, 874) reprenant celle de R.H. Charles (1913). De fait, dans la LXX, le mot grec ἡ τρυφή (délices) traduit l'hébreu עֵדֶן (Éden); par exemple en LXX Gn 3,23.

63 Les traditions hésitent sur la localisation maritime de Nephtali. Selon le *Testament des douze patriarches*, *Nephtali* 6,1, c'est à Jamnia que le patriarche a une vision. Mais c'est le lac de Tibériade qui l'emporte par la suite: Le Seigneur «a créé sept mers: de toutes c'est la mer de Kinnérèt qu'il a choisie et la fit hériter à la tribu de Nephtali, ainsi qu'il est dit: [Dt 33,23]».

64 C'est-à-dire Juda ha-Nasí, éditeur de la Mishna.

65 La discussion se fonde sur une comparaison entre les deux cents chefs de la tribu d'Issachar et les mille officiers de la tribu de Nephtali (2 Ch 12,33-35).

Matthieu (Es 8,23) ? Ces deux noms propres ont une saveur archaïque et ne correspondent plus, à la fin du 1^{er} siècle, à une réalité géopolitique⁶⁶. Il s'agit d'une Galilée « scripturaire ». Néanmoins, les développements targumiques s'emploient bel et bien à donner une actualité historique, voire un avenir (eschatologique ?) à ces tribus mémorables. Au temps de Judas Maccabée, on pouvait parler de l'inimitié de « toute la Galilée des étrangers (ἀλλοφύλων) » (1 M 5,15)⁶⁷. Mais, selon l'opinion dominante des historiens d'aujourd'hui, la Galilée n'avait plus rien d'étranger ou « d'hérétique » à l'époque de Jésus⁶⁸ et de Matthieu. Les attestations targumiques relatives à Zabulon et Nephtali reflètent donc un triple horizon, un triple décor :

- a) l'aventure de ces deux tribus dans leur développement et leur rayonnement socioéconomiques
- b) y compris l'apparition de cités « hellénistiques » comme Sepphoris ou Tibériade ; dans leur regain de célébrité, avec le transfert des académies juives de Judée en Galilée vers le début du 1^{er} siècle ;
- c) dans leur perspective eschatologique plus diffuse qui voit dans les deux tribus, « Galilée des nations », la rampe de lancement pour un rassemblement universel à venir autour du Temple.

En tout cas, Flavius Josèphe fait de cette région une terre prospère et reflète par là les notices targumiques que nous avons examinées :

Le sol y est partout fertile, si riche en pâturages, tout planté d'arbres si variés que l'homme qui n'aurait pas le moindre goût pour le travail de la terre y serait incité par ces facilités. Aussi le sol a-t-il été exploité par ses habitants sur toute son étendue, sans qu'aucune parcelle ne restât en friche ; mais en outre les villes y sont rapprochées, et la population des villages est partout d'une densité élevée, en raison de la fertilité du sol, si bien que la moindre ville compte plus de quinze mille habitants.⁶⁹

66 Comme le fait de baptiser de manière anachronique « cananéenne » (Mt 15,22) une « syro-phénicienne » (Mc 7,26).

67 Voir J.A. Goldstein, *1 Maccabees* (AncB 41 ; New York – London – Sydney – Auckland : Doubleday, 1976), 299.

68 Cf. M. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee* (SNTS.MS 118 ; Cambridge : Cambridge University, 2002).

69 Josèphe, *Guerre des Juifs*, III,42-43.

Pour sa part, Matthieu navigue aussi sous un triple horizon, mais selon une voie qui croise et entend parfois perturber la croisière des traditions targu-miques. Relevons cinq points.

- 1) Pour l'évangéliste, la mission géographique de Jésus se situa sur les terres fertiles de Zabulon et de Nephtali, mais en une sorte de triangle « écrasé » restreint à quelques kilomètres carrés qui, selon la topographie des évan-giles, ignorait les cités nouvelles hellénisées de Sepphoris⁷⁰, Tarichées ou Tibériade célébrées ultérieurement par la tradition juive ancienne comme sites des nouvelles académies. C'est peut-être ce contexte rural qui a poussé Matthieu à évoquer les antiques et traditionnelles dénomi-nations de Zabulon et de Nephtali.
- 2) En bon politologue, Matthieu (vers l'an 90) pressentait-il qu'après la ruine de la Judée, les penseurs juifs allaient se replier de Yavné vers la Galilée pour redonner au judaïsme un rayonnement universel ? Nous n'en savons rien⁷¹. Clairement, il s'est intéressé à l'expression « Galilée des nations » pour exprimer, dès le départ, la dimension universelle de la mission du Christ, et c'est sur une montagne de Galilée qu'il envoie ses disciples aux nations (Mt 28,16-20)⁷². Il serait exagéré de considérer comme une « académie » les « onze disciples » envoyés par le Ressuscité. Néanmoins, ils ont de quelque manière une fonction de scribes (διδάσκοντες, Mt 28,19) transmettant et actualisant (cf. Mt 13,52) l'enseignement de Jésus (πάντα ὅσα ἐντειλάμην ὑμῖν, Mt 28,19).
- 3) Les traditions sur l'ouverture commerciale de Zabulon à la « grande mer » peuvent remonter, nous l'avons dit, à la reconquête de la Galilée par les Asmonéens et avoir inspiré l'idée matthéenne d'une mission concernant πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28,16-20), même si l'évangéliste dénonce les équipées propagandistes de grande envergure (cf. Mt 23,15).
- 4) Ancienne semble aussi la tradition eschatologique selon laquelle les tribus du Nord, sous l'égide de Zabulon, reviendront à Jérusalem et rassembleront Israël et les nations. Ou bien Matthieu ignore cette tradi-tion, ou bien il la conteste tacitement, car, à partir de la lamentation de Jésus (« Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes . . . » (Mt 23,37), il n'écrira plus jamais le nom de « Jérusalem » dans la suite de son récit et

⁷⁰ « La plus grande ville de la Galilée » (Josèphe, *Guerre des Juifs*, III,34).

⁷¹ Sur ce point, Josèphe n'est d'aucun secours, car son horizon littéraire s'arrête là où Matthieu commence à entreprendre son œuvre évangélique.

⁷² Les commentaires soulignent ce trait matthéen. Cf., par exemple, J. Gnllka, *Das Matthäus-evangelium*, Teil 1 (HTKNT 98; Freiburg – Basel – Vienne: Herder, 1988), 506.

- le remplacera, comme pour la désacraliser, par un terme neutre : la ville (πόλις)⁷³. En outre, la mission chrétienne, selon la finale de Matthieu, est centripète, et les villes des anciens territoires de Zabulon et Nephtali (Chorazeïn, Bethsaïde, Capharnaüm [Mt 11,21-24]) se voient elles-mêmes plus que critiquées et donc inaptes à un projet de rassemblement ultime.
- 5) En revanche, Matthieu ne doit sans doute rien à la figure targumique de Nephtali « porteur de bonnes nouvelles », puisque celle-ci, par le biais de Mc 1,15, s'inspire elle-même de Es 52,7 qui est la source du kérygme de Jésus dans les Synoptiques.

Que l'activité midrashique de Matthieu soit la sienne propre ou celle d'une « école », deux convictions sous-tendent la recherche.

En premier lieu, l'évangéliste ne connaît pas une bible « nue », une édition de l'Ancien Testament assortie de notes critiques en bas de pages. Que met-il derrière les noms de Zabulon et de Nephtali ? Selon la méthode targumique, il s'agit non pas d'abord de trouver ce qu'il y a *dans* le texte néotestamentaire, mais d'évaluer le bouillon de traditions *dans lequel* baignent les auteurs du NT et leurs lecteurs, traditions avec lesquelles ils entrent en dialogue critique en fonction de la nouveauté du christianisme.

La confrontation peut se dessiner de manière assez claire. On connaît la tradition du puits/rocher qui suivait Israël au désert. Elle est développée, sans application théologique directe, dans le TgN de Nb 21,16-20)⁷⁴. Mais déjà le Document de Damas, VI, 4, livrait cette interprétation : « Le puits, c'est la Loi⁷⁵. » On comprend alors la source d'une typologie paulinienne : « Tous ont bu le même breuvage spirituel – ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ » (1 Co 10,4). Ainsi, en dialogue critique avec la tradition juive, l'Apôtre sous-entend ceci : ce rocher/puits était le Christ... et non la Loi. Mais, la plupart du temps, les auteurs du NT n'explicitent pas leur horizon traditionnel judaïque, et il faut avancer à tâtons.

73 Mt 26,18; 27,53 (« la ville sainte », i.e. une Jérusalem apocalyptique); 28,11.

74 Cette tradition est ancienne. On en trouve la trace dans le *Livre des Antiquités Bibliques* (milieu du ier s. ?) : « Pendant quarante ans, il fit pleuvoir sur eux le pain du ciel; de la mer, il leur apporta la caille et pour eux il fit sourdre un puits d'eau qui les suivait (*puteum aque consequentis eduxit eis*; LAB 10,7). Sur cette thématique, voir la monographie de G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau vive dans la tradition juive ancienne: targum et midrash* (AnBib 98; Rome : Biblical Institute Press, 1984), 45, 176-178.

75 Voir dans ce même ouvrage, la contribution de Th. Legrand, « Miracles, événements spectaculaires dans le Targum Pseudo-Jonathan ».

Car, en second lieu, les traditions targumiques et leurs parallèles dessinent des trajectoires qui ne sont pas forcément linéaires, en raison de remarques souvent atomisées, émiettées au fil du texte biblique, et, pour les figures de Zabulon et de Nephtali, nous avons constaté les difficultés de datation. Où Matthieu se situe-t-il sur ces trajectoires ? Lesquelles de ces traditions connaît-il ?⁷⁶ Nous ne pouvons achever notre parcours, modestement, qu'à travers deux images.

- 1) La recherche targumique, en termes de traditions et d'approche comparative, s'apparente métaphoriquement à l'asymptote mathématique: le texte matthéen représente notre ligne droite fixe, et les témoignages de la tradition juive ancienne constituent une courbe qui ne peut se rapprocher de la droite que dans un infini (indéfini ?) inatteignable.
- 2) Plus pertinente peut-être la métaphore de l'expérience cinématographique. Le paysage, le décor, donne sens à l'action et au dialogue des acteurs qui n'évoluent jamais sur un fond blanc. Car il s'agirait alors d'un théâtre rhétorique, non d'un film. Cependant, les metteurs en scène connaissent aussi un danger: celui d'un paysage trop beau, si splendide qu'il dévore et affadit le portrait des protagonistes⁷⁷. Le texte matthéen a son sens en soi, mais, dans une analyse strictement littéraire, lexicographique et narratologique, sur un fond blanc. Les traditions targumiques restituent un paysage, un somptueux décor socioreligieux de l'annonce évangélique. Pourtant, leur richesse, si on l'exploite inconsidérément, risque d'affadir le propos original de la nouveauté évangélique par rapport au judaïsme ambiant. Tels sont à la fois, nous l'avouons, l'intérêt certain et les pièges de la méthode comparative entre le Targum et les données néotestamentaires.

76 À cette question posée par d'éminents collègues lors du colloque où j'ai présenté l'ébauche orale de cet article, je n'ai pu répondre que ceci: «*I don't know*». Voir la suite de mon raisonnement.

77 Un cinéaste français renommé, É. Rohmer, s'est exprimé, en diverses interviews sur ce problème concernant son art. Un équilibre touchant, entre le portrait des protagonistes et les paysages contrastés qui les signifient, nous semble atteint dans le film de A. Lee, «*Brokeback Mountain*» (2005).

The Lost Tomb of Moses Revisited: Targum Pseudo-Jonathan on Deut. 34.5–6

Willem F. Smelik

Among the literary protagonists of Second Temple literature none looms as large as Moses, who called Israel from the bondage of Egypt to the heritage of the Tora. The timing and circumstances of his death were utterly tragic. Having been denied entry to the promised land, God granted him a vision from Mount Nebo only to impose the penalty of death on him immediately afterwards. His heartbreaking end on the border triggered questions about the inevitability of death. In attempts to come to terms with this narrative, the existential question is directly addressed in one poem in the prayerbook for the festival of Tabernacles: ‘Moses died; who then shall not die?’ If even the greatest prophet of all had to die, then there can be no escape from death for any mortal. Of course, there are more reasons why the death and burial of Moses ranks among the most popular motifs in millennia of Jewish literature, not least because his death became an object of speculation in the Second Temple period when alternative views of beatific afterlife were vibrant.

Such a sustained interest developed in his life and work that the accumulated traditions about Moses provide a rich hunting ground for the analysis of his reception history.¹ By the same token, this wealth of material allows us to reflect on our methodologies of reading these narratives. What are we seeking to achieve when we relate the Jewish Aramaic scriptural translations known as Targums to Jewish literature of the Second Temple period? The question of motive is not idle. The Targums have long been mined for benefits other than their own intrinsic values. From Christian hebraists whose trinitary speculations found common ground with targumic translation strategies to modern scholars who put a premium on either the *old* or the *popular* targumic

1 The literature on this topic is rich. Apart from references in the following notes, see in particular S. Loewenstamm, “The Death of Moses”, in *Studies on the Testament of Abraham* (ed. G.W.E. Nickelsburg; Missoula: Scholars Press, 1976), 185–217; K. Haacker and P. Schäfer, “Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose”, in *Josephus-Studien, Festschrift Otto Michel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 147–174; J. Goldin, “The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition”, in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of M.H. Pope* (eds. J.H. Marks and R.M. Good; Guilford: Four Quarters Pub. Co., 1987), 210–225; R. Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death* (Studies on Themes and Motifs in Literature 4; New York: Peter Lang, 1995).

traditions that bring us closer to the holy grail of common Jewish-Christian origins, the Targums have been made to pay service to interests other than their own importance as end-products in the Sassanid or Byzantine periods for audiences we really do not know nearly well enough as we would like. There is nothing wrong with specific interests as long as their impact on the analysis is transparent. What, then, are we asking the Targums if we consider them in the light of Second Temple sources?

However we understand the provenance and composition of the Jewish Aramaic scriptural translations – a topic persistently evading closure –, most scholars agree on the hypothesis that their texts underwent an extended process of authorial or editorial consolidation and refinement. None of the so-called rabbinic Targums is dated before the second century CE while most of them are dated considerably later, up to the end of the first millennium CE. It is true that each of the Targums in its own way projects a single, mostly unitary voice to a certain degree, notwithstanding the occasional internal dissonance,² but they still share with the corpus of rabbinic literature, as Churgin recognised almost a century ago, a type of anonymous authorship which builds on the accumulative interpretative practice and traditions of previous generations.³ As with rabbinic statements, many interpretative traditions circulated orally, although not without written specimens, and many were ready for re-use in new contexts. Since there is no evidence whatsoever that any of the ‘rabbinic’ Targums – which excludes the Qumran Targum of Job, or non-Aramaic scriptural translations – existed during the Second Temple period, we are clearly not on the trail of a contemporary ‘targumic’ text when we look for Second Temple traditions, notwithstanding the recognition that the targumic corpus comprises traditional motifs and interpretations which reflect the exegetical efforts of more than a single generation.

When I take issue with the motif of Moses’s death and burial I will inevitably find both continuity and development between Second Temple literature and the Targums. These will not shed new light on the dates of the Aramaic compositions. What I will aim for in this study is some points of method. First, and most obviously, targumic traditions should be studied in a wholesome manner. Of course targumic interpretations of Moses’s death and burial belong to the continuum of the reception history and undoubtedly the translators took

2 A. Shinan, “The ‘Palestinian Targums’ – Repetitions, Internal Unity, and Contradictions”, *JJS* 36 (1985), 72–87; C.T.R. Hayward, “Inconsistencies and Contradictions in Targum Pseudo-Jonathan: The Case of Eliezer and Nimrod”, *JSS* 37 (1992), 31–55.

3 Albeit not since the Maccabaean age as Churgin still thought; P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets* (New Haven: Yale University Press, 1907 [= 1927]), 38.

up themes and motifs inherited from Second Temple literature, but simultaneously they transform them in ways primarily compatible with Amoraic Judaism's thinking. While these works contain the exegetical reflection and tradition of many centuries before they came to fruition, their corpus still requires to be considered in its own right and simultaneously against the factors of consolidation and preservation at the time span of their composition. Second, wherever relevant the collected rabbinic parallels should be sized up within their own halakhic context in which they often are embedded, since that context often sheds important light on its use (or not) in the targumic context. Too often the larger halakhic context of aggadic parallels in rabbinic literature receives little to no attention because the parallel is not studied with the same attention for detail and narrative. In the case of Targum Pseudo-Jonathan on the death and burial of Moses the halakhic parallel will open a venue which is most illuminating for the Targum itself. Third, if we consider the targumic reception within the vast sea of the tradition, such a literary or thematological approach should not overshadow an historical approach to the tradition,⁴ in this particular case the contemporary concepts of beatific afterlife in Late Antiquity which inherently influenced the reception history of Moses's death and burial.

In this study of the texts through with the story meanders over the course of history, I will accordingly focus on a single tributary and a single twist of the narrative stream: the appropriation of the lost tomb of Moses in TgPJ against the accumulative background of rabbinic reflection on the narrative.

The Lost Tomb

Midrash Sifre and the Talmud summarily reflect the speculation on Moses's end as follows: 'There are some who say, Moses did not die'.⁵ The reason that claim was possible is twofold: the biblical narrative itself is riddled, and

4 As happens in the otherwise illuminating study of Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 45–52, who highlights the oxymoron of the tradition, but argues rather wildly against the method of Loewenstamm. Unfortunately, she describes the oxymoron with reference to the 'accepted Judaic concept of death' (50), that is the burial of the body and concealment of the soul, which oddly enough undermines the oxymoron. More importantly, the assumption of the centrality of this notion is unwarranted, since other notions coexisted in pre-rabbinic and rabbinic times. Unsurprisingly, the references to the fear of deification are markedly underexposed in her treatment.

5 *b. Sot.* 13b; *Sifre Deut.* §306; *MHG Deut.* 34.5; cf. Philo, *Vit. Mos.* 2.288–92.

contemporary beliefs included the notion that some people do not die but move on to the heavenly realm instead. It all starts with the biblical narrative of Moses's burial, which consists of two short verses (Deut. 34.5–6):

So Moses the servant of the LORD died there, in the land of Moab, at the command of the LORD. He was buried in the valley in the land of Moab, near Beth-peor; but no one knows his burial place till this day.

The authorial voice at once describes and mystifies the location of his grave as it provides a location but denies that anyone knows it. This apparent contradiction in this description should be allowed to stand.⁶ Since the biblical account so conspicuously claims that no one knows the tomb of Moses, the authorial voice would appear to discourage attempts to locate his tomb. If so, the palpable tension between an identified location and its unknown whereabouts looks like a response to early speculation about the location of the tomb of Moses.⁷ Indeed, Moses's reputation may well have prompted a flight of fancy in identifying a grave or tomb as his and it is reasonable to assume that such frenzied imagination anteceded the wording of the biblical text.

The ancient expositors who took the cue that this death and burial was more significant than a personal tragedy did not overlook the loose ends of the biblical account, nor did they miss additional clues in the wording of the texts. A few leads will suffice here. God announced to Moses that he was to die at Mount Nebo (Deut. 32.49–50), yet his burial took place in the valley of Beth-peor. How did he get there? One answer is that God, or the *Shekhina*, transported him from one place to another and that God buried Moses. Indeed, most modern English translations translate the words וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ in Deut. 34.6 as 'he buried him',⁸ assuming that the text conveys the notion that God himself took care of Moses. It is perhaps not surprising to assume God was involved directly in view of the secrecy surrounding his burial location, for if humans had buried him, surely someone must have known where. Still, the modern translation rings as peculiar because the verb 'to bury' in Deut. 34.6 has no antecedent and the phrase would normally be translated as an impersonal passive, 'they buried him' or 'he was buried', as in 2 Kgs 21.26 concerning the death

6 Contrast F. García López, "Deut. 34, Dtr History and the Pentateuch", in *Studies in Deuteronomy* (VT.S 53; eds. F. García Martínez *et al.*, Leiden: E.J. Brill, 1994), 47–61; J. Van Seters, *The Life of Moses* (Louisville: Westminster – John Knox Press, 1994), 452–456.

7 J. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 338.

8 NRSV ('He was buried') is the exception to JPS, KJV, NKJV, ASV, NIV, NJB, RSV.

and burial of King Amon. Whereas modern translators have evidently been inspired by the midrashic development of the theme, the Septuagint simply translates 'And *they* buried him'.

Lost in Translation

The Targums generally show considerable constraint when dealing with these verses of Deuteronomy. TgNeof, TgFrag and TgCG agree with LXX in their translation 'and they buried him', *i.e.* 'he was buried' without any reference to God's involvement (וקברו), while TgOnq reciprocates the Hebrew wording in its ambiguity (וקבר).⁹ TgOnq offers a one-to-one translation with just the single shift that Moses died 'at the Word (מימרא) of the Lord' rather than at his 'command', lit. 'mouth' (פי), a translation which is standard in TgOnq whenever פי does not apply to an inanimate object.¹⁰ In four instances, TgOnq elaborates with על גזירת מימרא דיוי 'according to the decision of the Word of the Lord' for its translation of את פי יהוה (note the use of את rather than על in the Hebrew text), where the context is one of transgression against God.¹¹ At this point TgNeof, FragTgV and TgCG combine a semantic translation with a formal representation: 'according to the decision of the Word of the Lord' (על פם גזירת מימרא דיוי), effectively translating פי three times with פם, גזירא, and מימר. This elaborate translation appears to reflect two strategies, the desire to represent the Hebrew פי etymologically together with a translation that marks God's 'Memra' as something more personal than 'speech' or 'decision'. TgNeof, FragTgV and TgCG equate 'Beth-peor' with 'the idol Peor' (טעותה) (פעור) on the basis of Num. 25:3, 5 (associative translation). Finally, TgCG and TgPJ use the euphemism that Moses 'was gathered (to his ancestors)' (ואתכנש) while TgCG replaces the expression 'servant (of the Lord)' with the 'prophet (of the Lord)'. All these Targums leave the tension inherent to the Hebrew narrative as it is, except that they choose not to mystify his burial as one of which

9 TgPJ's translation is bound up with its interpretation: אלוף יתן למקבור מיתא מן משה, to be explained below. FragTgV does not support the singular reading, as suggested by E. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 105 n. 31 (his reference to *m. Sot.* 1.4 should be 1.10[9]).

10 So in Gen. 41.40; 43.7; 45.21; Exod. 17.1; 34.27; 38.21; Num. 3.16, 39, 51; 4.27, 37, 41, 45, 49; 9.18, 20, 23; 10.13; 13.3; 27.21; 33.2, 38; 36.5; Deut. 17.6, 10–11; 19.15; 21.5; 34.5. Inanimate (the opening of a well): Gen 29.2–3, 8, 10. Geographic: Ex 14.9; Num. 33.7. Literal: Exod. 23.13; Lev. 27.8, 18; Num. 26.56.

11 TgOnq Lev. 24.12; Num. 14.41; 22.18; 24.13. Only in Lev. 24.12 does the Hebrew read על. It would certainly be incorrect to call the translation anti-anthropomorphic in Deut. 34.5.

God took care personally with only Onqelos leaving it open just as Tanakh does.¹²

When we turn to Targum (Pseudo-)Jonathan, a very different picture emerges. True to form, TgPJ offers a base translation which is very similar to the previous translations:¹³ 'Moses, the servant of the Lord, was gathered in the land of Moab by the kiss of the Word of the Lord (על נשיקת מימרא דיי)'. That famous kiss marks a departure from the interpretation in the other Targums as the kiss reflects God's mouth (Hebrew על פי יהוה), hence his personal involvement in the death and burial of Moses. Likewise v. 6 contains a literal base translation: 'He buried him in the valley opposite Beth-peor' and 'but no one knows his grave until this very day', but the literal translation is, as in v. 5, wedded to an extensive supplementary narrative. The extensions point to the way in which both the death and the burial of Moses are to be understood. To facilitate references to the version of TgPJ I quote the relevant verses in full:

5. On the seventh day of the month of Adar Moses the Teacher of Israel was born, and [again] on the seventh day of the month of Adar he was gathered from the world. A whisper fell from heaven and said as follows, 'Come, all those who entered the world,¹⁴ and behold the grief of Moses, the leader of Israel, who struggled without deriving [the] benefit [of entering the land],¹⁵ but he was anointed to four good crowns. His was the crown of the Tora, as he captured it from the heavens on high while the glory of the Shekhina of the Lord was revealed over him with two hundred thousand angels and forty two thousand chariots of fire; the crown of the priesthood was his for the seven days of ordination; the crown of the kingdom was given to him to possess from the heavens; he

12 That TgNeof omits 'Moses' in v. 5, before 'the Lord's servant', is a scribal error.

13 TgPJ often combines one of the most literal translations among the Targums with extended narrative. For this phenomenon, already observed by P. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 2nd edn, 1959), 197, see D. Shepherd, "Translating and Supplementing: A(nother) Look at the Targumic Versions of Genesis 4.3–16", *Journal of the Aramaic Bible* 1 (1999), 125–146.

14 This phrase also occurs in TgJob 37.22 and probably refers to the (once pre-existent) souls who entered the physical world; since a *bat qol* addresses a situation on earth, I chose to render עללי עלמא with the past tense. It certainly does not refer to 'the heights of the world', as in the translation of C. Mangan, *The Targum of Job* (AramB 15; Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 82.

15 It is plausible to understand ולא אתהני דטרח as a reference to the selfless leader 'who toiled but did not seek to gain benefit', but the preceding mention of his grief makes the implication of Moses's death on the border of the promised land the more likely option.

did not draw a sword and did not harness a horse and did not stir up armies; the crown of the good name he acquired by good deeds and by his humility.' Then Moses, the servant of the Lord, was gathered in the land of Moab by the kiss of the Word of the Lord.

6. Blessed be the Name of the Master of the world, who taught us his righteous ways. He taught us to clothe the naked because he clothed Adam and Eve. He taught us to marry grooms and brides because he joined Eve to Adam. He taught us to visit the sick because he was revealed in visions of the Word to Abraham when he was sick from the cut of circumcision. He taught us to comfort the mourning because he was revealed again to Jacob when he came from Padan in the place where his mother died. He taught us to support the poor because he brought down bread from heaven to the children of Israel. He taught us to bury the dead by Moses, as He revealed Himself to him in His Word, and with Him the companies of ministering angels. Michael and Gabriel spread forth the golden bed, fastened with chrysolites, gems, and beryls, adorned with cushions of fine wool and purple clothes, and white garments. Metatron, Jophiel, and Uriel, and Jephphya, the wise sages, laid him down on it, and by His Word He took him four miles, and buried him in the valley opposite Beth Peor; so that Israel, whenever they look up to Peor, may remember their debt; looking out for Moses's grave and being grieved; but no man knows his grave until this very day.

This description of his death and burial is truly oxymoronic and certainly no less ambiguous than the biblical narrative, through its enhancement with many motifs that have parallels in other narratives of Moses's death and burial. On the surface of things, TgPJ refers to Moses's death and burial in a grave near Beth-peor, but its bolt-on details describe the events of his death and burial in celestial terms. A heavenly whisper announces the virtues of Moses during his life. Moses dies neither of old age nor of illness but by the kiss of God. His deathbed has been prepared by the angels and a golden deathbed it is, adorned with precious stones; both suggest a burial in glory rather than a burial plot. The motif of the precious stones, shared with many midrashic versions of his burial, is intrinsically linked to the garden of Eden and ultimately the divine realm as paradise, as in the description of the king of Hiram in Ezek. 28.13 (see TgJon). Not the least among the angels prepare his deathbed, while the highest possible honour bestowed on him is God's hands-on burial of him. When TgPJ refers to Moses's death as being 'gathered' (אֶתְכַנֵּשׁ) while it refers to Jacob's mother as having 'died' (מֵית), the euphemism 'gather' may subtly refer to his extraordinary position with God after death, although he is buried in a valley

and has a grave. As we will see, TgPJ's contrast of heaven and death harks back to concern about his assumption in heaven at the time that the Temple still stood.

But this Targum adds a central ingredient to its account which cannot be sourced to Second Temple literature. Above all TgPJ engrains its audience with the sense that they should follow the way Moses conducted his life and that what counts above all is doing good on earth and taking God's teachings to heart by comforting the mourners, visiting the sick, burying the dead, dressing the naked and sustaining the poor. It is a strong message, united and well-delivered to all [the pre-existent(?) souls] who 'entered the world'.

The account starts much earlier of course with the notification of his impending death at four places in the Tora (Num. 27.12, Deut. 31.14, 16; 32.50). In Deut. 31.14 TgPJ informs us of Moses's impending death, following MT, but adds to MT that three righteous men – Jacob, David and Moses – were told in advance of their imminent death to avoid being caught out, because they would not hit the number of days their ancestors did. Now they could appoint a substitute before it was too late. In Deut. 31.16 TgPJ divulges the classical view of afterlife in the form of a dead body and eternal soul when it tells Moses that 'you are about to lie down in the dust with your fathers, and your breath (ונשמתיך) will be stored up in the storehouse of eternal life with your fathers'.¹⁶ Moses himself acknowledges at the time that he was about to be gathered from this world that he was about to call upon 'witnesses who do not taste death in this world' (סהדין דלא טעמין מיתותא בעלמא הדין) rather than mortals who do, which explains why Moses called upon the cosmological bodies of heaven and earth (TgPJ Deut. 32.1). In TgPJ Deut. 32.50 Moses pleads with God to postpone his death until he has entered the promised land – but not to avoid death –, which he is not granted, although in Deut. 34.1–4 TgPJ has his grief alleviated when God grants him a vision not of the land but of Israel's salvation history from the Judges to the days of Gog and Magog. Even before, he had accepted 'his portion at the beginning' where 'a place was set with precious stones and pearls, wherein Moses, the scribe of Israel, is concealed (נגיז)' (Deut. 33.21). The scene, then, has been well and truly set before the final chapter of Deuteronomy.

16 H. Sysling, *Tehiyat Ha-Metim: The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature* (TSAJ 57; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996), 187–209.

The supplementary traditions in 34.5–6 may be enumerated as follows:¹⁷

1. Moses's birth and death are on the seventh of Adar;
2. Although he suffered grief, Moses also acquired four crowns;
3. God gave Moses the kiss of death;
4. God's six teachings;
5. The ministering angels attended his deathbed and adorned it with fine cloth and jewelry;
6. God transported Moses to an unknown location;
7. The sin and grief of Israel when they gaze towards his burial plot.

Even a cursory reading of TgPJ Deut. 34.5–6 suggests that the translation may be an amalgam of motifs and traditions, but in truth they gell together to emphasize the necessity of following Moses as the *primus inter pares* on earth. The seventh of Adar links Moses's birth and death, setting the stage for the focus of the entire unit. His four crowns reflect the heights of his 'career' in Tora, priesthood, kingship and merits, singling him out as a supreme human being and yet a mortal, who stood not to gain benefit from all his endeavours and grieved for it. That the punishment of his untimely death denied him entry into the land is a lot Moses had sought to postpone according to TgPJ Deut. 32.50, in a parable addressed to God, which notably confirms the inevitability of death as it does not seek to *avoid* his fate altogether, but only to delay its timing. The dénouement of the existential dilemma is the kiss of death: although his achievements single him out for a special honour, even the greatest of all prophets cannot escape his mortal fate. The goalposts of cradle and grave stand firm in TgPJ's account. By the same token, TgPJ heightens what Moses achieved during his life and makes his life a paramount example of what 'those who entered the world' should emulate during their lives. The four teachings draw attention to a true *imitatio Dei*, emphasizing the positive note that can be drawn from the death of Moses by making his burial into a prime example of what people should do. On a desultory reading, the following motifs confirm his death and burial: the preparation of his deathbed by ministering angels, his transportation, and finally the grief of the Israelites when they gaze to Beth-peor and simultaneously remember their own sin and the loss of their

17 For more detail, see A. Rodríguez Carmona, "La Muerte de Moises segun el Targum Dt 34,5", in *Salvación en La Palabra. Targum – Derash – Berith. En Memoria del profesor Alejandro Díez Macho* (ed. D. Muñoz León; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 503–514.

leader, in life and, by virtue of his lost tomb, in death. But they also highlight his virtues.

Analysing the antecedents of these traditions we find that they predominantly date to the Tannaitic period and beyond, in their current form, but not to the Second Temple period. To wit, it is highly plausible that speculation about the date of Moses's death already began during the Second Temple period but the specific date of the 7th of Adar is first attested in Mekh. Exod. 16.35; Josephus, for example, placed his death on the *first* day of Adar in *Ant.* 4.327–28.¹⁸ Likewise, the motif of the four crowns may hark back to early titles of Moses but in the particular configuration of four crowns accumulated for Moses it is not dated before the Mishna, and even then without Moses (Av. 4.13).¹⁹ Philo comes quite close with the four titles of king, lawgiver, priest and prophet in his *Life of Moses*, but these titles are not labelled as 'crowns' and the fourth title or crown differs, since Philo refers to Moses as 'the most illustrious of prophets' (2.187, see also 2.3, 292) instead of mentioning the crown of good deeds. Similar scattered titles in the NT, or anywhere else, likewise do not amount to a series of four. Again, the evocative motif of the kiss of death is central to the midrashic reception but its earliest attestation is Amoraic,²⁰ without a parallel in Second Temple literature. The six teachings represent a beautiful twist in the reception history, once more with a talmudic parallel alone. That the Shekhina transported Moses, which explains why he died in one place but was buried in another, is attested by Tannaitic and Amoraic sources,²¹ but in Second Temple literature the discrepancy between the two locations, which did not go unnoticed, was not solved in this particular way. The ministering angels do not mourn or eulogise Moses in TgPJ, but they do accompany him on his last journey, as they do in LAB where they mourn and eulogise him profusely. In other early sources like Philo or Josephus the angels do not participate at this stage, although there may be a hint in the Assumption of Moses, of which the ending is famously lost, that the archangel Michael was sent to take

18 See A. Rodríguez Carmona, "Los anuncios de la muerte de Moisés en el Targum Palestinense", in *El Misterio de la Palabra: homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schökel al cumplir veinticinco años de magisterio en el Instituto Bíblico Pontificio* (eds. V. Collado and E. Zurro; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 267–280 (273–274).

19 Cf. *Qoh. R.* 7.2. See Rodríguez Carmona, "La Muerte de Moisés", 505.

20 *b. B. Bat.* 17a; *Sot.* 13b; *TanB* וְאַתְחִתֵּן (see: 6); *Deut. R.* cf. *PRK* 448. See K. Haacker and P. Schäfer, "Nachbiblische Traditionen", 166–170.

21 Cf. *t. Sot.* 4.8; *Sifre Num.* 106; *Sifre Deut.* 355; *b. Sot.* 13b. See further K. Haacker and P. Schäfer, "Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose", in *Josephus-Studien, Festschrift Otto Michel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 147–174 (165–166).

care of his corpse (11.7).²² God's burial of Moses is likewise unique to rabbinic sources. The motif of the precious stones adorning his deathbed would seem to be a common enough motif to occur more widely, but it is not,²³ perhaps because of the secrecy surrounding his tomb.

All in all it stands to reason that the configuration of traditions in TgPJ belongs to the rabbinic period, and Amoraic at that, because the majority of motifs only has a parallel in Amoraic traditions. That said, certain motifs found in TgPJ have their antecedents in an earlier period. TgPJ alludes to Moses's grief over his punishment, which it developed more fully in the parable of Deut. 32.50 where Moses bargains with God to cross the Jordan and possess the land. The negotiation between Moses and God is a common motif, tending towards the negotiation about death per se in later sources, but to its timing in TgPJ and early accounts.

These motifs may thus seem to have little in common with Second Temple traditions and narratives of Moses's death, but such a narrow view and perfunctory conclusion would be incorrect as I intend to demonstrate, for TgPJ expresses a view of Moses's death in these motifs which can indeed be fruitfully related to its reception in Second Temple literature. TgPJ obviously shares with many other narratives the riddle of the lost tomb, and the even greater puzzle of death as illustrated by the one person which might have been expected to escape that fate, but also a mystifying element in his death and burial with metaphysical overtones. Finally, I will argue that TgPJ ultimately reflects rabbinic concerns and an incisive influence from the Babylonian Talmud and that its wording should be assessed against the background of rabbinic views on exeptional leaders.

He Wrote of Himself that He Died

A first glimpse of the ambivalence surrounding the death and burial of Moses can be had in the work of the Jewish historian Flavius Josephus. In his voluminous work *Jewish Antiquities* he describes Moses as an exemplary leader, who enjoys heavenly food at Mount Sinai, and is ranked higher than any other mortal being.²⁴ But Josephus never turns Moses into a divine being, while

22 J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical edition with Commentary* (SVTP 10; Leiden: Brill, 1993), 270–271.

23 They also feature in the burial of Jacob (TgNeof, TgPJ, FragTg Gen. 50.1).

24 L.H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible* (Berkeley: University of California Press, 1998), 396.

he glosses over the biblical reference that God made him as God to Pharaoh (Exod. 7.1). Likewise, in his account of the death of Moses Josephus omits any reference to his burial and the unknown location of his grave. Whether or not this omission reflects the desire to avoid any impression of deification, his report remains intriguing for the choice of vocabulary and the ambiguity of his death (*Ant.* 4.326):

And, while he bade farewell to Eleazar and Joshua and was yet communing with them, a cloud in a sudden descended upon him and he disappeared in a ravine. But he has written of himself in the sacred books that he died, for fear lest they should venture to say that by reason of his unsurpassing virtue he had gone back to the deity.

The subtext of this fascinating account refers to two common Graeco-roman descriptions of heroic death, the hero who vanishes into a ravine and the hero who returns to the divinity. It is plausible that Josephus avails himself of the motif of disappearance into a ravine to harmonise the different biblical locations of death (at Mt Nebo) and burial (in the valley opposite Beth-peor; Deut. 32.49–50 and 34.6) while simultaneously heightening the momentum of his death and stressing the importance of his role. The second motif is introduced by the remark that Moses wrote of himself that he died – clearly aware of and subtly accounting for the difficulty that Moses could not have reported his own death²⁵ – for fear of people saying that Moses merited a return to the deity. This latter belief is reminiscent of a bodily assumption into heaven, as in the case of the traditional founders of Rome, Aeneas and Romulus, whose sudden disappearance is interpreted as being translated to the gods.²⁶ Both the negation of the belief and its use by Josephus leave little doubt about its connotations. The expression πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρήσαι ‘he returned to the deity’ occurs three times in *Antiquities*,²⁷ once in connection with Enoch, once in connection with Moses’s stay on Mt Sinai which took so long the Israelites feared that he had died – either having been devoured by wild beasts or taken back to God – and finally in connection with his mysterious death. The fear that people would suggest his apotheosis was founded, according to Josephus, in his earlier experience at Mt Sinai. Since Enoch did not suffer death as mortals do, why does Josephus use the same terminology twice in connection

25 That Joshua penned Deut. 34.5–12 is already suggested in *b. B. Bat.* 14b.

26 See Feldman, *Josephus's Interpretation*, 396.

27 *Ant.* 1.3.4, §85; 3.5.7, §96; 4.8.48 §326. J.D. Tabor, “Returning to the Divinity’: Josephus’s Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah and Moses”, *JBL* 108 (1989), 225–238.

with Moses only to drive home the point that Moses *wrote of himself* that he died?

Josephus's words are saying one thing while suggesting another. In this context we have to bear in mind that he adapts his concept of the afterlife to his audience elsewhere, like in the description of Pharisaic tenets which include 'rewards and punishments under the earth' after death, which would have resonated in the Graeco-Roman world more than in his Jewish background.²⁸ Likewise, Josephus only cautiously refers to the concept of resurrection and a new life after death, although his views would appear to be fairly traditional.²⁹ Seen in this light, his account of Moses is no different from other attempts to accommodate the expectations and framework of his audience while avoiding to hurt the Jewish religious sensibilities he shared. He glosses over some elements of the biblical narrative such as a deity burying the hero – if Josephus understood the text that way, of which we cannot be certain – whose tomb is lost in history. He chose his wording in view of his Roman audience, who would not have understood a resurrection but would have grasped the hero's *translatio* to heaven, even if suggested in negation. By the same token, he explicitly denies the notion of apotheosis and a bodily transfer to heavens. That Moses could have been imagined as a deity is far from implausible. Deification of heroes occurs in Egyptian, Ugaritic, Greek and Roman traditions, from Osiris to Romulus, and Moses's central role in Jewish lore would have put him in pole position for a similar revered fate. And however the apotheosis was understood, there are biblical precedents in the protagonists Enoch and Eliya who likewise did not taste death, although they are not said to have become lower deities.

The intimation of a heroic death and apotheosis do not necessarily contradict his views of the afterlife. For Josephus, the soul is immortal while the body is perishable; the souls of the righteous will remain spotless and 'are allotted the most holy place in heaven' while they await a future resurrection. Accordingly, Josephus achieves several goals in his account. He asserts unequivocally that Moses died and yet suggests his death was as extraordinary as his achievements in life.

28 War 18.14; see H.C.C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor. 15. I. An Enquiry into the Jewish Background* (CB.NT 7.1; Lund: CWK Gleerup, 1974), 141.

29 Cavallin, *Life After Death*, 145; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2nd edn, 2006), 206–209.

To align the account in TgPJ with that of Josephus would be to emphasize the intimation of an heroic apotheosis accompanied with the denial of the heavenly assumption of Moses and his escaping death. Among stark differences in detail, both amplify the tension already inherent in Deuteronomy, with both apparently employing the hints of a heavenly resting place to underline the reputation of Moses. At the same time their reasons for doing so and the contemporary views of beatific afterlife differ. Additional comparisons, first with Pseudo-Philo and then with the Babylonian Talmud, will add more contour to the scope of TgPJ's account.

Leaving for Paradise

Josephus may not himself have subscribed to the view that Moses somehow did not die, but alerted to the possibility of another view. The author of Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* (hereinafter LAB) expresses a view far more equivocal, though complicated by the sometimes obscure language in this work. While firmly maintaining the death and burial of Moses, he apparently understood them in ways that diverge from the understanding Josephus had.

LAB fails to project a single, consistent and unitary concept of beatific afterlife.³⁰ At some places, LAB clearly envisages a future resurrection and final judgement for all people, after a kind of prolonged sleep upon death,³¹ just as a peaceful sleep is held out to Moses (19.12–13). In this sense, the Patriarchs are said to be in 'the storehouse of the souls' (32.13). On the other hand, Jonathan expects his soul to recognize David's soul after death (62.9) which does not refer to a period of sleep. Elsewhere there is word of a purifying stage in a fiery place,³² or of the unfaithful whose souls will experience some sort of punishment immediately after death.³³ Many accounts suggest that the righteous dead are still conscious,³⁴ and persevere in an intermediary period, although the sinners die irreversibly.

When LAB comes to describe the end of Moses, similar inconsistencies occur in LAB (19.12–16) which bear closer examination:

30 So H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (AGJU 31; Leiden: E.J. Brill, 1996), 247–250. All English translations follow Jacobson's. *Liber Antiquitatum Biblicarum* (= LAB).

31 LAB 3.10; 64.7; 25.7.

32 LAB 23.6; 36.4; 38.4; 44.10.

33 LAB 15.5.

34 LAB 23.13; 31.7; 32.13; 62.9; and 21.9 if understood in the sense of 32.13 or 1 Pet. 4.5–6.

When Moses heard this, he was filled with understanding and his appearance was changed into a state of glory; and he died in glory in accord with the word of the Lord, and He buried him as He had promised him. The angels mourned his death and went before him all together with lightning bolts and torches and arrows. On that day the hymn of the heavenly hosts was not sung because of the passing of Moses, nor was there such a day from the time when the Lord made man upon the earth, nor shall there again be such forever, that the hymn of the angels should be humbled on account of men, because He loved him very much. He buried him with his own hands in a high place as a light for the entire world. (LAB 19.16)

The turn of phrase is significant. After Moses changed into a state of glory (*et mutata est effigies eius in gloria*), he died in glory (*et mortuus est in gloria*) while a procession of angels illuminated his journey to the hereafter with torches. Key to this passage is the word 'glory', which begins with God's promise in 19.12 that 'I will take you from there and glorify you with your fathers' (*te autem accipiam inde et glorificabo*³⁵ *te cum patribus tuis*), after showing Moses the land, all of which went some way to placate Moses. Perhaps his tomb even becomes 'a light for the entire world', corresponding to his state of glory, although the text is opaque and alternative interpretations are possible.³⁶ His state of light receives mention in later Jewish sources, such as PesR 21.16: 'If one would puncture Moses's grave, the entire world would be unable to remain standing in its light' (שאם ינקב נקב מקבורתו של משה אין כל העולם כולו יעמוד באורה).³⁷ His burial 'in glory' is not a metaphor for a solemn ritual but a notion of afterlife consonant with that of ancestors now in the company of angels.

A third concept of the hereafter shines through in this account of Pseudo-Philo, namely the transformation into light commonly referred to as 'astral immortality'. LAB holds out the prospect of becoming 'like the stars of heaven which have manifested themselves among you now' (33.5) and narrates how

35 Jacobson, *Commentary*, 641 prefers the variant reading *dormificabo* because *glorificabo* 'lacks any particular point'.

36 The Latin (*et in lumine totius orbis*) could be rendered as 'in the light of the entire world', which only makes sense if understood as 'in the *sight* of the entire world' which in turn calls into question how his tomb could not be located if the burial was such a public affair, unless we assume that his grave was located beyond the physical world. My translation follows Jacobson, *Commentary*, 657–658, who argues for the designation 'a light for the world', which was quite familiar at the time.

37 R. Ulmer, *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps* (Atlanta: Scholars Press, 1997), vol. I, 428–429.

heaven received Phinehas (who is Elijah),³⁸ just like his predecessors, before God will ‘remember the world’ when Phinehas will finally taste death (48.1).³⁹ Pseudo-Philo thus identified the righteous who ‘passed away’ with the stars and with those who were raised up in the absence of tasting death – although they apparently still have to die eventually to gain eternal life. On the face of it these predecessors were not restricted to Enoch and Elijah but included others, a view known from rabbinic sources although it always concerns a limited number of people. Heaven also appears to be where Samuel resides, notwithstanding his complaint that Saul stirred up his old bones to raise him up though he was dead. But the medium of Endor evokes his spirit and describes his appearance as one of gods, not of a man, dressed in white and in the company of two angels who are leading him (64.6–7).

Just as the references to death and rest by the godly Samuel leave questions about the visualization of his afterlife unanswered, so do Pseudo-Philo’s references to Moses’s resting place and burial in peace with his ancestors (19.12), which is in agreement with the expectation Moses had himself (19.2). The text states that God handled his death and burial himself – He buried Moses *per manus suas*, ‘with his own hands’ –, which communicates privilege and protection and at once explains why ‘angel nor man will know your sepulchre’ (19.12). Another complicated description in LAB has it that Moses will be resuscitated together with his fathers *de terra Egipti in qua dormietis*, ‘from the land of Egypt in which you sleep’ (19.12). The phrase is obscure to the point that the word ‘Egypt’ is often deleted as a mere intrusion.⁴⁰ Whatever its meaning, the passage refers to a resting place for Moses to sleep from which he will be raised to dwell in an eternal and immortal habitat. But there is a blurry view of the state after death, as appears clearly from Samuel’s leaning on two angels or the prospect of 51.5 according to which light and deliverance await the righteous: ‘The unjust he will shut up in darkness, but for the just he saves his light’ and ‘when the just have fallen asleep, then they shall be delivered’. Salvation and God’s light seem to be concomitant with death rather than a reference to a delivery brought about after a prolonged period of sleep in the eschaton.⁴¹

38 C.T.R. Hayward, “Phinehas – The Same Is Elijah: The Origins of a Rabbinic Tradition”, *JJS* 29 (1978), 22–34; A. Zeron, “The Martyrdom of Phineas-Elijah”, *JBL* 98 (1979), 99–100.

39 For ‘taste (the cup of) death’, see also Matt. 16.28; John 8.52; TgNeof Gen. 40.23; PalTg Deut. 32.1; SYAP 55.5; 65.3; *Lev. R.* 18.1; *QohR* 12.5; b. *Yom.* 78b.

40 See Jacobson, *Commentary*, 642–643, with further references.

41 ‘After the just have slept, then they will be delivered.’ The usual interpretation of *cum dormierint iusti tunc liberabuntur* is that the two clauses are contemporary.

Pseudo-Philo may not entirely reconcile the different notions of immediate reward and punishment with those of eschatological resurrection and judgment, not unlike the NT,⁴² which means that any attempt to bring coherence to all his references runs the risk of over-schematizing. That is not a unique situation. Early rabbinic literature expresses the notion of immediate retribution, with a day of wrath for the wicked and the experience of afterlife in Gan Eden for the righteous, but does not elaborate the notion, and in particular how the various ideas relate to one another.⁴³ The notion may have been gaining ground slowly and not have been widespread in the first century CE,⁴⁴ but regardless of its advance, the rabbis focus on the present world and religious duty in the here and now.

On the other hand, Pseudo-Philo's expressions do not exclude the possibility that Pseudo-Philo had a threefold expectation for the afterlife which consisted of immediate retribution, a state of blissful interim sleep and an eschatological redemption. Since Pinhas (alias Elijah) averted from death to an interim state of peace, the question is how was Moses affected by his death? It would seem likely that in Pseudo-Philo's view Moses indeed died but at once metamorphosed into light or glory, in expectation of the immortal habitat that is yet to come. Whether his death meant that he also *tasted* death by shedding the earthly shells of the eternal soul without the notion of a bodily ascent to heaven cannot be resolved, because his burial on high in a procession with angels also leaves room for his bodily assumption to heaven. 'Not to taste death' may be compared to rabbinic references of people over whom the Angel of Death or the worm and maggot had no dominion.⁴⁵ While these concepts may not be identical, or may not always have been understood to be identical, the latter reference to worm and maggot failing to sway over the body undoubtedly implies the preservation of the body in some sort of transformation, which

42 C. Milikowsky, "Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts", *NTS* 34 (1988), 238–249.

43 A.J. Avery-Peck, "Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations", in *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World to Come in the Judaism of Antiquity* (eds. A.J. Avery-Peck and J. Neusner; Leiden: Brill, 2000), 243–266.

44 M. Goodman, "Paradise, Gardens, and the Afterlife in the First Century CE", in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views* (eds. M. Bockmuehl and G.G. Stroumsa; Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 57–63.

45 See *b. Bat.* 17a; *b. B. Mes.* 83b; *Kal.* 3 (2x); *Midr. Ps.* 23.4; *PRE* 40. See also the references to those who did not die, as for Moses: *Sifre Deut.* §357; *b. Sot.* 13b; *Midr. Tann.* 22a; for Jacob, *b. Taan.* 5b.

may be seen as akin to avoidance of the taste of death, while humanity in general awaited worms and maggots after death.⁴⁶

Afterlife in the form of stars, angels, or light appears to have been closely related to the theme of apotheosis of the faithful few,⁴⁷ as in 1 En. 104.2–6 which projects an afterlife in which the righteous will ‘shine as the lights of heaven’ and ‘have great joy as angels of heaven’. Several texts demonstrate that the concept of apotheosis was shared by authors of the Dead Sea Scrolls,⁴⁸ and several sources expressing the idea of the assumption into heaven. In the New Testament narrative of the transfiguration of Jesus it is not only said, that ‘he was transfigured before them, and his face shined like the sun, and his garments became white as light’, but the ‘transfigured’ Jesus is visited by two of his righteous ancestors who had ascended to heaven, Moses and Elijah (Matth. 17:2–4, cf. 13:43).

While Pseudo-Philo’s version of the death and burial of Moses is strikingly different from that in TgPJ or Josephus’s *Antiquities*, in terms of structure, concepts, and drift, there are also similarities that are not brought on by their shared source of inspiration, the Hebrew text. The hint of an ascension to glory in heaven is heavier still in Pseudo-Philo than it already was in Josephus and TgPJ, with its accentuation of glory and the angelic cortège, while he has him leave for paradise (‘an eternal abode that is not subject to time’)⁴⁹ which is apparently tantamount to his burial *super excelsam terram*. The motif of paradise occurs elsewhere in both documents, too. They share the idea that

46 In addition to n. 45 above, see *m. Av.* 3.1; 4.4; *t. Naz.* 4.7; *ARN-A* 19.1; 19.2; 28.9; *b. Ber.* 24b; *b. Ned.* 9b; *Kal.* 6 (2x); *DER* 3; *DEZ* 1; *Lev. R.* 18.1 (2x); *Exod. R.* 20.3; *Deut. R.* 11.10; *Qoh. R.* 5.12; 12.1 (2x); *Midr. Ps.* 1.11; *Tan.* ויקרא (see: 8); *Tan. B.* חיי שרה (see: 7).

47 A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: E.J. Brill, 1977), 188; J.H. Charlesworth, “The Portrayal of the Righteous as an Angel”, in *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBL SCS 12; eds. J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg; Chico: Scholars Press, 1980), 135–151; W.F. Smelik, “On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism”, *JSJ* 26 (1995), 122–144 (128–129).

We should distinguish afterlife from instances in which Moses is compared to God during his lifetime on the basis of Exod. 7.1, as in Sir. 45.1–3 which envisages Moses as glorious as the ἁγίων ‘Holy Ones’, for which the Geniza fragment reads אלהים. This distinction is not made by C. Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology”, *DSD* 3 (1996), 236–252.

48 Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition”, 240–241.

49 R. Bauckham, “Paradise in the Biblical Antiquities of Pseudo-Philo”, in *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views* (eds. M. Bockmuehl and G.G. Stroumsa; Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 43–56 (46, 52).

the precious stones which adorned the high priest's breast plate as the sign of investiture hailed from paradise,⁵⁰ where they will eventually be returned according to Pseudo-Philo whereas TgPJ has them adorn the deathbed of Moses, at least suggesting that they are part of the passage to the hereafter.

The Measure of Moses

Another side to TgPJ's narrative is the manifestation of his paradigmatic life and death, exemplified in his four crowns and his (passive) role in the four teachings of God. In numerous midrashic stories, Moses refers to his accomplishments as grounds for postponing his death until after the entry into the promised land, or even to avert death altogether. Yet these motifs can only partly be explained as part of the struggle with death in TgPJ, because they do not function as a bargaining chip with God but turn Moses into a laudable and model human being which reveal the influence of the halakhic reflection on his life and death.

To place the numerous rabbinic parallels with TgPJ in their proper context, we should begin with looking at the early halakhic sources.⁵¹ The Mishna portrays Moses as the *primus inter pares*, outstanding, exceptional *among* but not *without* his peers. His death receives mention in the opening chapter of tractate Sota, which deals with male suspicions of female adultery. A discussion follows in terms of reciprocal justice, 'by the measure a man metes out, he is measured himself' (במידה שאדם מודד בה מודדין לו; m. Sot. 1.7), a 'measure of retribution' which receives ample illustration in the subsequent *mishnayot*, first in the case of the suspected woman and then in the form of biblical precedents. In particular, 1.8 illustrates this measure in when things go wrong, as with Samson and Absalom, while 1.9 illustrates the principle when things go right, as with Miriam, Joseph, Moses, and indeed all of Israel's righteous ones. Similarly, the Tosefta (Sota 4) mentions Moses's death and burial in the context of the principle of 'measure for measure' (t. Sot. 4.1). Its discussion can be roughly divided into three parts, one dealing with Abraham's actions and God's balanced response in 4.1–6, one concerning Moses, and yet another with a series of examples illustrating the principle of retribution in the case of assorted sinners.

In the Mishna we have Miriam, Joseph and Moses together, which will prove to be the paradigm for many later texts. The principle of 'measure for

⁵⁰ TgPJ Exod. 14.9; 35.27; Num. 33.8.

⁵¹ Which R. Kushelevsky, *Moses and the Angel* fails to include in her discussion.

measure' as applied to Moses does not differ from that applied to Miriam or Joseph. Because Miriam waited for Moses, Israel in turn waits for her when she is shut out of the camp for seven days. This example is followed by one concerning Joseph, who 'had the merit of burying his father, and none of his brothers was greater than he', which, after a biblical proof-text, is reflected by the next instance: 'We have none so great as Joseph, for only Moses took care of his [bones]. Moses had the merit of burying the bones of Joseph, and none in Israel was greater than he, since it is said . . .' Finally, the honours are due to Moses himself, as 'We have none so great as Moses, for only the Holy One blessed be He took care of his [bones], since it is said, And He buried him in the valley (Deut. 34.6)'. Moses, then, fundamentally falls into the category of Miriam and Joseph, even though he is the greatest of them all. Indeed, since no human being would match his greatness no one could bury him but God. But still his fate is included in that of all mortals by the concluding observation: 'And not of Moses alone have they stated [this rule], but of all righteous people, since it is said, And your righteousness shall go before you. The glory of the Lord shall gather you [in death] (Isa. 58.8).'

At the end of the day the Mishna deals with Moses's burial in terms of his greatness as a human being, Israel's righteous ancestor, but frames the ambiguity of his death in terms that apply to all righteous human beings without making him exceptional. The oxymoron of death and ascension is completely absent, at least at this point,⁵² nor is there any suggestion that his soul, let alone his body, ascended to heaven. Whether this gathering concerns the soul alone or includes the body, or in other words whether a *translatio* to heaven is implied for the righteous, remains opaque: the possibility is neither excluded nor pressed home.⁵³ The Tosefta follows suit with some variations. Lacking the Mishna's concluding remark about the path of all righteous souls the Tosefta focuses on the location of Moses's death and burial and explains that he died at a different place than where the burial took place, so that God must have taken him on the wings of his Shekhina. His burial and death are as unambiguous in the Tosefta as can be, with the 'omission' of the biblical observation that the location of his tomb is unknown. Despite some differences between Mishna and Tosefta their upshot is identical: Moses was grander than life, not grander than death.

Sifre Deut. §305 continues the pattern with the addition of new accents in its exposition of Num. 27.18. On the occasion of Joshua's appointment at God's instigation, Sifre describes the death of Moses after first mentioning that 'three

52 *m. Av.* 5.6 ranks Moses's grave among ten special creations of the first week.

53 So also *Sifre Num.* §106.

righteous people died in the same year, Moses, Aaron, and Miriam'. While Moses may have ranked highest he too had to die. Yet Sifre lays more premium on his exalted status as Moses rebuked the angel of death for his cheek to come and fetch his soul (נשמה), referring to his higher authority. While Sifre highlights his eminence, his end is supernatural to the extent that the Angel of Death cannot find Moses when it tries again, at God's instigation, for 'God knows his way; God has hidden him (גנוז) for the World to Come'.

Sifre thus combines the metaphysical overtones of Moses's mysterious death we encountered in TgPJ, Josephus and Pseudo-Philo with the insistence of the Mishna and Tosefta to treat him alongside Aaron and Miriam. Perhaps it is significant that, seemingly by way of interruption or loose association,⁵⁴ Sifre also comments on Aaron's demise in a way which exalts Aaron over Moses:

All Israel gathered to Moses and said to him, 'Where is your brother Aaron?' He replied, 'God has stored him away for the life of the World to Come'. But they could not believe him and said to him, 'We know of you that you are harsh, perhaps he said something before you that is unworthy, so you sentenced him to death'. What did the Holy One, blessed be He, do? He returned Aaron's bier and suspended it in the upper heavens, and the Holy One, blessed be He, stood in mourning over him while the ministering angels responded after him.

This brief unit is possible because the Israelites only witnessed Aaron's ascension together with Moses and Eleazar to the summit of Mt Hor (Num. 20.27), but not his death. They could thus speculate that Moses had left Aaron for dead and only the vision of Aaron's corpse could convince them that he truly died. Still, what once fertilised the hermeneutical possibility of distrust on the people's part may not be relevant for Sifre Deut. §305, as this unit omits what is superfluous for its own purposes: no reason for disbelief is provided, Moses himself does not even react to the accusation (he does in other versions of the story), nor does the midrash explain how Num. 20.29 can state that all Israel saw that Aaron was dead while Aaron died in the presence of his son Eleazar

54 R. Hammer considers this unit an insertion; *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy* (Yale Judaica Series; New Haven: Yale University Press, 1987), 490 n. 16. Even J. Neusner concedes: 'It has nothing to do with the death of Moses, so the principle of composition is still more accomodating than we should have expected . . . This composite has been put together in a very loose way'; *Sifre to Deuteronomy* (Atlanta: Scholars Press, 1987), II, 294.

and Moses only (something this midrash explains but it does not seem to be cited for that explanation here).

Whatever its literary origin, the readiness to accuse Moses for the death of Aaron has two related functions in the present context. It displays a side of Moses which is less than ideal, since Moses was not as popular as Aaron and apparently failed to stem the flow of feelings against him. This interlude draws Moses back to the level of Miriam and particularly Aaron, though a lofty plain it is, and by the same token it emphasizes Aaron's exalted position with God as evidenced by God's personal eulogies.

But Sifre also departs from the pattern set by the Mishna and the Tosefta in this unit and beyond. Aaron's bier as a euphemism for the dead body is suspended in heaven in the company of God and his angelic entourage, just as Moses was in Pseudo-Philo's account. Once more death is described in celestial terms. On the surface, the suspended corpse is necessary as proof for his actual death, yet the parallel midrashic versions phrase the story in a quite different way as they have God 'open' his 'cave' (מערה) without any reference to the suspension of his bier in heaven,⁵⁵ which has the effect of removing the metaphysical charge from the narrative. Indeed, the suspension of the bier of Aaron's body in the 'heavens of heavens' suggests a *translatio* to heaven in a wholesome way, a notion at variance with the dualistic concept of humanity wherein the body is discarded and the soul ascended to heaven upon death.

Sifre describes Moses's death and burial with the sense that his body ascended to heaven similar to Aaron's bier. The ensuing story of the Angel of Death who fails to fetch the soul of Moses ends without result, because he cannot find any trace of Moses, soul or body as no trace whatsoever has been left of him: 'God has fathomed his way, and hid him for the life of the World to Come, and not a single creature knows his whereabouts'. Moses is both buried and hidden. More explicit is the minority opinion in Sifre Deut. §357:

Some say, 'Moses did not die but stands and serves [God] on high'. Here [in Deut. 34.5, 'And Moses died there'] it is said, 'there', and elsewhere it is said ['there'], 'And he was there with the Lord' (Exod. 34.28).

This uncontested minority opinion that Moses resides in heaven with God where he serves Him does not come out of the blue. When the Midrash includes a long exposé of what Moses gets to see before his death, it includes a

55 *Tan. B.* חקת (see: 41); *Num. R.* חקת (see: 12.20). Midr. Petirat Aharon, in A. Jellinek, בית המדרש (repr. Jerusalem: Wahrmann Books, 1967), I, 91–95 (95) refers to Aaron laying on his deathbed, but again in the cave, not suspended in heaven.

view of 'the Garden of Eden, with the righteous strolling about in it', as well as its counterpart, Gehenna. As noted above, the notion of immediate retribution somehow goes together with the expectation of the World to Come in early rabbinic literature (or Pseudo-Philo), without Eden boiling down to the notion of a storehouse of souls. Whatever Sifre's view of beatific afterlife, the measure of Moses is that of a human being, albeit one whose extraordinary righteousness entails a transfer to Gan Eden.

The reward of Gan Eden is absent from ARN A which otherwise relates a similar story, including the fruitless search for Moses by the Angel of Death and God's kiss of death.⁵⁶ Significantly, ARN A has Moses request a death like that of Aaron, whose bier was laid out with such great honour, thus placing him on a par with Aaron but beyond most human beings, just like Sifre intimated. However, ARN A casts the story more firmly along the lines of common expectations of the hereafter when its description of his actual death lacks the mystery it acquires in Sifre. While ARN relates how God hid (וַיְהַסֵּה) the soul of Moses under the Throne of Glory, there is no difference there between Moses and any other righteous ancestor:

Nor is the soul of Moses alone in storage under the throne of glory; rather the souls of all the righteous are in storage under the throne of glory, as it is said, 'Yet the soul of my lord shall be bound in the bundle of life with the Lord your God' (1 Sam. 25.29).

Death here apparently consists of a soul separated from the body and safeguarded in God's treasure-house for the righteous, while the body remains behind. Moses is granted a prominent death, but the usual afterlife among his kindred souls in the hereafter, in contrast to the wicked who are excluded from storage and roam the universe 'not knowing on what to rest'. This concealment of souls is more reminiscent of the sleep Pseudo-Philo evoked and unlike the image of Moses's ministry on high or the notion that the righteous saunter away in paradise.

Neither Above Nor Below

The halakhic perspective on Moses's death and burial provides us with a corrective to the view that all rabbinic accounts narrate his death and burial with celestial overtones up to the point that his actual death becomes unstuck. But

⁵⁶ ARN A 12.4 (edn Schechter, 50–51).

even where the narratives stay predominantly on the side of Moses's death, the friction of language which evokes death or afterlife, heaven or earth is rarely far away. Sifre Deuteronomy projects his death and burial straightforwardly but then weds the perspective of heaven to an account of his death and burial that takes up elements also attested in the earlier tales by Josephus and Pseudo-Philo. By contrast, the Mishna, the Tosefta and ARN-A (among others) consider Moses within the parameters that apply to all those who are righteous.

The coalescence of death and life also occurs in the Babylonian Talmud (Bavli), my final station in this brief reception history of Deut. 34.5–6. Here both elements are outspoken, although the intimation that Moses is alive, and did not die, is still firmly set within the boundaries of death and burial. Like the Mishna and particularly Sifre Deuteronomy, the Bavli affirms the grandeur of Moses but confines it to the realm of righteous humans, outstanding and yet unexceptional. The Bavli confirms the influence of the halakhic perspective but also sheds important light on the version of TgPJ this article is concerned with, as it provides a backdrop to TgPJ which is not apparent from a list of unweighted rabbinic parallels to TgPJ, but only emerges when we consider the talmudic parallel in context.

The exposition of Deut. 34 found in b. Sot. 13b–14a is tagged to the mishnaic principle of 'measure for measure' in ff. 9b–14a, which is a connection not without significance, because its contents project a natural view of his death as against any metaphysical connotations of his afterlife. When the *gemara* canvasses the measure of reward and punishment, wondering whether the reward for the righteous is really in equal measure to their merit, it observes that the reward for the righteous far exceeds what they were due on the basis of the principle of 'measure for measure' (11a). The *gemara* restricts the grandeur of Moses by several subtle scriptural interpretations before it comes to interpret his death. God turned down the pleas of Moses for permission to enter the promised land with the word 'enough', which echoes the very word Moses himself used in lecturing others and so projects his death as an example of 'measure for measure'. Were one still to think that God was unduly harsh to Moses, a Tannaitic tradition (*baraita*) of the school of R. Ishmael removes all doubt with the saying, 'According to the camel is the burden' – Moses could handle it on the basis of his moral strength. Interpreting the mishnaic statement, 'we have none so great as Moses', R. Samuel bar Nahmani concludes that the gates of wisdom had been closed to Moses when he reached that grand old age and the authorial voice adds that his authority had been taken from him and transferred to Joshua. The confluence of these observations leaves its mark on what follows in putting the finger on his humanity, his custodial leadership, and God's justice, for the punishment of Moses is proportional so that he does

not have any 'outstanding claims' against God to avert, or postpone, death. All this inevitably predisposes the reader to consider the death of Moses as just and real, no matter how grandiose and sad.

When it comes to his actual death and burial in the tractate, the tone changes only ever so slightly, although the discussion does carry some metaphysical overtones. It begins with a *baraita* cited to resolve the conflict between the locations of death and burial:⁵⁷

It was taught,⁵⁸ R. Judah said,⁵⁹ Were it not for a written verse, it would be impossible to say where Moses died.

As the *baraita* explains further on, the location of his death is miraculous because Scripture locates his death and burial in two different places, since Moses died at God's will in one place (Mt Nebo) but was buried in another (the portion of Gad), although no one knows where. The discrepancy between these two locations would not pose any problem but for the motif that God took Moses by a kiss and subsequently buried Moses, which requires, as the Bavli argues, that Moses was carried from one place to another on the wings of the *Shekhina*. The effect of this interpretation is dual: it bestows prestige on Moses and transfers his death and burial beyond the physical realm, but it also stops short of going any further while it conveys that Moses died and was buried.

Eulogies for Moses follow, uttered by the ministering angels, God, three rabbis from two different generations and localities – Samuel, R. Johanan and Rav Nahman – and finally the angel Semalyon. Time and cosmological boundaries are suspended when in short successive statements heaven and earth come together in the universal mourning for Moses, who is described as a righteous leader, intervening on behalf of his people, and in the possession of ultimate wisdom. That is to say, the standard edition implies as much, but do the voices of heaven and academy really chime in? The manuscripts suggest otherwise (b. Sot. 13b):

57 Deut. 33.21 and 34.1, referring to the portions of Gad and Reuben.

58 תנא is supported by all witnesses, although bracketed in the Vilna edn (with prefixed ך as in the editio princeps of Bomberg but without the brackets); see R. Liss, סוטה. תלמוד בבלי. (Jerusalem: Institute for the Complete Israeli Talmud, 1977), רה.

59 Note that Mss Munich 95 and Vatican 110 both read א"ר, while Oxford heb. d. 20 is lacunary at this point; the Vilna edn. reads א"ר יהודה, while y. Sot. 1.9, 17c states: תני בשם ר' יודה. The first reading is probably due to a haplography.

Those four miles, who carried him [Moses]? It teaches that Moses was lifted by the wings of the Shekhina, while the ministering angels said,⁶⁰ 'He executed the justice of the Lord, and His judgments with Israel' (Deut. 33.21).

And the Holy One blessed be He, what did He say? Rav said,⁶¹ 'Who will rise up for Me against the evil-doers? Who will stand up for Me against the workers of iniquity?' (Ps. 94.16).

Samuel said, 'Who is as the wise man? And who knows the interpretation of a thing?' (Qoh. 8.1).

R. Johanan said, 'Where shall wisdom be found?' (Job 28.12).

R. Nahman said, 'So Moses died there' (Deut. 34.5).

Semalyon said, 'So Moses died there, the great Scribe of Israel'.

The first quotation marks him as a righteous (Deut. 33.21), the second as one who intercedes on behalf of his people against those who accuse them (Ps. 94.16). The angels commend his execution of God's justice, while God wonders if there will ever be one like Moses to stand up against the wicked for Him. These eulogies mark Moses as an exemplary and righteous leader in almost perfect harmony with heaven. Yet the quotations still persist on the earthly and physical dimension of his persona, as the following scriptural quotations from Qoheleth and Job point to the impossibility of grasping God's justice and the suffering of the righteous, which alludes to the tragic fate of Moses at the time of his death. They also imply that no one is equal to Moses, although he now too is dead, no matter how virtuous he was.

These voices represent a marked departure from celestial eulogies, although that does not come across in the standard editions which simply state, 'And the Holy One blessed be He says. . . .'. By contrast, the manuscripts as quoted above put God's words as a quotation in the mouth of Rav. As a result God is *quoted* to participate in the eulogies, and the locus is no longer heaven but the rabbinic academy where these eulogies are presented as a rabbinic act of interpreta-

60 The angelic voice should be considered as simultaneous with the transportation of Moses's body by the Shekhina, with אומרים continuing the gerund of the preceding clause (שהיה משה מוטל), as this makes sense both grammatically and in view of parallel stories of his *translatio* where angels accompany him on his last journey.

61 וְהַקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא אָמַר so Munich 95, supported by Oxford heb. d. 20, Vatican 110 and Ayn Yaaqov with minor variations. The Vilna edn reads וְהַקְדִּישׁ בְּרוּךְ הוּא אָמַר. The tense varies between present tense (Vatican MS) and past (Oxford), while Munich's text is ambiguous although likely a past (a present tense would normally be abbreviated as אָר). Ayn Yaaqov supports אָמַר. The present tense may well be older (cf. Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 78), but the past tense is no coincidence in the present context.

tion. The parallel in the Tosefta only mentions the mourning and eulogy by the angels, with the same quotation of Deut. 33.21, but no eulogy by God, while the Yerushalmi puts different parts of the same verse into the mouth of first God, then the angels and finally the people.⁶² The difference is telling. In comparison to TgPJ, which has a heavenly whisper eulogising him and the angels joining in to prepare his bier with paradisaical ornaments, or Pseudo-Philo where the angels accompany the bier of Moses with torches, in the Bavli the eulogies and company are no longer strictly celestial. That the authorial voice was familiar with celestial eulogies and the angelic procession on the occasion of Moses's passing away is unquestionable on account of the reference to the angelic voice in the presence of the Shekhina, but the Bavli shifts the emphasis from heaven to the rabbinic seat of learning.

In view of the scriptural tributes to Moses by leading Amoraim Semalyon's identity becomes significant. Nowhere the text identifies him as an angel, in spite of the historical context which leaves little doubt about that; however, since the co-text does *not* single Semalyon out as such, he can be, and has been, mistaken for a scholar.⁶³ Note, too, that there is some superfluity in the subsequent quotations of Rav Nahman and Semalyon, and that neither offers much of an eulogy; in point of fact, in this narrative Rav Nahman steals the moment from Semalyon by announcing the death of Moses first on the basis

62 Cf. *t. Sot.* 4.9; *y. Sot.* 1.9, 17c.

63 Rashi takes him for a scholar, whereas the Tosafot know that some believe him to be an angel, others the name of a sage. This passage has a close parallel in *Sifre Deut.* §357, where Semalyon also follows the proclamation of the heavenly whisper that Moses died. See further *Yalq. S. Deut.* §963. According to G. Davidson, *A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels* (New York: The Free Press, 1967), 265, Semalyon is a variant for Sammael, who has been sent by God in other accounts to fetch Moses's soul. N. Brüll, *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 4 (1879), 98 suggested the Greek epithet *σημαλέων* (*σημαλέος*), which refers to someone who announces (here, the angel proclaiming the death of Moses), followed by J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlin: Benjamin Harz, 1924), III, 546. In his notes to the latter, Fleischer, 540 (= 740!) first points to *אמאל* (understood by him as the holy spirit, contrast R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* [Oxford: Clarendon, 1879–1901], cols. 4210–4211), then suggests an otherwise unknown gnostic name, *שם עליון*. See further A. Kohut, *ספר השלם* (Vienna: George Brög, 1878–1892), VI, 72; S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targumim* (Berlin: S. Calvary, 1898–1899), II, 398. Schwab relates the Greek to an angel by the name of *סימואל* in ms hébr. 770; see M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélogologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1897), 197–198. See also *סמואל* in TS K 1.162, f. 1a l. 40, in P. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), III, 68.

of Scripture. The shift from heavenly eulogy to academic hermeneutics is too conspicuous to be missed. It is true that the shift may have been imposed on the tradition secondarily, as the quotation of God without rabbinic intermediacy in the Vilna edition is highly plausible and nothing would contradict a claim that it represents the older text-type here; Semalyon probably spoke angelic words and heralded the death of Moses. All that just goes to show how much premium the authorial voice set on changing the scene from heaven to rabbinic learning.

The twofold proclamation that Moses died is immediately challenged in an anonymous statement that bears close affinity with Sifre Deuteronomy: 'There are some who say, 'Moses did not die . . .',⁶⁴ followed by the same prooftexts and the same conclusion that Sifre offered, namely that Moses stands and serves God in heaven just as he did on earth. The celestial perspective is not extraneous to the passage, it turns out. Indeed, and beyond Sifre, the Bavli now turns his burial into a metaphysical incident which mirrors the elusive nature of his death. This happens after and in spite of the words of R. Berekhya that the Tora offers 'signpost after signpost and still "no one knows his burial place till this day" (Deut. 34.6)', whereby he aptly captured the tension already present in Scripture itself about the location. The authorial voice goes one step further in a brief episode about the 'evil kingdom' of Rome which sent an envoy to the local commander of Beth-peor to find his tomb. Tellingly, the grave of Moses kept eluding them:

[When] they stood above [on the mountain], it seemed to them [that the grave] was below. [When they stood] below [in the valley], it seemed to them [that the grave] was above. They split up in two groups; to those standing above it seemed to be below, to those below it seemed to be above.

His burial remains ephemeral to the point that it is not simply concealed but visibly intangible, for Moses is here, there, and nowhere all at once. His is not a death as anyone else's, with the soul is concealed under the throne of Glory, nor is his grave as anyone else's; if anything, his tomb is reminiscent of the Mishna when it ranks his grave among the ten creations at the twilight of the first Shabbat of the creation (m. Av. 5.6). The Bavli projects the mirage

64 This actual phrase is missing but clearly presumed in ms Mung5; a scribal error. Oddly, Liss, תלמוד בבלי, p. completely misses this minus.

of Moses's tomb as the mystery of his death and thereby transposes his death to the metaphysical.

So far but no further the *stam* is prepared to go. Subsequent inferences the *gemara*, or more precisely R. Hama b. R. Hanina, draws from the location of his grave do not speculate: even Moses himself did not know where he would be buried, and the location near Beth-peor was chosen to atone for the licentious behaviour of Israel in connection with Baal-peor (Num. 25.1–5).⁶⁵ His latter saying is reminiscent of TgPJ's pointer that Israel remember its own debauchery when gazing in the direction of Moses's grave. Above all, R. Hama b. R. Hanina's final statement recalls the apex of the interpretation in TgPJ as he focuses on the ethical conclusions that are to be inferred from Moses' burial, described in terms of following God, which are closely related to the six teachings of God which TgPJ relates in connection with the death of Moses:

Said R. Hama the son of R. Hanina, 'What [does it mean when it] is written, "You shall follow the Lord your God" (Deut. 13.5)? Is it even possible for man to follow the Shekhina? Has it not already been said, "For the Lord your God is a consuming fire" (Deut. 4.24)? However, [it is possible] to follow the attributes of the Holy One blessed be He.'

The attributes are clothing the naked, visiting the sick, comforting mourners, burying the dead and, adds R. Simlay, performing deeds of kindness. The climax of the Talmud focuses on Moses's human side and highlights the moral imperative of following God's merciful ways. The metaphysical aspects of Moses' death have been led into safe territory; speculation about Moses's heavenly life has simply been forestalled and whether Moses died or not and the exact nature of his fate in the hereafter ultimately hang in the balance. The Talmud focuses on human life in this world, although it does not exclude the possibility that Moses was literally following in God's footsteps by ascending to heaven. Instead, the whole *sugya* seeks to emphasize the moral attributes in this world, rather than the heavenly bliss of the world to come.

By all means the drifts of the Bavli and TgPJ converge in conspicuous ways as both enumerate how humans should emulate God in a strikingly similar way. Their teachings correspond in essence and order, although discrepancies exist because TgPJ has two more teachings than the Bavli, as the table bears out.

65 In Eyn Yaaqov R. Jacob ibn Habib imparts an additional saying by R. Hama b. R. Hanina in connection with the grave of Moses, which is also found in Haggahot HaBah, but not in strictly talmudic textual witnesses.

b. Sot. 13b	TgPJ
dress the naked (Gen. 3.21)	dress the naked (Adam and Eve)
–	join grooms and brides (Adam and Eve) ⁶⁶
visit the sick (Gen. 18.1)	visit the sick (Abraham)
comfort the mourners (Gen. 25.11)	comfort the mourners (Jacob)
–	feed the poor (manna)
bury the dead (Deut. 34.6)	bury the dead (Moses)

It is impossible, and probably unnecessary, to say when and where the motif of these teachings originated except that the talmudic unit follows logically in the wake of Deut. 13.5, 'You shall follow the Lord, your God', enumerating how to follow God in positive steps, a connection which TgPJ does not make. Conversely, the Targum brings up these teachings by way of association with the death of Moses that features as the last among its six steps; this link is thus rather loose. Still, it would be wrong to consider TgPJ's adhortation to follow God a digression by association with Moses's death because they have a well-rounded place within its translation: together with the four crowns of Moses, they deliver a forceful message to its target audience that it should focus on the here and now and emulate God in daily life.

The author of TgPJ took the points of the Bavli well and highlighted the grief and earthly rewards of Moses, which earned him the kiss of God. He then prefaced the description of his burial with the oral guide of divine emulation, which reinforces the moral thrust of his description of the achievements of Moses. It is true that TgPJ also goes on to describe the death of Moses in celestial terms with a hint of paradise about it, not dissimilar to the Bavli which hints at his aversion of death as well. These otherworldly aspects are a longstanding part of the reception history, which emphasize the greatness of Moses, but also hint at a glorification beyond the human realm. All in all TgPJ shares with rabbinic literature the perspective of Moses as one of the righteous, who struggled without deriving the desired benefit of entering the promised land, and who was gathered to his ancestors. But it most prominently raises the imperative to follow God which bears out an alignment with the Bavli that statistics of shared traditions and a mere enumeration of parallels cannot do justice.

66 This motif occurs in TgPJ Deut. 32.4 as one of the daily occupations of Moses.

Moses Here and Now

At the end of the day TgPJ does not merely have a preponderant affinity with the rabbinic tradition, but displays a keen eye for the concerns that marked the accumulative discussion in the Babylonian Talmud in particular. The halakhic perspective of measured retribution, be it award or punishment, clearly marked the reception of Moses's death and burial in the Bavli, closely following the lead of the Mishna, the Tosefta and the Yerushalmi. Moses represents the apogee of righteous leaders, but there his ascension ends – or does it? Sifre abides by the temperances of the halakhic perspective, but then breaks free from them, suggesting an angelic hereafter where Moses resides among the members of the celestial court and serves God. The Bavli shares the startling statement that Moses did not die, but does not make much of it.

It is the latter attitude that the author of TgPJ took to heart. TgPJ sides with the Mishna and the Bavli in its portrayal of Moses as an extraordinary leader and righteous man without losing sight of his human nature. When all is said and done, TgPJ tempers the celestial overtones of the death and burial of Moses while preserving just about enough to suggest his elevated status even in death. TgPJ preserves indubitable elements of heavenly involvement in the form of the *bat qol*, the kiss of (the *memra* of) God, the angelic cortège at his burial and the precious stones laid in his bier, yet his cradle and grave have been instilled in the audience by his failed plea to postpone his death in Deut. 32.50 and by the very opening of Deut. 34.5 about the seventh of Adar. TgPJ may not use the expression 'measure for measure' in connection with Moses (although the term occurs twice elsewhere in its text),⁶⁷ but its thrust in this sense clearly emerges from the emphasis it puts on his achievements and his leadership by example even though he, nevertheless, had to endure the grief of not being allowed to cross over into the land. Moses has been set as the prime example to all those 'who enter the world' to behold his merits. Tellingly, this latter address is not directed at the souls in heaven, as might have been expected, but at those who live life on earth. That message has a counterpart in the six teachings of God the author chose to incorporate at this point. Quite apart from the dangers of apotheosis, the author may simply have toned down aspects of Moses's assumption into heaven for the value he and his Babylonian peers placed on the ethical imperatives of following God on pragmatic rather than speculative terms. Whatever he deemed of the prospect

67 Gen. 38.25 (קבל מיכלא היא) (דמיכלא קבל מיכלא היא); Lev. 26.43 (קבל מיכלא היא). On this principle, also known from the NT, see M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), 138–142.

that Moses joined the celestial world in a transformed body, the focus is on God's teachings that apply to the here and now.

The pull of the supernatural remained strong. One reason may well have been that these aspects reflected so well on Moses and could help to express his eminence, as Josephus seems to have realised. Yet ambiguity about his death and burial appears to go back as far as the Biblical narrative itself with its 'lost' tomb, which may have to be understood against the background of concepts of afterlife which included deification of the righteous leaders. Perhaps the danger of apotheosis had receded somewhat when the monistic view of beatific afterlife resulted in the twofold expectation of slumbering souls, that are separated from their bodies, and an eschatological resurrection in the World to Come, although the concurrent belief in Gan Eden and Gehenna suggest that the picture is more complicated, and that certain notions never really were abandoned altogether, at least not by everyone. There is ample reason to believe that even during the Amoraic period a variety of concepts of the hereafter existed, and that the biblical and post-biblical oxymoron of his death and burial cannot be resolved in terms of a concealed soul and buried body, if only for the texts that have his *body* concealed while others refer to the lack of power worms and maggots enjoyed over selected righteous ancestors, including Moses.⁶⁸ If these early traditions still perceive of the righteous as being adopted into the celestial realm body and soul, there was some reason to exercise constraint in this respect in the form of the real danger that Moses might be venerated as a god himself. The liturgical hymns, as well as Midrash Petirath Moshe, are explicit about this danger: Moses has to die lest people conceive him as divine.⁶⁹

This limited exploration of the death and burial of Moses obviously leaves out numerous elements that are not immediately pertinent to the foregoing analysis of TgPJ. Yet enough has come to the fore to underline the consanguinity of TgPJ and the Bavli beyond the shared pool of exegetical traditions and motifs. There is no denying that TgPJ's theme and motifs are reminiscent of Late Second Temple literature, simply because the authors clearly grapple with similar issues such as the lost tomb, the identity of the gravediggers, the distance between Mt Nebo and the valley of Peor, and the suspected apotheosis of this divine man. What sets the Targum apart is that its structure, ever so briefly, reflects a sustained rabbinic interpretation that we may witness in early rabbinic sources. Pseudo-Jonathan sides with the Babylonian rabbis in its desire to home in on the ethical lessons of both his life and death.

68 Of course, the dichotomy between body and soul is external to the Hebrew Bible.

69 Midr. Petirat Moshe Rabbenu in Jellinek, *בית המדרש*, I, 115–129 (118).

Le *Targum Pseudo-Jonathan* témoin de l'époque du Second Temple

Innocent Himbaza

Certains targumismes du *Targum Pseudo-Jonathan* (*Yerushalmi I*) reflètent des pratiques ou des controverses de l'époque du Second Temple. Cette observation se base sur la présence de ces mêmes éléments dans des écrits comme *Jubilés* ou le *Rouleau du Temple*, alors qu'ils sont absents de la Bible hébraïque. La permanence de ces éléments, dont certains n'ont finalement pas été retenus par le rabbinat palestinien, montre leur enracinement dans une tradition juive diversifiée.

I Introduction

Le *Targum Pseudo-Jonathan* (TgPJ) connaît et met côte à côte des traditions très anciennes et d'autres tardives; cette dernière qualification s'appliquant à l'époque de sa rédaction. Parmi les traditions tardives, on peut citer celle qui rapporte qu'Hénoch a été appelé du nom de Métatron. Cette précision se trouve dans le TgPJ Gn 5,24. Or, cette tradition remonte au plus tôt à Rabbi Yishma'el ben Elisha de la deuxième génération des Tannaïm au début du II^e s. après J.-C. Ce rabbin s'est rendu célèbre par ses controverses avec Rabbi Aqiba¹. Le *Livre Hébreu d'Hénoch* (ou *3 Hénoch*) précise que Métatron (donc l'ancien Hénoch) est devenu le plus grand des archanges de Dieu².

Dans ces lignes, j'aimerais m'arrêter sur des éléments qui remontent plus haut, en tout cas à l'époque du Second Temple, pour montrer que le TgPJ puise bien souvent dans des traditions anciennes. Il s'agira donc de comparer les particularités du TgPJ avec des écrits comme le *Rouleau du Temple*, l'*Écrit de Damas*, le *Livre des Jubilés*, etc. Cependant, certaines de ces traditions ont elles-mêmes changé et le TgPJ les reprend à un stade avancé de leur évolution. À ce

1 G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrash* (München: C.H. Beck, 1992), 80. Cependant, bT *Hag.* 15a évoque le contact entre l'ange Métatron et Elisha ben Abuyah, appelé ici « L'autre », vraisemblablement à cause de son apostasie. Elisha ben Abuyah est également de la même génération que Rabbi Yishma'el et Rabbi Aqiba. Voir G. Stemmerger, *Einleitung*, 83.

2 Le Midrash (*NbR* 12,12 et *LamR Intr.* 24) présente cet ange comme celui qui intervient en faveur d'Israël.

titre, le TgPJ est en même temps le témoin de son époque ainsi que de celle qui l'a précédé. Cette période est marquée par une diversité de courants au sein du judaïsme.

Pour faire ressortir ces caractéristiques du TgPJ, je me limiterai à quelques aspects concernant les pratiques sacrificielles ainsi que la figure de Moïse en Égypte.

II Les pratiques sacrificielles

a *Un immolateur de métier*

Les pratiques sacrificielles posent de nombreux problèmes dans la mesure où certains détails des gestes que l'on doit accomplir dans tel ou tel cas ont été diversement transmis. Dans le cas de l'égorgeage rituel, la שחיטה, la question est de savoir s'il est accompli par l'offrant (c'est-à-dire n'importe qui : שחיטה בכל אדם) ou seulement par le prêtre (שחיטה בכהן). Les discussions de la tradition rabbinique montrent que l'égorgeage rituel est tantôt réservé :

- au prêtre (Philon d'Alexandrie, *De Specialibus Legibus* I, 198-199; Rabbi Ishmaël en *LvR* 22,7),
- à l'Israélite en état de pureté (bT *Zeb.* 32a)
- à n'importe qui y compris les laïcs, les femmes, les esclaves et même les impurs (M *Zeb.* 32a).

Ces discussions montrent que la référence à l'Écriture ne s'impose pas sans difficulté. Le Talmud (bT *Zeb.* 32a) reconnaît par exemple que limiter le droit à l'immolation à une personne en état de pureté est seulement une loi rabbinique : מדרבנן מ' ש, i.e. cette loi est non biblique³.

Précisément, l'Écriture elle-même ne parle pas d'une seule voix lorsqu'elle évoque cette question. Dans certains passages du Lévitique, quelquefois c'est l'offrant qui égorge alors que dans d'autres cette tâche est accomplie par le prêtre lui-même. Les témoins textuels reflètent encore davantage cette diversité de pratiques dont les chercheurs pensent qu'elles n'étaient pas unanimement fixes⁴.

3 Les discussions rabbiniques en bT *Zeb.* 32a-33b expliquent ce choix par le fait que l'imposition de la main ainsi que l'égorgeage rituel sont accomplis successivement « devant le Seigneur » (c'est-à-dire dans la cour du Temple) et que pour s'y trouver il faut être pur.

4 A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*. Zwite Auflage mit einer Einführung von Prof. Dr. Paul Kahle

Le TgPJ réserve l'égorgement rituel au *Tabbaha* טבחה (sacrificateur ou immolateur de service) en Lévitique 1,5.11; 3,2.8.13; 4,4.15.24; 14,5.13.25.50. Par là, ce targum prend l'option opposée à celle de la Septante et du Pentateuque Samaritain pour lesquels l'abattage rituel est souvent réservé aux prêtres⁵. Le point de vue de la Septante et du Pentateuque Samaritain, dans certains passages, est partagé par 2 Ch 29,22-24 où l'on voit les prêtres égorger et accomplir le rite du sang. De son côté, Ez 44,11, confie aux lévites l'égorgement rituel des victimes. Il faut cependant voir là une restriction punitive qui limite les lévites aux fonctions subalternes. Ils se tiendront devant le peuple pour le servir (v. 11), alors que les prêtres lévites fils de Sadoq serviront le Seigneur Dieu et se tiendront devant lui (v. 15). On se souviendra néanmoins qu'en 2 Ch 35,6 l'égorgement rituel est confié aux lévites cette fois-ci sans connotation de punition.

Une observation globale du texte biblique montre donc qu'en se limitant au livre du Lévitique nous sommes face à deux traditions divergentes, alors qu'en élargissant le sujet aux autres textes d'Ez et de 2 Ch, nous en trouvons une troisième.

Il est possible qu'en évoquant le טבחה, le TgPJ fasse allusion à un « métier » bien établi à l'époque de sa rédaction, c'est-à-dire qu'il évoque le fruit d'une longue évolution. L'intérêt d'évoquer ce sujet ici est alors de montrer que ce qui est devenu une institution bien établie avait été préparé sinon initié par les discussions anciennes, déjà reflétées par la littérature du Second Temple. Dans ce sens, les targumismes du TgPJ plongent leurs racines dans cette littérature.

Dans une autre publication, j'ai observé qu'en ce qui concerne la manipulation du sang des sacrifices, le *Rouleau du Temple* intègre les données d'Ézéchiel 44 dans ses relectures des textes du Lévitique⁶. Nous pouvons faire la même

(Frankfurt am Main: Verlag Madda, 1928), 469-470; R. Péter-Contesse, *Lévitique 1-16* (CAT IIIa; Genève: Labor et Fides, 1993), 43; R. Rendtorff, *Leviticus 1. Teilband: Leviticus 1,1-10-20* (BKAT III,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 48-50. Pour Jacob Milgrom, l'abattage rituel n'était réservé aux prêtres que lors du culte public fixe. Voir J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 3; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 1991), 154.

5 Cette restriction, rendue claire par l'utilisation du pluriel du verbe טשח, est systématique en Lv 1 (Septante), alors qu'on retrouve la même diversité dans d'autres chapitres comme c'est le cas pour le texte massorétique. La question de la *Shechita* tendant à devenir celle de la *Cashrut* se pose déjà dans le *Rouleau du Temple* (11QT/11Q19 LII 13b–LIII 10) à propos de la distance à partir de laquelle une bête doit être amenée au temple. Au-delà de 30 stades (env. 5 km), on peut faire un abattage profane (« dans tes villes »), le sang étant répandu par terre et recouvert de poussière.

6 Voir I. Himbaza, « The Rite of the Blood on the Altar and the Hierarchy of Sacrifices: Qumran Texts, Septuagint and Mishnah as Witnesses to a Law in Evolution », dans *The Qumran Legal*

observation quant à l'égorgement rituel. En effet, selon le *Rouleau du Temple* (11QT/11Q19 XXII 4-6), lors de la fête de l'huile fraîche, les fils de Lévi égorgeront et les prêtres répandront le sang. Voir également la fête de l'offrande du bois en XXIII 11-12: «ils égorgeront devant lui le bouc, en premier, et il en fera monter le sang à l'autel». Le *Rouleau du Temple* évoque dans le même sens le rituel du jour du Grand Pardon, concernant le bouc sur lequel est tombé le sort «à Yahvé» (XXVI 5). Le texte de Lv 16,9 ne donne pas de détails sur l'égorgement de ce bouc. En revanche, selon Lv 16,11 c'est Aaron qui égorge lui-même le taureau du sacrifice pour son propre péché. Les témoins textuels dans leur ensemble, y compris TgPJ, attestent cette lecture⁷. Le point de vue du *Rouleau du Temple* sur cette question a dû se perdre dans les lacunes du début de la colonne XXVI.

L'institution du **חטאת** que nous avons dans le TgPJ doit dès lors être considérée comme le fruit d'une évolution des pratiques sacrificielles qui a isolé une classe d'immolateurs. Ceux-ci ne sont ni les offrants laïcs qui s'arrêtent à l'imposition de la main ni les prêtres qui recueillent le sang et se chargent de la suite du rituel sacrificiel⁸. Cette évolution se base sur les divergences textuelles du Pentateuque et sur les éléments venant d'autres passages bibliques comme Ez 44,11 et 2 Ch 35,6. Cet exemple montre également que l'intertextualité, couvrant la Torah, les Prophètes et probablement les autres Écrits, a joué un rôle important dans l'évolution des pratiques sacrificielles.

Pour ce point, on peut donc placer le TgPJ à la dernière marche sur une échelle qui en compte trois. Dans un premier temps, on observe la divergence des textes bibliques. Dans un deuxième temps, des écrits tardifs de l'époque du Second Temple intègrent les données provenant d'autres textes en dehors du Pentateuque. Ces écrits font jouer spécialement aux lévites le rôle d'immolateurs de service. Enfin, dans un dernier temps, le TgPJ reflète l'aboutissement d'une évolution qui a créé un métier spécifique pour ce même service.

b La primauté du sacrifice *Haṭṭa't*

La hiérarchie des sacrifices est clairement discutée et établie dans la Mishna. *M Zeb.* 10,2 rappelle que le sacrifice **חטאת** (sacrifice pour le péché / de purifi-

Texts Between the Hebrew Bible and Its Interpretation (CBET 61; eds. K. De Troyer, A. Lange With the Assistance of J.S. Adcock; Leuven: Peeters, 2011), 17-27.

7 En accord avec le texte massorétique et d'autres témoins textuels, le TgPJ laisse également à Aaron le soin d'égorger lui-même le premier sacrifice pour le péché après l'investiture (Lv 9,8).

8 On reconnaît d'ailleurs la trilogie, Israël – lévites – prêtres, devenue traditionnelle dans le judaïsme rabbinique.

cation) est plus saint que le *עלה* (l'holocauste). La manière dont le sang des sacrifices est (doit être) manipulé constitue une indication pour leur hiérarchisation⁹. Dans tous les cas, le *חטאת* est le plus saint de tous les sacrifices. En effet, non seulement son sang est giclé sur les parois de l'autel plus haut que le sang des autres sacrifices, mais également il doit être giclé quatre fois au lieu de deux, voire une seule fois pour les autres (M *Zeb.* 5,3-8; M *Pes.* 5,6).

Sans refléter les détails de l'élaboration ultérieure de la Mishna ni évoquer la notion de la sainteté des sacrifices, le *Rouleau du Temple* à Qumran et la Septante semblent également accorder la primauté au *חטאת*, spécialement face au *עלה*. Ceci est démontré par la présentation que l'un et l'autre font de la manipulation du sang de ces sacrifices. Pour le *Rouleau du Temple*, le sang du *חטאת* est appliqué ou giclé à différents niveaux de l'autel (11QT/11Q19 XVI 2-4.17; XXIII 9-14), alors que celui du *עלה* est seulement giclé à la base de l'autel (11QT/11Q19 XXXIV 8)¹⁰. Concernant la Septante, c'est spécialement la manipulation du sang de l'oiseau qui attire notre attention. Selon le texte massorétique, le sang de l'oiseau est giclé « contre la paroi de l'autel » dans les deux cas de *עלה* (Lv 1,15) et du *חטאת* (Lv 5,9). Or, pour la Septante, le sang de *עלה* est giclé « sur la base de l'autel ». On retrouve donc ici la même logique que dans le *Rouleau du Temple* où le sang du *חטאת* est giclé à plusieurs endroits et non celui de *עלה*. Cette hiérarchie que le texte massorétique ne montre pas est clairement présente dans le *Rouleau du Temple* et dans la Septante et ensuite bien élaborée dans la Mishna.

Le TgPJ n'entre pas directement en discussion sur la manipulation du sang. Néanmoins ce targum met en avant l'importance du *חטאת* comme s'il avait en arrière fond le thème de la hiérarchisation des sacrifices, démontrée entre autres par cette même manipulation.

En Lv 5,8-10, le TgPJ semble profiter de la lecture adoptée par le texte massorétique pour insister sur la primauté du *חטאת* par rapport au *עלה*. En effet, deux oiseaux sont offerts, pour le *חטאת* d'abord et pour le *עלה* ensuite. Cependant, au v. 8, une petite précision targumique indique que l'oiseau pour le *חטאת* « a été choisi » (*דאיתבחר*) en premier. Le fait que cette précision revienne une deuxième fois au v. 10 (*דאיתבחר*) est probablement une manière de rappeler la primauté du *חטאת* dans ce cas.

9 Voir I. Himbaza, « The Rite of the Blood », 23-25.

10 Pour la discussion, voir L.H. Schiffman, « 'Ôlâ and Hatta't in the Temple Scroll », dans *The Courtyards of the House of the Lord. Studies on the Temple Scroll by L.H. Schiffman* (STDJ 75; ed. F. García Martínez; Leiden – Boston: Brill, 2008), 353-363.

Un autre indice de l'importance du sacrifice חטאת se voit dans les deux targums TgN et TgPJ en Lv 10,19. Cette fois-ci le חטאת est comparé à la seconde dîme (מעשרה תנינה), de l'hébreu שני (מעשר שני)¹¹.

TgPJ Lv 10,19: Alors Aaron dit à Moïse: Voici que les enfants d'Israël ont offert aujourd'hui l'offrande de leur sacrifice pour le péché et leurs holocaustes devant Yahvé. Mais, à leur occasion, une infortune m'est arrivée, dans mes deux fils. N'est-il pas prescrit, à propos de la seconde dîme, que celui qui est en deuil ne peut en manger? À plus forte raison en va-t-il de même de l'offrande du sacrifice pour le péché (כל דכן קרבן חטאתא). Et que (serait-il arrivé) si je m'étais égaré à manger aujourd'hui de l'offrande du sacrifice pour le péché? Il eut été juste que les deux fils qui (me) restent fussent eux aussi consumés, car il n'est pas possible que cela eût été bien devant Yahvé.

L'expression כל דכן (*a fortiori*), connue également en Lv 1,1 par le manuscrit 110 du TgF sous la forme כל שכן, insiste sur la supériorité du חטאת. Elle fournit ici un bon argument à Aaron dans la discussion avec Moïse.

TgN Lv 10,19: Alors Aaron dit à Moïse: Voici qu'ils ont offert aujourd'hui leur sacrifice pour le péché et leur holocauste devant Yahvé. Or toi tu nous enseignes que le sacrifice pour le péché est plus grave que la seconde dîme (דחטאתא חמרא מן מעשרה תנינה) dont il n'est pas possible de manger. (Si) donc moi à qui il est arrivé aujourd'hui (ce) grand malheur que les deux, Nadab et Abihou, soient morts et qui suis en deuil pour eux, est-ce que, si j'avais mangé aujourd'hui du sacrifice pour le péché, cela aurait été bien devant Yahvé?

Pour le TgN, la comparaison est encore plus claire parce qu'il compare directement les deux types de sacrifices en disant se référer à l'enseignement de Moïse lui-même.

Le texte des manuscrits 110, 264 et 440 du TgF s'accorde avec celui du TgN à quelques différences près. Ils soulignent eux aussi la supériorité du חטאת sur

11 Traduction de R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque, Tome II: Exode et Lévitique. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index* (sc 256; Paris: Cerf, 1979), 376-377. La distinction entre les deux dîmes: la première et la deuxième (sans parler de la dîme du pauvre) remontent également aux relectures anciennes des textes du Pentateuque. La tradition rabbinique base l'interdiction de consommer la seconde dîme pendant le deuil sur Dt 26,14.

le **מעשר שני**, également conformément à l'enseignement de Moïse. D'ailleurs le TgPJ reconnaît lui aussi l'origine mosaïque du point de vue d'Aaron, puisque selon Lv 10,20, Moïse envoie un héraut dans le camp pour dire : « C'est à moi que la norme avait échappé, et c'est Aaron, mon frère, qui me l'a rappelée ».

Ce cas montre que la hiérarchie des sacrifices que nous connaissons dans la Mishna est en fait le résultat d'une évolution qui a commencé assez tôt, les écrits de l'époque du Second Temple et le TgPJ en constituent des témoins tangibles. L'idée de la primauté du **חטאת** tire probablement son origine en Lv 9, même si ce texte ne l'établit pas clairement. En effet, ce chapitre montre que le **חטאת** est le tout premier sacrifice offert par Aaron et ses fils après leur investiture sacerdotale.

c *Les sacrifices du Nouvel an*

On sait que sous l'influence babylonienne, Juda adopta le calendrier annuel qui commence l'année au printemps¹². Le mois d'Aviv prit le nom de Nisan (Ne 2,1; Est 3,7). Ex 12,2 déclare que Nisan devient le premier mois de l'année dont la grande fête des Pains sans levain commence le 14^e jour (v. 18). Le premier jour de ce mois printanier, qui est également le premier de l'année, ne revêt pas une importance particulière dans le cycle sacrificiel de la Torah. Ce jour est mentionné en Ex 40,1.17 comme le jour où Moïse acheva d'ériger la tente et de mettre en place son mobilier¹³. Nb 28,11-15 prescrit des sacrifices à chaque néoménie, sans que la première ne soit mise en évidence. Plusieurs traditions rabbiniques citées par le *Seder Olam* 7, *Sifra* 9,1; *GenR* 3,9; *NbR* 12,15; *bT Shab.* 86b insistent sur la singularité de ce jour où le cycle sacrificiel démarre¹⁴. Nous savons cependant que ces traditions ne sont pas connues

12 É. Nodet, « Calendriers bibliques : Salomon, Éléphantine, Jubilé, Dédicace », *Transeuphratène* 39 (2010), 121-151, met cependant en doute l'opinion majoritaire qui date ce changement à l'époque de Josias sous l'influence du Deutéronome. Pour lui, il n'y a pas de base solide pour dater le changement à cette époque. Ne 1,1 et 2,1 supposent un autre changement de calendrier pour commencer l'année en automne. Ce changement reflète le système séleucide (Seleucus I en 312 av. J.-C.).

13 Rappelons que la précision du texte massorétique en Ex 40,29 qu'en ce jour Moïse offrit l'holocauste et l'offrande (**מנחה וְעֹלָה**) ne se trouve pas dans le texte de la Septante. Il s'agit vraisemblablement d'une insertion tardive du côté hébreu.

14 Que ce jour corresponde également à l'anniversaire d'Isaac est une tradition tardive. Voir L. Ginzberg, *The Legends of the Jews, III: Bible Times and Characters From the Exodus to the Death of Moses* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 5707-1947), 176 et 181-182. Une tradition plus ancienne transmise par le *Livre des Jubilés* (16,12-14) indique qu'Isaac est né au milieu du troisième mois, c'est-à-dire lors de la fête des Semaines (Shavu'ot, Pentecôte).

dans la Bible. Pourtant, le *Rouleau du Temple* (11QT/11Q19) XIV 9-XV 3 évoque cette fête du « nouvel an » printanier et prescrit un certain nombre de sacrifices¹⁵. Le *Livre des Jubilés* 6,23-7,6 évoque ce jour mémorable de réjouissances pour Noé où il offrit également des sacrifices¹⁶. En revanche, la lecture de la Mishna (*RH* 1,1-4), qui évoque les quatre débuts d'année (le 1^{er} Nisan, le 1^{er} Elul, le 1^{er} Tishri et le 1^{er} Shavat) fait une synthèse des traditions disparates connues, en précisant la raison d'être de chaque « début » d'année.

Or, en Lv 9,1, le TgPJ précise que le 8^e jour après l'onction d'Aaron et de ses fils était le premier jour du mois de Nisan, donc le premier jour de l'année. Pour le TgPJ, c'est au premier jour du premier mois que Moïse cessa d'officier à l'autel comme prêtre et passa le flambeau à Aaron et à ses fils. La même précision calendaire est présente en Nb 7,1 où il est dit qu'à ce même jour, Moïse ne démontra plus la tente. En Ex 40,1.17, le même targum précise que le premier mois dont il est question est Nisan, le premier de ce mois étant donc le premier jour de l'année.

TgPJ Lv 9,1: Le huitième jour après l'onction d'Aaron et de ses fils et le huitième jour de l'investiture – c'était le premier jour du mois de nisan (הוא יומא קדמא לירחא דניסן) – Moïse érigea la Tente; mais il ne la démontra point (par la suite) et n'officia plus à l'autel. C'est pourquoi Moïse appela Aaron, ses fils et les anciens du sanhédrin d'Israël.¹⁷

Les précisions du TgPJ permettent de faire clairement le lien entre le premier jour de l'année (premier jour du premier mois) et les premiers sacrifices offerts par Aaron et ses fils (en tant que classe de prêtres). Lv 9 devient ainsi la référence étiologique du cycle sacrificiel commençant le premier jour de l'année.

Le *Rouleau du Temple* et le *Livre des Jubilés* rappellent donc que l'importance du premier jour du premier mois de l'année (printanier) dans le domaine des sacrifices est déjà attestée à l'époque du Second Temple. Le TgPJ reflète cette réalité qui s'amplifiait à l'époque de sa rédaction.

15 Y. Yadin, *The Temple Scroll, Volume Two: Text and Commentary* (Jerusalem: The Israel Exploration Society – The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book, 1983), 58-61. Le *Rouleau du Temple* (11QT/11Q19 XIX 14) évoque également la fête du Vin nouveau, inconnue de la Bible.

16 Pour une vue d'ensemble des deux livres, voir L. Schiffman, « The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees », dans *The Courtyards of the House of the Lord*, 99-122.

17 Traduction: R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. II, 365.

III Moïse en Égypte

a *La naissance de Moïse après six ou sept mois de grossesse*

Plusieurs sources rabbiniques rapportent que Moïse est né après six ou sept mois de grossesse¹⁸. Cette information est également transmise par le TgPJ en Ex 2,1-2 :

Amram, un homme de la tribu de Lévi, s'en fut et plaça sous le baldaquin et le dais nuptial Jokébed, sa femme, qu'il avait renvoyée à cause du décret de Pharaon. Or elle était âgée de cent trente ans quand il la fit revenir vers lui. Il s'opéra pour elle un miracle et elle redevenit jeune comme elle l'était au temps où, petite, elle était appelée fille de Lévi. La femme devint enceinte et enfanta un fils au bout de six mois (יולידת ביר בסוף שיטא) (ירחין). Elle vit qu'il était viable (/circoncis) et elle le cacha pendant trois mois, ce qui faisait un total de neuf (mois).¹⁹

Les autres targums du Pentateuque n'ont pas transmis cette information. D'où vient-elle et de quand date-t-elle ? Selon Pieter van der Horst, la tradition des enfants nés après sept mois de grossesse prend son origine dans le monde hellénistique. On y trouve par exemple chez Homère, *Illiade* 19,115-118, le cas d'Eurystheus qui est né après sept mois de grossesse²⁰. Pour van der Horst, ce motif aurait été introduit dans le judaïsme hellénistique et ensuite dans le christianisme et dans le judaïsme rabbinique²¹. Cependant, toutes les sources juives que l'auteur cite datent de l'époque chrétienne.

J'aimerais proposer ici une source juive de l'époque du Second Temple qui évoque la naissance de Moïse avant neuf mois : le *Livre des Jubilés* 47,1-3.

La septième année de la septième semaine du quarante-septième jubilé, ton père quitta le pays de Canaan, et tu es né (toi-même) dans la quatrième semaine du quarante-huitième jubilé, la sixième année. C'était le

18 Voir L. Ginzberg, *The Legends of the Jews, II: Bible Times and Characters from Josephus to the Exodus* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 5706-1946), 264; Vol. V, 397, n. 44.

19 Traduction : R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. II, 21.

20 Homère, *Illiade*, Tome IV, Chants XIX-XXIV (Texte établi et traduit par P. Mazon ; Paris : Les Belles Lettres, 1981), 7-8.

21 P.W. van der Horst, «Seven Month's Children in Jewish and Christian Literature from Antiquity», dans P.W. van der Horst, *Essays on the Jewish Word of Early Christianity* (NTOA 14; Fribourg : Universitätsverlag; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 233-247.

temps de la persécution pour les enfants d'Israël. Le roi d'Égypte avait décidé contre eux qu'on jetterait dans le fleuve tous les enfants mâles qui leur seraient nés. Ils continuèrent à (les) jeter pendant sept mois, jusqu'au jour de ta naissance. (Alors) ta mère te cacha pendant trois mois, mais on en parla.²²

Sur le plan textuel, la lecture du texte éthiopien ne pose pas de problèmes particuliers²³. C'est dans son interprétation que les divergences apparaissent. Rappelons que les fragments qumrâniens du *Livre des Jubilés* ne contiennent pas ce chapitre. Généralement, en additionnant sept et trois, les auteurs s'arrêtent sur la somme de dix mois et ils en cherchent un sens, sans se préoccuper de la signification de ses éléments constitutifs. Je ne discuterai donc pas ici les dix mois qui n'intéressent pas le cadre de cette contribution²⁴.

En revanche, si l'on s'arrête sur les sept mois pendant lesquels les Égyptiens jetaient à l'eau les enfants mâles israélites, jusqu'au jour de la naissance de Moïse, on comprend bien que pour le *Livre des Jubilés*, les sept mois ont quelque chose à voir avec la durée de la grossesse de sa mère c'est-à-dire l'état fœtal de Moïse.

En effet, selon la progression narrative du texte biblique (Ex 1,22-2,2), Moïse a été conçu après le décret du Pharaon. Le *Livre des Jubilés* prend acte de cette information et le TgPJ Ex 2,1 va dans le même sens. On trouve pourtant des traditions selon lesquelles la mère de Moïse était déjà enceinte (de trois mois) lors du décret du Pharaon (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* II,210) ou lorsque Amram, son mari, la renvoya à cause de ce même décret (ExR 1,20; bT *Sota* 12a)²⁵. Ces traditions expliquent au fond pourquoi Moïse a paru naître

22 Traduction: A. Caquot dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337; dir. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko; Paris: Gallimard, 1987), 800.

23 On peut comparer la traduction de l'édition de la Pléiade avec l'édition et la traduction de J. VanderKam, *The Book of Jubilees* (CSCO Scriptorum Aethiopicum 87-88; Lovanii: Peeters, 1989), 305.

24 Certains auteurs voient en dix mois la véritable période pendant laquelle la mère de Moïse l'a caché, d'autres pensent que les dix mois expliquent les dix plaies, d'autres encore considèrent les dix mois comme représentant la période pendant laquelle le décret du Pharaon était en vigueur, etc. Voir J. VanderKam, *The Book of Jubilees*, 305; K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1981), 539-540.

25 Le *Livre des Antiquités Bibliques* (chap. 9), semble s'opposer à l'idée du renvoi de la mère de Moïse. En effet, il présente Amram comme celui qui, dès le départ, s'oppose aux dispositions que ses coreligionnaires veulent prendre face au décret du Pharaon. Amram les encourage plutôt à continuer à avoir des enfants.

avant le terme (au moins aux yeux des Égyptiens qui ne s'attendaient pas à une naissance aussi précoce, alors qu'ils surveillaient la future mère de Moïse depuis son retour). Par là elles confirment l'ancienneté de ce même motif.

Avec le *Livre des Jubilés*, nous avons donc une indication importante qui, à ma connaissance, constitue l'attestation écrite la plus ancienne de la tradition juive sur la naissance de Moïse après sept mois de grossesse.

Les informations à notre disposition nous permettent de penser que le motif de la naissance après sept mois de grossesse est donc le plus ancien. La tradition des six mois de grossesse serait devenue majoritaire dans un deuxième temps pour expliquer les trois mois pendant lesquels la mère de Moïse a réussi à tromper la vigilance des Égyptiens. La somme de 3 et 6, que retient le TgPJ, donne la durée habituelle de grossesse, alors que la somme de 3 et 7 était visiblement difficile à expliquer. Le TgPJ reflète donc une étape déjà évoluée de cette tradition ancienne.

Le TgPJ reste dans la ligne de la tradition ancienne qui considère Moïse comme un héros dont la durée de gestation était plus courte que pour le commun des mortels. Quant à elle, la tradition rabbinique n'a pas retenu cet aspect « héroïque » de la naissance de Moïse. Elle affirme au contraire qu'il est né tout à fait régulièrement après neuf mois de grossesse.

b *Jannès et Jambres, les magiciens d'Égypte opposés à Moïse*

Un autre exemple bien connu d'un reflet de l'évolution d'une tradition ancienne est celui des célèbres magiciens du Pharaon dont les noms ont été « dévoilés » par la tradition juive.

Jannès et Jambres sont évoqués en 2 Tm 3,8 comme des opposants à Moïse. Ces noms sont inconnus de la Bible hébraïque. La tradition juive, à laquelle ce passage néotestamentaire se réfère, identifie ces deux personnages aux magiciens du Pharaon dont les bâtons sont également devenus des « dragons » (תנינים)²⁶ avant d'être engloutis par celui d'Aaron (Ex 7,11-12). Le livre apocryphe de *Jannès et Jambres* est un aboutissement de l'évolution de cette tradition²⁷.

Rappelons que les noms de ces personnages nous sont parvenus sous diverses orthographes. Le TgPJ Ex 1,15; 7,11 et Nb 22,22 les appelle Yanis et

26 Alors qu'en Ex 4,2-4, l'anticipation du prodige fait changer le bâton en serpent (נחש).

27 Voir A. Pietersma, R.T. Lutz, « Jannes and Jambres, A new Translation and Introduction », dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2 (ed. J.H. Charlesworth; Garden City, NY: Doubleday, 1985), 427-442; *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Tome 1* (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament; eds. A.-M. Denis et Collaborateurs; Turnhout: Brepols, 2000), 491-505.

Yambres ou Yambris (יניס וימבריס / יניס וימרס). C'est d'ailleurs sur cette orthographe proche de 2 Tm 3,8: Ἰάμνης καὶ Ἰαμβρῆς, que Martin McNamara s'est basé pour affirmer que 2 Timothée dépendait directement du TgPJ (= TP1: Targum Palestinien I)²⁸. On peut cependant faire un raisonnement inverse, puisque la forme de ces noms en TgPJ est grécisée. D'autres orthographes se trouvent en ExR 9,7: Yohani et Mamré (יוחני וממרא), dans le bT Men. 85a: Yohana et Mamré (יוחנא וממרא), etc.

La lecture du texte d'Exode laisse entendre que les magiciens étaient plus de deux, puisqu'il évoque les «sages» (חכמים) et les «enchanteurs» (מכשפים). Ainsi, à l'origine, Ex 7,11 faisait référence à plus de deux individus. L'identification des magiciens d'Égypte avec Jamnès et Jambres est donc artificielle, comme de nombreux chercheurs modernes le pensent. Par ailleurs, on relève que certains auteurs antiques n'ont pas cherché à préciser les noms des magiciens d'Égypte. Flavius Josèphe n'en parle pas. Pour Philon d'Alexandrie (*Vita Mosis* I,92), ces magiciens dont il ne cite pas les noms étaient très nombreux. En effet, lorsque chacun lança son bâton, il y eut une foule de serpents (δρακόντων πλῆθος).

Une tradition juive préchrétienne, connue par les fragments qumrâniens de l'*Écrit de Damas* V 18 (cf. 4Q266 3 ii 5-7 et 4Q267 2 1-3; 6Q15 3,1-2), rapporte que «Yohanah (יוחנה) et son frère» ont été suscités par Bélial, alors que le Seigneur des lumières avait établi Moïse et Aaron.

Car autrefois, Moïse et Aaron furent inspirés par le Prince des Lumières, et Bélial, dans la ruse, suscita Jannès et son frère (יחנה ואת אחיהו) lorsqu'il tenta pour première fois de nuire à Israël²⁹.

28 M. McNamara, *New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27a; Roma: Pontifical Biblical Institute [2e éd.], 1978), 82-96.

29 Traduction, M. Wise, M. Abegg, E. Cook, *Les manuscrits de la mer Morte* (Paris: Perrin, 2003), 68-69. Le texte hébreu est diversement interprété. La principale divergence concerne la manière dont il faut comprendre la fin de la phrase: בהרשע ישראל. La traduction anglaise de J.M. Baumgarten (on the basis of Transcriptions by J.T. Milik, *Qumran Cave 4 XIII, The Damascus Document (4Q266-273)* [DJD XVIII; Oxford: Clarendon Press, 1996, 41-43 et 97-98], s'accorde avec la traduction française de Wise-Abegg-Cook, 5. [For former]ly [stood Moses and Aaron by the hand of] the Prince of L[ights, and] 6. [Belial raised up] Jannes and his [brother in his] plotting when he wrought evil [against Israel] 7. [in the beginn]ing. La traduction de A. Dupont-Sommer (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, 153) donne le texte suivant: «Car autrefois, se levèrent Moïse et Aaron par l'intermédiaire du Prince des lumières; mais Bélial suscita Jannès et son frère, en son astuce, quand Israël fut sauvé pour la première fois». Une note précise que c'était «au temps de l'Exode». L'idée du salut d'Israël se fonde sur le texte des manuscrits de la Geniza du

Albert Pietersma rappelle que le texte ne précise pas l'affiliation ethnique des personnages cités. Il est de l'avis que «Yohanah et son frère», de l'*Écrit de Damas*, sont en fait des Israélites apostats dont la vie littéraire s'est prolongée en Jannès et Jambres, magiciens d'Égypte et opposants typiques de Moïse et Aaron³⁰.

Cette question semble cependant complexe. En effet, le *Livre des Jubilés* 48,9-10 rapporte que le prince Mastéma (terme usuel dans ce livre au lieu de Bélial) a aidé les magiciens d'Égypte à faire le mal. Or, cette idée de «faire le mal / nuire» semble connue des fragments qumrâniens de l'*Écrit de Damas* (בהרשע), alors que le texte du même document découvert dans la Geniza du Caire parlait de «sauver» (בהושע). On peut donc penser que l'identification entre Yohanah et son frère d'une part et les magiciens d'Égypte d'autre part fut réalisée assez tôt dans l'évolution littéraire de cette légende.

Le TgPJ Ex 1,15 décrit Jannès et Jambres comme chefs des magiciens d'Égypte. Ils ont prédit la naissance de Moïse pour la dévastation de leur pays.

Or Pharaon dit (que tandis qu'il dormait il avait vu dans son songe que tout le pays d'Égypte était posé sur le plateau d'une balance et un agneau, le petit d'une brebis, sur l'autre plateau de la balance et le plateau où se trouvait l'agneau s'abaissait. Aussitôt il envoya quérir tous les magiciens d'Égypte et leur conta son songe.

Immédiatement Jannès et Jambres, chefs des magiciens (יניס וימברס), ouvrirent la bouche et dirent à Pharaon : Un fils est destiné à naître dans l'assemblée d'Israël par le moyen de qui toute la terre d'Égypte est destinée à être dévastée. C'est pourquoi Pharaon, le roi d'Égypte, avisa et dit aux accoucheuses juives – l'une avait nom Shiphrah, c'est Jokébed, et le nom de la seconde était Pu'ah, c'est Miryam, sa fille –³¹

Caire. Un autre point de divergence se trouve dans la traduction de B.Z. Wacholder, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstitution, Translation and Commentary* (STDJ 56; Leiden – Boston : Brill, 2007), 37. L'auteur traduit ce texte ainsi : «For formally, Moses and Aaron were guided by the Prince of the Urim (and Thummim), and Belial raised up Yahneh and his companion by his plot when Israel became wicked the first time». Deux éléments caractérisent sa traduction. D'une part c'est Israël qui est devenu méchant et d'autre part האורים signifie non pas les lumières, mais l'Urim. Moïse et Aaron auraient utilisé l'Urim et le Thumim pour combattre Bélial. Voir son commentaire, 211-212.

³⁰ A. Pietersma, «Yohanah and his brother», dans *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 2* (eds. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000), 1000-1001.

³¹ Traduction, R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 17-18.

Dans ses *Antiquités juives* II, 205-206, Flavius Josèphe évoque également la prédiction de la naissance de Moïse par un scribe égyptien.

En TgPJ Ex 7,11 ce sont les mêmes magiciens dont les bâtons deviennent également des « dragons » qui répliquent à la magie d'Aaron. La même recension targumique identifie Jannès et Jambres aux deux garçons qui accompagnaient Balaam (TgPJ Nb 22,22).

Ce qu'il faut observer, dans le cadre de cette contribution, est que les données du TgPJ, connues également dans la tradition chrétienne (2 Tm 3,8; *Passion de Simon et Jude* 19: Jannès et Mambres) et païenne (Plinie l'Ancien, *Histoire naturelle* 30,1,11)³² se réfèrent à une tradition juive de l'époque du Second Temple. Les manuscrits qumrâniens de l'*Écrit de Damas* l'attestent. Ensuite la diversification du premier nom (Yohanah, Yanis) et la « révélation » du deuxième (Yambres, Mamré) peuvent être expliquées par l'évolution de cette légende très féconde durant les premiers siècles de l'ère chrétienne³³.

IV Synthèse

Des éléments tirés des pratiques sacrificielles et de la figure de Moïse en Égypte nous permettent de mettre en évidence quelques traits caractéristiques du TgPJ.

1. Nous avons observé que le TgPJ reflète des traditions « non bibliques » connues à l'époque de sa rédaction. Certaines de ces traditions sont plus ou moins anciennes, comme celle du rôle prépondérant que joue le début du nouvel an printanier dans le calendrier sacrificiel, ou celle de Jannès et Jambres, les magiciens qui ont prédit la naissance de Moïse et qui se sont opposés à lui. D'autres traditions sont relativement tardives, comme celle qui identifie Hénoch à Métatron, le super archange de Dieu. La reprise de toutes ces traditions par le TgPJ témoigne de leur vitalité à l'époque de sa rédaction.
2. Les targumismes du TgPJ reflètent des traditions « bibliques » en évolution. La hiérarchie des sacrifices, et notamment la primauté du sacrifice

32 Plinie dit qu'il existe une secte magique qui se rattache à Moïse, Jannès et Iotapès et aux Juifs. Voir Plinie l'Ancien, *Histoire Naturelle, Livre XXX* (Texte établi, traduit et commenté par A. Ernout; Paris: Les Belles Lettres, 1963), 27.

33 La tradition rabbinique rapporte plusieurs légendes liées à Jannès, identifié à un démon (bT *Sota* 22a), à Ketura, la concubine d'Abraham (bT *Zeb.* 62b), etc. Voir *Jewish Encyclopedia*, VII, 71.

תאטן, est un exemple de l'évolution dont on peut suivre la trace spécialement dans les écrits du Second Temple, comme le *Rouleau du Temple* mais également la Septante. Cependant le TgPJ cueille cette tradition comme un fruit à un stade déjà avancé de son mûrissement.

3. Le TgPJ est héritier d'une période de relectures intertextuelles de la Bible. Des écrits qui l'ont précédé et inspiré, comme le *Rouleau du Temple*, l'*Écrit de Damas* et le *Livre des Jubilés*, reflètent cette période du Second Temple. Nous avons observé que l'institution du *Tabbaha* en tant qu'immolateur de métier reflétait l'évolution d'une pratique ancienne qui a isolé une classe d'immolateurs. Ceux-ci ne sont ni les offrants laïcs ni les prêtres. Cette évolution était due aux relectures et à l'harmonisation de plusieurs passages du Pentateuque (Lv), des Prophètes (Ez) et probablement des autres Écrits (2 Ch).
4. Le TgPJ garde la trace de traditions anciennes de l'époque du Second Temple que le rabbinat palestinien n'a pas retenues. Un exemple dans ce cas est l'aspect héroïque de la naissance de Moïse considéré par le TgPJ comme étant né à six mois et à terme.

Le TgPJ est donc un témoin important de la diversité et de l'évolution du Judaïsme à l'époque du Second Temple et aux premiers siècles de notre ère.

Thematic Issues



Malheur à qui donne la couronne à l'orgueilleux!

Les targums et la critique du pouvoir à l'époque du Second Temple

Michael Langlois

La découverte, parmi les quelque 900 manuscrits de la mer Morte, de versions araméennes de livres de la Bible hébraïque¹ suscite un intérêt renouvelé pour les targums, et en particulier pour leur lien avec le judaïsme du Second Temple. D'aucuns doutaient, en effet, que des targums eussent été rédigés avant les premiers siècles de l'ère chrétienne², si bien qu'il eût été hasardeux d'en explorer les contacts avec le judaïsme du Second Temple.

Au-delà des quelques manuscrits de targums, les grottes de Qumrân ont révélé l'antiquité de nombreuses traditions connues des targums. Faut-il y voir une preuve supplémentaire de la rédaction des targums à l'époque du Second Temple? S'agit-il, au contraire, d'une intégration tardive de traditions antérieures? Pour mettre en évidence cette problématique, examinons un thème précis: la critique du pouvoir.

Le judaïsme du Second Temple est, en effet, le théâtre de nombreuses et violentes polémiques autour du pouvoir politico-religieux en place à Jérusalem. Les targums témoignent-ils de ces polémiques? Peut-on déceler des traditions

1 Trois manuscrits qualifiés de «targums» y ont été découverts: un du Lévitique, et deux de Job; voir E. Tov, *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert* (Leiden: Brill, 2010), 125. Dans le cas du Lévitique, seuls deux fragments ont été préservés (4Q156 1-2), si bien qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une traduction continue, comme le fait remarquer l'éditeur; voir J.T. Milik, «4Q156. Targum du Lévitique», dans *Qumrân grotte 4. II* (DJD VI; éd. R. de Vaux et J.T. Milik; Oxford: Clarendon Press, 1977), 86-89 (ici, 86). La situation est différente pour Job: outre les deux fragments de la grotte 4 (4Q157 1-2), la grotte 11 a livré un manuscrit (11Q10) préservant, sur une quarantaine de colonnes lacunaires, Jb 34,24-42,12; voir «11Q10. 11QtargumJob», *Qumran Cave 11. II* (DJD XXIII; eds. F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar et A.S. van der Woude, Oxford: Clarendon Press, 1998), 79-180 (ici, 86). Il s'agit donc bien d'un targum, le plus ancien préservé à ce jour, et dont ne semble pas avoir eu connaissance le traducteur du targum postérieur de Job; voir déjà *Le targum de Job de la grotte XI de Qumrân* (eds. J.P.M. van der Ploeg, A.S. van der Woude, et B. Jongeling; Leiden: Brill, 1971), 6.

2 Ainsi, par exemple, G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und Aramäische Dialektproben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960), 12.

du Second Temple dans la critique targumique du pouvoir? Que faut-il en déduire quant à la rédaction des targums? Telles sont les questions abordées dans cette contribution.

I La critique du pouvoir dans les targums

Une première source de critique du pouvoir dans les targums est à chercher dans la Bible hébraïque elle-même, dont les targums sont, ne l'oublions pas, une version. Or, la Bible hébraïque est loin d'être exempte de critique du pouvoir.

A La critique du pouvoir dans la Bible hébraïque

Une discussion de la critique du pouvoir dans la Bible hébraïque dépasserait le cadre de cette étude; je me contenterai donc de deux exemples évocateurs.

1. Dans le code deutéronomique, le pouvoir royal est encadré par la célèbre « loi du roi » de Dt 17,14-20 qui, dans sa forme finale, est assez critique vis-à-vis du pouvoir royal et du faste qui l'accompagne habituellement. Ainsi peut-on lire au v. 17³:

ולא ירבה-לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה-לו מאד:

Qu'il ne multiplie pas pour lui les femmes, que son cœur ne se dévoie pas; quant à l'argent et l'or, qu'il ne «les» multiplie à l'excès.

Les targums reprennent naturellement cette critique sans grand changement. On signalera juste une précision du TgPJ, qui traduit ainsi la première partie du v. 17⁴:

3 Sauf mention contraire, les citations du texte massorétique suivent le codex de Leningrad; voir תורה נביאים וכתובים – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio quinta emendata (eds. K. Elliger, W. Rudolph; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997). Les traductions sont miennes.

4 La vocalisation est mienne. Pour l'édition, voir A. Díez Macho, *Biblia polyglotta Matritensis. Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additum Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, vol. 5 (Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980), 155.

ולא יסגון ליה נשין על תימנסרי דלא יטעיין ליביה

wl'a' yisgôn⁵ lêh n'sîn 'al tētnesrê⁶ d'la' yaṭ'ayn libbêh

Que les femmes ne soient pas nombreuses pour lui au-delà de dix-huit, afin qu'elles ne détournent pas son cœur.

Mis à part la limite du nombre de femmes à ne pas dépasser, sur laquelle je ne ferai aucun commentaire, le targum suit la Bible hébraïque.

2. Autre exemple, dans le corpus prophétique cette fois-ci: Ez 22,24-28 condamne sévèrement prêtres, prophètes et chefs du peuple⁷, que l'on accuse d'impiété et de malhonnêteté. Ainsi peut-on lire au v. 26:

כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי (...) ואחל בתוכם:

Ses prêtres ont violenté mon instruction et profané ce qui m'est consacré (...) et j'ai été profané en leur sein.

Là encore, le targum fait sienne cette critique acerbe du pouvoir⁸:

כהנהא חטפין באוריתי ומפסין קדשי (...) וחלת רעותי ביניהון:

kah^anâh' h'ṭṭpîn ba'urîṭî m'p'sîn qdšî (...) w'h'allat r'ûtî b'ênêhôn.

Ses prêtres raflent ma loi et profanent ma sainteté (...) et ma volonté est profanée parmi eux.

On notera que c'est la volonté (*r'û*) de Yhwh, plutôt que Yhwh lui-même, qui est profanée, le traducteur faisant comme souvent appel à un médiateur divin.

5 Noter le masculin pluriel יסגון (*yisgôn*) et non féminin יסגין (*yisg'ayn*). On peut aussi vocaliser un *paël*: *y'saggôn* « ils multiplieront ».

6 Forme inhabituelle; on trouve d'ordinaire תמנא עסרי (*t'mnâ' 'asrê*), תמני עסרי (*tamnê 'asrê*) ou תמנסרי (*tamnesrê*). C'est d'ailleurs cette dernière lecture qui est attestée dans l'édition de Venise de 1591; voir A. Díez Macho, *Targum Palaestinense in Pentateuchum*, vol. 5, 155.

7 Et même princes, si l'on suit la Septante au v. 25.

8 Je suis l'édition critique de A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume III. The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1962), 315.

Ces deux exemples illustrent bien la critique du pouvoir déjà présente dans la Bible hébraïque et simplement reprise, sans innovation particulière, par les targums. Il est revanche des cas où la critique n'est pas seulement reprise, mais développée et amplifiée par les targums.

B *L'amplification de la critique du pouvoir dans les targums*

1 Intensification de la critique

Un premier niveau d'amplification consiste à durcir le ton, et ainsi intensifier la critique. Prenons en exemple les premiers mots du célèbre cantique de Moïse suite à la défaite des Égyptiens, en Ex 15,1:

אשירה ליהוה כי־גאה גאה סוס ורכבו רמה בים:

Je veux chanter pour Yhwh, car il est vraiment exalté; <le> cheval et son cavalier, il <les> a jetés à la mer.

Les targums amplifient ce verset à des niveaux divers; par exemple, TgN y apporte les précisions suivantes:⁹

סוסון ורכביהון על די אתגאון ורדפו בתר עמא בני ישראל רמא וטבע יתהון
בימא דסוף:

*sûsown w'rokbîhôn 'al dî 'itgôn ûrdôpû b'tar 'ammo' b'nê yîsr'el r'mo'
ûtabbe' yot'hôn b'yammo' d'sûp.*

Les chevaux et leurs cavaliers, parce qu'ils se sont élevés et ont poursuivi le peuple, les fils d'Israël, il les a jetés et noyés dans la mer des Joncs.

Le TgPJ va plus loin encore dans l'amplification¹⁰:

על די אזיד פרעה רשיעא קדם ייי ואיתנטל בלבביה ורדף בתר עמא בני ישראל
סוסון ורכביהון רמא וטמע יתהון בימא דסוף:

9 La vocalisation est mienne. Pour l'édition, voir A. Díez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana. Tomo II. Éxodo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970), 95.

10 La vocalisation est mienne; je suis l'édition de A. Díez Macho, *Biblia polyglotta Matritensis. Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additum Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, vol. 2 (Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980), 103.

*'al dī ʿazēd parō raššīʿ qōdōm yyy wʾitnaṭṭal bʾlibʾbēh ūr daḇ bōtar ʿammōʾ
bʾnē yīsrʾel sūsawwōn wʾrōkʾbēhōn rōmōʾ wʾṭammeʾ yctʾhōn bʾyammōʾ dʾsūp.*

Parce que Pharaon l'impie a été arrogant devant Yhwh, s'est élevé dans son cœur, et a poursuivi le peuple, les fils d'Israël, «les» chevaux et leurs cavaliers il a jetés et noyés dans la mer des Joncs.

La critique du pouvoir est ici intensifiée : Pharaon est explicitement visé ; il est qualifié d'«impie», et c'est lui qui s'est montré arrogant, menant son armée à sa perte.

2 Extension de la critique

Un second niveau d'amplification est en réalité une *extension* de la critique. On en trouve un exemple en Ez 21,30-31, qui annonce la déchéance du roi de Juda aux mains des Babyloniens :

ואתה חלל רשע נשיא ישראל אשר־בא יומו בעת עון קץ: ס³¹ כה אמר אדני יהוה
הסיר המצנפת והרים העטרה זאת לא־זאת השפלה הגבה והגבה השפיל:

Quant à toi, profanateur impie, prince d'Israël, dont le jour vient au temps du châtement ultime;³¹ ainsi dit le Seigneur Yhwh : «Qu'on» ôte le turban, et «qu'on» enlève la couronne ! Ceci n'est plus cela ; ce qui est bas, qu'on «l'»élève, et ce qui est élevé, qu'on «l'»abaisse !

Le targum amplifie de la sorte cette critique¹¹ :

ואת חייב קטלא רשיעא רבא דישראל דמטא יום תבריה עדן תשלמת חובוהי³¹
כדנן אמר יוי אלהים אעדִי מצנפתא משריה כהנא רבא ואבטיל כתרִא מצדקיה
מלכא אימר דין ודין באתריה לא יתקיים מגלא יגלון גדליה בר אחיקם דלא הות
דיליה יסבנה צדקיה דדיליה היא תעדי מניה:

*wʾatt ḥayyōḇ qṭlō raššīʿ rabboʾ dʾyīsrʾel dimʾṭō yôm tʾbōrēh ʾiddōn
tušlʾmat ḥōḇōhī³¹ kidʾnōn ʿamar ywy ʿlohīm ʾaḏī mišnaṭōʾ miššʾrōyōḥ
kōhʾnō rabboʾ wʾaḇṭēl kitrōʾ mišsidqiyōḥ malkōʾ. ʿemar dēn wʾdēn bʾatʾrēh
lōʾ yitqayyam miglōʾ yiglōn gʾdalyōḥ bar ʿḥūqōm dʾlōʾ hʾwōt dīlēh yisbīnah
šidqiyōḥ dʾdīlēh hīʾ tīʾdē minnēh.*

Quant à toi, «tu es» coupable de mort, impie chef d'Israël, dont est venu le jour de la déchéance, le temps de la rétribution des dettes.³¹ Car ainsi dit

11 A. Sperber, *The Bible in Aramaic Volume III*, 312.

Yhwh Dieu : J'ôte le turban du grand prêtre Seraya, et j'enlève la couronne du roi Sédécias ! Dis : Ni celui-ci ni celui-là ne restera à sa place ; ils seront exilés. Guedalia fils d'Ahiqam, à qui elle n'appartenait pas, la prendra ; Sédécias, à qui elle appartenait, elle lui sera ôtée !

Le targum précise l'identité du roi : il s'agit bien de Sédécias (2 R 25,7). Il précise également l'identité de son successeur, Guedalia, lequel fut effectivement nommé gouverneur de Judée par Nabuchodonosor (2 R 25,22). Mais cette intensification de la critique ne se limite pas au pouvoir politique : elle s'étend au pouvoir religieux, puisque le grand prêtre Seraya¹² est lui aussi nommé ! Faut-il y voir une polémique anti-sacerdotale ? Cette extension trahit-elle le milieu de production de ce targum ?

Pas nécessairement : un examen attentif révèle en effet que cette extension est déclenchée par la présence du couple *מצנפת* (*miṣnāp̄aet*) « turban » et *עטרה* (*ʿaṭraḥ*) « couronne » dans le texte massorétique, qui ne sont pas compris par le traducteur comme un *hendiadys* mais comme les insignes de deux pouvoirs distincts – l'un religieux, l'autre politique. De fait, *מצנפת* est un terme rare, attesté douze fois dans la Bible hébraïque, et toujours en contexte sacerdotal¹³ – sauf ici. On comprend donc qu'un lecteur averti ait vu (ou voulu voir) à travers cette occurrence une critique du pouvoir sacerdotal.

Nous voyons ainsi que les targums ne se contentent pas toujours de reprendre la critique du pouvoir présente dans la Bible hébraïque, mais qu'ils peuvent l'amplifier, l'intensifier, et même l'étendre. Dans les exemples ci-dessus, ce phénomène ne s'écarte pas du contexte historique du passage traduit : les personnalités visées sont bien celles du texte biblique. Mais il est également possible que le traducteur reflète ou intègre la critique du pouvoir d'une autre période. Qu'en est-il de la période du Second Temple ?

II La critique du pouvoir politico-religieux de l'époque du Second Temple dans les targums

A La critique du pouvoir politique

Les textes des targums faisant état d'une critique du pouvoir politique à l'époque du Second Temple sont nombreux. Certains sont aisément identifiables, car ils mentionnent explicitement le pouvoir visé ; c'est par exemple le

¹² Voir 2 R 25,18.

¹³ Ex 28-29 ; Lv 8 ; 16.

cas du Cantique d'Anne (1 S 2,1-10) qui, dans la Bible hébraïque, revêt déjà une dimension prophétique avec, entre autres, la mention du roi messie au v. 10. Ce cantique est largement amplifié dans le targum, au point de devenir une grande fresque historique aux accents apocalyptiques¹⁴. Dans ce passage, chaque verset contient un mot-clef qui renvoie à une puissance étrangère dominant ou ayant dominé la Judée ; une telle succession de royaumes est un lieu commun de la littérature apocalyptique juive à l'époque du Second Temple : on pense notamment à la statue hybride de Dn 2, aux quatre bêtes de Dn 7, à l'apocalypse des animaux de 1 *Hénoch* 85-90, à la vision de l'aigle (cinquième vision) de 4 *Esdras* 11-12, aux quatre arbres de 4Q552-553a, à l'apocalypse de la forêt et de la vigne de 2 *Baruch* 35-40, etc.

Ici, Anne prophétise la venue des Assyriens menés par Sennachérib (v. 2), des Babyloniens avec Nabuchodonosor (v. 3), des Grecs (v. 4), des Perses avec Haman (v. 5a), et des Romains (v. 5b). On remarque immédiatement la mention des Perses *après* celle des Grecs et avant celle des Romains. Il est possible que l'auteur du targum pense à la diaspora orientale juive à l'époque hellénistique et romaine, mais cette permutation pourrait plus simplement être due à l'élément déclencheur présent dans le Cantique d'Anne : le v. 5a oppose les rassasiés aux affamés, ce qui convient bien au contexte du livre d'Esther et à la place que la commensalité y occupe, si l'on en juge par le nombre de festins qui y prennent place – sans oublier le jeûne d'Esther (Est 4,16).

Concernant les Grecs, l'élément déclencheur du texte hébreu est l'arc des forts opposé aux faibles (1 S 2,4) :

קשת גברים חתים ונבשלים אזורו חיל:

L'arc des guerriers <est> terrifié¹⁵, mais ceux qui vacillent se ceignent de force.

14 Sans nécessairement aller jusqu'à l'appeler « Apocalypse d'Anne » comme le propose D.J. Harrington, « The Apocalypse of Hannah : Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10 », dans *Working with No Data. Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin* (ed. D.M. Golomb ; Winona Lake : Eisenbrauns, 1987), 147-152. Signalé par D. Harrington et A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (AramB 10 ; Edinburgh : Clark, 1987), 105.

15 Litt. « terrifiés », par accord de proximité avec les « guerriers » qui précèdent immédiatement. On notera à ce sujet la leçon חתה attestée par 4QSam^a II 21 ; voir « 4Q51. 4QSam^a », *Qumran Cave 4. XII. 1-2 Samuel* (דפס XVII ; eds. F.M. Cross, D.W. Parry, et R.J. Saley ; Oxford : Clarendon Press, 2005), 1-216 (ici, 31). On regrettera que les éditeurs n'aient pas signalé cette leçon dans la liste des variantes, 37, d'autant que la Septante propose également une forme (verbale) au singulier.

Le targum propose la lecture suivante¹⁶:

על מלכות יון אתנביאת ואמרת קשתת דגברי יונאי יתברן ודבית חשמנאי דהון
חלשין יתעבדן להון גבורן:

*‘al mal^hḵūt ywḵwn ‘itnabbī‘at w^ʾam^ʾrat qaštōt d^hgibbōrē yawwō‘ē yittab^ʾron
ūd^hbēt ḥašmana’y dah^ʾwō ḥallōšīn yit^ʾabdon l^hhôn g^ʾbūrōn.*

Au sujet du royaume de Grèce, elle prophétisa et dit: Les arcs des guerriers grecs seront brisés, et quant à la maison des Hasmonéens qui étaient faibles, des prouesses¹⁷ seront accomplies pour eux.

La mention de la « maison des Hasmonéens » renvoie bien sûr aux conflits qui les opposèrent aux Séleucides au deuxième siècle avant notre ère. Le traducteur est acquis à leur cause, puisqu’il mentionne l’intervention divine en leur faveur; mais il ne s’agit pas pour autant d’un texte de propagande hasmonéenne, puisque le verset suivant s’intéresse aux Romains, et se situe donc au minimum au premier siècle avant notre ère. On peut même repousser davantage la datation en tenant compte du v. 5b:

עד-עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה:

Même la stérile enfante sept <fois>, mais celle qui a de nombreux fils déperit.

Le targum traduit ainsi:

כין ירושלם דהות כאתא עקרא עתידא דתממלי מעם גלותהא ורומי דמליא סגי
עממאי יסופן משריתהא תצדי ותחרוב:

*kên y^rūš^ʾlam dah^ʾwōt k^ʾitto’ ‘aqr^ʾ ‘tīdo’ d^ʾtitm^ʾlê me’am gol^ʾwōtāhō’
w^ʾrômê d^ʾmōl^ʾyō’ s^ʾgê ‘am^ʾmayyō’ y^ʾsûpûn mašr^ʾyōtāhō’ tišdê w^ʾtihrûb.*

Ainsi Jérusalem, qui était telle une femme stérile, il arrivera qu’elle sera remplie du peuple de son exil; et Rome, qui est remplie de nombreux peuples, ses camps prendront fin: elle <ne> sera <que> désolation et ruine.

16 A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume II. The Former Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1959), 96-97.

17 Litt.: «forces».

Ici, la femme stérile du texte biblique est associée à Jérusalem, privée de ses habitants, par opposition à Rome, la puissance dominante contemporaine. À l'époque romaine, il faut attendre la destruction du temple, et peut-être même la fondation d'Ælia Capitolina, pour qu'une telle situation se produise. Notre traducteur se situe donc au plus tôt à la fin du premier siècle, voire au deuxième siècle de notre ère. Par ailleurs, il espère une chute du pouvoir romain, et ne fait aucune mention de Constantinople ou du pouvoir byzantin en général¹⁸. Ces données suggèrent donc une datation entre le deuxième et le quatrième siècle de notre ère.

B *La critique du pouvoir religieux*

Si la critique du pouvoir politique est fréquente dans les targums, il n'en va pas de même de la critique du pouvoir religieux – hormis, comme signalé plus haut, la critique déjà présente dans la Bible hébraïque. De tels passages sont peu nombreux, et plus rares encore si l'on se focalise sur la période du Second Temple. Signalons malgré tout Ml 2,11-12, où le traducteur du targum prolonge la critique sacerdotale des v. 1-9 et l'applique aux prêtres qui prennent des épouses étrangères :

בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קדש יהוה אשר
אהב ובעל בת־אל נכר: ¹² יכרת יהוה לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב
ומגיש מנחה ליהוה צבאות: פ

Juda a trahi; une abomination a été perpétrée en Israël et à Jérusalem. En effet, Juda a profané la sainteté de Yhwh, qu'il aimait; il a épousé la fille d'un dieu étranger. ¹² Que Yhwh retranche à l'homme qui fait cela, veilleur et répondant, des tentes de Jacob, et présentant l'offrande à Yhwh Çabaot.

Le verset hébreu présente de nombreuses difficultés que je n'ai pas cherché à gommer dans ma traduction: la mention de l'union à la fille d'un dieu étranger fait-elle état de mariages mixtes, ou d'un problème d'idolâtrie? Que signifie l'expression «veilleur et répondant»? Désigne-t-elle l'homme lui-même, qui serait donc retranché du peuple, ou un tiers? Celui qui présente l'offrande est-il à nouveau le même, ou un autre protagoniste? Ce n'est pas ici le lieu de répondre à ces questions; intéressons-nous plutôt aux solutions proposées par le targum¹⁹:

¹⁸ Contrairement à d'autres targums, par exemple TgPJ en Nb 24,19, ou le targum du Ps 108,11.

¹⁹ A. Sperber, *The Bible in Aramaic Volume III*, 502.

שקרו דבית יהודה ותועיבתא אתעבדת בישראל ובירושלם ארי אפיסו דבית
יהודה נפשהון דהות קדישא קדם יוי ואתרעיאו למיסב להון נשין מבנת עממאי: ¹²
ישיצי יוי לגבר דיעבדינה בר ובר בר מקרוי יעקב ואם כהין הוא ²⁰ מקריב ²¹ קרבן
בית מקדשא דייו צבאות: ²²

*šaqqārû d^obêt y^hûdch w^otô'êbct' 'it^abîdat b^yisr'el ûbîrûš^alam 'arê 'ap-
pîsû d^obêt y^hûdch napš^ahôn dah^awot qaddîš' q^odôm ywy w'itr'îû l^omîsab
l^ohôn n^ošîn mibb^ant 'am^amayy'. ¹² yšêšê ywy lig^abar d^oya b^odînah bar ûbar
bar miqqir^awê ya^aqob w^o'im kochîn hû' m^oqorêb qurban bêt maqdîš' dywy
š^oh'ô't.*

«Ceux» de la maison de Juda ont menti; une abomination a été perpé-
trée en Israël et à Jérusalem. Voici, «ceux» de la maison de Juda ont pro-
fané leur âme, qui était sainte devant Yhwh, et ils ont voulu prendre pour
eux des femmes «issues» des filles des peuples. ¹² Que Yhwh détruise à
«l'»homme qui fait cela fils et petit-fils des villes de Jacob; et si c'est un
prêtre apportant une offrande «au» sanctuaire de Yhwh Çabaot.

Le targum répond à plusieurs des questions soulevées par le texte hébreu. Tout d'abord, il s'agit bien d'un problème de mariage mixte: la sainteté de Yhwh n'est pas son sanctuaire, mais l'âme du peuple. Ensuite, l'expression «veilleur et répondant» est traduite «fils et petit-fils»; il s'agit donc d'une malédiction prononcée sur la postérité de cet homme, ce qui se comprend aisément si les enfants sont issus d'un mariage mixte. Vient enfin la mention du prêtre, totale-
ment absente du texte hébreu. Les nombreuses variantes à ce niveau montrent bien la gêne d'une telle critique sacerdotale; celle-ci correspond néanmoins à un épisode bien connu du judaïsme du Second Temple: le mariage mixte du peuple en Esd 9-10, où le cas des prêtres est particulièrement souligné par la liste de Esd 10,18-22 (cp. 3 *Esdra*s 9,18-22).

Pourquoi le traducteur a-t-il introduit ici une telle critique sacerdotale? L'élément déclencheur est probablement l'expression «présentant l'offrande» (מגיש מנחה) dans le texte hébreu: le traducteur aura, semble-t-il, voulu rappeler que ce rôle est dévolu au prêtre. Par ailleurs, le début du chapitre se présen-

20 Sperber signale que les éditions b et g ajoutent לא יהי ליה «qu'il n'y ait pas pour lui», tandis que l'édition o ajoute וישיצינה «et qu'il le détruise».

21 Au lieu de lire מקריב, le manuscrit c propose la variante מלקרבא «qu'il le détruise (> l'empêche) d'apporter».

22 À la fin du verset, une seconde main a ajouté au manuscrit z la proposition לא יהי ליה בר «qu'il n'ait pas de fils».

tait déjà comme une critique sacerdotale, si bien qu'il n'est guère surprenant de la voir prolongée ici.

Un autre passage candidat se situe en Es 28,1-5. Commençons par le v. 1 :

הוי עטרת גאות שכרי אפרים וציץ נבל צבי תפארתו אשר על-ראש גיא-שמנים
הלומי יין:

Malheur ! Fièvre couronne des ivrognes d'Éphraïm, et fleur fanée, son superbe ornement, qui « se tient » au sommet d'une vallée plantureuse – « hommes » terrassés par le vin !

En voici le targum²³ :

יי דיהיב כתר לאגיונתא²⁴ טפשא רבא דישראל ויהיב מצנפתא לרשיעא²⁵ דבית
מקדשא תשבחתיה דעל ריש חילא שמינא כתישי חמר:

*yē dʿyḥēb kitro lʿgēwtanayyʿ ṭapšʿ rabboʿ dʿyisrʿel wʿyḥēb maṣnaṭtʿ
lʿraššīʿ dʿbēt maqdʿšʿ tušbaṭtēh dʿal rêš ḥîlʿ šammînʿ kʿtîšê ḥʿmar.*

Malheur à « celui » qui donne la couronne aux²⁶ orgueilleux, stupide chef d'Israël, et « qui » donne le turban à l'impie²⁷ du sanctuaire, sa louange, qui « est » au sommet de la plantureuse vallée – « hommes » terrassés par le vin !

Le texte hébreu se présente comme une malédiction prononcée sur Samarie, la capitale du royaume d'Israël. Dans le targum, Éphraïm disparaît, et une mention du temple est insérée. Il y a donc un déplacement en Judée, accompagné d'une critique du pouvoir sacerdotal. Pourtant, contrairement au texte d'Ézéchiel vu plus haut (Ez 21,31), il n'y a aucune mention d'un « turban » parallèle à la « couronne » qui puisse justifier l'ajout d'une telle critique. N'y aurait-il donc pour une fois aucun élément déclencheur ?

23 A. Sperber, *The Bible in Aramaic Volume III*, 52.

24 Le manuscrit z et les éditions imprimées b, g et o ont le singulier לגיונתא ; f lit quant à lui לגוונתא « à l'orgueilleux ».

25 Les manuscrits z et c et les éditions imprimées b, g, et o ont le pluriel לרשיעא « aux orgueilleux ».

26 Var. : « à l' ».

27 Var. : « aux impies ».

Pas tout à fait. On notera la présence en hébreu du terme צִיץ « fleur »²⁸ qui, dans la Bible hébraïque, est justement employé pour désigner un élément placé sur le turban du grand prêtre avec l'inscription « consacré à Yhwh » (קֹדֶשׁ לַיהוָה; Ex 28,36-37; 39,30-31; Lv 8,9). Ce n'est certes pas l'usage principal de ce terme, ni même son sens ailleurs dans le livre d'Isaïe (cf. Es 40,6-8), mais cela explique que le traducteur ait pu ou voulu y voir une critique du pouvoir sacerdotal.

Cela étant, comment savoir si cette critique du pouvoir sacerdotal s'inscrit dans le contexte du Second Temple? Après tout, le texte biblique lui-même enchaînera sur une critique des prêtres et des prophètes (v. 7). Ne peut-on imaginer que le traducteur ait simplement anticipé et intensifié cette critique, comme nous l'avons vu plus haut? Un autre indice doit à présent être pris en considération. Le targum ne se contente pas de critiquer les détenteurs de la couronne ou du turban, c'est-à-dire les autorités politiques et religieuses, quoique qualifiées d'orgueilleuses et d'impies, respectivement; il critique celui qui leur « donne » ce pouvoir: le participe יְהִיב (*yhêb*) est employé à deux reprises, sans aucun parallèle dans le texte hébreu. De qui s'agit-il?

Si l'on suit la leçon des manuscrits v et c, l'adjectif « orgueilleux » (גִּוְתָנִיָּא *gêwtanayyā'*) est au pluriel et doit donc être distingué du singulier « stupide chef d'Israël » (טַפְשָׁא רַבָּא דִּישְׂרָאֵל *ṭapšā' rabbo' d'yisrā'el*). Les « orgueilleux » étant les destinataires de la couronne, celui qui la leur donne est donc naturellement le « stupide chef d'Israël »; on en déduit que cette couronne désigne un pouvoir subalterne à celui du chef israélite, ce qui est pour le moins inhabituel.

Si, en revanche, on adopte la leçon des manuscrits z, f, et des éditions imprimées b, g et o, « orgueilleux » est au singulier, auquel cas le « stupide chef d'Israël » peut désigner la même personne. Celui qui donne la couronne est alors anonyme, mais puisqu'il se situe au dessus du chef israélite, il doit s'agir d'un suzerain étranger. Une telle situation est bien attestée dans l'histoire d'Israël, tant avant qu'après l'exil à Babylone. Mais ce même suzerain donne ici le turban au grand prêtre, ce qui nous renvoie à une période où le grand prêtre est nommé par la domination étrangère. On pense alors à l'époque hellénistique: les Ptolémées ne nomment pas de gouverneur en Judée, laissant au grand prêtre le rôle de représentant (προστάτης « celui qui se tient devant »)

28 Il pourrait s'agir d'un collectif, ou d'une guirlande/couronne de fleurs; voir W.H. Irwin, *Isaiah 28-33. Translation with Philological Notes* (BibOr 30; Rome: Biblical Institute Press, 1977), 4; J.L. McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence* (VT.S 86; Leiden: Brill, 2001), 163. Voir aussi L. Koehler et W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2000), à l'entrée « צִיץ ».

du peuple²⁹. Cette relative autonomie des Judéens, bénéfique dans un premier temps, pose problème lorsque les Séleucides veulent contrôler le pouvoir politique. Puisqu'il n'y a pas de gouverneur à nommer, c'est donc le grand prêtre qui va tantôt être désigné, et tantôt démis. 2 M 4 nous relate ainsi comment Jason acheta le pontificat en 175 avant notre ère (v. 7-10), avant que Ménélas ne surenchérisse de trois cents talents d'argent (v. 24-26) et ne reçoive ainsi l'investiture en 172. La période séleucide, vers le début du deuxième siècle avant notre ère, constitue donc un bon candidat pour le contexte de ce passage. Mais est-ce le seul ?

Après la période hasmonéenne, le pontificat est de nouveau contrôlé par le pouvoir royal. Hérode le Grand nomme ainsi Hananel grand prêtre en 37 avant notre ère, puis Aristobule III en 36, puis à nouveau Hananel la même année, et ainsi de suite. Après la mort d'Hérode, la situation reste identique : ce sont les Romains qui, durant le premier siècle de notre ère et jusqu'à la destruction du temple, nomment le grand prêtre à Jérusalem.

Peut-on trancher parmi ces candidats ? Si l'on retient l'hypothèse d'une même puissance étrangère qui nomme à la fois un chef politique et un chef religieux, cela écarte la période séleucide, puisqu'il n'y a pas de chef politique autre que le grand prêtre ; cela écarte également Hérode le Grand, puisque c'est lui, et non les Romains, qui nomme le grand prêtre. Mais il convient d'être prudent et de ne pas surinterpréter le texte qui, rappelons-le, répond à des contraintes multiples. Par exemple, le fait que le chef politique ne soit pas qualifié de « roi » n'exclut pas d'emblée les Hérodes³⁰. Il n'en demeure pas moins que la période la plus propice reste le premier siècle de notre ère.

Dans ce contexte, il faut bien sûr mettre en parallèle les nombreux textes de la littérature apocryphe juive du Second Temple qui font, eux aussi, état d'une même polémique. Le *Testament de Lévi* 17-18 témoigne, par exemple, d'une dégradation progressive du sacerdoce ; ainsi lit-on que :

Dans la septième semaine, viendront des prêtres idolâtres, adultères, cupides, orgueilleux, iniques, dépravés, pédérastes et adonnés au crime de bestialité.³¹

29 Déjà vers 300 avant notre ère, d'après le témoignage d'Hécatee d'Abdère chez Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XL, 3, 5 ; voir L.L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 2. The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)* [LSTS 68 ; London : T & T Clark, 2008], 285.

30 Contra B.D. Chilton, *The Isaiah Targum* (AramB 11 ; Edinburgh : T. & T. Clark, 1987), 55.

31 *Testament de Lévi* 17,11 ; traduction : M. Philonenko, « Testaments des douze patriarches », dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337 ; éd. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko ; Paris : Gallimard, 1987), 811-944 (ici, 854).

À Qumrân, le *Commentaire d'Habaquq* mentionne à plusieurs reprises un «prêtre impie» (הכוהן הרשע). Citons en exemple le commentaire de Hab 2,5-6³²:

פשרו על הכוהן הרשע אשר⁹ נקרא על שם האמת בתחלת עומדו וכאשר משל¹⁰
בישראל רם לבו ויעזוב את אל ו[י] בגוד בחוקים בעבור¹¹ הון

*pišrô 'al hakkôhen hcršw' šær⁹ niqrw' 'al šem hcr̥mæt bit^hillat 'ôm²dô
w²ka²šær mšal¹⁰ b²yisr'el rcm libbô wayya²zôb 'æt 'el wa[yyi]bgôd
bahûqqûm ba²hûr¹¹ hôn.*

Son interprétation concerne le prêtre impie qui était appelé sur le nom de la vérité au commencement de son poste; mais lorsqu'il gouverna en Israël, son cœur s'éleva, et il laissa Él et trahit les décrets à cause de <la> richesse.

Ainsi la littérature apocryphe aussi bien qu'historiographique du Second Temple offre-t-elle un contexte favorable à ce passage du targum. Il est d'ailleurs possible de pousser un peu plus loin la comparaison en regardant une autre différence majeure entre le targum le texte biblique, quelques versets plus loin, au v. 5:

ביום ההוא יהיה יהוה צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו:

Ce jour-là, Yhwh Çabaot sera une couronne ornementale et un superbe diadème pour le reste de son peuple.

Le targum propose la traduction suivante:

בעדנא ההוא יהי משיחא דיוי צבאות לכליל דחדוא ולכתר דתשבחא לשארא
דעמיה:

*b'iddnwn' hahû'y²hê m²šihw' dywy š²ô²t lik²lîl d²hadw²w' w²lik²tar d²tušb²h²w'
liš²rc²w' d²ammêh.*

32 1QpHab VIII 8b-11a; la vocalisation est mienne. Lecture à partir des photographies de J.C. Trever, *Scrolls from Qumrân Cave I* (Jerusalem: The Albright Institute of Archaeological Research and the Shrine of the Book, 1972), 156-157.

En ce temps-là, le messie de Yhwh Çabaot sera un diadème de joie et une couronne de louange pour le reste de son peuple.

On retrouve la terminologie rencontrée aux versets précédents, mais un élément nouveau fait son apparition : la mention du messie, משיח *m^ašîḥ*. Or, le messie est rare dans la Bible hébraïque – 38 occurrences seulement – et, dans le livre d'Isaïe, il n'apparaît qu'à propos de Cyrus, en Es 45,1. C'est dans la littérature juive du Second Temple que son emploi se développe, notamment à partir du premier siècle avant notre ère. Ainsi le passage du *Testament de Lévi* que nous avons évoqué plus haut parle-t-il lui aussi de messie à plusieurs reprises³³. À Qumrân on peut citer, entre autres, l'*Écrit de Damas* XII 22b–23³⁴ :

וזה סרך מושב ²³ המח[נו] ת המתהלכים באלה בקץ הרשעה עד עמוד משוח
אהרן

*w^azæh sêræḵ mōšab^a ²³ hammaḥ^a[nô]t hammithall^hḵîm bō'ellæh b^hqes
ḥwriš^h 'ad^a mōd m^ašû^h 'ah^aron*

Et ceci «est» la règle du séjour ²³ des ca[mp]s de «ceux» qui marcheront par ces «prescriptions» à la fin «du temps» de l'impiété jusqu'à l'avènement du messie d'Aaron

Notons qu'il est ici aussi question d'un temps d'impiété – y compris sacerdotale, puisqu'il est fait mention d'Aaron – à la fin duquel viendra le messie, ce qui renforce davantage encore les affinités avec notre targum. À ce propos, signalons que le messie intervient tôt et très fréquemment dans le targum d'Isaïe : dès Es 4,2, il est celui qui enlève la honte et apporte joie et gloire ; en Es 9,6, on prophétise qu'il accomplira la Loi, apportera la paix, et restaurera à jamais le trône de David ; en Es 10,27 et 14,29, c'est lui qui brisera les nations ; en Es 11,1.6 il sera rempli d'un esprit de sagesse et d'intelligence, et régnera avec droiture ; etc. Ces nombreuses occurrences illustrent bien le développement du messianisme, peut-être même davantage encore que les traditions juives du Second Temple ne l'attestent. Ainsi, si les traditions du Second Temple éclairent ce targum, elles ne suffisent pas à le rattacher à cette période. Il convient donc d'être

33 Voir *Testament de Lévi* 17,2-3, où l'on trouve le terme χρίόμενος.

34 La vocalisation est mienne. Pour l'*Écrit de Damas*, voir en dernier lieu E. Qimron, *The Dead Sea Scrolls. The Hebrew Writings, Volume 1* (Between Bible and Mishnah ; Jerusalem : Yad Ben-Zvi, 2010), 48.

prudent avant de tirer des conclusions quant à la datation du targum dans son ensemble.

III Synthèse: les traditions du Second Temple et la critique du pouvoir dans les targums

Peut-on déceler des traditions du Second Temple dans la critique targumique du pouvoir? La réponse est positive, mais il convient de prendre en considération plusieurs facteurs.

Tout d'abord, la critique du pouvoir n'est pas un phénomène nouveau à l'époque du Second Temple. Ainsi la Bible hébraïque elle-même contient-elle de nombreux passages critiquant le pouvoir politique ou religieux. Dès lors, la présence de textes dans les targums condamnant les puissances étrangères ou les dérives sacerdotales ne renvoie pas nécessairement aux traditions du Second Temple. Le fait de qualifier un prêtre d'«impie» (רשע) ne signifie pas que l'auteur du targum est essénien ou membre de la communauté de Qumrân!

Ensuite, une critique du pouvoir de l'époque du Second Temple n'est pas nécessairement datée de l'époque du Second Temple. On peut tout à fait envisager une rédaction ultérieure, à l'instar de celle du targum de Ct 6,7³⁵:

ומלכות בית חשמונא כולהון מליין פקודיא כרמונא בר מן מתתיה כהנא רבא
ובנוהי דאניון צדיקין מכולהון ומקימין פקודיא ופתגמי אוריתא בצחיחא:

*ûmal^hkût bêṭ ḥašmûnâ' kûll^hhôn mal^hyôn piqqôdayyô' k^hrimmônâ' bar min
mattatyôh kôh^ana' rabbo' ûb^hnôhî dâ'innûn šaddîqîn mikkûll^hhôn ûm^aqayyô'
mîn piqqôdayyô' ûpîti^hgômê ôrcy^atô' biš^hhûh'.*

Quant à la royauté de la maison des Hasmonéens, tous sont remplis des préceptes telle une grenade, en distinguant bien³⁶ Mattathias le grand prêtre et ses fils qui sont «encore» plus justes qu'eux tous et maintiennent les préceptes et les décrets de la loi avec clarté³⁷.

35 A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume IV A. The Hagiographa* (Leiden: Brill, 1968), 137.

36 Litt.: «à l'exception de».

37 Certains manuscrits lisent בצחותא «avec zèle»; voir P.S. Alexander, *The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (AramB 17A; Collegeville: Liturgical Press, 2003), 168.

Ce texte tient de la propagande hasmonéenne : Mattathias est qualifié de « grand prêtre » (כהנא רבא *kaḥ^{an}’ rabba’*) alors qu’il n’est pas fils de Çadoq ; en outre, il est question d’une « royauté » (מלכות *mal^okût*) hasmonéenne, alors qu’ils ne sont pas fils de David. Sans contexte, et sans narration au passé (le traducteur emploie des participes), on est tenté de considérer ce passage comme un texte de propagande. D’ailleurs, les deux versets suivants (Ct 6,8-9) célèbrent la victoire écrasante des Maccabées contre les Grecs – victoire due à l’intervention divine. En réalité, le targum du Cantique des cantiques se présente comme une grande fresque historique retraçant l’histoire d’Israël depuis l’époque patriarcale jusqu’à la venue du Messie³⁸. Après la période hasmonéenne, l’auteur parle d’un exil au pays de Séir, en Édom (Ct 7,12), qui représente naturellement l’Empire romain. Ainsi la critique du pouvoir hellénistique en Ct 6,8, avec à sa tête « Alexandre l’impie » (אלכסנדרוס רשיעא *’lak-sandrûs raššî’*), n’est-elle pas à dater de l’époque du Second Temple, mais bien plus tard.

Par ailleurs, si les targums critiquent volontiers le pouvoir politique – j’ai relevé plusieurs dizaines de versets critiquant les Grecs et les Romains – ils sont beaucoup plus réticents à l’idée d’introduire une critique du pouvoir religieux ; on observe plutôt une tendance à idéaliser le pouvoir sacerdotal, un phénomène qui se comprend aisément à une époque où l’on espère la restauration du sacerdoce. Les passages qui font exception doivent donc retenir l’attention du lecteur ; ils pourraient constituer de bons candidats pour l’étude des traditions du Second Temple dans les targums. Corollairement, les passages qui critiquent un pouvoir à la fois politique et religieux pourraient correspondre à une polémique anti-hasmonéenne dont on trouve de bons parallèles dans la littérature apocryphe du Second Temple³⁹. Nul doute que des recherches complémentaires permettront de préciser et affiner ces observations.

38 P.S. Alexander, *The Targum of Canticles*, 15.

39 *Psaumes de Salomon* 17, etc.

Miracles, événements spectaculaires dans le *Targum Pseudo-Jonathan*: quelques échos de la littérature du Second Temple

Thierry Legrand

À la fin du Deutéronome, le *Targum Pseudo-Jonathan* rappelle les prouesses et les mérites de Moïse, en déployant cette formule :

Jamais plus ne s'est levé en Israël un prophète comme Moïse ; car *la parole de Yahvé l'a connu de vive voix*, 11. à l'occasion de tous les signes et *merveilleux prodiges que la Parole de Yahvé l'avait envoyé accomplir dans le pays d'Égypte, contre Pharaon, contre tous ses serviteurs et contre tout le peuple de son pays*, 12. et à l'occasion de toutes *les prouesses de sa main puissante, – comme de porter le bâton dont le poids était de quarante seah, de fendre la mer et de frapper le rocher –*, et à l'occasion de toute la grande crainte que Moïse provoqua, – *au moment où il reçut les deux tables de pierre de saphir, dont le poids était de quarante seah, qu'il porta de ses deux mains*, sous les yeux de tout Israël. (TgPJ Dt 34,10-12)¹

Cette reprise du texte hébraïque dans un style surchargé est assez typique des procédés exégétiques utilisés dans le *Targum Pseudo-Jonathan* (TgPJ)², ainsi que des thèmes qu'il expose. En effet, ce targum tardif³ développe et renforce

- 1 Dans cette contribution, nous utiliserons la traduction de Roger Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, t. I-IV (SC 245, 256, 261, 271 ; Paris : Cerf, 1978-1981). Le texte en italique correspond aux éléments additionnels ou modifiés du targum par rapport au texte massorétique (TM). Les écrits de la littérature rabbinique sont cités d'après l'édition de H.L. Strack, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash* (Patrimoines Judaïsme ; Paris : Cerf, 1986), 411-414. Le sigle TgPJ désigne le *Targum Pseudo-Jonathan* ; TgN correspond au *Targum Neofiti*. Les autres targums sont précédés de « Tg » : Tg Jos, Tg Es, Tg Ha, etc.
- 2 Pour le texte araméen : Ernest G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Hoboken N.J. : Ktav Publishing House, 1984) ; *Biblia Polyglotta Matritensia, Series IV, Targum Palaestinense in Pentateuchum* (L. 1 à 5) (dir. A. Díez Macho ; Madrid : 1977-1988) ; sur le net, consulter « The Comprehensive Aramaic Lexicon Project / CAL » (<http://cal.huc.edu/>).
- 3 Composé dans son ensemble au IV^e-V^e s. de notre ère, ce targum a été complété dans les siècles qui suivirent. Pour les questions relatives à la datation et à la composition, nous ren-

le caractère spectaculaire de certains épisodes bibliques en insistant principalement sur deux aspects : a) la mise en valeur des personnages bibliques, leur force, leur courage et leur piété ; b) le caractère inattendu et prodigieux de l'action divine. Le caractère « populaire » du TgPJ a été souligné à maintes reprises dans les travaux remarquables de R. Le Déaut sur la méthode targumique⁴, mais nous préférons souligner le caractère « merveilleux » de ce targum du Pentateuque ; le terme « populaire » pouvant entraîner quelques malentendus quant à l'origine de ce targum et à son milieu de production.

Cette contribution s'intéresse ainsi à l'ensemble du TgPJ du Pentateuque et aux traits merveilleux qu'il contient, notamment lors de l'évocation des prodiges et des miracles qui jalonnent l'histoire des patriarches et du peuple au désert. Le *Targum Neofiti* (TgN) présente des caractéristiques comparables, mais il apparaît beaucoup moins riche que le TgPJ, notamment du point de vue du volume des traditions transmises. Nous avons donc parcouru l'ensemble du Pentateuque dans le TgPJ, pour y relever les prodiges les plus significatifs et ceux qui ne relèvent pas d'une simple élaboration (ou amplification) du texte vétérotestamentaire. Ce travail, plus littéraire que linguistique, propose une vue d'ensemble du caractère merveilleux du TgPJ. Chemin faisant, nous mettons en évidence les rapports qu'il est possible d'établir entre le matériel agga-dique du TgPJ et quelques passages de la littérature juive de la fin du Second Temple.

I Caractéristiques des récits de prodiges

Ce qui peut surprendre un lecteur actuel, il ne faut pas l'oublier en abordant la lecture du TgPJ avec un œil moderne, ne devait pas avoir le même effet sur le public des synagogues ou du *Beth hamidrash*, plus habitué aux récits des prodiges accomplis par Dieu et à l'univers merveilleux qui entoure l'histoire des patriarches⁵. Les prodiges évoqués dans le TgPJ renvoient certes souvent à une

voions à la synthèse récente de Paul V.M. Flesher, Bruce Chilton, *The Targums: A Critical Introduction* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2011), 151-166 (spéc. 164-166). Voir aussi R. Le Déaut, « Targum », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (= *DBS*) [éd. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles ; Paris: Letouzey & Ané, éditeurs, 2002], col. 1-313, spéc. col. 62-70.

4 R. Le Déaut, *La nuit pascal: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (AnBib 22 ; Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963, 2e éd. 1980) ; *Targum du Pentateuque*, t. I, 48-49.

5 Sur la popularité des prodiges et des miracles dans le monde juif, voir Ephraïm E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud* (Patrimoine judaïsme ; Paris: Cerf-Verdier, 1996), 107-131.

transformation radicale de l'ordre naturel, mais le texte s'adresse à un public convaincu de la puissance divine et de la maîtrise de Yahvé sur l'univers, les hommes et l'ordre des choses. Dieu accompagne l'histoire du peuple hébreu et, comme le soulignent maints développements targumiques, tout est possible à Dieu puisqu'il est maître de la création, de la vie, de l'espace et du temps. Pour illustrer ce propos, on relèvera l'importance du thème de la prescience et de la providence divine, qui se manifeste entre autres par la mention répétée des « dix choses créées par Dieu, à l'avance »⁶. C'est une manière « d'inclure tous les 'miracles' bibliques dans l'acte même de la création »⁷, et ceci constitue un appel à la reconnaissance et à la louange : « En ce temps-là, il sera dit à la maison de Jacob et à la maison d'Israël combien dignes de louange sont les signes et les prodiges que Dieu a faits pour eux. » (TgPJ Nb 23,23).

Les récits merveilleux appartiennent généralement à des développements aggadiques relativement étendus, et s'attachent le plus souvent aux sections narratives du Pentateuque. De fait, on relève très peu de prodiges dans les sections législatives des livres des Nombres et du Deutéronome, encore moins dans le Lévitique qui s'intéresse davantage aux implications halakhiques du texte⁸. Il est clair que les développements targumiques témoignant de la puissance de Yahvé ou soulignant les prodiges de ses émissaires se rencontrent volontiers dans les sections du Pentateuque qui transmettent déjà des éléments singuliers (sagas familiales, traditions exodiques, personnages héroïques, etc.). En conséquence, certains chapitres du Pentateuque sont très peu modifiés ou « glosés », tandis que d'autres comportent de nombreux développements (cf. TgPJ Gn 49; TgPJ Ex 12–15 et la finale du Deutéronome en TgPJ Dt 34). Ainsi, et de manière assez cohérente, les prodiges sont généralement attachés à la geste des patriarches dans le livre de la Genèse, de l'Exode et du Deutéronome; des écrits pour lesquels il était sans doute « facile » d'associer quelques épisodes extraordinaires supplémentaires. Les personnages le plus souvent associés à des prodiges sont, dans l'ordre : Abraham, Jacob, Joseph, Moïse⁹ et leur parenté, enfin Pinhas (le grand prêtre). Mais la geste « miraculeuse » concerne

6 Cf. TgPJ Gn 2,2; 49,27 et TgPJ Nb 22,28. La liste de ces dix éléments varie d'une source rabbinique à une autre; cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 113-115.

7 R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 84-85, n. 2.

8 Trois épisodes doivent cependant être signalés : les jets de feu qui consomment les fils coupables d'Aaron (TgPJ Lv 10,2-3); les conditions de purification de la lèpre et l'oiseau indicateur qui retourne chez lui (TgPJ Lv 14,6-7.53); le vent de Yahvé qui précipite le bouc du haut de la montagne (TgPJ Lv 16,22).

9 Cf. le discours de Yahvé en TgPJ Ex 34,10 : « Mais c'est de toi (Moïse) que sortiront des foules de justes. »

aussi quelques autres acteurs «secondaires» (Éliézer, Nephtali, Balaam, etc.). Notons que dans la trame targumique, aucune formule introductive, aucun vocabulaire spécifique ne viennent alerter le lecteur ou l'auditeur sur la venue d'un récit de prodiges. Ces développements ne sont donc pas introduits par des mentions particulières et ne font pas systématiquement référence aux termes «prodige», «miracle» ou «merveille»¹⁰. Il faut rappeler ici que le TgPJ traduit et transmet le texte biblique et qu'il s'encombre peu de formules d'introduction ou de mentions liturgiques.

Quelques-uns de ces développements sont considérés comme «programmatiques» et annoncent la geste qui va suivre. Procédant par anticipation, le targumiste signale par avance un certain nombre d'événements qui seront repris dans les versets ou les chapitres qui suivent¹¹. On mentionnera, par exemple, les cinq prodiges réalisés en faveur de Jacob (TgPJ Gn 28,10); la liste des prodiges accomplis grâce au bâton de Moïse (TgPJ Ex 2,21), ou encore le récit des douze prodiges de Pinhas (TgPJ Nb 25,8), connu et signalé dans d'autres écrits anciens et même dans le domaine iconographique¹².

On signalera que plusieurs passages¹³ associent volontiers une série de traits miraculeux ou de prodiges à un même texte biblique: TgPJ Ex 2,1-2,5 (l'épisode de la mère de Moïse qui rajeunit, la gestation accélérée de Moïse – «viable» au bout de six mois –, la guérison miraculeuse de la fille de Pharaon qui touche la corbeille de Moïse); TgPJ Ex 12 (les nuées et la description des quatre nuits pascales); TgPJ Ex 20, le récit du don des «Dix paroles»; TgPJ Nb 21,35 (l'épisode de la destruction de Og l'impie¹⁴), etc. Cette succession de traits miraculeux donne un côté très vivant à ces passages bibliques et permet souvent d'annoncer les nombreux prodiges qui viendront entourer la mission des patriarches, notamment celle de Moïse.

D'un point de vue théologique, les prodiges manifestent et renforcent la puissance divine et la grandeur de ceux qui sont ses porte-paroles: le prodige

10 TgPJ Ex 2,1, «Il s'opéra pour elle un miracle (נִסָּא) et elle redevint jeune...»; TgPJ Ex 26,28, «Des prodiges (פְּרִיטִין) furent opérés à son occasion...»

11 On lira quelques exemples de ce procédé en TgPJ Gn 29,35; 37,14; 45,14-15; Dt 34,1. Ce phénomène est constant dans la littérature targumique.

12 Cf. la version abrégée dans le *Livre des Antiquités bibliques* (LAB) 47,1 et *Sifré Nombres* 522-524. Sur ce point R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. III, 246, n. 12.

13 Ces passages sont parfois situés au début ou à la fin d'une section du Pentateuque, suivant le découpage des sections bibliques synagogales. P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, 48-49.

14 Le TgF reprend un récit aggadique similaire en Dt 3,2.

est un moyen pour « communiquer » sur Dieu¹⁵. La logique du TgPJ ne semble pas correspondre à celle que l'on rencontre dans les récits de miracles et de guérisons du Nouveau Testament ou les apocryphes du Nouveau Testament : les prodiges ne sont pas (ou rarement) signe d'une réalité à venir¹⁶, par exemple celle du Royaume des cieux ou de la fin des temps¹⁷. Les thèmes messianiques, peu présents dans le TgPJ, sont ainsi rarement associés aux prodiges des patriarches (voir cependant TgPJ Nb 23-24).

D'une manière générale, on constate que dans le TgPJ, Yahvé soit est l'acteur principal des miracles, soit est à l'arrière-plan de ces derniers. Cette caractéristique majeure correspond bien au texte biblique qui sert de base à la traduction araméenne. On ne trouve, par exemple, aucun personnage biblique endossant le rôle actif d'un thaumaturge, contrairement au Nouveau Testament où c'est le cas pour Jésus ou d'autres faiseurs de miracles. Une comparaison de certains miracles transmis par le TgPJ¹⁸, avec la fonction de guérisseur (exorciste) donnée à Abraham dans l'*Apocryphe de la Genèse* (1QapGen XX 28-29), permet de relever des parentés et des dissemblances. De fait, même si le texte de 1QapGen précise qu'Abraham agit par la prière, l'expulsion de l'esprit mauvais s'y accomplit sans l'aide explicite de Dieu¹⁹.

On ne manquera pas de souligner cependant que la prière des patriarches ou leurs mérites sont constamment associés à l'action de Yahvé²⁰. On pourrait presque dire que les prodiges sont « conditionnés » par la pratique religieuse et les œuvres des protagonistes, comme le montrent assez clairement certains

15 «... Un miracle sert à prouver la grandeur et la puissance de Dieu – c'est-à-dire à sanctifier son Nom...»; E.E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, 116-117.

16 On notera cependant l'orientation eschatologique de nombreux développements du TgPJ. Les thèmes classiques de la fin des jours, du jour du grand jugement et de la résurrection y sont représentés.

17 Voir par exemple, François Bovon, «Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres», *J ECS* 3/3 (1995), 245-259.

18 Voir cependant TgPJ Gn 26,31: «*Isaac pria pour eux et ils furent guéris*» (וצלי עליהם יצחק) (ואתרווחו).

19 1QapGen XX 29: «et j'imposai mes mains sur sa [tête], et l'affliction fut écartée de lui, et [l'esprit] mauvais fut chassé [loin de lui], et il vécut et se leva.».

20 Cf. TgPJ Gn 21,17; 25,20; Nb 10,36; 22,30; Dt 4,7. Sur le rôle de la prière dans les targums, E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context* (BZAW 174; Berlin – New York: de Gruyter, 1988), 131-134; et l'étude détaillée de M. Maher, «The Meturgemanim and Prayer», *JJS* 41 (1992), 226-246; «The Meturgemanim and Prayer. II», *JJS* 44 (1993), 220-235.

développements aggadiques insérés dans des épisodes clés de l'histoire biblique. On lira ici le petit midrash de TgPJ Gn 15,1 (la vision d'Abraham et la récompense de ses œuvres conservée pour le monde à venir), mais aussi TgPJ Gn 26,28 (l'alliance avec Abimélek) : « Nous avons bien vu que *la Parole de Dieu* (= Isaac) *venait en aide, que tout bien nous venait par ton mérite . . .* » L'objectif est ici catéchétique, puisqu'il s'agit d'indiquer au lecteur que le prodige est souvent directement lié au comportement exemplaire des héros de l'histoire biblique, ou plus généralement aux mérites des anciens²¹ : les hommes justes et fidèles (des femmes aussi !) sont potentiellement associés à des prodiges ; suivre leur exemple entraîne la bénédiction divine²². Cependant, que l'on ne s'y trompe pas, c'est par les mains de Yahvé que sont accomplis les prodiges : « *C'est de par Yahvé (בן קדם יי) que la chose est arrivée* » (TgPJ Gn 45,8 ; voir TgPJ Gn 15,2, sur Éliézer et Abraham). Le targumiste renforce la présence et l'action divines par l'intermédiaire des patriarches qu'il met en scène et, dans quelques passages, il fait même appel aux patriarches disparus, afin qu'ils intercèdent ou qu'ils infléchissent la volonté divine :

En ce temps-là furent envoyés de devant Yahvé les cinq anges exterminateurs, Colère, Fureur, Ire, Exterminateur et Courroux, pour détruire Israël. Lorsque Moïse, le Maître d'Israël, l'apprit, il alla et rappela le Nom grand et glorieux et il fit lever de leurs tombeaux Abraham, Isaac et Jacob, qui se tinrent en prière devant Yahvé : sur-le-champ, trois d'entre eux furent retenus et deux restèrent, Colère et Fureur. Moïse invoqua la miséricorde et ces deux-là aussi furent arrêtés . . . (TgPJ Dt 9,18)²³

Les prodiges rapportés par le TgPJ permettent aussi de souligner l'importance du respect des institutions religieuses et des commandements : c'est parce que les patriarches et d'autres héros bibliques respectent les valeurs juives

21 Consulter E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, 107-111 ; Martin McNamara, *Targum and New Testament. Collected essays* (WUNT 279 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2011), 257-264.

22 Élément récurrent dans les targums : Yahvé se souvient des mérites des hommes justes (TgPJ Nb 11,31).

23 Même type de développement en TgPJ Dt 28,15 lorsque Moïse adresse des reproches au peuple, les patriarches, depuis leur tombeau, prennent la parole et cherchent à défendre le peuple.

traditionnelles que Yahvé accomplit de nombreux prodiges dans l'histoire du peuple hébreu²⁴.

... Moïse, le prophète, dit: Si le peuple de la maison d'Israël observe les commandements de la Loi, il m'a été dit prophétiquement que les grains de leur blé seraient (gros) comme des reins de bœufs et que d'une seule grappe ils tireraient un kor de vin rouge. (TgPJ Dt 32,14)²⁵

On ajoutera que les traditions relatives aux prodiges des héros bibliques font régulièrement l'objet de rappels au sein même du TgPJ de l'ensemble du Pentateuque: une même tradition ou un même thème est souligné d'un livre à un autre ou dans la succession des chapitres d'un même livre²⁶. On relèvera, parmi les exemples les plus frappants, le thème du puits et le thème du bâton miraculeux de Moïse²⁷ (ses qualités, ses saphirs, le Nom gravé, son poids, etc.). Quelques traditions similaires laissent apparaître des contradictions au sein même du TgPJ, et soulignent ainsi son caractère composite et les retouches qu'il a subies au fil des siècles²⁸.

II Une possible typologisation

Ainsi, sur la base d'un récit biblique, qui transmet lui-même de nombreux récits de prodiges²⁹ accomplis par Dieu ou ses intermédiaires, le TgPJ, reprenant et traduisant ce récit biblique, intensifie le caractère spectaculaire de certains épisodes en soulignant plusieurs de ses éléments significatifs: la valeur

24 Cette constatation vaut, dans une certaine mesure, pour les *midrashim* rabbiniques.

25 Tradition comparable dans le Neofiti.

26 Voir l'exemple classique de la présentation répétée de Moïse comme un modèle de juge: Tg Lv 24,12; Nb 9,8; 15,34; 27,5.

27 Le thème du bâton est associé à celui des Tables du témoignage qui pèsent le même poids (par ex. TgPJ Dt 34,12).

28 Voir, par ex., les différents messagers (Sérakh en TgPJ Gn 46,17 et Nb 26,46; Nephtali en TgPJ Gn 49,21) qui annoncent à Jacob que Joseph est encore en vie. Le puits de Jacob qui déborde durant 26 années (TgPJ Gn 29,10), ou 20 années selon TgPJ Gn 31,20; la manne tombe encore 40 jours après la mort de Moïse (TgPJ Ex 16,35), mais seulement 37 jours d'après TgPJ Dt 34,8.

29 À titre d'exemple, signalons l'épisode biblique de la terre qui engloutit les fils de Coré en Nb 16,30-35, rappelé à deux reprises dans le TgPJ Nb 17,5,27; l'épisode de l'ânesse de Balaam qui prend la parole (Nb 22,28-30), dont le discours est développé en TgPJ Nb 22,28-30.

exemplaire des grands personnages bibliques ; la puissance et le caractère inattendu de l'action divine (Dieu peut surprendre son peuple à tout moment). Compte tenu de ces caractéristiques simples, il nous a paru utile de proposer une classification en quatre ensembles :

- le renversement ou l'inversion des situations ;
- la régulation divine du temps et de l'espace ;
- les personnages et les situations hors normes ;
- les amplifications et les motifs merveilleux.

Cette classification n'est qu'un essai parmi d'autres, et comme nous le verrons, la richesse et la complexité de certains développements targumiques les rendent difficiles à classer : les uns cumulent plusieurs effets tandis que d'autres les entremêlent à souhait. Dans cette contribution, nous ne traiterons pas le dernier élément de notre classification (amplification, motifs merveilleux), tant il s'apparente à un catalogue de gloses variées, difficiles à analyser en quelques lignes³⁰.

1 *Un intérêt pour le renversement des situations*

D'un point de vue comparatiste, le miracle est caractérisé par la rupture d'un ordre et la modification radicale des événements, des personnes³¹ ou des éléments³². Le mode le plus fréquemment utilisé dans le TgPJ est l'inversion ou le renversement de situation. Une situation de blocage (stérilité, sécheresse, tarissement, etc.) connaît un dénouement rapide par l'intervention de Yahvé, de ses anges ou d'un patriarche : « *Or un prodige fut opéré pour Jacob . . .* » (TgPJ Gn 33,16). Les tournures passives ou l'emploi de désignations métaphoriques pour signifier la présence de Yahvé permettent aux lecteurs de comprendre

30 Par ex., la taille exceptionnelle de certains éléments (l'arbre du bien et du mal, TgPJ Gn 2,9 ; le cèdre dressé pour la mort de Jacob, TgPJ Gn 50,1 ; la taille de la lune par rapport au soleil, TgPJ Gn 50,1 ; les éléments supplétifs comme le bélier de l'Aqédah créé dès les origines du monde, TgPJ Gn 22,13 ; la liste des dix choses créées par Dieu, à l'avance, TgPJ Nb 22,28 ; les éléments merveilleux comme les lettres des Tables de la Loi qui s'envolent lorsque les Tables sont brisées, TgPJ Ex 32,19 ; la mer et la terre qui se disputent au sujet des morts égyptiens, TgPJ Ex 15,12 ; la mer qui se divise en douze trouées correspondant aux douze tribus de Jacob, TgPJ Ex 14,21 ; Dt 1,1, et beaucoup d'autres éléments.

31 Yahvé dispose de quatre clés qui gouvernent la vie (stérilité), les tombeaux (résurrection), la pluie et la nourriture (cf. TgPJ Dt 32,12 et la recension plus développée de TgN Gn 30,20) ; sur ce passage, R. Le Déaut, « Targum », *DBS*, col. 267.

32 Cf. Th. Legrand, « Qu'est-ce qu'un miracle ? Une perspective en histoire des religions », *Foi et Vie* 2 (2009), 12-27 (spéc. 16-17).

qu'il s'agit bien d'une intervention divine, tout en omettant de décrire son implication directe dans l'accomplissement des prodiges.

On trouvera un bel exemple d'une série de situations «renversées» dans la mention des cinq miracles (חמשה נסים) opérés en faveur de Jacob (TgPJ Gn 28,10), développement inséré dans le cadre d'un verset biblique en apparence anodin. On y trouve la modification du cours du temps, la transformation des 4 pierres en une seule (un autel), la pierre roulée par la force de Jacob, le puits débordant et les distances raccourcies pour Jacob³³.

a Abondance et tarissement

Parmi les nombreux épisodes merveilleux qui évoquent des situations de renversement ou d'inversion, on est frappé par la récurrence du thème du puits³⁴ (ou de la source) qui se tarit ou qui déborde («monte»). Ce thème est lié à des personnages exemplaires de l'histoire du peuple hébreu ou au respect des commandements: «... *parce que leurs mains s'étaient relâchées des paroles de la Loi*, il n'y avait pas là d'eau à boire pour le peuple» (TgPJ Nb 33,14). Signalons quelques développements significatifs de ce motif.

- Le puits qui tarit et se remet à couler en présence d'Isaac: «*Il plut alors au ciel de faire tarir (le puits)*», puis restitution du puits à Isaac et le puits se met à couler (TgPJ Gn 26,20-26). Au thème du tarissement du puits, se rattache ici le thème de l'absence de fruit (TgPJ Gn 26,26.28)³⁵. Par ailleurs, le targumiste signale le rétablissement de la situation comme une véritable «guérison» (cf. TgPJ Gn 26,31): «*Puis Isaac pria (צִלִּי) pour eux et ils furent guéris*». On rapprochera ici cet épisode de la guérison de Pharaon en 1QapGen XX 28-29: prière d'Abraham, imposition des mains, expulsion, rétablissement de Pharaon.
- Le tarissement du puits est lié à la fuite de Jacob (TgPJ Gn 31,22). L'abondance de l'eau est directement liée à la présence et aux mérites des patriarches.
- L'apparition d'un puits à Hagar, dans le désert, est associée aux mérites d'Abraham (TgPJ Gn 21,17): «*La voix de l'enfant fut entendue devant*

33 Sur ce passage, E.G. Clarke, «Jacob's dream at Bethel as interpreted in the targums and the New Testament», *SR* 4/4 (1975), 367-377.

34 Le puits fait partie des dix choses créées aux origines du monde (cf. TgPJ Nb 22,28).

35 D'après TgN Gn 4,16, après le meurtre d'Abel, la terre ne produit plus que des épines pour Caïn: la bénédiction initiale s'est commuée en malédiction: «... (la terre) *changea et produisit devant lui des épines et des ronces*.»

*Yahvé à cause du mérite d'Abraham (זכותיה דאברהם) ... à cause du mérite d'Abraham, il (Dieu) a eu pitié de lui ...*³⁶

- La présence de Jacob entraîne l'abondance d'eau dans les puits (TgPJ Gn 29,22; cf. 29,13), et ce puits déborde durant vingt-six années (TgPJ Gn 29,10)³⁷.
- Le puits donné pour les mérites de Myriam, mais caché à sa mort (TgPJ Nb 20,2)³⁸. En TgPJ Nb 21,17, Israël offre un chant de louange pour le retour du puits caché (et rappelle les mérites de Myriam).
- Le thème du puits caché en raison de l'abandon des paroles de la Loi «*douces comme les figues*» (TgPJ Nb 33,46).
- Dans le désert, le thème des sources qui tarissent en raison de la négligence du peuple vis-à-vis des préceptes de la Loi (TgPJ Ex 15,22 et 17,1)³⁹. Voir aussi l'épisode des eaux amères (Mara) adoucies par une branche d'oléandre sur laquelle est inscrit le «Nom grand et glorieux» (TgPJ Ex 15,25)⁴⁰. Il s'agit dans ce cas d'un double prodige puisque l'oléandre est considéré comme un bois amer⁴¹.

D'une manière générale, le puits accompagne les déplacements du peuple (TgPJ Nb 21,16-20)⁴², mais il disparaît lorsque les hommes négligent les paroles

36 Se reporter à l'étude de F. García Martínez, «Hagar in Targum Pseudo-Jonathan», dans *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (eds. M. Goodman, G.H. van Kooten, J. T.A.G.M. van Ruiten; Leiden – Boston : Brill, 2010), 262-274.

37 Vingt années en TgPJ Gn 31,22.

38 Cf. R. Le Déaut, «Myriam, sœur de Moïse et Marie, mère du Messie», *Bib.* 45 (1964), 198-219 (spéc. 209-213).

39 En TgPJ Ex 15,22, la relation entre le tarissement de l'eau et le non-respect des commandements est particulièrement claire : le bref ajout targumique, «*en négligeant les préceptes*», permet d'apporter quelques précisions au texte biblique d'Ex 15,22 et vient expliquer pourquoi le peuple ne trouve plus d'eau.

40 LAB 11,15 précise qu'il s'agit d'un rameau de l'arbre de vie. TgN identifie la Torah à l'arbre de vie en TgN Gn 3,24.

41 D'après la tradition transmise par *Mekh* 15,25 (II 92) : le bois amer enlève l'amertume de l'eau.

42 Cette tradition est déjà connue du LAB 10,7 : «Il fit surgir pour eux un puits d'eau qui les suivait», traduction tirée de *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade 337; dir. André Dupont-Sommer, Marc Philonenko; Paris : Gallimard, 1987), 1262. En LAB 11,5, l'eau de Myrra accompagne le peuple dans tous ses déplacements au désert et pendant quarante ans.

de la Loi (TgPJ Nb 21,20)⁴³. Ainsi, et de manière symbolique, l'eau (le puits, la source) et la Loi sont intimement liées dans les relectures targumiques du TgPJ. Les choses sont ainsi parfaitement claires, la présence ou l'absence du puits – et donc, l'abondance ou l'absence d'eau – est directement liée au comportement du peuple ou de ses représentants. Ceci est conforme aux idées véhiculées dans les écrits juifs rédigés au tournant de notre ère et dans la littérature rabbinique des premiers siècles⁴⁴. Une illustration significative nous est fournie en TgPJ Nb 21,18:

TM Nb 21,18: Le Puits qu'ont creusé des princes, qu'ont foré les chefs du peuple, avec le sceptre, avec leurs bâtons. – et du désert à Mattana.

TgPJ Nb 21,18: Le puits qu'ont creusé *les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob*, les princes *d'antan*, les chefs du peuple, *Moïse et Aaron*, les *maîtres d'Israël* (ספריהון דישראל) l'ont foré, *ils l'ont mesuré* avec leurs verges. Et depuis le désert, *il leur a donné comme un don* (איתיהבת להון למתנה).

Ceux qui forent, ceux qui mesurent, sont ceux qui cherchent et scrutent la Loi (patriarches et maîtres/scribes). L'exégèse de l'expression «du désert à Mattana»⁴⁵ conduit à relier ce passage au «don» du puits, qu'il faut comprendre comme le don de la Torah. Le lien entre le puits et la Loi (le sceptre) est ainsi établi comme dans l'*Écrit de Damas* (CD VI 2-4) qui interprète précisément Nb 21,18:

2. Et Dieu s'est souvenu de l'Alliance des patriarches, et Il a suscité d'Aaron des hommes intelligents et d'Israël 3. des sages, et Il leur a fait entendre (Sa voix), et ils ont foré le puits: *le puits que forèrent des princes, que creuserent 4. les nobles du peuple avec un bâton*. Le puits, c'est la Loi.⁴⁶

43 «Des montagnes élevées, (le puits) descendit avec eux dans les vallons profonds; mais il leur fut caché... parce qu'ils avaient négligé les paroles de la Loi (מטול דבטילו פתגמי)» (TgPJ Nb 21,20).

44 Une étude très complète a été menée sur ces thèmes dans l'ouvrage de G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash* (Rome: Biblical Institute Press, 1984), spéc. 8-46. Sur la recension du TgN de Nb 21, voir Martin McNamara, *Targum and New Testament. Collected essays*, 344-365.

45 À relier à la racine נתן, «donner»; מתנה est «un don», «une offrande» (Nb 18,6.7.29). La fin du verset 18 est diversement transmise dans les versions anciennes; cf. *La Bible d'Alexandrie: Les Nombres*, IV (dir. G. Dorival et al.; Paris: Cerf, 1994), 404-405.

46 Au sujet de l'alliance établie entre Dieu et Israël, voir CD III 13-16: «... ils forèrent un puits (ויחפרו באר) aux eaux abondantes, et qui méprise ces eaux ne vivra pas.». CD XIX 34 évoque aussi le sort de ceux qui se sont éloignés du puits d'eaux vives.

La Loi – comme le puits – pérégrine au désert et accompagne le peuple dans tous ses déplacements; elle le guide et le sanctionne au gré des événements.

b Autres situations de renversements

Un bon nombre de développements aggadiques concernent des renversements de situation qui font intervenir à la fois des éléments naturels (feu, pluie, astres, règne animal), des objets et des comportements. L'action naturelle des éléments peut être inversée ou modifiée pour témoigner de la fidélité des patriarches ou des matriarches. Ce sont ainsi les fidèles de Yahvé qui manifestent sa puissance et sa justice, par leur simple présence, par leur comportement exemplaire ou encore leur piété.

- À Ur, le feu de la fournaise⁴⁷ n'atteint pas Abraham, mais foudroie Harân (TgPJ Gn 11,28⁴⁸; rappel en TgPJ Gn 14,1; 16,5). Cette tradition, bien connue de la littérature juive ancienne⁴⁹, est liée à la fidélité d'Abraham et à son rôle dans la lutte contre les idoles⁵⁰. La fournaise des Chaldéens annonce celle de la Géhenne où les méchants seront jugés et châtiés par le feu; Abraham en sera le témoin privilégié en TgPJ Gn 15,17⁵¹.
- Avant le déluge de soufre et de feu, Yahvé fait d'abord pleuvoir des pluies bienfaisantes sur Sodome afin que les habitants se repentent (TgPJ Gn 19,24). Ce prodige, lié à la miséricorde divine, introduit le thème de la repentance, classique dans la littérature targumique. La visée catéchétique est manifeste: Yahvé peut inverser radicalement le cours des choses en cas de repentance ou de retour au respect de la Loi⁵².

47 Aggadah fondée sur une interprétation du nom de la ville d'Ur (אור, « feu », « flamme »); cf. TgPJ Gn 11,31. Voir la liste des écrits anciens faisant référence à cette tradition dans R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 146, n. 10.

48 Le développement targumique permet ici d'expliquer pourquoi Harân est mort avant son père. La glose importante de Tg 2 Ch 28,3 rappelle les différents épisodes de l'histoire biblique qui ont impliqué le même processus: les justes jetés dans la fournaise échappent aux flammes de feu (Abraham, Tamar, Ézéchiass, Hanania, Josué fils de Yoçadaq).

49 Cf. LAB 6,4-18; *Jubilés* 12,14 et *GenR* 38,13.

50 Comparer avec *Apocalypse d'Abraham* V.

51 Cette vision d'Abraham est encore plus explicite dans le *Targum Neofiti* qui distingue le jugement par le feu de ceux qui se sont révoltés contre la Loi, et les justes qui échappent aux tourments parce qu'ils ont respecté les commandements.

52 Signalons le délai de 120 ans accordé aux géants pour qu'ils fassent pénitence (TgPJ Gn 6,3). Le thème de la repentance est fréquent dans le *Targum Jonathan* et dans d'autres traditions targumiques: Tg Es 1,16; Tg Jr 6,29; Tg Os 1,3; 13,9; Tg Ha 3,1.2. Sur la repentance dans les targums, cf. E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, 124-130.

- En TgPJ Ex 15,19, lorsque le peuple traverse à pied sec la mer des Joncs (Ex 15,19), le fond de la mer est comparable à un jardin paradisiaque : sources d'eaux douces, verdure, arbres fruitiers et fruits de choix. Par contraste, la traversée de Pharaon se fait sous un déluge d'eau (Ex 15,17a). Cette tradition est connue de la *Sagesse de Salomon* 19,7 : « la mer Rouge devint une route sans obstacle, les flots impétueux, une plaine verdoyante (Χλοηφόρον πεδίον) ».
- Les bâtons des sages et des magiciens égyptiens se transforment en serpents venimeux, puis redeviennent « aussitôt » comme de simples bâtons (TgPJ Ex 7,12) ; le bâton d'Aaron, quant à lui, garde son apparence. Cette glose permet de résoudre la difficulté du texte biblique qui précise que le bâton d'Aaron engloutit « leurs bâtons ». Comment peut-il engloutir « leurs bâtons » si ces derniers se sont transformés en « serpents » ? Le targum offre une solution simple en indiquant un retournement de situation : les serpents sont redevenus des bâtons.
- Disparition subite des 400 hommes de guerre qui accompagnaient Ésaü ; ce dernier s'en retourne seul à Gabla (TgPJ Gn 33,16). Ce prodige, signalé par la mention brève « *un prodige fut opéré pour Jacob* », permet de contourner la difficulté du texte biblique.
- Intervention divine pour « changer » la chasse d'Ésaü⁵³ ; il n'a pu trouver qu'un chien (nourriture des idolâtres) au lieu du gibier attendu (TgPJ Gn 27,31). Cette exégèse annonce TgPJ Gn 27,33 qui évoque « l'odeur du feu de la Géhenne » pour le plat préparé par Ésaü⁵⁴.
- Le miracle des fœtus intervertis dans le ventre de Rachel et de Léa (TgPJ Gn 30,21).
- La prière d'Isaac, à la montagne du culte⁵⁵, permet d'inverser une situation de stérilité : « *Isaac fit revenir, par sa prière (בצלותיה), le Saint-béni-soit-il... il eut pouvoir d'engendrer* et Rebecca, sa femme, devint enceinte. » (TgPJ Gn 25,21)
- La prière de Tamar entraîne un renversement de situation qui lui permet d'être innocentée et sauvée : l'ange Mikaël envoyé par le « Saint-béni-soit-il » lui offre la possibilité de voir et de retrouver ces témoins

53 Sur ce passage, C.T.R. Hayward, « A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti 1 », dans *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (JSOT.S 166 ; eds. D.R.G. Beattie, M. McNamara ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994), 291-301.

54 Cf. C.T.R. Hayward, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity* (SAIS 10 ; Leiden – Boston : Brill, 2010), 146.

55 C'est-à-dire le lieu de l'Aqédah (TgPJ Gn 22,2) qui correspond à l'emplacement du Temple (cf. 2 Ch 3,1 et les traditions targumiques).

(TgPJ Gn 38,25). On retrouve à nouveau l'importance du thème de la prière associé au feu de la fournaise. Le TgPJ offre ici un petit midrash complexe qui évoque la conception théologique des deux mondes (présent et à venir), chère aux écrits rabbiniques et à la littérature targumique⁵⁶.

- La lampe de la tente de Sarah qui se rallume à l'arrivée de Rébecca (TgPJ Gn 24,67). Le targumiste fait ici le lien entre les œuvres justes de Sarah et celles de Rébecca : « Il l'aima *parce qu'il vit que ses œuvres étaient justes comme les œuvres de sa mère.* »
- L'annonce faite à Jacob sur le fait que Joseph est toujours en vie provoque le retour de l'esprit de prophétie sur Jacob (TgPJ Gn 45,26-27).
- L'inversion joue aussi sur la matière⁵⁷ et la structure des objets. Ainsi, Yahvé fait fondre et détruire les idoles pour manifester sa puissance et sa grandeur (TgPJ Nb 33,4 et TgPJ Ex 12,12) : les idoles de métal sont liquéfiées, la pierre est réduite en morceaux et les idoles d'argile sont réduites en poussière. Le targumiste explicite ainsi les « jugements » de Yahvé contre les dieux égyptiens (Nb 33,4b). Les idoles retournent à leur matière initiale par la puissance de Yahvé, seul Dieu vivant⁵⁸ et créateur.

L'épisode de la ligature d'Isaac (l'Aqédah, Gn 22) présente également une situation de renversement spectaculaire qui a été largement étudiée par les exégètes et les spécialistes des écrits juifs anciens⁵⁹. Les traditions targumiques exposent des développements importants qui font intervenir des anges et renforcent le rôle d'Abraham et d'Isaac. Pour ce passage célèbre, la recension du TgPJ doit être rapprochée, d'une part de *Jubilés* 18, et d'autre part de deux manuscrits fragmentaires découverts à Qumrân : *4QPseudo-Jubilés*^{a-b} (4Q225-226). Plusieurs spécialistes ont relevé des parentés entre ces écrits (la mention des anges et leur rôle), mais aussi des différences dans les orientations théologiques de ces mêmes textes⁶⁰. *4QPseudo-Jubilés*^{a-b} insiste, par exemple, sur la différence d'attitude entre les anges de sainteté et les anges de l'hostilité, ainsi que sur le rôle important du Prince de l'hostilité. Ces traditions sont absentes

56 Cf. TgPJ Gn 3,24 ; 4,8 ; Ex 17,16 ; Dt 7,10.

57 Ainsi, la manne qui fond au soleil se transforme en sources d'eaux (TgPJ Ex 16,21).

58 Par ex. : TgPJ Gn 16,13 ; 24,62 ; 25,11 ; Nb 23,19.

59 Un chapitre complet lui est consacré dans la récente introduction de P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, 439-473 ; références aux études principales : 472-473.

60 Sur ce point : M.J. Bernstein, « Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif », *DSD* 7/3 (2000), 263-291 ; F. García Martínez, « The Sacrifice of Isaac in 4Q225 », dans *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (TBN 4 ; eds. E. Noort, E. Tigchelaar ; Leiden : Brill, 2001), 44-57.

du TgPJ⁶¹ qui préfère souligner la fidélité, la piété d'Abraham et son souci pour le respect des prescriptions rituelles en matière de sacrifice.

2 *La régulation divine du temps et de l'espace*

Le targum manifeste la maîtrise divine de l'ordre naturel, mais aussi la capacité divine à réguler la course du temps et la gestion de l'espace et des déplacements, qu'il s'agisse des éléments naturels ou des personnes. Yahvé «règle» et «dérègle» le temps en fonction des situations et de l'histoire de ses porteparoles⁶². L'action divine est ainsi fréquemment caractérisée par l'immédiateté et la radicalité⁶³: une situation bloquée connaît un brusque dénouement qui manifeste la puissance et la grandeur de Yahvé. Pour le targumiste, il s'agit d'affirmer que Yahvé peut agir quand et où il le souhaite, notamment en faveur de ses élus et de ceux qui s'adressent à lui. De même, les distances géographiques sont modifiées pour que le plan divin s'accomplisse: l'espace appartient à Yahvé qui déplace les éléments et les individus pour réaliser ses projets.

a Temps et distances raccourcis

Plusieurs développements insistent sur l'immédiateté et l'enchaînement des interventions divines en faveur de ses messagers et de son peuple. Tout se passe comme si le temps et les distances pouvaient être abolis pour servir la cause de Yahvé ou de ses élus.

- Le serviteur d'Abraham voit son chemin «raccourci» (aller et retour) lorsqu'il part chercher Rébecca (TgPJ Gn 24,61). Il en est de même pour Jacob lorsqu'il se déplace à Harân: «... *la terre rétrécit devant lui* et il fut à Harân *le jour même* qu'il était sorti.» (TgPJ Gn 28,10, 5^e prodiges). Ces gloses permettent de préciser, entre autres, comment les patriarches peuvent quitter une ville et se retrouver dans une autre⁶⁴, alors que les trajets et leurs durées ne sont généralement pas signalés dans le texte biblique. On notera que dans ces déplacements spectaculaires, le targumiste ne

61 Mais en partie présente en *GenR* 56,5-7.

62 Le thème de la maîtrise divine du temps (ou l'accélération des âges) se rencontre souvent en contexte eschatologique: *LAB* 19,13 («Je donnerai des ordres aux temps et ils seront raccourcis.»); 1 *Hénoch* 80,2; 2 *Baruch* 20,1; 54,1; 83,1; 4 *Esdras* 4,26; 4Q385 3 et Mc 13,20.

63 Cette manière de procéder est déjà présente dans la Bible hébraïque.

64 D'après les relevés de légendes aggadiques réalisés par Louis Ginzberg, Salomon avait un tapis volant qui lui donnait la possibilité de déjeuner à Damas et de se rendre en Médie pour le dîner; cf. *Les légendes des Juifs*, vol. V (Patrimoines Judaïsme; Paris: Éditions du Cerf – Institut A. de Rothschild, 2004), 117-118.

mentionne pas toujours l'intervention explicite de Yahvé. Mais le message implicite est clair : Dieu est à l'arrière-plan de ces épisodes.

- La famine en Égypte est passée de quarante années à deux années grâce aux mérites de Jacob (TgPJ Gn 50,3). Le développement targumique permet de mettre en valeur les mérites et la piété de Jacob, tout en précisant pourquoi les Égyptiens eux-mêmes lui rendent un si bel hommage.
- Une glose sur le rajeunissement de Yokébed (âgée de 130 ans) permet de rendre plausible sa grossesse et sa filiation : « *il s'opéra pour elle un miracle et elle redevint jeune ... elle était appelée fille de Lévi.* » (TgPJ Ex 2,1)⁶⁵.
- Moïse fut enfanté « au bout de six mois » selon TgPJ Ex 2,2. Cette gestation accélérée annonce la stature de ce personnage et les prodiges qui l'accompagneront dans ses aventures en Égypte. Cette précision sur les origines de Moïse le place dans la lignée des naissances miraculeuses connues par les récits antiques du Proche-Orient ancien, les textes bibliques, les traditions noachiques (cf. 1 *Hénoch* 106 [4Q204 5 i-ii]; 1QapGen V-VI, 4Q534-536) et les écrits apocryphes du Nouveau Testament.

La rapidité de l'intervention ou des déplacements des personnages importants est signalée dans de multiples développements targumiques. Des locutions adverbiales ou des précisions chronologiques signifient la rapidité de l'intervention : « *et aussitôt* (וּמִן יָד) » ; « cette nuit-là », « le même jour », etc.

- La rapidité de la course de Nephtali en Égypte, mentionnée à trois reprises (TgPJ Gn 31,4; 49,21 et 50,13)⁶⁶ : « *Nephtali est un messenger rapide* (אֲזוּגַד קָלִיל), *semblable au cerf qui court sur les pics montagneux ...* »⁶⁷, à rapprocher du *Testament de Nephtali* 2,1. L'épisode de la course de Lamek et de Methoushélah (1QapGen II 19-23) cherchant à découvrir le secret des origines de Noé peut sans doute être comparé aux développements targumiques que nous venons d'évoquer⁶⁸.

65 Rappel de l'information donnée en TgPJ Gn 46,27 : Yokébed est une fille de Lévi, née au moment de l'entrée en Égypte. Cette glose sur l'âge de Yokébed et son rajeunissement n'est pas sans rappeler l'épisode de l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste en Lc 1. Comparer aussi avec les épisodes qui entourent la naissance de Melchisédech en 2 *Hénoch* 70.

66 TgPJ Gn 49,21 annonce l'épisode de Gn 50,13. Les exploits de Nephtali sont connus par plusieurs traditions juives anciennes. Dans cet ouvrage, voir la contribution de Claude Tassin.

67 Ce thème est aussi connu de Tg 1 R 18,46 : Élie se déplace en un éclair d'Akhab à Izréel.

68 Voir aussi 1QapGen V 11 qui évoque peut-être la propulsion de Lamek sur terre.

- La vigueur étonnante de Moïse qui fait un bond de dix coudées pour frapper « Og l'impie » (TgPJ Nb 21,35).
- Une intervention divine surprenante : un décret dessèche subitement les testicules de Putiphar et le transforme en eunuque (TgPJ Gn 39,1)⁶⁹.
- L'immédiateté et la violence de la sanction divine en TgPJ Lv 10,2-3 : les flammes de feu qui sortent et se divisent en quatre jets, consumant les coupables, sans brûler leurs corps⁷⁰.
- Les quatre pierres rassemblées dans la nuit même en une seule pierre, sous la tête de Jacob (TgPJ Gn 28,10 ; cf. 28,11.18). La glose targumique permet de justifier le mot pluriel « pierres », en Gn 28,11, puis le singulier en 28,18 : « Il prit la pierre... et la dressa en stèle et versa de l'huile au sommet »⁷¹.

Quelques développements targumiques intègrent le motif de la croissance extraordinaire de la végétation ou l'abondance inattendue des biens de subsistance ou des récoltes, afin de signifier la bénédiction divine⁷² et de donner une tonalité spectaculaire aux traditions transmises. Yahvé, Seigneur de la création, maîtrise la croissance des produits de la terre comme il domine sur les éléments naturels et les astres.

- Le bâton d'Aaron qui fleurit, et fait mûrir « cette nuit-là même » (בְּלַיְלָא) des amandes TgPJ Nb 17,23.
- Le vin qui s'écoule à flot (« comme un torrent »)⁷³ de la branche coupée par les enfants d'Israël (TgPJ Nb 13,24).
- Le séjour de Caïn au pays de Nod, terre « *qui se comportait pour lui au commencement comme le jardin d'Éden* » (TgPJ Gn 4,16)⁷⁴ ; c'est-à-dire qu'elle produisait des fruits en abondance. La référence biblique à « l'orient

69 Sur ce développement targumique, cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 246.

70 Analyse de ce passage dans Th. Legrand, « Le thème du feu dans les traditions targumiques du Pentateuque », dans *Les hommes et le feu de l'Antiquité à nos jours. Du feu mythique et bienfaiteur au feu dévastateur, Actes du colloque de Besançon, Association Interuniversitaire de l'Est : 26-27 septembre 2003* (Annales littéraires de l'Université 823 ; éd. F. Vion-Delphin, F. Lassus ; Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2007), 29-40, spéc. 36-37.

71 En suivant R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 269, n. 5. Comparer ce passage à *Jubilés* 27,20.26.

72 À ce sujet, voir la bénédiction de TgPJ Gn 27,28 sur l'abondance de pluie et la richesse des récoltes.

73 Glose explicative qui suit l'étymologie d'un nom propre de ce verset biblique.

74 Le *Targum Neofiti* comporte une leçon bien différente : « *Il advint, avant qu'il n'ait tué Abel, que la terre produisait devant lui des fruits comme ceux du jardin d'Éden. Mais après*

d'Éden» (Gn 4,16b) a conduit le traducteur à préciser les caractéristiques de ce lieu.

- La possibilité de se nourrir des vieilles récoltes sans qu'elles soient abîmées par les vers (TgPJ Lv 26,10).
- Le thème de la croissance accélérée de la vigne de Noé en TgPJ Gn 9,20: «Noé commença à être un homme *cultivant* la terre et il trouva un *cep de vigne que le fleuve avait entraîné du jardin d'Éden*. Il le planta pour (en avoir) une vigne; le jour même elle bourgeonna et fit mûrir des raisins qu'il pressa.» La tradition sur l'origine du pied de vigne planté par Noé est bien attestée en 3 *Baruch* 4,10-12, mais le texte de l'*Apocryphe de la Genèse* (XII 13-14) évoque une tradition comparable en insistant sur l'étendue de la vigne de Noé et de sa productivité («une grande vigne... une grande quantité de vin».
- La mention prophétique d'une récolte surabondante (grains de blé énormes et vin en quantité) pour le peuple qui observe les commandements de la Loi (cf. plus haut TgPJ Dt 32,14)⁷⁵.
- Le vin du festin d'Isaac qui provient d'une réserve cachée depuis le commencement du monde. Ce vin n'étant pas prévu au départ dans ce repas, la glose targumique offre une explication sur son origine en faisant intervenir un ange (TgPJ Gn 27,25)⁷⁶. Le Tg Ct 8,2 évoque le vin du festin messianique en ces termes: «... nous boirons du vieux vin qui a été conservé dans ses grappes depuis la création du monde⁷⁷.»

b Déplacements des êtres et des éléments

Dans le TgPJ, la rapidité de déplacement des êtres et des choses est souvent le résultat de la diligence divine ou la vigueur de son implication dans l'histoire des patriarches. Là encore, cette intervention, lorsqu'elle est favorable, est généralement associée aux qualités morales des protagonistes. La nuée, l'arche (le tabernacle) et le puits, doués de mouvement et de vie⁷⁸, sont associés aux pérégrinations du peuple dans le désert⁷⁹.

qu'il eut péché en tuant Abel, elle changea et produisit devant lui des épines et des ronces.» (TgN Gn 4,16).

75 Idée similaire en TgPJ Gn 41,47-48: l'abondante récolte remplit tous les greniers de l'Égypte.

76 Comparer avec le vin du festin messianique, cf. TgPJ Ct 8,2: «*Nous boirons... du vieux vin conservé dans son raisin depuis le jour où le monde fut créé et des grenades et des fruits préparés pour les justes dans le Jardin d'Éden.*»

77 Même tradition en *ExR* 35,1 et dans le bT *Berakhot* 34b.

78 Le développement aggadique de TgPJ Nb 10,34-36 est explicite sur ce point.

79 On se reportera au bel épisode de l'attente des nuées, du puits et de l'arche durant le temps de la maladie de Myriam (TgPJ Nb 12,16).

- Isaac est transporté par les anges à la maison d'étude du grand Sem pendant trois ans (TgPJ Gn 22,19; retour signalé en TgPJ Gn 24,62). Cette information, connue de *Genèse Rabba* 56,11⁸⁰, permet d'expliquer pourquoi on ne parle plus d'Isaac dans la suite du récit de Gn 22⁸¹.
- La fille d'Aser qui fut emmenée par soixante myriades d'anges dans le jardin d'Éden pour avoir annoncé que Joseph était vivant (TgPJ Gn 46,17; cf. TgPJ Nb 26,46). Le jardin d'Éden a été créé pour les justes selon TgPJ Gn 2,8; 3,24.
- Pour échapper à Pinhas, Balaam « s'envole » grâce à un artifice de sorcellerie⁸², mais Pinhas s'envole aussi et le rattrape en faisant mémoire du nom de Yahvé (TgPJ Nb 31,8)⁸³. Ce passage rejoint de nombreux éléments connus du *Livre des Antiquités bibliques*⁸⁴.
- L'intervention explicite de Yahvé dans le rite de Yom Kippur: « un vent violent de devant Yahvé » précipite le bouc du haut de la montagne (TgPJ Lv 16,22). La Mishna précise que c'est un homme qui pousse le bouc (M *Yoma* VI, 6)⁸⁵.
- À la mort de Moïse, Dieu l'emporte par sa parole et l'ensevelit lui-même (TgPJ Dt 34,6)⁸⁶.
- Yahvé soulève la montagne où la révélation va se produire et la déplace au-dessus des Hébreux (TgPJ Ex 19,17).
- Yahvé fait se rapprocher les montagnes pour écraser les opposants du peuple d'Israël, et le sang coule à flot (TgPJ Nb 21,14-15).

80 « Où était passé Isaac ? Rabbi Bérékhia dit au nom des rabbis de là-bas : Abraham l'avait envoyé étudier la Torah auprès de Sem. », dans *Midrach Rabba, tome I. Genèse Rabba* (traduit de l'hébreu par B. Maruani et A. Cohen-Arazi; annoté et introduit par B. Maruani; Lagrasse: Verdier, 1987), 596.

81 On notera ici la relation particulière d'Isaac avec les anges : Isaac qui voit les anges du ciel (TgPJ Gn 22,10); les yeux d'Isaac qui faiblissent parce qu'il avait vu le trône de gloire lors de l'Aqédah (TgPJ Gn 27,1); les yeux d'Isaac qui s'obscurcissent devant les cieux qui s'abaissent et descendent (TgN Ex 12,42).

82 Comparer avec l'agitation du démon Hormin (fils de Lilith) qui franchit les distances et les obstacles à la vitesse de l'éclair, sans être rattrapé par ceux qui le poursuivent (bT *Baba Batra* 73a-b). Voir aussi, dans le registre des anges, 2 *Hénoch* 71,3 : l'ange Michel se précipite pour descendre du ciel en volant de nuit.

83 Tg Qo 10,20 précise qu'Élie se déplace en volant comme un aigle. Or nous savons que Pinhas est identifié à Élie en TgPJ Ex 6,18 (« Pinhas, c'est Élie, le grand prêtre »).

84 Cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 1360.

85 R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. II, 425.

86 Le TgPJ garde le verbe au singulier, « il l'ensevelit » (même chose dans le LAB 19,16), tandis que le TgN, la LXX et la Vetus Latina indiquent un pluriel (« ils l'ensevelirent »). Dans cet ouvrage, voir la contribution de Willem Smelik sur Dt 34,5-6.

- L'arche se déplace sur une distance importante (36 miles) et « prépare » (לֹאֲתָקְנָא) un lieu de campement (TgPJ Nb 10,33). Mais l'arche et la nuée n'avancent que si Moïse a prié (TgPJ Nb 10,34-36).

D'une manière générale, la thématique des déplacements de la nuée (ou des nuées)⁸⁷ connaît des développements significatifs dans les targums du Pentateuque, et les symboles s'entrelacent dans plusieurs passages: « Yahvé, ton Dieu t'a porté (סוֹבֵרְךָ) sur les nuées glorieuses de sa Shekhinah (בְּעֻנְיֵי אֵיקָר) (שְׂכִינִתָּהּ), comme un homme porte son fils... » (TgPJ Dt 1,31). On relèvera, par exemple, que la nuée protège et guide le peuple en lui dégagant la voie (TgPJ Nb 14,14 et TgPJ Ex 12,37); elle rejette ceux qui se détournent de la Parole (TgPJ Dt 25,18); elle éclaire et enténèbre (TgPJ Ex 13,21). Les nuées transportent les pierres précieuses qui serviront à garnir le pectoral du grand prêtre (TgPJ Ex 35,27)⁸⁸; les nuées vont chercher les aromates de choix dans le jardin d'Éden pour l'onction TgPJ Ex 35,28, etc. Ces diverses gloses permettent d'expliquer l'origine des matériaux utilisés pour la confection des vêtements du grand prêtre et des éléments du sanctuaire. Comme souvent, le targumiste cherche à répondre aux questions de ses lecteurs ou de son auditoire, tout en ajoutant quelques touches de merveilleux à son texte⁸⁹.

D'autres développements targumiques, plus rares, évoquent également les déplacements merveilleux opérés par les ennemis du peuple d'Israël: Amalec fait « un bond de dix mille six cents milles » pour venir combattre contre Israël (TgPJ Ex 17,8) et massacrer les hommes idolâtres de la maison de Dan. Og, roi de Bashân (Nb 21,33-35), déracine une montagne gigantesque pour frapper Israël, mais cette prouesse se retourne contre lui grâce à l'action conjuguée de la Parole de Yahvé et de Moïse (TgPJ Nb 21,35)⁹⁰.

87 TgPJ et TgN sur Nb 21,1 établissent le lien entre la présence de la nuée aux côtés du peuple et le mérite d'Aaron; la nuée disparaît après sa mort (TgPJ Nb 20,29). On se reportera à l'article de Philippe Régerat, « La colonne de feu et sa symbolique dans la littérature chrétienne de l'Antiquité », dans *Les hommes et le feu de l'Antiquité à nos jours*, 41-49.

88 Glose cherchant à expliquer l'origine des pierres précieuses utilisées pour les vêtements du grand prêtre.

89 Sur la méthode des targumistes, nous renvoyons à R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 43-62; « Targum », *DBS*, col. 243-270; P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, 39-53.

90 Og est aussi connu d'un développement targumique programmatique qui le met en scène lors du Déluge: il chevauche l'arche et se nourrit des provisions de Noé (TgPJ Gn 14,13).

c Maîtrise des phénomènes naturels

Parmi les thèmes classiques de la littérature biblique et targumique figure la maîtrise par Yahvé des phénomènes naturels et de la course des astres. Ainsi, devant Pharaon et par la prière de Moïse, la pluie arrête de descendre et n'atteint pas la terre (TgPJ Ex 9,33)⁹¹. Dans ce passage biblique, le targumiste a interprété le geste des « mains tendues vers Yahvé » comme une attitude de prière, clarifiant de ce fait le texte biblique et soulignant l'importance de la piété des patriarches. Notons encore la tentative désespérée des fils des géants qui tentent de boucher les trous des cieus pour que l'eau ne descende pas lors du Déluge (TgPJ Gn 7,11).

Parmi la liste des cinq prodiges opérés par Dieu en faveur de Jacob (TgPJ Gn 28,10; 32,32), on trouve mention des heures du jour abrégées pour contraindre Jacob à passer la nuit à Béthel⁹². On lira un développement similaire en TgPJ Dt 2,25,31 qui précise que le soleil et lune se sont arrêtés durant le combat contre Sihon. Ces développements s'appuient sur l'épisode spectaculaire de Jos 10,12-13 : « ... le soleil s'arrêta et la lune s'immobilisa jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis »⁹³. On notera que la troisième section du *Livre d'Hénoch* (72-82) traite des lois du soleil et de la lune et témoigne de leur obéissance parfaite à Dieu.

3 *Les personnages et les situations hors normes*

Plus que toute autre recension targumique du Pentateuque, le TgPJ offre une typologie simple des personnages qu'il présente, et modifie sensiblement la teneur de certains passages bibliques qui révèlent, au contraire, la complexité des caractères bibliques. Il y a les fidèles (ou les justes) et les impies⁹⁴, comme il y a les mérites (ou les bonnes œuvres) des uns et le châtiment des autres⁹⁵. Le targumiste souligne volontiers les qualités exceptionnelles (physiques

91 *ExR* 149 (sur 9,33) précise que le ciel est maintenu dans cet état jusqu'à la bataille de Gabaôn (comparer avec Jos 10,12-13). Autre phénomène météorologique spectaculaire : les eaux du déluge descendent « bouillantes » en raison de la non-repentance des hommes (TgPJ Gn 7,10).

92 Cf. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 271 n. 9.

93 Tg Jos 10,12-14 souligne le rôle actif de la prière de Josué dans ce prodige. Le Tg Ha 3,1 reprend cette tradition ; voir aussi Tg Ct 1,1.

94 Le terme « impie / méchant » (רשעים) est régulièrement associé à quelques figures bibliques : Pharaon, Ésaü, Balaam, Nemrod, Og, etc. Pharaon et Og sont également cités comme des impies notoires dans les *Actes de Paul* XIII,5 (vers 150 ap. J.-C.).

95 En premier lieu les Égyptiens, puis les impies en général. Le jardin d'Éden est réservé aux justes, la Géhenne aux impies (TgPJ Gn 3,24; 15,17). On trouve une mention spectaculaire de la décomposition des impies de leur vivant en TgPJ Nb 14,37.

ou morales) de certains personnages bibliques, une manière de mettre en évidence les qualités et la puissance de Yahvé⁹⁶. Le thème du transfert de la force divine, bien connu en histoire des religions, n'est pas clairement spécifié dans les traditions du TgPJ⁹⁷, mais les héros bibliques apparaissent cependant comme des instruments au service de la volonté divine. Un passage du livre de l'Exode offre un éclairage intéressant sur la place des envoyés de Dieu :

TM Ex 8,15 : Et les magiciens dirent au Pharaon : C'est le doigt de Dieu. Et le cœur du Pharaon s'endurcit, et il ne les écouta point, comme avait dit Yahvé.

TgPJ Ex 8,15 : Les sorciers de Pharaon dirent : *Cela ne vient point de la force de la puissance*⁹⁸ *de Moïse et d'Aaron, mais c'est un fléau envoyé de devant Yahvé !* Mais les *dispositions* du cœur de Pharaon s'endurcirent et il ne leur obéit point, selon ce qu'avait dit Yahvé.

Le texte biblique cherche à préciser que les fléaux envoyés par Aaron et Moïse (Ex 8,13) ne sont pas comparables à ceux des magiciens, mais qu'ils sont bien l'œuvre de Yahvé. Le targumiste veut éviter la formule anthropomorphique («le doigt de Dieu»)⁹⁹, tout en essayant d'établir que le rôle d'Aaron et de Moïse est secondaire, qu'il n'est pas question de leur «puissance», mais bien de celle de Yahvé¹⁰⁰. Aaron et Moïse ne sont donc pas des magiciens ou des faiseurs de prodiges, mais des intermédiaires guidés par la Parole de Yahvé¹⁰¹. De fait, les versets qui encadrent ce passage précisent généralement que les

96 La force des héros bibliques fait écho à celle de Yahvé le « Fort » (par ex., TgPJ Dt 32,31.37).

97 Lorsque le texte massorétique évoque le « face à face » de Moïse avec Yahvé, le TgPJ utilise une périphrase, fait intervenir la « Parole de Yahvé », sa « Shekhinah », ou évoque une rencontre de vive voix : « la Parole de Yahvé l'a connu de vive voix » (TgPJ Dt 34,10).

98 Le TgN transmet une leçon contraire qui conserve la formule biblique tout en l'explicitant : « C'est là le doigt de la puissance (אֶצְבַּע דְּגִבּוּרָה) de devant Yahvé ». Sur la question du traitement contrasté des anthropomorphismes bibliques dans les targums, voir Th. Legrand, « Le Dieu unique et sans limites dans les traditions targumiques », dans *Le monothéisme biblique : évolution, contextes et perspectives* (LeDiv 244 ; dir. E. Bons et Th. Legrand ; Paris : Cerf, 2011), 315-337, spéc. 330-333.

99 Sur la formule targumique classique « de devant (Yahvé) », voir M.L. Klein, « The Preposition Qdm (before) : A Pseudo-Anthropomorphism in the Targums », *JTS* 30/2 (1970), 502-507.

100 Ainsi, E.E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, 125.

101 On relève qu'il est dit de Joseph qu'il surpassa tous les devins égyptiens par ses bonnes actions et sa science (TgPJ Gn 49,22).

envoyés agissent sur la « Parole de Yahvé » et conformément à sa volonté¹⁰². Ceci n'exclut pas pour autant les échanges et les « négociations » entre Moïse et Yahvé (cf. Ex 8,8-9)¹⁰³.

Ces précisions sur le rôle d'Aaron et de Moïse peuvent s'appliquer à la grande majorité des personnages bibliques du Pentateuque relus par le TgPJ. Néanmoins, il apparaît manifeste que dans les targums, et en particulier dans le TgPJ, certains personnages comme Moïse, Jacob et Pinhas ont bénéficié d'un traitement particulier, notamment en raison des prodiges qu'ils accomplissaient au nom de Yahvé.

Rappelons pour commencer le thème de la naissance miraculeuse associé à Moïse et Ésaü, deux personnages pourtant fort dissemblables. Les nombreuses gloses qui entourent la relecture targumique du début de l'Exode soulignent le caractère exceptionnel de Moïse, né viable à six mois, après une gestation accélérée. Le *Livre des Antiquités bibliques* ne connaît pas cette tradition, mais il précise qu'Isaac est né au septième mois de la grossesse de Sarah. Ceci est ainsi considéré comme un signe pour toutes les femmes qui accoucheraient le septième mois¹⁰⁴. La naissance de Moïse est entourée de prodiges comme la guérison subite de Bithyah¹⁰⁵, la fille de Pharaon (TgPJ Ex 2,1-5). Déjà, la naissance de Moïse avait été annoncée en songe à Pharaon dès le début de l'Exode (TgPJ Ex 1,15)¹⁰⁶. Elle fut aussitôt confirmée par l'interprétation du songe réalisée par Jannès et Jambres, magiciens de Pharaon et fils de Balaam selon le TgPJ¹⁰⁷. Ces éléments targumiques annoncent les actions spectaculaires de Moïse et son affrontement avec les « experts » de Pharaon.

102 Ainsi: « Yahvé dit à Moïse: 'Dis à Aaron . . . ' » (Ex 8,12a); « Ainsi firent-ils . . . » (Ex 8,13a).

103 « Moïse cria (ויצעק) vers Yahvé » (TM Ex 8,8); « Moïse pria (ויעל) devant Yahvé » (TgPJ Ex 8,8), la nuance est significative: Moïse s'adresse à Dieu par la prière (thème central dans la littérature targumique).

104 LAB 23,8: « . . . Et je lui donnai Isaac; je le modelai dans le sein de celle qui l'a engendré et lui ordonnai de me le restituer plus vite en me le rendant au septième mois. » (trad. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 1298); voir aussi *Jubilés* 47,3 (« Ils continuèrent à [les] jeter pendant sept mois, jusqu'au jour de ta [= Moïse] naissance »).

105 Il n'y a qu'en 1 Ch 4,18 qu'elle est mentionnée comme « la fille de Pharaon ».

106 LAB 9,10 évoque une tradition similaire: Mari, fille d'Amram a vu en songe la naissance d'un sauveur qui accomplira des signes et sauvera son peuple.

107 Déjà mentionnés en CD V 18-19 et 2 Tm 3,8. Voir également TgPJ Ex 7,11 et TgPJ Nb 22,22 (Jannès et Jambres sont fils de Balaam). On consultera, dans cet ouvrage, la contribution de I. Himbaza, « Le Targum Pseudo-Jonathan témoin de l'époque du Second Temple ».

Le récit de la naissance d'Ésaü se présente d'une tout autre manière¹⁰⁸ et le développement targumique qui l'accompagne s'intéresse d'abord à son aspect physique: «*il était né totalement achevé*¹⁰⁹ *avec chevelure sur la tête, barbe, dents et molaires.*» (TgPJ Gn 25,25). Cet épisode doit sans doute être rapproché de la description physique de l'enfant Noé en 1 *Hénoch* 106,10-11 ou de Melchisédech en 2 *Hénoch* 70,15-17, mais la comparaison s'arrête là puisque le TgPJ précise, dans les versets qui suivent, la violence d'Ésaü¹¹⁰, ses paroles trompeuses et la gravité de ses péchés (TgPJ Gn 25,27-28.30)¹¹¹: «*il était fatigué, car il avait commis ce jour-là cinq péchés ...*»¹¹² La suite du récit biblique relu par le targumiste insiste sur le mauvais comportement d'Ésaü, ce qui le désigne comme un impie refusant de suivre la Loi¹¹³, condamné à mourir de manière dramatique¹¹⁴.

a Moïse et la puissance de Yahvé

Comme nous l'avons signalé plus haut, dans les amplifications du TgPJ, Moïse apparaît comme un être doté par Yahvé d'une force incroyable et ses facultés sont comparables à celle de Dieu. Il est celui qui peut puiser «*en une seule fois*» de l'eau pour tout le bétail (TgPJ Ex 2,19) ; il saisit une hache de dix coupées pour aller frapper «*Og l'impie*» (TgPJ Nb 21,35). Sa robustesse surprenante lui permet de porter les deux tables du Témoignage que Yahvé lui transmet: «*... tables en pierre de saphir, du trône de la Gloire, dont le poids était de quarante seah ...*» (TgPJ Ex 31,18; Dt 34,12)¹¹⁵; sa «force accrue» lui permettra de

108 Cf. C.T.R. Hayward, «A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti 1», 291-301.

109 Cette glose s'appuie sur une interprétation du nom «Ésaü» (עשו), sans doute rapproché de la racine עשע («faire», donc «il est achevé»); cf. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 246-247. Notons que 2 *Hénoch* 70,16(18) indique que Melchisédech était «achevé de corps» à sa naissance, parlant et bénissant le Seigneur.

110 D'après *Jubilés* 19,14, Ésaü était un homme rustre et sa manière d'agir était brutale.

111 Le Noé du *Livre d'Hénoch* quitte les bras de son accoucheuse pour «bénir le Seigneur d'éternité» (1 *Hénoch* 106,11); il est un être «parfait» et «juste» selon Si 44,17. Ajoutons que la fonction de Melchisédech est précisée dès sa naissance: «Et voici, le sceau du sacerdoce était sur sa poitrine, et glorieux d'aspect.», 2 *Hénoch* 70,17(19); trad. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 1220.

112 On se souviendra ici du développement targumique concernant les cinq prodiges accomplis par Dieu en faveur de son frère jumeau, Jacob (TgPJ Gn 28,10).

113 Cf. TgPJ Gn 29,17; 50,13 (2x); Dt 33,2.

114 Joseph le fait décapiter et sa tête roule jusque dans les bras d'Isaac, son père, que l'on était sur le point d'enterrer (TgPJ Gn 50,20). En *Jubilés* 38,2, c'est Jacob qui tue Ésaü.

115 Comparer avec la force donnée par Dieu à Ruth pour porter son sac d'orge (Tg Ruth 3,15): «La force et la puissance de devant Yahvé lui furent données pour porter (sa charge)».

les briser sans difficulté (TgPJ Dt 10,2). Au début de la liste des malédictions de Dt 28,15, la déclaration de Moïse déclenche des manifestations théophaniques spectaculaires (TgPJ Dt 28,15): tremblements du ciel et de la terre, obscurcissement des luminaires, silence de la nature et menaces des patriarches qui s'expriment depuis leurs tombeaux.

C'est également autour du bâton qui «opère des prodiges» (TgPJ Ex 17,9; Nb 20,9) que la force et la gloire de Moïse se trouvent manifestées à de multiples reprises dans le TgPJ¹¹⁶. Ce bâton est l'instrument¹¹⁷ de Yahvé dans la main de son prophète Moïse¹¹⁸. Ce bâton est exceptionnel par ses origines (il a été créé par avance)¹¹⁹, son poids (40 seah)¹²⁰, sa composition, ses ornements et l'inscription qu'il porte (le «Nom grand et glorieux», TgPJ Ex 2,21). Moïse, par ses qualités propres, son courage et sa force, est le seul homme à pouvoir utiliser ce symbole de la gloire et de la puissance divine, le bâton du législateur, qui n'est autre qu'une manifestation sur terre de la puissance et de la volonté de Dieu. En TgPJ Dt 34,12, à la mort de Moïse, le parallélisme opéré par le targumiste entre les tables de pierre et le bâton de Moïse témoigne de l'importance de ces deux objets et permet d'établir un rapprochement avec l'épisode de la mort de Moïse dans le *Livre des Antiquités bibliques*:

Ton bâton sera comme un témoin entre moi (Dieu) et ton peuple... (il) sera en ma présence comme mémorial de chaque jour, il sera semblable à l'arc par lequel j'ai établi mon alliance avec Noé... (LAB 19,11)¹²¹

En TgPJ Ex 14,21, juste avant la traversée de la mer des Joncs, la mention des inscriptions gravées en toutes lettres sur le bâton de Moïse (le nom Grand

116 Par ex.: TgPJ Ex 2,21; 4,20; 14,21; 17,9; Nb 20,8; Dt 34,12; rappel des prodiges du bâton de Moïse en Tg Ha 3,14. Voir G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, 71-74.

117 Noter la tournure utilisée en TgPJ Ex 2,21: «(le bâton) destiné à accomplir des merveilles en Égypte» (לְמִיעֲבֹד יֵת תִּימָהִיא בְּמִצְרַיִם).

118 Moïse est constamment désigné comme un «prophète» dans le TgPJ: Gn 14,7; Ex 6,27 («Moïse le prophète, Aaron le prêtre»); Lv 22,27; Nb 2,10; Dt 11,26 et plusieurs autres références dans le Deutéronome.

119 Sur les origines du bâton de Moïse, consulter Michael Maher, «Targum Pseudo-Jonathan of Exodus 2,21», dans *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara* (JSOT.S 230; eds. Kevin J. Cathcart and Michael Maher; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 81-99; Th. Legrand «Les targums du Pentateuque: leur rapport aux documents inscrits, aux livres, et à la Torah», *RevSR* 79/1 (2005), 127-146.

120 Poids équivalent à celui des Tables du témoignage (TgPJ Dt 34,12).

121 Traduction: *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 1285.

et glorieux, les dix signes/plaies, le nom des patriarches et des matriarches, le nom des douze tribus) constitue un témoignage des œuvres puissantes de Yahvé en faveur de son peuple¹²². La figure de Moïse est ainsi constamment associée à celle de son sceptre, objet unique, « lourd » de symboles, qui le désigne comme un personnage unique dans l'histoire biblique¹²³. Il est honoré à sa mort par les quatre couronnes : celle de la Loi, du sacerdoce, de la royauté et du bon renom (TgPJ Dt 34,5).

Il est possible de relever certaines parentés entre le manuscrit fragmentaire 4Q377 (*Apocryphal Pentateuch B*)¹²⁴ et la figure de Moïse dans le TgPJ, mais les différences sont aussi frappantes. Par exemple, 4Q377 (frag. 2 ii 6) précise que Moïse est l'Oint de Yahvé (« son Oint », משיחו), tradition absente du TgPJ, mais à rapprocher du TgN (cf. TgF) sur Ex 12,43 qui signale que Moïse et le Roi Messie apparaîtront ensemble en compagnie de Yahvé à la fin des temps, pour libérer le peuple de la maison d'Israël¹²⁵. Par ailleurs, la grandeur de Moïse, sa proximité avec Dieu, sa sainteté et sa piété sont mises en lumière en 4Q377 de manière comparable à ce que l'on trouve dans le TgPJ, mais dans un style beaucoup plus sobre. Le TgPJ insiste sur des aspects de la personnalité de Moïse (force, courage¹²⁶, etc.) qui semblent absents de ce qui nous a été conservé de 4Q377.

b La force de Jacob, les prodiges de Pinhas

D'autres personnages comme Jacob et Pinhas sont également pourvus d'une force exceptionnelle et de qualités particulières. La force extraordinaire de Jacob lui permet de soulever la pierre du puits « d'un seul bras » et de « faire monter » devant lui un puits qui débordera pendant vingt années (TgPJ Gn 29,10.13; et le rappel en 31,22); son nom est associé à la force, mais

122 Le lien est fait entre le « bâton » et le « législateur » en 1 *Hénoch* 48,4; CD VI 7; 1QSb V 27-28.

123 Le *Testament de Moïse* 1,14 précise que Moïse a été préparé « dès le commencement du monde » pour être le médiateur (ou le témoin) de l'alliance avec Dieu (« *ut sim arbiter testamenti illius* »).

124 Consulter: *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri for Wadi Daliyeh and Qumran Cave 4. XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD XXVIII; Oxford: Clarendon, 2001), 199-217.

125 Voir R. Le Déaut, *La nuit pascalle: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (AnBib 22; Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963, 2^e éd., 1980), 359-363.

126 On relève au moins un développement qui présente clairement la faiblesse de Moïse : « Or les mains de Moïse étaient pesantes, *parce qu'il avait repoussé le combat jusqu'au lendemain et qu'il n'avait pas montré d'empressement ce jour-là pour la libération d'Israël.* » (TgPJ Ex 17,12). Cette glose permet de justifier la mention un peu inattendue des « mains lourdes » de Moïse dans le TM.

aussi à la piété (TgPJ Gn 29,13). Dans un même développement aggadique (TgPJ Gn 25,27), la violence d'Ésaü fait contraste avec l'excellence de Jacob et son goût pour l'étude¹²⁷ des paroles de Yahvé : « Jacob, au contraire, (devint) un homme parfait *en ses œuvres, servant dans la maison d'étude de Éber, cherchant instruction de devant Yahvé* »¹²⁸.

Les prodiges de Pinhas concernent essentiellement la force physique qu'il met en œuvre, grâce au soutien de Yahvé, pour poursuivre Balaam et l'exécuter (TgPJ Nb 31,8). Les douze prodiges réalisés en faveur de Pinhas se rapportent à l'épisode de la femme Madianite introduite dans le camp d'Israël (Nb 25,6-9)¹²⁹. Le fléau qui frappa les Israélites cessa lorsque le prêtre Pinhas eut transpercé la femme Madianite ainsi que l'Israélite qui l'avait amenée dans la communauté. Le texte hébreu donne peu de détails, mais le targumiste associe à cet événement une longue aggadah qui décrit les douze prodiges opérés en faveur de Pinhas à cette occasion (TgPJ Nb 25,8 et reprise abrégée en TgPJ Nb 25,13). Sans pouvoir entrer dans le détail de la relecture targumique de Nb 25,8, nous signalerons quelques éléments significatifs :

- Les douze prodiges révèlent la force et la détermination de Pinhas : Pinhas transporte les deux corps au bout de sa lance dans tout le camp des Israélites, sans fatigue (« *et il ne fut point épuisé* ») ; le linteau de la pièce où le couple se tenait se soulève pour laisser passer la lance de Pinhas ; cette lance est rendue plus solide pour transporter les deux coupables ; Pinhas jette à terre les deux corps fixés au bout de sa lance.
- Le développement targumique rend l'acte sexuel de la Madianite et de l'Israélite parfaitement explicite : leurs sexes sont transpercés en même temps par la lance de Pinhas et ce dernier les promène à la vue de tous ; un ange révèle le détail de l'acte sexuel pour que chacun puisse constater le délit (« la femme au-dessous et l'homme au-dessus ») et qu'il n'y ait aucune contestation possible.
- La dimension religieuse et sacerdotale de cet épisode est soulignée par plusieurs éléments : la lance tient fermement les deux coupables pour éviter que les corps ne retombent et ne rendent impur le prêtre ; le sang des suppliciés ne coule pas et ne tombe pas sur Pinhas pour éviter

127 Comparer avec *Jubilés* 19,14 : « Jacob apprit ses lettres, mais Ésaü ne les apprit point... »

128 Il s'agit de rappeler au lecteur la nécessité de fréquenter la maison d'étude : TgPJ Gn 33,17 ; 47,27 ; Dt 1,38.

129 Cet épisode célèbre est connu de Jos 22,13-20 et du Ps 106,28-31 ; les targums de ces deux passages comportent peu de gloses significatives.

de le souiller; les corps sont finalement secoués et lancés loin de Pinhas pour éviter tout contact avec lui.

- Le développement targumique s'achève par un appel à Dieu, le «*Maître de l'univers*», qui traduit la piété et la confiance du personnage¹³⁰.

Comme on le voit aisément, ce passage doit être interprété dans le cadre de l'investiture sacerdotale de Pinhas et de sa descendance (cf. Nb 25,10-13)¹³¹, et comme une annonce de celle-ci. Les prodiges accomplis en faveur de Pinhas révèlent son zèle (Nb 25,11; Si 45,33) et sa fermeté dans le respect des règles du sacerdoce. Sa force et son attention le désignent comme le représentant et le défenseur idéal du sacerdoce. Ajoutons que la relecture targumique de Nb 25 témoigne d'un travail de composition qui va bien au-delà d'une simple juxtaposition de traditions et d'ajouts explicatifs.

D'autres traditions targumiques confirment la grandeur du personnage et son importance dans l'histoire du sacerdoce: Pinhas est aussi mentionné comme celui «*à qui il revient d'être envoyé à la fin des jours*» (TgPJ Ex 4,13); «*Pinhas – c'est Élie, le grand prêtre, qui doit être envoyé aux exilés d'Israël à la fin des jours.*» (TgPJ Ex 6,18; rappel en TgPJ Nb 25,12)¹³². Ces traditions sont comparables à celle que l'on peut lire en *Livre des Antiquités bibliques* 47,1 et 48,1-2.

III Remarques conclusives

Concluons notre étude par quelques remarques sur le parcours que nous venons de présenter et une illustration concernant la trajectoire des traditions.

Le TgPJ présente une multitude d'épisodes qui mettent en valeur d'une part les patriarches et quelques autres figures bibliques, d'autre part la grandeur et la puissance de l'action divine. La notion de fidélité du peuple ou de ses représentants est au cœur de la pensée théologique des targums: le cas du puits itinérant, absent ou présent, à l'arrêt ou en mouvement, en est un beau symbole. De fait, on constate que le TgPJ révèle un intérêt particulier pour ce thème:

130 La reprise des prodiges de Pinhas en TgPJ Nb 25,13 précise qu'il a prié pour le salut «*du peuple de la maison d'Israël*».

131 L'alliance de paix assure le sacerdoce éternel pour les descendants de Pinhas. Sur l'intérêt du TgPJ pour les questions sacerdotales, voir l'imposante étude de Beverly P. Mortensen, *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan: Renewing the Profession*, vol. 1-2 (SAIS 4; Leiden: Brill, 2006).

132 Consulter R. Hayward, «*Phinehas – the same is Elijah: The Origins of a rabbinic Tradition*», *JJS* 29 (1978), 22-34.

la bénédiction de Yahvé et les prodiges qu'il accomplit sont conditionnés par le respect des commandements, l'accomplissement des prescriptions religieuses et la piété¹³³. Les patriarches sont des modèles à suivre, même si leur existence présente la précarité et l'ambivalence de la vie humaine. Ainsi, les moments de doute et de faiblesse alternent avec des épisodes d'intense fidélité à l'égard de Dieu, et les prodiges de Yahvé s'insèrent dans ce cadre pour manifester l'implication concrète de Yahvé et sa puissance dans un monde qu'il a créé et qu'il gouverne.

Lu dans son ensemble et à la lumière des prodiges et des épisodes merveilleux qu'il raconte, le TgPJ montre une certaine unité littéraire et thématique. On a souvent affirmé le contraire, et exprimé quelques critiques vis-à-vis d'un targum que l'on considère comme largement retravaillé sur plusieurs siècles, voire, pour certains, jusqu'au début de l'époque musulmane¹³⁴. Le TgPJ a certainement subi de multiples retouches dans le cadre de son histoire littéraire. L'ensemble de l'ouvrage est cependant fortement marqué par des thématiques récurrentes qui révèlent un travail théologique de fond, une relecture intelligente et orientée. Ce travail littéraire de « traducteur interprète » s'attache à résoudre les rugosités du texte biblique ou ses difficultés textuelles, tout en transmettant un texte explicite, une Torah vivante qui vise à l'enseignement.

Entre le TgPJ et la littérature de la fin du Second Temple, les parentés sont multiples; l'enquête comparatiste n'en est qu'à ses débuts. Dans le champ des prodiges et des miracles, il apparaît assez clair que le TgPJ connaît des traditions anciennes comparables à celles que l'on peut lire en *Jubilés*, dans le *Livre des Antiquités bibliques*, l'*Apocryphe de la Genèse*, le *Testament des douze patriarches* et les traditions hénochiques. Mais le travail des rédacteurs du TgPJ n'a pas consisté seulement en un collage ou en un simple rappel de traditions ou de légendes intéressantes et « accrocheuses ». Les rédacteurs ont opéré une sélection en fonction des visées pédagogiques et théologiques qui étaient les leurs, à l'époque où se constituait le corpus des midrashim rabbiniques.

La thématique du « grand cèdre » offre un exemple significatif de la difficulté à préciser les relations textuelles qui se sont tissées au fil des siècles dans les

133 À l'occasion de l'épisode des eaux de Mara (Ex 15,23-26), le TgPJ rappelle les prescriptions à observer: le sabbat, les pénalités à faire appliquer, honorer père et mère. Consulter Martin McNamara, *Targum and New Testament. Collected essays* (WUNT 279; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 234-288 (spéc. 240-268).

134 La datation des traditions du *Targum Pseudo-Jonathan* a été particulièrement bien étudiée dans plusieurs études de C.T.R. Hayward: *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Part Two: « Dating Targum Pseudo-Jonathan », 109-278.

traditions juives. Ainsi, dans un long développement associé à la figure de Jacob et placé dans la bouche de Joseph, le TgPJ Gn 50,1 reprend l'image du « grand cèdre » pour l'appliquer à la descendance de Jacob, en insistant sur l'importance du sacerdoce.¹³⁵

Venez et dressons¹³⁶ à notre père un cèdre élevé (ארזא רמא) dont la tête atteigne au sommet des cieux et dont les ramures s'étendront sur tous les habitants de la terre et les racines arriveront jusqu'au fond de l'abîme. De lui ont surgi les douze tribus, de lui doivent surgir rois et princes ainsi que les prêtres, selon leur division, pour présenter des oblations et de lui aussi les lévites, selon leur répartition, pour chanter.

Ce développement aggadique a pu s'inspirer des motifs évoqués dans la parabole du grand cèdre d'Ez 31, mais on le rattache plus sûrement au Ps 92,13-16.¹³⁷

13. Le juste pousse comme un palmier, s'étend comme un cèdre du Liban :
14. planté dans la maison de Yahvé, il pousse dans les parvis de notre Dieu.
15. Même âgé, il fructifie encore, il reste plein de sève et de ver-
deur, 16. proclamant la droiture de Yahvé : 'Il est mon rocher ! En lui pas de détours !'¹³⁸

Le thème du grand cèdre et du palmier se retrouve dans le midrash *Genèse Rabba* 41,1 (sur Gn 12,17, les grandes plaies infligées par Dieu à Pharaon)¹³⁹ en association avec le Ps 92,13. Mais le midrash déploie son commentaire dans une direction bien différente de celle du TgPJ, en insistant sur les « fruits » des justes et en comparant l'utilité conjointe du cèdre et du palmier. Par contre, l'*Apocryphe de la Genèse*, dont la rédaction est sans doute à situer au II^e s. avant notre ère¹⁴⁰, fournit deux références intéressantes concernant le grand cèdre.

135 Tradition similaire en TgN Gn 50,1.

136 Autre lecture possible : « Pleurons sur notre père, le cèdre élevé... » ; cf. TgPJ Gn 50,3, « Venez, pleurons sur Jacob le pieux... » On trouvera des précisions sur cette lecture dans R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. I, 450-451.

137 Voir aussi Cantique 5,15. Dans le *Testament d'Isaac* (rec. bohairique) 4,11, le patriarche Abraham est comparé à un grand cèdre florissant, mais qui fut déraciné.

138 Le Tg Ps 92,13-15 oriente son interprétation sur les « fils » du juste et le développement de la descendance des justes.

139 Voir aussi le *Midrash Tanhuma lekha* 4 et le *Zohar* sur Gn 12.

140 Cf. Daniel A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (STDJ 79 ; Leiden – Boston : Brill, 2009), 134-140.

Dans le cadre d'une relecture de Gn 12 (l'épisode de la sœur-épouse), 1QapGen XIX 14-16 relate l'histoire du songe d'Abraham et en donne une interprétation¹⁴¹ : Abraham voit en songe un cèdre (Abraham) et un palmier (Sarah), tous deux issus d'une seule racine¹⁴². Des gens cherchent à couper et à déraciner le cèdre, sans toucher au palmier¹⁴³. Ce songe s'inspire probablement conjointement d'Ez 31 et de Ps 92,13, mais la vision est négative et ne s'accorde guère avec TgPJ Gn 50,1.

Suite à une vision de Noé (XIII), dont seulement une partie peut être déchiffrée, mais qui contenait sans doute une référence au « cèdre »¹⁴⁴, la col. XIV semble donner l'interprétation de la vision : Noé est le « grand cèdre »¹⁴⁵ sur lequel se développent des rejets (sa descendance) ; l'un d'entre eux est qualifié de « plantation de vérité ». On notera par ailleurs que la justice de Noé est particulièrement soulignée dans l'*Apocryphe de la Genèse* (VI). Ce deuxième passage de l'*Apocryphe de la Genèse* est malheureusement bien trop fragmentaire pour que nous puissions en saisir toute la cohérence. Il demeure cependant utile pour comprendre la genèse d'une tradition relative à la grandeur et à la descendance des patriarches. Le cèdre, par sa hauteur, ses racines, sa majesté et sa longévité¹⁴⁶, fut assez naturellement associé à la vie des grands personnages bibliques de l'histoire du peuple d'Israël (Noé, Abraham et Jacob). L'*Apocryphe de la Genèse* fait une place exceptionnelle aux deux patriarches Noé et Abraham, des hommes de vérités tous deux porteurs des promesses divines, mais nous ne savons rien de ce qui serait dit de Jacob puisque les dernières colonnes de ce rouleau sont manquantes¹⁴⁷. Ces traditions anciennes, relatives au cèdre, ont pu circuler par oral et par écrit dans les différents milieux juifs des alentours de notre ère. On peut imaginer alors que le motif du « grand cèdre », attaché aux plus grands patriarches, était bien connu des targumistes

141 Le texte est en partie illisible dans la section qui concerne l'interprétation du songe (1QapGen XIX 20-22).

142 Si l'on suit la lecture de D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 71.

143 Sur ce songe, Marianne Luijken Gevirtz, « Abram's Dream in the Genesis apocryphon: Its Motifs and their Function », *Maarav* 8 (1992), 229-243.

144 La partie lisible de cette vision évoque entre autres un olivier au feuillage abondant (XIII 14-15), mais il est difficile de savoir si d'autres arbres étaient mentionnés.

145 D'après la lecture de D.A. Machiela : ארזא רבא די הוא קאם (*The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 60).

146 Voir son usage dans la construction des sanctuaires antiques et pour le Temple (2 S 7 ; 1 R 6). La cendre du bois de cèdre servait au culte et aux rites de purification (Lv 14 ; Nb 19,6). Par ailleurs, la « sagesse » est comparée au cèdre en Si 24,13.

147 En l'état, le rouleau est composé de quatre feuilles de cuir, mais il en comportait au moins une cinquième. Sur ce point, D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 29-30.

et qu'il a inspiré, en association avec le Ps 92,13, le développement aggadique de TgPJ Gn 50,1. L'orientation sacerdotale de cette glose targumique s'appuie peut-être sur la référence à « l'huile fraîche » du Ps 92,11b : « je suis trempé avec de l'huile fraîche »¹⁴⁸. Mais nous connaissons par ailleurs l'intérêt du TgPJ pour les questions sacerdotales, et le rédacteur n'avait pas besoin d'une référence à l'onction du Ps 92,11b pour introduire, dans un développement sur la postérité de Jacob, une référence aux prêtres et à leur culte.

Comme on le perçoit aisément à la lumière de cet exemple, il apparaît difficile d'aller au-delà des premiers rapprochements, et de parvenir à préciser l'origine exacte d'une tradition, bien que l'on puisse mettre en évidence quelques éléments de sa trajectoire dans les différents milieux qui semblent s'en inspirer. Le *Targum Pseudo-Jonathan* est une œuvre composite qui s'inspire à la fois des discussions rabbiniques du *Beth hamidrash*, des midrashim rabbiniques des premiers siècles et des traditions héritées d'autres écrits juifs anciens comme les pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Cette œuvre littéraire est le résultat d'une création humaine qui manifeste son originalité et sa créativité par un style coloré, parfois surchargé, et une tendance forte à transmettre un contenu édifiant et moralisant.

148 Le Tg Ps 92,11 fait très clairement référence à l'onction.

Index of Modern Authors

Abegg, M.	184	Cazelles, H.	120, 209
Abel, F.M.	124	Chancey, M.	137
Adcock, J.S.	176	Charles, R.H.	136
Adler, E.N.	89, 91, 92	Charlesworth, J.H.	125, 158, 183
Aitken, J.	112	Chilton, B.D.	24, 29, 53, 98, 203, 209, 211, 221, 227
Alexander, P.S.	98, 101, 105, 206, 207	Churgin, P.	56, 57, 58, 59, 142
Al-Hadithy, N.A.L.	25	Clarke, E.G.	99, 145, 208, 216
Allegro, J.M.	86	Clifton, M.	1
Alonso Schökel, L.	150	Cohen, D.	30, 39, 45, 226
Assaf, S.	36	Cohen-Arazi, A.	226
Avery-Peck, A.J.	110, 157	Collado, V.	150
		Collins, J.J.	158
Baasten, M.F.J.	59	Cook, E.	184
Barton, S.C.	80	Cook, E.M.	1, 27, 29, 30
Bauckham, R.	158	Cotton, H.M.	60
Baumgarten, J.M.	86, 184	Cross, F.M.	197
Baumgartner, W.	202	Crown, A.D.	89, 91
Beattie, D.R.G.	24, 27, 75, 220		
Ben-Hayyim, Z.	84, 85	Dalman, G.	33, 191
Berger, K.	182	Daviau, M.	38
Berliner, A.	21, 24	Davidson, G.	167
Bernstein, M.J.	221	Davies, W.D.	126
Berthelot, K.	31, 87	De Troyer, K.	176
Beyer, K.	18, 19, 28, 32, 33, 35, 39, 53	de Vaux, R.	18, 191
Bienaimé, G.	139, 218, 232	Degen, R.	39
Blanchard, Y.-M.	126	Delcor, M.	90
Bloch, R.	126	Delekat, L.	2, 57, 58, 59, 69
Blum, L.	125	Denis, A.-M.	183
Bockmuehl, M.	157, 158	Deutsch, R.	48
Bonnard, C.	5, 84	Díez Macho, A.	99, 149, 192, 193, 194, 208
Bons, E.	229	Dimant, D.	47, 90
Bourgeois, H.	115	Dines, J.	112
Bovon, F.	212	Dogniez, C.	56, 97
Bowker, J.	210, 212, 224	Dorival, G.	59, 218
Bowman, J.	91	Drake, H.A.	106
Bowman, R.A.	47	Dupont-Sommer, A.	88, 125, 182, 184, 203, 217
Brown, J.P.	55		
Brüll, N.	167	Ego, B.	3, 72, 73, 75, 79, 80
Buber, S.	24	Ehrlich, C.S.	38
		Eichmann, R.	25
Calvary, S.	167	Eisenberg, I.	91
Caquot, A.	30, 39, 45, 90, 182	Elliger, K.	192
Carra de Vaux, B.	93	Ernout, A.	186
Cathcart, K.J.	232		
Cavallin, H.C.C.	153		

- Fadhil, A. 25
 Fales, F.M. 39
 Fassberg, S.E. 29, 30, 52, 64
 Fekherye, T. 39
 Feldman, L.H. 103, 151, 152
 Field, F. 58, 69
 Fischer, J. 58
 Fitzmyer, J.A. 130
 Flesher, P.V.M. 24, 29, 53, 98, 209, 211, 221, 227
 Fletcher-Louis, C. 158
 Flint, P.W. 90
 Florentin, M. 91, 93
 Focant, C. 120
 Folmer, M.L. 21, 38, 44, 59
 Foster, J. 101
 Frankel, Z. 55, 56, 57, 58, 59
 Freedman, D.N. 98
 Friedman, M.A. 19
 Friedman, S.Y. 35, 36

 Gabriel, C. 115
 García López, F. 144
 García Martínez, F. 18, 86, 92, 144, 177, 191, 221
 Gaster, M. 85, 90
 Geiger, A. 174
 Ginsberg, H.L. 28
 Ginzberg, L. 132, 179, 181, 222
 Glaue, P. 69
 Glessmer, U. 101
 Gnilka, J. 138
 Goldin, J. 141
 Goldstein, J.A. 137
 Golomb, D.M. 197
 Good, R.M. 141
 Gooding, D.W. 56
 Goodman, M. 157, 217
 Goshen-Gottstein, M. 27, 30, 87
 Grabbe, L.L. 203
 Greenfield, J.C. 20, 30, 45, 46, 50, 90
 Grelot, P. 89, 116, 118
 Grossfeld, B. 24, 73, 74, 75, 78, 79, 98, 100, 104, 111
 Grossmark, T. 106
 Gruenwald, I. 105
 Gryson, R. 115
 Gzella, H. 21, 38, 39, 44, 59

 Haacker, K. 141, 150
 Habel, N.C. 97
 Hammer, R. 161
 Harl, M. 22, 56, 63, 97, 132
 Harlé, P. 66
 Harrington, D.J. 197
 Hayward, C.T.R. 6, 7, 97, 104, 109, 142, 156, 220, 231, 235, 236
 Heltzer, M. 48
 Hengel, M. 130
 Hetzron, R. 39
 Hezser, C. 106, 110
 Himbaza, I. 9, 10, 173, 175, 177, 230
 Hoftijzer, J. 60
 Holm, T. 48

 Irwin, W.H. 202

 Jacobson, H. 154, 155, 156
 Jastrow, M. 67
 Jellinek, A. 92, 162, 172
 Jeremias, J. 120, 131
 Jokiranta, J. 54
 Jongeling, K. 60, 91
 Joosten, J. vii, 2, 54, 59, 62, 67
 Juusola, H. 32, 33, 37

 Kahle, P. 28, 146, 174
 Kaiser, O. 72
 Kasher, M. 102, 105
 Kaufman, S.A. 20, 24, 44, 50
 Kee, H.C. 125
 Khoury, R.-G. 93
 Kister, M. 61, 64
 Klein, M.L. 17, 21, 24, 99, 100, 101, 107, 229
 Koehler, L. 202
 Kohn, S. 68, 69, 70
 Koller, A. 30
 Kottsieper, I. 1, 2, 17, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51
 Kratz, R.G. 47
 Krauss, S. 167
 Kuntzmann, R. 54, 129
 Kushelevsky, R. 141, 143, 159, 166
 Kutscher, E. 28

 Lambdin, Th.O. 197
 Lange, A. 29, 30, 176

- Langlois, M. 10, 11, 191
 Lapin, H. 110
 Lassus, F. 224
 Lauterbach, J.Z. 108
 Lavanant, R. 55
 Le Déaut, R. ix, 54, 56, 59, 98, 101, 104,
 120, 121, 123, 129, 178, 180, 181, 185, 208, 209,
 210, 211, 215, 217, 219, 224, 226, 227, 228, 231,
 233, 237
 Leclercq, V. 115
 Lee, A. 140
 Legrand, Th. vii, 87, 139, 208, 215, 224,
 229, 232
 Levene, D. 33, 36, 37
 Levine, B.A. 20
 Levine, E. 77, 212, 213, 219
 Levy, B.B. 109
 Levy, J. 167
 Lichtenberger, H. 72
 Lieberman, S. 17
 Lipiński, E. 44
 Liss, R. 165, 168
 Loubet, M. 59
 Luijken Gevirtz, M. 238
 Lund, S. 101
 Lutz, R.T. 183

 Machiela, D.A. 52, 237, 238
 Macuch, R. 33
 Maher, M. 212, 232
 Mangan, C. 146
 Mann, J. 20, 45
 Margoulioth, M. 92
 Marks, J.H. 141
 Mazon, P. 181
 McNamara, M. 24, 27, 75, 99, 101, 107, 171,
 184, 213, 218, 220, 232, 236
 Michel, O. 141, 150
 Milgrom, J. 175
 Milik, J.T. 18, 32, 53, 90, 157, 184, 191
 Milikowsky, C. 157
 Milligan, G. 6
 Miquel, A. 93
 Mirkin, M.A. 86
 Mirsky, S.K. 36
 Mittmann-Richert, U. 72, 76
 Moore, C.A. 72, 79, 81, 82
 Mortensen, B.P. 235
 Moulton, J.H. 66

 Mulder, M.J. 84
 Müller-Kessler, C. 13, 20, 29, 33, 36, 37
 Muñoz León, D. 149
 Muraoka, T. 3, 27, 32, 59, 63, 66
 Murray, O. 112

 Naveh, J. 32, 36, 37
 Nebes, N. 36, 40
 Neubauer, A.D. 91, 92
 Neusner, J. 25, 26, 110, 157, 161
 Nickelsburg, G.W.E. 141, 153, 158
 Nodet, É. 88, 179
 Nöldeke, T. 27, 28
 Noort, E. 221

 Oegema, G.S. 72

 Pardee, D. 40
 Parry, D.W. 197
 Paul, A. 87
 Payne Smith, R. 167
 Pearce, S. 112
 Perdue, L.G. 46
 Perrot, C. 126
 Péter-Contesse, R. 175
 Philonenko, M. 65, 88, 125, 136, 182, 203,
 217
 Pietersma, A. 183, 185
 Pirot, L. 120, 209
 Polański, T. 39
 Pope, M.H. 97, 141
 Porten, B. 32
 Pralon, D. 59, 66
 Prijs, L. 56
 Puech, É. 18, 34, 90
 Pummer, R. 69, 91

 Qimron, E. 88, 205
 Quesnel, M. 126

 Rahlfs, A. 69
 Rajak, T. 112
 Régerat, P. 227
 Rendtorff, R. 175
 Ritter, R. 48
 Robert, A. 120, 209
 Robert, J. 123
 Rodríguez Carmona, A. 149, 150
 Rohmer, É. 140

- Rosenfeld, B.-Z. 106
 Rudolph, W. 192

 Saldarini, A.J. 197
 Saley, R.J. 197
 Samuel, H. 17
 Sarna, N. 102, 105
 Schäfer, P. 141, 150, 167
 Schiffman, L.H. 177, 180, 185
 Schlossberg, A.L. 36
 Schlosser, J. 54, 129
 Schürer, E. 125, 128
 Schwab, M. 167
 Segal, A.F. 158
 Séligsohn, M. 89, 91
 Shaked, S. 36, 37, 167
 Shakir, S.N. 25
 Shepherd, D. 146
 Shinan, A. 77, 99, 142
 Šilwa, J. 39
 Smelik, W.F. 8, 9, 21, 58, 141, 158, 226
 Sperber, A. 98, 193, 195, 199, 200, 201, 206
 Stein, P. 39, 40, 44
 Stemberger, G. ix, 80, 173, 208
 Stendahl, K. 122
 Stenhouse, P. 89
 Stökl Ben Ezra, D. 31
 Stone, M.E. 90
 Strack, H.L. ix, 208
 Stroumsa, G.G. 157, 158
 Sysling, H. 148

 Tabor, J.D. 152
 Tal, A. 4, 19, 21, 22, 23, 28, 29, 84, 85, 91
 Talstra, E. 45
 Taradach, M. 98, 101
 Tassin, C. 7, 8, 120, 126, 223
 Taylor, J.E. 118
 Tigay, J.H. 97, 116, 144
 Tigchelaar, E.J.C. 18, 86, 92, 191, 221
 Tomson, P. 62
 Tönges, E. 119
 Trever, J.C. 204

 Tromp, J. 151
 Tropper, J. 38, 40, 43, 47

 Ulmer, R. 155
 Ulrich, E. 90
 Urbach, E.E. 129, 134, 209, 212, 229

 Van der Horst, P.W. 181
 Van der Kooij, A. 58
 Van der Ploeg, J.P.M. 191
 Van der Woude, A.S. 18, 191
 Van Ess, M. 25
 Van Kooten, G.H. 217
 Van Peursen, W.Th. 59
 Van Ruiten, J.T.A.G.M. 217
 Van Seters, J. 144
 Vanderkam, J.C. 90, 182, 185
 Vermes, G. 106, 125, 126, 128
 Vilchez, J. 116
 Vion-Delphin, F. 224
 Voigt, R.M. 39, 40
 Voitila, A. 54
 Von Soden, W. 47

 Wacholder, B.Z. 184
 Wallace, H.N. 106
 Walters, P. 60
 Weigl, M. 38, 47
 Weigold, M. 29, 30
 Weitzman, M.P. 55
 Weninger, S. 39
 Wesselius, J.W. 45
 Wevers, J.W. 38, 103, 112
 Wise, M. 184

 Yadin, Y. 20, 180
 Yardeni, A. 20

 Zaborski, A. 39
 Zenger, E. 72
 Zeron, A. 156
 Ziegler, J. 58
 Zurro, E. 150

Index of Ancient Sources

Old Testament

Genesis

1:21 21n
 3:15 18n
 3:21 170
 3:23 136n
 4:16 225
 5:7 90
 10 135
 12 238
 12:5 110n, 111
 12:8 108n
 12:17 237
 13:10 104
 14:3 104
 14:8 104
 14:10 104
 17:6 112n, 113
 17:13 114
 17:16 112n, 113
 18:1 170
 21:25–32 102
 21:33 6, 101, 102n, 105n,
 108n, 110, 112, 116,
 117, 126n
 21:34 103
 22 221, 226
 23 132
 23:6 112, 112n, 113
 24 64
 24:14 64
 24:44 64
 25:11 170
 28:11 224
 28:18 224
 29:2–3 145n
 30:18–20 128n
 30:31 20n
 33:11 20n
 34:15 62–63
 34:22 62–63
 34:23 62–63
 36 87

38:25 171n
 39:6 20n
 39:8 20n
 39:23 20n
 40:15 20n
 41:40 145n
 42:23 134n
 43:7 145n
 44:5 69
 45:21 145n
 45:26 133
 49 7, 123
 49:13 128
 49:15 127, 128
 49:21 133
 49:24 70, 134n
 50:13 223n

Exodus

1:22–2:2 182
 4:2–4 183n
 4:22 98
 7:1 152, 158n
 7:11–12 183
 7:11 184
 8:8–9 230
 8:8 230n
 8:12 230n
 8:13 229, 230n
 8:15 229
 12:2 179
 12:18 179
 12:19 60
 14:2 106
 14:9 106, 145n
 15:1–21 98n
 15:1–19 116
 15:1 194
 15:2 115, 117
 15:17 220n
 15:19 220n
 15:22 217n
 15:23–26 236n
 17:1 145n

17:12 233n
 17:17 24n
 17:18 87
 23:13 145n
 23:33 66n
 27:8 21n
 28–29 196n
 28:36–37 202
 30:13 21n
 30:23 21n
 34:12 66–67
 34:27 145n
 34:28 162
 39:30–31 202
 40:1 179
 40:17 179
 40:29 179n

Leviticus

1:1 175
 1:5 175
 1:11 175
 1:15 177
 3:2 175
 3:8 175
 3:13 175
 4:4 175
 4:15 175
 4:24 175
 5:8–10 177
 5:9 177
 8:9 202
 8:16 196n
 9 179, 180
 9:1 180
 10:20 179
 11:21 21n
 14 238n
 14:5 175
 14:13 175
 14:25 175
 14:50 175
 14:52 21n
 16 120n

16:9 176
 16:11 176
 16:12–15 18
 16:18–21 18
19:14 66–67
 22:27 232n
 24:12 145n
 25:5 70
 25:30 21n
 26:43 171
 27:8 145n
 27:18 145n

Numbers

3:16 145n
 3:39 145n
 3:51 145n
 4:27 145n
 4:37 145n
 4:41 145n
 4:45 145n
 4:49 145n
 6:4 21n
 7:1 180
 7:78 134
 11:6 20n
 14:41 145n
 16:30–35 214n
 18:6 218n
 18:7 218n
 18:29 218n
 19:6 238n
 20:27 161
 20:29 161
21:14 90
21:18 218
 21:33–35 227
 22:18 145n
 22:28–30 214n
 22:22 183
 22:38 20n
 23:1 56
23:22 85–86
 23:23 91n
 24:4 21n
 24:13 145n
24:17 5, 85, 88, 89n
24:18 86

25:1–5 169
 25:3 145
 25:5 145
 25:6–9 234
 25:10–13 235
 25:11 235
 26:56 145n
 27:12 148
 27:18 160
 28:11–15 79
 29:1 21n
 31:50 21n
 33:4 221
 33:7 145n
 33:8 159n
 34 85
34:4–12 87

Deuteronomy

1:44 23
 2:7 20n
2:23 55
 2:28 20n
 4:24 169
 5:22 21n
 6:3 134
 7:9 21n
 8:9 20n
 13:5 169, 170
 13:18 20n
 14:5 21n
 17:6 145n
 17:10–11 145n
17:14–20 192
 17:17 10
 19:15 145n
 21:5 145n
 21:22 74
 22:26 20n
 24–27 69n
 24:5 20n
 25:28 21n
 26:14 178
 28:1–14 136
 28:42 21n
 28:68 78
 31:14 148
 31:16 148

32:1–43 97
32:6 6, 97–98, 100
 32:6–18 118
 32:13–15 100
 32:13 116, 116n, 117
 32:18 97n, 100
 32:46 97n
 32:49–50 144, 152
 32:50 148, 171
33 7, 123, 135
 33:2 133
33:18–19 128n, 129
 33:21 148, 165n, 166, 167
 33:23 135, 136n
 34:1 165n
 34:5–12 152n
34:5–6 144, 149, 164, 226n
 34:5 145n, 162, 166, 171
 34:6 152, 160, 168, 170

Joshua

10:12–13 228n
 19 123, 124n
 19:10–23 128n
 19:10–16 124, 128n
 22:13–20 234n
 23:13 66n

Judges

2:3 66n
 5 123
 5:18 123

1 Samuel

1:11 22n
2:1–10 197
 2:4 197
 14:6 107
 15 75
 17:26 107
 22:6 103n, 105n
 25:29 163
 31:13 103n, 105n

2 Samuel

5:21 22n
 7 238n

1 Kings

6 238n

2 Kings

2:12 22n
 12:9 62
 17:24–34 44
 18:26 43n
 21:26 144
 25:7 196
 25:18 196n
 25:22 196

1 Chronicles

4:18 230n

2 Chronicles

3:1 220n
 12:33–35 136n
 29:22–24 175
 35:6 175, 176

Ezra

4:10 31
 4:23 31
 5:5 31
 5:11 31
 5:12 31
 5:14 31
 5:15 31
 7:17 31
 9–10 200
 10:18–22 200

Nehemiah

1:1 179n
 2:1 179
 2:8 104n
 8:8 134

Esther

1:1 80
 3:8 80
 3:13 81
 4:16 197
 4:17 78

5 72
 5:1 76, 77
 5:2 76
 5:6 76
 5:9 76
 6:11 74
 7:10 75
 8:3 80
 8:12 81–82

A 1–17 76
 A 1–11 72
 B 1–7 72
 B 1–2 81
 C 1–11 72, 78
 C 1–7 4, 79, 83
 C 5–7 78
 C 12–30 72, 78
 C 17 4, 79, 83
 C 26 79, 83
 C 28 79, 83
 E 1–24 72
 E 2–3 81
 E 10–14 82
 E 15–16 81–82
 F 1–10 72
 F 1 76
 F 6 76
 F 7–9 76

Job

28:12 166

Psalms

8:3 116
 19:11 134
 28:3 131n
 68:28 123
 81:17 116
 83:8 87n
 92:11 239
 92:13–16 237
 92:13 237, 238, 239
 94:16 166
 106:28–31 234n
 107:23–30 126

Proverbs

6:17 61
 9:13–18 86n
 19:14 64n
 22:20 24n

Ecclesiastes (Qoheleth)

2:5 104n
 8:1 166

Song of Songs

4:13 104n, 105
 5:15 237n
 6:7 206
 6:8–9 207
 7:12 207

Isaiah

2:2–4 131n
 2:3 131n
 4:2 205
 5:17 22n
 8 8
 8:23 7, 121–123, 137
 9:1–2 7
 14:1 60
 14:16 22
 14:31–32 18
 19:18 22n
 28:1–5 201
 33:21 22n
 36:11 43n
 40:6–8 202
 41:25 134
 45:1 205
 52:7 133, 134, 139
 55:1–5 6, 7, 108, 111, 113–115, 118–119
 55:1 115
 55:3 111
 55:4–5 114
 58:8 160
 60–61 131
 60:5 131n
 60:11 131n
 61:6 131
 62:5 22n

Jeremiah

46:20 22n

Ezekiel

21:30–31 195

22:24–28 193

23:23 24n

28:13 147

31 237, 238

44:11 175, 176

Daniel

2–6 49

2 197

2:34 31

2:44 31

5:5 32n

6:3(4) 130n

6:25 31

7 197

7:8 32n

7:17 31

7:20 32n

Hosea

4:2 22n

Joel

4:11–17 131n

4:19 61

Amos

7:14 22n

Obadiah

1:6 22n

Jonah

1:14 61

Habakuk

2:5–6 204

3:19 133

Zephania

3:18 22

Haggai

2:7 131n

Zechariah

2:15 131n

8:22 131n

9:1 128n

9:6 22

Malachi

2:1–9 199

2:11–12 199

New Testament**Matthew**

2:2 122

4 8

4:13–16 7, 120–122

4:17 134

4:22–23 131

8:11–12 131

8:14 126n

11:21–24 139

11:28 128n

13:43 158

13:52 128n, 138

15:22 137n

16:22 62n

16:28 156n

17:2–4 158

20:29–33 126n

23:15 138

23:37 138

26:18 139n

26:73 135

27:53 139n

28:11 139n

28:16–20 124, 138

28:19 138

Mark

1:14–15 134n

1:15 139

1:29–31 126n

4:3–8 120n

4:13–20 120n

7:26 137n

10:46–52 126n

11:28 128n

13:20 222n

Luke

1 223n

John

8:52 156n

1 Corinthians

10:4 139

2 Timothy

3:8 183–184, 186, 230n

1 Peter

4:5–6 154n

Apocalypse

7:5–8 123n

**Apocrypha and
Pseudepigrapha****Ahiqar**

2, 39n, 46, 48

**Apocalypse of
Abraham**

5 219n

2 Baruch

20:1 222n
 35-40 197
 54:1 222n
 83:1 222n

3 Baruch

4:10-12 225

1 Enoch

92n
 48:4 233n
 72-82 90n, 228
 80:2 222n
 83-90 90n
 85-90 197
 104:2-6 158
 106 223
 106:10-11 231

2 Enoch

70 223n
 70:15-17 231
 70:16 231n
 70:17 231n
 71:3 226n

3 Enoch

173

3 Ezra

9:18-22 200

4 Ezra

4:26 222n
 11-12 197

Jubilees

9, 12, 13, 173, 236
 6:23-7:6 180
 12:1-5 112
 12:14 219n
 16:12-14 179n
 17:17-18 121n

18 221
 19:8 121n
 19:14 234n
 27:20 224n
 27:26 224n
 31:4-5 89
 38:2 132, 231n
 47:1-3 181
 47:3 230n
 48:9-10 185

***Liber Antiquitatum
Biblicarum (LAB)***

12, 236
 3:10 154n
 6:4-18 219n
 9 182n
 9:10 230n
 10:7 139n, 217n
 11:5 217n
 11:15 217n
 15:5 154n
 19:2 156
 19:11 232
 19:12-16 9, 154
 19:12-13 154
 19:12 156
 19:13 222n
 19:16 154-155, 226n
 21:9 154n
 23:6 154n
 23:8 230n
 23:13 154n
 25:7 154n
 31:7 154n
 32:13 154, 154n
 33:5 156
 36:4 154n
 38:4 154n
 44:10 154n
 47:1 211n, 235
 48:1-2 156, 235
 51:5 156
 62:9 154, 154n
 64:6-7 156
 64:7 154n

1 Maccabees

5:15 137n

2 Maccabees

4:7-10 203
 4:24-26 203

Psalms of Solomon

17 207n

Testament of Abraham

1:1-2 125n

Testament of Isaac

4:11 237n

Testament of Job

9:3-8 125n

Testament of Moses

11, 7
 1:14 233n
 11:7 151

***Testament of the
Twelve Patriarchs******Testament of Levi***

11
 17-18 203-204
 17:2-3 205n
 17:11 203n
 18:3 88

Testament of Juda

25:2 136n

Testament of Issachar

7:5 125n

Testament of Zebulun

6:1-5 125

Testament of Naphtali

2:1 223
6:1 136

Wisdom of Ben Sira

24:13 238n
44:17 231n
45:1–3 158n
45:33 235
51:26–27 128n

Wisdom of Solomon

10:21 116n
19:7 220

Dead Sea Scrolls***Damascus Document*
(CD)**

9, 11, 173
III 13–16 218n
V 18–19 230n
V 18 184
VI 2–4 139, 218
VI 4 139
VI 7 233n
VII 18–21 88
XII 22b–23 205
XVI 3–4 90n
XIX 34 218n

1QapGen (1Q20)

13, 236
II 19–23 223
V–VI 223
V 11 223n
V 16 52n
VI 238
XII 13–14 225
XIII 238
XIII 14–15 238n
XIV 13, 238
XIX 13

XIX 14–16 238
XIX 15 52n
XIX 20–22 238n
XIX 26 52n
XX 28–29 212, 216
XXI 10–12 87

1QDeut^b (1Q5)

16–19 98n

1QM

XII 14 131n
XIX 6 131n

1QpHab

11 2
VIII 8b–11a 204

1QSa (1Q28a)

II 17–21 88n

1Q Sb (1Q28b)

V 24 88
V 27–28 233n

4QDeut^a (4Q44)

98n

4QSam^a (4Q51)

II 21 197n

4Q156

18n, 191n

4Q157 (4QtgJob)

18, 120n, 191n

4Q184

5, 85–86, 86n

4Q196

2 2 20n

4Q197

4 ii 17 65n

4Q201

1 ii 20n

4Q225–226

221, 221n

4Q242

4 1 31

4Q254

4 88n

4Q260B

90n

4Q266

3 ii 5–7 184

4Q267

2 1–3 184

4Q271

3 9 65n

4Q374

158n

4Q377

2 ii 6 233

4Q385

3 222n

4Q510

4–5 86

4Q534

5, 85, 89–90, 223
1 i 4 20n
1 i 4–5 89–90

4Q535

90n, 223

4Q536

90n

4Q544

2:12 34

4Q552–553a

197

4Q583

18

6Q15

3:1–2 184

nQ10 (nQtgJob)

18, 67n, 120n,

191n

XXV 2 31

XXVIII 2 31

XXX 4 84n

XXXIV 9 31

XXXVIII 4 52n

nQ19 (nQTemple Scroll)

9, 173, 175

XIV 9–XV 3 180

XVI 2–4 177

XVI 17 177

XIX 14 180n

XXII 4–6 176

XXIII 9–14 177

XXIII 11–12 176

XXVI 176

XXVI 5 176

XXXIV 8 177

LII 13b–LIII 10 175

Murabbaat (Mur.)

26:10 31n

Nahal Hever (NH)

7:52 31n

8:5 31n

10:6 31n

10:8 31n

47b:6 31n

47b:7 31n

54:11 31n

Nahal Seelim (NS)

8a:6 31n

21:5 31n

50 31n

Jewish–Hellenistic Literature**Josephus, Flavius***Against Apion*

I.60 124–125

I.61 124n

Jewish Antiquities (Ant.)

I.62 88

I.154–157 112n

I.159 113n

I.245 65n

II.6 87

II.205–206 186

II.210 182

II.346 98n

III.40 87

IV.326 152

IV.327–328 150

IV.403 97n

V.84 124n, 130n

V.86 135n

XIII.395–399 124n

XVIII.311–313 25n

XX.17–48 103n

1:3.4 §85 152n

3:5.7 §96 152n

4.8.48 §326 152n

Jewish War (War)

III.34 138n

III.42–43 137n

III.508 136n

18.14 153n

Philo*De Abr.*

70–88 112n

De Spec. Leg.

I.51–53 103n

I.198–199 174

IV.215 117n

De Virt.

214 112n

De Vita Cont.

81–82 98n

83–87 116n

85–87 98n

De Vita Mosis

1.192 184

2.187 150

2.288–292 143n

Leg. Ad Gaium

354 117n

Quaestiones in Gen.

IV.76 112n

Quod Deus

170 117n

Targums and Translations**Tg Genesis**

1:1 100n

2:1 100n

2:2 210n

2:8	226	22:1	121n	32:4	87
2:9	215n	22:10	226n	32:32	228
3:8	19, 24n	22:12	20n	33:11	20n
3:15	18n, 19	22:13	100n, 215n	33:16	215, 220
3:17	19, 24n	22:19	226	33:17	234n
3:20–21	19, 24n	23:2	220n	34:12	19
3:24	217n, 221n, 226, 228n	24:14	64	34:15	62–63
4:8	221n	24:60	19	36:8	87
4:16	216n, 224, 224n	24:61	222	36:39	19
4:17	24n	24:62	221n, 226	37:14	211n
4:25	24n	24:67	221	37:33	35n
5:24	173	25:11	221n	38:20	19
6:3	219n	25:20	212n	38:25	33n, 221
6:15	34n	25:21	220	39:1	224
6:18	19, 24n	25:25	231	39:6	20n
7:7	24n	25:27–28	231	39:7–9	19
7:10	228n	25:27	234	39:9	20, 20n
7:11	228	25:30	231	39:23	20n
7:13	19	26:10	19	40:15	20n
8:16	24n	26:20–26	216	40:23	156n
8:18	24n	26:26	216	41:6	33n
9:20	225	26:28	213, 216	41:7	33n
10:17–18	87	26:31	212, 216	41:45	19
11:28	219	27:1	226n	41:47–48	225n
11:31	219n	27:25	225	45:8	213
12:5	111, 111n	27:28	224n	45:14–15	211n
13:10	104	27:31	220	45:26–27	221
14:1	219	27:33	220	46:14	127
14:3	104	28:10	211, 222, 224, 228, 231n	46:17	214n, 226
14:6	87	28:11	224	46:27	223n
14:7	232n	28:18	224	47:27	234n
14:8	104	29:10	214n, 217, 234	49	7, 121, 210
14:10	104	29:13	217, 234	49:2	133n
14:13	227n	29:17	231n	49:13	7, 123
15:1	33n, 213	29:21	19	49:15	127–128
15:2	213	29:22	217	49:21	8, 131, 132, 133, 214n, 223
15:11	34n	29:28	19	49:22	229n
15:17	219, 228n	29:35	211n	49:27	210n, 229n
16:5	219	30:4	19	50:1	13, 151n, 215n, 237, 237n, 238, 239
16:13	221n	30:9	19	50:3	223, 237n
19:24	219	30:20	215n	50:13	132–133, 223, 231n
21:17	212n, 216	30:21	220	50:20	231n
21:25–32	102–103	30:27	35n		
21:33	100, 101, 104n, 105n, 107–119	30:31	20n		
21:34	104n	31:4	223		
22	221, 226	31:20	214n		
		31:22	216, 217n, 234		

Tg Exodus

11:5 183, 185, 230
11:9 99n, 101, 119

1:21	101	17:11	101, 119	22:27	232n
2:1–5	230	17:12	233n	22:28	99n, 101
2:1–2	181, 211	17:16	221n	24:12	145n, 214n
2:1	182, 211, 223	19:11	65n	26:10	225
2:2	223	19:15	65n		
2:5	211	19:17	226		
2:19	231	20	211	<i>Tg Numbers</i>	
2:21	211, 232, 232n	20:17	19	2:10	232n
4:13	235	21:9	65n	6:23	34n
4:20	232n	26:28	104n, 211n	7:1	180
5:11	20n	29:38	34n	9:8	214n
6:18	226n, 235	31:18	231	10:21	99n
6:27	232n	32:19	215n	10:33	227
7:11	183, 186, 230n	34:10	210n	10:34–36	225n, 227
7:12	220	34:12	66	10:36	212n
8:8	230n	35:27	159n, 227	11:6	20n
8:15	229	35:28	227	11:26	134n
9:4	20n	36:33	104n	11:31	213n
9:31	33n	40:1	180	12:11	34n
9:32	33n	40:6	125–126	12:16	225n
9:33	228	40:17	180	13:17	34n
12–15	210			13:24	224
12	211			14:14	227
12:11	34n	<i>Tg Leviticus</i>		14:37	228n
12:12	221	1:1	178	14:41	145n
12:19	60–61	1:5	175	15:34	34n, 214n
12:37	227	1:11	175	17:5	214n
12:42	226n	3:2	175	17:23	224
12:43	233	3:8	175	17:27	214n
13:21	227	3:13	175	20:2	217
14:2	106, 106n	4:4	175	20:8	232n
14:9	106, 159n	4:15	175	20:9	232
14:21	215n, 232, 232n	4:24	175	20:21	101
15:1	10, 194–195	5:8–10	10, 177	20:29	227n
15:2	6, 101, 115–119	9:1	180	21:1	227n
15:5	33n	9:8	176n	21:9	101, 119
15:12	101, 215n	10:2–3	210n, 224	21:14–15	226
15:17	220	10:19	178	21:16–20	139, 217
15:18	19	10:20	179	21:17	217
15:19	220	14:5	175	21:18	218
15:22	217, 217n	14:6–7	210n	21:20	218, 218n
15:25	217	14:13	175	21:33–35	227
16:21	221n	14:25	175	21:35	211, 224, 227, 231
16:35	214n	14:50	175	22:18	145n
17:1	217	14:53	210n	22:22	183, 186, 230
17:7	24n	16:8	114n	22:28–30	214n
17:8	227	16:9	176	22:28	210n, 215n, 216n
17:9	232, 232n	16:11	176	22:30	212n
		16:22	210n, 226	22:38	20n

23-24 212
 23:1 56n
 23:19 221n
 23:21 86n
 23:23 101, 210
 24:13 145n
 24:14 106n
 24:17 89n
 24:18 87
 24:19 199n
 25 235
 25:6-9 234
 25:8 211, 234-235
 25:10-13 235
 25:11 235
 25:12 235
 25:13 234, 235n
 26:46 214n, 226
 27:5 214n
 31:8 226, 234
 31:23 20n
 33:4 221
 33:7 106, 106n
 33:8 106, 159
 33:14 216
 33:46 217

Tg Deuteronomy

1:1 215n
 1:2 87
 1:31 227
 1:38 234n
 1:44 23
 2:7 20n
 2:23 55-56
 2:25 228
 2:28 20n
 2:31 228
 3:2 211n
 4:7 212n
 7:10 221n
 8:9 20n
 9:18 213
 10:2 232
 11:26 232n
 13:18 20n
 17:14-20 192-193
 17:17 10, 192

22:26 20n
 24:5 20n
 24:10 20
 25:18 227
 28:1-14 136
 28:15 213n, 232
 28:32 99n, 101, 119
 28:48 20n
 28:55 20n
 28:57 20n
 31:14 148
 31:16 148
 32:1 148, 156n
 32:4 170n
 32:6 6, 98-101
 32:12 215n
 32:14 214, 225
 32:18 100n
 32:31 229n
 32:37 229n
 32:50 148, 151
 33 7, 121
 33:2 231n
 33:18-19 7, 129-131
 33:21 148
 33:23 135-136
 33:24 99n, 101
 34 9, 210
 34:1-4 148
 34:1 211n
 34:5-6 8, 9, 145-147, 149
 34:5 149n, 233
 34:6 226
 34:8 214n
 34:10-12 208
 34:10 229n
 34:12 214n, 231, 232, 232n

Tg Joshua

10:12-14 228n

Tg Judges

58n
 5:18 123

Tg Ruth

3:15 231n

Tg 1 Samuel

2:1-10 11, 197-198
 2:4 124n, 197
 2:5 198

Tg 1 kings

18:46 223

Tg 2 Chronicles

28:3 219n

1Tg Esther

3
 2:20 79

2Tg Esther

3
 2:9 77, 83
 3:3 3, 77, 80n, 83
 3:8 75
 4:1 73n, 77-78, 80n
 4:11 83
 4:13 73
 4:16 77-78, 80n
 5:1 4, 73n, 77-78, 80n, 83
 5:8 78
 5:14 73n
 6:1 74n, 80n
 6:11 4
 6:13 74n
 7:7 74n
 7:10 4, 74n
 8:3 80
 8:13 74n, 81n

Tg Job

37:22 146n

Tg Psalms

92:11 239n
 92:13-15 237n
 108:11 199n

Tg Ecclesiastes (TgQoh) 3:11 228n
10:20 226n 3:14 232n

Tg Song of Songs

1:1 228n
6:7-9 11, 206-207
7:12 11, 207
8:2 225n

Tg Isaiah

1:16 219n
4:2 205
8:21 61n
9:1-2 122
9:6 205
10:27 205
11:1 205
11:6 205
14:1 60
14:29 205
28:1-5 10, 201
28:1 10
41:16 22

Tg Jeremiah

6:29 219n

Tg Ezekiel

21:26 10
21:30-31 11, 195, 201
22:26 193
28:13 147
40:42-43 126n

Tg Hosea

1:3 219n
13:9 219n

Tg Amos

5:26 61n

Tg Habakkuk

2:5 204
3:1 219n
3:2 219n

Tg Zephania

1:5 61n

Tg Zechariah

9:6 22

Tg Malachi

2:11-12 10, 199-200

Samaritan Targum

4-5, 58, 63, 66,
69-70, 84-94
Gn 44:5 69
Gn 49:24 70
Lv 25:5 70

Samareitikon

58, 69-71

Mishnah

Abot

3:1 158n
4:4 158n
4:13 150
5:6 160n, 168n

Erubin

53b 135

Ketubot

4:8 36n

Megilla

24b 135n

Pesahim

5:6 177

Rosh ha-Shanah (RH)

1.1-4 180
3.8 119

Sanhedrin

17a 135n

Sota

1.4 145n
1.7 9, 159
1.8 159
1.9 159
1.10 145n
9:15 87

Yoma

6.6 226

Zebahim

5.3-8 177
10.2 176
32 174

Tosefta

Nazir

4.7 158n

Sanhedrin

2.6 35n
8.1 135n

Sota

4 9
4.1-6 159
4.1 159
4.8 150n
4.9 167n
6.4 116n

Babylonian Talmud***Aboda Zara***

17b 21n
44a 22

Baba Batra

12b 21n
14b 152n
17a 150n, 157n
73ab 226n
74b 21n

Baba Metsia

83b 157n

Baba Qamma (BQ)

3b 22n
38a 21n
116b 21n

Bekhorot

50a 21n

Berakhot

24b 158n
28a 22
34b 225n

Gittin

68b 21n, 86
85b 36n

Hagiga

14b 105n
15a 173n

Hullin

80a 21n
139b 21n

Kalla

3 157n
6 36n, 158n

Ketubot

104b 36n

Massekhet Soferim

12.8–9 98n

Megilla

10b 21n
13a 79

Menahot

85a 184
110a 22n

Moed Qatan (MQ)

2a 21n, 22n
9b 36n
26a 22n

Nazir

39a 21n
61a 22n

Nedarim

9b 158n
38a 22n
50a 36n
51a 36n
91b 36n

Nidda

31b 21n

Pesahim

68a 22n

Qiddushin

7a 36n
7b 36n
9a 36n
13a 22n
72b 22

Rosh ha-Shanah (RH)

22b 22n
31a 98n
33b 21n

Sanhedrin

17a 21n
97a 87
99b 111n
105a 21n
106b 21n

Shabbat

10b 21n
64a 21n
86b 179

Sota

6
10ab 102, 107n, 109
10a 104–105, 106n
10b 108n
11b 117
12a 182
13b–14a 9, 164–165
13b 143n, 150n, 157n,
165, 166–170
22a 186n
48b 23

Taanit

5b 157n

Yebamot

45b 36n
64b 36n
97b 36n
114b 36n
115b–116b 36n

Yoma

32b 22n
77b 22n
78b 156n

Zebahim

32a–33b 174n
 32a 174
 62b 186n

Palestinian Talmud***Aboda Zara***

1.1[39b] 31n

Baba Metsia

5.7[10c] 31n
 6.1[10d] 31n
 9.2[12a] 31n

Bikkurim

1.5[64b] 31n

Gittin

49a 35n

Ketubot

29b 36n
 30c 19n

Maaser Sheni

56c 35n

Maasrot

4.6[1c] 31n

Megilla

3.74b 98n

Nedarim

39b 36n

Qiddushin

1.1 36n
 63d 35n

Rosh ha-Shanah (RH)

2.6[58.1] 31n

Sanhedrin

28cd 106n

Sheqalim

5.48d 135n
 7.6[50d] 31n

Sota

1.9.17c 165n, 167n

Taanit

4.1[67d] 31n

Yebamot

16.17 25

Midrash and Related Works**Midrash Rabba*****Genesis Rabba***

6, 7
 3.9 179
 17.3 19n
 22.2 19n
 38.13 219n
 39.14 111n
 41.1 237
 54.8 102, 105n, 106n,
 107n
 56.5–7 222n
 56.11 226
 94.3–4 104n
 97 128, 134n
 98.11 126n
 98.17 133n

Exodus Rabba

1.20 182
 9.7 184
 20.3 158n
 35.1 225n
 149 228n

Leviticus Rabba

9.6 134
 9.9 35n, 134
 18.1 156n, 158n
 22.7 174

Numbers Rabba

12.12 173n
 12.15 179
 12.20 162n
 13.2 134n
 14.11 8, 134
 20.20 86

Deuteronomy Rabba

11.10 158n

Song Rabba

1.12.1 104n
 8.12.1 136

Qoheleth Rabba

1.16.2 19n
 2.17.1 19n
 2.20.1 19n
 3.7.1 19n
 5.12 158n
 7.2 150n
 12.1 158n
 12.5 156n

Lamentations Rabba

Prologue 122n
 24 173n

Esther Rabba

I 2.3 19n

**Abot de–Rabbi Natan
(ARN)**

7	102, 105n
12.4	163n
19.1	158n
19.2	158n
28.9	158n

Derek Erets Rabba (DER)

3	158n
---	------

Derek Erets Zutta (DEZ)

1	158n
---	------

Echa Rabba Pet.

24	35n
----	-----

**Mekhilta de–Rabbi
Ishmael**

3.26–40	108n
3.28–39	117
15.25	217n

**Midrash Ha–Gadol
(MHG)**

Deut 34:5	143n
-----------	------

Midrash Petirat Aharon

I.91–95 (95)	162n
--------------	------

**Midrash Petirat Moshe
Rabbenu**

I.115–129 (118)	172
-----------------	-----

Midrash Tannaïm

224	157n
-----	------

Midrash Tehillim

1.11	158n
23.4	157n

**Pesiqta de–Rab Kahana
(PRK)**

448	150n
-----	------

Pesiqta Rabbati

21.16	155
-------	-----

**Pirqe de–Rabbi Eliezer
(PRE)**

39	133n, 134n
40	157n

Seder Olam Zutta

	92, 93n
7	179

Sifra Leviticus

9.1	179
-----	-----

Sifre debe Rab

	133
--	-----

Sifre Deuteronomy

32	111n
309	97n
§305	160–161
§306	143n
§354	130n
§355	136, 150n
§357	157n,
	162–163, 167n

Sifre Numbers

106	150n, 160n
522–524	211n

Tanhuma

	6
Lekh Lekha 12	102, 107n, 110,
	110n, 237n
Noah 14	102, 105n
Wayiqra 8	158n

Tanhuma B

Hayye Sarah 7	158n
Huqqat 41	162n
Waethanan 6	150n

Yalqut Sifre Deut.

963	167n
-----	------

**Ancient Writings and
Manuscripts****Asfar Asatir**

	85, 93–94
2:1	87
2:6–7	90n
2:7	91
3:5	93n
3:9	5, 90, 93
4:2	91
4:5	5, 90, 93
5:8	90n
6:18	87
8:5	91, 93n
10:5	91
10:6	5, 85
10:15	91n
10:45	5, 88
11:8–9	87
11:21	87

**Kanaanische und
aramaische Inschriften
(KAI)**

24	42
202	42
309	39n
317	45n, 46n
320	42

Kitab al–Tigan

93

Palmyrene Aramaic***Texts (PAT)***

0016 30n
 0017 30n
 0131 30n
 0132–0141 30n
 0154 30n
 0246 30n
 0247–0250 30n
 0251–0252 30n
 0253–0256 30n
 0259 (I 4f.) 32n

Papyrus Amherst 63

2, 43, 47, 47n,
 50–51

Qisas al-anbiya

91n, 92n

SYAP

55.5 156n
 65.3 156n

Tolidah

5, 91, 93

TS K 1.162

f. 1a l. 40 167n

**Christian Writings and
Classical Authors*****Acts of Paul and Thecla***

XIII:5 228n

Ambrose***De Joseph***

Patriarca 7 115n

Clement of Alexandria

Paidagogus I:6 115n

Gregory of Nazianzus

Oratio 40:27 114–115

Homer

Iliad 19:115–118 181

Jerome

On Isaiah XV:11
 (Is 55:1–5) 115n

Passion of Simon and***Jude***

19 186

Pliny

Natural History
 30.1.11 186

