

'*almâ* et *parthenos* dans l'univers de la Bible : le point de vue d'un linguiste

Le cas de Isaïe 7: 14

Professeur
Christophe RICO



***‘almâ et parthenos* dans l’univers de la Bible : le point de vue d’un linguiste**

PAR

Christophe Rico

Sémantique, Linguistique grecque ; Grec koinè ; Grec néotestamentaire

Théorie de la traduction et pédagogie des langues anciennes

Professeur de philologie grecque à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem

Membre du comité de rédaction de la *Revue Biblique*

Page de couverture et page de garde :

Alexandre Salomon

Octobre 2020

‘*almâ* et *parthenos* dans l’univers de la Bible : le point de vue d’un linguiste¹

Sans être fréquents, le féminin ‘*almâ* et l’abstrait ‘*ālûmîm* n’ont pourtant rien d’exceptionnel dans la Bible : ils constituent des termes relativement connus, surtout dans le corpus des livres les plus anciens. La répartition des emplois du masculin ‘*elem*, en revanche, dont on ne connaît que deux exemples, à trois chapitres de distance, dans un seul livre du texte sacré, dénonce d’emblée une asymétrie foncière de ce terme par rapport au féminin et à l’abstrait.

Tableau I Attestations des mots de la famille de ‘*almâ* dans le TM

‘ <i>almâ</i> Occurrences: 11 Livres: 7	‘ <i>elem</i> Occurrences: 2 Livre: 1	‘ <i>ālûmîm</i> Occurrences : 4 Livres: 3
Gn 24,43	I Sam 17,56; I Sam 20,22	Is 54,4
Ex 2,8		Ps 89,46
Ct 1,3; 6,8		Jb 20,11; Jb 33,25
Is 7,14		
Ps 9,1 (?) ; 46,1 ; 48,15 (?) ² ; 68,26		
I Ch 15,20		
Pr 30,19		

Que signifie donc ‘*almâ* ? Un dictionnaire de l’hébreu biblique, paru récemment en Israël³, attribue à ce mot le sens de « femme jeune ». D’après ce lexique, le terme pourrait revêtir deux acceptions. Dans un premier cas, plutôt rare, il s’appliquerait à une « fille célibataire », valeur qu’un seul exemple viendrait confirmer, celui de Gn 24,43. Plus fréquente, une seconde acception, celle de « femme jeune non vierge », serait reflétée par trois occurrences : Pr 30,19, qui décrit le « chemin de l’homme dans une ‘*almâ* », dans le mystère de l’union sexuelle; Ct 6,8 qui mentionne les « innombrables » ‘*alāmôt* du harem du roi Salomon et, en dernier lieu, Is 7,14.

Cette courte notice du *Milon ha’ivrit hammiqra’it* reflète la *doxa* actuelle sur le sens du mot hébreu : référant à une jeune femme, le nom ‘*almâ* ne saurait impliquer par lui-même l’idée de

¹ Je remercie Yann Lamouroux de bien avoir voulu réviser ce texte et, tout particulièrement, les transcriptions de termes du texte massorétique.

² Dans le TM, les exemples du Ps 9,1 (‘*al’âmût*) et 48,15 (‘*al-mût*) offrent une vocalisation différente. Certains chercheurs, nous le verront, ont ici soupçonné la présence du pluriel de ‘*almâ* (‘*alāmôt*).

³ Menahem Zevi Kaddari, *A Dictionary of Biblical hebrew (Milon ha’ivrit hammiqra’it)*, Ošar Lešon ha-Miqra’ me-Alef ‘ad Taw, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, 2006.

virginité⁴. Les rapprochements étymologiques, avec l'ougaritique notamment, ont d'ailleurs permis de reconstruire une racine *glm*, bien attestée dans les langues sémitiques, qui exprime simplement la maturité sexuelle d'un jeune homme ou d'une jeune fille⁵.

Malgré ce consensus sur la valeur générale du mot, les chercheurs sont pourtant loin de s'accorder sur ce qui distingue la *'almâ* de la *na'ārâ*, autre nom de la jeune femme en hébreu (célibataire ou mariée). Pour Auvray, le premier terme connoterait l'appartenance à une classe sociale élevée, *'almâ* équivalant alors au français « demoiselle »⁶; le *Theological Dictionary of the Old Testament* considère quant à lui que ce mot désigne la non juive (« alien »)⁷; pour Kaiser, le terme s'appliquerait à une jeune femme jusqu'à la naissance de son premier enfant⁸; Gerleman suppose que ce nom caractérise en hébreu la jeune femme ignorante ou non initiée⁹; quant à Jacob, il voit dans la *'almâ* celle qui, pour des raisons cultuelles, est « mise à part »¹⁰... La difficulté de réduire à l'unité les emplois du mot dans la Bible a même conduit certains chercheurs à proposer plusieurs significations différentes suivant les occurrences¹¹. *Tot capita quot sententiae* : on pourrait allonger à souhait la liste des solutions données par les exégètes ...

On touche, avec le mot qui nous occupe, à l'un des points les plus vivement discutés de la sémantique hébraïque. Ouvert dès le début de notre ère, vers les années 150¹², le débat sur l'interprétation du mot *'almâ* se poursuit de nos jours. C'est le fameux passage d'Is 7,14 qui déclencha jadis la controverse : « Voici que la *'almâ* est enceinte et qu'elle enfante un fils et elle

⁴ Stemm, Johann Jacob « La prophétie d'Emmanuel », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1943, 1-26, cf. p.11 : « jeune fille nubile » ; Rehm, Martin « Das Wort *'almāh* in Is 7, 14 », *Biblische Zeitschrift*, neue folge, 8, 1964, 89-101 : « femme jeune » ; Pope, Marvin H. *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, 7c, Garden City, N. Y., 1977 : synonyme de *ne'arah*; Rikk E. Watts, « Immanuel : Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Isa 7 : 14 in Matt 1 : 23) ? », 92-113 in Craig Evans (ed.) *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody : Massachussets : Hendriksons Publishers, 2004 : « jeune femme qui n'est pas nécessairement vierge » ; Raymond Tournay, « L'Emmanuel et sa Vierge-Mère », *Revue Thomiste* 55, 1955, 249-258 : « jeune fille nubile ».

⁵ Voir discussion *infra*.

⁶ Paul Auvray, *Isaïe 1-39*, « Collection Sources Bibliques », Gabalda, 1972, 323-326.

⁷ Christoph Dohmen et Helmer Ringgren, *'almâ* in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. Heinz-Josef Fabry et Helmer Ringgren, Volume VI, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, 174-177, II-IV (traduction anglaise : *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, vol. XI, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 2001, 154-163). Voir également les deux articles suivants de Christoph Dohmen : « Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption », in *Biblica*, 68, 1987, 305-329; « *'napḥar māṭāti šūt šunnā lišānu* ». Zur Frage der Semantik in der Semitistik », in *Biblische Notizen*, 47, 1989, 13-34; ainsi que

⁸ Otto Kaiser, *Isaiah 1-12. A Commentary*, translated from the German by John Bowden, The Westminster Press, Pennsylvania, 1983 (2^e édition), 154-155. Sans donner de références précises, Wilhelm Gesenius (*Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1915, 17^e édition, sv. *'almâ*) attribue la paternité de cette idée à Albert Socin, qui aurait rapproché le sens du mot hébreu de celui de *bint* en arabe.

⁹ Gillis Gerleman, « Die sperrende Grenze. Die Wurzel 'lm im Hebräischen », *ZAW* 91, 1979, 338-49.

¹⁰ *Ésaïe 1-12*, Edmond Jacob, Collection « Commentaire de l'Ancien Testament, VIIIa », Labor et Fide : Genève, 1987, 120.

¹¹ Voir Gilbert Brunet, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire*, Picard : Paris, 1975, p. 53 et 100.

¹² *Dialogue avec Tryphon* : 43, 7 ; 67, 1-2, ; 71, 3 ; 84, 1-3.

l'appellera 'Dieu avec nous' ('*immānû 'ēl*) ». Dans ce verset, la Septante rend le mot hébreu par *parthenos* lequel, pour la plupart des commentateurs, désigne dans cette version une femme « vierge ». Retenant cet équivalent grec, le premier évangile (Mt 1,23) applique l'oracle prophétique à la naissance virginale de Jésus. À sa suite, les Pères comprendront le verset d'Isaïe 7,14 à la lumière de la relecture néotestamentaire. La traduction de la Vetus Latina (*parthenos* = *virgo*), reprise par Jérôme dans la Vulgate ('*almâ* = *virgo*) fera le reste : il faut attendre au moins le XVII^e siècle¹³ pour que l'on ose remettre en question, dans l'Occident chrétien, le sens traditionnel de 'vierge' attribué au nom '*almâ*'.

La majorité des exégètes considère de nos jours que la fameuse version grecque a interprété le texte¹⁴ face à la tradition authentique représentée par les autres traductions juives anciennes (Symmaque, Aquila, Théodotion), unanimes dans leur choix de l'équivalent *neanis* (« jeune fille »). Voilà pourquoi, certaines traductions liturgiques (françaises et anglaises notamment) s'appuient de nos jours sur ces trois interprètes pour rendre le nom d'Is 7,14 par « jeune fille », plutôt que par « vierge ».

Le problème est d'autant plus complexe que certains chercheurs¹⁵ ont pu montrer que le nom *parthenos* lui-même pouvait exclure l'idée de virginité. A cet égard, le passage de Gn 34,1-3 paraît significatif. Bien que déflorée par Sychem, Dina garde dans ce texte la qualité de *parthenos* : « Et Sychem, le fils d'Emmôr, le Khorrhéen chef du pays, la vit ; il la prit, il coucha avec elle et il l'humilia. Et il s'attacha à l'âme de Dina, la fille de Jacob, et il aima la jeune fille (*tên parthenon*) et lui parla en s'accordant au cœur de la jeune fille (*tês parthenou*). »¹⁶ L'exemple que nous venons de citer prêche à conséquence. Si le mot *parthenos*, qui désigne ici une fille dont on vient d'abuser, peut s'appliquer à une femme qui vient de perdre sa virginité, il devient alors difficile de soutenir que le premier traducteur d'Isaïe a infléchi le sens du terme '*almâ*' en le rendant par ce nom grec.

Tout compte fait, malgré certaines hésitations sur la nuance précise à donner à '*almâ*' ou à *parthenos*, le consensus des exégètes est à présent si général que ce débat traditionnel a pu faire place, depuis quelques décennies, à une conviction sereine quant à la méprise dont témoignerait la tradition chrétienne sur le sens originel du nom hébreu et sur la portée de l'oracle d'Isaïe. Cet

¹³ Gilbert Brunet (*Essai sur l'Isaïe de l'histoire*, Picard : Paris, 1975, p. 61 attribue à Hugo Grotius (1583-1645), sans donner de référence, l'opinion d'après laquelle la '*almâ*' aurait été la femme d'Isaïe. Dans la mesure où celle-ci était déjà la mère de *Shéar-Yashub*, cette position conduit à la conclusion que le mot '*almâ*' n'implique pas nécessairement la virginité.

¹⁴ Certains évoquent même un progrès de la révélation, cf. Tournay, *art. cit.*, p. 253 : « Qu'il l'ait voulu ou non, il a fait progresser la révélation en suggérant explicitement une naissance virginale ».

¹⁵ Ceslas Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, 1982 (« *Orbis Biblicus et Orientalis*, 22/3 »), Editions Universitaires de Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 516-525.

¹⁶ *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction*, sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, éditions du Cerf, Paris, 2001, 248-249.

accord est si profond qu'on serait même en droit de douter de l'opportunité d'une étude sémantique sur une question ressassée depuis près de deux mille ans et sur laquelle les travaux des exégètes sont venus nous éclairer d'une lumière définitive.

Néanmoins, en dépit des apparences, l'accord des chercheurs ne porte que sur un aspect fort limité. Si, à propos du nom '*almâ*, un large consensus *négatif* a pu se dégager au sein de la communauté scientifique (l'ensemble des exégètes s'accordent sur ce que le mot ne veut pas dire), aucun consensus *positif* n'a pu encore émerger (on se demande toujours ce qui distingue le mot '*almâ* du terme *na'ārâ*, et ce qu'il signifie précisément, outre l'idée générale de « femme jeune »). Au terme d'une longue série d'études sémantiques sur '*almâ*, l'absence de *communis opinio* sur la définition exacte de notre mot constitue au fond le signe d'une profonde aporie.

La sémantique générale reste une science jeune. Enfant tardif de la linguistique, elle ne s'est pleinement développée que vers la fin du XXe siècle. Son application à l'exégèse demeure encore timide. Dans l'un des derniers documents de la Commission Biblique Pontificale¹⁷, on passe en revue dès le premier chapitre les différentes 'méthodes et approches pour l'interprétation'¹⁸: nulle part ne se trouve mentionnée une approche sémantique, ni même linguistique, des textes de la Bible. C'est dire si cette discipline demeure méconnue dans le domaine de l'exégèse.

Une étude rigoureusement sémantique des emplois de '*almâ* et *parthenos* dans la Bible reste encore à faire. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons seulement d'en esquisser le plan, en partant de la valeur du mot *parthenos* en grec classique, puis dans la LXX, avant d'aborder celle du nom '*almâ* dans la Bible Hébraïque. Cette approche débouchera sur l'énoncé de quelques pistes de recherche en vue d'une analyse littéraire du livre de l'Emmanuel (Isaïe, chapitres 6-12).

1. Evolution du sens de *parthenos* en grec ancien

Soulignant l'étendue du champ sémantique de *parthenos* en grec, certains chercheurs relèvent volontiers dans la littérature classique ou hellénistique des exemples de cette famille de mots qui réfèrent à une femme ayant déjà eu des relations sexuelles¹⁹. Bien que les passages

¹⁷ *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, 18 novembre 1993.

¹⁸ Voici les sections de ce premier chapitre : A) Méthode historico-critique ; B) Nouvelles Méthodes d'analyse littéraire (analyses rhétorique, narrative et sémiotique) ; C) Approches basées sur la Tradition (approches canonique, fondée sur le recours aux traditions juives d'interprétation ou sur l'histoire des effets du texte) ; D) Approches par les sciences humaines (approches sociologique, fondée sur l'anthropologie culturelle, psychologique et psychanalytique) ; E) Approches contextuelles (libérationniste, féministe) ; F) Lecture fondamentaliste.

¹⁹ Spicq (*op. cit.*) mentionne notamment l'emploi du dérivé *partheneuma* dans Euripide, *Ion*, 1472. Dans ce texte, Ion pose à sa mère Créüse une question angoissée : « M'as-tu enfanté alors que tu étais encore jeune fille ? Serais-je un bâtard ? » (*nothon me partheneum' etikte son*).

invoqués ne soient pas tous probants²⁰, quelques-uns sont irréfutables et le dérivé *parthenios*²¹ qui désigne l'enfant né d'une fille célibataire est là pour le prouver.

Dans les premiers textes épiques, le mot *parthenos* désignait simplement la « jeune fille non mariée », abstraction faite de sa virginité. Chez Homère, en effet, le mot peut s'appliquer à une fille mère²². Cet emploi se maintient à l'époque classique. Ainsi, Sophocle dans ses *Trachiniennes* (v. 1219) qualifie de *parthenos* une certaine Iole, fille d'Eurytos, qui a déjà dormi aux côtés d'Heraklès. Dans les *Nuées*, le coryphée se fait le porte-parole d'Aristophane pour évoquer le temps où, en raison de sa jeunesse, le dramaturge n'osait revendiquer la paternité de ses pièces. « J'étais encore une jeune fille (*parthenos*), s'écrie-t-il, et il ne m'était pas permis d'enfanter » : voilà pourquoi cette *parthenos* qu'il était dut charger une autre femme de nourrir à sa place le fruit de ses entrailles.

Dans les textes classiques ou hellénistiques, le mot *parthenos* s'applique sans conteste à la femme d'âge nubile: il s'oppose tantôt à *pais*, 'enfant'²³ ou à *koros*, 'garçon'²⁴, tantôt à *gunê*²⁵, 'femme mariée', à *graus*²⁶, 'vieille femme' ou encore à *chêra*, 'veuve'²⁷. Référant toujours à une femme non mariée, *parthenos* apparaît volontiers associé au mot *thugatêr*, 'fille'²⁸. De ce fait, il figure souvent dans le contexte de la célébration, actuelle ou prochaine, d'un mariage²⁹. Le mot ne saurait s'appliquer, en revanche, au contexte d'un mariage consommé.

En fait, s'il n'est aucun terme du vocabulaire attique qui puisse désigner exclusivement la femme vierge, le nom *parthenos* reste le plus approprié pour évoquer cette notion. Au cours de l'histoire de la langue grecque, ce mot va d'ailleurs connaître une spécialisation sémantique progressive. Dès la période classique, *parthenos* référait habituellement à une jeune fille vierge. Si

²⁰ Spicq (*op. cit.*) cite à tort Plutarque, *Mulier. virt.* 20 (puisque la référence est inexacte) et Pausanias III, 7, 7 (le passage mentionne un homme qui, après avoir épousé une *parthenos*, s'aperçoit qu'elle met au monde un fils sept mois seulement après son mariage : l'allusion à l'histoire d'Eurysthée [*Il.* 19, 114-124] laisse néanmoins entendre que le narrateur considère l'enfant comme le fruit légitime de cette union). Quant au passage de Plutarque, *Praecept. conjug.* 2 (138D), il offre une occurrence de *parthenos* qui s'applique à une 'jeune mariée' le jour de ses noces : le terme reprend d'ailleurs le mot *numphê* qui précède. De ce fait, l'exemple nous semble peu probant car le contexte évoque la jeune épouse au cours des heures qui précèdent la nuit de noces.

²¹ *Il.*, 16, 180 ; même sens, sans doute, pour un autre dérivé (*parthenias*) attesté chez Aristote, *Politique* 5, 7, 2 et Strabon 6, 3, 2.

²² *Il.* 2, 514 : *hous taken ... parthenos aidoiê* : enfants « que la noble jeune fille avait enfantés ». Pindare (*Olympiques*, 6, 31) applique l'adjectif dérivé *parthenios* à une mère célibataire : *krupse de parthenian ôdina kolpois*, « Sous les plis de sa robe, elle cacha sa maternité virginale », selon l'élégante traduction d'Aimé Puech ou, plus littéralement : « Sous les plis de sa robe, elle cacha sa maternité de jeune fille ».

²³ Platon, *Lois* VIII, 834d ; Plutarque, *Moralia*, 651 B.

²⁴ Platon, *Lois*, VII, 794c.

²⁵ Sophocle, *Trachiniennes*, 148 : *heôs tis anti parthenou gunê klêthê* : « jusqu'à ce que le nom de femme remplace en elle celui de jeune fille » ; cf. Pausanias, III, 7, 7 ; Plutarque, I, 401E.

²⁶ Aristophane, *Grenouilles*, 950.

²⁷ Plutarque, *Vies*, 648E ; Pausanias, II, 34, 12. Cf. Plutarque, I, 989D pour un emploi comparable du dérivé *parthenia*.

²⁸ Xénophon, *Cyropédie*, 4, 6, 9 : *thugatêr parthenos* ; Lucien, *Hermotime*, 81 : *thugatêra... parthenon ousan*.

²⁹ Xénophon, *Cyropédie*, 4, 6, 9 (*parthenos ... gamou èdê hôraia* : « une fille... déjà en âge d'être mariée. ») ; cf. Plutarque, *Moralia*, 138D ; 189C ; 242B ; 257E...

pour préciser ce sens, Ménandre (*Syconius*, 372-373) doit avoir recours à une épithète déterminative (il évoque une *parthenos eti apeiros andros*, « une jeune fille qui n'a pas encore fait l'expérience d'un homme »), Xénophon (*Mémoires*, 1, 5, 2) peut employer directement le tour *thugatêras parthenous diaphulaxai*, « conserver ses filles vierges », où le sens de « vierge » s'attache naturellement au mot *parthenos* : pour exprimer cette acception, le terme se passe dans cette phrase de toute précision supplémentaire. Les tours métaphoriques qui apparaissent alors en grec impliquent une association toujours plus étroite de la notion de virginité au mot *parthenos* : Eschyle emploie le mot grec pour désigner une source pure (*Pers.*, 613) et Aristophane qualifie de *parthenos* un navire dont personne ne s'est encore servi (*Cavaliers*, 1302). Le nom peut dès lors revêtir une fonction adjectivale qui élargit considérablement son champ sémantique³⁰ : Euripide va pouvoir l'appliquer à l'âme virginale d'un jeune homme, Hippolyte, *parthenon psuchên echôn*³¹. L'idée de virginité s'associe alors directement aux dérivés de *parthenos*. D'Eschyle³² à Plutarque³³ en passant par Pindare³⁴, *parthenia* va désigner, de façon univoque, la virginité. Les formes verbales *partheneuô* et *partheneuomai* s'appliquent dès lors exclusivement aux jeunes filles qui restent vierges : Hérodien³⁵ dira d'une vestale qu'elle était tenue par les lois sacrées « de rester vierge jusqu'à la fin de ses jours » : *mechri telous tou biou partheneuesthai*. Quant au verbe *diapartheneuô*, il signifie littéralement « faire perdre à une jeune fille sa condition de *parthenos* », c'est-à-dire la « déflorer »³⁶.

A l'époque hellénistique, l'évolution semble presque achevée, au point que le terme de *parthenos* ne réfère plus qu'exceptionnellement à une jeune fille mère. Un écrivain aussi prolifique que Plutarque ne semble en offrir qu'une seule occurrence³⁷. Quant à l'œuvre immense de Philon, elle ne recense aucun exemple d'une telle acception³⁸. Le mot *parthenos* y devient au contraire

³⁰ Cf. déjà l'emploi de Xénophon cité ci-dessus (*Mémoires*, 1, 5, 2).

³¹ *Hippolyte*, 1006.

³² *Prométhée*, 898.

³³ I, 989D.

³⁴ *Isthmiques* 8, 94.

³⁵ 5, 6, 2.

³⁶ Hérodote 4, 168. Le mot se retrouve dans la Septante (Ez 23,3.8).

³⁷ Aucun des exemples non métaphoriques de ce terme chez Plutarque recensés dans le *Lexicon Plutarcheum* (Daniel Wytténbach, *Lexicon Plutarcheum. Plutarchi Moralia Operum Tomus VII. Index Graecitatis*, Georg Olms : Hildesheim, 1962 ; il s'agit des occurrences suivantes : I 401E ; 648E ; 870B.D ; II 12B ; 34D ; 89E ; 138D ; 145E ; 163B [2 occurrences] ; 189C ; 196B ; 227D.E ; 242B ; 651B), qui s'appliquent tous à des femmes célibataires ou à de jeunes mariées le jour même de leurs noces, n'exclut la virginité. Le terme s'applique notamment aux vestales (I 870B.D ; II 89E). L'emploi attesté en I 91A semble pourtant refléter l'une des acceptions de *parthenos* en grec classique : « fille non mariée, abstraction faite de sa virginité ». Commentant les lois du fameux législateur athénien, l'auteur de la *Vie de Solon* y déclare en effet qu'il n'était permis à aucun citoyen de vendre sa fille ou sa sœur « à moins que celui-ci n'ait découvert que la jeune fille avait eu commerce avec un homme » (*plên mê labêi parthenon andri suggegenêmênên*).

³⁸ On peut en dire autant des emplois de Philon recensés par *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Peder Borgen, Kåre Fuglseth 1 Roald Skarsten, Eerdmans : Grand Rapids / Cambridge et Brill : Leiden / Boston / Köln, 2000.

l’emblème de la pureté. Ainsi, dans les textes du philosophe alexandrin, les épithètes qualifiant les emplois métaphoriques du nom *parthenos* évoquent l’idée de virginité : *amiantos* (« sans souillure »)³⁹, *apsaustos* (« non touchée »)⁴⁰, *aphthoros*⁴¹ ou *adiaphthoros* (« non corrompue »)⁴², *amigès* (« sans mélange »)⁴³, *kathara* (« pure »)⁴⁴...

Singulier parmi les emplois hellénistiques, le passage de Gn 34,1-3 semble bien représenter l’une des toutes dernières occurrences du mot *parthenos* excluant formellement l’idée de virginité⁴⁵. A cet égard, le commentaire qu’en fera Philon, environ deux siècles plus tard, paraît instructif : « Aussi bien les oracles disent-ils que Sichem ‘profère des paroles conformes à la pensée de la vierge (*kata tèn dianoian tês parthenou*)’ après qu’il l’eut d’abord humiliée (*Gen. 34, 2-3*). N’est-il pas dit, avec souci d’exactitude : ‘il proféra des paroles conformes à la pensée de la vierge (*parthenou*)’, afin de montrer, ou peu s’en faut, qu’il a fait le contraire de ce qu’il disait ? Car Dina est le jugement incorruptible (*adekastos*), la justice qui siège auprès de Dieu, éternellement vierge (*aeiparthenos*), puisque Dina s’interprète dans les deux sens : jugement ou justice »⁴⁶. Confronté, dans le texte de la Septante, à un emploi de *parthenos* contraire au sens qu’il prêtait lui-même à ce mot (« fille non vierge » face à « femme vierge »), Philon résout la difficulté en soumettant le passage de la Genèse à une interprétation allégorique.

Au début de l’ère chrétienne, l’équivalence *parthenos* / *virgo* était si ancrée chez les traducteurs de la *Vetus Latina*, que le terme grec sera traduit de la sorte même dans le passage de Gn 34,2-3 où le contexte du passage récuse une telle interprétation :

*Et dormivit cum ea, et humiliavit eam, et respexit ad animam Dinae filiae Jacob, et adamavit virginem, et locutus est secundum sensum virginis cum ea.*⁴⁷

Suscitant à bon droit son étonnement, cette traduction contraignit S. Augustin à résoudre le problème par une explication alambiquée :

« Comment est-elle appelée vierge, si Sychem a dormi avec elle et l’a humiliée ? Peut-être le mot vierge, en hébreu, a-t-il plutôt rapport à l’âge. Ou plutôt ne serait-ce point par une sorte de récapitulation que l’historien sacré reviendrait sur ce qui s’était passé en premier lieu ? En effet, il

³⁹ *De Cherubim* 50; *De posteritate Caini*, 133; *De migratione Abraham*, 31; *De fuga et inventione*, 114; *De somniis* II, 185; etc.

⁴⁰ *De Cherubim*, 50.

⁴¹ *De posteritate Caini*, 134.

⁴² *De fuga et inventione*, 114 ; cf. Lucien, *Hermotime*, 81 : *parthenon ... diephtheire*.

⁴³ *De posteritate Caini*, 133.

⁴⁴ *De Cherubim* 50; *De fuga et inventione* 114.

⁴⁵ Nous n’avons trouvé aucun exemple de cette acception ultérieure à Gn 34,1-3 ni dans le sondage que nous avons réalisé, ni dans les ouvrages et articles consultés pour la rédaction de cette étude.

⁴⁶ *De Mutatione nominum*, 194 (« Les Œuvres de Philon d’Alexandrie », 18), introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Editions du Cerf, Paris, 1964.

⁴⁷ *Vetus Latina. Die Reste des altlateinischen Bibel. Genesis*, herausgegeben von Bonifatius Fischer, Verlag Herder Freiburg, Freiburg im Breisgau, 1951-54, citée selon le texte européen (E).

a pu d'abord tourner sa pensée vers elle et l'aimer vierge, et lui parler comme à une vierge, puis dormir ensuite avec elle et l'humilier »⁴⁸.

Au sein de la Septante, dès que l'on quitte le livre de la Genèse, le mot devient l'équivalent systématique de *b^etûlâ*⁴⁹. Inversement, *b^etûlâ* sera traduit par *parthenos* à moins que le contexte ne prête au terme hébraïque une valeur allégorique, comme le montrent les tableaux suivants.

Tableau II
Vorlage hébraïque du mot *parthenos* dans la Septante

45 fois sur 54 ⁵⁰	<i>b^etûlâ</i>
1 fois : Si 30,20	<i>n'rh</i>
5 fois : Gn 24,14.16.55 ; Gn 34,3 [2 fois]	<i>na'âr[â]</i>
2 fois : Gn 24,43 ; Is 7,14	<i>'almâ</i>
1 fois sur 10 : Lv 21,13	<i>b^etûlîm</i>

Tableau III
b^etûlâ traduit par autre chose que *parthenos*

<i>parthenika</i>	Est 2,3	<i>na'ârâ b^etûlâ</i>	épithète
<i>numphên... parthenikon</i>	Joël 1,8	<i>kib^etûlâ</i>	substantif indéterminé
-	Is 23,12	<i>b^etûlat-bat-çîdôn</i>	allégorie
-	Jér 14,17	<i>b^etûlat-bat-'amî</i>	allégorie
-	Est 2,19	<i>ûb^ehiqābēç b^etûlôt šēnît</i>	substantif indéterminé
<i>aphthora</i>	Est 2,2	<i>n^e'ārôt b^etûlôt</i>	épithète
-	Si 30,20	<i>kn n'mn ln 'm btwlh</i>	substantif indéterminé

⁴⁸ *Quomodo virgo appellatur, si iam cum illa dormierat eamque humiliaverat ? Nisi forte virgo nomen aetatis est secundum Hebraeum eloquium: an potius per recapitulationem postea commemoratur quod primo factum est? Prius enim potuit intendere animae ipsius et amare virginem, et loqui secundum sensum virginis, et deinde cum illa dormire, eamque humiliare. (Les Sept livres des Questions sur l'Heptateuque, I, Question 107, in Oeuvres Complètes de Saint Augustin, Tome VII, traduites par Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier et H. Barreau, Paris, Louis de Vivès, 1873.*

⁴⁹ En dehors de la Gn, les seuls cas où *parthenos* traduit un autre mot que *b^etûlâ* sont Si 30,20 (le mot grec y rend *na'ârâ*) et Is 7,14.

⁵⁰ Gn 24,16 ; Ex 22,15 ; Ex 22,16 ; Lv 21,3 ; Lv 21,14 ; Dt 22,19 ; Dt 22,23 ; Dt 22,28 ; Dt 32,25 ; Jug 19,24 ; Jug 21,12 ; 2 S 13,2 ; 2 S 13,18 ; 1 R 1,2 ; 2 R 19,21 ; 2 Ch 36,17 ; Est 2,17 ; Ps 45,15 ; Ps 78,63 ; Ps 148,12 ; Jb 31,1 ; Si 9,5 ; Amos 5,2 ; Amos 8,13 ; Zach 9,17 ; Is 23,4 ; Is 37,22 ; Is 47,1 ; Is 62,5 ; Jer 2,32 ; Jer 18,13 ; Jer 31[38],4 ; Jer 31[38],13 ; Jer 31[38],21 ; Jer 46[26],11 ; Jer 51[28],22 ; Lam 1,4 ; Lam 1,15 ; Lam 1,18 ; Lam 2,10 ; Lam 2,13 ; Lam 2,21 ; Lam 5,11 ; Ez 9,6 ; Ez 44,22.

Qui plus est, un néologisme apparaît dans la version grecque, *apoparthenoô*, « déflorer »⁵¹, en lieu et place de la forme verbale *diapartheneuô* que connaissent les autres variétés dialectales du grec⁵².

Dès lors, en grec koinè sémitisé, le mot *parthenos* cesse d'évoquer à lui seul l'idée de jeunesse. Une *parthenos* peut a priori être jeune ou âgée : témoin le développement, au sein de la Septante, de tours tels que *parthenos neanis* ou *thugatêr parthenos* pour rendre, respectivement, les expressions hébraïques *na'ârâ b^etûlâ*⁵³ ou *bat b^etûlâ*⁵⁴. En évoquant les *thérapeutrides*, Philon les qualifie de *gêraiai parthenoi*, de « vierges âgées ». Le nom *parthenos* pourra même s'appliquer, dans le NT, à un homme qui n'a jamais connu de femme⁵⁵. Dans l'histoire du grec ancien, l'évolution sémantique de ce terme est donc continue. Le champ sémantique auquel renvoyait *parthenos* en grec archaïque (« jeune fille non mariée ») va s'élargir en grec classique à l'acception de « jeune vierge », notamment dans les emplois métaphoriques. Primordiale en grec hellénistique, cette valeur deviendra exclusive en grec koinè sémitisé, au point que le sème de « jeunesse » pourra s'estomper dans certains contextes.

Tableau IV

Chronolecte / Ethnolecte	Acceptions
Grec archaïque	A. jeune fille non mariée B. jeune vierge
Grec classique	A. jeune vierge B. jeune fille non mariée
Grec koinè non sémitisé	A. jeune vierge B. <i>très rarement</i> : jeune fille non mariée
Grec koinè sémitisé	A. jeune vierge B. vierge

L'apparition d'un emploi presque anachronique dans le passage de la Genèse relatif à l'humiliation de Dina ne manque pas, pour autant, de surprendre. Il répond en fait à une tendance

⁵¹ attesté uniquement en Si 20,4.

⁵² Hippocrate (*Peri aerôn, hudatôn, topôn*, 17,2), il est vrai, emploie déjà une forme proche, *apopartheneuomai*, mais le contexte ne permet pas de décider s'il faut comprendre le terme dans le sens de « perdre sa virginité » ou plutôt dans le sens de « cesser d'être jeune fille », « se marier ».

⁵³ I Rois 1,2 ; Juges 21,12. En Esther 2,3, l'expression hébraïque est rendue par *korasia parthenika*.

⁵⁴ Juges 19,24.

⁵⁵ Ap 14,4 : *meta gunaikôn ouk emolunthêsan, parthenoi gar eisin*.

générale de la langue du Pentateuque dans la version de la Septante, dont le grec paraît soutenu en regard des autres livres qui offrent une traduction plus littérale.⁵⁶

Quelques exemples permettront de préciser cette idée⁵⁷. L'expression « marcher » selon les voies du Seigneur (hébreu *hithallēk*) est rendue à six reprises dans la Genèse par *euarestein*⁵⁸. Dans le reste de la Septante, en dehors de quatre occurrences qu'offre le livre des Psaumes⁵⁹, cette traduction élégante du verbe *hithallēk* est abandonnée au profit d'équivalents beaucoup plus littéraux, *poreuesthai*, « cheminer »⁶⁰, ou même *peripatein*, « marcher »⁶¹.

La salutation sémitique *šā'al l'š'elôm X* est habituellement rendue dans la Septante par une tournure littérale : *(ep)erôtēsai eis eirênên*⁶². Dans la Genèse, en revanche, nous rencontrons une traduction de cette formule conforme au génie de la langue grecque : *êrôtēsen de autous : pôs echete ?* (Gn 43,27)⁶³

Les termes '*ēdā* et *qāhāl* nous offrent la matière d'un autre exemple. Les deux mots seront d'abord traduits par *sunagôgê*⁶⁴. A partir du livre du Deutéronome, cependant, un nouvel équivalent apparaît : *ekklēsia* va généralement correspondre à *qāhāl*, tandis que *sunagôgê* sera réservé à la traduction de '*ēdā*⁶⁵.

Pour rendre le mot *nepeš*, la Septante a presque toujours recours au mot *psuchê*, dès le début de la Genèse. Le premier livre de la Bible, cependant, sera le seul, avec celui des Proverbes, à offrir d'autres équivalents grecs plus précis de ce terme⁶⁶.

Ces exemples suggèrent que les premiers livres du Pentateuque ont pu constituer pour les traducteurs une sorte de banc d'essai. Qu'il en ait été conscient ou pas, l'interprète de la Genèse semble avoir établi, pour une série de mots clés de la Bible hébraïque, une nomenclature qui

⁵⁶ A quelques exceptions près, telles que le livre de Ben Sirac ou celui des Proverbes, dont le style est fort soigné en grec.

⁵⁷ Presque tous les exemples que nous donnons sont mentionnés soit dans *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction* (sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Cerf, 2001, voir « Glossaire » de Marguerite Harl, p. 861-906), soit dans Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, 1988, p. 248-251. Nous offrons ici les résultats de notre propre enquête, élargie à l'ensemble du texte de la Septante.

⁵⁸ Gn 5,22.24 ; 6,9 ; 17,1 ; 24,40 ; 48,15.

⁵⁹ Ps 25 [26],3 ; 34 [35],14 ; 55 [56],14 ; 114 [116],9.

⁶⁰ Cf. Dt 11,22.

⁶¹ Cf. Ps 11 [12],9.

⁶² Cf. Juges 18,15 ; I S 10,4 ; 17,22 ; 25,5 ; 30,21 ; II S 8,10 ; etc.. En 2 Sam 11,7, l'expression « demander des nouvelles de la guerre » est rendue littéralement par « *eperôtēsen ... eis eirênên tou polemou* ».

⁶³ Cf. également la tournure *hā šālôm X* (« Comment va Untel ? ») rendue par *(ei) hugiainei X* : Gn 29,6 ; 43,27. On retrouve toutefois cette traduction grecque en 2 Sam 20,9.

⁶⁴ Gn 28,3 ; 35,11 et 48,4 : *sunagôgê* = *qāhāl* ; Ex 12,3.6.19.47 : *sunagôgê* = '*ēdā* ; Ex 16,3 : *sunagôgê* = *qāhāl* ; Lv 4,15 : *sunagôgê* = '*ēdā* ; etc.

⁶⁵ Sauf dans les livres de Jérémie et d'Ezéchiel où *sunagôgê* rend *qāhāl* plutôt que '*ēdā*.

⁶⁶ *nepeš* = *anēr* : Gn 14,21 et Pr 16,26 ; *nepeš* = *sōma* : Gn 36,6.

rendrait plus aisée la tâche des autres traducteurs. La traduction des termes *hesed* et *hēn* reflète admirablement ces tâtonnements de la Septante dans les premières pages de la Bible. *hesed* sera en effet rendu dans la Genèse, tantôt par *eleos* (4 fois dans Gn et 6 fois dans le reste du Pentateuque)⁶⁷, tantôt par *eleēmosunē* (1 fois dans Gn)⁶⁸, tantôt par *dikaiousunē* (5 fois dans Gn et deux dans Ex)⁶⁹. Par la suite, le terme aura presque toujours pour équivalent *eleos* ou *polueleos*, sauf dans le livre des Proverbes⁷⁰.

Le cas du tétragramme est emblématique. On sait que dans la Septante, on observe une stricte équivalence entre le mot *Kurios* et le nom sacré : il est en effet très rare que le terme grec traduise autre chose que le tétragramme. Dans la Genèse, toutefois, cette équivalence ne s'est pas encore imposée.

Tableau V

Passage	<i>Kurios</i> = tétragramme	<i>Kurios ho Theos</i> / <i>ho Kurios Theos</i> / <i>Kurios Theos</i> = tétragramme + 'ēlōhīm	<i>Kurios</i> = 'ādōnāy	<i>Kurios</i> = 'ādōn	<i>Kurios</i> = 'ēlōhīm	<i>Kurios</i> = g ^e bîr	<i>Kurios</i> = ba'al
de Gn 2,4 à Gn 4,3	16 fois						
de Gn 4,6 à Gn 8,20	2 fois	tétragramme : 12 'ēlōhīm : 4					
de Gn 8,21 à Gn 18,26	35	tétragramme : 3 'ēlōhīm : 1	1	1			
de Gn 18,27 à Gn 20,4	8		6	1	1		
de Gn 20,5 à Gn 24,40	17	tétragramme : 1	3	15	2		
de Gn 24,42 à Gn 39,23	38	tétragramme : 2 'ēlōhīm : 1	7	19		2	
de Gn 40 à la fin	1		1	21	1		1
TOTAL	117	tétragramme : 18 'ēlōhīm : 6	18	57	4	2	1

⁶⁷ Ex 20,6; Ex 34,7; Nu 14,19; De 5,10; De 7,9; De 7,12.

⁶⁸ Gn 47,29.

⁶⁹ Gn 19,19 ; Gn 20,13 ; Gn 21,23 ; Gn 24,27 ; Gn 32,11 ; Ex 15,13 ; Ex 34,7.

⁷⁰ Le livre des Proverbes rend le mot *hesed* soit par *eleēmosunē* (Pr 19,22 ; 20,28a ; 21,21 ; TM Pr 31,26 = LXX 31,28), soit par *eleēmôn* (Pr 11,17 ; 20,6 ; 28,22), soit par *eleēmosunai* (Pr 3,3 ; TM Pr 16,6 = LXX 15,27A), soit par *dikaiousunē* (Pr 20,20b), soit par *eleos* (Pr 14,22).

A partir du livre de l'Exode, en revanche, la Septante offre sur ce point une bien plus grande uniformité, puisque *Kurios* (avec parfois, la variante [*ho*] *Kurios* [*ho*] *Theos*) devient le correspondant presque automatique du tétragramme⁷¹.

Dans ces conditions, on ne peut qu'être frappé par la justesse de la remarque de Michel Casevitz : « la langue grecque du Pentateuque est à la fois héritière du vieux fonds grec, archaïque, poétique et classique, et insérée dans la langue hellénistique contemporaine, cependant que les innovations y sont pour la plupart conformes à l'évolution de la langue et à son aptitude à toujours créer des mots ou des tours nouveaux. »⁷²

Nul doute qu'il faille prendre le terme *parthenos* dans le sens de 'vierge' lorsqu'il apparaît en grec koinè sémitisé : l'exemple de Gn 34,1-3 constitue au fond l'exception qui confirme la règle. Autrement, ni les discussions de Justin avec Tryphon, ni le changement de *parthenos* en *neanis* de la part d'Aquila, Symmaque et Théodotion en Is 7,14 n'auraient plus aucune raison d'être⁷³. Les notions de chronolecte et de topolecte, que nous avons précisées ailleurs⁷⁴, s'avèrent ici cruciales. Trop d'études tendent à envisager la valeur sémantique de *parthenos* comme figée tout au long de l'histoire et de la géographie de la langue grecque, alors qu'elle n'a cessé d'évoluer tout au long de l'Antiquité⁷⁵.

2. Arguments invoqués pour attribuer au mot '*almâ* le signifié de « jeune fille »

Face à la précision sémantique que présente le terme *parthenos* dans les différentes phases de son histoire, le sens du mot '*almâ*, dont on ne recense que neuf occurrences claires dans toute la Bible, paraît plus difficile à déterminer. Nous aborderons d'abord les arguments cités par les

⁷¹ Rares sont les textes qui offrent une situation divergente : Jb ; Ps 50 à 67 ; Is 40-45 ; Lam ; Ez (où *Kurios* traduit '*adonay* suivi du tétragramme) ; Dan (LXX et Théodotion).

⁷² *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction*, sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Cerf, 2001, p. 85.

⁷³ Toutes les discussions des Pères grecs sur ces mots grecs, au cours des premiers siècles de notre ère, traduisent un sentiment linguistique univoque : *parthenos* signifie pour eux sans conteste la femme « vierge » au sens physique de ce terme ; ils considèrent en effet que, dans le langage de la Septante, le mot *neanis* est souvent employé au sens que revêt *parthenos* en grec hellénistique (c'est-à-dire, au sens de « vierge »). Voir sur ce point Adam Kamesar, « The virgin of Isaiah 7 :14. The philological argument from the second to the fifth century », in *The Journal of Theological Studies*, 41, 1990, 51-75, voir spécialement 51-62.

⁷⁴ « Jn 8,25 au risque de la philologie : l'histoire d'une expression grecque », *Revue Biblique*, 2005, vol. 112, n°4, p.596-627, cf. pp. 618-619.

⁷⁵ C'est sans doute le reproche que l'on pourrait faire à l'article de Rodrigo de Sousa (*Is the choice of παρθένο in LXX Isa. 7 :14 theologically motivated ?*, in *Journal of Semitic Studies*, 53/2, autumn 2008, 211-232, voir en particulier 217-223) et à l'ouvrage de Giulia Sissa (*Greek virginity*, trans. A. Goldhammer, « Revealing Antiquity 3 », Cambridge, MA 1990, p. 78 et ss.).

exégètes pour attribuer à ce mot l'acception de « jeune fille » ou « jeune femme », abstraction faite de sa virginité.

La *communis opinio* des chercheurs repose sur quatre arguments principaux : l'étymologie, la présence du mot *b^etûlâ* ('vierge') en hébreu, l'occurrence de Proverbes 30,19 où le mot '*almâ*' semble désigner une fille non vierge, et la tradition juive, à la fois ancienne et solide, qui proscriit l'équivalence '*almâ* = *parthenos*'.

2.1. Etymologie

Commençons tout d'abord par l'étymologie. La racine dont relèvent les termes hébreux '*elem*' (employé pour un jeune homme) et '*almâ*' apparaît à la fois dans le groupe sémitique occidental⁷⁶ et méridional⁷⁷. L'ensemble de ces correspondances nous engage à poser pour '*almâ*' un étymon dénotant la 'jeune fille'. Aucun des correspondants du mot hébreu '*almâ*' ne paraît donc désigner autre chose qu'une femme jeune, sauf punique '*alma*', si l'on en croit Jérôme pour qui le terme était dans cette langue (*lingua punica*) le nom de la femme vierge⁷⁸. En phénicien, l'unique attestation épigraphique du mot au singulier semble référer à une femme non mariée⁷⁹. Dans une thèse non publiée, Carlos Jódar⁸⁰ remarque qu'en ougaritique, le mot *n'rt* apparaît dans 90% des cas dans des contextes 'profanes' (lettres, textes administratifs), tandis que l'emploi de *glm* en tant que nom commun est réservé aux textes épiques ou mythologiques. Ce dernier mot pourrait donc relever du registre soutenu. Jódar montre également⁸¹ que le couple *glm* / *glm* est mieux attesté dans les textes ougaritiques que la paire '*elem* / '*almâ*' en hébreu, bien que le premier corpus soit

⁷⁶ ougaritique masc. *glm* 'jeune', 'enfant', 'serviteur' ; fém. *glm* 'jeune fille d'âge nubile', 'servante' : le mot peut alterner avec *aft*, 'épouse', 'femme mariée', pour parler de la fille que l'on reçoit dans sa maison pour l'épouser (cf. *Légende de Keret*, III K, col II, 22, cf. *Textes ougaritiques*, Tome I, *Mythes et légendes*, introduction, traduction et commentaire par André Caquot, Maurice Szyner et Andrée Herdner, Editions du Cerf, Paris, 1974, 539) ; phénicien '*lmt*' 'jeune fille non mariée [?]' ; palmyrén masc. '*lm*' et fém. '*lmt*' 'esclave' ; araméen ancien masc. '*lym*' 'nourrisson' ; nabatéen '*lym*' 'jeune homme', 'esclave' et '*lymt*' 'jeune fille' 'esclave' ; araméen babylonien '*ulmt*' 'jeune fille' ; etc.

⁷⁷ sudarabique ancien *glm* 'garçon', 'jeune enfant' ; arabe *gûlâm* 'jeune homme'.

⁷⁸ *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, ed. Marc Adriaen, « Corpus Christianorum, Series latina, 73 », Brepols, Turnhout, 1963, 103 : *liber tertius, ad 7,14*.

⁷⁹ Zircirli, I, ligne 8: cf. Pietro Magnanini, *Le Iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma, 1973, 45-46. S'appuyant sur la ligne suivante de cette inscription, qui mentionne des hiérodules mâles, Maurice Szyner (*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. IVe Section. Sciences historiques et philologiques*, 1969-70, Sorbonne : Paris, 1970, 151-159, voir p. 155) rattache ce terme à la prostitution culturelle. Adam Kamesar (« The virgin of Isaiah 7 :14. The philological argument from the second to the fifth century », in *The Journal of Theological Studies*, 41, 1990, 51-75, p.69 et n.59) souligne en tout cas la difficulté que nous avons, sur la base de la très faible attestation de ce terme dans les inscriptions phéniciennes, à vérifier l'affirmation de Jérôme, d'autant plus que la langue punique ne saurait être identifiée au phénicien.

⁸⁰ *El texto del oráculo de Emmanuel. Elementos de lingüística textual de un texto bíblico*, Pamplona, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1999, 354;

⁸¹ *ibid.*, 361-362.

plus réduit que le second⁸². D'autre part, si en hébreu le couple *na'ar* (« jeune homme ») / *na'ārâ* (« jeune fille ») est usuel⁸³, la paire correspondante en ougaritique⁸⁴ l'est beaucoup moins. Les termes ne sont donc pas comparables d'une langue à l'autre : contrairement à l'ougaritique, la langue hébraïque distingue le mot '*almâ* à la fois par sa rareté face à *na'ārâ* et par sa fréquence relative face au masculin '*elem*.

Certains chercheurs ont pu prétendre que la présence en hébreu du masculin '*elem*, « jeune homme » suggérerait pour le féminin '*almâ* un sens comparable (« jeune fille ») : si le masculin ne désigne pas la virginité, pourquoi attribuer cette valeur au féminin correspondant ? D'un point de vue linguistique, toutefois, l'argument ne paraît pas probant, dans la mesure où les termes de la paire '*elem* / '*almâ* ne sont pas symétriques : leur fréquence respective⁸⁵ n'est pas comparable. A cet égard, l'exemple de la langue allemande est instructif, puisqu'on y observe le même déséquilibre sémantique : Jungling « adolescent » face à Jungfrau, « vierge »⁸⁶. Diachroniquement, on est passé dans cette langue d'une situation où l'étymon correspondant à Jungfrau signifiait simplement la « jeune fille » à l'état actuel où Jungfrau signifie « vierge », tandis que le terme de Mädchen est réservé à l'acception « jeune fille ».

Tableau VI

	Jungfrau	Jungling / junger Mann	Mädchen
valeur ancienne	jeune femme	jeune homme	jeune fille
valeur actuelle	vierge	jeune homme	jeune fille

De nombreuses autres langues offrent une situation comparable, comme le montre le tableau suivant :

Tableau VII

Langue	Terme	Étymologie	Sens étymologique	Sens ancien	Sens actuel
Anglais	maid	Vieux haut allemand <i>magatīn</i> ; germanique <i>*mazadīnam</i>	« jeune fille », « vierge »	« jeune fille vierge »	1. « jeune fille » 2. « servante »
Allemand	Jungfrau	Protoindo-européen <i>*yunkos</i> , et protoindo-européen <i>*prowo-</i> , d'où vieux haut allemand <i>frowa</i>	racine <i>*yew-</i> 'force vitale' et <i>*prowo-</i> , « au-delà de », d'où <i>frowa</i> , « maîtresse »	« jeune femme »	« femme vierge »

⁸² Corpus ougaritique : *glm* : 24 attestations ; *glmt* : 3. Bible hébraïque : '*elem* : 2, '*almā* : 9 (Jódar ne tient pas compte des attestations de '*almâ* en Ps 9,1 et 48,15 qui sont, comme nous l'avons signalé, incertaines).

⁸³ Bible hébraïque : *na'ar* : 239 attestations ; *na'ārâ* : 63 attestations.

⁸⁴ Corpus ougaritique : *n'r* : 22 occurrences, *n'rt* : 1 seule.

⁸⁵ Cf. n. 77.

⁸⁶ Le fait est déjà signalé par Alfons Schulze, « 'Almā », in *Biblische Zeitschrift*, 23, 1935/1936, 229-241, p. 231.

Espagnol	doncella	Latin tardif <i>dominicella</i>	« jeune fille noble »	« jeune fille vierge »	1. « jeune fille » 2. « servante »
Catalan	poncella	latin tardif <i>pullicella</i> ou <i>puelllicella</i>	« animal femelle en bas âge »	-	« jeune fille vierge »
Catalan	donzella	Latin tardif <i>dominicella</i>	« jeune fille noble »	« jeune fille au service d'une dame »	« femme vierge »
Français	pucelle	latin tardif <i>pullicella</i> ou <i>puelllicella</i>	« animal femelle en bas âge »	« jeune fille »	« vierge »
Grec	<i>parthenos</i>	Inconnue	-	« jeune fille »	« vierge »
Hébreu	' <i>almâ</i>	* <i>glmt</i>	« jeune fille »	A déterminer	« jeune fille » (Hébreu mod.)

Révélatrice du sens originel, l'étymologie ne saurait définir la valeur sémantique d'un mot. En bonne méthode, la recherche de la signification doit fonder sur une même langue, voire sur une même synchronie, l'examen des occurrences d'un terme, de ses synonymes ainsi que des formes qui lui sont apparentées.

2.2. Le mot '*almâ* ferait double emploi avec *b^etûlâ*

On s'est souvent demandé pourquoi l'hébreu aurait admis, face à *b^etûlâ*, la coexistence d'un synonyme '*almâ* 'vierge', étant donné que les langues ont toujours tendance, par principe d'économie, à distinguer par des nuances sémantiques les mots dont le sens est voisin. L'évaluation de cet argument passe par l'analyse sémantique du mot *b^etûlâ* en hébreu et par une étude typologique du lexique de la jeunesse féminine dans les langues indo-européennes et sémitiques.

2.2.1. Sens du mot *b^etûlâ* en hébreu

Quelle est donc la valeur exacte du mot *b^etûlâ* en hébreu ? On a parfois affirmé que l'hébreu ne disposait d'aucun terme signifiant « vierge », pas même le mot *b^etûlâ*⁸⁷. Les arguments avancés tiennent à certains emplois métaphoriques (où le mot personnifie une ville, une nation ou un pays⁸⁸) ou catégoriels (en association avec *bāhûr*, 'jeune homme'⁸⁹), où la notion de virginité n'est pas nécessairement soulignée.

⁸⁷ Cf. G. J. Wenham, « 'Betûlâh'. A Girl of Marriageable age », *Vetus Testamentum*, 22, 1972, 326-348. Moins catégorique: Rodrigo de Sousa, «Is the choice of παρθένος in LXX Isa. 7 :14 theologically motivated ? », in *Journal of Semitic Studies*, 53/2, autumn 2008, 211-232, voir spécialement p. 223-227.

⁸⁸ Cf. Is 23,12 ; 37,22 ; 47,1 ; etc.

⁸⁹ Cf. Dt 32,25 ; etc.

On ne saurait toutefois déterminer le sens d'un mot à partir de ses emplois figurés ou formulaires, qui obéissent à des règles spécifiques. Le sens premier du mot *b^etûlâ* est incontestablement celui que définit la *Tosefta*⁹⁰ : « Il y a trois modes de virginité : une femme vierge (*b^etûlâ*), une terre vierge et un sycomore vierge. Une *b^etûlâ* est une femme qui n'a pas subi de coït. »

Ceux qui récusent le sens de 'vierge' pour ce terme citent souvent Joël 1,8⁹¹ : « Gémis comme une *b^etûlâ* revêtue de sac sur l'époux de sa jeunesse ! ». Ce texte exclurait catégoriquement du mot *b^etûlâ* l'idée de virginité. Il vaut pourtant la peine de rappeler la plus ancienne interprétation de ce passage, celle que reflète la version de la Septante : « Gémis devant moi, plus qu'une jeune mariée (*numphên*), revêtue de l'habit de deuil, sur son homme *parthenikon* ! ». L'image est ici celle d'une jeune fille qui, le jour de ses noces, vient de perdre son fiancé (littéralement l'homme « de sa virginité »). Le contraste entre le deuil et le mariage crée un effet saisissant. Attribuer ici au mot *b^etûlâ* (qui induit dans la version grecque la présence du mot *parthenikon*) un autre sens que celui de « vierge » détruirait l'image du texte prophétique. Le mot *parthenikon* n'apparaît ailleurs qu'une seule fois dans la Septante (Est 2,3 : *korasia parthenika* = *na'ârâ b^etûlâ*).

Pour Wenham⁹², enfin, l'occurrence de Gn 24,16 («[Rébecca] était *b^etûlâ*, aucun homme ne l'avait approchée ») prouverait que le mot *b^etûlâ* ne signifie pas 'vierge', car une telle valeur aurait créé dans cette phrase une fâcheuse redondance. C'est oublier le goût biblique pour les parallélismes. Le même raisonnement devrait conduire à refuser à l'adjectif 'blond' en français sa signification courante (« appliqué aux cheveux, couleur naturelle la plus claire, proche du jaune »), sous prétexte que la littérature compte d'innombrables emplois tels que : « elle était blonde, ses cheveux avaient la couleur du blé »

Tout comme le mot « vierge » en français, le terme *b^etûlâ* en hébreu répugne aux emplois en tant que substantif concret, pour deux raisons fondamentales. Tout d'abord, le mot n'est pas réservé à une fille jeune, puisqu'il désigne un état indépendamment de l'âge. En outre, *b^etûlâ* a tendance à fonctionner dans des emplois adjectivaux (en tant qu'épithète : « une fille *b^etûlâ* » ; ou attribut : « elle était *b^etûlâ* ») ou catégoriels (*les jeunes garçons [baḥûrîm] et les b^etûlôt*). Il paraît symptomatique, à cet égard, que sur cinquante emplois de ce terme dans l'Ancien Testament, on ne le trouve jamais employé en hébreu biblique en tant que substantif déterminé au singulier :

⁹⁰ Cf. *t. Shev.* 3,15 et *y. Nid.* 1,3 qui offrent la même *baraitah*.

⁹¹ L'argument apparaît déjà au XIII^e siècle dans le *Nizzaḥon Vetus*, p. 100.

⁹² *art. cit.*, p.341.

hab^etûlâ, « la vierge ». Le contraste avec ‘*almâ*’, qui sur neuf emplois assurés, apparaît trois fois⁹³ au singulier précédé de l’article, est d’autant plus saisissant.

2.2.2. Typologie linguistique du lexique de la jeunesse féminine

La typologie linguistique du lexique de la jeunesse féminine permet d’enlever toute pertinence à l’argument du double emploi ‘*almâ* / *b^etûlâ*’. D’un point de vue sémantique, on trouve très souvent, dans de nombreuses langues du monde, quatre grands axes de distinction qui structurent ce lexique :

Tableau VIII

Critères	Hyperonyme	Hyponymes ou antonymes	
Statut soc.	Jeune fille	Demoiselle	Jeune servante (<i>Maid</i>)
État	Jeune fille (célibataire)	Jeune femme (mariée)	
Âge	Jeune fille	Adolescente	Fillette
Virginité	Jeune fille	Jeune vierge (<i>Pucelle</i>)	

Toutes les cases ne sont pas systématiquement remplies et certains chevauchements peuvent se produire selon les langues. Pour les termes du lexique courant, il est cependant difficile d’identifier d’autres catégories que celles que nous venons d’indiquer.

Le critère de la virginité est fréquemment pris en compte. De nombreuses langues offrent un terme particulier pour la « jeune vierge », face au nom générique de « vierge ». Jakobson signale pour le russe un système de ce genre. « Ainsi, les mots russes *devuška* et *devica* désignent tous les deux une jeune fille, mais le premier de ces synonymes étant opposé à l’autre ajoute la signification ‘vierge’ : on ne pourrait permuter les deux mots dans la proposition *ona – devica, no uže ne devuška* / elle est jeune fille sans plus être vierge. »⁹⁴ On peut dès lors distinguer en russe trois termes différents : *devica*, qui désigne la ‘jeune fille non mariée et vierge’ (cf. ‘*almâ*’) ; *devstvenica* qui s’applique simplement à une femme ‘vierge’ (cf. *b^etûlâ*) ; et enfin *devuška* : ‘jeune fille’ (cf. *na ‘ârâ*).

⁹³ Gn 24,43 ; Ex 2,8 ; Is 7,14.

⁹⁴ Roman Jakobson, *Signe zéro*, in « Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally », Genève, Georg et Cie, 1939, p. 143-152, cf. p. 147.

Tableau IX

	«jeune fille»	« jeune vierge »	« vierge »
Russe	<i>devuška</i>	<i>devica</i>	<i>devstevnica</i>
Anglais classique	<i>girl</i>	<i>maid</i>	<i>virgin</i>
Français classique	<i>jeune fille</i>	<i>pucelle</i>	<i>vierge</i>
Espagnol classique	<i>muchacha</i>	<i>doncella</i> ⁹⁵	<i>virgen</i>
Catalan	<i>noia</i>	<i>poncella</i>	<i>verge</i>
Italien classique	<i>giovinetta</i>	<i>pulzèlla</i>	<i>vergine</i>

Certaines langues sémitiques offrent une situation comparable.

Tableau X

	«jeune fille»	« jeune vierge »	« vierge »
Arabe	<i>fatâ'ah</i>	<i>bikr</i>	<i>'azra'</i>
Syriaque	<i>'laymtâ</i>	<i>ḥāmtâ</i> ⁹⁶	<i>btûltâ</i>
Hébreu	<i>na'ărâ</i>	?	<i>b^etûlâ</i>

Appliquée à l'hébreu, la grille de la typologie de la jeunesse féminine livrerait donc les résultats suivants :

Tableau XI

Critères	Hyperonyme	Hyponymes	
État	<i>na'ărâ</i> (mariée ou pas)	<i>bat</i> (accordée ou pas, non mariée)	
Âge	<i>na'ărâ</i>	?	<i>yaldâ</i>
Virginité ?	<i>na'ărâ</i>	?	

⁹⁵ Il vaut la peine de noter que le *Diksionario Ladino-Ebreo Ebreo-Ladino* de Matilda Koén-Sarano (Kasa Editora S. Zack, Yerushaláyim, 2009/10, p. 316) donne la définition suivante du mot *'almâ* : « donzea / donzeya » .

⁹⁶ Cf. Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Einsenbrauns : Winona lake, Indiana / Gorgias Press : Piscataway, New Jersey, 2009, p. 469.

Pour *‘almâ*, le critère du rang social (servante / demoiselle) est en tout cas inopérant en hébreu : *‘almâ* est employé dans des contextes nobles (Rebeccah, la soeur de Moïse) aussi bien que neutres ou dépréciatifs (les *‘ālāmôt* du harem de Salomon). Il n'existe pas d'ailleurs en hébreu de terme désignant exactement la « jeune servante ». Dans ces conditions, le mot *‘almâ* pourrait constituer l'hyponyme⁹⁷ de *b^etûlâ*, s'il conjugait les valeurs propres aux termes *b^etûlâ* et *na'ârâ*.

2.3. Proverbes 30,19

Passons au fameux passage de Proverbes 30,19. Dans un article récent⁹⁸, nous avons fait le point sur la critique textuelle de ce verset. Dans les pages qui suivent, nous rappellerons les grandes lignes de l'argumentation afin d'y introduire quelques éléments nouveaux.

2.3.1. Tradition textuelle massorétique

Dans la tradition massorétique, le texte de Pr 30,18-20 présente au lecteur une curieuse énigme. Ce passage décrit en effet quatre exemples de chemins mystérieux (« Il est trois choses qui me dépassent [*nip^l'û mimmennî*] et quatre que je ne connais pas », v.18). Les parcours de l'aigle dans le ciel, du serpent sur le rocher et du vaisseau au cœur de l'océan font soudain place au « chemin d'un homme (*derek geber*) dans une *‘almâ* (*b^e‘almâ*) ». D'un point de vue formel, ces quatre images constituent le terme comparant de la pointe finale (Pr 30,20) : « Tel est le chemin de la femme adultère (*kēn derek 'iššâ m^enā'āpet*) : elle mange, puis s'essuie la bouche en disant : 'je n'ai rien fait de mal !' ».

Telle qu'elle nous est parvenue, la rédaction du passage des Proverbes dans le texte massorétique offre une curieuse asymétrie. La syntaxe du verset 19 paraît inhabituelle. Par contraste avec les trois premiers comparants (*baššāmayim*, *‘ālê çûr*, *b^eleb yām* : 'dans le ciel', 'sur un rocher', 'au cœur de la mer'), la *‘almâ* n'est pas tant le moyen que le terme du parcours. Pour une telle image, plutôt que l'expression « chemin d'un homme dans une *almâ* » (*derek geber b^e‘almâ*), on attendrait plutôt un complément de direction (par exemple : *derek geber šēbā' 'el*

⁹⁷ Parmi les synonymes, on distingue l'hyponyme, ou terme spécifique (par exemple, *avocat*) par rapport à l'hyperonyme, ou terme générique (par exemple, *magistrat*). L'hyperonyme d'un mot est un terme « qui englobe son sens et lui sert de classificateur. (...) '*Insecte*' est l'hyperonyme de '*puce*', '*mouche*', '*pou*'... » (Le Petit Robert). Si tout avocat est un magistrat, la réciproque n'est pas vraie.

⁹⁸ Christophe Rico, « L'énigme de Pr 30,18-20 », in *Revue Biblique*, vol. 114, n°2, 2007, 273-277.

‘*almâ* : « le chemin d’un homme qui va vers une ‘*almâ* »)⁹⁹. On pourrait certes comprendre que la ‘*almâ* constitue à la fois le terme et le moyen du parcours : l’asymétrie n’en est pas moins frappante. Si, du reste, notre comparaison doit évoquer l’union d’un homme avec une femme, on saisit mal ce qu’un tel ‘parcours’ pourrait avoir de mystérieux.

Qui plus est, par contraste avec les comparants qui précèdent, la dernière image (« le chemin de l’homme dans une femme ‘*almâ* » : v. 19) demeure sémantiquement trop proche du comparé (v. 20 : « la femme adultère ») pour offrir la matière d’une comparaison. L’opacité de l’enchaînement logique a d’ailleurs conduit l’ensemble des commentateurs à soupçonner dans le dernier verset la présence d’une glose¹⁰⁰.

2.3.2. Tradition textuelle des versions anciennes

Supposée dès la fin du II^e siècle de notre ère par la traduction de Symmaque (*en neanidi*), la leçon ‘*almâ* du verset 19 n’est pas pour autant la seule attestée. Le témoignage unanime des autres versions anciennes pointe au contraire vers une Vorlage différente. Traduisant *en neotêti*¹⁰¹ (‘dans la jeunesse’, cf. *Vetus Latina in juventute*), la Septante semble en effet témoigner d’un texte différent : ‘*lmyw* ou ‘*lmw*¹⁰², lu ‘*ālūmāyw* (‘sa jeunesse’), avec une *scriptio defectiva*, qui pourrait rappeler le *Ketiv* de Ps 90,8 [*Qere* : ‘*ālūmēnū* ; *Ketiv* : ‘*lmnw*] ou celui de Jb 20,11 [*Qere* : ‘*ālūmāyw*; *Ketiv* : ‘*lmnw*]. L’hypothèse est étayée tant par les traductions syriaques (*Peshitta* : *b’lymwith*, ‘dans sa jeunesse’ ; version syro-hexaplaire : *b’lywith* ‘dans son enfance’)¹⁰³ que par certains témoins privilégiés de la Vulgate qui ajoutent le possessif *sua* au mot *adulescentia*¹⁰⁴.

⁹⁹ L’objection avait déjà été formulée par Alfons Schulz, « ‘*Almā* », in *Biblische Zeitschrift*, 23, 1935/1936, 229-241, p. 233.

¹⁰⁰ Voir l’abondante bibliographie citée par del Olmo Lete, G. *Nota sobre Prov 30,19*, « *Biblica* », 1986 (67), 68-74, p.68, n.1 et 2.

¹⁰¹ L’édition du livre des Proverbes dans *La Bible d’Alexandrie* formule à cet égard la remarque suivante : « Le dernier stique enfin nous propose une assez profonde inflexion du sens, puisque le chemin de l’homme ‘dans la jeune femme’, TM *be’almāh*, image sans doute jugée trop crue, devient en grec celui de l’homme ‘dans la jeunesse’, *en neotēti*. » (*Les Proverbes*, traduction introduction et notes de David-Marc D’Hamonville, avec la collaboration de Sœur Epiphane Dumouchet, « La Bible d’Alexandrie, 17 », Editions du Cerf, Paris, 2000, p. 305). Remarquons cependant que ni le passage de Pr 7,6-23, ni celui de Pr 30,20, dans la version de la Septante, ne manifestent une telle réserve.

¹⁰² Le livre des Proverbes laisse transparaître plusieurs cas de *scriptio defectiva* dans des noms construits avec le pronom personnel de troisième personne au pluriel (2,8 : *ḥsydw*, *Qere* : *ḥsydyw* ; 22,25 : *’rḥtw*, *Qere* : *’rḥtyw* ; 26,24 : *bšptw*, *Qere* : *bšptyw* ; 30,10 : *’dnw*, *Qere* : *’dnyw*).

¹⁰³ Le Targum des Proverbes semble finalement confirmer la leçon des versions. Modifiant sur ce point le texte de l’édition Bomberg (cf. p. XIII), P. de Lagarde (*Hagiographa Chaldaice*, Osnabrück 1873 [réimpr. 1967], p. 143) lit *b’wlymt* : ‘in puella’. Le texte de la Polyglotte de Walton offre pourtant *b’lmt* (vocalisé ‘*ulemta*’) tandis que le targum édité par Alfonso de Zamora pour la Complutense lit *b’wlmṯ* (« in adolescentia » : cf. L. Diez Merino, *Targum de Proverbios*, Edición Príncipe, Biblioteca Hispana Bíblica 11, Madrid 1984, p. 106, 199, 238).

¹⁰⁴ Cf. Vulgate, codices Cavensis et Amiatinus : in *adulescentia sua*. Lagarde (1863, p. 91) avait émis en son temps l’hypothèse d’une leçon ‘*lmyw*. Quant à Alfons Schulz, « ‘*Almā* », in *Biblische Zeitschrift*, 23, 1935/1936, 229-241, p. 238, il propose de vocaliser *b’lmh* en *b^e’alūmā*, où le terme ‘*alūmā* serait le singulier de ‘*alūmim*, « jeunesse ». Ce

Tableau XII

Septante	<i>en neotēti</i> « dans la jeunesse »
Targum des Proverbes	<i>b^e ‘ûlemîā’</i> « au cours de l’adolescence »
Peshiṭṭa	<i>b^e ‘lymwth</i> « au cours de son adolescence »
Syrohexaplaire	<i>bḏlywth</i> « dans son enfance »
Vulgate	<i>in adulescentia sua</i> « dans sa jeunesse »

Quelle est donc la source de toutes ces traductions ? La version syro-hexaplaire traduit en principe le texte de la Septante, mais elle peut toujours tenir compte des informations contenues dans les Hexaples d’Origène. Pour le texte des Proverbes, la Peshiṭṭa suit tantôt les leçons de la Septante, tantôt celles du texte protomassorétique. Quant à la Vulgate, on ne peut jamais exclure l’influence de certaines leçons de la Septante ou d’Aquila. Il reste que tant les versions syriaques que la traduction latine comprennent « dans **sa** jeunesse » là où la Septante dit « dans **la** jeunesse ». Ces témoins supposent donc une influence, au moins indirecte, d’un texte consonantique hébreu portant *‘lm(y)w*¹⁰⁵. Fréquente, la confusion entre les lettres *he* et *yod waw* rend aisément compte de la coexistence des deux variantes : *‘almâ* et *‘ālūmā(y)w*.¹⁰⁶

A. Gelston¹⁰⁷ jugeait déjà significatif un accord de la Peshiṭṭa et de la Vulgate contre le TM : “There is scarcely any likelihood of direct influence of the Peshiṭṭa on the Vulgate, and the Peshiṭṭa is certainly older than the Vulgate, which excludes the possibility of any influence in the reverse direction. The possibility that exclusive agreements between these two versions are due to

singulier n’est cependant attesté nulle part et c’est ce qui fait la faiblesse de l’hypothèse de Schulz. D’autre part, on comprendrait mal que Jérôme ait pu déclarer dans son *Commentaire sur Isaïe*, qui date des années 408-410 : « j’ai beau fouiller dans ma mémoire, il me semble n’avoir jamais lu le mot *alma* appliqué à une femme mariée, mais seulement à celle qui est vierge » (*Commentariorum in Esaiam libri I-IX*, Turnhout, Brepols, 1963, p. 104, III, ad Is 7, 14) s’il avait lu le mot *‘almâ* en Pr 30,19, livre qu’il avait pourtant traduit au cours de l’été 398 (les dates signalées dans cette note sont tirées de Ferdinand Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Première partie, Tome II, Louvain / Paris, Spicilegium Sacrum Lovaniense / Champion, 1922, p. 160 et 164 et cf. Pierre Jay, *L’exégèse de Saint Jérôme d’après son « Commentaire sur Isaïe »*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1985, p. 66).

¹⁰⁵ Les gloses conservées pour Aquila et Théodotion ne portent que sur le premier mot du stique : *drk*, librement rendu dans la LXX [*hodous*], face aux versions plus littérales des deux autres traducteurs [*hodon*].

¹⁰⁶ Les cas de confusion entre les lettres *waw* et *he* ne sont pas inconnus (cf. Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig, 1920, § 123a, p. 116) mais ceux de substitution des lettres *yod waw* par *he* sont beaucoup plus fréquents (*ibid.*, 132b et d, p. 120). Les deux solutions sont possibles, d’autant plus qu’en Job 20,11, Rabbi Sa’adya Ga’on, dont le texte n’est pas vocalisé, semble avoir lu *‘lmw* au lieu de *‘lwmw* (*Qere*) : *‘lwmw* : cf. Rav Sa’adya Ga’on, *‘yob ‘im targum weperush*, [= « Job traduit et commenté »], traduit et édité par Yosef Qafih, Jérusalem, 1972/73, p. 120, ligne 3).

¹⁰⁷ *The Peshiṭṭa of the Twelve Prophets*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 112.

derivation from a common Hebrew *Vorlage* distinct from MT is therefore one that has to be taken seriously.” Face à la leçon ‘*almâ* du texte massorétique, la divergence unanime de cinq versions liturgiques anciennes représente une coïncidence exceptionnelle. Elle conduit nécessairement à la reconstruction d’une leçon ancienne ‘*lm(y)w*.

2.3.3. Evaluation

L’hypothèse d’une *Vorlage* ‘*lmyw* ou ‘*lmw* offre des avantages tant au niveau de la cohérence narrative du passage qu’au point de vue de la critique textuelle.

2.3.3.1. Cohérence de l’énigme

Le texte de Pr 30,18-20 décrit des voies dont le propre est de ne garder nulle trace du passage de ceux qui les empruntent. Ce qui étonne le sage, ce n’est pas tant le caractère caché de tous ces parcours, mais le fait que ces ‘voyageurs’ (aigle, serpent, vaisseau, homme adulte ou femme adultère) puissent effacer les traces de leur cheminement¹⁰⁸. Par un effet rétroactif, le dernier verset oriente la lecture des images précédentes. Le mystère de tous ces itinéraires ne tient pas tant au visage imprévisible de l’avenir qu’aux secrets du passé : ils restent cachés une fois parcourus. Le texte de Sg 5,10-13 ne s’y est d’ailleurs pas trompé. Dans sa relecture de l’énigme des Proverbes, cette péricope décrit des voies dont le propre est de ne garder nul vestige du passage de ceux qui les ont parcourues¹⁰⁹.

Tableau XIII

Proverbes 30,18-20	Sagesse 5,10-13
<i>Il est trois choses qui me dépassent, et quatre que je ne connais pas :</i>	
<i>la voie de l’aigle dans le ciel,</i>	<i>Tel un navire qui parcourt l’onde agitée sans qu’on puisse découvrir la trace de son passage ni le sillage de la carène dans les flots ;</i>
<i>la voie d’un serpent sur le rocher,</i>	
<i>la voie d’un vaisseau</i>	<i>tel encore un oiseau qui vole à travers les airs,</i>

¹⁰⁸ Alfons Schulz, *art. cit.*, p. 237, cite ici, à juste titre, le passage de Sg 5,10-13 : à l’image du bateau dans la mer, de l’oiseau dans le ciel, ou du trait dans les airs, qui ne laissent pas de traces de leur cheminement (*ouk estin ichnos heurein ... outhen heurisketai tekmêrion poreias hôs agnoêsai tèn diodon autou*) de la même façon, nous mourons aussitôt après notre naissance, sans laisser de signe de notre vertu (*aretês sêmeion ouden eschomen deixai*). Sg 5,10-13 constitue sans aucun doute une relecture de Pr 30,18-20 à la lumière du thème des deux chemins, tel qu’il est exposé, par exemple, dans le Ps 1 : loin de considérer le dernier verset du passage des Proverbes comme une pièce rapportée, l’auteur du livre de la Sagesse y décèle au contraire la clé de l’énigme.

¹⁰⁹ Le texte de Sg 5,10-13 retient de Pr 30,18-20 les images du bateau et de l’aigle tout comme Jb 9,26.

<i>au cœur de l'océan,</i>	<i>sans que de son trajet on découvre un vestige ; il frappe l'air léger, le fouette de ses plumes, il le fend en un violent sifflement ; s'y fraie une route en remuant les ailes, et puis de son passage on ne trouve aucun signe ;</i>
<i>et les voies d'un homme dans le secret de son adolescence.</i>	<i>telle encore une flèche lancée vers le but ; l'air déchiré revient aussitôt sur lui-même, si bien qu'on ignore le chemin qu'elle a pris.</i>
<i>Telles sont les voies d'une femme adultère : elle mange et s'essuie la bouche tout en disant : « je n'ai rien fait de mal ».</i>	<i>Ainsi de nous : à peine nés, nous avons disparu, et nous n'avons à montrer aucune trace de vertu ; dans notre malice nous nous sommes consumés !</i>

Dans ces conditions, l'image que nous propose le texte massorétique (*geber b^e'almâ*) semble obscurcir la portée du passage. Peut-on tenir un tel 'parcours' pour une action indécélable du moment qu'une 'almâ est susceptible d'en subir les conséquences ? Nul ne conteste, en effet, que le mot 'almâ soit *applicable*¹¹⁰ à une femme vierge ou célibataire. Face aux exemples du ciel, du rocher ou de la mer, la quatrième image paraît déplacée. Comparé aux voies de la femme adultère, insouciante du fruit de ses amours qui restent imputables aux œuvres du mari, le chemin de l'homme dans une 'almâ s'apparente à celui d'un cambrioleur : les traces de son passage risquent de le dénoncer.

Au niveau de la cohérence générale du texte, la leçon 'lmyw ou 'lmw donne en revanche un sens satisfaisant, car elle offre un véritable *terminus comparationis* au chemin de la femme adultère. La dernière image de l'énumération (v.19), plus abstraite que les précédentes, peut alors renvoyer au mystère de la croissance et au passage de l'adolescence à l'âge adulte, préparant le saut vers la pointe de l'énigme.

Tableau XIV

<i>1. Voie de l'aigle dans le ciel</i>	<i>Voie matérielle aérienne</i>
<i>2. Voie du serpent sur le rocher</i>	<i>Voie matérielle terrestre</i>
<i>3. Voie du vaisseau au cœur de l'océan</i>	<i>Voie matérielle aquatique</i>
<i>4. Voie de l'homme dans son adolescence</i>	<i>Voie physiologique</i>
<i>5. Voie de la femme adultère</i>	<i>Voie éthique</i>

¹¹⁰ La *communis opinio*, nous l'avons vu, retient que ce mot peut s'appliquer de fait à une femme célibataire (Ex 2,8), ou même vierge (cf. Gn 24,43), sans exprimer pour autant la virginité, ni peut-être même le célibat.

Pour souligner la logique de notre énigme selon la tradition massorétique, Barbara Böck a récemment¹¹¹ présenté certaines sources mésopotamiennes qui pourraient associer les thèmes de l'aigle, du serpent et du bateau à celui de l'union sexuelle. Cet arrière-fond culturel permettrait de justifier, en Prov 30,19, le motif du chemin de l'homme dans une *'almâ*.

Il nous semble que l'examen attentif de ces textes renforce au contraire l'hypothèse d'une leçon *'lmyw*, 'dans son adolescence'. Plus que les rapports sexuels, les passages rassemblés par cette orientaliste évoquent au fond le mystère de la naissance. Dans plusieurs contes du Proche-Orient, nous dit Böck, un aigle aide une femme stérile à trouver un élément de la nature qui la rendra fertile ou lui permettra d'éviter une fausse couche¹¹². De façon comparable, afin de symboliser un accouchement réussi, de nombreuses incantations mésopotamiennes évoquent le parcours d'un serpent ou celui d'un navire¹¹³. Dans l'énigme qui nous occupe, un léger élargissement de perspective a pu déplacer le motif traditionnel de la naissance vers celui de la croissance humaine. Les textes présentés par Böck éclairent en effet l'association de ces images animales ou maritime avec l'étape de l'adolescence. Le folklore mésopotamien justifie en revanche beaucoup moins le lien des *topoi* de l'aigle, du serpent ou du bateau avec le thème de l'union sexuelle.

Dans son état originel, le texte de Pr 30,19 semble d'ailleurs livrer un jeu de mots. Si, comme nous y invite la tradition rabbinique¹¹⁴, on opère un rapprochement de *'ālūmāyw* avec la racine *'lm* ('cacher'), ce mot peut alors signifier aussi bien 'son adolescence' que 'ses secrets' (participe passif *qal* : « les choses cachées »). A propos d'une autre occurrence du mot *'lwmyw*, celle du Ps 90,8 (*'ālūmēnû*), Jérôme offre à cet égard une remarque instructive. « Là où d'après l'hébreu et Symmaque [*ameleias*], écrit-il, nous avons traduit 'nos négligences', bien que la Septante comprenne 'notre durée de vie' [*ho aiôn hêmôn*], le texte hébraïque porte *alomenu*, ce que la version Quinta rend par *adolescentiam* et Aquila par *paroraseis* ['négligences'] »¹¹⁵.

2.3.3.2. Critique textuelle

Du point de vue de la critique textuelle, finalement, *'lm(y)w* représente incontestablement une *lectio difficilior*. Dans ces conditions, le passage de *'lm(y)w* à *'lmh* s'expliquerait mieux que la transformation inverse. La correction de *'lmh* par le pluriel *'lwmyw* aurait conduit à supprimer un

¹¹¹ « Proverbs 30 : 18-19 in the Light of Ancient Mesopotamian Cuneiform Texts », in *Sefarad*, 69/2, juillet – décembre 2009, p. 263 – 279.

¹¹² Cf. Böck, *art. cit.*, p. 268-270.

¹¹³ *Ibid.*, p. 270 – 274.

¹¹⁴ Cf. *infra*.

¹¹⁵ *In epist. ad Cyprian.* 10.

terme limpide, bien intégré dans son contexte immédiat, au profit d'un mot obscurci par une *scriptio* (doublement) *defectiva*. En revanche, le changement de *'lm(y)w* en *'lmh* permettait de faciliter la lecture, d'autant que l'erreur était induite par le mot *gbr* qui précède. L'incohérence que cette modification pouvait produire dans le contexte général du passage était en revanche plus difficile à déceler car elle ne nuisait pas à la cohérence immédiate du verset.

2.3.4. Texte primitif

Qu'il nous soit permis désormais de rendre à la voix du sage sa pureté originelle :

*Il est trois choses qui me dépassent,
et quatre que je ne connais pas :
la voie de l'aigle dans le ciel,
la voie d'un serpent sur le rocher,
la voie d'un vaisseau au cœur de l'océan,
et la voie d'un homme dans le secret de son adolescence.
Telles sont les voies d'une femme adultère :
elle mange et s'essuie la bouche
et puis s'écrie : « je n'ai pas commis d'iniquité ».*

Tout compte fait, le passage de Pr 30,19 ne saurait nous renseigner sur le sens ancien de *'almâ* dans la langue hébraïque. L'étude sémantique que nous menons devra donc se limiter aux autres occurrences de ce mot dans le texte massorétique.

2.4. Tradition juive

2.4.1 « Être caché »

2.4.1.1. Contamination sémantique ancienne entre les racines **klm* et *'lm* 'être caché'

Examinons à présent la tradition d'interprétation du mot *'almâ* au sein du judaïsme. Au cours de l'Antiquité, le nom qui nous occupe a souvent fait l'objet d'un rapprochement avec la racine *'lm* (« être caché »). Dans certains textes (Ps 90,8 ; Job 20,11), les mots de la famille de *'almâ* pouvaient d'ailleurs admettre une interprétation différente pour être rattachés à la racine homophone. Pour Ps 90,8, selon le témoignage cité ci-dessus¹¹⁶, tant Symmaque (*ameleias*)

¹¹⁶ Jérôme, *In epist. ad Cyprian.* 10.

qu'Aquila (*paroraseis*) ou Jérôme (*neglegentias* : traduction *juxta Hebraeos*) ont interprété *l'mnw* comme un nom dérivé de la racine « être caché », alors que la version Quinta voyait dans ce terme le mot *lwmym*, « jeunesse ». On rencontre la même situation avec Jb 20,11, où Symmaque traduit *l'mnw* par *parabaseôs*, « transgression » (à partir de l'idée de « négligence ») là où les autres traducteurs comprennent *ālûmāyw* « sa jeunesse ».

La réception juive ancienne n'a cessé d'associer la famille du mot *'almâ* aux notions de « secret » ou de « réalité cachée ». A l'œuvre dès la période de rédaction de la Septante, ce lien entre les deux racines transparaît dans la traduction grecque de l'expression *'al 'ālāmôt* aux Ps 9,1 et 46,1 : *huper tōn kruphiōn* « à propos des choses cachées »¹¹⁷. De façon comparable, Aquila, quant à lui, va rendre l'occurrence de *'almâ* en Gn 24,43 par *apokruphos*, « celle qui est cachée »¹¹⁸.

On retrouve certains exemples de ces rapprochements sémantiques dans le Talmud. Ainsi, à propos de *'almâ* en Ex 2,8, le Talmud de Babylone nous avertit : « R. Samuel b. Nahmani a dit : elle est appelée *'almâ* parce qu'elle a caché (*h'lymh*) ses paroles [c'est-à-dire, son identité et ses intentions] »¹¹⁹. Une explication commarable apparaît à propos de Ct 1,3¹²⁰ : le mot *'ālāmôt* y est d'abord rapproché de la racine *'lm* « cacher », puis de *'l mwt* « [celui qui est établi] au-dessus de la mort », puis enfin de *'wlm* « monde ». A propos de *'elem* en I Sam 17,56, le Talmud rapporte une discussion sur les origines du fils de Jessé : David était parti à la rencontre de Goliath et le roi Saül demandait à Abner de qui ce garçon (*'elem*) était le fils. Doeg l'Edomite voulut déclarer David indigne de la communauté juive car il descendait de Ruth, la Moabite. Mais Abner rappela que cette loi ne s'appliquait pas au fils d'une Moabite mais seulement à celui d'un Moabite. Comme cependant, face aux accusations persistantes de Doeg, Abner demeurait silencieux, le roi Saül s'écria « Informe-toi de qui ce *'elem* est le fils ». Plus haut (I Sm 17,55), le roi l'avait appelé *na'ar* ('jeune homme') et ici *'elem*. Saül voulait dire à Abner : Cette loi (*halakha*) t'est inconnue (*nt'lmh*) : va t'informer à la maison d'étude »¹²¹. Le texte établit ainsi un jeu de mots entre *nt'lmh* et *'elem*. Rashi rappellera ce passage du Talmud dans son commentaire.

Le même type d'analyse se retrouve dans les midrashim. Le *Cantique Rabbah*¹²² joue ainsi sur le terme *'ālāmôt* : « car tu leur as caché (*h'lm*) le jour de la mort, et le jour de la consolation

¹¹⁷ Cf. Vulgate [selon les Septante]: *pro arcanis*. De même, pour *'al 'ālāmôt* en 1 Chr 15,20, la traduction de Jérôme porte *arcana* là où le texte de la Septante offre une simple translittération de l'hébreu : *epi alaimôth*. Pour Ps 46,1, en revanche, la version qu'en fit Jérôme à partir du texte hébreu porte *pro iuventutibus*, « au sujet de la jeunesse ».

¹¹⁸ Cf. Jérôme, *Commentariorum in Esaiam libri I-IX*, Turnhout, Brepols, 1963, p. 103, *In Is. III, 7, 14*.

¹¹⁹ *b. Sot.* 12b et cf. passage parallèle de *Exode Rabbah* 1,25.

¹²⁰ voir *b. Avoda Zara* 35b.

¹²¹ *b. Jeb.* 77a, cf. *Aggadoth du Talmud de Babylone. La source de Jacob – 'Ein Yaakob*, traduit et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, « Les Dix Paroles », Verdier, 1982, p. 613-614.

¹²² 1,3.

elles t'aiment ». De même, *Nombres Rabbah*¹²³ précise dans une allusion à Ct 6,8 qu'elles sont innombrables les 'ālāmôt « qui ne connaissent ni leur père ni leur mère et dont l'origine est enveloppée de mystère (*m'lmym*) »¹²⁴. Ce sentiment linguistique va perdurer chez les karaïtes¹²⁵ et dans le judaïsme rabbinique médiéval¹²⁶.

A défaut d'être conformes à l'étymologie, ces explications du terme 'almâ et des mots qui relèvent de la même famille traduisent un véritable sentiment linguistique. La motivation sémantique est à l'œuvre dans ce genre d'étymologies populaires, comme le montre en français la réinterprétation de *jour ouvrable* (qui relève en réalité de la famille du verbe *œuvrer*) dans le sens de *jour où les magasins sont ouverts*¹²⁷. Ces rapprochements persistants, dans les commentaires, entre le mot 'almâ et l'idée de 'secret' impliquent une forme de contamination sémantique des deux racines : dans la réception juive ancienne, notre nom connote ce qui est caché. Cette association est d'autant plus significative que la racine 'lm pourvue du sens « cacher » n'est pratiquement pas attestée dans les autres langues sémitiques.¹²⁸

Dans ces conditions, lorsque Jérôme, pour définir le sens du mot 'almâ en hébreu, par rapport à celui de *b'êtâlâ*, affirme que le premier ajoute à l'idée de « virginité » celle d' « existence cachée », il semble refléter la tradition juive ancienne. « Il est vrai, nous dit-il, que le mot 'vierge', qui se dit *bethula* en hébreu, ne figure pas dans ce passage [d'Is. 7,14]. A la place de ce mot, on trouve cependant *alma*, que tous, hormis la Septante, ont traduit par *jeune fille*. Or le terme *alma* est dans leur langue un mot dont la signification comporte plusieurs éléments. Il s'applique en effet simultanément à la jeune fille et à celle qui est cachée, c'est-à-dire *apokruphos*. Voilà pourquoi, dans l'épigraphie du Psaume 9, l'hébreu porte *alamoth*, que les Septante ont rendu par *au sujet des choses cachées*, alors que tous les autres interprètes ont compris *au sujet de la jeunesse*. En outre, dans la Genèse, Rebecca est appelée *alma*. Or Aquila n'a traduit ce mot ni par *jeune femme*, ni par *jeune fille*, mais par *celle qui est cachée*. Et la Shunamite, qui avait perdu son fils et se jetait aux

¹²³ 9,14.

¹²⁴ Voir également *Midrash Tehilim*, Ps 9,1 et Ps 46,1.

¹²⁵ David Ben Abraham Al-Fāsī (*The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitāb Jāmi' Al-Alfāz*, ed. by Solomon L. Skoss, Voll. II (ז-ת), New Haven : Yale University Press, 1945, p.400), un karaïte du Xe siècle, présente sous la même racine les mots 'almâ, 'elem ou 'alûmîm et les exemples de la racine 'lm 'être caché'.

¹²⁶ Cf. Ibn Ezra, à propos de l'occurrence de 'ālāmôt en Ps 68,26 : ces jeunes filles, nous dit-il, *mtwppwt 'l lbbyhn* « jouent du tambour en leur cœur (Nahum 2,8), échappant (*m'lwmy*) au regard d'autrui ».

¹²⁷ Cf. S. Ullmann, *o.c.*, p. 122-123, et voir p. 124-125, la critique, par cet auteur, du mépris du *Cours* pour l'étymologie populaire. A ce propos, on consultera les pages éclairantes que M.-J. Reichler-Béguelin consacre à cette question (« Motivation et remotivation des signes linguistiques », *Revue de Philologie*, 65/1 (1991), p. 9-30).

¹²⁸ Comme correspondants de cette racine dans les autres langues sémitiques, on cite uniquement arabe 'alama, « signifier », 'alima, « savoir, apprendre » ; éthiopien 'alama, « signifier » ; tigrinya 'alama, « enseigner » et ougaritique 'lm « être caché ». Dans cette dernière langue, la racine est très rarement attestée, cf. Issam K. H. Halayqa, *A comparative lexicon of Ugaritic and Canaanite*, « Alter Orient und Altes Testament », Band 340, Ugarit-Verlag, Münster, 2008, p. 79.

pieds d'Elisée tandis que Géhazi tentait de l'en empêcher, entendit le prophète dire : *Laisse-la, car elle est dans l'amertume et le Seigneur me l'a caché*. Le texte hébraïque porte ici : *eelim memmenni*¹²⁹. Ainsi donc, *alma* désigne non seulement la *jeune fille* ou la *vierge*, mais encore la vierge par *epitasei* ['par excellence'], qui reste cachée et secrète, qui n'a jamais paru aux regard des hommes mais que gardent ses parents dans le plus grand soin. Et dans la langue punique qu'on dit dériver de la source hébraïque, 'vierge' se dit à proprement parler *alma*. Et, s'il faut devenir l'objet de la risée des juifs, dans notre langue également une femme nourricière (*alma*) peut être qualifiée de 'sainte'. »¹³⁰ On trouve de fait à deux reprises, dans les livres des Maccabées, une allusion aux « vierges recluses ».¹³¹

2.4.1.2. Evolution phonétique /כ/ > /ס/ en hébreu

La contamination sémantique entre le mot '*almâ* et la racine '*lm*, « être caché » pourrait néanmoins remonter à une date récente. Nous n'avons pas la certitude qu'elle soit contemporaine de la rédaction des textes bibliques où notre mot apparaît. En voici la raison. Les caractères de l'alphabet hébreu dérivent, en dernière instance, du système d'écriture phénicien. Au cours de son histoire, l'*aleph-beth* hébraïque a conservé sans ajout les 22 lettres originelles. Le nombre des caractères différait pourtant du nombre des consonnes de l'hébreu biblique. De ce fait, les lettres *heth* et '*ayin* ont dû transcrire chacune, du moins à l'origine, deux phonèmes différents. La première notait deux consonnes fricatives sourdes (l'uvulaire /χ/¹³² et la pharyngale /ħ/¹³³) alors que la seconde reflétait deux fricatives sonores (l'uvulaire /כ/¹³⁴ et la pharyngale /ס/¹³⁵). Dès lors, à date ancienne, les racines *glm* (dont relèvent les mots hébreux que nous avons transcrits par '*almâ* et '*elem*) et '*lm* (« être caché ») se distinguaient à la fois par le sens et la prononciation. De même, les mots hébreux *hrym* ('Hourrites') et *ħrym* ('trous') débutaient à date ancienne par deux phonèmes différents.

¹²⁹ = *h'lym mmny*, 2 Rois 4,27.

¹³⁰ Jérôme, *Commentariorum in Esaiam libri I-IX*, Turnhout, Brepols, 1963, p. 103, *In Is. III, 7, 14*, traduit par nos soins. Outre celle qui est citée ici, Jérôme a donné deux autres explications philologiques du mot '*almâ* (*Adversus Iovinianum*, 1,32 [PL X, 266B] ; *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*, Paul de Lagarde, éd., in *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I Opera Exegetica I* "Corpus Christianorum Series Latina 72", Turnhout, Brepols, 1959, p. 29-30 : 24,43). On consultera à ce propos l'article éclairant d'Adam Kamesar (« The virgin of Isaiah 7:14 : The philological argument from the second to the fifth century », in *The Journal of Theological Studies*, 41, 1990, 51-75, voir en particulier p. 62-75).

¹³¹ II Ma 3,19 : *hai de katakleistoi tôn parthenôn*; III Ma 1,18 : *hai te katakleistoi parthenoi*.

¹³² Cf. arabe خ.

¹³³ Cf. arabe ح.

¹³⁴ C'est le phonème transcrit par la lettre arabe غ.

¹³⁵ Cf. arabe ع.

Selon Richard Steiner, chacun de ces deux groupes de phonèmes a connu une évolution significative. /χ/ semble avoir disparu au profit de /ħ/ à une période que l'on peut situer, pour la langue parlée, entre le premier siècle avant notre ère et le premier tiers du siècle suivant¹³⁶. Il serait plus difficile de dater l'évolution de /ʁ/ en /ʕ/. Les transcriptions de certains toponymes, dans les premiers livres de la Septante, refléteraient une tradition de lecture qui distinguait encore les deux phonèmes. Pour les villes notées 'zh et 'mrh, en hébreu, on trouve *Gaza* et *Gomorra* dans la première version grecque de la Bible, alors qu'Aquila, au début du deuxième siècle de notre ère, atteste pour ces deux noms la disparition de l'uvulaire au profit de la laryngale (d'où les transcriptions *Aza* et *Amora*).¹³⁷ Il paraît certain, en tout cas, que la confusion de ces deux phonèmes précède la conquête hasmonéenne de la Galilée (fin du deuxième siècle avant Jésus-Christ)¹³⁸. Si l'on suit le raisonnement de Steiner, il faudrait en conclure que la traduction des Psaumes¹³⁹, qui témoigne de l'homophonie des deux racines 'lm (celle de 'almâ et celle de 'lm, « être caché ») tout comme la version du premier livre des Chroniques, où le mot 'ālāmôt¹⁴⁰ est translittéré en grec sans *gamma* initial (*alaimôth* et non **galaimôth*), ont été réalisées à une époque où les deux phonèmes n'étaient plus distingués.¹⁴¹

De nombreuses incertitudes pèsent toutefois sur les circonstances de l'évolution /ʁ/ > /ʕ/. Ainsi, Jan Joosten¹⁴² a pu attribuer les différences de transcription du type *Gaza* / *Aza* ou *Gomorra* / *Amora* à l'influence des correspondants de ces termes en araméen d'Égypte, en fonction du système phonologique de cette langue. Dès lors, la transcription par *Gaza* du nom de la ville notée 'zh en hébreu (et vocalisée 'azzâ dans le texte massorétique) ne permettrait pas de conclure que la lettre 'ayin pouvait retranscrire le phonème /ʁ/ de l'hébreu à l'époque où la fameuse version grecque a été réalisée. Ce fait montrerait simplement que, suivant la prononciation habituelle de ce terme dans leur langue maternelle (l'araméen d'Égypte), les traducteurs de la LXX auraient retranscrit le mot suivant les équivalences phonologiques qui leur étaient familières. Les auteurs de la version grecque se laissaient sans doute également guider par des rapprochements

¹³⁶ Cf. Richard C. Steiner, "On the dating of Hebrew sound changes (*ħ > ħ and *ğ > ʕ) and Greek translations (2 Esdras and Judith)", in *Journal of Biblical Literature*, 124/2, 2005, 229-267, p. 257.

¹³⁷ Cf. Steiner, *art. cit.*, p. 246.

¹³⁸ Cf. Steiner, *art. cit.*, p. 261.

¹³⁹ Le mot 'ālāmôt, nous l'avons vu, y est traduit par *kruphiôn*, « choses cachées ».

¹⁴⁰ 1 Chr 15,20.

¹⁴¹ Je remercie Michaël Langlois pour cette suggestion. On peut signaler que les deux changements phonétiques sont liés. La disparition de la sonore /ʁ/ rendait en effet plus fragile la sourde correspondante (/χ/) qui relevait du même point (consonne uvulaire) et du même mode d'articulation (fricative).

¹⁴² « The Septuagint as a Source of Information on Egyptian Aramaic in the Hellenistic Period », in H. Gzella, M. L. Folmer (eds), *Aramaic in its Historical and linguistic Setting*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, (Veröffentlichungen der Orientalistischen Kommission, 50), Wiesbaden : Harrassowitz, 2008, 93-105, voir spécialement p. 75 – 77.

étymologiques. Témoin le nom propre ‘*ûtay*, translittéré en *Gôthi* (I Chr 9,4), d’après la racine sémitique *ğyṭ*, (‘aider’, ‘secourir’, cf. arabe *ğāṭā*). Un autre nom propre (*y^e‘ûš*), qui dérive selon toute apparence de la même racine (*ğyṭ*), sera en revanche retranscrit par *Ieous* (Gn 36,5) ou *Iaous* (I Chr 7,10). La consonne finale de *y^e‘ûš* (-š au lieu de -t) empêchait sans doute les traducteurs de rapprocher ce terme de ‘*ûtay*¹⁴³. De tels exemples permettent à coup sûr de mettre en doute la date de l’évolution /ʁ/ > /ʕ/ proposée par Steiner. On ne saurait donc exclure qu’un tel changement phonétique soit intervenu à une date plus ancienne de l’histoire de la langue hébraïque.

Les faits semblent d’autant plus complexes que la présence d’un *gamma* en grec pour rendre certains ‘*ayin* du texte hébraïque concerne parfois des villes dont l’existence n’était connue que par la tradition biblique (hébreu ‘*āmōrâ* = LXX *Gomorra*) ou pratiquement ignorée en dehors de la terre de Canaan (hébreu ‘*oprâ* = LXX *Gophera*, cf. I S 13,17). Penchons-nous sur ce dernier exemple. La ville benjaminite d’‘*oprâ* offre dans la LXX deux transcriptions différentes : *Gophera* (I S 13,17) et *Aphra* (Jos 18,23 : A). La première forme grecque diffère de celle que pouvait d’emblée suggérer l’étymologie populaire (*Aph(e)ra* ou **Oph(e)ra*, par rapprochement avec la racine ‘*pr*, ‘poussière’, ‘*oprâ* étant comprise comme la ‘poussièreuse’). Pour retrouver un **ğ-* initial, il aurait fallu rapprocher la racine *ğpr* (cf. arabe *ğufr*, ‘faon d’un ibex’, hébreu ‘*ōper*, ‘faon’), dont le rapport avec le nom d’une ville paraît moins évident. Une transcription telle que *Gophera* semble donc faire appel à une tradition particulière de lecture du texte biblique.

Il paraît difficile, dans des cas de ce genre, d’invoquer des habitudes de prononciation propres à l’araméen d’Egypte. En dernière analyse, on ne saurait exclure que la LXX ait préservé dans les noms du type *Gomorra* ou *Gophera* une prononciation archaïque de l’hébreu, conservée en Egypte et perdue en Palestine¹⁴⁴. Une telle hypothèse permettrait de rendre compte des fluctuations de cette tradition au sein même de la LXX, que l’exemple de *Gophera* face à *Aphra* semble mettre en évidence. On ne saurait pour autant exclure l’influence de l’étymologie populaire, pour peu que la tradition de lecture vînt à défaillir (cf. *Ieous* face à *Gôthi*).

2.4.2. Fille vierge

Pour autant, si le terme ‘*almâ* a pu connoter, au moins dès le deuxième siècle avant notre ère, ce qui demeure caché, on saisit là tout au plus l’indice, plutôt que la preuve, d’une affinité de ce terme avec la notion de virginité. Rien ne nous permet de conclure, à ce stade de notre réflexion,

¹⁴³ Cf. Jan Joosten, *art. cit.*, p. 77.

¹⁴⁴ Cf. Steiner, *art. cit.*, p. 245, n. 89.

que la réception juive ait pu, ne serait-ce qu'en partie, attribuer à ce terme la dénotation de « jeune fille vierge ». Le mot *'almâ*, néanmoins, a souvent été l'objet de commentaires de la part de rabbins juifs médiévaux rarement traduits et peu connus, qu'il paraît opportun d'examiner ici dans une perspective chronologique.

2.4.2.1. Textes karaïtes

Nous commencerons par les textes karaïtes. Dans son commentaire au *Cantique des Cantiques*¹⁴⁵, Rabbi Yapheth Abou Aly (v. 915, Bassora – après 992, Jérusalem) remarque à propos de Ct 1,3 : « Il faut que tu saches que ces *'ālāmôt* sont les femmes qui ne se sont pas mariées et qui n'ont pas de maître. Mais selon le sens allégorique, il s'agit des peuples qui n'ont pas de maître, c'est-à-dire qui n'ont pas de prophète ni de loi, comme nous l'expliquons plus loin à propos des mots *et d'innombrables 'ālāmôt* (Ct 6,8) ».

Pour la seconde occurrence du mot *'almâ* dans le Cantique, Rabbi Yapheth va préciser que les peuples du monde entier se répartissent en trois catégories. Tout d'abord, on trouve les nations qui ont leurs propres dieux et leur propre religion et que le texte désigne sous le nom de *m^elākôt*, 'reines'. Viennent ensuite les concubines (*pīlagšīm*) qui désignent les religions inférieures apparues par la suite. Le troisième groupe, celui des *'ālāmôt*, est formé par les peuples qui vivent dans l'ignorance ou le paganisme, dans la mesure où ils n'ont jamais eu de maître ni de législateur, et dont il est dit qu'ils sont innombrables : « ces *'ālāmôt* sont les jeunes filles qui n'ont pas de mari »¹⁴⁶.

Dans son commentaire (inédit) sur le prophète Isaïe, Rabbi Yapheth offre une curieuse remarque à propos du verset 7,14. « Les interprètes, nous dit-il, ont donné des explications différentes du verset 'Voici que la *'almâ* est enceinte' et certains ont affirmé que, du point de vue du sens littéral, il s'agissait d'une femme. Et il se trouve des commentateurs pour soutenir qu'il s'agit de la mère de l'Emmanuel et qu'Isaïe avait deux femmes. Et d'autres affirment que la mère

¹⁴⁵ L'éditeur de ce texte affirme dans son introduction que le commentaire fut composé à Jérusalem dans les années 972-979 (*In Canticum Canticorum commentarium arabicum*, ed. et traduit en latin par J. J. L. Bargès, Paris, Ernest Leroux, 1884). L'extrait ici cité a été traduit par nos soins.

¹⁴⁶ Rabbi Yapheth Abou Aly, *op. cit.*, p. 128 (traduction latine) et p. 88 (numération en caractères indiens : texte arabe). Dans son commentaire sur les Proverbes, (*Iepheti Ben Eli Karitae in Proverbiorum Salomonis Caput XXX Commentarius*, ed. Zacharias Auerbach, Bonn, Carol Georg, 1866), Rabbi Yapheth traduit d'abord le terme *'almâ* de Pr 30,19 par *alfatāat*, 'la jeune fille' (p. 28). Le commentaire montre qu'il s'agit de quatre 'voyageurs' qui effacent les traces de leur passage : l'homme qui s'unit à son épouse (*hmrth* : littéralement, 'son exclusive') ne laisse ensuite aucune trace de son passage (p. 34). L'asymétrie qu'offre le verset 19 entre les trois premières voies et la quatrième de l'énigme a dû embarrasser le maître karaïte, car Rabbi Yapheth reprend à la fin de son explication les exemples de l'aigle, du serpent et du vaisseau pour laisser de côté celui de l'homme dans la *'almâ* (p. 35-36). Passage traduit par nos soins.

de l'Emmanuel est la femme d'Achaz, tandis que la mère de Maher Shalal est la femme du prophète, comme le dit le verset : 'et je m'approchai de la prophétesse' ». ¹⁴⁷

A notre connaissance, dans l'histoire de l'interprétation du livre d'Isaïe, les commentateurs dont Rabbi Yapheth nous transmet l'écho sont les seuls à avoir supposé que le prophète était bigame. Dans la mesure où aucun indice du texte sacré ne semble à *première vue* réclamer cette hypothèse, il peut paraître superflu d'imaginer qu'Isaïe avait deux femmes, l'une mère de Maher Shalal, l'autre mère d'Emmanuel. Dans son état final, le texte d'Isaïe reste très imprécis sur la chronologie de la naissance de ces deux enfants. Il nous livre pourtant deux informations importantes. Tout d'abord, avant qu'Emmanuel n'atteigne l'âge de raison (7,16 : « avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien »), la terre dont les deux rois jetaient Achaz dans l'épouvante connaîtra l'abandon. En outre, avant que Maher Shalal ne prononce ses premiers mots (8,4 : « avant que le garçon ne sache dire 'papa' et 'maman' »), la richesse de Damas et le butin de Samarie seront emportés. Ces deux faits, âge de raison chez Emmanuel et début de la parole chez Maher Shalal, peuvent se produire en même temps si les enfants naissent à plusieurs années de distance. Dans ces conditions, pour un commentateur qui tiendrait Isaïe pour le père d'Emmanuel, rien ne s'oppose à ce que la 'prophétesse' ¹⁴⁸ (Is 8,3), mère de Maher Shalal, ait d'abord enfanté Emmanuel.

Quelle raison a donc pu contraindre certains prédécesseurs de Rabbi Yapheth à échafauder l'hypothèse des deux femmes d'Isaïe ? Lorsque le prophète parle pour la première fois à Achaz (Is 7,3-9), Isaïe est déjà le père d'un fils, Shéar-Yashub. Or ce dernier est alors assez âgé pour devenir le témoin de la parole adressée au roi (Is 7,3). Si, les commentateurs mentionnés par Rabbi Yapheth ont tenu la 'prophétesse' pour la mère de ce Shéar-Yashub, ils ont dû juger impossible qu'elle fût de surcroît la mère de l'Emmanuel, et ce pour deux raisons essentielles, qui ne sont d'ailleurs pas incompatibles : l'âge désigné par le mot '*almâ* (première adolescence), et l'état que

¹⁴⁷ Yapheth Abou Aly, manuscrit conservé à la bibliothèque de St Petersburg, cf. microfilms F35623 et F52714 de la Jewish National Library à Giva't Ram, Jérusalem. Passage traduit par nos soins.

¹⁴⁸ Si « la prophétesse » peut de fait avoir été la femme d'Isaïe, rien dans le texte ne permet pour autant de l'affirmer de façon catégorique, car ce titre n'est jamais donné dans la Bible à l'épouse d'un prophète (cf. Francolino Gonçalves, « Les 'prophètes écrivains' étaient-ils des *nby'ym* ? », p. 144-185, in *The World of the Aramaeans 1. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion*, edited by P.M. Michèle Daviau, John W. Wevers and Michael Weigl, "Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 324", Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, voir spécialement p. 155-156; voir également Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, "The Anchor Bible, vol. 19", Doubleday: New York/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland, 2000, p. 238; pour Hans Wildberger, *Isaiah 1-12. A Commentary*, translated by Thomas H. Trapp, Fortress Press: Minneapolis, 1991 [titre original: *Jesaja, Kapitel 1-12*, second edition, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, "Biblischer Kommentar series", 1980], p. 337, il s'agirait de la femme d'Isaïe qui serait de fait une prophétesse). Avec l'ensemble des traditions juive et chrétienne, toutefois, les commentateurs mentionnés par Rabbi Yapheth ont très probablement tenu cette femme pour l'épouse du prophète.

ce terme impliquait (virginité). Le commentaire de Rabbi Yapheth pourrait témoigner dans ce cas d'une attribution ancienne au mot '*almâ* de la valeur « femme vierge ».

Vers la même époque, au dixième siècle de notre ère, Salomon Ben Yeruham sera plus explicite dans son commentaire du verset 26 du Psaume 68 : « S'ils ont donc vu *la gloire du Seigneur*, les chantres marchaient devant et, en rangée derrière eux, les musiciens, je veux dire la foule des *lévites avec des instruments de musique*. Or ces *instruments*, dans leur ensemble, sont rappelés dans ce verset : *Alléluia ! Louez Dieu dans son sanctuaire* (Ps 150,1). De même, les *prêtres au son de la trompette*, comme il est écrit : *au son de la trompette et du cor* (Ps 98,6). Ce groupe [celui des chanteurs et des musiciens] se trouve dans *la cour intérieure*, et ensuite le peuple d'Israël était sur le *parvis extérieur*, comme il est écrit : *Maison d'Israël, bénissez le Seigneur, maison d'Aaron, bénissez le Seigneur, vous qui craignez le Seigneur, bénissez le Seigneur* (Ps 135,19-20). *La maison d'Israël*, ce sont les tribus. *La maison d'Aaron*, ce sont les *prêtres*. *La maison de Lévi*, ce sont les *lévites*. Il reste encore *ceux qui craignent le Seigneur*, ce sont les *étrangers qui se joignent au Seigneur*, comme il est écrit : *et les enfants de l'étranger... je les mènerai à la montagne...* (Is 56,6-7). Or les chœurs de jeunes filles (*'lft''t*) dansent autour du temple *avec des instruments de musique*, comme il est écrit : *au milieu des 'ālāmôt qui jouent du tambour (tôpēpôt)* (Ps 69,26), pour décrire le genre de louange que l'on rendait lorsque nos pères sortirent d'Égypte : *et Miriam la prophétesse... et Miriam leur répondit...* (Ex 15,20). Voici également comment est décrit ce qui adviendra dans l'avenir lorsqu'il est écrit : *alors se réjouira la vierge dans la danse...* (Jérémie, 31,13). Or l'Écriture ne décrit chez ces femmes aucun *instrument de musique* si ce n'est le *tambour* et la *danse*. J'ai dit en effet que les femmes dansent autour du temple car c'était la coutume dont parle le verset à propos du *tabernacle* : *avec les miroirs des femmes qui faisaient le service à l'entrée de la Tente du Rendez-vous* (Ex 38,8). Eh bien l'expression *au milieu des 'ālāmôt tôpēpôt* signifie [au milieu des] *vierges (b^etûlôt) d'Israël*, car, comme nous l'a promis le Seigneur, il est écrit : *De nouveau je bâtirai et tu seras rebâtie, vierge (b^etûlat) d'Israël, de nouveau tu te feras belle, [avec tes tambourins]....* (Jérémie, 31,4) »¹⁴⁹.

Un peu plus haut, à propos du titre du psaume 46, le même auteur établissait implicitement un lien entre le mot '*ālāmôt* et le nom *b^etûlôt* du psaume 45,15 : « 'Au *m^enaççēah*, aux fils de Coré, à cause des '*ālāmôt*. Cantique.' Pour l'instigateur, pour les fils de Coré, à cause de l'ensemble de ces jeunes filles (*'lft'y'*), cantique à Dieu. Après avoir parlé plus haut 'des vierges derrière elle' (Ps 45,15), qui sont 'des prêtres et des lévites', il les rassemble du 'désert des peuples' (Ez 20,35) vers

¹⁴⁹ Salmon Ben Yeruham the Karaite, *The Book of Psalms. Chapters 42-72*, edited from the unique manuscript in the State Public Library in Leningrad by Lawrence Marwick, The Dropsie College for Hebrew and cognate learning, Philadelphia, 1956, p. 92-93 (Passage traduit par nos soins).

‘la maison du Seigneur’ en disant à présent cette louange, afin de nous apprendre que tous les psaumes sont joints les uns aux autres, et qu’ils sont toutefois établis de cette façon par l’ordre de celui qui nous les a fait descendre [du ciel, c’est-à-dire Dieu] ». ¹⁵⁰

2.4.2.2. Tradition rabbanite

Plusieurs maîtres du judaïsme rabbinique médiéval soutiennent qu’une ‘*almâ*’ peut ne pas être vierge. A l’appui de cette affirmation, ils citent volontiers Pr 30,19. Cette opinion apparaît aussi bien en milieu ashkénaze (Joseph Kara¹⁵¹, l’auteur anonyme du *Nitzahon vetus*¹⁵²) que dans le judaïsme séfarade (Ibn Ezra¹⁵³; Joseph Kimḥi¹⁵⁴; David Kimḥi¹⁵⁵; Jacob ben Reuven¹⁵⁶; Meir ben Simon de Narbonne¹⁵⁷; Moïse ben Salomon de Salerno¹⁵⁸; Mordecai d’Avignon¹⁵⁹), presque toujours dans le contexte de la polémique judéo-chrétienne.

¹⁵⁰ Passage traduit par nos soins. Je remercie Shadi Sa’ad et Joseph Qireh de bien avoir voulu réviser la traduction des textes arabes qaraïtes présentés dans cette étude.

¹⁵¹ Disciple de Rachî, Joseph Kara (Nord de la France, v. 1050 - v. 1120) considère que le signe d’Isaïe 7,14 est constitué par la prédiction de la naissance d’un enfant mâle; la ‘*almâ*’ est la femme du prophète.

¹⁵² Il s’agit d’un juif ashkénaze, probablement allemand, ayant vécu vers la fin du XIII^e ou le début du XIV^e siècle. Cf. *The Jewish-Christian debate in the High Middle Ages. A Critical edition of Nitzahon Vetust*, with an introduction, translation and commentary by David Berger, The Jewish Publication Society of America : Philadelphia, 1979, p. 100-105 (pour la traduction anglaise) et p. 55-58 (pour le texte hébreu).

¹⁵³ 1089, Tudela - 1164, lieu inconnu. A propos de Ct 1,3, Ibn Ezra signale que les ‘*ālāmôt*’ sont de toutes jeunes filles (*n’rwt qṭnwt*). Pour Is 7,14, le commentaire d’Ibn Ezra est le suivant : l’Emmanuel est selon lui l’un des fils d’Isaïe. Le signe consiste dans le fait qu’« il mangera de la crème et du miel » (Is 7,15), chose inhabituelle pour un nouveau-né. Pour ce qui concerne le mot ‘*almâ*’, le rabbin de Tudela donne l’explication qui suit : « Nous savons qu’un garçon très jeune est appelé *na’ar*, mot dont le féminin est *na’ārâ*. De la même façon, on a ‘*almâ*’ et au masculin ‘*elem*’. Or une ‘*almâ*’ peut être vierge ou pas, car la signification de ce mot n’envisage que l’âge [et non pas la virginité] et la comparaison avec le mot ‘*elem*’ permet de le prouver. Car il est écrit ‘la voie d’un homme dans une ‘*almâ*’ (Pr 30,19). Dans ce texte, il ne saurait être question d’une vierge du fait qu’il est écrit au début du passage : ‘je ne les connais pas’ (Pr 30,18). » (traduit par nos soins).

¹⁵⁴ 1105-1170. C’est le père de David Kimḥi. Cf. son *Sefer Haberit*, publié dans *Milḥemot ḥobah*, Constantinople, 1710, p. 28b (*non vidi*).

¹⁵⁵ 1160, Narbonne - 1235. Kimḥi reprendra presque littéralement les explications de Ibn Ezra : « *hā’almâ* - Il ne s’agit pas d’une vierge comme le disent les chrétiens, mais d’une ‘*almâ*’ : une jeune fille (*na’ārâ*) qui peut être vierge ou pas. Car il est écrit ‘la voie d’un homme dans une ‘*almâ*’ (Pr 30,19). Celle-ci n’était pas vierge. Et de fait, un garçon très jeune est appelé ‘*elem*’ (‘de qui cet ‘*elem*’ est-il le fils ?’, I Samuel 17,56). Or celle-ci était très jeune, et voilà pourquoi on l’appelle ‘*almâ*’. A priori, cette ‘*almâ*’ est soit la femme du prophète, soit la femme d’Achaz, mais c’est la deuxième possibilité qu’il faut ici retenir, car s’il s’était agi de la femme du prophète, on aurait écrit ‘la prophétesse’, comme on peut le lire en Is 8,3 (‘je m’approchai de la prophétesse’). En outre, il est écrit ‘toute l’étendue de ton pays, Emmanuel’ (Is 8,8), ce qui montre qu’il s’agit d’un fils de roi. » (traduit par nos soins). Dans la suite de l’explication, Kimḥi précise que dans le *Sefer Haberit*, on répond aux *minim* pour préciser que la prophétie ne concerne pas Jésus, car Achaz avait peur des deux rois qui pouvaient prendre Jérusalem, et le signe accordé par Dieu avait pour but de lui donner l’assurance qu’ils ne prendraient pas la ville. Si le signe avait été l’affaire de Jésus comme l’affirment les *minim*, poursuit Kimḥi, quel signe cela représenterait-il pour Achaz, puisque cette naissance ne devrait s’accomplir que quatre cents ans plus tard ? Et comment Achaz aurait-il pu reprendre confiance par un événement qui n’aurait pas eu lieu au cours de sa vie ?

¹⁵⁶ Il vécut en Espagne au XII^e s. Cf. *Milḥemot HaShem*, J. Rosenthal (ed.), Jerusalem, 1963, p. 87 (*non vidi*).

¹⁵⁷ v. 1230.

Ce qui surprend davantage, dans le contexte du judaïsme rabbanite médiéval, c'est l'existence de rabbins, parfois prestigieux, qui rapportent une autre signification pour le nom 'almâ. Commençons par Rachi¹⁶⁰. Le passage d'Isaïe 7,14 a donné lieu, chez le rabbin de Troyes, à l'explication qui suit : « [elle l'appellera] du nom d'Emmanuel. C'est-à-dire, notre Rocher sera avec nous, et tel est le signe ! Car elle était jeune fille (*na'ārâ*) et n'avait jamais prophétisé, et voilà pourquoi l'Esprit Saint reposera sur elle. Et c'est ce qui est écrit ensuite, 'je m'approchai de la prophétesse, etc.' (Is 8,3), car nous n'avons pas trouvé [dans l'Écriture] de femme de prophète que l'on appelle 'prophétesse', à moins qu'elle ait réellement prophétisé. Et certains interprètent ce passage en disant que [l'oracle] s'applique à Ezéchias, mais cela est impossible, car si l'on calcule son âge, on trouvera qu'Ezéchias est né neuf ans avant le début du règne de son père. Et d'autres interprètent le passage en précisant que le signe est le suivant : c'était une (/ elle était) 'almâ et on ne pouvait s'attendre (*w'yn r'wyh*) à ce qu'elle fût la mère d'un enfant (*lwlld*)¹⁶¹. »

Dans ce texte, Rachi énonce trois interprétations possibles. Selon la première, qui semble avoir sa préférence, l'oracle s'appliquerait à la femme d'Isaïe, laquelle, en donnant à l'enfant le nom d'Emmanuel, ferait œuvre de prophétesse. Le signe serait alors le fait que Dieu se trouve auprès de son peuple, conformément au sens du nom de l'enfant. Selon la seconde, que Rachi rejette en raison d'une incohérence chronologique, le passage s'appliquerait à la naissance d'Ezéchias, fils aîné d'Achaz. Rachi rapporte enfin une troisième explication, sans l'assumer ni la démentir : d'après d'autres interprètes, le signe consisterait dans ce fait singulier, pour une femme 'almâ, d'avoir un enfant. La formule employée pour introduire cette interprétation (*yš pwtrym* : « d'autres interprètent le passage en disant que ») suppose une source juive antérieure, que nous avons perdue. A l'échelle de l'œuvre de Rachi, cette dernière interprétation rappelle l'explication d'une autre occurrence du mot 'almâ dans la Bible. A propos de Ct 1,3, nous trouvons en effet, sous la plume du talmudiste de Troyes, la glose suivante : 'ālāmôt : b^etûlôt.

L'explication de Rachi, toutefois, trouvera souvent un écho chez d'autres rabbins médiévaux, toutes origines confondues. Citons d'abord, dans le domaine ashkénaze, Eliézer de Beaugency (XIIe siècle). Malgré les obscurités de son explication, ce dernier semble voir dans la 'almâ une fille vierge qui, comme la mère de Samson, se retrouve enceinte de façon prodigieuse : « *hā'almâ* : selon cette expression, on comprend qu'il s'agit d'une femme qu'ils connaissent bien

¹⁵⁸ XIIIe s.

¹⁵⁹ Ces trois derniers rabbins, dont l'œuvre n'est pas encore éditée, sont cités par David Berger, *op. cit.*, p. 275.

¹⁶⁰ 1040-1105.

¹⁶¹ *l' r'wyh lwlld* : littéralement : « non susceptible d'enfant ». Le terme *wlld* s'applique en hébreu autant au fœtus qu'à l'enfant : nous avons tenté de préserver cette ambiguïté dans notre traduction. Voici la façon dont Rabbi A. J. Rosenberg, traducteur anglais de Rachi, comprend ce texte : « she was a young girl [*'almâ*] and incapable of giving birth ».

et qu'ils identifient clairement. Et je dirais qu'elle a été épousée sur-le-champ, pour être un signe et un prodige, comme ce fut le cas en son temps pour la femme d'Osée fils de Beéri (Os 1,2), sauf que contrairement à cette dernière, elle n'est pas 'une femme se livrant à la prostitution'. *hārâ* : Elle sera enceinte à présent ('*attâ*), ce qui n'est pas la voie [naturelle] pour une '*almâ*, car la voie d'un homme dans une '*almâ* est étonnante, puisqu'il n'apparaît pas qu'elle ait perdu sa virginité, car elle n'est pas enceinte, et Salomon l'atteste (Pr 30,19)¹⁶². Et pour *hārâ*, on a la même signification que pour la femme de Manoah (cf. Juges 13,5). Car si une '*almâ* attend un enfant, alors que ce n'est pas la voie naturelle pour elle de devenir enceinte, ce sera très dur pour elle, et même si la conception se faisait de façon naturelle, l'accouchement du premier enfant serait très difficile. Et de même qu'elle sera sujette à une grande épreuve au cours de sa grossesse, et qu'elle enfantera un fils et sera délivrée, de la même façon vous serez délivrés de cette grande épreuve. Car l'Écriture a l'habitude de comparer les épreuves à une grossesse, et la délivrance à un accouchement comme lorsqu'il est dit que 'les enfants sont à terme et la force manque pour les enfanter' (Is 37,3). Car cela est un signe de la délivrance de Peqah et Raçôn. Et comment saura-t-on qu'il en est ainsi ? Car d'elle-même elle l'appellera Emmanuel, sous [l'inspiration de] l'Esprit Saint, c'est-à-dire, car le Seigneur est avec nous, et 'il y en a plus avec nous qu'avec eux' (2 Rois 6,16), et ils ne pourront rien contre nous. »¹⁶³

Un siècle plus tard, en Italie, Isaïe de Trani (mort vers 1280), rabbin qui entretenait des liens avec les savants ashkénazes, semble mêler la première et la troisième explications de Rachi dans son interprétation : « *Voici que la 'almâ est enceinte*. Il s'agit de la femme du prophète, comme il est écrit par la suite : 'je m'approchai de la prophétesse' (Is 8,3), et on lit également 'Me voici, moi et les enfants que le Seigneur m'a donnés pour signes en Israël' (cf. Is 8,18). Et voici quel était le signe : elle était '*almâ* et n'était pas susceptible (*w'yn r'wyh*) d'être enceinte, d'attendre un enfant et de le mettre au monde. »

¹⁶² Tout comme le Gersonide (cf. *infra*), Eliézer de Beaugency interprète Pr 30,19 comme un chemin que l'on parcourt sans laisser de traces de son passage : la voie de l'homme dans une '*almâ* sera celle qui ne fait pas perdre sa virginité à la jeune fille (sur cette « voie étonnante », voir ci-après l'explication plus détaillée, et plus crue, de Levi ben Gershon). Une vierge enceinte est appelée, selon Eliézer de Beaugency, à subir une grossesse et un accouchement difficiles. Il faut noter que l'idée d'une conception surnaturelle n'est pas entièrement étrangère au judaïsme rabbinique (cf. Ra'anan Boustán, « Rabbi Ishmael's Miraculous Conception. Jewish Redemption History in Anti-Christian Polemic », 307-343, in *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and in the Early Middle Ages*, Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (éditeurs), Fortress Press : Minneapolis, 2007, voir tout particulièrement p. 309, n. 4 et 5).

¹⁶³ Eliezer de Beaugency identifie ensuite deux signes différents : le premier, c'est la délivrance de la menace des deux rois ; le second, l'enfant, car bien que son pays subisse finalement la dévastation de Sénacherib, Emmanuel saura rejeter le mal et retenir le bien : vers l'âge de quatre ans, il mangera du fromage et du miel, comme dans la période où il tétait. Cf. texte hébraïque dans *Miqra'ot Gedolot. 'HaKeter'. Isaiah*. Menachem Cohen (éd.), Bar Ilan University, Ramat-Gan, 1996, p. 57.

Deux rabbins provençaux présentent une interprétation suggestive du mot *‘almâ* : Joseph Kaspi¹⁶⁴ et Levi ben Gershon¹⁶⁵. Le premier de ces deux maîtres offre l'intérêt de ne pas dépendre de l'explication de Rachi. A la différence des précédents, il envisage clairement une conception naturelle. Il n'est pas impossible, pour autant, qu'il ait donné au mot *‘almâ*, le sens de 'vierge'. Voici son explication : « *Voici que la ‘almâ est enceinte (...). Il s'agit à mon avis de l'une des ‘ălāmôt du roi Achaz, parmi celles qui lui était les plus chères, car c'était la coutume pour tout roi de ce pays d'avoir des épouses nombreuses et des concubines, comme il est écrit, et d'innombrables ‘ălāmôt* (cf. Cantique 6,8). Et le Seigneur lui ordonna de donner à l'enfant le nom d'Emmanuel, pour qu'il constitue le signe, la preuve et le rappel que Dieu serait avec eux et les délivrerait de la main d'Aram et d'Ephraïm. Et il n'est pas difficile de comprendre comment cela peut constituer un signe et un témoignage très fort pour quiconque est versé dans toutes les formes de signes et de prodiges qui sont consignés dans la Loi et les Prophètes, et il s'agit là de points importants de l'Ecriture et tout le trésor du Seigneur s'accomplira. ». Il est significatif que Kaspi ait ici évoqué le passage de Ct 6,8 qui décrit les différentes catégories du harem des rois de Juda : les épouses officielles, les concubines, et celles qui ne sont ni épouses, ni concubines : les *‘ălāmôt*. Cette définition négative de la *‘almâ* implique, nous le verrons, qu'elles n'aient pas encore connu le roi : autrement, elles relèveraient de l'une des deux autres catégories.

Levi ben Gershon, en revanche, est formel dans son attribution au mot *‘almâ* du sens de 'vierge'. Bien qu'il n'ait pas annoté le livre d'Isaïe, il explique ce terme à deux reprises dans ses commentaires bibliques. A propos de Ct 1,3, le Gersonide semble s'inspirer à la fois de Ibn Ezra et de Rachi lorsqu'il commente : « *Ton nom est une huile qui s'épanche, c'est pourquoi les ‘ălāmôt t'aiment. (...) Et voilà pourquoi les ‘ălāmôt t'aiment, car ce sont de toutes jeunes filles qui n'ont appartenu à aucun homme : [Salomon] entend par là [au sens métaphorique] les âmes avant que leurs facultés n'aient été actualisées* ».

Pour Pr 30,19, ben Gershon offre une curieuse interprétation, qui n'est pas sans rappeler les remarques que formulait à propos de ce même passage Eliézer de Beaugency : « La quatrième voie est celle d'un homme dans une *‘almâ* qui a été possédée de telle sorte que les traces [de cette possession] n'en sont pas décelables. Au contraire, l'homme a réduit la pénétration par un coït indécent de sorte que cette *‘almâ*, qui jusque-là était pour lui précieuse et chère, deviendra indécente à ses yeux. Et tel est le sens, pour quiconque a l'habitude de scruter les paroles de la Torah. Cette pratique est celle de la réduction du coït qu'on trouvera chez ces personnes-là. Par

¹⁶⁴ Languedoc 1279-1340.

¹⁶⁵ ou Gersonide : 1288, Bagnols sur Cèze – 1344.

cette pratique honteuse surviennent des choses indécentes. La fille deviendra indécente à ses yeux alors qu'auparavant elle lui était chère. »

Somme toute, du XI^e au XIV^e siècle, parmi les rabbins¹⁶⁶ qui témoignent de leur compréhension du sens du mot *'almâ*, on en trouve au moins quatre qui appliquent le mot à une vierge. Ces témoignages viennent s'ajouter à celui de Salomon Ben Yeruham le karaïte. Le fait qu'un nombre significatif de commentateurs de la Bible hébraïque ait pu envisager une telle signification pour un mot aussi chargé par la controverse judéo-chrétienne ne manque pas d'être éloquent.

3. Etude sémantique

La revue des objections traditionnelles à l'inclusion du sème « vierge » dans le signifié du mot *'almâ* a permis de remettre en cause certains points qui paraissaient acquis. L'étude qui précède souligne donc l'opportunité d'une nouvelle analyse sémantique de ce terme dans l'Ancien Testament. Nous commencerons par l'examen des occurrences bibliques, avant de passer en revue les versions anciennes des textes où figure notre nom.

La faible attestation du nom *'almâ* complique l'analyse sémantique. En dehors des références ou allusions bibliques, ce mot reste pratiquement absent de la littérature rabbinique. Le terme est également inconnu des manuscrits non bibliques qumrâniens. Pour le texte de la Bible, si l'on écarte les cas où *'ālāmôt* renvoie à un contexte musical¹⁶⁷, on ne peut guère recenser de ce nom que six emplois assurés¹⁶⁸ puisqu'il nous faut exclure, nous l'avons vu, l'occurrence du livre des Proverbes¹⁶⁹, dans la mesure où le texte massorétique ne semble pas refléter la Vorlage originelle.

Notre étude sémantique du mot *'almâ* partira du sème principal reconnu par l'ensemble des chercheurs (jeunesse féminine : 3.1), pour aborder ensuite les emplois musicaux (3.2), puis l'acception la plus fréquemment remise en cause (virginité : 3.3). A la lumière de ces considérations, il deviendra possible de reprendre l'examen d'Isaïe 7,14 (3.4).

¹⁶⁶ Dans la mesure où le contexte de son explication est insuffisant pour pouvoir trancher dans un sens ou dans l'autre, nous laisserons ici de côté le témoignage de Joseph Kaspi.

¹⁶⁷ 'instruments de musique' selon Rachi, *sub locis*, 'voix de soprano' selon d'autres : Ps 46,1 ; I Chr 15,20 ; cf. sans doute aussi Ps 9,1 et Ps 48,15. Ces exemples seront néanmoins abordés ci-après.

¹⁶⁸ Gn 24,43 ; Ex 2,8 ; Ps 68,26 ; Ct 1,3 ; Ct 6,8 et Is 7,14.

¹⁶⁹ 30,19.

3.1. Jeunesse féminine

3.1.1. Traduction des noms de la famille de ‘*almâ* dans les versions anciennes

Sensibles à la valeur de ‘jeunesse’ qui caractérise le nom ‘*almâ*, les interprètes anciens choisissent souvent pour le traduire des équivalents qui dénotent une femme jeune. La Septante rend quatre fois cette forme par *neanis*, « jeune fille »¹⁷⁰ ; les autres versions grecques emploient volontiers ce même équivalent¹⁷¹.

Dans les targums araméens, la même idée de jeunesse reparaît. Les versions babyloniennes¹⁷² rendent toujours le mot ‘*almâ* de l’hébreu par son correspondant étymologique (‘*wlymt*’), dont le sens général (‘jeune fille, célibataire ou mariée’) est apte à traduire *yaldâ*¹⁷³ et *na‘ârâ*¹⁷⁴ aussi bien que *b^etûlâ*¹⁷⁵. Le choix d’un terme générique caractérise également la Peschitta (‘*lymt*’)¹⁷⁶ ainsi que le targum palestinien, où le mot *rbyth*, qui offre la même extension sémantique que ‘*ulymt*’ pour le dialecte babylonien, permet de rendre les deux attestations de ‘*almâ* que nous livre le Pentateuque¹⁷⁷.

Au sein de la langue hébraïque, ‘*almâ* se rattache à deux autres termes rares qui désignent la jeunesse. Dans ses deux attestations connues, la forme masculine ‘*elem* dénote un jeune garçon : David¹⁷⁸ et le serviteur de Jonathan¹⁷⁹. Simple variante lexicalisée, le mot ne semble constituer dans ces deux textes qu’un doublet de *na‘ar* (‘jeune homme’)¹⁸⁰.

Le deuxième nom de cette famille est ‘*âlûmîm*, qui n’offre que quatre occurrences assurées¹⁸¹. Les interprètes anciens le rattachent tantôt à l’idée de jeunesse¹⁸², tantôt à celle de durée de vie¹⁸³.

¹⁷⁰ Ex 2,8 ; Ps 68,26 ; Ct 1,3 et Ct 6,8.

¹⁷¹ Aquila pour Ct 1,3 et Is 7,14 ; Symmaque pour Pr 30,19 et Is 7,14 ; Quinta pour Ct 1,3 ; Théodotion pour Is 7,14.

¹⁷² Targum Onqelos : Gn 24,43 ; Ex 2,8 ; Targum des Proverbes : Pr. 30,19 ; Targum Jonathan : Is 7,14.

¹⁷³ Gn 34,4.

¹⁷⁴ Gn 24,14.

¹⁷⁵ Dt 32,25.

¹⁷⁶ Sauf pour Is 7,14, où le terme qui traduit ‘*almâ* est *b^etûlt*’.

¹⁷⁷ Targum Neofiti : Gn 24,43 ; Ex. 2,8.

¹⁷⁸ I S 17,56.

¹⁷⁸ I S 17,55 ; 20,21.

¹⁷⁸ Ps 89,46 ; Ps 90,8 ; Job 20,11 ; Job 33,25 et Is 54,4.

¹⁷⁹ I S 20,22.

¹⁸⁰ I S 17,55 ; 20,21.

¹⁸¹ Ps 89,46 ; Ps 90,8 ; Job 20,11 ; Job 33,25 et Is 54,4.

¹⁸² Job 20,11 : Septante *neotêtos*, Vulgate *adulescentiae* ‘jeunesse’, cf. Rachi *n‘wryw* ; la Peschitta traduit ici *ad sensum* par *mwh*, ‘moelle’ ; Jb 33,25 : Septante *androthenta* ‘parvenu à l’âge d’homme’, Vulgate *adulescentiae*, Peschitta ‘*lymwith*, Aquila et Théodotion *neotêtos* ‘jeunesse’, cf. Rachi *bhrwtw* ; Ps 89,46 : Aquila *neotêtôn*, Symmaque *neotêtos*, Vulgate iuxta hebraeos *adulescentiae*, Peschitta *flywth*, ‘son enfance’ ; Ps 90,8 : cf. Rachi *n‘wrnw* ; Is 54,4 : Vulgate *adulescentiae* ; cf. Rachi : *n‘wrykh*.

¹⁸³ Ps 90,8 : Septante *aiôn* ; Is 54,4 : Septante *aiônion*, ‘éternel’ ; Ps 89,46 : Septante et Théodotion *chronos*, ‘temps’.

3.1.2. Synonymes de *'almâ* dans les textes bibliques

En relation de synonymie, le mot *'almâ* / *'ālāmôt* alterne souvent avec *na'ārâ*¹⁸⁴, *'āḥôt*¹⁸⁵, *bat*¹⁸⁶, *bānôt*¹⁸⁷. Ces réseaux sémantiques situent donc le mot *'almâ* au confluent de l'adolescence et de l'âge fertile, que confirme d'ailleurs, dans le texte du Cantique, la distinction entre les *'ālāmôt* et les *m^elākôt* (« épouses officielles ») ou les *pīlagšîm* (« concubines »)¹⁸⁸.

Dans la mesure où le mot *'almâ* évoque lui aussi la jeunesse féminine, il arrive que ce terme alterne avec *na'ārâ* pour référer à la même personne. Avant d'être appelée *'almâ*¹⁸⁹, Rébecca nous apparaît comme une *na'ārâ*¹⁹⁰. D'autres occurrences du premier mot évoquent l'idée de jeunesse. La sœur de Moïse est une *'almâ*¹⁹¹ lors de l'exposition du nouveau-né. Le contexte permet d'inférer le jeune âge de cette adolescente : son frère Moïse est un nourrisson et le texte semble impliquer qu'elle vit encore avec ses parents. Les deux emplois de ce terme dans le Cantique¹⁹², qui s'appliquent aux rivales de la Sulamite éprises de Salomon, confirment la valeur de jeunesse qui s'attache à notre mot.

3.2. Emplois musicaux de *'almâ*

3.2.1. Occurrences du mot *'almâ* dans les psaumes

3.2.1.1. Ps 68,26

Les versets qui encadrent la phrase de Ps 68,26 laissent également entrevoir le jeune âge des femmes mentionnées. Le texte décrit une procession triomphale en l'honneur de Yahvé où, à la suite des chantres et autour des musiciens, avancent les chœurs des *'ālāmôt* qui battent le tambourin. Dans le monde de la Bible, cette fonction est souvent dévolue aux jeunes filles. Sur quinze emplois vétérotestamentaires du mot *tōp*, 'tambour', douze sont associés au culte ou à des danses exécutées par des femmes. On relève en effet de nombreux emplois de ce terme en lien avec les processions cultuelles¹⁹³. L'association du battement de tambour à des danses menées par des

¹⁸⁴ Gn 24,14.16.28.55.57.

¹⁸⁵ Gn 24,30[x2].59.60 ; Ex 2,4.7.

¹⁸⁶ Gn 24,23.24.47[x2].48.

¹⁸⁷ Gn 24,3.13.17 ; Ct 6,9 ; et peut-être Ct 1,5. Nous ne retiendrons pas l'alternance unique de *'almâ* (Gn 24,43) avec *b^etûlâ* (Gn 24,16), car ce dernier mot y revêt une valeur attributive.

¹⁸⁸ Ct 6,8 et 9.

¹⁸⁹ Gn 24,43.

¹⁹⁰ Gn 24,14.16.

¹⁹¹ Ex 2,8.

¹⁹² Ct 1,3 et 6,8.

¹⁹³ II S 6,5 et I Chr 13,8 (danse de David devant l'arche) ; 1 S 10,5 (prophètes descendant des hauts lieux) ; Is 30,32 (cf. Is 30,29 : procession pour monter à la montagne de Yahvé) ; Ps 81,3 ; 149,3 et 150,4.

femmes, souvent adolescentes, constitue d'autre part un véritable *topos* biblique¹⁹⁴. Dans le verset qui nous occupe, les deux images sont réunies. Certains commentateurs juifs médiévaux ont senti ce lien, tel Salomon ben Yeruham qui établit un rapprochement avec la jeune fille vierge (*b^etûlat*, *b^etûlâ*) mentionnée en Jr 31,4.13¹⁹⁵. Dans son commentaire du Psaume 68, Rachi appliquait le verset 26 du psaume 68 à Miriam, sœur de Moïse (et '*almâ* selon Ex 2,8)¹⁹⁶, ainsi qu'aux jeunes filles qui l'accompagnaient (*n'rwth*, écrit le rabbin de Troyes), quand elle prit le tambour pour entonner un chant au Seigneur¹⁹⁷.

3.2.1.2. '*almâ* dans les titres des psaumes

Bien qu'il s'agisse d'emplois lexicalisés, la présence ancienne de chœurs d' '*ālāmôt* dans le culte liturgique est suggérée par certains titres de psaumes¹⁹⁸. En Ps 46,1, le mot qui nous occupe se trouve précédé de la préposition '*al*, comme pour d'autres titres signalant l'air prévu pour le chant ou l'instrument de musique censé l'accompagner¹⁹⁹. Dans le titre du psaume 9, par ailleurs, nous trouvons le mot '*lmwt* employé sans préposition et pourvu d'une vocalisation différente : '*almût*. Certaines versions anciennes, qui rendent ce terme par un syntagme prépositionnel (Septante *huper tōn kruphiōn* ; Théodotion et Quinta *huper akmēs*) supposent une leçon '*l'lmwt* qu'il faudrait vocaliser selon le modèle du Psaume 46,1 : '*al'ālāmôt*²⁰⁰. Quant aux dernières lettres du psaume 48²⁰¹ ('*al-mût*), on serait tenté d'y lire '*ālāmôt* ou '*al'ālāmôt* en les plaçant au début du psaume qui suivait²⁰². Le mot a pu être ajouté par un correcteur au-dessus des premiers mots du titre du psaume 49, puis copié fautivement à la fin du dernier verset du psaume précédent.

¹⁹⁴ Jr 31,4 (associé au mot *b^etûlâ*) ; Jg 11,34 (la fille de Jephté, qui était vierge : cf. 11,37-38) ; Ex 15,20 (associé au mot *nāšîm*) ; I S 18,6 (*nāšîm*).

¹⁹⁵ Jr 31,4 : « De nouveau je te bâtirai et tu seras rebâtie, vierge d'Israël. De nouveau tu te feras belle, avec tes tambourins, tu sortiras au milieu des danses joyeuses. » ; Jr 31,13 : « Alors la vierge prendra part à la danse, et ensemble, les jeunes et les vieux ; je changerai leur deuil en allégresse, je les consolerais, je les réjouirai après leurs peines. » (traduction de la Bible de Jérusalem, 1973).

¹⁹⁶ Les textes bibliques relatifs à Miriam (Ex 2,1-10, où l'on parle de la sœur de Moïse, sans donner son nom ; Ex 15,20 ; Nb 12,1-15 ; 20,1 ; 26,59 ; Dt 24,9 ; I Ch 5,29 ; Mi 6,4) ne lui attribuent ni époux ni enfants. On la qualifie de « prophétesse » en Ex 15,20 et ce rôle transparait en filigrane en Nb 12,1-2.

¹⁹⁷ Cf. Ex 15,20. Pour le dossier archéologique, voir Carol L. Meyers, « Of Drums and Damsels : Women's Performance in Ancient Israel », in *Biblical Archeologist*, 54/1, March 1991, 16-27.

¹⁹⁸ Ps 46,1 ainsi que, malgré une autre vocalisation dans la tradition massorétique, Ps 9,1 et Ps 48,15 (ce dernier verset aurait figuré à l'origine au début du psaume qui le suivait, selon l'ordre du psautier alors en vigueur, cf. Guy Couturier, « *En commençant par Moïse et les prophètes...* ». *Etudes vétértestamentaires*, Fides : Québec, 2008, p. 464).

¹⁹⁹ Cf. Ps 22,1 : « Sur [l'air de] la biche de l'aurore ».

²⁰⁰ Le Texte Massorétique porte en réalité '*al^mmût*, mais de nombreux commentateurs proposent de vocaliser '*al'ālāmôt* (cf., *inter alios*, Guy Couturier, *op. cit.*, p. 464).

²⁰¹ Ps 48,15.

²⁰² Cf., *inter alios*, Guy Couturier, *op. cit.*, p. 464.

Le titre du psaume 46 offre les informations suivantes : *lamnaççēah libnē qōrah ‘al ‘ālāmôt šîr*. Le premier problème que pose ce titre est celui du sens exact du terme *šîr* par rapport à celui de *mizmôr*, auprès duquel il figure parfois dans les *incipit* des psaumes²⁰³. Dans la traduction établie par Jérôme à partir du texte hébreu, les deux mots sont généralement rendus par *canticum*, sauf lorsqu'ils figurent l'un à côté de l'autre, auquel cas *mizmôr* équivaut à *psalmus* et *šîr* à *canticum*. Quant à la Septante, elle rend indifféremment par *psalmos* les deux mots hébreux. Quand ces deux termes se trouvent réunis dans un titre, le mot *ô;dê* apparaît, mais aucun des deux noms grecs ne constitue alors un équivalent strict de son correspondant hébreu. Ainsi, l'expression *šîr mizmôr* sera rendue aussi bien par *ô;dê psalmou* au Ps 66 (65) que par *psalmos ô;dês* au Ps 48 (47).

Kraus²⁰⁴ a pu résumer de la façon suivante les différences entre les deux noms hébreux : « *šîr* probably originally and preponderantly denoted the vocal, cantillating presentation of a psalm, whereas *mizmôr* primarily referred to singing accompanied instrumentally ». Si les deux mots se trouvent réunis, ajouterions-nous, le premier semble offrir une valeur plus générale, *šîr* équivalant à un « psaume », au sens le plus large de ce terme, et *mizmôr* à un « chant » accompagné d'un instrument : un *šîr mizmôr* serait donc un psaume où le chanteur intervient au sein d'un orchestre. En l'absence de ce dernier mot hébreu et de toute référence à un accompagnement instrumental, le titre du psaume 46 pourrait donc renvoyer à la simple cantillation du texte : *šîr*.

Dans un article éclairant, Daniel Bourguet analyse la structure des versets liminaires des psaumes²⁰⁵. Le noyau (N) de ces titres offre soit le genre du texte (*mizmôr*, *maškil*...), soit le nom de l'auteur auquel le psaume est attribué (David, Asaph, Coré...), soit encore la somme de ces deux informations. La mention *lamnaççēah* (« au chef du chœur ») (L) peut précéder ce noyau. Entre L et N apparaissent parfois des indications musicales (M) qui portent sur l'instrumentation ou sur l'air que l'on doit jouer (*‘al n^e gînôt*, « sur les instruments à cordes »²⁰⁶ ; *‘al ‘ayyelet haššaḥar*, « sur [l'air de] la biche de l'aurore »²⁰⁷...). A la suite de N, on peut, le cas échéant, trouver des indications liturgiques ou fonctionnelles (O) (*šîr l^eyôm haššabbāt*, « psaume pour le jour du

²⁰³ Ps 30 : *mizmôr šîr* ... ; Ps 48 : *šîr mizmôr* ; Ps 65 : *mizmôr ... šîr* ; Ps 66 : *šîr mizmôr* ; Ps 67 : *mizmôr šîr* ; Ps 68 : *mizmôr šîr* ; Ps 75 : *mizmôr ... šîr* ; Ps 76 : *mizmôr ... šîr* ; Ps 83 : *šîr mizmôr* ; Ps 87 : *mizmôr šîr* ; Ps 88 : *šîr mizmôr* ; Ps 92 : *mizmôr šîr*... ; Ps 108 : *šîr mizmôr*.

²⁰⁴ Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59. A Continental Commentary*, translated by Hilton C. Oswald, Fortress Press : Minneapolis, 1993, p. 22 et voir l'abondante bibliographie citée à l'appui.

²⁰⁵ « La structure des titres des psaumes », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 61, 1981, 109-124.

²⁰⁶ Ps 61,1.

²⁰⁷ Ps 22,1.

sabbat »²⁰⁸ ; *šîr y^e dîdôt*, « psaume d’amour »²⁰⁹...) et / ou des renseignements historiques (P) (« Quand Natân vint à lui parce qu’il était allé vers Bethsabée »)²¹⁰.

Tableau XV

	L : Adresse	M : Indications musicales	N : Noyau	O : Indications liturgiques ou fonctionnelles	P : Renseignements historiques
Exemple	<i>lamnaççēah</i>	<i>‘al n^e gînôt</i>	<i>mizmôr</i>	<i>šîr l^e yôm haššabbāt</i>	
Traduction	« au chef du chœur »	« sur les instruments à corde »	« chant »	« psaume pour le jour du sabbat »	« Quand Natân vint à lui parce qu’il était allé vers Bethsabée »
Exemple		<i>‘al ‘ayyelet haššaḥar</i>	<i>l^e dāwîd</i>	<i>šîr y^e dîdôt</i>	
Traduction		« sur la biche de l’aurore »	« De David »	« psaume d’amour »	« Qu’il chanta à Yahvé à propos de Kush le Benjaminite »

Ces données nous permettent d’analyser le titre du psaume 46 : *lamnaççēah* (L) *libnê qōrah* (N) *‘al ‘ālāmôt šîr* (O). Bien que de nombreux commentateurs, anciens et modernes, aient lu dans le titre du Ps 46 la mention d’un instrument de musique²¹¹, la place que cette expression occupe dans le verset, à la suite de L (« au chef du chœur ») et de N (« des fils de Coré ») semble plutôt dénoncer une indication fonctionnelle. Il faudrait donc comprendre la locution comme une référence à la voix humaine : « qui se chante sur le ton des jeunes filles ». Avec certains exégètes, on peut dès lors rendre les mots *‘al ‘ālāmôt šîr* par « à chanter sur une voix de *soprano* »²¹². Au premier verset du Ps 46, Aquila donne d’ailleurs à l’expression *‘al ‘ālāmôt* la traduction suivante : *epi neaniotêtôn melô;dêma* (« sur la *mélodie* des jeunesses »)²¹³. En outre,

²⁰⁸ Ps 92,1.

²⁰⁹ Ps 45,1.

²¹⁰ Ps 51,1.

²¹¹ Parmi les interprètes juifs médiévaux, cf., *inter alios*, Rachi, Menahem Me’iri, et David Kimhi ad Ps 46,1. Pour le Ps 9,1, Rachi et Menahem Me’iri, donnent la même interprétation ; Rachi offre d’ailleurs une explication identique pour I Ch 15,20.

²¹² Cf., entre autres, Guy Couturier, « *En commençant par Moïse et les prophètes...* ». *Etudes vétértestamentaires*, Fides : Québec, 2008, p. 463-465, et Gilbert Brunet, *Essai sur l’Isaïe de l’histoire*, Picard : Paris, 1975, p. 265-266. Certaines traductions modernes comprennent le texte de Ps 46,1 de cette façon-là (voir par exemple : New living translation ; La Sacra Bibbia Nuova Ridevuta [1994] ; La Nuova Diodati [1991]).

²¹³ On a chez Aquila une formule très proche pour le *‘ālāmôt lābbēn* de Ps 9,1 : *neaniotêtos tou huiou melô;dêma* : « *mélodie* de la jeunesse du fils ».

Théodotion et la Quinta traduisent le titre du psaume 9, qui porte vraisemblablement la même expression (*‘lmwt* pour *‘al ‘ālāmôt*, cf. *supra*), par *huper akmês*, « au sommet »²¹⁴, ce qui pourrait suggérer la voix la plus aiguë.

Au verset liminaire du psaume 9, la mention *‘lmwt* apparaît en réalité à une place différente de celle du psaume 46, et constitue de ce fait une indication instrumentale : *lamnaççēah* (L) *‘al^e mût* [pour *‘ālāmôt*] *labbēn* (M) *mizmôr l^e dāwîd* (N), « au chef du chœur, à [jouer] sur le ton *soprano*, pour le fils (ou pour la harpe ?)²¹⁵, chant de David ». Pour le titre du psaume 49, d’autre part, on reconstruirait la phrase suivante : *lamnaççēah* (L) *‘ālāmôt* (M) *libnē qōrah mizmôr* (N), « au chef du chœur, [sur le ton] *soprano*, des fils de Coré, chant ». Ici encore, bien qu’il ne s’agisse que d’une hypothèse, le mot *‘ālāmôt* constituerait une indication instrumentale, comme le suggère d’ailleurs le verset 5 du psaume 49 : « Je résous sur la lyre (*b^e kinôr*) mon énigme ».

3.2.1.3. La voix de soprano

Quelle raison peut donc avoir conduit les rédacteurs des titres des psaumes à priser la voix de soprano ? Parmi les voix de femmes, le soprano a toujours été considéré comme la voix par excellence, celle qui offre le plus large éventail de notes. Voilà pourquoi on la préfère en principe à celle de l’alto, qui lui est inférieure d’une demi-gamme et dont le choix de notes est plus restreint. Pour les voix des hommes, c’est le ténor qui représente, par opposition à la basse, la voix la plus riche. Dans la culture occidentale, où, traditionnellement, le chant grégorien était réservé aux hommes, le vocabulaire garde une trace du caractère central de la voix de ténor, puisque ce dernier mot est issu du latin *tenor* et dérivé du verbe *tenēre*, ‘tenir’. La terminologie vocale va se développer à partir de ce point de référence : soprano (italien « qui est au-dessus ») et alto (italien « haut ») pour les voix de femmes, basse pour les voix d’hommes. Une octave sépare la voix de soprano de celle de ténor ; de façon parallèle, l’alto et la basse sont situés à distance d’une octave.

²¹⁴ Ces deux traducteurs rendent la suite de mots (*‘lmwt labbēn* par *huper akmês tou huiou*, « au sommet du fils », très exactement. Cette traduction conforterait l’hypothèse selon laquelle il serait ici question d’une voix de soprano mâle, d’autant que le mot *bēn* peut s’appliquer à un jeune homme non marié (cf. Ct 2,3 et Pr 7,7 et voir article « Music and musical instruments », signé Victor H. Matthews, in *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 4 K-N, ed. David Noel Freedman, Doubleday : New York – London – Toronto – Sidney – Auckland, 1992, p. 933).

²¹⁵ Certains ont imaginé ici une interversion des lettres (le texte aurait porté à l’origine *nbl*, ‘lyre’, au lieu de *lbn*), cf. Guy Couturier, « En commençant par Moïse et les prophètes... ». *Etudes vétérotestamentaires*, Fides : Québec, 2008, p. 464. Bien que fort incertaine, l’hypothèse ne manque pas d’intérêt.

Tableau XVI

Voix féminines	Octave {	Soprano	} Octave
		Alto	
Voix masculines		Ténor	
		Basse	

3.2.2. L'expression 'al 'ālāmôt dans le livre des Chroniques

Ces emplois spécifiques du nom qui nous occupe rappellent un autre texte biblique qui met en lumière la terminologie musicale de la langue hébraïque. Le premier livre des Chroniques nous décrit le transfert de l'arche de l'alliance et son installation dans la Cité de David. Le verset 20 du chapitre 15 cite les noms de huit musiciens qui jouent de la harpe (*bin^e bālîm*) sur une tonalité relativement aiguë, 'al 'ālāmôt (Septante *epi alaimôth*). Le verset suivant mentionne six autres artistes qui jouent de la lyre (*b^e kinôrôt*) 'al hašš^e mînî (Septante *amasenith*).

L'expression 'al hašš^e mînî apparaît également dans les titres des psaumes 6 et 12 où toutes les versions grecques attestées lisent une référence à la « huitième » [corde ?] (*ogdoês*)²¹⁶. Selon toute apparence, cette dernière expression semble désigner l'« octave », même si le judaïsme ancien ne nous a livré aucun traité de théorie musicale qui permette de confirmer cette hypothèse. La musique traditionnelle des sociétés du Proche-Orient (juifs orientaux, arabes, samaritains, qaraïtes, kurdes...) est en effet fondée sur une gamme diatonique et non pentatonique²¹⁷. Le traité de musique d'Aristoxène décrit d'ailleurs dans les moindres détails la gamme diatonique²¹⁸. Les Grecs connaissaient l'octave sous le nom de *dia pasôn*, « à travers toutes [les cordes] »²¹⁹, mot repris par la langue latine (*diapason*)²²⁰ qui a donné notre 'diapason'. Il faut donc en conclure que les traductions de 'al hašš^e mînî par *huper tês ogdoês*, dans la Septante, ou par *super octava* chez Jérôme, constituent des versions littérales de l'expression hébraïque. Rien ne nous permet dans ces conditions d'inférer que les interprètes comprenaient une allusion à l'octave dans le tour 'al hašš^e mînî.

²¹⁶ Ps 6,1 : Septante *huper tês ogdoês* ; Aquila *epi tês ogdoês* ; Symmaque *peri tês ogdoês* ; cf. Jérôme, *Liber Psalmorum iuxta hebraicum translatus* : *super octava*. Ps 12,1 : Septante et Aquila : *huper tês ogdoês* ; cf. Jérôme : *pro octava*.

²¹⁷ *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, T. 5, Letouzey : Paris, 1957, col. 1426.

²¹⁸ Cet auteur a vécu vers la fin du 4^e siècle avant Jésus-Christ. Cf., pour le texte grec, *Aristoxenou Harmonika Stoixeia*, ed. Henry S. Macran, Clarendon: Oxford, 1902. Pour la traduction française : *Eléments harmoniques d'Aristoxène*, traduit par Ch.-Em. Ruelle, Pottier de Lalaine : Paris, 1871.

²¹⁹ Cf., par exemple, Aristoxène, *Eléments harmoniques*, livre I, §20 (selon la disposition du livre en paragraphes qui apparaît dans l'édition de Macran).

²²⁰ Virgile (*Enéide*, 6, 646) évoque « les sept notes du chant » (*septem discrimina vocum*).

Revenons au texte du premier livre des Chroniques. Les joueurs de lyre jouaient sans doute « sur la huitième corde », c'est-à-dire sur la gamme supérieure à celle des joueurs de harpe²²¹, afin de pouvoir diriger l'exécution musicale (*l'naççēah*). Le fonctionnement d'un orchestre nous permettra d'éclairer ce texte. De nos jours, c'est le hautbois qui permet de donner le *la*, en raison de la richesse de ses harmoniques aigus, qui sont parfaitement audibles. Dans un orchestre, c'est en principe aux instruments les plus aigus qu'est réservée la mélodie, tandis que l'accompagnement est dévolu à ceux dont le son est le plus grave. Le Talmud nous apprend d'ailleurs que les cordes du *nebel* provenaient du gros intestin des moutons tandis que celles du *kinôr* étaient façonnées à partir de l'intestin grêle de ces animaux²²².

Analysons à présent la place de la locution '*al haššē mînî*' dans les titres des psaumes:

Ps 6,1 : *lamnaççēah* [L] *bin' gînôt* '*al haššē mînî*' [M] *mizmôr l' dāwîd* [N]

Ps 12,1 : *lamnaççēah* [L] '*al haššē mînî*' [M] *mizmôr l' dāwîd* [N]

« Au chef du chœur, (sur les instruments à cordes), sur l'octave, chant de David ».

Le texte du premier livre des Chroniques montre que l'expression '*al haššē mînî*' des psaumes 6 et 12 réfère à celle de ('*al*) '*ālāmôt*', qui figure dans le titre des psaumes 9 et 46. Dans ces conditions, la lexie '*al haššē mînî*' semble évoquer le ton propre aux cithares ou octave supérieure à celle des lyres, comme dans le texte du livre des Chroniques. Le vocabulaire des Psaumes et celui du livre des Chroniques attestent ainsi que, dans le monde biblique, la référence restait la voix de soprano. Par rapport à cette tonalité, dans une culture qui ne connaissait pas encore la polyphonie, on ne pouvait que chanter ou jouer '*al haššē mînî*', sur l'octave supérieure ou inférieure selon les cas.

Pour l'expression vocale, la lexie '*al 'ālāmôt*' s'accorde d'ailleurs parfaitement à la thématique du Ps 46. Un ton élevé sied en effet à ce texte, chant de confiance en Yahvé qui délivre le juste de ses ennemis. Cette action de grâces se situe dans la lignée du Cantique de Miriam (Ex 15,20-21) ou de celui de Deborah (Juges 5). Au Proche-Orient, les youyous des femmes sont traditionnellement réservés à l'expression de la joie, lors d'un mariage ou d'un baptême par exemple.

²²¹ L'article *music* de l'*Encyclopedia Judaica* (T. 12, Min-O, Keter : Jerusalem, 1971, p. 563) fournit les informations suivantes : le *kinôr* ou 'cithare' était un type de lyre qui se jouait sans doute sur un ton aigu ; le *nebel*, 'lyre' ou 'harpe' à dix ou douze cordes selon les types, avait en revanche une caisse de résonance plus large et devait donc rendre un ton un peu plus grave que le *kinôr*. Dans les *Antiquités juives* (VII, 12,3), Flavius Josèphe attribue 12 sons (*phthoggous*) ou cordes (*chordais*) au *nebel* (qu'il nomme *nabla*) et 10 au *kinôr* (désigné sous le nom de *kinura*). Selon cet auteur, le *kinôr* se gratte avec un plectre ou archet tandis que le *nebel* se pince avec les doigts. Selon le Talmud (Arach. 13b), toutefois, dont le témoignage est plus tardif, le *kinôr* que l'on utilisait dans la liturgie du Temple avait seulement sept cordes.

²²² Kin. 3 :6. Ailleurs (Arach. 13b) le Talmud précise que le *nebel* utilisé dans les cérémonies du Temple rendait une sonorité plus forte que celle du *kinôr*. Le groupe des lévites qui jouaient au service du Temple faisaient d'ailleurs résonner neuf *kinôrôt*, deux *nēbālîm* et un *çilçel* (ou cymbale).

Nous pouvons relire à présent le psaume 68 à la lumière des considérations qui précèdent. Le verset 26 nous présente une procession cultuelle où les chantres (*šārîm*) ouvrent la marche, suivis de musiciens qui jouent d'instruments à cordes (*nōg^enîm*)²²³, sans doute des *n^ebālîm* (harpes) et des *kinôrôt* (lyres), au milieu des '*ālāmôt* qui battent le tambour (*tôpēpôt*) et, selon toute vraisemblance, chantent sur une octave plus haute que le chœur des hommes, sur le ton des harpes. Pour pouvoir accompagner le chant des soprani ('*ālāmôt*), les chantres devaient chanter '*al hašš^emînî*, sur l'octave inférieure, en tant que ténors. Avancant à leur suite, les jeunes filles entourées des musiciens étaient bien situées pour diriger le chant. L'association de chœurs de chanteurs et de chanteuses apparaît d'ailleurs à maintes reprises dans la Bible²²⁴.

3.2.3. Le ton soprano et la mue de la voix

On pourrait toutefois s'étonner de l'asymétrie entre la condition des chantres (*šārîm*), dont aucun terme ne vient préciser l'âge, et celle des '*ālāmôt*. L'expérience de la direction de chœurs d'adolescents est ici déterminante. Qu'il soit garçon ou fille, tout enfant a au départ une voix de soprano. Au terme de sa mue, le garçon acquerra, selon les cas, une voix de ténor ou de basse. La voix des filles va également muer, de façon plus progressive, entre l'âge de 9 et 14 ans. Au terme de leur puberté, la grande majorité des jeunes filles possèdent alors une voix d'alto²²⁵. Ces transformations physiologiques contraignent les chefs de chœurs à redistribuer les collégiennes²²⁶ entre soprani et alti lorsqu'elles atteignent l'âge de 13 ans.

La conséquence est de taille. La façon la plus simple de former un chœur féminin de soprani est en effet de réunir des filles de moins de 13 ans²²⁷. Après avoir décrit les différentes étapes de la voix féminine au cours de la puberté, Gabrielle L. Haston²²⁸ résume son évolution dans le tableau qui suit.

²²³ Ce verbe est réservé en hébreu biblique aux joueurs d'instruments à corde par opposition à *twpp* (battre du tambour), *hll* (jouer de la flûte) ou *hçr* (jouer de la trompette).

²²⁴ *šārîm w^ešārôt* : 2 Samuel 19,36 ; *haššārîm w^ehaššārôt* : 2 Chroniques 35,25 ; *m^ešōr^erîm ûm^ešōr^erôt* : Esdras 2,65 ; Néhémie 7,67.

²²⁵ Cf. Herbert Moller, "Voice change in Human Biological Development", in *Journal of Interdisciplinary History*, XVI : 2, Autumn 1985, 239-253.

²²⁶ En France, au cours de leur scolarité au collège (de la classe de sixième à celle de troisième), les élèves passent en principe de l'âge de 11 ans à celui de 14 ans.

²²⁷ Je remercie Antony Perrot pour cette suggestion.

²²⁸ *Physiological Changes in the Adolescent Female Voice: Applications for Choral Instruction*, "Departmental Honors Thesis" de l'University of Tennessee at Chattanooga, Project Director: Dr. Rebecca St. Goar, Examination Date: March 26, 2007, p. 9. Le texte est accessible sur internet.

Tableau XVII

<i>Étape I</i> <i>Prépubertaire</i> <i>8-10/11 ans</i>	<i>Étape IIA</i> <i>Prénubile</i> <i>11-12/13 ans</i>	<i>Étape IIB</i> <i>Nubile</i> <i>13-14/15 ans</i>	<i>Étape III</i> <i>Jeune adulte</i> <i>14-15/16 ans</i>
Légère, flûtée, agile	Modulation plus difficile	Difficulté à atteindre les notes aiguës	Augmentation du volume et de la modulation

Les *‘ălāmôt* étaient donc de toutes jeunes filles, des adolescentes tout juste nubiles ou sur le point de le devenir (étapes I et surtout IIA). Ce fait s’accorde avec les coutumes prévalentes dans le judaïsme ancien où l’on fiançait sa fille avant le terme de sa puberté, dès l’âge de 12 ans, pour qu’elle fût épousée (*qiddûšîm*)²²⁹ au tout début de sa vie fertile.

Le vocabulaire relatif à la majorité légale, dans le judaïsme rabbinique, pourrait avoir conservé une trace du statut jadis dévolu à la *‘almâ*, mot qui semble disparaître du vocabulaire des livres les plus récents de la Bible. Selon la *halakha*, un garçon est *qāṭān* ou mineur jusqu’à l’âge de 13 ans. Le lendemain de son 13^e anniversaire, il devient *gādôl* ou *’îš*. Une fille sera *q^eṭanâ* ou mineure jusqu’à l’âge de 12 ans. Le lendemain de son 12^e anniversaire, elle sera considérée comme *g^edôlâ*, majeure. Cette majorité ne devient toutefois complète qu’au bout de six mois, lorsqu’elle reçoit le nom de *bôgeret*. De l’âge de 12 ans à l’âge de 12 ans et demi, on l’appelle *na‘ărâ*.

A ces différentes appellations correspondent des statuts juridiques particuliers. Une *na‘ărâ* peut contracter un mariage valide si elle est orpheline de père, autrement, elle doit compter sur l’autorisation paternelle pour pouvoir se marier. Si elle est au contraire *bôgeret*, elle n’a plus besoin de cette autorisation pour contracter un mariage²³⁰. Dans ce contexte juridique, la valeur du mot *na‘ărâ* semble refléter l’âge qui correspondait anciennement à une *‘almâ* : la période qui précède immédiatement sa vie fertile.

²²⁹ Le Talmud recommande de fiancer les filles *smwk lpryqn*, juste avant le début de leur fertilité, cf. Talmud de Babylone, *Yebamot* 62b. L’article *Child marriage* de l’*Encyclopedia Judaica* (Volume 5, C-Dh, Keter : Jerusalem, 1971, 423-426) donne un bon résumé de la réglementation talmudique relative à l’âge du mariage. Jusqu’à une date récente, le mariage des filles dès l’âge de 12 ou 13 ans était relativement fréquent parmi les communautés juives d’Afrique du Nord ou du Yémen. Voir également I Co 7,36, à propos des pères qui considèrent déshonorant de garder leur fille lorsqu’elle est devenue *huperakmos*, ‘nubile’.

²³⁰ Sur ces questions, cf. Talmud de Babylone, *Yebamot* 109b-110a, *Kiddushin* 79a ; *Shulḥan Arukh*, *Even ha-Ezer*, 37,1 ; Maimonide, *Mishne Torah*, *Ishut*, 2 : 6. 10.

Tableau XVIII

	Minorité	Majorité		
Garçon	<i>qāṭān</i> (jusqu'à 13 ans)	<i>gādôl</i> ou ' <i>îš</i> (plus de 13 ans)		Majorité complète
Fille	<i>q^e ṭanâ</i> (jusqu'à 12 ans)	<i>g^e dōlâ</i> (plus de 12 ans)	<i>na'ārâ</i> (de 12 à 12 ans et demi)	Majorité partielle
			<i>bôgeret</i> (plus de 12 ans et demi)	Majorité complète

Dans les emplois musicaux, notre mot a donc intégré une lexie particulière ('*al 'ālāmôt*), porteuse d'un sens dérivé ('sur le ton soprano'), par opposition à l'expression '*al hašš^e mînît*, qui désignait sans doute, selon les cas, une octave supérieure (musique instrumentale) ou inférieure (voix humaine). En même temps, ce sens dérivé nous renseigne sur l'âge d'une '*almâ* : il s'agit de la période de la puberté, entre 11 et 13 ans, juste avant la mue de la voix. Pour la voix de soprano, l'anglais présente un terme qui désignait, à l'origine, un type particulier d'adolescente et que l'on pourrait rapprocher de la lexie hébraïque '*al 'ālāmôt*. Il s'agit du mot 'soubrette' qui désigne dans le langage technique de l'opéra l'une des espèces de voix soprano.

La langue grecque offre d'ailleurs certaines expressions comparables. Dans le contexte du chant des oiseaux, Aristophane évoque les chœurs de filles (soprano) sous le nom de *partheneia*²³¹. Plutarque²³² nous apprend qu'Alcman, Pindare, Simonide et Bacchylide avaient composé un grand nombre de chants pour ces *partheneia*. D'autre part, il existait en Grèce plusieurs catégories de flûtes (*auloi*), dont les plus aiguës accompagnaient le chant des filles (*parthenioi*) et des garçons (*paidikoi*), tandis que les plus graves soutenaient la voix des hommes (*andreioi*), pour la voix de ténor (*teleioi*) ou de basse (*huperteleioi*)²³³. Aristote confirme d'ailleurs que « la flûte virgine (*parthenios*) rend un son plus aigu que la flûte pour garçons (*paidikos*) »²³⁴. Entre les plus aiguës

²³¹ *Les Oiseaux*, 919.

²³² *Moralia : Sur la musique*, 1136 F.

²³³ Athénée, 4, 176 F : « Parmi les flûtes, les plus agréables à entendre sont non seulement celles qu'on appelle 'virginales' (*parthenious*) ou 'pour garçons', mais aussi celles qui s'adressent aux hommes et qui reçoivent le nom de 'parfaites' ou 'plus-que-parfaites' » (*peri tous aulous eisi mousikôtatoi ou monon tous parthenious kaloumenous kai paidikous alla kai tous andreious, hoitines kalountai teleioi kai huperteleioi* : passage traduit par nos soins). Cf. 14, 634 F.

²³⁴ *Histoire des Animaux*, 7,1 (passage traduit par nos soins).

(*parthenioi* et *paidikoi*) et les plus graves (*teleioi* et *huperteleioi*), Athénée situe les flûtes qui accompagnent la cithare (*kitharistêrioi*)²³⁵.

Un passage des *Eléments harmoniques* d'Aristoxène permet de préciser l'origine de ces appellations : « le son le plus aigu des flûtes virginales (*ho tôn partheniôn aulôn*), et le son le plus grave des flûtes plus-que-parfaites (*huperteleioi*), produiraient un intervalle plus grand [qu'une] triple octave. (...) Il en serait de même de la voix d'un petit enfant qui chanterait avec un homme (*paidos phônê mikrou pros andros phônên*) ».²³⁶ Ces différentes catégories semblent dès lors correspondre aux principaux types de voix : soprano (flûtes 'virginales' ou 'pour filles' et flûtes 'pour garçons'), alto (flûtes pour cithare ?), ténor (flûtes 'parfaites') et basse (flûtes 'plus-que-parfaites').

Tableau XXI

Type de voix	Type de flûte		
	<i>Grec</i>		<i>Français</i>
Soprano	<i>aulos parthenios</i>		flûte virginale (pour filles)
	<i>aulos paidikos</i>		flûte pour garçons
Alto ?	<i>aulos kitharistêrios</i>		flûte pour cithare
Ténor	<i>auloi andreioi</i>	<i>aulos teleios</i>	flûte parfaite
Basse		<i>aulos huperteleios</i>	flûte plus-que-parfaite

S'il fallait traduire en hébreu biblique la locution *aulos parthenios*, c'est le tour *ḥālîl 'al 'ālāmôt* qui viendrait naturellement à l'esprit. L'expression *auloi partheneioi* paraît en effet en tout point comparable à celle des *n^ebālîm 'al 'ālāmôt* du premier livre des Chroniques. Dans les deux cas, le ton d'un instrument est comparé à celui de la voix humaine la plus aiguë : celle des adolescentes qui n'ont pas encore mué.

Des remarques comparables pourraient être formulées pour le correspondant masculin '*elem*. En I Sam 20,22, ce mot désigne le serviteur de Jonathan. Dans ce chapitre, le jeune valet sera qualifié à neuf reprises de *na'ar*²³⁷. L'emploi le plus suggestif est toutefois celui de I Sam 17,56. Le passage insiste maintes fois sur le jeune âge de David. En tant que benjamin (16,11), son père l'envoie prendre des nouvelles des trois aînés, partis avec Saül à la guerre (17,17). Quand

²³⁵ Athénée, 14, 634 F et cf. 4, 176 F.

²³⁶ *Aristoxenou Harmonika Stoixeia*, ed. Henry S. Macran, Clarendon : Oxford, 1902, livre I, § 20-21. Nous reproduisons ici la traduction française de Ch.-Em. Ruelle : *Eléments harmoniques d'Aristoxène*, Pottier de Lalaine : Paris, 1871.

²³⁷ I Sam 20,21.36 (2 fois). 37.38 (2 fois). 39.40.41.

David propose d'aller lutter contre Goliath, Saül tente de l'en dissuader en répondant qu'il n'est qu'un enfant (*na'ar* : 17,33). Il se montre d'ailleurs incapable de porter les armes (17,39). Le Philistin va le mépriser en le traitant à son tour de *na'ar* (17,42). Lorsque Saül interroge Abner sur l'identité de David, il lui demande essentiellement de qui cet '*elem* est le fils (17,56). Le récit permet d'inférer que David, encore célibataire, n'est qu'un jeune garçon.

Un texte comme Pr 30,19, selon la restitution que nous avons opérée (le chemin d'un *geber* dans ses '*ālûmîm*) confirme d'ailleurs que l'âge d'un '*elem* s'oppose à celui de l'homme adulte.

3.3. Virginité

Si '*almâ* et *na'ârâ* désignent tous deux la jeune fille, quelle nuance peut donc distinguer ces termes ? Présent dans tous les genres littéraires, notre mot ne semble relever d'aucun registre particulier. On retrouve en effet ce terme dans le récit (Gn et Ex) aussi bien qu'en poésie (Ct et Ps) ou dans les textes prophétiques (Is). Il paraît donc exclu que ce mot ne représente qu'une variante soutenue de *na'ârâ*. La rareté du nom '*almâ* paraît témoigner au contraire d'une valeur spécifique, plus restreinte que celle du terme commun *na'ârâ*.

Ce dernier mot dénote en réalité toute « jeune femme », abstraction faite de son état : vierge²³⁸, récemment mariée²³⁹ ou veuve²⁴⁰. S'il faut souligner l'idée de virginité, l'ajout du mot *b^etûlâ* devient nécessaire : *na'ârâ b^etûlâ*²⁴¹, *n^e'ârôt b^etûlôt*²⁴².

La première différence qui pourrait venir à l'esprit serait celle de nubilité : la '*almâ* serait une *na'ârâ* ayant l'âge requis pour le mariage. Cette idée a paru si nette aux artisans du renouveau de la langue hébraïque qu'ils ont précisément choisi ce mot pour désigner la jeune femme célibataire. Le titre *ha'almâ kōhēn*, en effet, ne signifie rien d'autre en hébreu moderne que « Mademoiselle Cohen », tandis que « la pucelle d'Orléans » se rend dans cette langue par *ha'almâ mē'ôrle'an*.

Pourtant, certains emplois bibliques ne semblent pas s'accorder avec cette hypothèse. Les '*ālāmôt* du Cantique font bel et bien partie de son harem, au même titre que les 'concubines' (*pîlagšîm*) ou les 'reines' (*m^elākôt*)²⁴³. Quant à la '*almâ* d'Is 7,14, tout laisse entendre qu'il s'agit

²³⁸ 1 R 1,3.

²³⁹ Dt 22,20.

²⁴⁰ Rt 2,6.

²⁴¹ Dt 22,23,28 ; Est 2,3 ; Jg 21,12 ; I Rois 1,2 et cf. Gn 24,16.

²⁴² Est 2,2. La même remarque peut être formulée à propos du mot *bat* : on trouve bien l'expression *bat b^etûlâ* (cf. Jg 19,24) ou *b^enôt ... b^etûlôt* (2 Sam 13,18) mais jamais **'*almâ b^etûlâ*.

²⁴³ Ct 6,8 et 9.

d'une femme accordée ou épousée : en dépit de l'obscurité de l'oracle, rien, dans cette parole solennelle, ne suggère une conception hors mariage.

Une deuxième différence pourrait concerner l'âge respectif assigné à la *'almâ* et à la *na'ârâ*. D'après les conclusions du chapitre précédent, une *'almâ* devrait avoir au maximum 13 ans, tandis que l'appellation *na'ârâ* semble concerner une période beaucoup plus large. Ainsi, lorsque Ruth arrive à Bethléem, le déroulement du récit paraît suggérer qu'elle avait épousé Kilyôn une dizaine d'années auparavant (cf. Rt 1,4-7). Il nous faut donc supposer que la Moabite avait plus de 20 ans. Rien n'empêche pourtant qu'elle soit appelée *na'ârâ* à plusieurs reprises²⁴⁴. La même latitude peut être observée chez le correspondant masculin de *na'ârâ*, qui peut s'appliquer à un enfant en bas âge, puisque l'Emmanuel est qualifié de *na'ar* avant de savoir rejeter le mal et choisir le bien (Is 7,16)²⁴⁵.

Une dernière piste devrait être explorée. Si nous nous laissons guider par le témoignage des versions anciennes, la seule nuance sémantique qui, dans les différents choix des traducteurs, s'ajoute dans le mot *'almâ* à l'idée de jeunesse féminine est celle de virginité²⁴⁶. Certains commentateurs modernes ont pu d'ailleurs souligner que l'équivalence entre *parthenos* et *'almâ*, établie par la Septante en Is 7,14, n'avait rien d'exceptionnel. "In fact, observe Rodrigo de Sousa, [*neanis* and *parthenos*] are the only two terms that render the rare Hebrew word [*'almâ*] more than once ; *neanis* is used three times [sic] while *parthenos* is used twice. The difference, in fact, is not that significant, and analyses that capitalize on the 'unique' use of *parthenos* as a rendering for '*alma* should be evaluated in this light."²⁴⁷

Bien qu'assez général, le contexte de l'occurrence de notre mot dans le Ps 68 semble suggérer la virginité. Nous avons vu que Salomon ben Yeruham, par exemple, en rapprochait la *'almâ* Miriam d'Ex 15,20 et la vierge (*b^etûlat*, *b^etûlâ*) mentionnée en Jr 31,4.13. La voix de *soprano* s'accorde en tout cas avec la première jeunesse féminine, celle qui précède la nubilité. On serait donc en mesure de déceler une relation non de nécessité mais de convenance ou de probabilité, dans ce texte, entre le mot *'ālāmôt* et l'idée de virginité.

²⁴⁴ Rt 2,5.6 et 4,12.

²⁴⁵ Cf. également Is 8,4, à propos du nourrisson Maher-Shalal Hash-Baz ainsi que Ex 2,6, où l'enfant Moïse reçoit aussi le nom de *na'ar*.

²⁴⁶ Nous laisserons de côté la notion de « femme cachée » (cf. la traduction *apokruphos* pour *'almâ* chez Aquila, en Gn 24,43, que l'on peut rapprocher de Septante *huper tōn kruphiōn* en Ps 9,1 et 41,1, ainsi que de Vulgate *arcana* en I Chr 15,20). Rappelons que l'occurrence du mot *'almâ* en Gn 24,43 et Is 7,14 est rendue dans la Septante par *parthenos* et dans la Vulgate par *virgo* ; la Peshitta quant à elle offre *b^etûlt* en Is 7,14.

²⁴⁷ "Is the choice of *παρθένος* in LXX Isa. 7 :14 theologically motivated ?", in *Journal of Semitic Studies*, 53/2, autumn 2008, p. 229. En réalité, *'almâ* est rendu à 4 reprises (et non trois) par *neanis* dans la LXX (Ex 2,8 ; Ps 68,26 ; Ct 1,3 et 6,8) et 2 fois par *parthenos* (Gn 24,43 et Is 7,14).

Tous les autres emplois non lexicalisés du mot *‘almâ* dans l’Ancien Testament semblent signaler de fait la présence d’une fille vierge. Rébecca dans le livre de la Genèse²⁴⁸ est qualifiée de *‘almâ* peu avant d’être promise à Isaac. Quelques versets plus tôt²⁴⁹, on souligne qu’elle était vierge (*b^etûlâ*) et n’avait jamais connu d’homme. En raison du contexte, le cas de la sœur du nourrisson Moïse²⁵⁰, qui vit encore chez ses parents, est comparable.

Les exemples analysés jusqu’ici soulignent tout au plus un rapport de *convenance* entre le terme qui nous occupe et la condition de virginité : ils ne sauraient pour autant conduire à la conclusion que le mot *‘almâ* désignait toujours une femme vierge. Nous allons à présent aborder quelques emplois où le sème de virginité semble constituer une partie intégrante et *nécessaire* du signifié du mot.

En dépit des apparences, les deux emplois de *‘almâ* dans le Cantique s’appliquent nécessairement à des femmes vierges. Amoureuses de Salomon²⁵¹, elles n’ont pas pour autant ‘connu’ le roi, puisqu’elles ne sont ni épouses officielles (*m^elākôt* ‘reines’)²⁵², ni concubines (*pîlagšîm*)²⁵³. Les *‘ālāmôt* font au contraire partie de ces innombrables jeunes filles (*wa‘ālāmôt ‘ên mispār*) « en attente »²⁵⁴, selon le bon gré du souverain. Que l’une d’entre elles vienne à passer la nuit auprès de Salomon et elle prendra aussitôt le statut de ‘concubine’ :

« Il y a soixante reines (A),
quatre-vingts concubines (B),
et des *‘ālāmôt* (C) sans nombre.
Unique est ma colombe,
ma parfaite.
Elle est l’unique de sa mère,
la préférée de celle qui l’enfante ».²⁵⁵

Le mot *‘ālāmôt* est d’ailleurs repris dans la phrase qui suit²⁵⁶ par *bānôt*, « filles » :

²⁴⁸ 24,43.

²⁴⁹ 24,16.

²⁵⁰ Ex 2,8.

²⁵¹ Ct 1,3.

²⁵² Ct 6,8.

²⁵³ Ct 6,8.

²⁵⁴ Pour l’expression « filles en attente », cf. Daniel Lys, *Le plus beau Chant de la Création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, “Lectio Divina, 51”, Editions du Cerf : Paris, 1968, p. 65.

²⁵⁵ Ct 6,8-9a.

²⁵⁶ Ct 6,9b.

« Les filles (*bānôt* : C') l'ont vue et glorifiée,
les reines (*m^elākôt* : A') et les concubines (*pîlagšîm* : B') l'ont célébrée »

Le parallélisme entre *bānôt* et *‘ālāmôt* implique que ces dernières demeurent sous la dépendance de leurs parents tant que leur mariage n'aura pas été consommé²⁵⁷.

De façon comparable, au temps d'Assuérus²⁵⁸, Esther a d'abord été une *na‘ārâ b^etûlâ*²⁵⁹ parmi tant d'autres vierges du premier harem (*bēyt hannāšîm*)²⁶⁰. Au lendemain de sa première nuit au palais du roi (*bēyt hammelek*)²⁶¹, elle a été conduite au deuxième harem (*bēyt hannāšîm šēnî*)²⁶², celui des 'concubines' (*pîlagšîm*)²⁶³. Préférée par le roi à toutes les autres femmes, elle va finalement recevoir le titre de 'reine' (*malkâ*)²⁶⁴ et porter le 'diadème royal' (*keter mal^ekût*)²⁶⁵. La catégorie des *n^e‘ārôt b^etûlôt*²⁶⁶ du livre d'Esther correspond donc rigoureusement à celle des *‘ālāmôt* du Cantique des Cantiques.

D'autres textes vétérotestamentaires nous rendent l'écho de ces différentes catégories de femmes dans les sérails royaux. Le premier livre des Rois²⁶⁷ mentionne les *šarôt* ('princesses') et les *pîlagšîm* ('concubines') du roi Salomon, tandis que le livre des Psaumes²⁶⁸ évoque les *b^etûlôt* qui suivent la reine (*bat melek*) destinée au roi, et dont ce dernier était libre d'user à son gré²⁶⁹. Cette explication, qui recueille les suffrages de plusieurs commentateurs modernes du *Cantique*

²⁵⁷ On retrouve ce parallélisme entre *bat* et *‘almâ* en Gn 24 (comparer 24,3.13.47.48 ; 25,20 et 24,43).

²⁵⁸ cf. Est 2.

²⁵⁹ Est 2,3 ; cf. Est 2,2.

²⁶⁰ Est 2,3.

²⁶¹ Est 2,13.

²⁶² Est 2,14.

²⁶³ Est 2,14.

²⁶⁴ Est 2,17.22.

²⁶⁵ Est 2,17.

²⁶⁶ Est 2,2

²⁶⁷ I Rois 11,3.

²⁶⁸ Ps 45,14.15.

²⁶⁹ Cette dernière référence est signalée par Alfons Schulze, « 'Almā », in *Biblische Zeitschrift*, 23, 1935/1936, 229-241, p. 232.

des *Cantiques*²⁷⁰, est traditionnelle puisqu'elle apparaît, à des degrés divers, chez les principaux commentateurs juifs de ce texte²⁷¹.

Les *'ālāmôt* sont d'ailleurs les seules à pouvoir rivaliser avec la Sulamite. Le début du Cantique ne mentionne ni *m^élākôt*, ni *pîlagšîm*, mais seulement les *'ālāmôt* : *'al kēn 'ālāmôt 'āhēbûka*, « Voilà pourquoi les *'ālāmôt* soupirent d'amour pour toi »²⁷². Comme la préférée de Salomon, « jardin bien clos », « source scellée »²⁷³, ces jeunes filles ont, vis-à-vis des reines et des concubines, l'avantage d'être vierges.

Un emploi du dérivé *'ālûmîm*, la seule des occurrences de ce terme qui s'applique à une femme²⁷⁴, vient confirmer cette interprétation. A la suite du quatrième chant du Serviteur (52,13-53,12), le prophète évoque le futur rétablissement de Jérusalem :

« 1 Crie de joie, stérile (*'āqārâ*), toi qui n'a pas enfanté ;
pousse des cris de joie, des clameurs, toi qui n'a pas mis au monde.
Car plus nombreux sont les fils de la solitaire (*šômēmâ*)
que les fils de celle que possède [un mari] (*b^e'ûlâ*), dit Yahvé.
2 Elargis l'espace de ta tente,
déploie sans lésiner les toiles qui t'abritent,
allonge les cordages, renforce tes piquets,
3 car à droite et à gauche tu vas éclater,
ta race va déposséder des nations
et repeupler les villes abandonnées.
4 N'aie pas peur, tu n'éprouveras plus de honte,

²⁷⁰ Ainsi, P.W.T. Stoop – van Paridon (*The Song of songs. A Philological Analysis of the Hebrew Book*, Ancient Near Eastern Studies, Supplement 17, Peeters, Louvain-Paris-Dudley, Ma., 2005, p. 326, ad Ct 6,8) constate que ce passage fait référence aux degrés dans le harem de Salomon : les *m^élākôt* seraient des femmes de haut rang, d'ascendance noble et les *pîlagšîm* des concubines. Quant à *'almâ*, il s'agit de « a young nubile woman (...) who is not necessarily a slave. (...) The distinguishing criterion to my mind is that she had not had sexual contact with the king, as was certainly the case with the *malkot* and the *pîlagshim* (cf. Esther) ». Sur ce point, l'auteur semble suivre la suggestion de Daniel Lys : « filles en attente » (*Le plus beau Chant de la Création. Commentaire du Cantique des Cantiques*. “Lectio Divina, 51”, Editions du Cerf : Paris, 1968, p. 65 et cf. p. 239-240). Quoique moins catégorique, Rodrigo de Sousa (« Is the choice of παρθένος in LXX Isa. 7 :14 theologically motivated ? », in *Journal of Semitic Studies*, 53/2, Autumn 2008, 211-232, cf. p. 227) souligne au fond la même idée : « (...) it has to be stressed that the use of the term [*'ālāmôt*] in 6:8, in distinction to *pîlagšîm* ‘concubines’, makes the connotation ‘virgin’ quite possible.”

²⁷¹ Cf. Rachi et Ben Gershon, ad Ct 1,3, qui précisent qu'il s'agit de filles vierges. La glose de Ibn Ezra (*n'rwî qîrwî*) pourrait suggérer un sens comparable : elles seraient trop jeunes pour avoir été déflorées. Quant à Yapheth Abou 'Aly, il déclare, nous l'avons vu, que « ces *'ālāmôt* sont les jeunes filles qui n'ont pas de mari ».

²⁷² Ct 1,3.

²⁷³ Ct 4,12.

²⁷⁴ Rappelons que le mot *'ālûmîm* figure uniquement en Ps 89,46 ; Jb 20,11 ; Jb 33,25 et Is 54,4. Comme nous l'avons montré plus haut, il faudrait également supposer la présence ancienne de ce mot en Pr 30,19.

ne sois pas confondue, tu n'auras plus à rougir ;
 car tu vas oublier la honte de tes 'ālûmîm ('ālûmayik)
 tu ne te souviendras plus de l'infamie de ton veuvage.
 5 Car celui qui te possède (*bō'ālayik*) est ton Créateur ('ōśayik),
 Yahvé Sabaot est son nom,
 et ton *gō'ēl* (*gō'ālēk*) est le Saint d'Israël,
 on l'appelle le Dieu de toute la terre. »²⁷⁵

Le texte met d'abord en scène une femme stérile ('āqārâ, v. 1) à qui l'on annonce une abondante descendance (v. 2 et 3). « Car *plus nombreux sont les fils de la solitaire* (*rabbîm b^enēy šômēmâ*) que les fils de celle que possède [un mari] (*b^enēy b^e'ûlâ*) ». Telle est la façon dont nous comprenons le mot *šômēmâ* en opposition à *b^e'ûlâ*, en accord avec la Septante (*erēmou*), la Vulgate (*desertae*), la Peshitta (*dçdyt'*) et la Syro-hexaplaire (*dyçdyt'*) qui traduisent toutes quatre ce terme par 'déserte', 'solitaire'²⁷⁶. L'image est celle d'une terre sèche et sans eau face à celle qui est arrosée²⁷⁷. Le mot, qui peut désigner la confusion et la honte vis-à-vis de soi-même²⁷⁸ ou d'autrui²⁷⁹, s'applique également à la désolation des ruines²⁸⁰ ou à celle des montagnes privées de tout habitant²⁸¹.

La Bible de Jérusalem (1973), qui en Is 54,1 traduit le mot *šômēmâ* par « délaissée », évoque une image différente que le texte introduit par la suite (Is 54,6-8) : celle de la femme 'āzûbâ, « délaissée, abandonnée » (cf. Septante *kataleleimmenên*, Vulgate *derelictam*). Il est possible qu'une telle traduction ait été inspirée par la présence du mot *šômēmâ* dans l'histoire de Tamar, la sœur d'Absalom²⁸², fils de David. Abusée par Amnon, Tamar va rester *šômēmâ* dans la maison de son frère. Le texte massorétique précise en effet *wattēšeb tāmār w^ešômēmâ bēyt 'abšālôm 'āhîhâ*, ce que l'on pourrait rendre littéralement par « et Tamar resta assise et elle était *šômēmâ* dans la maison d'Absalom son frère ». Comme en Is 54,1, la Bible de Jérusalem (1973) traduit ici ce terme par l'idée d'abandon : « Tamar demeura abandonnée (*šômēmâ*) dans la maison

²⁷⁵ Is 54,1-5. Nous avons suivi en partie la traduction de la Bible de Jérusalem.

²⁷⁶ Symmaque et Théodotion comprennent toutefois *êphanismenês*, 'détruite'.

²⁷⁷ Cf. Is 62,4-5 qui sera analysé par la suite.

²⁷⁸ Ps 40,16.

²⁷⁹ Is 52,14.

²⁸⁰ Is 49,19 ; 61,4.

²⁸¹ Ez 33,28 ; 35,12.

²⁸² 2 Sam 13,20.

de son frère Absalom ». Certains passages bibliques offraient en effet le modèle d’une expression toute proche : *wattēšeb ’almānâ* [bēyt X], « rester veuve [dans la maison de X] »²⁸³.

Le témoignage des versions anciennes invitait pourtant à une autre compréhension du mot hébreu. La Septante rend cette occurrence par *chêreuoussa* : *ekathisen Thêmar chêreuoussa en oikô; Abessalôm tou adelphou autês* : « Tamar resta assise *chêreuoussa* dans la maison d’Absalom son frère ». Contrairement aux apparences, le mot *chêreuoussa* ne signifie pas ici ‘veuve’. Tamar n’est pas veuve puisqu’elle n’a jamais été mariée et qu’Amnon est toujours vivant. On ne peut guère la qualifier non plus de ‘délaisée’ puisqu’elle n’a jamais été épousée. Elle restera à jamais, en revanche, une femme ‘seule’, *chêreuoussa*, d’après le sens premier du verbe grec : ‘être vide’²⁸⁴, d’où ‘être solitaire’, ‘vivre dans la solitude’²⁸⁵. Si l’on retient pour l’expression de 2 Sam 13,20 (*wattēšeb tāmār w’šômēmâ bēyt ’abšālôm ’āhîhâ*) l’interprétation de la Septante (« Et Tamar demeura solitaire dans la maison d’Absalom son frère »), il faudrait conclure à un parallélisme, au niveau linguistique, entre l’idée de solitude féminine (*wattēšeb šômēmâ*) et celle de veuvage (*wattēšeb ’almānâ*).

La Vulgate, quant à elle, interprète autrement. Se fondant sur l’autre sens du verbe *šmm* (‘être stupéfait, consterné, accablé’), elle offre l’équivalent *contabescens*, ‘morfondue, rongée de chagrin’, qui donne au passage un sens très satisfaisant du point de vue de sa logique narrative.

Revenons au chapitre 54 d’Isaïe. Deux mots développent, au verset 4, le nom *šômēmâ* du premier verset et la honte qu’engendre cette situation : *’ālûmîm*²⁸⁶ et *’alm’ânû*. Le terme *’ālûmîm* (sous la forme *’ālûmayik* : « tes *’ālûmîm* ») est donc parallèle à *’alm’ânû*, ‘ton veuvage’. A chacune de ces deux situations, correspond, dans le verset suivant, une image particulière de Yahvé, qui donne à la femme dépourvue de descendance (*’āqārâ, šômēmâ*) une abondante progéniture (*rabbîm b’nēy šômēmâ*) : *bō’ēl* dans le premier cas (*’ālûmîm*), *gō’ēl* dans le second (*’alm’ânû*). Selon la loi du lévirat, si le mari d’une femme venait à mourir et que celle-ci ne laissait pas d’enfants, le plus proche parent du défunt devait l’épouser pour perpétuer la descendance du trépassé et assurer la stabilité du bien de la famille²⁸⁷. Ce proche parent recevait dès lors le nom de

²⁸³ cf. Gn 38,11 (Septante *kathou chêra en tô; oikô; tou patros sou*) et Is 47,8 (Septante *kathiô chêra*).

²⁸⁴ Cf. *Odyssée* 9,124 ; Héliodore, *Les Ethiopiennes*, 1, 2 ; Plutarque, *Pompée*, 28, 7.

²⁸⁵ Cf. Sophocle, *Oedipe Roi*, 479.

²⁸⁶ La Vulgate traduit ce mot par *adulescentiae tuae* (cf. Peschitta *dfl̄ywtky*, ‘de ton enfance’ ; version syro-hexaplaire *dl’lm*). La Septante a peut-être lu *’lmyk*, vocalisé *’ōlām̄yik*, ‘tes éternités’, puisqu’elle traduit le texte consonantique sous-jacent à *bōšet ’ālūmayik* par *aischunên aiônion*, ‘honte éternelle’. De fait, le manuscrit Reuchlinianus, qui date de 1105, porte ici une scriptio defectiva *’lmyk* au lieu de *’lwm̄yk*.

²⁸⁷ Cf. Gn 38 ; Dt 25,5-10 et Rt 4.

gō'ēl, 'rédempteur', puisqu'il jouissait d'un droit de rachat tant sur les biens que sur la femme du défunt²⁸⁸.

A *'ālūmayik* correspond en revanche le mot *bō'ēl* (sous la forme *bō'ālayik* : 'ton *bō'ēl*'). La valeur de ce terme s'éclaire à la lumière du chapitre 62 d'Isaïe. Dans ce texte, la thématique nuptiale permet d'évoquer la gloire de Jérusalem dans un sens très proche du passage que nous venons de commenter. Il s'agit là d'un véritable topos biblique²⁸⁹ qui compare l'amour de Yahvé pour Jérusalem (ou pour son peuple) à l'union maritale des époux. La fin du chapitre 61 (verset 10) décrivait déjà « l'époux (*hātān*), qui se coiffe d'un diadème » et « la fiancée (*kallā*), qui se pare de ses bijoux ». Le texte prédit ensuite le rétablissement de la ville sainte :

« 3 Tu seras une couronne de splendeur dans la main de Yahvé,
un turban royal dans la main de ton Dieu.

4 On ne te dira plus : 'Délaissée' (*'āzûbâ*)²⁹⁰
et de ta terre on ne dira plus : 'Solitude' (*šē māmâ*)²⁹¹.

Mais on t'appellera 'Mon désir est en elle' (*hep'ē çî-bāh*)

et ta terre 'celle que possède [un mari]' (*b'ûlâ*),

car Yahvé te désire (*hāpēç ... bāk*)

et ta terre sera possédée (*w'ar'ēk tībā'ēl*).

5 Comme un jeune homme possède (*yib'al*) une vierge (*b'tûlâ*),
ainsi te possédera (*yib'ālûk*) ton bâtisseur²⁹² (*bōnāyik*).

Et plus joyeux qu'un époux (*hātān*) avec sa fiancée (*kallā*),

ton Dieu se réjouira avec toi. »²⁹³

Ici encore, le texte applique à Jérusalem deux images différentes, mais parallèles : celle de la femme délaissée (*'āzûbâ*), et celle de la terre déserte (*šē māmâ*). A chacune de ces deux situations

²⁸⁸ Cf. Rt 2,20 et 3,9.

²⁸⁹ Cf. Osée 2,16-25 ; Jr 2,1-2 ; Is 54,1-10.

²⁹⁰ Septante *kataleleimenê* ; Vulgate *derelicta*.

²⁹¹ Septante *erēmos*, 'déserte' ; Vulgate *desolata*, 'désertée'.

²⁹² Pour le mot *bnyk*, une conjecture ancienne propose de corriger la vocalisation du texte massorétique (*bānāyik*, 'tes enfants') en *bōnāyik* (littéralement : 'tes bâtisseurs', cf. Is 49,17), que vient appuyer l'image des remparts qui figure au verset suivant (Is 62,6). Le pluriel de *bōnāyik* se rapporterait implicitement à *'ēlōhîm* (cf. *'ēlōhāyik*, 'ton Dieu', Is 62,5). Une telle vocalisation offre l'énorme avantage de renforcer la cohérence du verset, car elle souligne le parallélisme entre *'ēlōhîm* et le 'jeune homme' dans un passage où la métaphore semble filée jusqu'au bout. Cette interprétation permettrait en outre de resserrer le lien thématique avec le passage d'Is 54 où l'expression *'ōšayik*, 'ton Créateur' (Is 54,5) serait rigoureusement parallèle à celle de *bōnāyik*, 'ton bâtisseur'. Je dois ce rapprochement à une suggestion du Professeur Henri Blocher. Qu'il en soit ici remercié.

²⁹³ Texte traduit par nos soins.

correspond une image particulière de Yahvé. Dans le premier cas, Dieu est comparé à l'homme qui désire la femme qu'il avait délaissée (*ḥāpēç ... bāk*). Dès lors, celle-ci cesse de s'appeler *'āzûbâ* pour devenir une femme désirée (*ḥep^eçî-bāh*). Dans la seconde métaphore, Yahvé (*w^e'ar^eçēk tībā'ēl* ; *yib'ālūk bōnāyik*) est comparé au jeune homme (*yib'al*) qui prend possession d'une vierge (*b^etûlâ*). La terre de Jérusalem ne recevra donc plus le nom de *šēmāmâ* mais celui de *b^e'ûlâ*.

Revenons à présent au passage du chapitre 54. Ici encore, un *bō'ēl* prend possession des *'ālûmîm* de Jérusalem. La ville va cesser d'être *šômēmâ* pour devenir *b^e'ûlâ*. Comme le montre ce passage, de même que l'état de veuve (*'almānâ*), le veuvage (*'alm^enût*), cesse dès lors que la femme qui a perdu son mari reçoit le *gō'ēl* qui la rachète, de même l'état de *'almâ* va cesser dès lors qu'une adolescente reçoit le *bō'ēl* qui vient prendre possession de ses *'ālûmîm*. Que désignent dès lors ces *'ālûmîm* si ce n'est la jeunesse virginale ? Du reste, l'association du veuvage à la virginité apparaît ailleurs dans la Bible²⁹⁴, notamment pour évoquer les catégories de femmes qui resteront sans descendance²⁹⁵. Dans une société où l'absence de progéniture était considérée comme l'une des plus grandes humiliations, qu'une femme reste vierge au-delà du début de sa période fertile équivalait à une infamie. On comprend, dans ces conditions, que la fille de Jephté demande à son père de la laisser pleurer, pendant deux mois, sur sa virginité (*b^etûlay*), avec ses compagnes, avant de mourir²⁹⁶.

L'analyse des deux exemples que nous venons d'examiner, celui de *'ālāmôt* en Ct 6,8 et celui de *'ālûmayik* en Is 54,4, permettrait donc de conclure que le propre d'une *'almâ* est de ne jamais avoir été *b^e'ûlâ*. Ce dernier mot, que le texte grec du Siracide traduit par *hupandrou gunaikos*²⁹⁷, « femme mariée », constitue de fait l'antonyme du mot *'almâ*. Quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur le sens du nom qui nous occupe, les rabbins médiévaux opposent habituellement le terme *b^e'ûlâ* à celui de *b^etûlâ*²⁹⁸.

²⁹⁴ Ps 78,63-64 : *b^etûlôtāyw ... 'alm^enōtāyw*.

²⁹⁵ Ez 44,22 : *b^etûlôt ... ha'almānâ*.

²⁹⁶ Juges 11,37. Cf Jg 11,37-39. Sur la honte qu'entraîne le fait d'avoir une fille vierge qui reste célibataire ne serait-ce que pour peu de temps après le début de sa période fertile, cf. également Sir 42,9 (*mêpote parakmasê*) et I Cor 7,36 (*ean êi huperakmos*).

²⁹⁷ Sir 9,9.

²⁹⁸ Cf. David Kimḥi, Ibn Ezra et Joseph Kara, *ad Is 7,14* et Ben Gershon, *ad Pr 30,19*. Quant à Eliézer de Beaugency, c'est la forme verbale *nb'lt* qu'il oppose à *b^etûlâ* (*ad Is 7,14*).

3.4. Isaïe 7,14

Le temps est venu de se pencher sur l'occurrence d'Isaïe 7,14. C'est pour la fin de notre enquête que nous avons réservé un texte qu'on a pu qualifier de « most controversial passage in the Bible »²⁹⁹. A propos de son interprétation, Hans Wildberger³⁰⁰ va même jusqu'à soutenir que « more commentary has been written [sur ce verset] than any other single verse in the OT (...) »

Dans les lignes qui suivent, on tâchera simplement d'analyser la valeur sémantique du mot 'almâ à la lumière des autres occurrences de ce mot dans l'AT et du contexte spécifique d'Is 7,14. Dans cette perspective, nous commencerons par situer le verset de cet oracle dans le cadre des chapitres 6 à 12 d'Isaïe³⁰¹.

3.4.1. Analyse du texte

A la suite de l'envoi en mission d'Isaïe (chapitre 6,1-13), le livre de l'Emmanuel nous présente le prophète qui, à la demande de Yahvé, part avec son fils Shéar-Yashub ('Un reste reviendra' : 7,3) à la rencontre du roi Achaz, souverain de Juda. Comme les arbres d'une forêt (ya'ar : 7,2) sous l'effet du vent, le cœur de ce dernier tremble sous la menace des rois d'Ephraïm (Samarie) et d'Aram (Damas) (7,1-2), qui cherchent à renverser la dynastie davidique pour installer sur le trône l'obscur fils de Tabeel (7,5-6).

Dans ces circonstances, Isaïe déclare que ce complot sera déjoué (lō' tāqûm : 7,7). Il invite alors le roi à reprendre courage et l'appelle à placer son espoir en Yahvé (7,9 : « si vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas »). A la suite de cette intervention, « Yahvé parla encore à Achaz » (7,10) pour le presser de demander un signe à Dieu, une requête singulière et solennelle « dans les profondeurs du shéol ou là-haut, dans les hauteurs ». Le roi refuse de tenter Yahvé (7,12). Le signe qu'Achaz n'a pas voulu solliciter sera pourtant donné par Dieu lui-même :

²⁹⁹ Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Verlag Lambert Schneider : Heidelberg, 1984, 2e édition, p. 201.

³⁰⁰ *Isaiah 1-12. A Commentary*, Translated by Thomas H. Trapp, Fortress Press : Minneapolis, 1991, p. 306 (titre original: *Jesaja, Kapitel 1-12*, 2e édition, Neukirchener Verlag : Neukirchen-Vluyn, 1990).

³⁰¹ Dans la plupart des commentaires, les versets 6,1-9,6 (ou parfois 7,1-9,6) d'Isaïe, considérés comme une unité littéraire, reçoivent le nom de « livret de l'Emmanuel ». A la suite de certains exégètes récents (Hubert Irsigler, « Der Aufstieg des Immanuel. Jes. 7,1-17 und die Rezeption des Immanuelworts in Jes. 7-11 », in H. Irsigler, *Vom Adamssohn zum Immanuel*, „Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 58“, St. Ottilien, Eos, 1997, p. 101-152 ; Konrad Schmid, „Herrschererwartungen und –aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen“, in F. Postma, Karel Spronk, Eep Talstra (éd.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*, FS H. Leene, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2002, p. 175-209; et Willem Beuken, *Jesaja 1-12*, „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“, Herder : Freiburg – Basel - Wien, 2003, p. 51-52), nous avons été sensibles, au point de vue synchronique de l'état final du texte, à la profonde unité littéraire des chapitres 6 à 12 d'Isaïe. C'est ce dernier cadre que nous retiendrons afin de mettre en lumière le sens du mot 'almâ en Is 7,14.

« Ecoutez-donc, maison de David ! (...) (7,13)

14 le Seigneur lui-même vous donnera un signe. »

Voici que la 'almâ est enceinte (*hinnēh hā'almâ hārâ*)

et qu'elle enfante un fils (*w^eyōledet bēn*)

et elle lui donnera le nom d'Emmanuel (*w^eqārā't šēmō 'immānū 'ēl*)³⁰²

15 Il mangera du lait caillé et du miel (*hem'â ūd^ebaš*)

jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien.

16 Car avant que l'enfant (*hanna'ar*) sache rejeter (*mā'ōs*) le mal et choisir le bien,

elle sera abandonnée, la terre dont les deux rois te jettent dans l'épouvante. »

Le Seigneur fera en effet venir sur le roi et sur son peuple des jours tels qu'il n'en est pas venu depuis la séparation d'Ephraïm et de Juda (7,17).

La suite du texte (7,18-25) rapporte un oracle qui éveille à la fois la crainte et l'espoir. Isaïe évoque la chute des royaumes de Damas et de Samarie, défaits par l'armée assyrienne. Mais avant de renverser la coalition syro-éphraïmite, les Assyriens devront passer en Juda. Pour n'avoir pas cru en Yahvé, le peuple de Juda connaîtra la dévastation (7,20). Le lait caillé et le miel (*hem'â ūd^ebaš* : 7,22) deviendra alors la seule nourriture du pays (7,22). Les vignes et les terres cultivées ne seront plus que ronces et épines (*laššāmîr w^elaššayit* : 7,23), « pacage de bœufs et terre piétinée par les moutons » (7,25).

³⁰² *w^eqārā't* : Jérôme témoigne parfois dans ses écrits (cf. S. Hieronymi Presbyteri Opera, 2 *Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, « Corpus Christianorum, Series latina, 73 », Marc Adriaen (éditeur), Brepols : Turnhout, 1963, p. 104, III, VII,14) de la leçon du texte hébreu pré-massorétique (*wqr't*) donnant lieu, selon la vocalisation adoptée, à deux lectures différentes : soit la troisième personne du singulier au féminin (*w^eqārā't*), d'où *vocabit*, 'elle appellera' (cf. *porro in hebraeo ita scriptum legimus : ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabit*, Ep., 57,8,1), soit la deuxième personne du singulier au masculin (*w^eqārā'tā*), d'où *vocabis* 'tu appelleras' (cf. *Commentariorum in Esaiam*, Lib. III, ad. Is. 7,14). Par ailleurs, certaines versions anciennes ont pu être attribuées à une Vorlage *wqr'tm* au pluriel ('et vous appellerez'). Tel serait le cas du texte de la Vulgate (*et vocabitis nomen eius Emmanuhel* : « et vous lui donnerez le nom d'Emmanuel »), de certains témoins de la LXX (l'ensemble des minuscules désignées par ZIEGLER sous les sigles L[^] et cII, qui portent *kalesete*, 'vous appellerez'), et du texte K (*Ad Quirinum* de Cyprien) de la Vetus Latina, qui offre *vocabitis*, 'vous appellerez'. Néanmoins, il nous semble que ces traductions grecque et latines qui lisent ici une forme au pluriel reflètent une autre Vorlage hébraïque. Le témoignage des manuscrits de Qumrân est décisif : 1QIsa^a porte *wqr*, qu'on pourrait vocaliser *w^eqorā*, 'et il est appelé'. On retrouve d'ailleurs pour ce verbe la même forme de participe passif en Nb 1,16. La leçon qumranienne rendrait compte de *kalesete*, dans la mesure où la forme grecque peut constituer une graphie de *kalesetai*, 'il sera appelé', puisque l'ancienne diphtongue *ai* se prononçait *e* aux premiers siècles de notre ère. Dans ces conditions, le texte de la Vulgate (*vocabitis*) aurait subi l'influence d'une graphie *kalesete* (LXX). Quant au texte de Mt 1,23 (*kalesousin* : 'on appellera' [littéralement : 'ils appelleront'], c'est-à-dire, 'il sera appelé'), il semble confirmer l'existence d'une tradition de vocalisation *w^eqorā* pour la leçon *wqr* dont témoigne 1QIsa^a. Nous renvoyons le lecteur intéressé aux éditions de Joseph ZIEGLER (*Isaias*, « Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum », vol. XIV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939) et de Roger GRAYSON (*Isaias*, « Vetus Latina », 12/1, Freiburg, Verlag Herder, 1987-1993).

Yahvé s'adresse ensuite au prophète pour lui demander d'écrire sur une tablette « LeMaher-Shalal Hash-Baz » (« À-prompt-butin-proche-pillage ») (8,1), dans la présence d'honorables témoins (*'ēdīm* : 8,2). Isaïe s'approche alors de la prophétesse qui conçoit et enfante un fils (8,3). Yahvé va demander à Isaïe de lui donner le nom de Maher-Shalal Hash-Baz, car « avant que l'enfant (*hanna'ar*) ne sache dire 'papa' et 'maman', la richesse de Damas et le butin de Samarie seront portées au roi d'Assur » (8,4).

Puis Yahvé parle encore à Isaïe : « puisque le peuple a rejeté (*mā'as* : 8,6) les eaux tranquilles de Siloé pour se réjouir au sujet de Reçîn [roi d'Aram] et du fils de Remalyahu [roi de Samarie], le Seigneur va faire monter contre lui les eaux du fleuve, puissantes et abondantes » (8,7), celles du roi d'Assur.

Dans ce contexte, le signe de l'Emmanuel reste néanmoins pour tous une lueur d'espérance (8,7-10) :

« 7 [le Fleuve] grossira dans toutes ses vallées et franchira toutes ses rives ;
8 il passera en Juda, inondera et traversera ; il atteindra jusqu'au cou,
et le déploiement de ses ailes couvrira toute l'étendue de ton pays, ô Emmanuel ! (*'immānû 'ēl*) !
9 Comprenez, peuples, et soyez épouvantés ; prêtez l'oreille, tous les pays lointains.
Ceignez-vous et soyez épouvantés, ceignez-vous et soyez épouvantés.
10 Faites un projet : il sera anéanti ; prononcez une parole : elle ne tiendra pas (*w'ēlō' yāqûm*),
car Dieu est avec nous (*'immānû 'ēl*). »³⁰³

Isaïe rapporte alors les paroles que lui a adressées le Seigneur (8,11-18) : le peuple ne devra craindre que Yahvé qui sera une pierre d'achoppement pour les deux maisons d'Israël. (8,14-15). Le prophète doit enfermer le témoignage (*t'ē'ûdâ*) et sceller l'instruction (*tôrâ*) auprès des disciples du Seigneur (8,16). Il met son attente en Yahvé, lui et les enfants que le Seigneur lui a donnés comme signes et présages en Israël (8,18).

Face à ceux qui disent au peuple d'aller consulter spectres et devins, d'interroger les morts pour les vivants (8,19), le prophète en appelle à l'instruction et au témoignage (*l'tôrâ w'ēlit'ûdâ*) car l'autre solution est sans lendemain (8,20). Le peuple va donc connaître d'abord la faim, l'angoisse et l'obscurité (8,21-23a). Mais l'avenir va glorifier le pays de Zabulon et celui de Nephtali, district des nations (8,23b-c). Car le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière (9,1). L'oppression qui pesait sur lui a pris fin pour faire place à la joie (9,2-4) : le joug de son fardeau (*'ōl sūbbōlō*) a été brisé comme au jour de Madiân (9,3). « Car un enfant (*yeled*) nous est né, un

³⁰³ Nous suivons ici, pour l'essentiel, la traduction de la Bible de Jérusalem (1973).

fils (*bēn*) nous a été donné. (...) et il sera appelé Conseiller-merveilleux, Dieu-fort (*'ēl gibbôr*), Père-éternel, Prince-de-Paix » (9,5). Il régnera sur le trône de David à jamais (9,6).

Isaïe décrit longuement les malheurs qui s'abattent sur Israël (9,7-12 ; 9,13-20 et 10,1-4 ; que ponctue à quatre reprises le leitmotiv « Avec tout cela sa colère ne s'est pas détournée, sa main reste levée » : 9,11.16.20 ; 10,4). Le prophète se répand ensuite en imprécations contre le roi d'Assyrie (10,5-11 ; 10,11-15 ; 10,16-19).

Survient alors la description du reste d'Israël (10,20-23) : « Un reste reviendra (*šē'ār yāšûb*), le reste d'Israël, vers le Dieu fort (*'el-'ēl gibbôr*) » (10,21). Rappelant l'épisode de Madiân (10,26), le prophète invite le peuple à reprendre courage et à cesser de craindre le roi d'Assur, car le fardeau (*sūbbōlô*) et le joug (*'ūllô*) qu'il endurait vont disparaître (10,27). Il faudra pourtant d'abord souffrir l'arrivée de l'envahisseur depuis le nord jusqu'aux portes de Jérusalem (10,24-32). Seules les cimes des arbres et des forêts (*ya'ar* : 10,34) seront émondées (10,33-34).

Le texte présente ensuite le rejeton de la souche de Jessé (11,1-5), dont la justice atteindra les animaux sauvages qui vivront en paix, conduits par un petit enfant (*na'ar qāṭōn*) (11,6) : le nourrisson (*yônēq*) jouera sur le repaire de l'aspic (11,8) (11,1-9). La racine de Jessé sera donc un signal pour les peuples et son lieu de repos sera glorieux (11,10).

Le livret de l'Emmanuel s'achève sur le rachat par Yahvé du reste de son peuple (*šē'ār 'ammô* : 11,11) qui sera rassemblé des quatre coins de la dispersion. Le Seigneur dressera un signal pour les nations (11,12). Ephraïm ne jalouera plus Juda (11,13) et tous deux deviendront les maîtres de leurs ennemis (11,14-16). Un hymne de reconnaissance conclut le 'livret' (12,1-6) (11,11-12,6).

3.4.2. Structure du texte

Les chapitres 6 à 12 du livre d'Isaïe nous apparaissent, dans leur forme finale, extrêmement structurés. Tout au long de ce texte, les périodes de détresse alternent avec la promesse d'un avenir meilleur, dans un crescendo constant vers l'ère de paix finale.

Après l'envoi en mission d'Isaïe, qui constitue une sorte de préface au livre (6,1-13), les premiers versets du chapitre 7 (1-6) présentent le complot de Damas et de Samarie contre la dynastie de David (*wayūggad l' bēt dāwid* : 7,2). Pour conforter le roi, Dieu lui envoie le prophète (*wayyō'mer yhw' 'el-yēša'yāhû* : 7,3) et son fils Shéar-Yashub.

S'ouvre alors une longue suite d'oracles (7,7-8,18), dont le premier (7,7-25) s'adresse au roi Achaz et à la maison de David (*kōh 'āmar 'ādōnāy yhw' : 7,7 ; wayyōsep yhw' dabbēr 'el-*

'āḥāz lē'mōr : 7,10 ; *šim'û-nā' bét dāwid* : 7,13). Il concerne la naissance de l'Emmanuel, signe d'avenir pour la dynastie davidique, malgré les difficultés à venir. Damas et Samarie, ennemis d'Achaz, seront dévastés mais la terre de Juda, envahie par Assur, est appelée à subir la famine.

Suit un deuxième oracle qui s'adresse au prophète (*wayyōmer yhwh 'ēlay* : 8,1 et 8,3) : il concerne l'enfant d'Isaïe, Maher-Shalal, signe de la dévastation de Damas et de Samarie par Assur. Yahvé parle ensuite une seconde fois au prophète (*wayyōsep yhwh dabbēr 'ēlay 'ôd lē'mōr* : 8,5) pour évoquer l'invasion d'Assur en Juda (8,5-8). L'Emmanuel apparaît alors comme un signe de l'inanité du complot (*'ūçû 'ēçâ ... w^ēlō' yāqûm* : 8,10 ; cf. *yā'aç* : 7,5 ; cf. *lō' tāqûm* : 7,7). Car ainsi parle le Seigneur au prophète (*kî kōh 'āmar yhwh 'ēlay ... lē'mōr* : 8,11) : le peuple doit revenir vers Yahvé. Autrement, le Seigneur deviendra une pierre d'achoppement pour un grand nombre (8,11-15). Isaïe, qui met son espoir en Yahvé est, avec ses enfants Maher-Shalal et Shéar-Yashub, un signe et un prodige pour Israël (8,16-18).

Tableau XXII

Préface	6,1-13	Envoi en mission d'Isaïe		
A Cycle de l'Emmanuel	7,1-8,18			
Introduction	7,1-9	Complot contre la maison de David	7,1-2 : Crainte d'Achaz	<i>wayūggad l' bét dāwid</i> (7,2)
			7,3-6 : Réponse du prophète	<i>wayyōmer yhwh 'el-y'ša'yāhû</i> (7,3)
			7,7-9 : Le complot ne tiendra pas	<i>kōh 'āmar 'ādōnāy yhwh</i> (7,7)
1	7,10-25	Oracle de l'Emmanuel	7,10-17 : Naissance de l'Emmanuel, avenir difficile	<i>wayyōsep yhwh dabbēr 'el-'āḥāz lē'mōr</i> (7,10) ; <i>šim'û-nā' bét dāwid</i> (7,13)
			7,18-20 : Invasion des Egyptiens et des Assyriens	<i>w^ēhāyâ bayyôm hahû</i> (7,18)
			7,21-22 : Famine en Juda	<i>w^ēhāyâ bayyôm hahû</i> (7,21)
			7,23-25 : Désolation en Juda	<i>w^ēhāyâ bayyôm hahû</i> (7,23)
2	8,1-4	Oracle sur Maher-Shalal	<i>wayyōmer yhwh 'ēlay</i> (8,1.3)	
3	8,5-10	Evocation de l'Emmanuel	8,5-8 : Invasion des Assyriens	<i>wayyōsep yhwh dabbēr 'ēlay 'ôd lē'mōr</i> (8,5) ; <i>'immānû 'ēl</i> (8,8)
			8,9-10 : Le complot sera déjoué	<i>'immānû 'ēl</i> (8,10)
4	8,11-18	Invitation au peuple à craindre Yahvé	Yahvé, pierre d'achoppement (8,11-15)	<i>kî kōh 'āmar yhwh 'ēlay ... lē'mōr</i> (8,11)
			Isaïe, Maher-Shalal et Shéar-Yashub, signes pour Israël (8,16-18)	<i>çûr l' 'ūdâ ḥatôm tôrâ</i> (8,16)

Le « cycle de l'Emmanuel » est suivi par ce que nous appellerons le « cycle de 'El Gibbor » (8,19-10,34). Ce deuxième ensemble débute par la description de la voie sans issue qu'a empruntée

le peuple. Ce dernier place son espoir dans la divination pour renier son roi et son Dieu (8,19-23). Mais à ceux qui habitent dans les ténèbres, l'aurore est annoncée : un enfant est né dont on énumère les noms mystérieux : « Conseiller merveilleux » (*pele' yô'ēç*, par antithèse avec *yā'aç* : 7,5 et *'ūçû 'ēçâ* : 8,10), « Dieu Fort » (*'ēl gibbôr*), « Père éternel, prince de paix » (9,5). Il régnera sur le trône de David à jamais (9,6). Ce tableau idyllique fait aussitôt place à la description des malheurs qui s'abattent sur Israël (9,7-10,4) et aux imprécations contre l'Assyrie (10,5-19). Certes, ce dernier pays est l'instrument de la colère de Yahvé contre Israël et Juda (*lišlōl šālāl w^elābōz baz*, 10,6 ; cf. *mahēr šālāl ḥāš baz*, 8,1.3), mais son orgueil sera puni (10,15-19).

Tableau XXIII

B. Cycle de 'El Gibbor	8,19-10,19			
1.	8,19-9,6	Au cœur du désespoir, l'annonce de l'aurore : un enfant nous est né.	<i>w^ekî yô'm^erû 'ālēkem</i> (8,19) <i>'im- lō' yô'm^erû kaddābār hazzeh 'āšer 'ēyn lô šāḥar</i> (8,20) <i>kā'ē t hāri'šōn hēqal ...</i> <i>w^ehā'aḥrôn hikkîd...</i> (8,23)	
2.	9,7-10,4	Malheurs qui frappent Israël	A : 9,7-12	<i>dābār šālah 'ādōnāy</i> <i>b^eya'āqōb</i> (9,7) <i>b^ekol-zō't lō'-šāb 'appô</i> <i>w^e'ôd yādô n^eṭūyâ</i> (9,11)
			B : 9,13-20	<i>b^ekol-zō't lō'-šāb 'appô</i> <i>w^e'ôd yādô n^eṭūyâ</i> (9,16) <i>b^ekol-zō't lō'-šāb 'appô</i> <i>w^e'ôd yādô n^eṭūyâ</i> (9,20)
			C : 10,1-4	<i>hōy haḥōq^eqîm</i> (10,1) <i>b^ekol-zō't lō'-šāb 'appô</i> <i>w^e'ôd yādô n^eṭūyâ</i> (10,4)
3.	10,5-19	Imprécations contre l'Assyrie	A : 10,5-11	<i>hōy 'aššûr</i> (10,5)
			B : 10,12-15	<i>w^ehāyâ kî</i> (10,12)
			C : 10,16-19	<i>lakēn y^ešallah</i> (10,16)

Dans un troisième mouvement, fortement structuré par le leitmotiv *w^ehāyâ bayyôm hahû'* (10,20.27 ; 11,10.11 ; 12,1.4 ; cf. 7,18.20.21.23) le texte commence par évoquer le « reste d'Israël ». « En ce jour-là », le reste d'Israël reviendra vers le Dieu Fort » (*š^e'ār yāšûb š^e'ār ya'āqōb 'el-'ēl gibbôr* : 10,21). Le peuple ne doit pas craindre (10,24-26 ; *'al-tîrâ* : 10,24 ; cf. *'al-*

tîrâ' : 7,4 et *lô'-tîr^e'û* : 8,12), malgré l'invasion à venir (10,27-32) : seules les cimes des arbres seront émondées (10,33-34).

Le rejeton de Jessé, sur qui reposeront l'esprit de conseil et de force (*rûah^e 'êçâ ûg^ebûrâ* : 11,2 ; pour *'êçâ*, cf. *yâ'aç* : 7,5 ; *'ûçû 'êçâ* : 8,10 ; *yô'êç* : 9,5 ; pour *g^ebûrâ*, cf. *gibbôr* : 9,5 et 10,21) et l'esprit de crainte de Yahvé (*yir'at yhwh* : 11,2.3 : cf. 7,4 ; 8,12 ; 10,24), sera une lumière pour les nations (11,1-10). Le texte évoque alors une ère de paix sous le règne du rejeton de Jessé (11,11-16). Un hymne d'actions de grâces conclut ce cycle (12,1-6).

Tableau XXIV

C. Cycle du reste d'Israël				
1. Le reste d'Israël	10,20-34	Message d'espoir	10,20-23 : Le reste d'Israël	<i>w^ehâyâ bayyôm hahû'</i> (10,20)
			10,24-32 : Ne pas craindre : la délivrance approche malgré l'invasion prochaine	<i>lākēn kî kōh 'āmar 'ădōnāy yhwh ç^ebā'ôl</i> (10,24) <i>w^ehâyâ bayyôm hahû'</i> (10,27)
			10,33-34 : Seuls les cimes des arbres seront émondées	<i>hinnēh</i> (10,33)
2. Le rameau de la souche de Jessé	11,1-10		11,1-9 : Le rameau de la souche de Jessé	
			11,10 : Le rejeton de Jessé, espoir des nations	<i>w^ehâyâ bayyôm hahû'</i> (11,10)
3. La paix finale	11,11-12,6	La paix à venir	<i>w^ehâyâ bayyôm hahû'</i> (11,11)	

A titre d'information, il vaut la peine de signaler que cette structure suit d'assez près la division traditionnelle du texte en sections ouvertes (O) et fermées (F) qu'offre la tradition juive ancienne. Si l'on relève les indications fournies par QIsa^a, le Codex d'Alep, et celui de Leningrad, on constate, malgré des divergences indéniables concernant plutôt la qualité que l'existence même de ces divisions, un accord général avec les sections suggérées par les marqueurs textuels des chapitres 6 à 12. Dans les tableaux qui suivent, A, B et C désignent respectivement des articulations principales, intermédiaires et mineures du texte.

Tableau XXV

Répartition des *petuchot* et des *setumot* dans trois grands témoins de la tradition
en comparaison avec les marqueurs textuels

Section	Alep	Leningrad	Qumrân	Marqueurs textuels
6,1-13	F	F	O	A
7,1-2	F	néant	F	C
7,3-6	O	F plutôt	F	C
7,7-9	F	F	F	B
7,10-17	F	O	Néant	C
7,18-20	F	F	F	C
7,21-22	F	Néant	O	C
7,23-25	F	O	Plutôt F	B
8,1	F	Néant	Néant	Néant
8,2-4	F	F	O	B
8,5-8	F	F	F	C
8,9,10	F	F	F	B
8,11-15	F	F	F	C
8,16-18	F	F	F	A
8,19, 9,6	F	F	F	B
9,7-12	F	F	Plutôt O	C
9,13-20	F	O	F ou O	C
10,1-4	F	F	F	B
10,5-11	F	F	Sans doute néant	C
10,11-15	O	Néant	Plutôt O	C
10,16-19	F	O	O	A
10,20-23	F plutôt	F	Plutôt F	C
10,24-26	Néant	Néant	F	Néant
10,27-32	F plutôt	F	F	C
10,33-34	F	F	F	B
11,1-9	F	O	F	C
11,10	O	O	F	B
11,11-16	Néant	Néant	O	Néant
12,1-6	F	O	O	A

Tableau XXVI

Points communs de la tradition de structuration du texte

Section	Type de césure	Type de certitude sur l'existence de la césure	Type de certitude sur la nature de la césure
6,1-13	F	Trois témoins	Deux témoins
7,1-2	F	Deux témoins	Deux témoins
7,3-6	F	Trois témoins	Deux témoins
7,7-9	F	Trois témoins	Trois témoins
7,10-17	F	Deux témoins	Un témoin
7,18-20	F	Trois témoins	Trois témoins
7,21-22	F	Deux témoins	Un témoin
7,23-25	F	Trois témoins	Deux témoins
8,1-4	F	Trois témoins	Deux témoins
8,5-8	F	Trois témoins	Trois témoins
8,9,10	F	Trois témoins	Trois témoins
8,11-15	F	Trois témoins	Trois témoins
8,16-18	F	Trois témoins	Trois témoins
8,19, 9,6	F	Trois témoins	Trois témoins
9,7-12	F	Trois témoins	Deux témoins
9,13-20	F	Trois témoins	Un ou deux témoins
10,1-4	F	Trois témoins	Trois témoins
10,5,11	F	Deux témoins	Deux témoins
10,12-15	O	Deux témoins	Deux témoins
10,16-19	O	Trois témoins	Deux témoins
10,20-23	F	Trois témoins	Trois témoins
10,24-32	F	Trois témoins	Trois témoins
10,33-34	F	Trois témoins	Trois témoins
11,1-9	F	Trois témoins	Deux témoins
11,10	O	Trois témoins	Deux témoins
11,11-12,6	O	Trois témoins	Deux témoins

3.4.3. Liens entre les trois « personnages » liés à la maison de David.

Au sein du « cycle de l'Emmanuel », le nom du fils de la *'almâ* (*'immānû 'ēl*) apparaît à trois reprises. Le mot figure d'abord au sein de l'oracle adressé à la maison de David (7,10-25) pour indiquer le nom de l'enfant à naître (7,14). A la suite de l'épisode de la naissance de Maher-Shalal (8,1-4), le nom d'*'immānû 'ēl* apparaîtra deux fois encore dans l'évocation de l'invasion d'Assur (8,5-10), signe d'espoir au cœur de la dévastation (8,8) et cause de l'échec du complot contre la dynastie de David (8,10).

Le texte établit d'ailleurs un parallélisme étroit entre les deux passages sur l'Emmanuel (7,10-25 et 8,5-10) par le retour, au début de chacune des deux périodes, d'une formule

d'introduction quasi identique : *wayyôsep yhwh dabbēr 'el-'āḥāz lē'mōr* (7,10) ; *wayyôsep yhwh dabbēr 'ēlay 'ôd lē'mōr* (8,5). D'autres marqueurs textuels soulignent le lien entre les deux passages. Tout d'abord, l'allusion à l'attitude du peuple, qui refuse (*mā'as*, 8,6) les eaux de Siloé au profit de Reçîn et du fils de Remalyahu, contraste directement avec le rôle du fils de la 'almâ, qui doit rejeter (*mā'ôs*, 7,15.16) le mal pour choisir le bien. D'autre part, le formulaire du début de l'oracle de l'Emmanuel (*lākēn yittēn 'ādōnāy hū' lākem 'ôt hinnēh*..., 7,14) paraît repris, de façon abrégée, dans l'évocation de l'invasion d'Assur (*w^elākēn hinnēh 'ādōnāy* ..., 8,7). Enfin, dans la seconde péricope, l'expression *ya'an kî* (8,6) répond directement à une formule identique dans l'introduction au premier texte (*ya'an kî*, 7,5). Centrée sur l'inanité du complot, la structure des deux passages offre un parallélisme frappant :

7,5 : « puisque il y a eu complot contre toi (*ya'an kî yā'aç 'ālêkā*) de la part d'Aram, d'Ephraïm et du fils de Remalyahu »

7,7 : « cela ne tiendra pas (*lō' tāqûm*) ».

8,6 : « puisque (*ya'an kî*) ce peuple a rejeté ... pour se réjouir au sujet de Reçîn et du fils de Remalyahu ... »

8,10 : « [peuples et pays lointains (cf. v. 9),] ourdissez un complot (*'ūçû 'ēçâ*) ... et il ne tiendra pas (*w^elō' yāqûm*) ».

Au sein des chapitres 6 à 12 du livre d'Isaïe, le signe donné à la « maison de David » prend d'ailleurs un relief exceptionnel. Nous avons déjà vu à quel point le texte associait *'ēl gibbôr* au fils de la 'almâ. Or le statut de ces deux enfants contraste singulièrement avec celui de Maher-Shalal. Le fils du prophète, comme l'indique son nom, est d'abord un signe de dévastation, surtout pour le Royaume du Nord (*š^elal šōm^erôn*, 8,4 ; *š^elālām*, 10,2 ; *lišlōl šālāl w^elābōz baz*, 10,6 ; cf. *mahēr šālāl ḥāš baz*, 8,1.3)³⁰⁴. Imposé par son père (*q^erā' š^emô*, 8,3), le nom de cet enfant constitue un témoignage pour le peuple (*'ēdîm*, 8,2 ; *t^e'ūdâ*, 8,16.20).

Emmanuel et *'ēl gibbôr*, en revanche, sont d'abord un signe d'espoir pour la dynastie davidique. Le premier a été annoncé à la « maison de David » (*šim'û-nā' bét dāwid* : 7,13), le second siégera sur le « trône de David » (*kissē' dāwid*, 9,6) « à jamais » (9,6). Ni le père ni la mère de ces deux enfants ne sont identifiés, par contraste avec Maher-Shalal, qui a pour père Isaïe, fils

³⁰⁴ Le nom *šālāl* apparaît aussi, à vrai dire, dans le contexte de l'évocation de la naissance d'*'ēl gibbôr* (9,2), mais il a là une connotation positive : la joie de ceux qui sont délivrés du joug est alors comparée au partage du butin.

d'Amoç, et pour mère « la prophétesse ». Le nom d'Emmanuel sera imposé, soit par sa mère, selon le texte massorétique (*w^eqārā't š^emô*), soit par Dieu ou par les hommes, selon le texte de Qumrân (*wqr'*, vocalisé *w^eqorā'*, dont on peut interpréter le passif comme un passif divin : « et il est appelé »). On retrouve la même divergence d'interprétation, selon les textes, pour *'ēl gibbôr* : 'il appellera son nom' (*wayyiqrā' š^emô*), selon le texte massorétique, bien que les versions anciennes³⁰⁵ engagent à vocaliser *wayyiqqārē'*, '[son nom] sera appelé' (9,5). Tant Emmanuel que *'ēl gibbôr* constituent d'ailleurs un témoignage de l'inanité du complot contre la dynastie davidique (cf. *pele' yô'ēç*, « Artisan de desseins merveilleux »³⁰⁶ face aux vains 'conseils' des rois d'Aram et d'Ephraïm : *yā'aç* : 7,5 et *'ūçû' ēçâ* : 8,10). En son état final, le texte semble donc inviter le lecteur à associer, voire à identifier ces deux enfants.

La même densité de liens intratextuels apparaît au sein des deux derniers mouvements des chapitres 6 à 12. La thématique de la recherche de Yahvé lie étroitement le cycle d'*'ēl gibbôr* (8,19-10,19) et celui du 'reste d'Israël' (10,20-12,6). Elle figure d'abord au seuil du premier de ces deux ensembles pour dénoncer chez le peuple la vaine recherche des idoles (*diršû ... yidrōš*, 8,19). Elle reparaît dans l'évocation des malheurs frappant Israël pour avoir négligé la quête de Yahvé (*lō' dārāšû*, 9,12). Par contraste, la racine de Jessé sera recherchée par les nations (*yidrōšû*, 11,10).

D'autre part, les chapitres 6 à 12 associent étroitement la « souche de Jessé » (*gēza' yišāy*, 11,1 ; *šōreš yišāy*, 11,10) à *'ēl gibbôr*. De part et d'autre apparaissent la même thématique de la libération du joug (*'ōl sūbbōlô ... šikmô*, 9,3 ; *sūbbōlô ... šikmekā w^e'ūllô*, 10,27), la même référence à Madian (*midyān*, 9,3 ; *midyān*, 10,26), une évocation identique de l'ère de justice (*ç^edāqâ*, 10,22 ; *b^emišpāt ûbiç^edāqâ*, 9,6, cf. *çedeq*, 11,4.5) et de paix (*šar-šālôm*, 9,5 et cf. thématique de 11,6-9) qui marqueront l'avènement de ces personnages. Enfin, de même qu'« en ce jour-là » (12,1) l'on 'redira' le nom du Seigneur (*qir'û bišmô*, 12,4), de même on 'redira' le nom d'*'ēl gibbôr* (*wayyiqqārē' š^emô* : 9,5, texte lu par la LXX, la Vulgate et la Peschitta, cf. ci-dessus), tout comme celui de l'Emmanuel (*w^eqārū' š^emô*, 7,14 selon QIs^a).

³⁰⁵ LXX *kaleitai*, 'il est appelé' ; Peschitta *'etq^erî*, 'il a été appelé' ; Vulgate : *vocabitur* : 'il sera appelé'.

³⁰⁶ Pour cette interprétation de l'expression *pele' yô'ēç*, cf. Willem Beuken, *Jesaja 1-12*, "Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament", Herder : Freiburg – Basel - Wien, 2003, p. 251. Comme celui de *'ēl gibbôr* ou de *'ābî-'ad* (Is 9,5), le nom de *pele' yô'ēç*, semble à première vue évoquer un attribut divin (cf. W. Beuken, *op. cit.*, p. 251-252). Des expressions très proches (Is 25,1 : *'āšîtā pele' 'ēçôt*, 'tu as accompli des projets merveilleux' ; Is 28,29 : *hiplî' 'ēçâ* : '[Yahvé] est d'un merveilleux conseil' ; cf. Is 5,19 ; 14,26-27 ; 29,14) sont en effet rapportées à Yahvé.

Tout compte fait, le texte ne cesse de tisser des liens entre les trois personnages mystérieux des chapitres 6 à 12 : l'Emmanuel, *'ēl gibbôr* et le « rameau de la souche de Jessé »³⁰⁷. Comme la venue d'*'ēl gibbôr* (9,3), l'avènement du *hōṭer migēza' yišāy* marquera pour le peuple la fin du joug de l'oppression (10,27). Symbolisé par le cou (*ṣawwā'rekā*, 10,27), ce joug qui va prendre fin reparaît dans l'évocation des souffrances du peuple (*'ad-ṣawwā'r*, 8,8) pour lequel l'Emmanuel demeure une source d'espoir.

Une autre image essentielle parcourt d'ailleurs de part en part l'ensemble des trois mouvements des chapitres 6 à 12, soit pour symboliser le peuple, soit pour représenter le roi à venir : celle de l'arbre qui repousse. La fin du chapitre 6 nous présentait déjà le peuple d'Israël réduit à une « souche », *maṣṣebet* (6,13, [2 fois]), appelée à devenir une « semence sainte » *zera' qōdeš* (6,13). Au début du « cycle de l'Emmanuel », à l'annonce du complot contre la dynastie royale de Jérusalem, le cœur du roi et celui du peuple palpitent comme les arbres de la forêt sous le vent (*'āṣē-ya'ar mippēné rūaḥ*, 7,2). Dans ce contexte, les « épines et ronces » acquièrent une connotation négative, symbole de la précarité de Juda (*laššāmîr wēlaššayit*, 7,23 ; *šāmîr wāšayit*, 7,24 ; *yir'at šāmîr wāšāyit*, 7,25).

La même image forestière apparaît dans le cycle d'*'ēl gibbôr* à l'annonce des tribulations d'Israël : le peuple brûlera comme les ronces et les épines (*šāmîr wāšayit*, 9,17), comme les halliers de la forêt (*bē sibkē hayya'ar*, 9,17), consumés par le feu (*ma'ākōlet 'ēš*, 9,18 et cf. 9,4). Si l'Assyrie est l'instrument de Yahvé pour émonder les arbres d'Israël ('hache' : *garzen* ; 'scie', *hōṣēb*, 10,15), elle non plus n'échappera pas à la colère de Yahvé. La lumière d'Israël et la flamme de son Saint deviendront en effet un feu qui consumera les ronces et les épines d'Assyrie (*šîtô ûšē mîrô*, 10,17) et l'orgueil de sa forêt (*kēbôd ya'rô*, 10,18). L'idée du « reste des arbres de la forêt » (*šē'ār 'ēṣ ya'rô*, 10,19) introduit d'ailleurs l'image du reste d'Israël, qui marque le début du cycle suivant (10,20.21 ; 11,16).

Dans le troisième mouvement, l'image forestière est appliquée au peuple qui survivra, émondé (*gēdû'im*, 10,33, cf. *gūddā'û*, 9,9) comme les cimes des arbres, comme les halliers de la

³⁰⁷ Parlant d'un « triptyque messianique », certains auteurs reconnaissent de nos jours ces relations entre les trois personnages des chapitres 6 à 12 du livre d'Isaïe, cf. Hubert Irsigler, « Der Aufstieg des Immanuel. Jes. 7,1-17 und die Rezeption des Immanuelworts in Jes. 7-11 », in H. Irsigler, *Vom Adamssohn zum Immanuel*, „Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 58“, St. Ottilien, Eos, 1997, p. 101-152, voir spécialement p. 121 et ss et p. 131 et ss. ; Konrad Schmid, „Herrschererwartungen und –aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen“, in F. Postma, Karel Spronk, Eep Talstra (éd.), *The new Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*, FS H. Leene, Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing, 2002, p. 175-209 ; et Willem Beuken, *Jesaja 1-12*, „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“, Herder : Freiburg – Basel – Wien, 2003, p. 51-52. Ces auteurs soulignent l'élargissement de l'interlocuteur d'une figure à l'autre : le signe de l'Emmanuel est annoncé à la maison royale, le « prince de paix » est proposé à un « nous » collectif, qui comprend à la fois Juda et Israël, tandis que le « rameau de la souche de Jessé » se dressera comme un signal pour les peuples.

forêt (*sibkē hayya‘ar*, 10,34, cf. 9,17). Mais c’est surtout la « racine de Jessé » (*gēza‘ yišāy*, 11,1 ; *šōreš yišāy*, 11,10) dont surgit un rejeton (*hōṭer, nēçer*, 11,1) qui incarne l’idée du « reste de la forêt » ou du « reste de l’arbre », annoncée dès le début du livre de l’Emmanuel. Comme en 7,2, cette image apparaît ici associée au *rûaḥ* (11,2 [x4], 11,15), « esprit » qui récapitule les thèmes clés de ce livre. C’est d’abord un « esprit de conseil » (*rûaḥ ‘ēçâ*, 11,2), comme le *pele’ yô‘ēç* (9,5)³⁰⁸ face aux vains complots contre le descendant de David (*yā‘aç* : 7,5 et *‘ūçû ‘ēçâ* : 8,10). C’est encore un esprit de force (*rûaḥ... g^ebûrâ*, 11,2) comme le « Dieu *gibbôr* » (9,5 et 10,21)³⁰⁹. C’est enfin le véritable esprit de crainte de Yahvé (*rûaḥ... yir‘at yhwḥ*, 11,2 et cf. 11,3) comme « Yahvé Sabaot », car « c’est lui qu’il faut craindre » (*w^ehû’ môra’ākem*, 8,13), face aux fausses craintes auxquelles le peuple a cédé (*yir‘at šāmîr wāšāyit*, 7,25 ; *‘al tîrâ’*, 7,4 ; *lō’ tîr^e‘û*, 8,12 ; *‘al tîrâ’*, 10,24 ; et cf. thématique de la crainte chez le peuple en 7,2).

Par un jeu de mots subtil, le troisième mouvement met finalement face à face l’enfant du prophète, *š^e‘ār yāšûb* (10,21.22 et cf. 7,3), qui fut témoin de l’oracle d’Isaïe sur l’Emmanuel, et l’enfant issu de Jessé : « Un reste reviendra, le reste de Jacob, vers le Dieu fort » (*š^e‘ār yāšûb š^e‘ār ya‘āqōb ‘el-‘el gibbôr*, 10,21). Le thème du reste apparaît d’ailleurs de façon récurrente à la charnière entre le deuxième et le troisième mouvements (*š^e‘ār*, 10,19.20.21 [2 fois].22 et cf. 11,16).

3.4.4. Le mystère de l’Emmanuel

Les analyses qui précèdent nous permettent de situer le signe de l’Emmanuel dans le contexte des chapitres 6 à 12 du livre d’Isaïe. Comme nous l’avons vu, il s’agit d’un personnage que le texte associe étroitement au descendant de Jessé, *‘el gibbôr* ou *hōṭer migēza‘ yišāy*. Au sein du premier mouvement du livre de l’Emmanuel (7,1-8,18), l’enfant de la *‘almâ* apparaît comme un fils de roi, comme l’ont d’ailleurs senti David Kimḥi, Joseph Kaspi ou Yapheth Abou Aly³¹⁰. Le premier de ces trois commentateurs invoque Is 8,8 : « et ses ailes seront déployées sur toute

³⁰⁸ Pour ce rapprochement, voir déjà Hans Wildberger, *Isaiah 1-12. A Commentary*, Fortress Press : Minneapolis, 1991, p. 472.

³⁰⁹ Même rapprochement chez Hans Wildberger, *op. cit.*, p. 472 et Willem Beuken, *op. cit.*, p. 309.

³¹⁰ « Et nous tendons à penser que, selon le sens littéral, le prophète a dit à Achaz : ‘Cette fille (*‘lçby*)’, qui est ta femme, concevra bientôt et enfantera un fils’, et Isaïe lui a dit [à elle]: ‘tu l’appelleras Emmanuel’, et quand il viendra, il sera un appui pour Juda et il le délivrera de la main du roi d’Aram et du roi d’Israël ainsi que de l’Assyrie », Yapheth Abou Aly, *Commentaire du livre d’Isaïe*, ad 7,14, texte consulté sur les microfilms F35623 et F52714 (Bibliothèque Nationale d’Israël, Giv‘at Ram) des manuscrits conservés à Saint Petersburg.

l'étendue de *ton pays* (*'arç^ekā*), ô Emmanuel ! ». Cette façon de s'exprimer convient en effet au fils d'un roi. Le second rapproche Ct 6,8 pour rappeler que c'était la coutume chez les rois de cette époque d'avoir de nombreuses *'ālāmôt*.

Dans l'ensemble du « livret de l'Emmanuel », l'oracle de la *'almâ* revêt une importance particulière. Il est précédé de tout un ensemble de marqueurs textuels qui annoncent la proclamation d'une parole extraordinaire et solennelle. A la suite du récit de l'envoi en mission du prophète (chapitre 6), et de la présentation du complot contre la dynastie davidique (7,1-9), Dieu suggère directement à Achaz de solliciter l'oracle (*wayyôsep yhwh dabbēr 'el-'āḥāz lē'mōr*, 7,10). Face au refus du souverain, la parole sera néanmoins adressée à la maison de David (*šim'û-nā' bét dāwid*, 7,13), donnée par Yahvé lui-même (7,14).

L'oracle débute par un embrayeur (*hinnēh* : 'voici'), porteur d'un effet d'annonce, et dont le but est de centrer l'attention sur la phrase qui va suivre. Dans les chapitres qui nous occupent, ce mot reparaît à cinq autres reprises, toujours pour souligner l'importance du verset qui s'ouvre après lui. En 6,7, le séraphin qui vient de prendre une braise pour toucher les lèvres du prophète signale que « *hinnēh* ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité est expiée ». En 8,7, Yahvé annonce au prophète que « *hinnēh* le Seigneur fait monter contre vous les eaux puissantes et profondes du Fleuve, le roi Assur et toute sa gloire, il débordera de son lit et franchira toutes ses berges ». En 8,18, le prophète signale que « *hinnēh* moi et les enfants que Yahvé m'a donnés, nous sommes des signes et des prodiges en Israël de la part de Yahvé Sabaot qui réside au mont Sion ». En Is 10,33, le prophète annonce, à la suite du récit de la progression de l'envahisseur, que « *hinnēh* le Seigneur Yahvé Sabaot qui ébranche la couronne avec fracas, les plus hautes cimes sont coupées et les plus fières sont nivelées ». Enfin, en Is 12,2, celui qui invoque Yahvé s'écrit « *hinnēh* Dieu est mon salut, j'ai confiance et n'ai plus de crainte car Yahvé est ma force et mon chant, il est mon salut ! »

Dans ces conditions, si le mot *'almâ* n'avait désigné qu'une simple adolescente, nous serions en présence d'un verset d'une banalité extrême à la suite de tout un appareil textuel soulignant, à grand renfort d'effets rhétoriques, l'importance de la parole annoncée. Une jeune fille est enceinte, elle enfante et impose à son fils un nom qui n'offre rien d'extraordinaire parmi les nombreux prénoms théophoriques de l'ancien Israël. Qui plus est, l'identité des parents restant voilée, l'enfant reste inconnu. L'oracle devient alors l'antithèse d'un signe.

Même si l'on tenait le contenu de ce signe ('ôt,³¹¹ 7,14) pour dévoilé dans les deux versets suivants (7,15-16 : « il mangera du lait caillé et du miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien, car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, elle sera abandonnée, la terre dont tu redoutes les deux rois »), on peine à en retrouver le 'signifiant'. Contrairement aux enfants d'Isaïe, qui portent des prénoms extravagants (« Un reste reviendra », « Prompt-butin-proche-pillage »), rien de singulier dans le nom de l'Emmanuel, dont on cache l'identité du père et qui reste le fils d'une inconnue. Parmi tant d'enfants à naître, lequel au juste annoncera la fin de la menace contre la dynastie davidique ?

La conclusion s'impose : pour pouvoir revendiquer le statut de parole solennelle que lui impose la logique narrative du texte, le verset 7,14 doit désigner un événement profondément significatif. Si le mot '*almâ* désigne une vierge, même si l'identité de la mère reste enveloppée de mystère, la naissance de l'enfant acquiert le statut de signe « dans les profondeurs du shéol ou là haut, dans les hauteurs ». Le caractère extraordinaire de ce signe donné par Yahvé lui-même à la maison de David tient alors au fait qu'une adolescente soit enceinte tout en restant « vierge », comme le suggère le participe présent *hārâ* : la jeune fille est enceinte à présent, alors même qu'elle demeure '*almâ*.

Le fait que cet enfant reste inconnu dans l'ensemble de la Bible en tant que personnage historique de l'entourage d'Achaz ne manque pas pour autant de surprendre. On a l'impression que, face au refus du souverain de demander un signe à Yahvé, la naissance de l'Emmanuel reste enveloppée de mystère et orientée vers un avenir lointain. Le refrain (*w^ehāyâ*) *bayyôm hahû'* (7,18.20.21.23), qui ponctue l'oracle de l'Emmanuel, est repris en écho du début à la fin du troisième mouvement, dans l'évocation du reste d'Israël et de la souche de Jessé (10,20.27 ; 11,10.11 ; 12,1.4). Dans ces conditions, la seule naissance immédiate, concrète et tangible, que pourront attester les témoins ('*ēdīm*, 8,2) sera celle de Maher Shalal, annoncée par un changement significatif d'interlocuteur : Dieu ne s'adresse plus au roi Achaz (*wayyôsep yhw h dabbēr 'el-'āhāz lē'mōr*, 7,10), ni à la maison de David (*šim'û-nā' bēt dāwid*, 7,13), mais au prophète lui-même (*wayyōmer yhw 'ēlay*, 8,1.3).

Car ni le roi ni le peuple ne savent écouter (*šim'û šāmôa' w^e'al-tābînû ûr^e'û rā'ô w^e'al-tēdā'û*, « Ecoutez de toutes vos oreilles sans comprendre, voyez de vos yeux sans savoir », 6,9). Voilà pourquoi Yahvé avait enjoint Isaïe d'appesantir « le cœur de ce peuple » de peur qu'il « ne

³¹¹ Dans la littérature prophétique, le mot '*ôt* peut désigner, selon Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, « The Anchor Bible », Doubleday : New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 2000, p. 232), soit un signe miraculeux (cf. le retour de l'ombre du soleil en Is 38,7-8), soit un fait extraordinaire et symbolique consistant en un acte (le prophète qui marche nu dans Jérusalem, Is 20,3) ou un nom (celui des enfants du prophète, Is 8,18).

comprenne et ne revienne (*wāšāb*) et ne soit guéri » (6,10). Par contraste avec ce peuple et ce roi qui ne veulent ni « comprendre » (*tābînû*, 6,9), ni « savoir » (*tēdā'û*, 6,9), qui s'en va consulter les devins (*'el-hayid'ônîm*, littéralement, les faux « savants », 8,19), l'esprit de « compréhension » (*rûaḥ... bînâ*, 11,2) et de « savoir » (*rûaḥ da'at*, 11,2) reposera sur la « souche de Jessé » : un « reste reviendra » (*š'ār yāšûb*, 10,21.22) vers le Dieu fort.

Indépendamment de l'horizon historique proche de cet oracle, qui évoque la fin imminente d'une attaque contre Juda (« avant que cet enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, elle sera désertée, la terre dont tu redoutes les deux rois », 7,16), le texte dans son état final restait donc orienté dans un sens messianique, au niveau de l'*intentio operis*.

Conclusion

L'étude que nous venons de mener se fonde sur certains arguments rarement invoqués dans la recherche sur le mot *'almâ*, tels que la critique textuelle de Pr 30,19, l'évolution phonologique de l'hébreu justifiant l'étymologie populaire qui rattache notre mot à la racine 'être caché', l'étude de la réception juive médiévale, les emplois musicaux du terme ainsi qu'une analyse renouvelée de certains textes clés (Ct 6,8 ; Is 54,4 ; Is 7,14).

Ces différents éléments permettent de retracer les principales étapes de l'évolution sémantique et de la réception du mot *'almâ*. Désignant au départ l'adolescente vierge jusqu'au début de sa vie fertile, notre nom s'opposait au terme *na'ārâ*, qui désignait au contraire toute jeune fille, mariée ou célibataire, depuis l'enfance jusqu'à la fin de sa jeunesse. *'almâ* se distinguait également du nom *b^etûlâ*, qui s'applique à toute femme vierge, abstraction faite de son âge. Voilà pourquoi le mot *b^etûlâ*, qui se prête à des emplois adjectivaux, est peu employé comme substantif, surtout au singulier, et figure rarement précédé de l'article : la virginité désignant avant tout un état, le mot 'vierge' constitue dans beaucoup de langues un terme assez générique, qui marque d'abord une qualité. Le nom *'almâ*, en revanche, qui réfère à une adolescente vierge, se prêtait beaucoup plus à des emplois au singulier ou précédés de l'article défini. De fait, sur six emplois non lexicalisés de ce mot dans la Bible, *'almâ* figure trois fois au singulier précédé de l'article.

Notre mot semble relever du lexique le plus ancien de la Bible : il figure dans un psaume qui offre de nombreux traits archaïques (Ps 68), dans le livre de la Genèse, dans celui de l'Exode, dans le premier Isaïe ainsi que dans le Cantique, livre qui a pu être révisé à date récente mais dont le matériel reste en grande partie ancien.

Par la suite, le sens de *'almâ* se lexicalise. On voit alors apparaître ce mot dans son acception strictement musicale en hébreu biblique tardif : il figure dans le livre des Chroniques et dans certains titres de psaumes (9 ; 46 ; 49), difficiles à dater, mais pour lesquels on ne peut exclure une rédaction récente.

A cet égard, il est significatif que le mot *'almâ* reste absent de textes tardifs où le sens général du passage semble le réclamer. Le livre d'Esther, par exemple, qui relève de l'hébreu biblique récent, offre à plusieurs reprises l'expression *na'ârâ b^etûlâ* (Est 2,3 et cf. Est 2,2) dans un contexte où le Cantique emploie le terme *'ălāmôt* (Ct 6,8). De même, le livre de l'Ecclésiaste, qui fait partie des plus tardifs de la Bible, décrit l'eunuque qui soupire en étreignant une *na'ârâ* (Sir 30,20) plutôt qu'une *'almâ*. La traduction grecque fait ici preuve d'une profonde intelligence du texte en traduisant *hōsper eunouchos perilambanōn parthenon*.

Au deuxième siècle avant notre ère, les emplois lexicaux du mot *'almâ*, sans doute réservés à une guilde de musiciens, ne seront plus compris des traducteurs de la Septante, qui se contentent soit de translittérer le terme (1 Ch 15,20 : *epi alaimôth*), soit de l'interpréter en fonction de la racine *'lm*, 'être caché' (Ps 9,1 et 46,1 : *kruphiôn*). Dès cette époque, en effet, l'évolution phonologique avait fini par confondre le phonème originel initial du mot *'almâ* (/ʕ/) avec le phonème par lequel débutait la racine *'lm*, 'être caché' (/ʕ/). Ce changement favorise l'évolution sémantique de notre mot, qui commence dès lors à connoter la réclusion, à la faveur de certaines pratiques de la société juive de la période hellénistique (expression *katakleistoi parthenoi*, III Ma 1,18 et cf. II Ma 3,19). Ce développement sémantique rend compte par exemple de la traduction de *'almâ* par *apokruphos*, en Gn 24,43, de la part d'Aquila, ainsi que de certains commentaires de Jérôme.

Au début de l'ère chrétienne, le passage d'Is 7,14, appliqué par Mt 1,23 à la naissance de Jésus, occupe vite une place centrale au cœur de la polémique judéo-chrétienne. Une partie de la réception juive va alors souligner le sème « jeunesse féminine » qu'a toujours comporté le mot *'almâ*, au détriment de celui de « virginité ». Jusqu'au XIV^e siècle toutefois, le sens originel du mot n'a pas pour autant été oublié dans le judaïsme, comme en témoignent Salomon ben Yeroham, parmi les karaïtes, ou Rachi et d'autres maîtres médiévaux à sa suite, parmi les rabbanites. Signalons enfin que les artisans du renouveau de la langue hébraïque ont attribué au mot *'almâ* le sens de « demoiselle » qu'il garde encore aujourd'hui en *'ivrit*.

Tableau XXVII
Evolution du sens du mot ‘*almâ*’

Période	Réception
Hébreu biblique ancien	« adolescente vierge »
Hébreu biblique récent	1. « adolescente vierge » 2. « ton soprano »
Ile siècle avant l’ère chrétienne (?)	« vierge cachée »
Ile siècle après l’ère chrétienne	Pour une partie du judaïsme : « jeune fille » Pour une autre partie : « adolescente vierge »
A partir du XIVe siècle	Pour l’ensemble du judaïsme : « jeune fille » ou « jeune femme »
A partir de la fin du XIXe siècle	En hébreu moderne : « demoiselle »

Tout compte fait, si le mot ‘*almâ*’, en hébreu biblique ancien, signifie en *langue* une ‘adolescente qui n’a jamais connu d’homme’, les effets de *parole* peuvent mettre l’accent, selon les cas, sur le sème de ‘jeunesse’ ou sur celui de ‘virginité’. On comprend dès lors que la Septante ait pu rendre ce mot tantôt par *parthenos*, tantôt par *neanis*.

Tableau XXVIII
Emplois non lexicalisés de ‘*almâ*’ et emploi de ‘*alûmim*’ en référence à une jeune fille

Occurrence	Traduction grecque	Mots parallèles	Virginité impliquée par le contexte	Virginité affirmée par le contexte	Virginité suggérée par le contexte
Gn 24,43	<i>parthenos</i>	<i>b^etûlâ</i> , Gn 24,16		X	
Ex 2,8	<i>neanis</i>	-			X
Is 7,14	<i>parthenos</i>	-	X		
Ps 68,26	<i>neanidôn</i>	-			X
Ct 1,3	<i>neanides</i>	-	X		
Ct 6,8	<i>neanides</i>	<i>bānôt</i> , Ct 6,9	X		
Is 54,1	<i>aiônion</i>	<i>šômēmâ</i> , Is 54,1; <i>’al^e m^e nûtayik</i> , Is 54,4	X		

Pouvons-nous tenir la conclusion qui vient d'être énoncée pour démontrée, malgré le nombre limité d'attestations des mots de cette racine (6 occurrences non lexicalisées et 4 emplois lexicalisés pour *'almâ* ; 5 attestations de *'ālûmîm*, en comptant Pr 30,19 ; 2 exemples de *'elem*) ? La réponse à cette question diffère selon qu'on tente d'y répondre sur le plan des faits positifs ou au niveau des modèles théoriques. D'un point de vue inductif (faits positifs), l'ensemble des emplois, des versions et des textes disponibles engage le chercheur à soutenir la thèse ici avancée : *'almâ* désigne l'adolescente vierge. En l'absence d'éléments nouveaux, telle est la conclusion à laquelle conduisent les faits. Dans une perspective déductive (modèles théoriques), d'autre part, la solution proposée apparaît comme la plus économique ou, si l'on veut, la plus élégante. Le sens dégagé pour *'almâ* permet en effet de justifier de façon cohérente la totalité des attestations de ce terme et l'histoire de sa réception. Toute autre hypothèse semble au contraire conduire le chercheur à un ensemble d'apories qui restent, en l'état actuel de nos connaissances, insolubles.

L'analyse sémantique de la valeur du mot *'almâ* dans la Bible, qui vient d'être menée, souligne d'abord l'intérêt d'une prise en compte de toutes les dimensions de la réception (juive et chrétienne, versions et commentaires) dans la recherche du sens originel de mots qui relèvent d'un état de langue qui a depuis longtemps cessé d'être vivant. Elle montre en outre que le concours de différentes disciplines (musicologie, physiologie, typologie linguistique) peut permettre de renouveler certains débats traditionnels de l'exégèse.

Annexes : textes quaraïtes et rabbanites

Je remercie le Professeur Etienne Nodet d'avoir bien voulu réviser les traductions des textes rabbanites présentées dans cette annexe.

1)

רש"י

אשקנזי

1040, Troyes-1105

ישעיהו ז', יד

ותקרא שמו עמנואל – לומר, שיהא צורינו עמנו; וזהו האות! שהרי נערה היא ולא נתנבאת מימיה, ובזו תשרה בה רוח הקדש; [וזהו שנאמר למטה "ואקרב אל הנביאה" וגו' (יש' ח,ג), ולא מצינו אשת נביא שנקראה 'נביאה', אלא אם כן

התנבאה. [ויש פותרים, שעל חזקיה נאמר; ואי אפשר, שהרי כשאתה מונה שנותיו תמצא, שנולד חזקיה לפני מלכות אביו תשע שנים. ויש פותרים שזה האות: שעלמה היתה ואין ראוייה לוולד.

« [elle l'appellera] du nom d'Emmanuel- C'est-à-dire, notre Rocher sera avec nous, et tel est le signe! Car elle était jeune fille (*na'ărâ*) et n'avait jamais prophétisé, et voilà pourquoi l'Esprit Saint reposera sur elle. Et c'est ce qui est écrit ensuite, 'je m'approchai de la prophétesse, etc.' (Is 8,3), car nous n'avons pas trouvé [dans l'Ecriture] de femme de prophète que l'on appelle 'prophétesse', à moins qu'elle ait réellement prophétisé. Et certains interprètent ce passage en disant que [l'oracle] s'applique à Ezéchias, mais cela est impossible, car si l'on calcule son âge, on trouvera qu'Ezéchias est né neuf ans avant le début du règne de son père. Et d'autres interprètent le passage en précisant que le signe est le suivant : elle était '*almâ* et on ne pouvait s'attendre (*w'yn r'wyh*) à ce qu'elle soit la mère d'un enfant (*lwllld*) »

2)

רד"ק

ספרדי

Originaire de Narbonne

1160-1235

ישעיהו ז, יד

העלמה – אינה בתולה כדברי הנוצרים, אלא עלמה: נערה, תהיה בתולה או בעולה; והנה "דרך גבר בעלמה" (מש' ל, יט) – היא בעולה; וכן לזכר קטן בשנים נקרא 'עלם': "בן מי זה העלם" (ש"א יז, נה); וזאת היתה קטנה בשנים, לפיכך קראה **עלמה**. העלמה הזאת היא אשת הנביא; או אשת אחז, והוא הנכון, כי אם היתה אשת הנביא, היה אומר: נביאה, כמו שאמר "ואקרב אל הנביאה" (יש' ח,ג); ועוד שאמר "מלא רוחב ארצך עמנואל", משמע כי בן מלך היה (...)

« *hā'almâ* - Il ne s'agit pas d'une vierge comme le disent les chrétiens, mais d'une '*almâ* : une jeune fille (*na'ărâ*) qui peut être vierge ou pas. Car il est écrit 'la voie d'un homme dans une '*almâ*' (Pr 30,19). Celle-ci n'était pas vierge. Et de fait, un garçon très jeune est appelé '*elem*' ('de qui ce '*elem* est-il le fils?', I Samuel , 17,56). Or celle-ci était très jeune, et voilà pourquoi on l'appelle '*almâ*. A priori, cette '*almâ* est soit la femme du prophète, soit la femme d'Achaz, mais c'est la deuxième possibilité qu'il faut ici retenir, car s'il s'était agi de la femme du prophète, on aurait écrit 'la prophétesse', comme on peut le lire en Is 8,3 ('je m'approchai de la prophétesse'). En outre, il est écrit 'toute l'étendue de **ton** pays, Emmanuel' (Is 8,8), ce qui montre qu'il s'agit d'un fils de roi. » (traduit par nos soins).

3)

ראב"ע

ספרדי

1089, Tudela-1164, Londres ?

ישעיהו ז', יד

וידענו כי הקטן בשנים יקרא 'נער' והנקבה 'נערה', גם כן 'עלמה' והזכר 'עלם'; והנה יתכן להיותה בתולה או בעולה, כי אין הטעם, רק כנגד השנים, ו'עלם' יוכיח; והנה "ודרך גבר בעלמה" (מש' ל, יט) איננה בתולה כלל, בעבור שאמר מראש "לא ידעתים" (שם, יח).

« Nous savons qu'un garçon très jeune est appelé *na'ar*, mot dont le féminin est *na'ārâ*. De la même façon, on a *'almâ* et au masculin *'elem*. Or une *'almâ* peut être vierge ou pas, car la signification de ce mot n'envisage que l'âge [et non pas la virginité] et la comparaison avec le mot *'elem* permet de le prouver. Car il est écrit 'la voie d'un homme dans une *'almâ*' (Pr 30,19). Dans ce texte, il ne saurait être question d'une vierge du fait qu'il est écrit au début du passage : 'je ne les connais pas' (Pr 30,18). » (traduit par nos soins).

4)

ר' אליעזר מבלגנצי

אשכנזי

fl. XIIe s., Beaugency, Nord de France

élève de Samuel ben Meïr, le petit-fils de Rashi

très influencé par Rashi

ישעיהו ז', יד

הנה העלמה - מן הלשון הזה תבין כי ידועה היא ומבוררת היא להם. ואומר אני, כי על פי המקום נשאה, לאות ולמופת, כמו שעשה הושע בן בארי שהיה בדורו (הו' א,ב), אך זאת לא "אשת זנונים" (שם) היא. **הרה** - תהיה הרה עתה, מה שאין דרך **עלמה**, שדרך גבר בעלמה נפלא היא, ולא ידוע שהיא נבעלת, כי אינה הרה, וכן העיד שלמה (מש' ל, יט). **והרה** - להבא משמע, כשל אשת מנוח (ראה שו' יג,ה). והרי הריון עלמה, שאין דרכה להתעבר, קשה יהיה לה מאד, ואף אם דרכה להתעבר, לידת מבכרת קשה היא מאד; וכשם שזאת תהא שרויה בצרה גדולה בהרונה, ויולדת בן ומתרווחת, כן אתם תתרווחו מצרה גדולה כזאת. ודרך המקרא לדמות צרה להריון, והרוחה ללידה, כענין "כי באו בנים עד משבר וכח אין ללדה" (יש' לז,ג); הרי זה אות לרווחת רצין ופקח. ובמה יודע איפה שכן הוא? שהיא מאיליה תקרא שמו **עמנואל**, ברוח הקדש, לומר: כי עמנו יי', ו"רבים אשר אתנו מאשר אותם" (מ"ב ו,טז), ולא יוכלו לנו; (...)

«*hinnēh hā'almâ* : selon cette expression, on comprend qu'il s'agit d'une femme qu'ils connaissent bien et qu'ils identifient clairement. Et je dirais qu'elle a été épousée sur-le-champ, pour être un signe et un prodige, comme ce fut le cas en son temps pour la femme d'Osée fils de Beéri (Os 1,2), sauf que celle-ci n'est pas 'une femme se livrant à la prostitution'. *hārâ* : Elle sera enceinte à présent ('*atâ*), ce qui n'est pas la voie [naturelle] pour une '*almâ*, car la voie d'un homme dans une '*almâ* est étonnante, puisqu'il n'apparaît pas qu'elle ait perdu sa virginité, car elle n'est pas enceinte, et Salomon l'atteste (Pr 30,19). Et pour *hārâ*, on a la même signification que pour la femme de Manoa (cf. Juges 13,5). Car si une '*almâ* attend un enfant, alors que ce n'est pas la voie naturelle pour elle de devenir enceinte, ce sera très dur pour elle, et même si la conception se faisait de façon naturelle, l'accouchement du premier enfant serait très difficile. Et de même qu'elle sera sujette à une grande épreuve au cours de sa grossesse, et qu'elle enfantera un fils et sera délivrée, de la même façon vous serez délivrés de cette grande épreuve. Car l'Écriture a l'habitude de comparer les épreuves à une grossesse, et la délivrance à un accouchement comme lorsqu'il est dit que 'les enfants sont à terme et la force manque pour les enfanter' (Is 37,3). Car cela est un signe de la délivrance de Peqah et Raçôn. Et comment saura-t-on qu'il en est ainsi ? Car d'elle-même elle l'appellera Emmanuel, sous [l'inspiration de] l'Esprit Saint, c'est-à-dire, car le Seigneur est avec nous, et 'il y en a plus avec nous qu'avec eux' (2 Rois 6,16), et ils ne pourront rien contre nous. »

5)

ר' ישעיה מטרני

Il s'agit probablement du petit-fils, Isaïe Ben Elijah di Trani, dit le jeune
Son grand-père (1180-1260) était en contact avec les rabbins du centre de l'Europe

(איטלקי שלמד באשכנז)

Originaire de Trani, en Italie

Mort vers 1280

ישעיהו ז, יד

הנה העלמה הרה- זו אשת הנביא, כמו שאומר לפנים "ואקרב אל הנביאה" (יש' ח, ג), ואומר "הנה אנוכי והילדים אשר נתן לי לאות לישראל" (ראה שם, יח). וזה היה האות, כי היתה עלמה ולא ראויה להריון, ונתעברה וילדה.

« *Voici que la 'almâ est enceinte.* Il s'agit de la femme du prophète, comme il est écrit par la suite : 'je m'approchai de la prophétesse' (Is 8,3), et on lit également 'Me voici, moi et les enfants que le Seigneur m'a donnés pour signes en Israël' (cf. Is 8,18). Et voici quel était le signe : elle

était 'almâ et n'était pas susceptible (w'yn r'wyh) de se retrouver enceinte, d'attendre un enfant et de le mettre au monde. »

6)

ר' יוסף כספי

1279-1340

Originaire du Languedoc

ישעיהו ז, יד

הנה העלמה הרה וגו' – זאת היתה לפי דעתי אחת מן העלמות אשר למלך אחז, מהיותר חביבות אצלו, כי כך לכל מלך בארץ ההיא נשים רבות ופלגשים, ככתוב "ועלמות אין מספר" (שה"ש, ו, ח). וצוה אותו השם שהיא תקרא **שמו עמנואל**, לאות ולסימן ולזכרון כי השם יהיה עמם ויצילם מכף ארם ואפרים. ואין קושיא איך זה אות וראיה גמורה אצל מי שהוא בקי בכל מיני האותות והמופתים הכתובים בתורה ובנביאים, ואלה ענינים גדולים, והכל "אוצר יי" יבא.

« *Voici que la 'almâ est enceinte*, etc. Il s'agit à mon avis de l'une des 'ālāmôt du roi Achaz, parmi celles qui lui était les plus chères, car c'était la coutume pour tout roi de ce pays d'avoir des épouses nombreuses et des concubines, comme il est écrit, *et d'innombrables 'ālāmôt* (cf. Cantique 6,8). Et le Seigneur lui ordonna de donner à l'enfant le nom d'Emmanuel, pour qu'il constitue le signe, la preuve et le rappel que Dieu serait avec eux et les délivrerait de la main d'Aram et d'Ephraïm. Et il n'est pas difficile de comprendre comment cela peut constituer un signe et un témoignage très fort pour quiconque est versé dans toutes les formes de signes et de prodiges qui sont consignés dans la Loi et les Prophètes, et il s'agit là de points importants de l'Ecriture et tout le trésor du Seigneur s'accomplira. »

7)

רלב"ג

Levi ben Gershon (Gersonide)

1288, Bagnols sur Cèze – 1344

שיר השירום א, ג

טובים שמן תורק שמך על כן אהבוך עלמות – (...) ולזה אהבוך העלמות והן הנערות הקטנות אשר לא היו לאיש

ר"ל הנפשות המדברות טרם צאת הכנתם לפועל.

« *Ton nom est une huile qui s'épanche, c'est pourquoi les 'ālāmôt t'aiment. (...) Et voilà pourquoi les 'ālāmôt t'aiment, car ce sont de toutes jeunes filles qui n'ont appartenu à aucun homme : [Salomon] entend par là [au sens métaphorique] les âmes avant que leurs facultés n'aient été actualisées* ».

8)

רלב"ג

ודרך גבר בעלמה

משלי, ל, יט

והרביעי הוא דרך גבר בעלמה שהיא בעולה שלא יוכר בה אף הוא הפחית מעלת הדרך ההוא בזה המשגל המגונה עד שתשוב זאת העלמה מגונה בעיניו אשר היתה חביבה ויקרה בעיניו וכן הענין במי שדרך בחקירותיו בדברי התורה זה מנהג החסר כי ימצא בהם בזה האופן המגונה דברים מגונים תשוב להיות אצלו מגונה תחת אשר היתה יקרה.

« La quatrième voie est celle d'un homme dans une *'almâ* qui a été possédée de telle sorte que les traces [de cette possession] n'en sont pas décelables. Au contraire, l'homme a réduit la pénétration par un coït indécent de sorte que cette *'almâ*, qui jusque-là était pour lui précieuse et chère, deviendra indécente à ses yeux. Et tel est le sens, pour quiconque a l'habitude de scruter les paroles de la Torah. Cette pratique est celle de la réduction du coït qu'on trouvera chez ces personnes-là. Par cette pratique honteuse surviennent des choses indécentes. La fille deviendra indécente à ses yeux alors qu'auparavant elle lui était chère. »

9) Isaïe 7,14

Yapheth Abou Aly, manuscrit conservé à la bibliothèque de St Petersburg, cf. microfilms F35623 et F52714 de la Jewish National Library à Giva't Ram, Jérusalem.

Xe siècle

לדלך יעטי רב אלעאלמין הו לכם א"א הודה: אלפתאה חבלה ותולד אבן ותסמי אסמו עמנואל: קו' לְכֹן יריד בה לאגל קולך, יא אחז, לא אסאל ולא אגרב רב אלעאלמין. יבתדי מן ענדה באעטאכם א"א חתי תציר חגה עליכם. אכתלפו אלנאס בקו' חנה העלמה הרה פקאל בעצה אנה עלי טאהרה פהי אמראה. וקאל פקאל אלתי הי אם עמנואל והמא נסותאן ללנבי ע"ה וקאל בעצהם אן. אם עמנואל הי מראת אחז ו. אם מהר שלל הי אמראת אלנבי כקו' ואקרב אל הנביאה. אלדי יפסרה עלי באטנה קאל אן אלקצד פי ה' תין אלקולין עלי ממלכת יהודה ואן תאויל אלולדין הו אלגול אלדייתו יתואלד פי דלך אלעצר.

ונחן נמיל לי אנה עלי טאהרה והו אן אלנבי קאל לאחז: הודא אלצביא אלתי זוגתך תחבל באלקרב ות'לד אבן, פקאל להא: תסמיה עמנאל והו אן אַת פּיכּוּן פּי מעונה יהודה ויכלצהם מן י'ד מלך ארם ומלך ישראל ומלך אשור איצה.

« Voilà pourquoi le Maître de l'univers vous donnera un signe qui vous indiquera le chemin : 'la jeune fille a conçu et elle enfante un fils et l'appelle Emmanuel'. Et le mot לָקַח, il l'emploie à cause de ta parole, ô Achaz : 'Je ne solliciterai pas et je ne tenterai pas le Maître de l'univers'. Dieu prend lui-même l'initiative de vous donner un signe pour qu'il devienne un argument [qui se retourne] contre vous.

Les interprètes ont donné des explications différentes du verset הנה העלמה הרה (*Voici que la 'almâ est enceinte*) et certains ont affirmé que, du point de vue du sens littéral, il s'agissait d'une femme. Et il y a des commentateurs qui soutiennent qu'il s'agit de la mère de l'Emmanuel et qu'Isaïe avait deux femmes. Et d'autres affirment que la mère de l'Emmanuel, c'est la femme d'Achaz, tandis que la mère de Maher Shalal, c'est la femme du prophète, comme le dit le verset ואקרב אל הנביאה ('et je m'approchai de la prophétesse'). Celui qui se penche sur le sens allégorique affirme que la finalité de ces deux versets vise la ממלכת יהודה (*le royaume de Juda*) et que le sens allégorique des deux enfants, c'est la génération qui enfantera en cette période-ci.

Quant à nous, nous avons tendance à penser qu'au niveau du sens littéral, le prophète a dit à Achaz : 'Voici la fille qui est ta femme : elle concevra bientôt et enfantera un fils'. Et qu'il a dit à la femme : 'Tu l'appelleras Emmanuel. Quand il viendra, il sera un soutien pour Juda et il le délivrera de la main du roi d'Aram et du roi d'Israël ainsi que du roi d'Assyrie'. »