

De l'aveu aux vœux : le rite *tôdâh* d'exaltation

Christophe Lemardelé

Le terme *tôdâh*, qui signifie très communément «merci» en hébreu moderne, pose quelques problèmes de traduction dans la Bible. Se trouvant presque toujours dans un contexte rituel et désignant parfois un type de sacrifice (*zèbaḥ tôdâh*), sa signification précise reste encore à établir, oscillant entre le sacrifice et la prière. Même si les dernières études sur le sujet n'opposent plus le sacrifice *tôdâh* au rite parlé,¹ en revanche, elles ne permettent pas de dégager une traucion solide tenant compte tant de la langue que du sens du rite sacrificiel. En effet, ces études proposent des traductions distinctes : action de grâces, confession ou louange.² Pour trancher cette question et, surtout, pour cerner le rite que le terme recouvre, nous nous proposons d'allier la prospective philologique à la connaissance des pratiques rituelles. Nous pensons même pouvoir démontrer qu'il existe une cohérence de l'étymologie du terme à la fonction sacrificielle. Pour l'étymologie, sans doute faut-il préciser le champ sémantique originel de *tôdâh* qui n'est pas celui de la louange. Pour l'aspect rituel, sans doute faut-il mettre en étroite relation le *zèbaḥ tôdâh* avec l'acquiescement des vœux puisque beaucoup de passages bibliques nous invitent à le faire.

1. Etymologie et traductions

L'étymologie de *tôdâh* ne pose pas de problème. C'est un substantif verbal de forme féminine (préformante *taw*), formé sur le *hifil* du verbe *yādâh*.³ Ce verbe contient toutefois une difficulté car il a le sens de «jeter, lancer» à la forme *qal* et le sens de «louer, confesser» au *hifil* et au *hitpael*.⁴ Si l'on doit rattacher le verbe à une racine effective, on songe à un étymon⁵ *yd*. Or s'il conient bien pour le premier sens du verbe – *yād*, «main» –, en revanche, le rapproche-

¹ Comme le faisaient encore, par exemple, Grimme, Begriff 234-240; Beyerlin, *tôdâ* 208-224; Hermisson, Sprach; Cazelles, L'Anaphore 11-21. L'opposition sacrifice / louange n'a pas de réalité dans les textes bibliques. Les passages prophétiques utilisés pour appuyer la thèse de la spiritualisation du culte sont le plus souvent retirés de leur contexte. Quant au corpus psalmique, il indique seulement que celui qui était trop pauvre pouvait remplacer le sacrifice et l'offrande par la louange (Ps 40).

² Voir dans l'ordre: Charbel, *Todah* 105-114; Bach, Rite 10-19; Swetnam, *Zebach* 65-86.

³ Joüon, Grammaire 206-207.

⁴ Koehler / Baumgartner, Hebrew 389.

⁵ Pour une remise en cause de la racine trilitère, qui ne serait qu'un radical, au profit d'un étymon bilitère, voir Bohas, Matrices.

ment est difficile à faire avec le second. Il faut donc songer à une homonymie et envisager une étymologie différente pour *ydh* II,⁶ à moins d'envisager un sens figuré. En effet, le lexique de la prière, du chant, de la louange, est déjà très riche, essentiellement formé sur *hll*, avec notamment le terme précis de «louange», *hillāh*, qui donne son nom au livre des Psaumes. Ainsi *yādāh* II et ses dérivés peuvent très bien n'occuper ce champ que pour apporter une nuance de sens supplémentaire: *tōdāh* ne serait pas un synonyme exact de *hillāh* telles que les traductions le laissent supposer dans les Psaumes. L'étude du rite nous permettra de préciser sa fonction et de revenir au sens profond du terme.

Les traductions de *tōdāh* dépendent en grande partie des contextes dans lesquels on trouve le terme. Lorsqu'il est associé à *zēbah*, la LXX a rendu par *ainesis*, «reconnaissance»,⁷ soit en Lv 7,12.13.15; Ps 49 [50],14.23; 106 [107],22; 115 [116],8 [17]; 2Par 29,31; 33,16. Mais la traduction grecque est peu fiable car on trouve *ainesis* dans des cas où il ne semble pas y avoir de sacrifice, comme en Ps 26,7 dans un contexte de louange, en 1Esd 10,11 dans un contexte de confession et, surtout, en 2Esd 12,31.38.40 pour désigner un «cœur». En outre, en Lv 22,29, le terme est rendu autrement alors qu'il complète pourtant *zēbah*; de même dans des contextes sacrificiels évidents (Jr 40 [33],11; Am 4,5). L'autre traduction fréquente est encore plus inconstante puisqu'on la trouve dans des contextes de confession (Jos 7,19) et de fête (Is 51,3; Ps 41 [42],5; 94 [95],2; 99 [100],1.4; 146 [147],7). Il s'agit du nom *exomologēsis* qui signifie un «aveu». Parmi les traductions pour le moins surprenantes, nous trouvons comme expression en Lv 22,29, un sacrifice «votif de joie» (*eukhēn kharmosunēs*), un participe du verbe *a(i)dō*, «chanter», en Jr 37 [30],19, le nom *dōron* au pluriel pour signifier des sacrifices en Jr 40 [33],11 et un participe de *exagoreuō*, «révéler», pour rendre le participe *mtwdym* de 2Esd 9,3 – nous laissons de côté la traduction de Am 4,5 qui est corrompue: le traducteur n'a pas traduit *tōdāh* mais *tōrāh*: *nomos*. Pour finir, il nous faut ajouter la transcription présente en 2Esd 12,27, *thōdatha* pour *tōdōt*, qui prouve à quel point les traducteurs peinèrent à rendre ce terme dans ses différents contextes.

Dans la Vulgate, nous trouvons plus de logique. Les cas avérés de sacrifices dans le Lévitique sont rendus par *hostia gratiarum* (Lv 7,13) ou *pro gratiarum actione* (Lv 7,12 et 22,29): sacrifice d'action de grâces. Cette traduction se re-

⁶ Si le verbe a des correspondants en araméen et en arabe, cela n'est pas le cas en akkadien: Mayer, *ydh* 455. Le rapprochement qui fut tenté, par l'intermédiaire de l'akkadien, avec le substantif hébraïque *hōd*, «gloire», n'est guère convaincant: Albright, *Names* 178-185. En outre, l'étymologie de ce terme n'est pas assurée: Warmuth, *hwd* 375.

⁷ Harlé / Pralon, Lévitique 108. Ce terme, non attesté ailleurs, se distingue de *aimos*, «louange», mais Aquila traduira plus véritablement par «reconnaissance» en prenant le mot *eukharistia*. Voir Swetnam, *Zebach* 77 n. 43.

trouve en Is 51,3 et en Ne 12,27, la mention du sacrifice en moins. Dans le corpus psalmique, c'est le terme *laus*, «louange», qui domine, même associé au sacrifice (Ps 49 [50],14.23; 115 [116],8 [17]). Dans les contextes de «confession», nous trouvons bien le verbe *confiteor* ou le substantif *confessio*. Cette logique qui tient compte des corpus et des contextes ne doit pas nous aveugler. D'une part parce qu'elle ne vise qu'à dépasser les difficultés apparues dans la LXX, d'autre part parce qu'il y a tout de même des exemples qui ne répondent pas à cette logique dans la Vulgate. En Jr 33,11, la traduction est calquée sur la LXX: *vota*, «vœux», pour *dôra*, «dons». En Ps 94 [95],2; 99 [100],1.4 et en 146 [147],7, psaumes de joie s'il en est, nous trouvons *confessio*. Enfin, en Am 4,5 et en 2Ch 33,16, nous trouvons des sacrifices de «louange» dans un contexte qui ne s'y prête pas: *sacrificate de fermentato laudem*, «sacrifiez des louanges de ferment» (Am 4,5).

Cette petite mise au point nous permet d'énoncer quelques postulats: *tôdâh* pose des problèmes de traduction à cause essentiellement des imprécisions rituelles qui l'entourent; les contextes ne peuvent être suffisants pour déterminer le sens du mot et du rite évoqué dans un passage; la signification précise du terme ne pourra être déterminée qu'à la suite de celle du rite – sacrificiel et / ou oral –, tout en tenant compte de son étymologie qui reste à préciser.

2. L'offrande végétale et les rites votifs

Dans les études sur le sujet, les deux aspects les plus mis en valeur sont, d'une part, le sacrifice tel qu'il est clairement défini dans le Lévitique, d'autre part, la louange telle qu'elle est déduite de nombreux textes, principalement des psaumes. C'est oublier un troisième aspect, pourtant incontournable et probablement révélateur de ce que pouvait être la *tôdâh*: l'offrande végétale.

Le texte de Lv 7,12-15 décrit avec précision les offrandes qui devront accompagner le sacrifice offert en *tôdâh*. Conformément à Lv 2,4, nous trouvons deux formes de pains sans levain, des pains *hallôt* et des *r^e qîqîm*. Le texte n'est toutefois pas clair car il est question d'autres *hallôt* faits, à la différence des premiers, avec de la fleur de farine (*sôlêt*) – la LXX ne mentionne que la fleur de farine. Il est possible que le texte soit corrompu puisque les *hallôt* de Lv 2,4 sont mentionnés avec la fleur de farine. Quoi qu'il en soit de la complexité rituelle présente dans ces suppléments au document sacerdotal (P^s), l'important se trouve au verset suivant: «en plus des *hallôt*, il apportera son offrande de pain levé (*lèhèm hāmés*)» (v.13). Conformément à Lv 2,11, on en déduit que ce pain ne sera pas offert sur l'autel, le ferment y étant interdit. Pour autant, il n'est pas certain que cette interdiction ait toujours été de rigueur. En effet, dans le passage d'Amos, certes polémique, mais non en ce qui concerne la validité des rites, le prophète, ou ses disciples développant les oracles contre Israël, affirme: «faites

fumer ce qui est fermenté (*mḥms*) en *tôdāh* et criez vos dons,⁸ proclamez!». Que l'on accepte ou non que le culte ait évolué, il reste que la *tôdāh* se caractérisait par l'offrande de pains levés.

La prédominance des *maṣṣôt* (sans levain) dans P^s explique peut-être pourquoi la mention du pain levé soit si confidentielle en Lv 7,13. En effet, l'absence de ferment semble accompagner l'obsession de pureté visible dans ce document.⁹ Malgré cela, les auteurs ont été «contraints» de l'ajouter, tout en réduisant son importance par l'ajout plus ou moins cohérent des autres offrandes. Nous verrons plus loin comment nous pouvons interpréter ce ferment dans la *tôdāh*.

Le sacrifice offert en *tôdāh* se distingue des sacrifices apportés pour un vœu (*nèdèr*) et pour une offrande volontaire (*n^edābāh*) en ceci que sa viande devait être consommée le jour même (Lv 7,16). Il semble donc n'y avoir aucun rapprochement possible avec les sacrifices votifs. Cependant, beaucoup de textes mentionnent l'accomplissement des vœux avec la *tôdāh* comme sacrifice (*zābaḥ / zèbaḥ*). L'exemple le plus frappant se trouve en Ps 56,13: «sur moi, Elohim, j'acquitterai tes vœux en *tôdôt* pour toi.» La présence du verbe *šālām* au *piel* ne laisse pas de doute, il signifie dans toute la Bible hébraïque le fait d'acquitter des vœux.¹⁰ Le psaume 116 n'est pas moins explicite: «à toi, je sacrifierai un sacrifice *tôdāh* et au nom de Yhwh, je proclamerai. J'acquitterai mes vœux à Yhwh (...)» (Ps 116,17-18).¹¹ Quant au psaume 50, il est des plus intéressants car, non seulement il confirme ce lien entre l'acquiescement des vœux et ce type de sacrifice, mais il met en opposition deux manières de rendre le culte. En effet, il est dit au verset 13 que Yhwh refuse les sacrifices. Mais, dans ce verset, il est question de deux types précis de sacrifices. On reconnaît, d'une part, qu'il

⁸ Ou «vos vœux». La LXX comporte le terme *homologia* et si le terme grec rend comme ici l'hébreu *n^edābāh* (don) en Dt 12,17 et en Ez 46,12, en revanche, il recouvre *nèdèr* en Lv 22,18 et en Jr 51 [44],25. Or la signification de *homologia* comporte l'idée de «contrat». Harlé / Pralon, Lévitique 185.

⁹ Contrairement à Marx, Les offrandes, nous ne pensons pas que ce développement des offrandes végétales dans le document sacerdotal reflète un idéal végétarien, mais que, comme pour les prescriptions sacrificielles, les prêtres ont élaboré un système cultuel complexe et raffiné en fonction du paradigme fortement affirmé en Lv 10,10: séparation du sacré du profane et de l'impur du pur. Dans ce paradigme, le ferment n'est pas impur mais son ambiguïté – comme le miel, il est un produit *transformé*. *Ibid.*, p. 45 – fait qu'on le tient éloigné du sacré, donc de l'autel.

¹⁰ Il se distingue clairement du verbe *pālā'*, qui désigne la *prononciation* d'un grand vœu; voir Lemardelé, Le verbe 481-498.

¹¹ Pour l'aspect cultuel de ce psaume, sans que le lien avec les vœux soit établi; voir Janowski, Dankopfer 51-68. Pour le problème que pose la structure de ce psaume – qui en forme deux dans la LXX (Ps 114-115) –; voir Prinsloo, Psalm 116.

s'agit des holocaustes puisqu'il est fait mention de la viande que pourrait manger Yhwh – et il ne le peut que par un sacrifice brûlé intégralement sur l'autel – et on reconnaît, d'autre part, les sacrifices de purification par l'évocation du sang des boucs, le sang étant purificateur et le bouc étant l'animal habituellement consacré à cet usage dans les textes sacerdotaux : «mangerai-je la chair des taureaux et le sang des boucs le boirai-je? Sacrifie à Elohim la *tôdâh* et acquitte au Très-Haut tes vœux. Crie vers moi au jour de ta détresse, je te délivrerai et tu me rendras gloire » (Ps 50,13-15). Et le psaume se conclut par : «Qui sacrifie la *tôdâh* me rend gloire (...)» (Ps 50,23). Autrement dit, celui qui prononcera un vœu dans une situation de détresse, donc appellera à l'aide Yhwh, lui rendra gloire en acquittant celui-ci par l'offrande de ce type de sacrifice. Quelque peu marginal dans les prescriptions sacerdotales du Lévitique, le sacrifice *tôdâh* se trouve ici considéré comme la meilleure offrande faite à Yhwh.¹² D'ailleurs, cela explique en partie pourquoi la viande de ce sacrifice devait être mangée le jour-même, à la différence d'un don plus banal.

Qu'il y ait un lien intrinsèque entre la pratique des vœux et ce sacrifice est confirmé également par le psaume 107. Le verset 19 évoque une situation de détresse pouvant entraîner la prononciation d'un vœu ou celle d'une simple supplication, les versets 20-21 parlent de l'exaucement divin par les «miracles» (*niplâ'ôt*) de Yhwh et le verset 22 conclut : «Qu'ils sacrifient des sacrifices *tôdâh*.» Ce texte énonce les trois temps de la pratique votive et / ou du culte privé – prononciation, exaucement, acquittement –, le dernier requérant ce sacrifice. Une source externe va dans le même sens, puisque, dans sa paraphrase du Lévitique (22,28-30), Flavius Josèphe décrit ce sacrifice, si caractéristique par ses offrandes végétales, et donne son motif : «pour échapper¹³ aux maladies et pour d'autres raisons» (*Antiquités juives* 3,236). Ainsi, on comprend mieux alors la traduction grecque que nous trouvons en Lv 22,29 car le sacrifice *tôdâh* était bien offert en «vœu joyeux», c'est-à-dire lors de l'acquittement d'un vœu.¹⁴ Bref, c'était un sacrifice d'action de grâces ou de reconnaissance.¹⁵

¹² Nous retrouvons un contexte assez similaire en Ps 69,30ss: la *tôdâh* après le salut est bien mieux qu'un holocauste. Pour la spécificité du psaume 50, qui à la différence de bien d'autres ne semble pas *a priori* avoir un *Sitz im Leben* cultuel; voir Mannati, Le psaume 50.

¹³ L'aoriste *diaphugeîn* doit se comprendre comme «pour avoir échappé aux maladies» et non comme «en vue d'y échapper». Voir Nodet, Bible 162-163.

¹⁴ Ce sacrifice, intégré dans la catégorie des *š'lamîm* par les prêtres (Lv 7,11ss), doit se distinguer du sacrifice pour un vœu (v.16). Il est fort possible en effet que ce dernier soit pour la prononciation d'un vœu, comme en Lv 22, 21 et Nb 15,3.8, car on peut penser qu'un véritable sacrifice votif était plutôt un holocauste (Lv 22,18), un don intégral, on comprendrait mal pourquoi l'offrande votive serait partagée – l'offrant gardant une part de ce qu'il a voué – et pourquoi elle serait moins sacrée que le *zèbah*

Le rite de *nazir* décrit en Nb 6 résume en quelque sorte les deux aspects évoqués – offrandes et sacrifices –, mais par contrepoints. En effet, s'il était bien un vœu conditionnel comme les autres,¹⁶ en revanche, le statut du *nazir*, déterminé dans le cadre du paradigme sacerdotal – devenant «sacré» pour un temps, il ne devait pas être contaminé par l'impureté d'un cadavre –, engendre quelques spécificités. A la fin de son vœu, le *nazir* devait offrir un sacrifice apparenté au *zèbah tōdāh* tel qu'il est présenté en Lv 7,11-15.¹⁷ Tout d'abord, c'était un sacrifice *šēlāmīm*, ensuite, il requérait deux types d'offrandes végétales: *hāllôt* et *reqîqîm* (Nb 6,14-15). Le sacrifice et les offrandes, permettant au voué de sortir de son engagement en rasant sa chevelure brûlée par la suite sous le feu du sacrifice (v.18),¹⁸ ont probablement été élaborés à partir du modèle *tōdāh*. Cependant, le sacrifice n'est pas appelé ainsi et il ne comporte pas d'offrande de pain levé sans doute à cause du statut particulier du *nazir*. La parenté évidente entre ces deux sacrifices montre bien qu'à la fin d'un vœu,

tōdāh en étant consommée encore le lendemain. Le passage de Lv 7,11-18 conduit d'ailleurs à bien des confusions entre les sacrifices pour un vœu, les sacrifices votifs – les offrandes promises, consacrées voire interdites – et les sacrifices de reconnaissance. Une offrande votive déclarée *hērēm* devait être accompagnée d'un sacrifice selon la logique de la pratique des vœux, mais ce ne pouvait être un sacrifice votif, ce qui ferait redondance avec l'offrande *hērēm*. L'emploi du terme *kharistērios* chez Philon et chez Josèphe, qui ne traduisent pas mais interprètent en fonction de leur connaissance des rites les catégories du Lévitique, indique qu'il s'agit bien du sacrifice de reconnaissance dans de tels contextes votifs – contrairement à Batsch, *hērem* 101-111.

¹⁵ Flavius Josèphe permet même de faire un prolongement. A propos des Esséniens, il affirme qu'ils envoyaient au temple de Jérusalem des offrandes votives (*anathēmata*) mais sans offrir de sacrifices là-bas, à cause de l'impureté du temple selon eux, et il ajoute qu'ils faisaient leurs sacrifices eux-mêmes (*Antiquités juives* 18,19). Nous pourrions y voir là une évocation des sacrifices *tōdāh* qui accompagnent l'acquiescement votif. Auquel cas les éléments archéologiques du site de Qumrân pouvant attester l'existence d'un culte sacrificiel seraient loin d'être infondés. Voir Humbert, *L'espace* 161-214.

¹⁶ Cartledge, *Nazirite* 409-422.

¹⁷ «The resemblance of the thanksgiving offering to the offerings of the Nazirite and the priestly consecrands is hardly accidental.», Milgrom, *Leviticus* 414.

¹⁸ S'agit-il du feu de l'autel ou de celui du chaudron sacrificiel dans lequel cuit la viande? Nb 6 et Josèphe (*Antiquités juives* 4,72) sont imprécis à ce sujet, mais les targums Onqelos et Pseudo-Jonathan, de même Philon d'Alexandrie (*De Specialibus Legibus* 1,248) et la Mishnah (*Naz* 6,8), indiquent la seconde solution. Auquel cas, le *nazir* n'offrait pas ses cheveux «consacrés», il se contentait de les détruire.

l'offrande d'un sacrifice partagé servant à un repas festif (Lv 22,29) était une réalité culturelle.¹⁹

3. Louange, chœurs et confession

Si le terme, en tant que rite matériel, recouvre un sacrifice spécifique de par sa fonction et de par son offrande végétale fermentée, il reste qu'il désigne avant tout un rite oral. C'est pourquoi, on trouve des contextes votifs similaires à ceux évoqués précédemment qui comportent le terme synonyme *tehillâh*: «Pour toi, la louange convient, Elohim, à Sion, que le vœu soit acquitté pour toi» (Ps 65,2). Mais le mot doit avoir une signification plus précise. Dans le psaume 26, nous avons la *tôdâh* liée à un rite de circumambulation autour de l'autel et, surtout, énonçant les miracles de Yhwh (v.6-7). Là encore, la mention des *niplâ'ôt* renvoie à la pratique des vœux ou, pour le moins, à celle des supplications: des appels à l'aide de dévots qui furent écoutés et exaucés par Yhwh. En retour, au-delà d'une quelconque offrande votive et d'un sacrifice *tôdâh*, il s'agit de chanter les faits de Yhwh. Ainsi, la *tôdâh* comme rite oral a un sens plus précis que celui de «louange» puisqu'il s'agit de proclamer haut et fort les mérites de la divinité. Après la mention du salut, le psaume 69 est très explicite: «Je louerai (*'āhalelāh*) le nom d'Elohim par un chant (*šîr*) et je le magnifierai (*wa'āgaddelēnnû*) par la *tôdâh*» (v.31).²⁰ La nuance de sens avec la *tehillâh* doit se situer là: la *tôdâh* signifierait «dire les hauts faits de Yhwh avec force».

Dans les Psaumes, la *tôdâh* est souvent mentionnée avec des termes du champ lexical du chant et de la musique – de même en Is 51,3 et en Jr 33,11. Il ne faut bien sûr pas imaginer qu'elle était le seul fait du dévot acquittant son vœu ou glorifiant Yhwh après avoir vu sa demande exaucée. Les chantres et les musiciens du temple devaient appuyer sa démarche, voire la suppléer. Pour autant, cela ne justifie pas les traductions de quelques mentions par des «chœurs». Tout d'abord, parce qu'on ne peut pas se baser sur les traductions de la Vulgate et de la Peshitta pour établir cette traduction,²¹ ensuite, parce que les

¹⁹ Le lien entre ce sacrifice et la notion de reconnaissance a été observé par les spécialistes mais sans l'articuler avec la pratique des vœux : Milgrom, Leviticus 413 et Levine, Leviticus 42. De même, O'Brien, God 281-298, et Modéus, Sacrifice 105-114. Dans le récit même de la naissance de Samuel (1S 1,24), Anne vient acquitter son vœu avec un sacrifice et des pains (LXX) ou un «pain levé» (*lēhēm*) (4QSam^a). Or l'acquiescement consiste à donner à Yhwh son fils tel qu'elle lui a promis (v.11): Samuel est l'offrande votive. Ainsi, le sacrifice animal et l'offrande végétale ne font qu'accompagner cet acquiescement.

²⁰ Toujours concernant l'acquiescement du vœu d'Anne, un psaume succède au sacrifice, à l'offrande et à la libation, qui glorifie Yhwh pour ses miracles: «exauçant celui qui fait un vœu» (1S 2,9 [LXX]).

²¹ Comme le propose Boda, Use 387-393.

«chœurs» de Ne 12,31.38.40 sont occasionnels lors de la dédicace de la muraille. Ils sont certes formés de chantres (v.28 et 31), mais aussi de prêtres sonnant trompette (v.35 et 41), qu'accompagnent les princes (v.32) et que suivent, pour chacun des deux cortèges, Esdras (v.36) et le narrateur Néhémie (v.38). Compte tenu du contexte spécifique de louange et de glorification à l'occasion de la dédicace, il nous paraîtrait plus juste de traduire *tôdâh* par «procession», en ayant à l'esprit l'image de deux cortèges exprimant la *tôdâh*. Nous avons donc une signification dérivée mais qui n'eut peut-être pas de réalité culturelle.

Mais venons-en désormais aux exemples de confession qui mettent à mal les significations maintenant établies de la reconnaissance et de la glorification. En Jos 7, le contexte est clairement celui d'une faute commise puisque le dénommé Akân a sauvé pour lui une part du butin qui était consacré (*hêrêm*) à Yhwh. Au verset 19, Josué lui demande trois choses: «mon fils, maintenant, que (*nâ'*) tu [rendes] gloire (*kâbôd*) à Yhwh, l'Elohim d'Israël, et donne-lui la *tôdâh*, et que (*nâ'*) tu me declares ce que tu as fait...». Et, dans les deux versets qui suivent, Akân avoue effectivement son forfait mais de manière très concrète, comme un voleur et non comme un pécheur. Autrement dit, l'aveu répond à la dernière demande de Josué et ne correspond pas à la *tôdâh* d'Akân. En outre, la phrase est structurée par la double répétition de l'interjection *nâ'* et la *tôdâh* est ainsi comprise dans la glorification de Yhwh. Rien ne nous permet donc de l'interpréter comme une confession, nous pouvons seulement dire qu'il ne s'agit évidemment pas d'un contexte de joie ayant pour origine une supplication ou un vœu et l'exaucement divin pour cause.

En Esd 10,1, la situation est plus probante étant donné qu'Esdras lui-même prie (*pâlal* au *hitpael*) et «confesse» (*yādâh* au *hitpael*) la faute du peuple d'Israël (Esd 9). Aux versets 10-11, le même Esdras énonce sa faute au peuple (les épouses étrangères), qui n'a donc pas ainsi besoin de l'avouer et qui l'a reconnue précédemment (v.2), et lui demande: «et maintenant, donnez la *tôdâh* à Yhwh». Nous retrouvons la même expression avec le verbe *nātan* qui ne permet pas plus d'affirmer la signification de «se confesser» étant donné que la faute est connue et avouée. Mais Ne 9 est plus précis. Il s'agit d'un contexte de jeûne après une fête des Tentes, où les fils d'Israël «confessent» (*yādâh* au *hitpael*) leurs fautes (*ḥaṭṭōtēhēm*) (v.2). On peut comprendre le verset qui suit ainsi: «se confessant (*mitwadîm*) et se prosternant (*mištaḥāwîm*) devant Yhwh, leur Elohim».

Le contexte de confession n'est donc pas réfutable,²² tout en précisant qu'il peut s'agir d'un simple aveu des fautes sans que cela fût une longue contrition, l'aveu pouvant être suivi d'une louange ou d'une glorification de Yhwh. Quoi qu'il en soit, si l'on en déduit à partir de ces exemples que le substantif – et le verbe au *hitpa'el* – avait ce sens dans un cas d'atteinte aux bien sacrés de Yhwh,²³ cela revient à accepter qu'il y a une antonymie entre deux substantifs issus du même verbe. Or, dans ces trois exemples, nous remarquons qu'à chaque fois revient la mention de Yhwh suivie de sa forme «abstraite»: «l'Elohim d'Israël» (Jos 7,19); «l'Elohim de vos pères» (Esd 10,11); «leur Elohim» (Ne 9,3). Autrement dit, il s'agit pour ceux qui ont fauté de louer les «dénominations» de Yhwh et de s'adresser à lui comme étant bien le Dieu avec lequel ils ont une alliance (Esd 10,3). Et il semble bien que la *tôdâh* se caractérise non par le contenu du message – reconnaissance ou aveu – mais par la manière de s'adresser à Yhwh. Nous avons vu qu'en Jos 7,19, le terme intervenait en lien avec sa glorification. L'expression «donner la *tôdâh*» ne doit donc pas se comprendre comme «se confesser» mais plutôt comme *exalter* Yhwh²⁴ – c'est d'ailleurs le sens que nous avons en Ps 69,31 avec le verbe *gâdal* au *piel*: magnifier au sens de rendre *grand*.²⁵ Si nous retenons cette idée de l'exaltation de Yhwh, soit pour le remercier à la suite d'un exaucement, ce que nous avons vu dans quelques psaumes, soit pour l'infléchir à la suite d'une faute, alors cela nous permet de revenir à l'étymologie du verbe *ydh*. En effet, plus rien ne s'oppose au rapprochement entre le premier sens – «jeter, lancer» – et le second proposé – «exalter» – puisque ce dernier peut être un sens figuré du premier: exalter, au sens de «lancer» des paroles.

²² De même dans l'Ecrit de Damas (CD 9,13) où il s'agit d'un contexte comparable à Lv 5,20-26 et à Nb 5,5-10, sans qu'il soit question de confession de la faute dans ces passages. Ainsi, même tardivement, *tôdâh* a toute sa place dans ce contexte. Le texte est cependant corrompu, il n'a pas *whtwdh* mais *whtwrh* (?). Voir Abegg / Bowley / Cook, *Dead Sea* 756.

²³ Voir Couturier, *Tôdâh* 121-127, qui s'appuie sur Milgrom, *Concept* 236-247.

²⁴ Nous devons cette notion d'exaltation à madame Nicole Belayche dans son étude de stèles de confession en Anatolie d'époque romaine. Ces dernières ne s'opposent pas, en effet, à des stèles votives, elles servent toutes deux à l'exaltation de la divinité évoquée; voir Belayche, *Religions* 220-224. 235-239 et *Stèles* 66-81.

²⁵ Avec une nuance de sens probablement, le terme *hwdh* présent en IQH ne doit pas être compris comme désignant un hymne. De même, on ne comprend évidemment pas IQM (Rouleau de la guerre) 15,5 si l'on traduit par «hymnes d'action de grâces» – Delcor, *Les hymnes* 20-21. Le contexte d'exhortation à la guerre du grand prêtre se comprend mieux s'il s'agit d'exalter le Dieu d'Israël et non de le remercier. Pour ces textes, voir Wise / Abegg / Cook, *Dead Sea*. Pour les attestations de *hwdh/hdh* dans les textes de Qumrân, voir Abegg / Bowley / Cook, *Dead Sea* 211-212.

Conclusion

En étudiant *tôdâh* dans tous ses contextes, il nous est apparu que son sens précis serait «exaltation». Cette hypothèse s'appuyant sur la manière même de s'adresser à Yhwh permet de comprendre pourquoi le terme intervient aussi bien dans des contextes de reconnaissance que dans des contextes de faute. Nous avons vu également que l'offrande végétale fermentée qui accompagnait la *tôdâh* comme rite parlé, figurait en quelque sorte cette exaltation. D'ailleurs, le contexte d'Am 4,4-5 n'est pas très clair puisqu'il est question de transgressions et l'offrande brûlée sur l'autel peut très bien accompagner une «reconnaissance» de ces fautes. Quant au sacrifice *tôdâh*, il survient dans des contextes de remerciement, soit à la suite d'un vœu mais sans être l'offrande votive, soit après une simple prière exaucée.

Pour ce qui est du problème de traduction, il nous semble peu réaliste de proposer de traduire par «sacrifice d'exaltation» pour les contextes votifs. En revanche, traduire par «exalter» ou utiliser une périphrase dans les contextes de «confession» est plus envisageable. Certes, la notion d'action de grâces rend de nombreux aspects du terme, mais elle n'a pas la clarté et la précision d'un concept anthropologique. Finalement, les traductions d'après les différents contextes ne sont pas si mauvaises – elles permettent d'éviter, par exemple, des traductions comme «sacrifice de louange» (J. Swetnam) ou «de confession» (D. Bach) quand celle de «sacrifice de reconnaissance» répond mieux au contexte général des vœux –, à condition d'être plus rigoureux que ne le furent les traducteurs de la LXX et même de la Vulgate. L'important est donc d'avoir à l'esprit que l'exaltation est ce qui relie la reconnaissance votive et l'aveu de la faute. Le terme *tôdâh* de l'hébreu moderne, signifiant platement «merci», n'a donc plus cette signification originelle²⁶.

Summary

Translating the term *tôdâh* is not an easy task and the rites which it designates seem to be too contrasting to give the right meaning of it. If the sacrifice and the praise are bound to the practice of vows as act of gratefulness, then the notion of *exaltation* permits the understanding of why this term is used for the confession of a fault. This meaning would result from a figurative sense of the verb *yâdâh*: to *cast* words.

²⁶ Je voudrais dédier cette étude à madame Annick Martin, professeur émérite d'histoire ancienne, qui me mit le pied à l'étrier il y a de cela bien des années à l'université de Rennes et à qui j'avais déjà fait remarquer la spécificité du sacrifice de reconnaissance en lien avec les vœux dans un modeste mémoire sur les rites sacrificiels du judaïsme. Qu'elle entende donc ce simple mot: «*tôdâh!*».

#932

Zusammenfassung

Das Wort *tôdâh* ist nicht einfach zu übersetzen, und die Riten, die es bezeichnet, sind zu gegensätzlich, um daraus einen Sinn zu erschließen. Wenn Opfer und Lob mit der Praxis eines Gelübdes als Akt der Dankbarkeit verbunden sind, dann erlaubt die Vorstellung von „Rühmen“ (lat. *exaltare*) das Verständnis, weshalb dieser Terminus für das Bekennen eines Fehlers benutzt wird. Diese Wortbedeutung käme von einem übertragenen Wortsinn des Vers *yâdâh* her: Worte „werfen“, das heißt „(seine Stimme) abgeben“. Der Begriff *tôdâh* im modernen Hebräisch, der einfach „danke!“ bedeutet, hat diese Originalbedeutung nicht mehr. ✓

Bibliographie

- Abege, M.G. / Bowley, J.E. / Cook, E.M., *The Dead Sea Scrolls Concordance I, The Non-Biblical Texts from Qumran*, Leiden / Boston 2003.
- Albright, W.F., *The Names 'Israel' and 'Judah' with an Excursus on the Etymology of Tôdâh and Tôrâh*: JBL 46 (1927) 151-185.
- Bach, D., *Rite et parole dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tôdâh*: VT 28 (1978) 10-19.
- Batsch, C., *Le hêrem de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, in: Georgoudi, S. / Koch Piettre, R. / Schmidt, F. (ed.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, 101-111.
- Belayche, N., *Religions de Rome et du monde romain: Annuaire de l'EPHE (Sciences religieuses)* 111 (2002-2003) 220-224; 112 (2003-2004) 235-239.
- Belayche, N., *Les stèles dites de confession: une religiosité originale dans l'Anatolie orientale?*, in: de Blois, L. / Funke, P. / Hahn, J. (ed.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Amsterdam 2006, 66-81.
- Berlinerblau, J., *The Israelite Vow: Distress or Daily Life?*: Bib. 72 (1991) 548-555.
- Beyerlin, W., *Die tôdâ der Heilsvorgewärtigung in den Klageliedern des Einzelnen*: ZAW 79 (1967) 208-224.
- Boda, M.J., *The use of tôdôt in Nehemiah XII*: VT 44 (1994) 387-393.
- Bohas, G., *Matrices, étymons, racines, éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe (ORBIS.S 8)*, Louvain / Paris 1997.
- Bohas, G., *Matrices et étymons, développements de la théorie (IELOA 3)*, Lausanne 2000.
- Cartledge, T.W., *Were Nazirite Vows Unconditional?*: CBQ 51 (1989) 409-422.
- Cazelles, H., *L'Anaphore et l'Ancien Testament*, in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident (Lex Orandi 46)*, Paris 1970, 11-21.
- Charbel, A., *Todah como 'Sacrificio de Ação de Graças'*, in: Salvador, J. / Vier, F. / Voigt, S., *Atualidades Bíblicas. Miscelânea em memoria de frei Joao José Pedreira de Castro*, Sao Paulo / Belo Horizonte / Pôrto Alegre 1971, 105-114.
- Couturier, G., *Sens de Tôdâh en Jos 7,19 et en Esd 10,11*, in: *Département des Études Bibliques de l'Institut Catholique de Paris (ed.), La vie de la Parole. Mélanges Pierre Grelot*, Paris 1987, 121-127.
- Delcor, M., *Les hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962.
- Grimme, H., *Der Begriff von hebräischen hôdâh und tôdâh*: ZAW 58 (1940-41) 234-240.
- Harlé, P. / Pralon, D., *Le Lévitique (La Bible d'Alexandrie 3)*, Paris 1988.

- Hermisson, H.-J., Sprach und Ritus im Altisraelitischen Kult. Zur 'Spiritualisierung' der Kultbegriffe im alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Humbert, J.-B., L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie: RB 101 (1994) 161-214.
- Janowski, B., Das Dankopfer. Theologische und Kultgeschichliche Aspekte, in: Grappe, C. (ed.), Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes (WUNT 169), Tübingen 2004, 51-68.
- Joüon, P., Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 1947 (1923).
- Koehler, L. / Baumgartner, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament II, Leiden / New York / Köln 1995.
- Lemardelé, C., Le verbe *pālā'* et la pratique des vœux: RB 111 (2004) 481-498.
- Levine, B.A., Leviticus (JPSTC), New York 1989.
- Mannati, M., Le psaume 50 est-il un *rib'*: Sem. 23 (1973) 27-50.
- Marx, A., Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique (VT.S 57), Leiden 1994.
- Mayer, G., *ydh*, in: TWAT III, 455-458.
- Milgrom, J., The Concept of *Ma'al* in the Bible and the Ancient Near East: JAOS 96 (1976) 236-247.
- Milgrom, J., Leviticus 1-16 (AncB III), New York 1991.
- Modéus, M., Sacrifice and Symbol. Biblical *Šēlāmim* in a Ritual Perspective (ConBOT 52), Stockholm 2005.
- Nodet, E., La Bible de Josèphe I, Le Pentateuque, Paris 1996.
- O'Brien, J.M., Because God Heard My Voice : The Individual Thanksgiving Psalm and Vow-Fulfilment, in: Høglund, K. / Murphy, R.E. (ed.), The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms, FS Roland E. Murphy (JSOTS 58), Sheffield 1987, 281-298.
- Prinsloo, W.S., Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?: Bib. 74 (1993) 71-82.
- Schenker, A., Gelübde im Alten Testament: Unbeachtete Aspekte: VT 39 (1989) 87-91.
- Swetnam, J., *Zebach tôdā* in Tradition. A Study of 'Sacrifice of Praise' in Hebrew, Greek and Latin: Filologia Neotestamentaria 15 (2002) 65-86.
- Tita, H., Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181), Göttingen 2001.
- Warmuth, G., *hwd*, in: TWAT II, 375-379.
- Wise, M. / Abegg, M. / Cook, E., The Dead Sea Scrolls. A New Translation, Rydellmere 1996.

Christophe Lemardelé
 Laboratoire des Etudes Sémitiques Anciennes
 Collège de France
 Paris, France
 E-Mail: ch.lemardele@laposte.net