

**BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG
DES ALTEN TESTAMENTS
UND DES ANTIKEN JUDENTUMS**

Herausgegeben von Matthias Augustin und Michael Mach

Band 28



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

**Matthias Augustin
Klaus-Dietrich Schunck
(Hrsg.)**

**"Dort ziehen Schiffe
dahin..."**

Collected Communications to the
XIVth Congress of the International
Organization for the Study of the
Old Testament, Paris 1992

Bc 30/28



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

- 2 Malgré les réserves de K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, 1964, p. 34ss et 61ss. Voir les études de R. de Vaux, "Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple", *RB* 46, 1937, p.29ss, et de E.J. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1", *JBL* 65, 1946, p.249ss, ainsi que les mises au point de P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, Londres, 1968, p.138ss, de G. Widengren, "The Jewish Community under the Persians", in J.H. Hayes et J. Maxwell Miller (eds.), *Israelite and Judaeon History*, Londres, 1977, p.515ss, et de E. Nodet, "Après l'exil", in *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'Ecole Biblique* (Cahiers RB, 28), Paris, 1990, p.63ss.
- 3 Sur le problème des différences entre premier et second Temple voir Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem. II. Von Ezechiel bis Middot*, Leyde, 1980, p.776ss, et récemment D.L. Petersen, "The Temple in Persian Period Prophetic Texts", in P.R. Davies (ed.), *Second Temple Studies. I. Persian Period* (JSOT Supp. 117), Sheffield, 1991, p.125ss.
- 4 Cette incise a été comprise autrement par les commentateurs: les uns voient en *zeh habbayit* une glose (W. Rudolph, *HAT*, 1949; K. Galling, *ATD*, 1954; F.C. Fensham, *NICOT*, 1982; A.H.J. Gunneweg, *KAT*, 1985) tandis que d'autres le rattachent à *beyasdo* (J.M. Myers, *AB*, 1965; F. Michaeli, *CAT*, 1967).
- 5 Nous suivons celle de S. Amsler (*CAT*, 1981). Sur les diverses compréhensions de cette péricope, voir maintenant D.L. Smith, "The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society", in P.R. Davies (ed.) *Second Temple Studies. I. Persian Period* (JSOT Supp. 117), Sheffield, 1991, p.73ss.
- 6 Une réserve, surtout sacerdotale, à l'égard du second Temple semble se retrouver chez les Esséniens, comme l'a fait remarquer récemment A. Caquot, "La secte de Qoumrân et le Temple", *RHPR* 72, 1992 (Hommage à O. Cullmann), p.3ss.

Les Sages-Femmes du Pharaon et la " Crainte de Dieu" (Exode 1,15-22)

Thomas Römer

Dans les deux chapitres qui introduisent la première grande partie du livre de l'Exode (l'histoire de Moïse et de la sortie d'Egypte), les versets 1,15-22, bien qu'étroitement liés aux épisodes qui les entourent (1,8-14; 2,1-10), revêtent un caractère assez particulier. En effet, dans le cadre de la théorie documentaire cette anecdote théologique où deux sages-femmes se jouent du tout-puissant Pharaon a été souvent la seule péricope d'Ex 1-2 à être attribuée à la source "E"¹. Durant les deux dernières décennies les recherches sur le Pentateuque ont vu s'effondrer la confiance absolue dans le paradigme des "quatre documents", notamment en ce qui concerne l'existence d'une source "élohiste"². Il nous paraît donc souhaitable de chercher d'autres explications pour rendre compte de la particularité de l'histoire des sages-femmes.

Cette péricope présente quelques problèmes de critique textuelle qui influencent sensiblement la compréhension de ce texte.

Traduction

- v.15: Le roi d'Egypte dit *aux sages-femmes des femmes hébraïques*^a dont la première s'appelait Shifra et la deuxième Poua.
- a) La vocalisation du TM suggère "sages-femmes hébraïques"; en suivant LXX et la logique narrative il convient de ne pas trancher immédiatement en ce qui concerne leur nationalité.
- v.16: Il dit: «Lorsque vous accouchez les femmes hébraïques faites attention au *sexe*^b; si c'est un garçon, vous le tuerez, si c'est une fille, *elle*^c vivra.»
- b) *האבנים* = deux cailloux (?; vocalisation inhabituelle cf. Jér 18,3); ce mot est souvent interprété par "siège d'accouchement". Le contexte invite plutôt à y voir un euphémisme pour le sexe (masculin).
- c) *זוה* est au masculin tout en se référant à *בת* (fille).
- v.17: Mais les sages-femmes craignirent Dieu et ne firent pas comme leur avait dit le roi d'Egypte; elles laissèrent vivre les garçons.
- v. 18: Et le roi d'Egypte appela les sages-femmes et leur dit: «Pourquoi avez-vous fait cela et laissé vivre les garçons?»
- v. 19: Les sages-femmes dirent à Pharaon: «Vraiment, elles ne sont pas comme les femmes égyptiennes, les hébraïques; vraiment ce sont des *bêtes*^d; avant que la sage-femme n'arrive chez elles, elles ont enfanté.»

d) La ponctuation mass. suppose un pluriel dérivé de *רָבָה*, ce serait un hapax. Il peut s'agir à l'origine de *רַבִּימָה*, "bêtes, animaux" (cf. midrash).

v. 20: Dieu fit du bien aux sages-femmes; le peuple se multiplia; et ils devinrent très forts.

v.21: Parce que les sages-femmes avaient craint Dieu *il leur fit avoir des familles*^e.

e) littéralement: "il leur fit des maisons". Pour l'utilisation de *בָּתֵּי* avec un substantif féminin cf. Gesenius, Grammatik, § 1530.

v.22: Alors Pharaon ordonna à tout son peuple: «Tout garçon qui est né, vous le jetterez dans le Nil et toute fille vous laisserez vivre.»

Délimitation du contexte et structure

Le discours du roi d'Égypte au v. 15 introduit un nouvel épisode; en effet, au v. 14 prend fin le champ sémantique de l'esclavage, alors que le v. 15 fait apparaître pour la première fois les accoucheuses. En 2,1 commence une nouvelle histoire, marquée par l'apparition d'autres personnages (la fille de Lévi, la fille du Pharaon, "l'enfant", etc. ...) et par la disparition des sages-femmes qui sont mentionnées pour la dernière fois en 1,21. Le v.22 qui réitère l'ordre initial du Pharaon sert de transition entre les deux récits, formant avec le v.15 une *inclusio*, il peut donc être considéré comme la conclusion de l'histoire des sages-femmes. Cet épisode partage avec le suivant (2,1-10) le même champ sémantique articulé autour de la racine *לָדַד*³. Les dérivés de cette racine se trouvent surtout au pluriel en 1,15ss, alors qu'en 2,1ss le singulier prédomine. Dans le contexte actuel l'épisode des accoucheuses sert de prologue et de préparation à l'histoire de la naissance de Moïse.

Plusieurs auteurs⁴ ont décelé en Ex 1,15-22 une structure chiasmique. Nous reproduisons ci-dessous le schéma qui nous semble le plus approprié au fonctionnement de ce chiasme.

- | | | |
|------------|---|--|
| A v.15s | [ordre du roi d'Ég. aux sages-femmes] | <i>«si c'est un garçon, vous le tuerez, si c'est une fille elle vivra»</i> |
| B v.17a | [crainte de Dieu] | <i>«les sages-femmes craignirent Dieu»</i>
donc: <i>«elles ne firent pas comme leur avait dit (רַבָּד) le roi d'Égypte»</i> |
| C v.17b.18 | [vie pour Israël grâce aux sages-femmes – question du Pharaon] | <i>«elles laissèrent vivre les garçons. 'Pourquoi avez-vous fait cela (רַבָּד) et laissé vivre les garçons?'»</i> |
| C' v.19 | [vie pour Israël confirmée par les sages-femmes – réponse au Pharaon] | <i>«les hébraïques, vraiment ce sont des bêtes (pleines de vie)»</i> |

[v.20]

B' v.21 [crainte de Dieu] *«les sages-femmes avaient craint Dieu»*

donc: *«Il leur fit avoir des familles»*

A' v.22: [ordre de Ph. à tout son peuple] *«Tout garçon qui est né, vous le jetterez dans le Nil et toute fille vous laisserez vivre.»*

Cette organisation du texte fait apparaître les correspondances suivantes. En A et A' le roi d'Égypte/Pharaon promulgue des ordres impliquant la mort, tandis qu'en C et C' les sages-femmes agissent et parlent pour défendre la vie⁵. La motivation du comportement des sages-femmes se trouve entre ces pôles opposés en B et B', *la crainte de Dieu*.

Le v.20 ne s'insère pas dans la structure proposée. D'abord il ne fonctionne pas dans le jeu des correspondances et on peut même dire qu'il émousse la pointe du verset suivant (la récompense divine exprimée par l'utilisation de la racine *עָשָׂה*)⁶. Sa présence va donc nous conduire à formuler des réflexions diachroniques.

Structure et diachronie

L'exégèse historico-critique considère, en effet, la présence des versets 20 et 21 comme un cas typique d'un "doublet". Depuis H. Greßmann⁷ la majorité des exégètes tiennent le v.21 pour un ajout postérieur. Au regard de la structure du texte, il me paraît préférable de considérer le v.20 comme le dernier venu⁸. De plus, le v.20 est la "lectio facilior" par rapport au v.21. Apparemment, l'auteur du v. 20 veut préciser l'énoncé quelque peu obscur du v.21, en interprétant l'intervention divine comme une action favorisant la multiplication du peuple⁹. En outre, 1,20 présuppose le texte sacerdotal en 1,7¹⁰ et diffère de 1,17 et 21 par l'emploi de *אֱלֹהִים* au lieu de *הָאֱלֹהִים*.

Quant au v.22 (A') on constate que les correspondances littérales avec le v. 15 (A) sont moins marquées que celles entre B/B'et C/C'. 1,22 est en plus le seul verset dans notre péricope à utiliser *לְאָמַר* pour introduire un discours. Comme ce verset sert également d'introduction au récit de la naissance de Moïse (d'ailleurs il mentionne déjà le Nil), il est probable que nous ayons ici le "noyau" à partir duquel a poussé plus tard l'histoire de la désobéissance salvifique des sages-femmes.

Nous pouvons alors proposer le modèle diachronique suivant:

– Dans un premier temps 1,22 suivait immédiatement 1,9-12 (les versets 13-14 appartenant à "P")¹¹. La tentative du Pharaon de diminuer le nombre des Israélites par des travaux de corvée ayant échoué celui-ci s'adresse en 1,22 comme au v.9 à "son peuple" ordonnant la noyade des garçons nouveaux¹².

- Plus tard un auteur-rédacteur a pris le v.22 comme point de départ et a créé par l'insertion des versets 15-19 et 21 un prologue à l'histoire de la naissance de Moïse.
- Finalement un glossateur trouvant nécessaire d'interpréter voire de corriger le v.21 ajouté le v.20.

L'épisode des sages-femmes n'a donc jamais existé de manière indépendante. Il ne provient pas d'une "source parallèle" à Ex 1,9ss mais a été conçu pour le contexte dans lequel il se trouve actuellement. Dès lors, il convient de nous interroger sur l'intention de ce récit ainsi que sur son milieu producteur. Afin de répondre à ces questions il faut se pencher sur le problème de la "nationalité" des accoucheuses.

Le problème de "l'identité" des sages femmes

La question de savoir si les accoucheuses sont hébraïques ou égyptiennes a des implications considérables pour la définition du "Sitz im Leben" de notre péripécopie. Les massorètes présentent, apparemment, les héroïnes du récit comme des femmes hébraïques¹³. Dans la tradition juive, cette interprétation est nettement dominante, en outre elle se trouve fréquemment chez des commentateurs modernes¹⁴. Par contre, Flavius Josèphe a opté pour la solution "égyptienne". Dans les "Antiquités juives" il écrit: "Le roi prescrit ... que tout nouveau-né mâle des Israélites soit jeté dans le fleuve et que les femmes des Hébreux en travail soient observées et leur accouchement surveillé par des sages-femmes *égyptiennes*; selon ses ordres, cet office devrait être rempli par des femmes qui, étant ses *compatriotes*, ne transgresseraient pas la volonté du roi" (II, 206-207)¹⁵. Ce passage de Josèphe concorde avec le fait que la logique narrative demande plutôt des sages-femmes égyptiennes. En outre, l'"argument" par lequel les sages-femmes se justifient devant Pharaon (1,19) ne devient plausible – même sur le plan de l'ironie – que dans le cas où ces sages-femmes accouchent normalement des Égyptiennes. La structure du texte confirme ces observations: le v.15 trouve son correspondant au v.22 où Pharaon s'adresse clairement à des Égyptiens¹⁶. Tout porte donc à croire que dans l'esprit de l'auteur d'Ex 1,15ss les accoucheuses étaient des compatriotes du roi d'Égypte¹⁷. Comment faut-il donc expliquer qu'elles portent des noms sémitiques? Tout d'abord il faut rappeler que dans les deux cas ce sont des hapax, il peut donc fort bien s'agir de créations *ad hoc*.

"Shiphra" de la racine שפּר peut se traduire par "beauté"¹⁸, or, de Moïse on dira qu'il était "beau" (טוב, Ex 2,2). "Pou'a" est probablement¹⁹ à mettre en relation avec l'ougaritique *pgt* signifiant "fille"²⁰, or, le récit suivant n'est-il pas un récit de filles (fille du Pharaon, fille de Lévi, la soeur de Moïse) sau-

vant la vie du futur sauveur d'Israël?²¹ Ces observations confirment la thèse selon laquelle l'histoire des sages-femmes a été conçue comme le prélude de l'histoire de la naissance de Moïse. Mais sa fonction ne s'arrête pas là. Ces sages-femmes égyptiennes sont dans le livre de l'Exode les premiers personnages à être mis directement en rapport avec Dieu.

La crainte de Dieu des sages-femmes

Les v.17 et 21 attribuent aux sages-femmes la "crainte de Dieu" qui les amène à défier le roi d'Égypte. Ainsi ces sages-femmes symbolisent les "païens justes" vivant conformément à l'ordre de la création et s'opposant à toute atteinte à cet ordre. La conception de la *יִרְאָת אֱלֹהִים* (יהוה) a, en effet, de fortes connotations sapientiales que démontre bien l'utilisation fréquente de ce thème dans le livre des Proverbes (cf. déjà Pr 1,7). Ainsi, la crainte de Dieu des sages-femmes symbolise la "vraie" sagesse opposée aux "sages mesures" que Pharaon prétend prendre au v. 10. On pourrait même dire que notre récit est une application narrative de Pr 14,27: "La crainte de Yhwh²² est source de vie, elle détourne des pièges de la mort". Bien que le thème de la crainte de Dieu ait été souvent utilisé pour attribuer Ex 1,15ss au document élohiste²³, cette proposition est rendue très improbable par le fait que ce texte ne constitue nullement une tradition indépendante. Néanmoins, la "crainte de Dieu" peut fournir de précieux indices en ce qui concerne son origine. En effet, si l'identification des sages-femmes avec des Égyptiennes est juste, les textes les plus proches d'Ex 1,15ss sont Gn 20 et Jon 1, deux récits qui insistent sur le fait que la crainte de Dieu se trouve chez les "autres", les "étrangers", contrairement aux idées qu'ont pu se faire les "héros" israélites.

La "crainte de Dieu" au service d'une théologie de la diaspora

Gen 20 est la version la plus récente de l'histoire de la femme du Patriarche chez un roi étranger²⁴. Dans la confrontation avec Abimelek, Abraham se justifie d'avoir fait passer sa femme pour sa soeur de la manière suivante: "Je m'étais dit: il n'y a pas de crainte de Dieu dans ce lieu, ils me tueront à cause de ma femme"²⁵, (Gn 20,11). Pourtant, le comportement du roi étranger prouve le contraire, même ses serviteurs montrent de la crainte (Gn 20,8).

En Jon 1,10 et 17 ce sont les marins étrangers qui agissent avec la crainte de Yhwh face à Jonas, son prophète. Comme l'a notamment montré H.W. Wolff, le livre de Jonas peut être interprété comme une nouvelle ironique, voire un pamphlet contre une théologie nombriliste qui conteste à Dieu le droit d'être

présent ailleurs qu'en "Israël"²⁶. Selon Wolff, le livre daterait de la fin de l'époque perse voire du début de l'ère hellénistique²⁷. E. Blum propose la même datation pour Gn 20²⁸. En défendant la thèse que la crainte de Dieu existe chez les autres peuples Jon et Gn 20 reflètent les préoccupations de la diaspora²⁹, de l'Israël de la "périphérie". L'histoire des sages-femmes s'inscrit tout à fait dans cette lignée de pensée.

Ex 1,15-22 fait donc partie d'une littérature de la diaspora parmi laquelle on peut compter, entre autres, le roman de Joseph³⁰ et l'histoire d'Esther³¹. Tous ces textes sont largement influencés par des traditions sapientiales et mettent en évidence une théologie universaliste. Il s'agit de produits littéraires qui prennent une distance critique face à une orthodoxie naissante à Jérusalem.

En insérant l'histoire des sages-femmes égyptiennes au début du livre de l'Exode³², l'auteur d'Ex 1,15s veut mettre en garde contre une utilisation trop nombriliste et exclusiviste de la grande épopée "nationale" du peuple hébreu.

On pourrait même se demander si le récit mystérieux d'Ex 4,24-26 (Moïse attaqué par Yhwh) ne vient pas du même auteur ou en tout cas du même milieu. Car là aussi c'est une femme étrangère (madianite) qui apporte le salut; de plus, ce petit texte traite de deux préoccupations fondamentales du judaïsme postexilique de la diaspora: les mariages mixtes et la validité du rite de la circoncision³³. La LXX a bien vu le lien entre les deux épisodes puisqu'elle donne à la première sage-femme le nom qu'à l'épouse de Moïse: Sefhora³⁴. Poursuivre cette piste dans ce cadre nous mènerait trop loin. Il s'agirait de montrer comment les grands textes fondateurs de la Bible hébraïque sont parsemés de textes invitant à un grand décloisonnement.

Notes

- 1 Cf. par exemple, M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1978 (6e éd.), p.12; W.H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30* (BK II), Neukirchen-Vluyn 1988, p.22; J.P. Hyatt, *Exodus* (NCBC), Grand Rapids, London 1980 (1971), p. 60s; J. Scharbert, *Exodus* (NEB), Würzburg 1989, p.15s ainsi que H.W. Wolff, "Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch", *EvTh* 29, 1969, p.59-72, p.65s. Certains chercheurs envisageaient la possibilité d'attribuer également 2,1ss à "E", cf. B.S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974, p.7 qui reste cependant hésitant. Selon G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (BZAW 91), Berlin 1964 "läßt sich der Hauptteil der kleinen Erzählung ... keiner Quellenschicht zuordnen" (p.12).
- 2 Pour l'état actuel de la recherche cf. A. de Pury & T. Römer, "Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche", in A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1991 (2e éd.), p.9-80; J. Briand, "La «crise» du Pentateuque", *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 29, 1989, p.49-62.

- 3 Cf. B. Weber, "... Jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!" – Beobachtungen zu Ex 1,15-2,10 und seinem Kontext in literaturwissenschaftlicher Perspektive", *Biblische Notizen* 55, 1990, p.47-76, p.50s; I. Willi-Plein, "Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose", *VT* 41, 1991, p.110-118, p.114s.
- 4 D.W. Wicke, "The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10", *Journal of the Study of the Old Testament* 24, 1982, p.99-106, p.104-105; J.C. Exum, "«You Shall Let Every Daughter Live»: A Study of Exodus 1:8-2:10", *Semeia* 28, 1983, p.63-82, p.71; B. Weber, *art.cit.*, p.60-63; G.F. Davies, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2* (JSOT Suppl. Series 135), Sheffield 1992, p.73, 79.
- 5 En C (v.17b.18) l'action des sages-femmes ("laisser vivre les enfants") encadre la question du Pharaon, en C' (v.19) la réponse des sages-femmes ("les femmes hébraïques sont des *המילדות*) est encadrée par *המילדות*.
- 6 Au v.17 (B) le sages-femmes ne font pas selon l'ordre du roi d'Egypte, au v.21 (B'), Dieu leur fait des maisons.
- 7 *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen 1913, p.1, n.1.
- 8 C'est également l'avis de D.W. Wicke, *art. cit.*, p.102. J. Scharbert, *op.cit.*, p.15, voit dans les deux versets un ajout rédactionnel.
- 9 On trouve un phénomène comparable en Gn 15 où le v.2, incompréhensible, a été ré-interprété plus tard par le v.3, cf. W. Zimmerli, *1.Mose 12-25. Abraham* (ZBK), Zürich 1976, p.47, n.17.
- 10 *וירבו ויעצמו במאד מאד* Ex 1,7
וירב העם ויעצמו מאד Ex 1,20.
- 11 Il a été souvent observé que le v.22 constitue une très bonne suite au v. 12, cf. M. Noth, *op.cit.*, p.12; J. Scharbert, *op.cit.*, p.16. Le caractère sacerdotal des versets 13-14 est affirmé avec une rare unanimité.
- 12 Le texte massorétique qui parle de *tout* garçon nouveau-né (égyptiens inclus ?) joue sur l'ironie concernant le comportement de Pharaon (cf. R.B. Lawton, "Irony in Early Exodus", *ZAW* 97, 1985, p.414). Il ne convient nullement de vouloir corriger ce texte à partir de nombreuses versions et de la tradition juive, cf. B. Chiesa, "Sull'utilizzazione dell'Aggadā per la restituzione del testo ebraico in Esodo 1,22", *Henoch* 1, 1979, p.342-352.
- 13 La vocalisation suggère de comprendre *העבריה* comme apposition à *למולדת*. Une autre possibilité serait de considérer *העבריה* comme un accusatif ce qui laisserait la question de la nationalité ouverte (cf. LXX). La ponctuation massorétique n'invite guère à cette dernière solution, cf. W.H. Schmidt, *op.cit.*, p.4.
- 14 P.ex. M. Noth, *op.cit.*, p. 13; J. Scharbert, *op.cit.*, p.15; B. Weber, *art.cit.*, p.47, n.2; H. Rand, "Figure Vases in Ancient Egypt and Hebrew Midwives", *IEJ* 20, 1970, p.209-212, p.209; J.I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary 3), Waco 1987, p.21; G.F. Davies, *op.cit.*, p.65.
- 15 Cité d'après Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives. Vol I: Livres I à III*. Traduction par E. Nodet, Paris 1990, p.105.
- 16 Pour ces arguments cf. également W.H. Schmidt, *op.cit.*, p.19s.
- 17 Cf. également G. Beer, *Exodus* (HAT 1/3), Tübingen 1939, p.17. B.S. Childs, *op.cit.*, p.16 résume la discussion et laisse, comme d'autres, la question ouverte.
- 18 Cf. HAL p. 1509.
- 19 Pour d'autres hypothèses (plus anciennes) cf. W.H. Schmidt, *op.cit.*, p.42.

- 20 Cf. C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38), Rome 1967, p.469, n.2081. Cf. dans ce sens également J.P. Hyatt, *op.cit.*, p.61; B. Weber, *art.cit.*, p.55 etc...
- 21 Dans ce sens cf. notamment J.C. Exum, *art.cit.*, p.74ss.
- 22 Le fait que Ex 1,17.21 parlent de אִלְדָּוָה et non de Yhwh s'explique surtout par le fait que les sages-femmes sont des étrangères (de plus, le nom de Yhwh n'a pas encore été révélé, cf. Ex 3).
- 23 Cf. surtout H.W. Wolff, *art.cit.*
- 24 Cf. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, p.405ss.
- 25 Comme en Ex 1,17 la crainte de Dieu est lié au respect de la vie.
- 26 H.W. Wolff, *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (BK XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, p.63-67.86.
- 27 *Idem*, p.54-56.
- 28 *Op.cit.*, p.415.418s.
- 29 Cf. E. Blum, *op.cit.*, p.414s.
- 30 Gn 37ss, au moins dans sa forme achevée, défend une "théologie libérale" et se situe dans un contexte postexilique, cf. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (VTS 20), Leiden, 1970; A. Meinhold, "Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I", *ZAW* 87, 1975, p.306-324; "Diasporanovelle II", *ZAW* 88, 1976, p.72-93; T. Römer, "Le cycle de Joseph: sources, corpus, unité", *Foi et Vie* 86, 1987, p.3-15. G.F. Davies, *op.cit.*, p.76s, note de nombreux parallèles entre le cycle de Joseph et l'histoire des sages-femmes.
- 31 Cf. A. Meinhold (n. précédente); J.C. Picard, *Mémoires de l'Exil: trois romans juifs (Tobit, Judith, Esther)*, Paris 1992. B.S. Childs, *op.cit.*, p.13, compare le comportement de Pharaon en Ex 1,15ss à celui de Haman dans l'histoire d'Esther.
- 32 L'histoire en Ex 2,1ss où apparaît la fille du Pharaon offrait un très bon point d'ancrage à une telle entreprise
- 33 Pour Ex 4,24-26 cf. B.J. Diebner, "Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24-26", *DBAT* 20, 1984, p.119-126 et "«Symbolische Nachbeschneidung». Ein Nachtrag zu *DBAT* 18 (1984) 119-126", *DBAT* 20, 1984, p.186-188; R. & E. Blum, "Zippora und ihr חַרְוֹן רַמִּים", in: E. Blum et al. (éds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)*, Neukirchen-Vluyn 1990, p.41-54.
- 34 Cf. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (Septuagint and Cognate Studies 30), Atlanta 1990, p.8.

Hebräerinnen sind חַיִּוֹת

Jopie Siebert-Hommes

The word חַיִּוֹת in Exodus 1,19 has a central position in the narrative of the midwives (Ex 1,15-22). The elements of the story are arranged in concentric circles around this word, that strikes because of its unusual vocalisation. The special place of this 'hapax legomenon' within the structure of the text – in which the roots חַיָּה (live) and יָלַד (bring forth) predominate – suggests that חַיִּוֹת has a wider meaning than expressed in current interpretations.

Die Untersuchung der Struktur, des Aufbaus und des Zusammenhangs erzählender Bibeltex-te kann einen wertvollen Beitrag zu deren Interpretation leisten. Das gilt vor allem für die Deutung problematischer Textabschnitte, aber auch für die Übersetzung von Wörtern, deren Deutung umstritten ist. Wie z.B. das Wort חַיִּוֹת in Exodus 1,19. Auf dieses Wort möchte ich im Folgenden kurz eingehen.

Der Zusammenhang ist bekannt: der Pharaon von Ägypten will das Wachsen des Volkes Israel einschränken und bittet dazu zwei Hebammen um Hilfe. Sie sollen die neugeborenen Kinder aussondern.

einen Sohn sollen sie töten

eine Tochter darf leben

Die Hebammen aber führen diesen Befehl nicht durch:

sie lassen die Kinder am Leben

Als der Pharaon sie zur Rechenschaft zieht und fragt, weshalb sie die Kinder am Leben lassen, geben sie folgende seltsame Antwort:

nicht wie die ägyptischen Frauen

sind ja die Hebräerinnen,

fürwahr, חַיִּוֹת sind sie!

Was bedeutet das Wort חַיִּוֹת?

Dieses Wort ist ein Hapax legomenon, der meistens als die feminine Pluralform des angenommenen¹ Adjektivs חַיָּה gesehen wird. Es müsste 'lebenskräftig', 'having the vigour of live', oder 'gebärtüchtig', 'bearing easily'² bedeuten. In den Versionen, späteren Übersetzungen und Kommentaren wird dieses Wort auseinandergehend interpretiert.³

Im großen und ganzen gibt es drei verschiedene Ansichten: