

L'Ancien Testament et la diversité de ses versions

Réflexions à partir de quelques exemples dans les Psaumes

Eberhard Bons
Université de Strasbourg

Imaginons un auteur qui a l'intention de publier une œuvre littéraire : il la rédige d'abord, de nos jours probablement sur son ordinateur privé, et dès qu'il estime qu'il n'a plus rien à ajouter, à enlever ou à modifier à son texte, il l'envoie à un éditeur commercial qui, après avoir accepté de le publier, le prépare pour l'imprimerie. Si les épreuves ne comportent plus d'erreurs, et dès que l'auteur autorise le texte définitif, l'ouvrage peut être imprimé et publié. Dans un tel cas, il n'existe qu'un seul texte qui entre en circulation et qui peut être imprimé et réimprimé autant de fois que l'auteur et la maison d'édition le souhaitent. Or il y a des cas beaucoup plus complexes, même après l'invention de Gutenberg, voire dans la littérature du xx^e siècle. Pour ne citer qu'un exemple très connu, le « Journal d'Anne Frank » connaît trois versions différentes¹ : une version qu'Anne Frank avait rédigée elle-même dans une première étape entre 1942 et 1944 et qui est appelée « version A ». Celle-ci n'était pas destinée à la publication. Elle n'est pas complète car une partie a été perdue dans les troubles de la guerre. Dans une seconde étape, la jeune fille a remanié son journal dans le but de le publier après la fin de l'occupation allemande. Cette version du texte est appelée « version B ». Enfin, après la mort d'Anne Frank, son père Otto Frank, revenu à Amsterdam après avoir survécu au camp d'Auschwitz, se trouve devant les deux versions du texte et en rédige encore une autre qui est d'habitude appelée « version C ». Tout en utilisant les versions A et B, Otto Frank supprima des passages qui ne lui semblaient pas publiables pour des raisons de discrétion et de décence, et c'est ainsi qu'il prépara la première édition du journal parue en 1947 en langue néerlandaise. Celle-ci devint l'objet de maintes traductions, d'études historiques et

d'analyses littéraires, et pendant presque quatre décennies, ce texte fut la source d'inspiration pour des films et des pièces de théâtre. Ce n'est qu'en 1986 qu'une édition critique des trois versions fut publiée aux Pays-Bas.

Nous avons cité cet exemple pour montrer que *le* texte du journal d'Anne Frank n'existe pas. Au contraire, nous disposons de trois versions dont la version C a probablement eu l'impact le plus grand sur l'histoire de l'interprétation du journal. Toutefois, cette version préparée par le père est un amalgame des versions A et B, c'est-à-dire qu'elle contient des textes qui n'étaient pas destinés à la publication et, en particulier, des remaniements qui proviennent de la plume du père. Cela n'empêche pas de constater que la fille est l'auteur des textes originaux qui, grâce à l'édition critique, sont disponibles depuis environ trente ans. Le lecteur du journal d'Anne Frank a-t-il donc le choix entre les trois versions? Ou doit-il se référer à la plus ancienne parce qu'elle peut apparaître comme plus authentique bien qu'elle ne soit pas complète? Mais cela signifierait de faire abstraction de la *Wirkungsgeschichte*, de l'histoire de la réception de ce témoignage qui sans aucun doute a été engendrée par la version C. En fait, si l'on a accès aujourd'hui aux versions A et B, c'est que l'édition de la version C et ses maintes réimpressions et traductions ont préparé le terrain pour des recherches ultérieures. Faut-il alors prendre en compte toutes les trois versions, avec leurs divergences indubitables aux niveaux littéraire et factuel? Il n'y a pas de réponses simples à ces questions difficiles...

Pour les œuvres littéraires qui datent de l'époque antérieure à l'invention de Gutenberg, la situation est parfois encore beaucoup plus complexe, car nous avons affaire à des textes transmis sous forme de manuscrits. Le plus souvent, les manuscrits comportent d'innombrables variantes textuelles que la critique textuelle cherche à classer afin de reconstituer le texte le plus ancien, ne serait-ce que façon approximative. Pour l'Ancien Testament – la première partie de la Bible chrétienne à laquelle est consacré le présent article – la situation n'est guère différente. En fait, nous disposons d'une pluralité de versions qui remontent à l'Antiquité, transmises en différentes langues et présentant de nombreuses variantes textuelles. À nouveau, plusieurs questions surgissent : est-ce qu'on peut reconstituer le texte le plus ancien à partir des variantes existantes? Est-ce qu'il faut le considérer comme authentique, ce qui impliquerait que toutes les autres variantes seraient erronées ou d'importance mineure? Est-ce qu'il faut privilégier la variante supposée la plus ancienne au détriment des autres, quoique ces dernières aient eu leur propre *Wirkungsgeschichte* et leur impact sur la théologie et la spiritualité juives et chrétiennes? Autant de questions qui provoquent des réponses différentes.

Le présent article a pour but d'aborder ces questions herméneutiques sous un angle nouveau. Nous allons en particulier revendiquer la pluralité et la diversité des formes textuelles dans lesquelles est disponible l'Ancien Testament.

Dans un premier temps, nous allons montrer que le problème de la diversité du texte a déjà été observé dans l'Antiquité, les commentateurs et exégètes chrétiens connaissant les versions en usage dans les communautés juives et chrétiennes. Or depuis l'Antiquité, la situation a beaucoup changé. C'est pour cela qu'il sera nécessaire, dans un deuxième temps, de préciser comment aborder aujourd'hui le fait que l'Ancien Testament se présente dans une pluralité de formes textuelles.

Un problème ancien : la pluralité du texte de l'Ancien Testament

Les difficultés des textes bibliques sont bien connues depuis longtemps. Dès l'Antiquité, les savants signalent des expressions ou des versets de l'Ancien et du Nouveau Testament dont le sens est loin d'être évident mais plutôt obscur, voire énigmatique. À la fin du iv^e siècle après J.-C., Jérôme, traducteur et commentateur de la Bible, sait de quoi il parle lorsqu'il évoque, dans une lettre adressée à Paulin de Nole, les nombreux problèmes que pose l'interprétation des textes bibliques. Dans ce contexte, il cite quelques exemples. À propos de l'Apocalypse, il fait remarquer, sans doute avec un peu d'exagération, qu'« elle comporte autant de mystères qu'elle compte de mots² ». En ce qui concerne les livres de l'Ancien Testament, Jérôme observe aussi un grand nombre de difficultés. À titre d'exemple, il évoque le livre d'Amos, texte de caractère prophétique qui, selon Jérôme, ne peut pas être expliqué en quelques mots. Cela est d'autant plus étonnant que le prophète n'est pas présenté, dans ce texte, comme un érudit mais comme un paysan et berger (cf. Am 1, 1 ; 7, 14)³, c'est-à-dire comme un homme du peuple. Quoi qu'il en soit, le livre comporte une série de passages dont le sens n'est pas sans poser problème. La complexité de la situation tient en particulier au fait que pour Jérôme le texte biblique était déjà disponible dans plusieurs versions, notamment dans une version hébraïque à laquelle il avait accès, dans sa version grecque des Septante (= LXX) avec ses révisions plus récentes, enfin dans une version latine d'habitude appelée *Vetus Latina*. Or ces versions présentent de nombreux écarts les unes par rapport aux autres, que Jérôme a l'habitude de signaler dans ses commentaires. Ne citons que deux exemples tirés du livre des Douze prophètes :

En Amos 7, 7, Jérôme interprète le texte hébreu en ce sens : le Seigneur est présenté comme debout sur un mur plâtré, une truellerie de maçon dans sa main : « Voici ce qu'il me fit voir : mon Seigneur, debout sur une muraille d'étain, tenait de l'étain à la main » (TOB). D'après le texte grec de la Septante, par contre, le Seigneur est debout sur un mur d'acier, et il n'a pas d'étain dans sa main, mais de l'acier⁴. Que les deux textes divergent considérablement est hors de doute. Un autre bel exemple est l'explication que donne Jérôme d'Osée 7, 11. Le texte

hébreu porte : « Ephraïm est une colombe naïve » (*pôtāh*), alors que la Septante lit : « Éphraïm était comme une colombe insensée » (*ἄνοος*). Jérôme fait remarquer que le texte hébreu signifie *columba seducta* (« qu'on a trompée »), alors que le texte grec est à comprendre au sens de *insipiens siue insensata* (« folle ou insensée »). Conscient de la légère différence entre les deux textes, Jérôme, dans son interprétation du passage, développe l'idée de l'absurdité de l'agir d'Éphraïm.

Afin de résoudre les difficultés des différents textes bibliques Jérôme a eu recours à un moyen qui lui était familier : l'étude des langues. En fait, la clé pour remédier aux problèmes de compréhension posés par les textes bibliques semblait résider dans une excellente connaissance des langues bibliques. Jérôme, qui se présente comme *trilinguis*⁵, a l'habitude d'expliquer, en évoquant la signification des mots hébreux et grecs, les passages bibliques dont le sens n'est pas immédiatement compréhensible ou dont les versions divergent⁶. Il n'est pas rare que le Stridonien cite aussi les révisions anciennes de la Septante – notamment Symmaque et Aquila – afin d'éclairer le sens ou les sens du texte biblique, sans pour autant privilégier l'un au détriment de l'autre⁷. Certes, Jérôme insiste sur l'importance qu'il y a à donner la préférence à la *veritas hebraica*, c'est-à-dire au sens du texte hébreu, quand celui-ci présente des divergences par rapport à la Septante car il considère le texte hébreu comme le texte biblique le plus ancien. Cela ne signifie pourtant pas pour Jérôme qu'il faille contester la valeur de la Septante, car elle garde son importance pour la liturgie et pour la tradition chrétiennes⁸. En cela, Jérôme abonde dans le sens d'Origène qui plus d'un siècle avant lui avait défendu, dans sa *Lettre à Africanus*, l'importance des textes bibliques en usage dans les communautés chrétiennes, c'est-à-dire des textes grecs, malgré leurs divergences considérables par rapport aux manuscrits hébreux en usage dans les communautés juives. Quoi qu'il en soit, pour Origène la connaissance de ces textes ainsi que de leurs leçons spécifiques n'est pas dépourvue d'intérêt car elle est indispensable au débat avec la Synagogue⁹.

Les acquis récents de critique et d'histoire textuelles de l'Ancien Testament

N'approfondissons pas dans le cadre de cet article les méthodes dont se sert Jérôme afin d'interpréter les différentes versions d'un seul et même texte¹⁰. L'important pour notre réflexion est que la nécessité d'interpréter celles-ci est, au moins en partie, due au fait que cet auteur s'est déjà trouvé en présence d'une pluralité et d'une diversité de textes bibliques. Or, en dernière analyse, le commentateur qui fait ses recherches aujourd'hui, au seuil du troisième millénaire, partage cet héritage avec Jérôme. Cela n'empêche pas de constater que la situation a changé considérablement depuis l'Antiquité. D'une part, il est vrai que l'explication des textes bibliques avec toutes leurs difficultés linguistiques et

historiques demeure toujours une tâche primordiale de la recherche biblique, tâche qui n'est pas facilitée par le laps de temps de plus en plus grand qui nous sépare des textes bibliques et de leur milieu producteur. D'autre part, bien que cela puisse paraître étonnant, le constat s'impose que les textes bibliques sont devenus plus nombreux, et ce pour trois raisons :

- Comme cela est visible déjà dans les commentaires de Jérôme, les textes de l'Ancien Testament sont disponibles dans plusieurs langues anciennes (hébreu, grec, latin, syriaque, etc.). Cependant, par rapport à l'Antiquité, la situation est différente dans la mesure où nous disposons aujourd'hui d'une multitude de variantes textuelles répertoriées par les éditions critiques modernes. En fait, chacune des traditions textuelles est caractérisée par une histoire qui lui est propre, ce qui a contribué, au fil des siècles, à la création de maintes variantes, à des altérations ainsi qu'à des corrections.
- En outre, les découvertes des manuscrits bibliques faites depuis plus d'un siècle ont permis de tirer de l'oubli un grand nombre de textes disparus pendant longtemps : à la fin du XIX^e siècle furent trouvés au Caire, presque par hasard, des fragments hébreux du livre du Siracide pour lequel on ne disposait que des versions grecque, latine et syriaque. Depuis 1947, on a connaissance d'un grand nombre de manuscrits bibliques et parabibliques mis au jour dans la région de la Mer Morte. Inutile de dire que ces trouvailles ont contribué à augmenter le nombre de textes et de variantes bibliques.
- Enfin, les comparaisons minutieuses des différentes éditions et versions du texte de l'Ancien Testament ont permis de les situer, autant que faire se peut, dans un contexte historique, littéraire et théologique : l'Égypte ptolémaïque, les communautés juives de la Palestine, Qumrân, etc.

À partir de l'Humanisme et de la Réforme, et depuis la publication des premières éditions critiques de la Bible, des générations d'exégètes ont suivi l'option générale de Jérôme pour la *hebraica veritas*, en privilégiant, dans le cadre de la critique textuelle, le texte hébreu¹¹, plus précisément le « Texte Massorétique » (= TM), c'est-à-dire la forme du texte approuvée par la Synagogue à la fin d'un long processus de révision et d'uniformisation. Aujourd'hui, une telle option semble ne plus s'imposer *a priori*. Au contraire, les recherches récentes dans le domaine de la critique textuelle et de l'histoire du texte de l'Ancien Testament¹² ont révélé l'existence d'une pluralité de textes et de familles de textes au tournant de l'ère, sans que l'on puisse d'emblée privilégier un texte ou une variante au détriment d'un autre. Certes, il est toujours possible, du moins jusqu'à un certain degré, d'identifier des erreurs évidentes qui se sont glissées dans la transmission des textes vétérotestamentaires, par exemple des fautes de lecture qui ont contribué à créer des formes incompréhensibles¹³. Mais cela n'empêche pas de tirer la conclusion suivante : pour ce qui concerne l'étape la plus ancienne actuellement

accessible à travers les manuscrits ou les citations bibliques, les données textuelles amènent à conclure que nous avons affaire à une pluralité de textes bibliques disponibles dans une pluralité de langues. Il n'est pas exclu que ces textes aient eu une origine commune. Néanmoins, en l'absence d'autres données textuelles plus anciennes, il nous est impossible de reconstituer ni la généalogie textuelle ni l'« ancêtre », le « Urtext », c'est-à-dire le texte susceptible d'être à la base de toutes les variantes attestées. En d'autres termes, beaucoup de variantes vétérotestamentaires déjà observées par les commentateurs anciens ne sont pas nécessairement dues à des fautes de copiste, à des traductions erronées ou à des remaniements apportés au texte au cours de sa transmission. Encore une fois, nul ne conteste que de tels phénomènes ont existé. Quoi qu'il en soit, l'état actuel des recherches relatives à l'histoire du texte de l'Ancien Testament requiert une approche différente : plutôt que de vouloir reconstituer le texte supposé le plus ancien et de le distinguer des variantes postérieures, il s'avère nécessaire

- d'expliquer les variantes, autant que faire se peut, à l'arrière-fond historique, littéraire et théologique,
- de se demander de quelle façon elles s'inscrivent dans leur contexte immédiat et plus large,
- de s'interroger sur le ou les sens qu'elles ont engendré(s) au fil de l'histoire de l'interprétation du texte biblique.

Une telle approche consiste à rendre justice à la pluralité et à la diversité des données textuelles, aux leçons qui pourraient paraître *faciliores* ou *difficiliores*, évidentes, obscures ou énigmatiques, à leurs contextes respectifs, à leur arrière-fond théologique et à leurs répercussions dans la *Wirkungsgeschichte* juive et chrétienne. Inutile de dire qu'une telle approche dépasse largement les frontières traditionnelles entre les différentes disciplines de la théologie, notamment l'exégèse biblique et la théologie du christianisme ancien. Toutefois, afin d'illustrer la problématique, nous présentons dans la partie suivante de cet article deux exemples tirés du Psautier. Ceux-ci montrent, d'une part, qu'il est impossible de reconstituer un « ancêtre » commun des variantes et, d'autre part, que chacune d'entre elles a un profil littéraire et théologique qui lui est propre.

La diversité du texte de l'Ancien Testament : deux exemples tirés du Psautier

*La question de la patience de Dieu :
les deux versions du psaume 7, 12-13*

Le psaume 7 est connu par ses divergences entre, d'une part, le texte hébreu de la Bible et, d'autre part, la LXX et la tradition textuelle latine¹⁴. Les variantes qui nous intéressent se trouvent aux versets 12 et 13. Dans ce paragraphe, nous

les analyserons l'une après l'autre, en cherchant à faire ressortir les idées théologiques spécifiques sous-jacentes à ces deux traditions textuelles.

Un Dieu qui est juste, puissant et longanime

Au verset 12a le texte hébreu lit *'elohîm šôpet šaddîq*, «Dieu est un juge juste»¹⁵. La Septante, par contre, comporte un texte plus long: ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος, «Dieu est un juge juste, puissant et longanime». Il est important de souligner que ces derniers adjectifs n'ont aucun équivalent hébreu, ni dans le TM ni dans une autre tradition textuelle hébraïque, par exemple dans les fragments de la Mer Morte ou dans le Targum¹⁶. Par ailleurs, force est de constater que le TM n'offre aucun élément qui pourrait se prêter à une telle traduction, fût-ce à une traduction inadéquate ou fautive. Le premier adjectif, ἰσχυρὸς, «puissant» n'est nulle part ailleurs attesté dans le Psautier de la Septante tandis que le second n'apparaît que dans les énumérations souvent stéréotypées des qualificatifs de Dieu qui s'inspirent d'Exode 34, 6, notamment en Psaumes 85, 15 ; 102, 8 ; 144, 8. On aurait donc affaire, dans la Septante du psaume 7, 12, à une énumération de qualificatifs de Dieu qui est tout à fait singulière.

Pour expliquer ce phénomène, on peut d'emblée prendre en considération deux explications: la Septante a-t-elle ajouté les deux adjectifs cités? Ou faut-il songer au contraire que les traditions textuelles dont dépend le futur TM auraient enlevé les mots hébreux correspondants? Il est difficile, voire impossible de trancher. Quoi qu'il en soit, il est intéressant d'observer que Jérôme, qui nous a transmis une traduction latine de la Septante ainsi que du texte hébreu auquel il avait accès, rend ce dernier comme suit: *Deus iudex iustus et fortis*, «Dieu [est] un juge juste et fort». Cela implique que le Stridonien connaît encore un texte hébreu qui diverge du futur TM, au moins partiellement, car il comporte deux adjectifs au lieu d'un pour qualifier Dieu. Reste à savoir si ce texte représente une tradition textuelle en usage dans les communautés contemporaines ou une tradition marginale.

Un Dieu qui n'est pas en colère chaque jour

Plutôt que de trancher entre les deux hypothèses possibles déjà mentionnées, il convient de prendre en compte les mots qui suivent. En fait, la Septante insère au verset 12b une négation qui est absente du TM. Ce dernier porte les mots *w^e'al zo'em b'kâl yôm*, littéralement «et un dieu qui est en colère chaque jour». La Septante, par contre, lit exactement le contraire: μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν, «qui ne fait pas venir [sa] colère chaque jour». À première vue, cet écart semble étonnant. Mais il s'explique facilement: il est dû à une autre interprétation des consonnes hébraïques ך que la Septante rend comme s'il s'agissait de la particule 'al exprimant la négation¹⁷, tandis que

le TM vocalise les mêmes consonnes différemment : *ʾæl*, « Dieu ». Ainsi, le TM lit au verset 12 : « Dieu est un juge juste et un dieu qui est en colère chaque jour. » Le sens de la Septante est tout à fait inverse : « Dieu est un juste juge, *puissant et longanime*, qui *ne fait pas* venir [sa] colère chaque jour. » Il est évident que ces deux écarts influent l'un sur l'autre : si Dieu n'est pas en colère chaque jour, c'est que sa longanimité l'en empêche.

Un des premiers témoins de cet écart entre les deux versions du texte est Jérôme. Dans ses *Commentarioli in Psalmos*¹⁸, il constate à propos du verset 12b : *melius pro hoc* [= le texte de la Septante] *in hebraeo habet* : « *comminatur in omni die* », c'est-à-dire que Jérôme juge meilleure la leçon du texte hébreu qu'il traduit comme suit : « il menace chaque jour ». Et Jérôme d'interpréter le verset 12b en ces termes : *qui enim propter patientiam suam ita delicta non punit, quasi iratus et comminatus diem ultionis expectat, ut metu corrigat delinquentem*, « car en raison de sa patience il ne punit pas de cette manière [c'est-à-dire chaque jour] les délits mais comme en colère et en menaçant, il attend le jour du châtement afin de corriger le pécheur par la peur ». Ainsi, l'idée de la colère divine est atténuée dans ce commentaire, même si le texte hébreu sur lequel s'appuie Jérôme ne comporte pas de négation (« qui *ne fait pas* venir [sa] colère chaque jour »). Jérôme va jusqu'à prêter au texte biblique l'idée d'une certaine patience divine, dans la mesure que Dieu tarde à punir afin de permettre au pécheur d'améliorer sa conduite. À ce propos, un théologien plus récent qui commente le texte latin du psaume, Cassiodore, rejoint l'idée de la patience divine quand il commente le texte latin du verset comme suit : *Nam ubi esset gloriosa patientia, si poena mox sequeretur offensam*¹⁹ ? – « Car où serait la patience glorieuse [de Dieu] si la punition suivait vite l'offense ? »

Il est évident que ces écarts ont une incidence sur le sens du verset, voire sur la dernière partie du psaume, comme nous le verrons plus tard. Pour l'instant, ne retenons qu'un résultat : la LXX souligne l'idée théologique capitale que Dieu, tout en agissant en juste juge, est longanime vis-à-vis des pécheurs. Lequel des deux textes du verset 12 serait alors à préférer ? Bien sûr, si l'on opte pour la *hebraica veritas*, sauf dans le cas où le texte hébreu est sans aucun doute erroné, il faut retenir le texte hébreu²⁰. Mais avant de trancher, il serait important de jeter un coup d'œil sur le verset 13 où nous pouvons observer un autre écart.

Un Dieu qui attend la conversion des pécheurs

Au début du verset 13 le TM lit *'im lō 'yāšūb* « s'il ne se convertit pas »²¹. De qui s'agit-il ? Le texte hébreu ne précise pas le sujet sous-entendu. C'est pour cela qu'il est tentant de penser au pécheur. Toutefois, il est possible de prêter au verbe *šūb* le sens de « revenir sur une décision, se raviser » et d'estimer que Dieu est le sujet de la proposition conditionnelle. Dans cette hypothèse, on pourrait comprendre les versets 13-14 comme suit : à moins de revenir sur sa décision,

Dieu procède au châtement des pécheurs, qui est formulé par des images militaires. En d'autres termes, le verset 13 développerait l'idée du châtement évoqué déjà au verset 12, ne serait-ce que de façon implicite. Une telle interprétation aurait incontestablement l'avantage de ne pas supposer un changement de sujet entre les versets 12 et 13, Dieu étant le sujet de l'ensemble des versets 12-14. La Septante, par contre, va dans un autre sens : ἐὰν μὴ ἐπιστραφήτε, « si vous ne vous convertissez pas ». L'apodose est formulée à la troisième personne du singulier, comme en hébreu, c'est-à-dire que Dieu est le sujet implicite. Ainsi, le texte grec établit une nette différence entre, d'une part, les méchants invités à se convertir à la deuxième personne du pluriel, et Dieu de l'autre : à moins de se convertir, les méchants risquent de subir le châtement divin.

Pour mieux faire apparaître les différences, voici en parallèle la traduction littérale des deux versets :

verset	Texte Massorétique	Septante
11	Dieu est un juste juge qui est en colère chaque jour	Dieu est un juste juge et puissant et longanime qui ne fait pas venir [sa] colère chaque jour.
12	S'il ne se convertit pas, il fera étinceler son épée [...]	Si vous ne vous convertissez pas, il fera étinceler son épée [...]

La logique interne du texte de la Septante

Il est évident que le texte de la Septante n'est pas dépourvu de logique : Dieu, un juge longanime, n'est pas en colère chaque jour. Par conséquent, il accorde aux pécheurs un délai leur permettant de se convertir²². Ainsi, la Septante présente, aux versets 12-13, plusieurs variantes qui forment un ensemble et qui s'éclaircissent mutuellement²³. Ces variantes sont-elles de nature secondaire et à attribuer aux traducteurs qui auraient conféré au texte grec un sens différent de celui du texte hébreu ? Peut-être. Néanmoins, un certain doute subsiste : dans sa traduction du texte hébreu, Jérôme, semble-t-il, rend un texte qui ne correspond pas à tous les égards au TM : *Deus iudex iustus et fortis comminans tota die non convertenti gladium suum acuere* [...], « Dieu [est] un juge juste est fort, qui menace tout le jour, pour celui qui ne se convertit pas il [= Dieu] aiguisera son épée [...] » D'une part, au verset 12, l'équivalent de « Dieu », que la Septante comprend comme une négation, est absent du texte latin de Jérôme, d'autre part, ce n'est pas du tout Dieu qui se ravise au début du verset 13. En fait, Jérôme traduit le mot hébreu sous-jacent par un participe présent au datif : c'est pour le pécheur qui ne se convertit pas que Dieu aiguisera son épée. À supposer que Jérôme ait traduit correctement le texte hébreu qu'il avait sous les yeux, rien n'empêche de supposer qu'à la fin du IV^e siècle après J.-C., le texte hébreu du psaume 7 ait encore connu des variantes textuelles.

Quoi qu'il en soit, en l'absence d'autres témoins textuels anciens du psaume 7, le constat s'impose que nous avons affaire à deux traditions textuelles qui se contredisent, du moins partiellement²⁴. Est-ce que ces deux traditions ont eu un « ancêtre » textuel commun ? La question demeure en suspens car nous n'avons plus accès à un stade de l'évolution du texte antérieure à la « bifurcation » que la comparaison du TM et de la LXX révèle.

*Une allusion à la vie dans l'au-delà ?
Les versions du psaume 23(22), 4a*

Le psaume 23(22), qui est introduit par une profession de foi « Le Seigneur est mon berger », est un des psaumes les plus célèbres du Psautier. Dans son ensemble, ce psaume, qui ne compte que six versets, ne présente pas de difficultés philologiques insurmontables, ni en hébreu ni en grec. Toutefois, au verset 4a, on note une divergence intéressante entre les textes hébreu et grec du psaume.

« Ombre de mort » ou « obscurité » ?

Dans les deux versions du verset 4a, le psalmiste affirme ne pas avoir peur quand il arrive à un endroit appelé en hébreu *begê' šalmāwæt*, littéralement « dans la vallée de l'ombre de mort », et rendu en grec par *ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου*, « au milieu de l'ombre de [la] mort ». Faisons trois observations à propos de cette traduction :

- Le premier mot du texte hébreu vient du substantif *gê'*, « vallée ». Tout en connaissant ce substantif (cf. Ps 60[59], 2 « la vallée du sel »), le traducteur le rapproche apparemment d'une racine à graphie presque identique en écriture hébraïque, *gawwāh*, « milieu ». La préposition *b* signifiant « en, dans », le traducteur parvient à *ἐν μέσῳ*, « au milieu ».
- Le deuxième mot du texte hébreu est vocalisé comme s'il s'agissait d'un mot composé de deux éléments, *šal*, « ombre », et *māwæt*, « mort », ce qui expliquerait la traduction *σκιᾶς θανάτου*, « de l'ombre de [la] mort »²⁵. Soulignons que la Septante rend le mot *šalmāwæt* de la même façon ailleurs aussi, par exemple en Psaumes 44(43), 20 ; 107(106), 10 et 14. Or il s'avère que cette « étymologie » et la traduction qui en résulte sont erronées. Certes, la vocalisation du TM plaiderait en faveur d'une telle explication du mot hébreu, et il en va de même pour le Targum des Psaumes qui lit *bmyšr twl' dmwt'*, « dans la vallée de l'ombre de la mort »²⁶. Toutefois, il y a un consensus sur le fait que ces interprétations ne font pas justice au sens de la racine hébraïque dont le sens correct serait « obscurité »²⁷, comme le rappellent déjà les commentateurs juifs médiévaux²⁸. Ainsi, la traduction correcte de l'expression serait « dans la vallée de l'obscurité ». Si le traducteur du Psautier rend le mot au sens de « ombre de la mort », c'est qu'il n'a

probablement pas reconnu la racine. Tel est sans doute le cas aussi pour les savants juifs responsables de la vocalisation du TM, qui y ont reconnu les mots « ombre » et « mort ».

- Il est possible que la traduction de *šalmāwæt* au sens de « ombre de [la] mort » ait influencé la traduction du substantif qui précède. En fait, l'expression « au milieu de l'ombre de [la] mort » semble renforcer l'idée du danger que signifie l'« ombre de [la] mort » : le psalmiste s'imagine « au milieu » de ce danger qui risque de le guetter.

Les interprétations et relectures possibles du verset 4a

Conformément à la vocalisation du TM mais en ignorant le sens exact du mot hébreu en question, la Septante introduit ainsi, dans le psaume 23, le sujet de la mort. Reste à savoir comment cette idée s'inscrit dans le contexte de la version grecque. Or on peut montrer que la LXX a atténué, au verset 2, le vocabulaire qui fait allusion au monde animal et pastoral²⁹ : le berger, Dieu, ne mène pas le psalmiste à des « pâturages » (ainsi le texte hébreu), mais à un « endroit » (τόπος), et il ne le « conduit » pas comme un animal grégaire (ainsi le texte hébreu), mais il le « nourrit » (verbe ἐκτρέφω). Même si Dieu « fait paître » le psalmiste, du moins d'après le verset 1, celui-ci est néanmoins présenté beaucoup plus clairement que dans le TM comme un être humain. Protégé par Dieu dans son passé, le psalmiste est sûr de sa présence permanente (cf. verset 4c : « car tu es avec moi »), et ceci aussi dans les situations où il risque de parvenir au milieu de l'ombre de la mort.

Cependant, le texte grec ne précise pas en quoi consiste concrètement la protection qu'accorde Dieu à son fidèle. Est-ce qu'il espère que Dieu lui épargne une mort prématurée car celui-ci ne peut se manifester que dans la vie du psalmiste mais pas dans sa mort (cf. par exemple Ps 88, 11) ? L'« ombre de la mort » serait-elle alors un phénomène passager, en quelque sorte un danger grave qui, pourtant, ne provoque pas nécessairement la mort proprement dite ? Le texte n'évoquerait-il alors pas la mort physique parce que celle-ci serait définitive dans la mesure où elle échapperait à toute intervention divine ? Une telle interprétation du texte grec ne serait pas incompatible avec une conception théologique et anthropologique que partagent beaucoup de textes vétérotestamentaires, notamment les Psaumes à quelques exceptions près³⁰. Rien n'empêcherait alors d'interpréter le verset 4 à la lumière d'un tel arrière-fond théologique et anthropologique, d'autant plus que les idées de la résurrection et de la vie dans l'au-delà, sans doute d'origine plus ancienne³¹, ne mûrissent qu'au cours des deux derniers siècles avant J.-C.

Cependant, la question se pose de savoir si l'on peut aller encore plus loin : est-ce que Dieu refuse à son fidèle sa protection quand il se trouve « au milieu de l'ombre de la mort » ? Apparemment, le texte ne répond plus à une telle question

qui, d'ailleurs, ne se pose qu'à partir du moment où la question de l'avenir post-mortel des croyants devient de plus en plus un problème théologique.

En ce qui concerne la théologie chrétienne ancienne, on observe que le verset 4, notamment dans sa version grecque, a donné lieu à des multiples considérations ultérieures. D'habitude, leur point de départ implicite est la conviction que la mort évoquée ici désigne la mort physique et non pas à un danger passager. Ne citons que les commentateurs antiochiens qui soulignent que le croyant, arrivé aux portes de la mort, n'a pas peur (ainsi Théodoret de Cyr³²) et qu'il implore à nouveau le secours de Dieu (ainsi Diodore de Tarse³³).

En conclusion de ces brèves réflexions sur le psaume 23, 4, on peut constater que, philologiquement parlant, la traduction grecque *ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου*, « au milieu de l'ombre de [la] mort », est inexacte. Cependant, le malentendu qui est sous-jacent à cette variante est un « malentendu productif » qui consiste à conférer au psaume 23 une tonalité différente. Le psalmiste ne s' imagine plus dans la « vallée d'obscurité » mais au milieu de la sphère de la mort. Il n'est pas étonnant de constater que cette version du psaume engendre de multiples interprétations, en particulier à un moment où l'on peut faire le rapprochement entre, d'une part, la déclaration du psalmiste prononcée au verset 4 et, d'autre part, la conviction selon laquelle le croyant peut espérer la résurrection et la vie dans l'au-delà. Si Dieu n'abandonne pas le psalmiste quand celui-ci se trouve dans la sphère de la mort, c'est qu'il intervient en faveur de ses fidèles, non seulement de leur vivant mais aussi au moment où leur vie terrestre s'achève. Peut-être que le premier témoin d'un tel rapprochement est la *Première Épître de Clément* (1 Clém 26, 2)³⁴.

Il serait facile de présenter beaucoup d'autres exemples afin d'illustrer le fait que les textes de l'Ancien Testament ne sont pas transmis dans une forme textuelle unique. Tout au contraire, depuis l'Antiquité, nous disposons d'une pluralité de formes textuelles, sans pouvoir reconnaître derrière ces textes un « ancêtre » commun. Les textes que nous connaissons sont déjà le résultat de « bifurcations » mais nous ne savons plus à quel moment et dans quelles circonstances les chemins se sont séparés. Deux remarques s'imposent ici : très souvent, les divergences sont de nature marginale mais, d'autre part, cela n'empêche pas de constater que d'autres touchent aux questions théologiques proprement dites. Comme nous l'avons vu, ces questions concernent le jugement divin et la possibilité de la conversion humaine (Ps 7, 12-13) ainsi que la protection que Dieu accorde à ses fidèles, de leur vivant ou au moment où leur vie terrestre s'achève (Ps 23, 4). Il n'est pas impossible que ces variantes soient les témoins implicites de débats théologiques dont nous n'avons plus d'autres traces historiques. Ainsi, l'étude des textes de l'Ancien Testament dans leur pluralité et dans leur diversité nous ouvre un vaste champ de recherche pas encore suffisamment exploité.

N'oublions pas enfin que ces différentes versions du texte biblique ont engendré parfois leur propre *Wirkungsgeschichte*, mieux : leurs *Wirkungsgeschichten* au pluriel, que ce soit dans le monde juif, dans le monde chrétien ou dans les deux. C'est pour cela que la recherche biblique doit être complétée par une autre qui cherche à retracer les interprétations juives et chrétiennes des textes bibliques, c'est-à-dire l'histoire de la réception, en étudiant les différentes versions de la Bible ainsi que les différentes interprétations auxquelles elles ont donné lieu. Il est évident que de telles études requièrent la collaboration étroite entre les exégètes, les patrologues et les historiens du judaïsme et du christianisme³⁵. Les recherches interdisciplinaires consacrées depuis environ trois décennies à la Septante, en France et à l'étranger, comblent sans aucun doute une lacune importante. Mais la recherche doit continuer car d'autres versions de la Bible et leurs interprétations, par exemple la Bible syriaque, sont encore moins connues, particulièrement dans le monde occidental.

Notes

1. Cf. pour les informations suivantes le site <http://www.annefrank.org> ainsi que l'édition française du journal d'Anne Frank : A. FRANK, *Le Journal d'Anne Frank*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

2. JÉRÔME, *Lettre 53*, § 9 : *apocalypsis iohannis tot habet sacramenta, quot uerba* (CCSL 53, p. 463).

3. JÉRÔME, *ibid.*, § 8 : *Amos, pastor et rusticus [...], paucis uerbis explicari non potest* (CCSL 53, p. 457).

4. JÉRÔME, *Commentarii in prophetas minores* (CCSL 76, p. 317).

5. JÉRÔME, *Adversus Rufinum*, 3, 6 (CCSL 79, p. 79) : *ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis?* Son contemporain Augustin, disposant lui aussi d'une solide formation en grammaire et rhétorique, recommande à ses interlocuteurs de langue latine d'acquérir une bonne connaissance dans les langues bibliques originales, notamment en hébreu et en grec, jugées indispensables à l'interprétation des textes, cf. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, 11 : *contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. et latinae quidem linguae homines [...] duabus aliis ad scripturarum diuinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca* (CCSL 32, p. 42).

6. Pour l'approche philologique des textes bibliques par Jérôme, cf. par exemple les monographies suivantes : M. GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Leiden, Brill, 2007 ; A. FÜRST, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2016.

7. Comme le montrent des analyses détaillées des interprétations de Jérôme pour les passages qui présentent des divergences, Jérôme hésite à rejeter un sens au détriment de l'autre, cf. à titre d'exemple E. BONS, « Ein Kommentator zwischen hebräischer und griechischer Bibel – Hieronymus' Übersetzungen und Interpretationen von *r'ût rûah* (Koh 1, 14) und *m'hôlâl* (Koh 2, 2) im *Commentarius in Ecclesiasten* », dans L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, E. BIRNBAUM (dir.), *Hieronymus als Exeget und Theologe*, Louvain, Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 268, 2014, p. 129-143.

8. Cf. JÉRÔME, Lettre 106, § 2: *Sicut autem in nouo testamento, si quando recurrimus ad fontem Graeci sermonis [...], ita in veteri testamento, si quando inter Graecos Latinosque diuersitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem [...]* (CSEL 55, p. 249). *Ibid.*, § 46: [...] *Hoc enim, quod Septuaginta transtulerunt, propter uetustatem in ecclesiis decantandum est et illud ab eruditissimum sciendum propter notitiam scripturarum* (CSEL 55, p. 270). § 2: «Pour le Nouveau Testament, si un problème est soulevé chez les Latins par la divergence des exemplaires, nous recourons à la source de langue grecque en laquelle est écrit cet Instrument Nouveau; de même pour l'Ancien Testament, s'il y a parfois divergence entre Grecs et Latins, nous nous cherchons un refuge dans le texte hébreu authentique, en sorte que tout ce qui émane de la source, nous puissions le retrouver dans les ruisseaux. [...]» *Ibid.*, § 46: sur le psaume 73: «“Pourquoi, Dieu, as-tu repoussé jusqu'à la fin?” [...] La traduction des Septante, à cause de son antiquité, doit être chantée dans les églises et cet autre texte doit être connu des érudits, dans l'intérêt de la science scripturaire» (JÉRÔME, *Lettres*, tome V, traduction française de J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1955). Pour davantage de détails, cf. par exemple E. PRINZIVALLI, «“Sicubi dubitas, Hebraeos interroga”. Girolamo tra difesa dell'*Hebraica veritas* e polemica anti giudaica», *Annali di storia dell'esegesi* 14, 1997, p. 179-206; E. SCHULZ-FLÜGEL, «Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten zu den Psalmen», dans A. AEJMELAEUS, U. QUAST (dir.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 33-50.

9. Cf. en particulier les §§ 5-8 de la lettre. Elle est disponible en langue française dans l'édition suivante: ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20 sur les Écritures*. Introduction, texte, traduction et notes par Marguerite Harl, et *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par Nicholas De Lange, SC 302, 1983.

10. Pour une première orientation, cf. par exemple R. KIEFFER, «Jerome: His Exegesis and His Hermeneutics», dans M. SÆBØ (dir.), *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. II: Antiquity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 663-681.

11. Pour les débuts de cette évolution dans les études bibliques, voir A. VANDERJAGT, «Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*», dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 154-189.

12. Citons, à titre d'exemple, A. SCHENKER, Ph. HUGO, «Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche récente», dans A. SCHENKER, Ph. HUGO (dir.), *L'Enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, «Le Monde de la Bible» 52, 2005, p. 13-33, spécialement p. 22-27.

13. Un bel exemple est le verbe *yigôrârû* en Os 7, 14 qui est probablement une forme erronée due à la confusion des consonnes *dagesh* et *resh*, de graphie similaire. La forme correcte, qui devrait comporter deux fois un *dagesh* serait à interpréter dans le sens «ils se sont fait des incisions», leçon confirmée par les versions anciennes, dont la LXX. Voir déjà A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris, Lecoffre, 1908, p. 75.

14. Pour une analyse systématique du psaume 7 dans ses deux versions (TM et LXX), voir E. BONIS, «Le Psaume 7 dans la version de la Septante», *Revue des Sciences religieuses* 77, 2003, p. 512-528, accessible en ligne sur http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2003_num_77_4_3688.

15. TOB: «Dieu est le juste juge». Dans les fragments de Qumrân, ce verset n'est pas attesté. Cf. à ce propos P. W. FLINT, *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden, Brill, «Studies on the Texts of the Desert of Judah» 17, 1997, p. 86.

16. En traduction anglaise, on trouve le Targum du psaume 7 dans l'édition suivante: *The Targums of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* by David M. Stec, Collegeville MN, Liturgical Press, 2004, p. 35-36.

17. Voir déjà H. FLASHAR, « Exegetische Studien zum Septuaginta-Psalter », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 32, 1912, p. 81-116; 161-189; 241-268, spécialement p. 264.

18. Le texte est cité d'après l'édition suivante: HIERONYMUS, *Commentarioli in Psalmos – Anmerkungen zum Psalter. Lateinisch – Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Siegfried Risse* (FC 79), Turnhout, Brepols, 2005, p. 98.

19. CASSIODORE, *Expositio Psalmorum I-LXX*, CCSL 97, p. 85.

20. Ainsi par exemple l'analyse détaillée des données textuelles de D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, Fribourg (Suisse) / Göttingen, Academic Press Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, « Orbis Biblicus et Orientalis » 50/4, 2005, p. 18-20.

21. TOB: « s'il ne se reprend pas ».

22. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, Münster, LIT, 2001, p. 169, estime que la version de la LXX représente une atténuation de l'idée du jugement divin par rapport au texte hébreu.

23. Voilà pourquoi il nous semble illégitime du point de vue méthodologique de traiter les variantes du verset 12, sans prendre en considération celle du verset 13, comme le fait D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 18-20.

24. A. ROSE, « L'influence des Septante sur la tradition chrétienne », *Questions liturgiques et pastorales*, 46, 1965, p. 192-211; p. 284-301, spécialement p. 289, observe à ce propos: « Ainsi la version des LXX introduit, à côté de la colère de Dieu, le thème de sa patience: il y aura une tension entre l'exercice de la colère, ressortissant à la justice de Dieu, et celui de la patience, ressortissant à la miséricorde. »

25. Pour cette traduction, cf. aussi R. VERGARI, « Translation Techniques and Interpretative Phenomena in the Greek Version of the Hebrew Bible: A Study of the Figurative Use of the Noun לַצֶּלֶם "Shadow" », *Quaderni di Linguistica e Studi Orientali / Working Papers in Linguistics and Oriental Studies*, 1, 2015, p. 179-203, spécialement p. 191.

26. Jérôme rend l'expression en question comme suit: *in medio umbrae mortis* (*Psalterium iuxta LXX*) et *in valle mortis* (*Psalterium iuxta Hebraeos*).

27. Cf. H. NIEHR, art. *šalmāwæt*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. VI, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, colonnes 1056-1059.

28. Cf. par ex. le commentaire du savant médiéval Rachi, cité d'après l'édition suivante: M. I. GRUBER (éd.), *Rashi's Commentary on Psalms 1-89 (Books I-III). With English Translation, Introduction and Notes*, Atlanta Ga., Scholars Press, 1998, p. 13.

29. Cf. E. BONS, « La version grecque du Psaume 23(22). Observations sur le texte de départ de l'exégèse patristique », *Revue des Sciences religieuses*, 83, 2009, p. 325-335, spécialement p. 329-330.

30. La bibliographie relative à cette question est vaste; cf. par exemple B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève, Labor et Fides, 2008, 2^e partie: « De la mort vers la vie ».

31. Telle est la théorie de É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, 2 vols., Paris, Gabalda, 1993, spécialement p. 316 et suivantes.

32. *In Psalmum XXII*, cité d'après PG 80, colonne 1025.

33. *In Psalmos*, cité d'après CCSG 6, p. 138.

34. Pour une telle interprétation, voir N. A. SCHUMAN, « Quelques relectures anciennes du Psaume 23 », dans *Unless some one guide me... Festschrift for Karel Deurloo*, Maastricht, Shaker Publishing, 2001, p. 181-191, spécialement p. 188 et suivantes ; M. KARRER, « Ps 22 (MT 23): Von der Septuaginta zur Eschatologisierung im frühen Christentum », dans W. KRAUS, O. MUNNICH (dir.), *La Septante en Allemagne et en France. « Septuaginta Deutsch » und « La Bible d'Alexandrie »*, Fribourg (Suisse) / Göttingen, Academic Press Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, *Orbis Biblicus et Orientalis* 238, p. 130-148, spécialement p. 137-139.

35. Cf. pour une telle approche les recherches menées sur un verset du livre d'Osée et de son histoire d'interprétation : E. BONS (dir.), « *Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice...* » *Recherches sur Osée 6, 6 et son interprétation juive et chrétienne*, Leiden, Brill, « *Journal for the Study of Judaism, Supplements* », vol. 88, 2004.