

Chapitre I

La critique textuelle

Jan Joosten

D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1 (OBO 50/1), Fribourg / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. *1-*114.

Id., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3 (OBO 50/3), Fribourg / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. i-ccxxxvii.

E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis / Assen, Fortress Press / Van Gorcum, 1992.

La critique textuelle en tant que discipline scientifique est née de la reconnaissance de ce que les textes anciens ne nous sont pas parvenus de façon inaltérée. Nous ne disposons pas, pour les textes littéraires anciens, des « autographes » originaux, mais de copies écrites à la main. La transmission manuscrite crée des changements, accidentels ou voulus : une copie manuscrite n'est jamais entièrement identique à son modèle. La discipline s'applique aussi bien aux textes classiques qu'aux textes bibliques, aussi bien à l'Ancien qu'au Nouveau Testament. Cependant, chaque texte pose des problèmes spécifiques. Le point de départ sera donc le constat que « le » texte de l'Ancien Testament n'existe pas. On est plutôt confronté à une pluralité textuelle. Chaque manuscrit ancien diffère sur certains points de tous les autres ; les manuscrits se regroupent en « familles » textuelles qui, elles, divergent souvent de façon importante. Les traductions anciennes apportent également leur lot de variantes. Cette pluralité a sa pertinence pour l'exégèse : selon que l'on se fonde sur l'une ou l'autre tradition textuelle, l'exégèse peut s'infléchir différemment.

Traditionnellement, la critique textuelle s'est donné pour objectif « d'identifier les erreurs et de les corriger ». Dans cette perspective, la pluralité est considérée comme secondaire. Tous les témoins textuels — manuscrits, traductions,

citations — descendent d'un texte unique. Par la confrontation des différences entre les témoins, on peut espérer remonter le courant et établir un texte plus ancien, plus proche de l'original. Les éléments de ce texte ne se trouveront pas toujours dans le même manuscrit, ni dans la même famille. Le texte reconstruit par les critiques sera donc un texte « éclectique », empruntant à chaque tradition ce qu'elle a de meilleur, et rejetant le reste. La critique textuelle traditionnelle montre peu de respect pour ce qui n'est pas jugé original.

Depuis une trentaine d'années, les chercheurs réalisent toutefois que ce qui relève de l'altération secondaire n'est pas forcément de moindre valeur. Tous les changements textuels ne sont pas des « erreurs » ; et même les erreurs, à l'instar de lapsus freudiens, peuvent avoir un sens. Ainsi, les critiques textuels apprennent le respect pour la cohérence de chaque tradition textuelle, pour chaque manuscrit ancien. Les variantes textuelles montrent souvent comment un passage biblique a été interprété dans tel milieu, par telle communauté. Les témoins textuels — les traductions anciennes avant tout, mais les traditions hébraïques également — se révèlent être autant de jalons de l'histoire de l'interprétation.

On a parfois opposé l'ancienne critique textuelle à la nouvelle : la polémique fait rage. Mais à tout bien considérer, les deux approches se complètent. C'est à travers l'histoire du texte qu'on peut espérer remonter à un stade plus ancien de la tradition ; en même temps, l'histoire du texte témoigne du foisonnement des interprétations.

Dans ce qui suit, nous présenterons d'abord la critique textuelle dans son acception traditionnelle. Ensuite, nous consacrerons une section aux nouveaux questionnements. En pratique, les deux approches se combinent souvent et s'interpénètrent presque toujours. Sur le plan théorique, elles gagnent toutefois à être distinguées.

I La recherche du texte original

Les fragments les plus anciens du texte vétérotestamentaires remontent au début du 2^e siècle avant J.-C. Pour les manuscrits complets, il faut attendre le 4^e siècle après J.-C. pour la traduction grecque, le 11^e siècle pour les manuscrits hébreux. Les écrits eux-mêmes sont notoirement difficiles à dater. Il est cependant raisonnable de supposer que la plupart des livres de l'Ancien Testament ont été composés bien avant le 2^e siècle av. J.-C. Il existe donc une grande intervalle entre la rédaction des livres et leur attestation la plus ancienne. Durant un, deux, trois ou jusqu'à dix siècles (selon les hypothèses), les textes ont été transmis par écrit sans laisser de traces. Il faut penser que, durant cette période, des changements, accidentels ou voulus, se sont introduits dans la tradition manuscrite. Même le caractère sacré des textes n'a pas pu les préserver des erreurs humaines de transcription. Au contraire, le caractère sacré a pu pousser certains copistes à changer le texte, afin de le conformer aux idées religieuses de leur temps.

La probabilité théorique de ce que le texte biblique aurait été altéré se confirme par les divergences entre les témoins. Les textes hébreux les plus anciens, retrouvés depuis 1947 à Qumran et environs, diffèrent entre eux et diffèrent des textes hébreux du Moyen Age. Tous ces manuscrits viennent d'un milieu où primait le respect pour le texte de l'écriture. Et pourtant il y a des différences. On peut décider d'ignorer ce problème, mais on ne peut pas le résoudre d'une façon simple. Il n'y a aucune raison de privilégier une tradition textuelle aux dépens des autres, ni, *a fortiori*, de préférer un manuscrit unique. Les erreurs de transcription, comme les ajustements doctrinaux, ont pu affecter le Texte Massorétique autant que les textes de Qumran, le Pentateuque Samaritain, ou le modèle hébreu de la Septante.

Il convient donc de dresser une comparaison entre les témoins textuels, d'inventorier les variantes et de sélectionner dans chaque cas la leçon la plus

ancienne, pour autant qu'on puisse l'identifier. Parfois même, il sera nécessaire de proposer des amendements textuels purement conjecturaux. Le « point de fuite » de ce travail est le texte original, concept idéal qui ne correspond à aucune réalité concrète. Pour de nombreux livres bibliques, les choses se compliquent encore du fait qu'il est difficile de dire où s'arrête l'histoire de la rédaction, et où commence l'histoire du texte.

Dans ce qui suit, les principaux témoins du texte seront d'abord présentés brièvement. Ensuite, les grandes lignes de la méthode seront dessinées.

Finalement, une section sera consacrée aux cas où la critique textuelle empiète sur le domaine de la critique rédactionnelle.

1. Les témoins du texte de l'Ancien Testament

1.1. Le Texte Massorétique

La forme textuelle la mieux connue de la Bible hébraïque est celle qui est devenue traditionnelle dans le Judaïsme depuis le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne environ. On l'appelle couramment Texte Massorétique. Au sens restreint, cette appellation s'applique aux manuscrits vocalisés et pourvus d'accents et notes marginales ; ces manuscrits forment une minorité. Au sens large, le terme désigne le type de texte transmis dans le judaïsme jusqu'à nos jours, qu'il soit vocalisé ou non : la plupart des manuscrits « massorétiques » n'offrent que le texte consonantique. La « Massore », du mot hébreu מְסֹרֶת (interprété comme « tradition »), englobe tout ce qui a trait à la transmission du texte reçu par les juifs : la transcription du texte consonantique, la notation des voyelles et des accents, l'apparat critique portant sur l'orthographe et la fréquence des formes. Le Texte Massorétique (TM), au sens large, est représenté par plusieurs milliers de manuscrits, dont les plus anciens — ceux que l'on a retrouvés dans la Geniza

du Caire (voir l'exkursus ci-dessous) — sont fragmentaires. A travers la multiplicité des manuscrits, on décèle une très grande homogénéité de la tradition : les variantes touchant le texte consonantique sont infimes, celles qui concernent la vocalisation ou l'accentuation, peu nombreuses. Cette unité est due au fait que le texte biblique adopté par le Judaïsme après les catastrophes de 70 et de 135 après J.-C. a été entouré d'un soin absolument remarquable. En effet, les découvertes faites à Qumran ont montré que le TM transmet de façon fidèle un type de texte remontant au moins à la fin de l'époque du second Temple (voir ci-dessous).

Le TM forme le texte de base de toutes les éditions existantes du texte hébreu de l'AT. La *Biblia hebraica stuttgartensia* (BHS) et la nouvelle *Biblia hebraica quinta* (BHQ) se fondent sur le manuscrit B19^A de la bibliothèque publique de St Petersburg, écrit en 1008 selon le colophon, et dont le sigle est L (codex Leningrad). L'édition de l'Université Hébraïque (HUBP) se fonde sur le codex d'Alep. On appelle « diplomatique » l'édition reproduisant un manuscrit donné avec les variantes des autres témoins reléguées dans l'apparat critique.

Il n'y a cependant aucune raison scientifique de préférer le TM *a priori* à toute autre tradition. Comme dans le domaine de la critique textuelle du Nouveau Testament, il faudra un jour envisager l'abandon du *textus receptus* et la production d'un texte critique : c'est là le projet de la *Oxford Hebrew Bible* (OHB) entreprise récemment par une équipe internationale. L'édition d'un texte composé à partir de leçons prises dans différents témoins s'appelle « édition éclectique ».

Notre discussion de la valeur du TM pour la critique textuelle abordera séparément le texte consonantique, les voyelles et les autres éléments paratextuels.

a) Les consonnes

B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, vol. I-II, Oxford, 1776-1780.

J.B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, vol. I-IV, Parma, 1784-1788.

L'ossature consonantique forme la partie la plus ancienne du TM. Comme cela a déjà été dit, elle est étonnamment homogène : parmi les nombreux manuscrits du TM, on décèle relativement peu de variantes touchant aux consonnes. Cela ne signifie pas, évidemment, que de telles variantes font défaut. Des collections de variantes ont été éditées par Kennicott et par de Rossi. Occasionnellement, elles sont répercutées dans la BHS. Parmi les spécialistes, elles jouissent cependant de peu d'estime. La plupart semblent remonter aux copistes médiévaux.

Exemple 1 :

Nb 12,8 פֶּה אֶל־פֶּה אֶדְבָּר־בוֹ וְלֹא בְּחִידָת וּמְרָאָה

Le texte hébreu du codex L et de la majorité des manuscrits massorétiques est difficile : « bouche vers bouche je-parle en-lui *et-vision* et non en-énigmes ». On ne comprend pas comment le nom « vision » s'insère dans la phrase. Deux manuscrits de Qumran et le texte samaritain, soutenus par la Septante et quelques autres versions, substituent à la conjonction וְ, « et », la préposition בְּ, « en ». La variante בְּמְרָאָה, « en vision », est contextuellement préférable et s'accorde bien avec la suite : « et non pas *en* énigmes ». Sans doute représente-t-elle le texte original. La leçon וּמְרָאָה s'explique par la confusion de וְ et בְּ due à la similarité phonique des deux consonnes (labiales toutes deux).

Or, comme l'indique la BHS, la leçon בְּמְרָאָה est attestée également par quelques manuscrits massorétiques. Que devons-nous penser dans un tel cas ? Le texte original a-t-il été préservé dans une poignée de manuscrits médiévaux, contre la leçon erronée qui s'était répandue dans tous les autres manuscrits massorétiques ? Ce n'est pas impossible. Il est cependant plus probable que la « bonne » leçon des manuscrits médiévaux reflète une correction secondaire, opérée de façon inconsciente par un copiste tardif.

En tout cas, il serait imprudent de s'appuyer uniquement sur le témoignage de quelques manuscrits massorétiques pour proposer un changement dans le texte. Si le texte consonantique du TM est homogène en soi, il diverge très souvent du Pentateuque Samaritain, des rouleaux bibliques de Qumran et du modèle hébreu supposé par la Septante. Ainsi, le TM se dessine comme un courant textuel parmi d'autres. Toutefois, la comparaison des traditions textuelles a fait prendre conscience du fait que le TM représente, en général, une tradition très fiable. Son attestation tardive a été fortement relativisée par la découverte de manuscrits proto-massorétiques à Qumran (p. ex., 1QIsa^b) : ces manuscrits, écrits avant l'ère chrétienne, offrent un texte consonantique pratiquement identique au TM. On suppose que ce texte est celui auquel s'était attachée une élite religieuse depuis le 2^{er} siècle av. J-C. au moins. Conservé à Jérusalem et copié de façon soignée, il a fini par supplanter tous les autres courants textuels au sein du judaïsme palestinien. Après la destruction du second temple et la dispersion des juifs il s'est imposé partout dans le judaïsme rabbinique.

b) Les points voyelles

C'est au 5^e siècle de notre ère ou peu après, que les premiers efforts pour noter la vocalisation du texte biblique se sont déployés. Les premiers systèmes sont rudimentaires : un point en haut de la lettre signifie qu'elle est prononcée avec la voyelle *a* (p. ex., *ba*, אָ), un point en bas signifie qu'il n'y a pas de voyelle pleine (p. ex., *b^e*, בֶּ). Ce principe semble avoir été inventé par les grammairiens syriaques. Au fil du temps, les juifs ont développé plusieurs systèmes sophistiqués, comportant un nombre important de signes. Quatre ou cinq systèmes sont connus, mais seul le système tibérien (développé à Tibériade en Galilée) est encore en usage. Les autres systèmes — babylonien, palestinien, mixte — se rencontrent dans certains manuscrits massorétiques retrouvés dans la Geniza du Caire. Ils reposent sur une prononciation légèrement différente de l'hébreu. Ils reflètent cependant *grosso modo* la même tradition de lecture et la

même interprétation que les manuscrits tiberiens. L'école tiberienne a fleuri au 10^e et 11^e siècles de notre ère. Le codex Leningrad en est un fruit remarquable, le codex d'Alep en est un autre (avec un système légèrement différent).

La vocalisation des manuscrits massorétiques s'appuie sur une tradition de lecture à haute voix. Les *naqdanim* — ceux qui ont apporté le *niqqud*, les points voyelles — se sont efforcés de noter ce qu'ils entendaient de la bouche des lecteurs synagogaux. Il n'est donc pas correct de parler d'une « théorie grammaticale des massorètes ». Quant à la tradition de lecture à haute voix, elle est certainement composite :

1) Pour la plus grande part, il s'agit d'une authentique tradition qui remonte à l'époque du Second Temple, au moins. Les preuves d'authenticité sont multiples. Beaucoup de détails phonologiques et grammaticaux ne pouvaient pas être connus au Moyen Âge, à moins qu'on dispose d'une tradition. Par exemple, la distinction entre *sin* (שׁ) et *shin* (שׂ) est systématiquement notée de façon correcte, alors que le texte consonantique ne l'indique pas (שׁ pouvant se lire des deux façons). La différence entre *sin* et *shin* ne concerne pas la vocalisation, mais le point qui les distingue a été introduit dans le même processus qui visait à codifier en détail la prononciation du texte.

On peut donc généralement se fier au texte vocalisé comme étant le reflet fidèle de ce que les auteurs bibliques (ou plutôt les rédacteurs finaux) ont voulu exprimer. La vocalisation a moins d'autorité que le texte consonantique, puisque la tradition manuscrite est plus fiable que la transmission orale, mais elle n'est pas dépourvue de valeur. Ceci, bien sûr, sans parti pris dogmatique.

2) Il faut cependant reconnaître que des facteurs exégétiques et théologiques ont pu influencer la lecture liturgique. Là où le nom de Dieu était écrit dans le texte (יהוה), on a substitué dans la lecture le nom commun avec suffixe, אֲדֹנָי, « mon Seigneur (litt., mes seigneurs) ». Dans d'autres cas, les changements sont plus subtils.

Exemple 2 :

Ecc1 3,21 מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה
 ורוח בהמה היורדת היא למטה לארץ

À l'origine, la particule préfixée aux participes עלה, « montant », et יורדת, « descendant », devait être le ה interrogatif (העלה, היורדת). La pensée exprimée par Qohéleth était : « Qui sait *si* le souffle des humains s'élève vers les hauteurs, et *si* le souffle des bêtes descend vers le bas, vers la terre ? » (Nouvelle Bible Segond). Cette lecture est confirmée par l'ensemble des versions anciennes. Dans la tradition synagogale, à une époque inconnue, le doute exprimé sur la vie future a cependant été éliminé par une modification des voyelles : la particule interrogative est changée en article défini. La traduction du texte vocalisé est : « Qui connaît le souffle des humains *lequel* monte en haut, et le souffle des bêtes *lequel* descend en bas vers la terre ? » (Colombe).

Ce genre de changement reste relativement exceptionnel. Nombre d'autres affirmations qui semblent être en porte-à-faux avec l'orthodoxie juive (et chrétienne) n'ont pas subi d'altérations. L'interprétation pouvait se charger de rétablir l'orthodoxie !

3) Une autre source de changements dans la tradition de lecture est l'influence de l'hébreu tardif, de l'araméen, voire de l'arabe. Les langues que les juifs parlaient dans la vie de tous les jours ont pu affecter la façon de lire le texte biblique. Illustrons ce cas de figure par un autre exemple. Dans l'hébreu ancien, il existait un passif du Qal. On pouvait former, p. ex., à partir du verbe לקח, « il prit », un passif *לקח (la vocalisation est incertaine), « il fut pris ». Dans l'évolution de la langue hébraïque, ce passif du Qal a disparu. Les lecteurs de la Bible, ne connaissant plus de forme *לקח, lui ont substitué une forme usitée, à savoir le Pual לקח (p. ex., Ésa 52,5). C'est donc le Pual qui a été codifié dans le texte vocalisé. Ce type d'altération montre, une fois de plus, que la tradition orale est plus fragile que la tradition par écrit.

Dans l'ensemble on retiendra que la vocalisation massorétique apporte un témoignage précieux qui doit être évalué de façon critique.

c) Autres éléments

Le texte massorétique s'assortit d'un appareil scribal qui dépasse de loin la simple notation des voyelles. Les éléments les plus importants peuvent être évoqués rapidement.

- Les accents massorétiques

I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, English translation by J. Revell, Missoula, SBL, 1980.

Chaque mot du texte massorétique est pourvu d'un accent (cependant, deux mots joints par le *maqeph* ne reçoivent normalement qu'un seul accent). Les accents indiquent en principe la syllabe accentuée au sein du mot. De plus, au niveau du verset, ils introduisent une sorte de ponctuation, divisant le texte en versets, et les versets en unités de sens. En troisième lieu, les accents codifient la cantillation, une façon de chanter le texte biblique. Il existe plusieurs systèmes d'accentuation — babylonien, palestinien, tibérien — mais seul le système tibérien, le plus élaboré, est encore en usage aujourd'hui.

Comme la vocalisation, les accents s'appuient sur la tradition de lecture. On leur accordera le même crédit qu'à la vocalisation, et on leur appliquera les mêmes réserves. Dans la majorité des cas, l'accentuation se présente comme un guide fidèle vers une interprétation adéquate. Cependant, ici et là, les accents reflètent l'influence de la théologie ou de l'exégèse juive (p. ex., Lv 18,28 ; Dt 26,5).

- Les ketiv – qéré

La lecture traditionnelle véhicule quelques éléments correspondant à un texte consonantique différent du texte transmis par écrit. Dans ces cas, le Texte

Massorétique donne le texte écrit (le *ketiv*) avec les voyelles du mot lu, tandis que les consonnes du mot lu (le *qeré*) figurent dans la marge. Les cas de *ketiv – qeré* sont variés. Parfois il s’agit d’un euphémisme remplaçant le texte original jugé trop crû (p. ex., Is 36,12 : *ketiv* אַהֲרָא, « fèces », remplacé par le *qeré* זְנוּאָה, « saleté ») ; en d’autre cas il s’agit de variantes textuelles (p. ex., Jos 6,13 הָלֹךְ, infinitif absolu, remplacé par le participe הֹלֵךְ) ; il y a aussi quelques exemples de variantes orthographiques (p. ex., en Nb 12,3 עֲנִיּוּ – עֲנִי, le sens reste le même). Le cas de יהוה lu אֲדֹנָי appartient à la catégorie des *ketiv – qeré* : on l’appelle *qeré perpetuum*, *qeré* perpétuel.

Parfois le *ketiv* représente le texte original tandis que le *qeré* est secondaire, mais ce n’est pas la règle générale. Il faut étudier chaque passage pour lui-même.

- La massore

Dans les marges des manuscrits massorétiques complets figurent des notes textuelles dont la fonction principale est de veiller à la transcription correcte du texte. On note combien de fois un mot est attesté dans la forme précise qu’il a dans le passage concerné. On signale des passages parallèles. La *massora parva* (petite massore), figure dans les marges à gauche et à droite dans les manuscrits. Elle est intégralement reproduite dans la BHS. La *massora magna* (grande massore) est placée en haut et en bas. La BHS ne la reproduit pas, mais s’y réfère par un ensemble de notes figurant immédiatement sous le texte. Les notes renvoient à l’ouvrage de G. E. WEIL, *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B19a*, vol. 1, Rome, BIP, 1971, où on trouvera le texte intégral.

NB La numérotation des chapitres et des versets ne se trouve dans aucun manuscrit hébreu ancien. Ce sont des éléments qui ont été introduits d’abord par des savants chrétiens dans les manuscrits de la Vulgate, vers la fin du Moyen Âge. À cause de leur commodité, ils se sont

ensuite imposés aux juifs (p. ex., dans les éditions imprimées de la Bible rabbinique, à partir du 16^e siècle).

Excursus : La Geniza du Caire

Vers la fin du 19^e siècle, quelque 200.000 fragments de manuscrits, dont les plus anciens remontent jusqu'au 9^e siècle après J.-C., furent découverts dans la *geniza* — une espèce de dépôt pour manuscrits endommagés ou inusités — de la synagogue Qaraïte du Vieux Caire. Le gros de la collection se trouve aujourd'hui à l'Université de Cambridge (collection Taylor-Schechter), mais des lots relativement importants ont trouvé leur chemin vers d'autres bibliothèques de par le monde. La collection est extrêmement diverse, comprenant des manuscrits bibliques et non bibliques en plusieurs langues (hébreu, araméen, arabe, grec). Seule une minorité de ces fragments a été publiée.

1.2. Le Pentateuque Samaritain

A. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, vol. I-V, Giessen, Töpelmann, 1914-1918.

A. et R. SADAQA, *Jewish and Samaritan Version of the Pentateuch*, Tel Aviv, Rubin Mass, 1961-1965.

J. MARGAIN, « Samaritain (Pentateuque) », *SDB XI*, 1991, col. 762-774.

Les Samaritains forment une communauté religieuse dont le centre se trouve à Naplouse (la Sichem biblique) et dont les origines demeurent assez obscures. Ils possèdent une version de la Torah représentée par une tradition manuscrite qui remonte jusqu'au 12^e siècle après J.-C. C'est au 17^e siècle que ce « Pentateuque Samaritain » vient à l'attention des savants occidentaux. Son texte est publié pour la première fois dans la Polyglotte de Paris (1629-1654).

La comparaison du Pentateuque Samaritain avec le Texte Massorétique a montré qu'il existe des milliers de divergences entre les deux textes (6000 selon un décompte souvent cité, mais difficile à vérifier). Ces différences concernent toutes le texte consonantique, le Pentateuque Samaritain n'étant pas vocalisé. Il est important de reconnaître plusieurs catégories parmi les variantes du Pentateuque Samaritain. Trois groupes de variantes se distinguent.

Premièrement, on reconnaît un petit nombre de variantes dont la visée est celle d'établir le point de vue samaritain contre le point de vue juif. Ainsi, à la fin du décalogue, en Ex 20 et Dt 5, le Pentateuque Samaritain ajoute un « commandement » imposant la construction d'un autel sur le Mont Garizim, près de la ville de Sichem. Il s'agit clairement d'une altération du texte primitif s'inscrivant dans une polémique concernant le lieu légitime du sanctuaire : Jérusalem, selon les prétentions juives, le Mont Garizim, selon les Samaritains.

Deuxièmement, on trouve un grand nombre de variantes qui caractérisent le Pentateuque Samaritain comme un texte « vulgarisé ». L'orthographe a été régularisée. Ainsi, le pronom personnel de la troisième personne du féminin, אִתָּהּ , « elle », dans le TM, est partout écrit אִתָּךְ dans le Pentateuque Samaritain. La forme du TM est probablement primitive, la forme samaritaine est adaptée à l'hébreu tardif. Le langage a parfois été simplifié, surtout dans les passages où le texte primitif comportait des archaïsmes. On rencontre également un très grand nombre de changements qui harmonisent le texte de la Bible. Ainsi, en Nb 12, on trouve un long ajout après le v. 16, reprenant le texte de Dt 1,20-23 et dont le but est d'harmoniser le récit des Nombres avec celui du Deutéronome. Les variantes de ce deuxième type ne sont pas propres au texte samaritain. Parmi les manuscrits découverts à Qumran, on a identifié un groupe de textes « pré-samaritains », comportant les mêmes changements linguistiques et les mêmes ajouts harmonisateurs (p. ex., 4QpaleoExod^m) — mais pas les changements « sectaires » signalés ci-dessus. Par exemple, L'ajout en Nb 12,16 d'un passage correspondant à Dt 1,20-23 a pu se trouver également dans le manuscrit

4QNum^b : le manuscrit est lacunaire, mais d'après le calcul de l'espace disponible, quelques phrases ont dû figurer après le v. 16. Ces manuscrits qumraniens révèlent l'origine du Pentateuque Samaritain : il s'agit d'un texte répandu au sein du judaïsme à l'époque hellénistique, texte auquel quelques changements sectaires ont été ajoutés durant ou après le second siècle av. J.-C. En troisième lieu, le Pentateuque Samaritain comporte des variantes qui ne procèdent ni d'une idéologie samaritaine, ni de la volonté d'adapter le texte biblique aux besoins du peuple. Dans ce dernier groupe, il y a des leçons qui sont supérieures à celles du TM et d'autres qui paraissent être secondaires. Il est d'ailleurs souvent difficile de trancher.

Exemple 3 :

Nb 12,6 TM אֶתְהוֹדֶה « je me fais connaître » (1^{ère} personne singulier de l'imparfait)

Sam הִתְהוֹדַע « il s'est fait connaître » (3^e personne singulier du parfait)

Chacune de ces variantes a une certaine plausibilité. La 1^{ère} personne du TM s'accorde avec la forme verbale suivante (אֶתְהוֹדֶה, « je parle ») ; la 3^e personne du texte samaritain se combine plus facilement avec le sujet exprimé en début de phrase (« L'Éternel... s'est fait connaître »). En fait, le verset est difficile quelque soit le texte adopté.

Les trois catégories énumérées ci-dessus — leçons idéologiques, adaptations vulgarisatrices et variantes anciennes — peuvent être distinguées sur le plan théorique. Dans la pratique il n'est pas toujours possible de classer une variante donnée dans l'une des catégories.

NB Le Pentateuque Samaritain s'accompagne d'une tradition de lecture transmise de façon orale. Celle-ci a été enregistrée et translittérée par Z. BEN-HAYYIM, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans*, vol. IV, Jérusalem, Academy of the Hebrew Language, 1977, p. 353-554. Outre son intérêt linguistique, cette tradition possède une importance pour la critique textuelle. Une étude systématique de l'apport potentiel de

cette tradition est proposée par S. SCHORCH, *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanischen Lesetradition als Textzeugen der Tora, vol. 1 : Das Buch Genesis* (BZAW 339), Berlin, W. de Gruyter, 2004 (d'autres volumes suivront).

1.3. Les textes retrouvés près de la Mer Morte

Jusqu'au 20^e siècle, le texte hébreu de l'Ancien Testament n'était connu que par des manuscrits datant du Moyen Âge. En 1902, on fit la découverte d'une feuille de papyrus portant le texte hébreu du décalogue et le début du *Shema' Israël* : le papyrus Nash. À peine un demi-siècle plus tard, à partir de 1947, un grand nombre de manuscrits hébreux furent trouvés dans les grottes situées près du site de Qumran et dans les environs (Murabaat, Massada, Nahal Hever). Tout porte à croire que ces manuscrits ont fait partie de la « bibliothèque » d'une communauté essénienne, installée à Qumran.

Les manuscrits qumraniens sont presque tous fragmentaires. Sur les quelques 800 documents représentés, presque le quart consiste en rouleaux bibliques. Tous les livres du canon hébreu sont attestés, sauf le livre d'Esther (ce qui est peut-être dû à un hasard). On trouve aussi des copies de livres apocryphes, tels Tobie ou Ben Sira, et d'écrits pseudépigraphiques tels Hénoch ou les Testaments des Douze Patriarches. Certains livres bibliques semblent avoir été plus lus que d'autres : on a retrouvé des fragments de 16 copies de la Genèse, de 20 copies d'Ésaïe — dont le fameux manuscrit de la grotte 1, seul rouleau complet d'un livre biblique (1QIsa^a) —, de 25 copies du Deutéronome et de 34 copies des Psaumes ! D'autres livres ne sont représentés que par quelques copies (p. ex., Nombres, Juges, Job), voire, par une seule (Esdras-Néhémie, Chroniques). Tous ces manuscrits bibliques datent d'avant l'an 68 après J.-C., date de la destruction du site. La datation par carbone 14 et par les méthodes paléographiques indique qu'ils s'étalent sur une période allant du deuxième siècle av. J.-C. jusqu'au

premier siècle après. Ainsi, au regard du TM, les textes de Qumran et environs nous rapprochent du texte hébreu original de 1000 ans à peu près.

Ce qui surprend lorsqu'on étudie les textes bibliques retrouvés à Qumran est leur diversité. Le plus grand groupe de manuscrits représente un texte proto-massorétique (p. ex., 1QIsa^b). Mais on trouve également des textes s'apparentant de près au Pentateuque Samaritain (p. ex., 4QNum^b) ou avec le modèle hébreu employé par les traducteurs de la Septante (p. ex., 4QJer^b). Un cinquième environ des fragments provient de rouleaux écrits selon un mode particulier qui pourrait refléter le *scriptorium* de la secte (p. ex., 1QIsa^a). Textuellement, les rouleaux écrits selon ce mode représentent une approche assez libre du texte biblique : le vocabulaire est modernisé et la syntaxe allégée, l'orthographe se caractérise par de nombreuses lettres voyelles (*matres lectionis*). Enfin, on trouve un certain nombre de textes « non-alignés », représentant des familles textuelles jusque là inconnues. Il est impossible de savoir si tous ces textes étaient lus dans la communauté essénienne et, si oui, dans quelle mesure on était conscient des variantes textuelles.

Le matériau textuel en provenance de Qumran et de quelques autres sites près de la Mer Morte occupe une place primordiale dans la critique textuelle de l'Ancien Testament. Les rouleaux de la Mer Morte offrent un grand nombre de leçons préférables, plus proches du texte original que le Texte Massorétique. Beaucoup de conjectures textuelles émises avant la découverte des rouleaux ont été confirmées par ces textes. Dans quelques cas, notamment celui de Jérémie, le texte de Qumran jette une lumière sur l'histoire de la rédaction du livre biblique (voir ci-dessous).

Un grand projet est en cours pour publier l'ensemble des textes bibliques retrouvés dans le désert de Juda, *Biblia Qumranica*, éditée à Leiden sous la direction d'E. ULRICH. En attendant, il faut utiliser l'édition de la série *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford.

1.4. La Septante

A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, vol. I & II*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935.

Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum (édition dite « de Göttingen », en plusieurs tomes, incomplète jusqu'aujourd'hui).

M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988.

E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jérusalem, Simor, 19972.

L'ancienne version grecque de la Bible hébraïque, communément nommée Septante, occupe une place toute particulière dans la discipline de la critique textuelle. D'une part, la Septante donne l'espoir d'accéder à une phase dans le développement du texte de l'AT antérieure à celle que représentent les manuscrits hébreux disponibles (TM et Qumran). D'autre part, s'agissant d'une traduction, on ne peut pratiquement jamais recouvrer avec certitude la forme textuelle hébraïque reflétée par la Septante.

Un faisceau d'indices permet de situer la traduction du Pentateuque à Alexandrie vers le début de l'ère hellénistique, autour de 280 av. J.-C. La finalité de la traduction est sujette à débat. Certains pensent que la Torah servait de code juridique aux Juifs égyptiens : il fallait que les juges grecs puissent consulter les lois juives. D'autres acceptent le récit transmis par l'Épître d'Aristée, écrit juif pseudépigraphique de date incertaine, selon lequel la Septante devait assouvir la curiosité du roi Ptolémée pour les lois juives. D'autres encore ont émis l'idée selon laquelle le texte grec était d'abord destiné, à la façon d'une traduction interlinéaire, à l'enseignement du texte hébreu dans les écoles juives de la diaspora. Quoiqu'il en soit, la Septante a dû devenir très

vite la « Bible » des Juifs alexandrins, lue dans le culte hebdomadaire et étudiée dans les écoles — et peut-être s’agit-il là de sa raison d’être originale.

Les livres historiques, les prophètes et les écrits ont été traduits plus tard et ont subi l’influence du Pentateuque grec, tant dans le vocabulaire que dans la technique de traduction. D’après le témoignage du prologue de la version grecque du Siracide, la loi, les prophètes et « les autres livres » existent en traduction grecque à la fin du 2^{ème} siècle av. J.-C. Certains livres, comme l’Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et Esdras-Néhémie ont cependant été traduits bien plus tard, peut-être durant le II^{ème} siècle *après* J.-C. La version grecque de la plupart des livres reflète un arrière-plan alexandrin, mais l’un ou l’autre écrit a pu être traduit en Palestine (notamment le livre d’Esther).

Les plus anciens manuscrits de la Septante, tous partiels et lacunaires, remontent au 2^e siècle av. J.-C. Les plus anciens manuscrits *complets* remontent au 4^e siècle après J.-C. et relèvent de la tradition chrétienne. Le judaïsme a largement abandonné la Septante après les guerres juives. En même temps, mais sans lien de cause à effet, elle est devenue l’Ancien Testament des Chrétiens. Elle est parvenue jusqu’à nous grâce à sa transmission en milieu chrétien.

La Septante se caractérise dans l’ensemble comme une traduction littérale : à chaque mot hébreu du texte source correspond un seul mot grec, l’ordre des mots est respecté, les équivalents lexicaux sont constants, on imite les locutions hébraïques. Quelques livres sont toutefois traduits librement, notamment Ésaïe, Job, Proverbes, Daniel et Esther. En aucun cas la Septante ne peut être considéré comme le simple décalque d’un texte hébreu : la liberté du traducteur reste un facteur dont il faut tenir compte.

Exemple 4 :

Nb 12,4TM וַיֹּאמֶר יְהוָה (...) אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-מִרְיָם

Et YHWH dit (...) à Moïse, à Aaron et à Miryam

LXX καὶ εἶπεν κύριος (...) πρὸς Μωϋσῆν καὶ Μαρίαμ καὶ Ααρων

Et le Seigneur dit (...) à Moïse, à Miryam et à Aaron

La Septante semble refléter un texte hébreu avec l'ordre Miryam – Aaron, comme au v. 1 : *וַיֹּאמֶר יְהוָה (...) אֶל מֹשֶׁה וְאֶל מִרְיָם וְאֶל אַהֲרֹן*. Il demeure cependant possible qu'un tel texte hébreu n'ait jamais existé (au verset 4), et que c'est le traducteur qui est à l'origine de l'inversion. Si l'inversion remonte au modèle hébreu — ce qui est plus probable — un nouveau dilemme se présente : lequel des deux textes hébreux, le TM ou le modèle de la Septante, est original ? Les éléments manquent pour répondre de manière définitive à cette question.

Le travail de critique textuelle passe donc toujours, en ce qui concerne la Septante, par deux étapes. Pour chaque variante, on cherchera d'abord à déterminer si elle a été créée par le traducteur ou si elle remonte au modèle hébreu (la *Vorlage*). Si on opte pour le deuxième cas de figure, on tentera de reconstruire la forme hébraïque de la variante. Ensuite seulement, on comparera la leçon hébraïque reconstruite avec celle du texte hébreu reçu afin de déterminer laquelle est plus ancienne. Il arrive parfois qu'une divergence dans la Septante va de pair avec un texte hébreu non massorétique, le Pentateuque samaritain ou un manuscrit de Qumran. Dans ce cas, la première phase du travail peut être facilitée.

On estime généralement, et à juste titre, que la Septante véhicule un grand nombre de variantes supérieures au texte Massorétique, plus proches du texte primitif. Cela tient d'abord au fait que la version grecque a été faite à une époque qui précède la standardisation du texte hébreu de l'AT dont est issu le TM et au terme de laquelle le TM est resté pratiquement le seul texte hébreu attesté. En deuxième lieu, l'origine égyptienne a pu également y contribuer. Manifestement, le texte hébreu connu dans la périphérie, à Alexandrie, n'était pas du même type que celui qui s'est imposé dans le centre du judaïsme, à Jérusalem. Dans le détail, le rapport entre la Septante et les autres témoins textuels est susceptible de varier selon les livres. Ainsi, par exemple, une variante ne sera pas évaluée de la même manière selon qu'elle se rencontre dans

1 Samuel ou dans les Petits Prophètes. En 1 Samuel, la Septante, Qumran et le TM divergent souvent, tandis que dans les Douze, tous les témoins connus appartiennent à la même famille textuelle.

1.5. La Peshitta

The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Leiden, Brill, 1966- (plusieurs volumes sont encore en préparation).

J. JOOSTEN, « La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76 (1996), p. 385-395.

Les autres traductions anciennes de l'AT ont beaucoup moins d'importance que la Septante, puisqu'elle reflète toute l'époque, après les guerres juives de 70 et 132 après J.-C., où le texte massorétique s'est imposé à peu près partout.

L'ancienne version syriaque de l'Ancien Testament remonte à la seconde moitié du II^{ème} siècle après J.-C. environ. Il s'agit probablement d'une traduction juive adoptée ensuite par l'église chrétienne d'Orient. La Peshitta a certainement été faite sur un texte hébreu, même si on peut constater, dans certains livres, une influence de la Septante.

La Peshitta contient un nombre modeste de variantes qu'on peut attribuer à sa *Vorlage*. Il est cependant peu fréquent que les critiques du texte se fondent sur la seule version syriaque pour proposer un changement du texte hébreu.

1.6. Les Targums

R. LE DEAUT, *Introduction à la littérature targumique*, vol. I. Première partie, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1966.

Comme la Peshitta, les Targums sont des traductions araméennes de l'AT faites par des juifs. Mais à la différence de la Peshitta, les Targums ont dès l'origine été conçus pour être employés en conjonction avec le texte hébreu. La juxtaposition de la traduction avec son texte source donne à la première une liberté beaucoup plus grande que celle des autres traductions anciennes de l'AT. Dans un premier temps, la traduction traditionnelle du texte hébreu en araméen s'est développée de façon orale. Ses origines remontent peut-être au 1^{er} siècle av. J.-C. et se trouvent certainement dans un milieu palestinien. Le Targum répond à un besoin d'actualisation de l'écriture. Même en Palestine, où l'hébreu est encore parlé, l'hébreu biblique est devenu archaïque et nécessite une explication. De plus, la religion juive a évolué par rapport à la religion de la Bible hébraïque. La traduction se présente alors comme le moyen le plus efficace et le plus concis pour assortir le texte biblique entier d'un commentaire à la fois linguistique et théologique. Le Targum a probablement pris son origine dans l'école juive. Plus tard le texte a été lu dans le culte : on lisait à la synagogue un verset de la Torah suivi de son Targum, trois versets des prophètes suivis du Targum.

Plongeant leurs racines dans une tradition orale, les textes Targumiques sont multiples. Notamment pour le Pentateuque, on dispose de plusieurs textes : le Targum d'Onqelos, de Neofiti, du Pseudo-Jonathan, des Fragments, en plus de quelques textes lacunaires retrouvés dans la Geniza du Caire. Pour les autres livres, il n'existe en général qu'un seul Targum. Il n'y a pas de Targum de Daniel ni d'Esdras-Néhémie (sans doute parce que ces livres sont partiellement écrits en araméen).

Les Targums ont été mis par écrit entre le 2^e siècle après J.-C. et l'époque islamique. Leur importance est bien plus grande dans la perspective de l'histoire de l'interprétation que dans le cadre de la critique textuelle au sens restreint. Il arrive cependant que le Targum permette de reconstruire une leçon ancienne.

Parmi les rouleaux de Qumran figurent des fragments d'une traduction araméenne du Lévitique et du livre de Job. Le rapport entre ces textes et la tradition targumique codifiée bien plus tard n'est pas élucidé.

Signalons encore qu'il existe une ancienne traduction araméenne du Pentateuque Samaritain qu'on peut assimiler aux Targums juifs.

1.7. La Vulgate

R. WEBER, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975².

Les plus anciennes traductions latines de l'Ancien Testament se fondent sur la Septante : on leur a donné le nom de *Vetus Latina*. Vers la fin du 4^{ème} siècle, Jérôme se rend compte des grandes différences entre le texte latin en usage dans les églises et le texte hébreu lu par les juifs. Il décide donc de produire une nouvelle traduction latine, fondée sur le texte original. À l'aide de docteurs juifs, il mène son projet à bien durant les années 390-405. Après une longue période d'adaptation, sa traduction s'impose partout en occident, au point d'être appelée « *vulgata* », la traduction commune.

La Vulgate transmet rarement des variantes de façon indépendante. On la consultera surtout pour connaître l'interprétation de la Bible de son époque.

1.8. Autres témoins

Outre les témoins énumérés ci-dessus, qu'on doit considérer comme primaires, il existe un grand nombre d'autres témoins textuels dont l'apport à la

reconstruction du texte hébreu est mineur. Il convient cependant de les énumérer et de les classer rapidement.

1.8.1. Traductions anciennes de la Septante

Ayant été adoptée comme Bible de l'Église chrétienne, la Septante a elle-même été traduite en plusieurs langues, dont les plus importantes sont : le latin (voir ci-dessus), le copte, l'arménien, le syriaque, l'éthiopien et l'arabe. Les traductions ont une importance pour l'établissement du texte de la Septante. Elles figurent donc dans l'apparat critique de la grande édition de la Septante de Göttingen. Pour l'établissement du texte hébreu, elles n'ont de l'importance que lorsqu'elles attestent un état de texte conservé dans aucun manuscrit grec de la Septante. Ce cas de figure se présente notamment en lien avec la vieille version latine.

1.8.2. Révisions de la Septante

F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford, University Press, 1875.

D. BARTHELEMY, *Les Devanciers d'Aquila* (SVT 10), Leiden, Brill, 1963.

Au sein du Judaïsme, les écarts importants entre la Septante et le texte proto-massorétique ont conduit, dans un premier temps, à la révision du texte grec. Plusieurs révisions sont connues, généralement sous forme de fragments ou de citations. Les révisions les plus importantes sont celles de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque. Traditionnellement, elles sont situées toutes les trois au II^{ème} siècle après J.C. Cependant, l'œuvre de Théodotion a laissé des traces déjà dans le Nouveau Testament. En outre, un rouleau des Petits Prophètes retrouvé au Nahal Hever, près de la Mer Morte, présente un texte grec de la Septante révisé selon des procédés proches de ceux qu'emploie « Théodotion ». Ce rouleau date du 1^{er} siècle av. J.-C. Ainsi, Théodotion pourrait représenter une école dont l'activité s'étale sur une période assez longue.

Il n'y a pas de texte courant des révisions (sauf pour le livre de Daniel, où Théodotion est connu intégralement). Les citations transmises par les Pères de l'Église ou contenues dans la marge de certains manuscrits de la Septante sont généralement de grande valeur. D'après leur témoignage, le texte de la Septante a été corrigé là où il ne correspondait pas au texte proto-massorétique. Les révisions documentent ainsi un moment important dans l'histoire du texte. Il est cependant assez rare que les spécialistes proposent de reconstituer le texte hébreu original à l'aide des révisions quand elles ne sont pas soutenues par d'autres témoins.

Excursus : Les Hexaples d'Origène

Entre 220 et 250 après J.-C., Origène compose un ouvrage énorme dont l'impact sur l'histoire du texte de l'AT a été sans pareil. Dans le but de corriger le texte de la Septante, il met en colonnes verticales : 1) le texte hébreu non vocalisé ; 2) une transcription de l'hébreu en lettres grecques ; 3) Aquila ; 4) Symmaque ; 5) la Septante ; 6) Théodotion. Les six colonnes donnent à l'œuvre le nom d'Hexaples. Cependant, dans certains livres, Origène ajoute des colonnes supplémentaires. Le texte de la cinquième colonne est une version de la Septante corrigée d'après l'hébreu et pourvue de signes indiquant les ajouts et les omissions en regard du texte hébreu. Ce « texte hexaplaire » a beaucoup influencé la tradition manuscrite de la Septante. La cinquième colonne a été traduite en syriaque au VII^e siècle : c'est la Syrohexaplaire.

1.8.3. Citations dans la littérature juive

Dans les rouleaux non bibliques de Qumran et dans la littérature rabbinique, on rencontre un grand nombre de citations de la Bible hébraïque. Ces citations transmettent souvent un état de texte légèrement aberrant. Elles méritent donc l'attention de la critique textuelle. Mais la prudence est de mise : une variante dans une citation ne reflète pas toujours une tradition textuelle ; bien plus

souvent, elle découle des intentions de l'auteur qui cite le verset biblique. Ces réserves valent d'autant plus pour les citations en langue grecque (p. ex., les citations de l'AT dans le NT). Concrètement, la seule édition critique du texte de l'AT qui tienne compte des citations est la HUBP, où elles sont rassemblées dans un apparat spécifique.

2. La méthode de critique textuelle

La critique textuelle n'est pas une technique qui consisterait dans l'application stricte de certaines règles. Il s'agit d'une science humaine qui fait intervenir le jugement subjectif. Beaucoup dépendra de l'expérience du chercheur, et de son bon sens. L'exercice principal de la critique textuelle est celui d'écrire des scénarios d'évolution textuelle. Il s'agit d'expliquer les différentes leçons par une reconstruction de l'histoire du texte. La variante qui se situe au plus près du début de l'histoire sera considérée comme la plus ancienne, celles qui suivent comme secondaires. Toutefois, dans un autre scénario, l'ordre de préférence des variantes peut être renversé.

Il ne s'ensuit pas que la critique textuelle serait une entreprise futile et arbitraire. Certains scénarios sont plus persuasifs que d'autres, parce qu'ils arrivent à mieux intégrer l'ensemble des données textuelles. De plus, il y a tout de même quelques règles, dont la fonction est surtout celle de garde-fou.

Le principe directeur est celui d'étudier les variantes dans leur contexte : la pratique, induite par la BHS et par les apparats critiques en général, qui consiste à évaluer des leçons isolées est lamentable. Dans la mesure du possible, il faut étudier une variante du texte Samaritain dans le contexte du Pentateuque Samaritain, une variante de la version grecque dans le contexte de la version grecque, et ainsi de suite, tout comme il faut étudier les données du TM dans leur contexte.

2.1. Les causes de l'évolution textuelle

Ci-dessus il a été signalé que la critique textuelle se fonde sur la notion d'évolution textuelle : dans une tradition manuscrite, les copies ne sont jamais entièrement conformes au modèle. La pluralité des formes textuelles attestées remonte à une forme unique qui n'a pas été conservée. Les causes de l'éclatement sont multiples. Nous en distinguerons ici trois :

2.1.1. Les erreurs de copiage

F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. Nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert*, Berlin / Leipzig, Walter de Gruyter, 1920.

Un scribe qui copie un texte manuscrit, en le lisant ou en se le faisant dicter par un autre, est susceptible de commettre des erreurs. Pour un scribe hébreu copiant la Bible, on peut évoquer en particulier les possibilités suivantes :

- Au niveau des consonnes individuelles, le copiste peut écrire une fois deux consonnes identiques qui se suivent (haplographie), ou, inversement, il peut écrire deux fois une consonne de son texte source (dittographie). Il peut renverser l'ordre de deux consonnes. Il peut confondre des consonnes dont la forme est semblable (p. ex., *waw* et *yod*, *dalet* et *resh*, *kaph* et *beth*), voire confondre des consonnes dont la prononciation est semblable (p. ex., *hé* et *aleph*, *waw* et *beth*). Notons encore que les textes bibliques les plus anciens ont sans doute connu une phase où ils étaient écrits en alphabet paléo-hébraïque. Dans cet alphabet, il existait d'autres possibilités de confusion (p. ex., entre *aleph* et *taw*, *yod* et *tsadé*, *nun* et *pé*).

- Au niveau des mots, le copiste peut écrire une fois une suite de deux mots identiques (haplographie), ou, inversement, il peut écrire deux fois un mot de son texte source (dittographie). Il peut scinder un mot en deux, ou combiner deux mots distincts en un seul.
- Au niveau des unités textuelles plus grandes, outre les possibilités d'haplographie et de dittographie, le copiste peut sauter *du même au même* en omettant ce qu'il y a entre les deux. Ainsi, il arrive que le copiste omette un passage qui commence par le même mot que le passage suivant (*homoiarcton*), ou bien qu'il omette un passage qui se termine par le même mot que le passage suivant (*homoioteleuton*).

Ce petit catalogue d'erreurs n'est pas exhaustif. Il énumère simplement quelques cas de figure fréquents et facilement imaginables.

2.1.2. L'influence de passages parallèles

Il arrive très souvent qu'un passage biblique soit altéré dans le processus de copiage à cause de l'influence exercée par un autre passage plus ou moins parallèle. Le passage dont émane l'influence peut se trouver dans la même péricope, dans une péricope proche ou dans une péricope éloignée — les copistes connaissaient bien leur Bible. Il est souvent difficile de dire si ces altérations sont conscientes ou non. Dans certains cas, le copiste a pu vouloir aligner le texte sur celui d'un passage parallèle afin d'harmoniser l'écriture. Dans d'autres cas, le copiste, a pu suivre la formulation parallèle sans se rendre compte qu'il ne reproduisait pas exactement son modèle.

2.1.3. Les changements intentionnels

Finalement, les copistes interviennent parfois de manière consciente dans leur texte, par des altérations, par des ajouts voire, plus exceptionnellement, par des omissions intentionnelles.

Certaines altérations sont de nature linguistique. Un copiste est capable de moderniser une forme archaïque, de remplacer un mot rare par un mot bien connu, ou de changer légèrement la syntaxe de son modèle.

Exemple 5 :

Nb 12,15 TM נִסַּע לֹא וְהָעָם « Mais le peuple ne partit pas »

Sam נִסְעוּ לֹא וְהָעָם

Dans le TM, le mot עַם, « peuple », est construit comme un singulier, dans le Pentateuque Samaritain il est traité comme un pluriel. La construction des noms collectifs au pluriel est une caractéristique de l'hébreu biblique tardif, ce qui indique que la tradition samaritaine est secondaire dans le présent verset.

- D'autres changements ont un caractère plus expressément exégétique. Un mot difficile ou inattendu peut être expliqué par une glose. En d'autres cas, le copiste peut ajouter un élément qui lui semble manquer dans le contexte.
- Parfois, la motivation d'un changement textuel semble être théologique. D'après une tradition rabbinique, les scribes auraient changé le texte biblique en 18 passages : ce sont le *tiqquné sopherim* (corrections des scribes). Par exemple, en Za 2,12 le TM donne « Celui qui vous touche, touche la prunelle de son œil » ; d'après la tradition, il s'agit d'un *tiqqun sopherim*, alors que le texte original lisait : « Celui qui vous touche, touche la prunelle de mon œil ». La correction avait ici le but d'éloigner l'idée que l'on puisse toucher la prunelle de Dieu. Il est difficile de déterminer la fiabilité de cette tradition. Parmi les cas cités, un certain nombre ne semblent pas représenter des cas réels de changements textuels. Inversement, il existe des exemples possibles de corrections théologiques qui ne sont pas repris dans les listes rabbiniques.

Exemple 6 :

Dt 9,24 TM מִמְּרִים הָיִיתֶם עִם־יְהוָה מִיּוֹם יָדַעְתִּי אֶתְכֶם

« Vous avez été rebelles contre YHWH depuis le jour où *je vous ai connus* »

Sam מִמְּרִים הָיִיתֶם עִם יְהוָה מִיּוֹם יָדַעְתִּי אֶתְכֶם

« Vous avez été rebelles contre YHWH depuis le jour où *il vous a connus* »

Cet exemple pourrait être classé comme une simple erreur due à la confusion de *yod* et *waw*. Mais il est possible qu'une considération théologique ait joué un rôle. Le Pentateuque Samaritain, qui reflète ici sans doute l'état de texte le plus ancien, pouvait suggérer qu'il y avait eu une époque où YHWH ne connaissait pas Israël. Cette suggestion pouvait porter atteinte à la notion d'omniscience divine. Le TM reflète un état de texte secondaire où la difficulté théologique a été écartée par un changement minime.

Le scénario proposé ici est confirmé par la Septante qui lit : ἀπειθοῦντες ἦτε τὰ πρὸς κύριον ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν, « Vous avez été rebelles contre YHWH depuis le jour où *il s'est fait connaître à vous* ». Cette version se comprend comme l'interprétation d'un texte hébreu conforme au Pentateuque Samaritain (à partir du TM, la Septante reste inexplicable). De façon analogue, la traduction arabe du Pentateuque Samaritain donne : « Vous avez été rebelles contre YHWH depuis le jour où *il est entré dans une relation de confiance avec vous (munḏu munâjâtihi 'iyyâkum)* ».

Ce cas de figure est relativement peu fréquent. Il ne faudra en aucun cas imaginer une réécriture systématique selon certains principes théologiques.

Pour les corrections théologiques, on consultera avec profit l'article de D. BARTHELEMY, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in G. W. ANDERSON et al. (éd.), *Congress Volume - Bonn 1962* (SVT 9), Leiden, Brill, 1963, p. 285-304.

2.2. Lectio brevior et lectio difficilior

Deux recommandations générales sont souvent données aux critiques du texte novices. D'une part, on propose de privilégier la leçon la plus courte aux dépens

de leçons plus longues : *lectio brevior, potior* (une leçon plus brève est meilleure). D'autre part, on conseille d'adopter la leçon la plus difficile plutôt que des leçons plus faciles : *lectio difficilior, potior* (une leçon plus difficile est meilleure). Ces règles sont valables, mais elles demandent à être appliquées de façon intelligente, en respectant leur logique propre. *Lectio brevior* et *lectio difficilior* ne sont préférables que dans la mesure où elles expliquent *lectio longior* et *lectio faciliior* respectivement.

La formule de *lectio brevior* se fonde sur l'idée que, toutes autres choses étant égales, un copiste fera un ajout à son texte source plus facilement qu'il n'en retranchera une partie. Cette idée est certainement correcte. Le texte biblique était considéré comme étant sacré : il fallait le transmettre intégralement, sans en omettre le moindre détail. Mais on pouvait envisager d'y ajouter, par exemple pour expliquer le sens de la phrase, pour éclairer la signification d'un mot, ou pour harmoniser le passage avec un parallèle. Dans certains cas, des gloses figuraient dans la marge du manuscrit, ou entre les lignes. Les copistes postérieurs ont parfois regardé ces éléments supplémentaires comme faisant partie du texte biblique : plutôt inclure trop que trop peu.

D'autre part, la règle de *lectio brevior* a des limites manifestes. Quand un copiste en se trompant saute du même au même (*homoiarcton* ou *homoioteleuton*), il produira un texte plus court qui est néanmoins secondaire. De même, l'erreur d'haplographie aboutit forcément à une omission. En de tels cas, la formule ne peut pas être appliquée.

Les choses ne se présentent pas autrement pour la seconde formule. L'idée de la règle de *lectio difficilior* est qu'un copiste est susceptible de simplifier un texte jugé difficile, plutôt qu'il ne rendra incompréhensible un texte lisse et sans aspérité. En règle générale, ceci est exact. Nous avons déjà présenté quelques procédés par lesquels le texte biblique était lissé et allégé pour les lecteurs. Mais un texte difficile peut tout aussi bien être le résultat d'une corruption textuelle : la confusion des consonnes, l'omission accidentelle d'un mot, l'harmonisation

mécanique avec un passage parallèle, peuvent créer un texte difficile et néanmoins secondaire.

On pourrait remplacer les règles évoquées par une autre : la leçon la meilleure est celle qui explique les autres leçons attestées. Souvent, les leçons secondaires seront plus longues, ou plus simples, que la leçon originale, selon la logique retracée ci-dessus. Mais en d'autres cas c'est la leçon longue qui explique la genèse de la leçon brève, la leçon limpide qui explique l'origine de la leçon opaque.

2.3. Cas décidables et cas indécidables

La discussion des variantes n'aboutit pas toujours à une décision nette. Parfois la genèse des diverses leçons reste inexpliquée. On constate simplement que différents témoins textuels ne s'accordent pas. Parfois, par contre, plusieurs explications se présentent, sans qu'il soit possible de trancher (cf., p. ex., Nb 12,6, exemple 3). Un tas de petites variations fréquentes – l'ajout ou l'omission de ך, « et », ou de ׀, « tout », le changement de nombre grammatical, l'ajout ou l'omission d'un sujet explicite du verbe – ne doivent pas être résolues dans tous les cas. Souvent, elles n'affectent guère l'interprétation du passage concerné. Quelle que soit la raison de l'indécidabilité, dans tous les cas où la leçon originale ne peut pas être identifiée avec une certitude raisonnable, il est légitime de se rabattre sur le texte massorétique. La préférence pour le TM en cas de doute se fonde sur plusieurs éléments : dans les cas « décidables », c'est souvent le TM qui transmet la leçon la plus ancienne ; le TM est connu par une tradition solide et ancienne ; le TM est le texte hébreu le plus répandu et le mieux connu. Ainsi, dans la pratique, le TM forme en quelque sorte le « texte de base » du travail de critique textuelle.

2.4. Critères externes et internes

En critique textuelle, on appelle *critères externes* les éléments objectifs qui qualifient une leçon donnée. Il s'agit notamment de l'âge et de la quantité des manuscrits attestant la leçon, ainsi que de la qualité de la tradition concernée. La distinction entre textes hébreux et traductions, aussi, qualifie objectivement une leçon. Un témoin hébreu a plus d'autorité qu'une traduction ; un texte dont la tradition remonte plus loin dans le temps vaut mieux qu'une tradition plus récente ; l'attestation par plusieurs traditions indépendantes est préférable à l'attestation par une seule tradition. Les *critères internes* correspondent à tous les arguments logiques et contextuels qu'on peut mettre en rapport avec une leçon donnée. Les critères internes ont presque toujours un caractère subjectif. Les deux types de critères interviennent dans le jugement de critique textuelle. Dans le meilleur cas, ils s'accordent : la variante la mieux attestée (critère externe) est préférable du point de vue contextuel et explique la genèse des autres leçons (critères internes). C'est le cas de figure qui se présente en Nb 12,8 (Exemple 1). La leçon בְּמִרְאָה est attestée par deux manuscrits de Qumran, par le Pentateuque Samaritain et par la Septante, la leçon וּמִרְאָה par le seul TM. Les critères externes font donc pencher la balance du côté de la première : plusieurs traditions anciennes, parmi lesquelles des traditions en hébreu, l'attestent. Les critères internes confirment l'originalité de la leçon בְּמִרְאָה : elle s'insère mieux dans le contexte ; de plus, on peut expliquer comment la variante attestée par le TM en dérive.

Toutefois, les critères externes et internes se trouvent parfois en conflit. Dans ce cas, la leçon la mieux attestée se présente néanmoins comme secondaire au vu des critères internes. Ou inversement, une leçon supérieure selon les critères internes n'est attestée que par une tradition textuelle tardive.

Exemple 7 :

Cooper, A. « The "Euphemism" in Numbers 12:12 : A Study in the History of Interpretation », *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), p. 56-64

Nb 12,12 TM אֶל־נָא תְהִי כַמּוֹת « Oh ! qu'elle (Myriam) ne soit pas comme un mort »

Sam אֶל נָא תְהִי כַמּוֹת même traduction

LXX μὴ γένηται ὡσεὶ ἴσον θανάτῳ « Qu'elle ne soit pas comme l'égale de la mort »

Peshitta wla nehwe 'a(y)k mîta « Que nous ne soyons pas comme un mort »

Une leçon attestée uniquement dans la Peshitta — une version, qui reflète une époque relativement tardive — a moins de chances d'être originale qu'une leçon transmise par le TM, le Pentateuque Samaritain et la Septante à la fois. Les critères externes sont donc favorables à la leçon « *Qu'elle ne soit pas...* ». Mais les critères internes pointent dans une autre direction. Pourtant, la leçon majoritaire ne pose pas de problèmes. La « lèpre » est souvent associée à la mort dans la Bible (cf., p. ex., Nb 5,2). Myriam, « lépreuse », est donc comme un mort : « Qu'elle ne soit pas comme un mort » est une prière pour changer le sort de Myriam. Néanmoins, la leçon de la Peshitta pourrait être supérieure. Il faut ici procéder par étapes (voit ci-dessus, section A 4). Première étape : le changement de « elle » en « nous » n'est pas de nature exégétique et semble bien refléter un modèle hébreu divergent : אֶל נָא au lieu de אֶל תְהִי. Deuxième étape : dans la comparaison avec la leçon majoritaire, la variante de la Peshitta se présente comme la *lectio difficilior* : on comprend qu'un copiste change la 1^{ère} en la 3^{ème} personne, étant donnée que seule Myriam est atteinte, mais on ne comprend pas le changement inverse. Le contexte confirme la supériorité de la variante de la Peshitta. En effet, la leçon « Ne soyons pas... » est intéressante : il s'agirait d'une circonlocution dont l'effet est de suggérer que la maladie qui ronge la peau de Myriam porte atteinte aussi à Aaron, et à Moïse.

En cas de conflit entre les critères externes et internes, beaucoup de critiques préfèrent risquer l'erreur avec le TM. Ce parti pris reflète sans doute un degré de

traditionalisme. En même temps, il s'agit d'une option recommandée par la prudence.

2.5. Les conjectures

J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, édition revue et corrigée, Winona Lake, Eisenbrauns, 1987.

En général la critique du texte se limite à la recension des variantes et à l'adjudication entre elles. Il existe cependant des passages où l'ensemble des témoins textuels s'accorde sur une leçon qui paraît difficilement défendable pour une raison ou une autre. Dans ce cas, on peut proposer une leçon nouvelle, non attestée.

Exemple 8 :

Am 6,12 בַּבְּקָרִים אִם-יִתְרוֹשׁ בְּסֹלֶעַ סוּסִים

« Est-ce que les chevaux courent sur la rocaille ? Est-ce qu'on laboure avec des bœufs ? »

D'après le contexte, le prophète évoque ici des choses impossibles (*adunata*). Bien sûr qu'on ne fait pas courir des chevaux sur la rocaille ! Dans cette perspective, le deuxième hémistiche étonne : quoi de plus naturel que de labourer avec des bœufs ? En outre, il y a un problème grammatical : בְּבָקָר, « gros bétail », est un nom collectif qui ne se met pas au pluriel. Au vu de ces difficultés, on a proposé de scinder le mot בְּבָקָרִים en deux et de lire :

אִם-יִתְרוֹשׁ בְּבָקָר יָם, « Laboure-t-on avec des bœufs *la mer* ? ».

La proposition est brillante et a été adoptée par beaucoup d'exégètes. Elle ne s'appuie cependant sur aucun témoignage textuel ancien.

Un certain nombre de conjectures prennent leur point de départ dans les observations philologiques. Certains mots hébreux ont vraisemblablement été

oubliés dans la tradition et peuvent être recouverts par un recours aux langues sémitiques anciennes, par exemple, l'akkadien ou l'ougaritique.

Quelques critiques du texte refusent absolument de recourir aux conjectures.

Une telle attitude est dépourvue de tout fondement théorique. Il est clair que le texte de l'AT a pu subir un changement à une date reculée de sorte que la leçon originale n'est plus préservée nulle part. Pour la retrouver, il faut alors oser la conjecture. Dans la pratique, même les conjectures les plus brillantes ont beaucoup de peine à s'imposer.

3. La critique textuelle et l'histoire de la rédaction

P.-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *Revue biblique* 101 (1994), p. 363-406.

A. SCHENKER / Ph. HUGO (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de L'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides 2005.

En critique textuelle, on discute généralement une variante à la fois, tout au plus deux ou trois se trouvant dans le même passage. Toutefois, dans certains livres bibliques, les chercheurs ont constaté un lien de parenté entre un grand nombre de variantes. En ce cas, on quitte évidemment le domaine de la critique textuelle pure pour aborder des questions de l'histoire de rédaction. On comprend de mieux en mieux, et ce depuis une génération environ, que la confrontation des témoins textuels de l'Ancien Testament ne conduit pas seulement à la correction de telle ou telle leçon corrompue dans le texte hébreu, mais qu'elle laisse parfois entrevoir de véritables « états de texte » au niveau d'un livre entier.

Les découvertes sur le livre de Jérémie ont ouvert ici la voie nouvelle. La Septante de Jérémie passe sous silence un grand nombre d'éléments du TM. Des mots, des versets et des péripécies entières, présents dans le TM ne se retrouvent

pas dans le texte grec. En plus, l'ordre des chapitres n'est pas le même dans la Septante et dans le TM. On avait souvent attribué les divergences du texte grec au traducteur. Or, parmi les rouleaux bibliques de Qumran, il s'en est trouvé un qui offre exactement le même type de texte que la Septante (4QJér^b). Cette découverte a permis de conforter l'hypothèse selon laquelle le « texte court » de Jérémie, représenté par la Septante et 4QJér^b, reflète un stade plus ancien dans l'évolution du livre que le « texte long » du TM et des autres versions.

Des phénomènes semblables ont été constatés dans les livres de Daniel et des Rois et, dans une mesure plus modeste, dans les livres d'Ézéchiel, de Josué et des Proverbes. Pour tous ces livres, il est probable que le modèle hébreu des traducteurs grec représente une autre édition que le TM. Bien sûr, la priorité historique n'appartient pas forcément au texte « égyptien » : en Jérémie le modèle de la Septante est plus ancien que le TM, mais en d'autres livres le rapport peut être inversé.

II Le texte, miroir de l'histoire de l'interprétation

M. SÆBØ (éd.) *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I : From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1 : Antiquity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Lorsque la critique textuelle de l'AT naît en tant que discipline scientifique, au 17^e siècle, son seul objectif est l'établissement du texte original.

Progressivement, les chercheurs ont réalisé que ce but ne pouvait être réalisé : on peut, en certains cas, atteindre un stade du texte plus ancien que celui qu'attestent les manuscrits, mais le texte original reste hors de portée.

Cette relativisation de la recherche du texte original va de pair avec une curiosité pour les facteurs susceptibles d'altérer le texte. Le texte biblique est vivant. Et ce n'est pas du seul fait d'erreurs mécaniques de transcription qu'il évolue.

Certains changements témoignent d'une prise de position théologique ou idéologique : les scribes anciens ont adapté le texte à la compréhension qu'ils en avaient. Ces changements, bien que secondaires, jettent une lumière sur la réception du texte et sur le sens qu'il a pu avoir pour des générations de lecteurs. Les *lectiones faciliores* et *longiores*, longtemps rejetés au nom de la recherche du texte authentique, se révèlent être dignes d'intérêt.

La nouvelle approche en critique textuelle se dessine surtout depuis la seconde moitié du 20^e siècle, avec quelques précurseurs au 19^e (notamment Abraham Geiger). Elle va de pair avec un mouvement plus général dans la recherche exégétique, à savoir l'appréciation renouvelée pour l'histoire de l'interprétation. Au crépuscule de l'ère moderne, les biblistes s'intéressent à nouveau aux interprétations juives anciennes, aux commentaires patristiques. Les témoins du texte biblique plongent leurs racines dans les mêmes époques et dans les mêmes milieux que les premiers exégètes bibliques.

Nous présenterons brièvement quelques développements récents dans la discipline de la critique textuelle, qui la transforment de l'intérieur et l'enrichissent.

1. L'intérêt pour le phénomène du Targum

R. LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, tomes I-V (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1978-1981.

Pour les Targums des prophètes et des écrits on peut consulter la traduction anglaise éditée dans la série *The Aramaic Bible*, Collegetown, Minnesota, Liturgical Press, 1967-.

Les Targums juifs se situent consciemment dans le sillage du TM, ils sont attestés par une tradition manuscrite relativement tardive, et ils offrent souvent une paraphrase assez lâche du texte hébreu. Pour toutes ces raisons, l'apport des Targums à la recherche du texte original, sans être nul, est du moins très restreint.

Par contre, si on quitte le point de vue de la critique textuelle classique, le Targum se présente comme un phénomène fascinant. Les Targumistes réagissent aux moindres aspérités du texte, par l'explication de mots peu connus, par la paraphrase d'une syntaxe difficile.

Exemple 9 :

Nb 12,6 אִם־יְהִיָּה נְבִיאֵכֶם יְהוָה בְּמַרְאֵה אֱלֹהֵי אֲתוֹדֵעַ

Litt. : « S'il y a votre prophète, YHWH dans une vision à lui je me fais connaître »

Tg Onkelos אִם יְהוֹן לְכוֹן נְבִיין אֲנֵא יְיָ בְּחֻזִין אֲנֵא מִתְגַּלָּא לְהוֹן

« Si vous avez des prophètes, moi YHWH je me révèle à eux par des visions ».

Le TM est difficile, surtout à cause du passage brusque de la 3^e à la 1^{ère} personne. Le Targum résout le problème en ajoutant un pronom personnel de la 1^{ère} personne marquant le passage.

Le Targum harmonise constamment le texte avec son contexte proche et lointain. Il veille à transmettre une compréhension du texte qui soit en adéquation avec la doctrine officielle. Il actualise le texte en introduisant des références à des événements ou des idées connus des lecteurs.

Exemple 10 :

Nb 12,10 וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֻרֶעֶת כַּשֶּׁלֶג וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל-מִרְיָם וְהִנֵּה מִצְרָעֶת

Et voici que Miryam était lépreuse, comme la neige. Aaron se tourna vers elle et voici, elle était lépreuse.

Tg Onkelos וְהִנֵּה מִרְיָם [חֹרָא] כַּתְּלָגָא וְאַתְפְּנִי אַהֲרֹן לֹת מִרְיָם וְהִנֵּה [סְגִירָא]

Et voici que Miryam était *blanche* comme la neige. Aaron se tourna vers elle et voici, elle était à *exclure* (c. à d., elle devait être mise en quarantaine).

L'adjectif « lépreuse » a été traduit par deux équivalents différents pour accorder le verset avec la halakha. Tant que la lèpre n'a pas été constatée par un prêtre, le diagnostic n'est pas certain ; on n'observe que les symptômes. C'est pourquoi on traduit, « Miryam était *blanche* comme la neige ». Ensuite, Aaron, le prêtre, fait sa constatation : il s'agit bien de la lèpre. Or ce jugement vaut exclusion du camp. La deuxième occurrence du mot est donc traduite, « voici, elle était à *exclure* ».

Bien sûr, les solutions proposées par le Targum ne correspondent pas toujours au sens original du texte hébreu. Par contre, les problèmes textuels auxquels réagissent les Targumistes sont bien réels. Le Targum aide l'exégète à formuler les questions posées par le texte.

Les Targums incorporent souvent des éléments légendaires pris dans les midrashim. Ainsi, au début du récit de Nb 12, le Targum Onkelos relate que

Moïse avait renvoyé sa femme. Il faut consulter le midrash pour comprendre à quoi il est fait référence : Moïse s'était séparé de sa femme pour se consacrer à son ministère prophétique ; Miryam, loin de critiquer, a voulu simplement mettre en garde son frère qui négligeait le commandement : « soyez féconds et multipliez-vous ». Comment Myriam a-t-elle su ce qui se passe dans l'intimité entre Moïse et Zippora ? Le midrash raconte que Myriam se trouvait à côté de sa belle-sœur au moment où un jeune homme est venu dire qu'Eldad et Medad prophétisaient dans le camp (Nb 11,27). Zippora se serait exclamé : « Malheur aux femmes de ces gens-là », d'où Zippora aurait déduit que Moïse ne s'occupait pas bien de sa femme (voir *Siphre Bammidbar*, éd. H. S. HOROVITZ, Leipzig, 1917, p. 98).

Ce roman ne trouve pas d'assise dans le texte (voir cependant Ex 18,2, le divorce de Moïse), mais il sert à relier les thèmes hétéroclites juxtaposés dans ce chapitre, celui de la femme de Moïse et celui de la prophétie. En même temps, on arrive à excuser partiellement Miryam : elle n'avait pas agi par jalousie, mais par un souci légitime.

2. Une révolution dans l'approche de la Septante

R. LE DEAUT, « La Septante, un Targum? », in: R. KUNTZMANN, J. SCHLOSSER, (éd.), *Études sur le Judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg 1983* (Lectio Divina 119), Paris, Cerf, 1984, p. 147-195.

La Bible d'Alexandrie, Paris, Cerf, 1986-.

Au contraire du Targum, la Septante s'est depuis longtemps révélée comme une source très féconde de leçons potentiellement plus anciennes que celles des autres témoins textuels. Pourtant, dans la recherche récente on a tendance à souligner un autre aspect de la Septante. L'ancienne traduction grecque explique

son texte source, l'adapte à son lectorat, l'actualise. En somme, la Septante montre une parenté typologique avec le Targum. « La Septante, un Targum ? », s'intitule un article de Roger Le Déaut qui a fait date. Les variantes les plus intéressantes de la Septante ne sont pas des leçons originales, mais des interprétations.

Exemple 11

Nb 12,8 יהוה יִתְמַנֶּה « Et il contemple la forme de YHWH »

LXX καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν « Et il a vu la gloire du Seigneur »

La Septante traduit le mot תְּמִנָּה, « forme », par δόξα, « gloire », pour résoudre un problème théologique. En effet, la Bible déclare que : « Nul homme qui voit Dieu ne peut rester en vie » (Ex 33,20). Selon le texte grec, Moïse ne voit pas Dieu, ni sa forme, mais seulement sa gloire. Notons encore que le verbe « voir » est mis au passé. De la vision mystique récurrente du TM, on est passé dans la LXX à un événement unique. Le texte grec fait certainement référence à ce qui est raconté en Ex 33,18-23 : Dieu montre sa gloire à Moïse.

Dans ces deux détails, la Septante « targumise ». Il n'est donc guère étonnant de trouver les mêmes interprétations dans les Targums : la traduction de תְּמִנָּה par « gloire » se trouve dans l'ensemble des Targums, la référence à Ex 31,18 se lit clairement dans le Targum du Pseudo-Jonathan.

Les leçons interprétatives sont nombreuses dans la Septante. Certains spécialistes ont essayé de les rassembler et de les mettre en système. Certains voudraient écrire une « théologie de la Septante ». Le succès d'une telle entreprise est loin d'être assuré. Chaque livre de la Bible a été traduit par un autre traducteur, voire par une autre équipe. Il est donc difficile de généraliser. On notera aussi une différence importante entre la Septante et le Targum : le Targum évolue aux côtés du TM, tandis que la Septante est venu le remplacer. Les Targumistes peuvent se permettre des libertés, puisque le texte hébreu est là pour corriger les aberrations ; les traducteurs grecs essaient en général de donner à leurs lecteurs une version aussi précise et aussi complète que possible.

Dans la récente traduction annotée de la Septante élaborée dans la série *La Bible d'Alexandrie*, très peu de place est accordée à la recherche du texte primitif.

Tout l'effort de l'entreprise se dirige vers la lecture de la Bible que font les traducteurs, et qu'amplifient dans bien des cas les Pères de l'Église.

3. Tendances exégétiques dans les rouleaux de Qumran

La présence d'éléments exégétiques, voire homilétiques, dans une traduction n'étonne guère. Toute traduction est en même temps une interprétation. Il en va autrement des traditions textuelles transmises en hébreu : s'il s'agit ici d'éditions du texte, on ne s'attend pas *a priori* à trouver des éléments interprétatifs.

Néanmoins, l'exemple du Pentateuque Samaritain montre qu'une édition hébraïque peut proposer une lecture très orientée du texte. Comme cela a été dit ci-dessus, le Pentateuque Samaritain donne réellement une version samaritaine de la Torah. Le phénomène pose la question de savoir si d'autres traditions hébraïques n'auraient pas, elles aussi, donné une version particulière du texte.

Pour les rouleaux de Qumran, on a passé au peigne fin les textes bibliques afin de trouver des variantes « sectaires », induites par le système théologique particulier du groupe producteur. Le résultat de ces recherches reste assez maigre. Le texte biblique est transmis avec une grande fidélité dans les rouleaux de Qumran, malgré un certain nombre de variantes. Les *pesharim*, « commentaires » sectaires consacrés à certains livres bibliques, montrent l'audace et l'originalité de l'exégèse qumranienne. Mais justement, l'originalité s'exprime dans le commentaire et n'affecte pas, ou très peu, le texte biblique lui-même. Quelques exemples seulement, montrent que la théologie des scribes pouvait entraîner çà et là des modifications textuelles.

Exemple 12

És 53,11 מַעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה יִשְׁבַּע

« Après les tourments de son âme, il verra et sera rassasié »

1QIsa^a מַעֲמַל נַפְשׁוֹה יִרְאֶה אֹרֶךְ וַיִּשְׁבַּע

« Après les tourments de son âme, il verra *la lumière* et sera rassasié »

Le nom « lumière » se lit aussi en 1QIsa^b et dans la Septante. Beaucoup de chercheurs pensent qu'il reflète le texte original. Un avis contraire est exprimé par Seeligmann (voir I. L. SEELIGMANN, « δειξαί αὐτῷ φῶς », *Textus* 21 (2002), p. 107-128). Celui-ci observe que la Bible hébraïque n'associe jamais la lumière à la connaissance (cf. la suite du verset : « par sa connaissance mon serviteur justifiera beaucoup d'hommes »). Ensuite, il montre que la conception de l'illumination intellectuelle se rencontre dans certains textes pré-agnostiques, dans la Septante et dans les écrits de la secte de Qumran. L'ajout de la lumière en És 53,11 constitue donc, pour Seeligmann, une modification tendancieuse du texte hébreu.

Après la publication de l'ensemble des manuscrits, achevée récemment, il faudrait reprendre ce dossier.

4. Les corrections des scribes et la révision théologique du texte massorétique

A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, Breslau, 1857.

Enfin, la même question se pose par rapport au Texte Massorétique. N'est-il pas probable que ce texte aussi a été modifié dans certains passages en accord avec la théologie du groupe qui l'a transmis ? Le TM émerge durant l'époque du second temple. Peut-on montrer que les scribes de cette époque ont pris des libertés avec le texte biblique qu'ils ont transmis ? La réponse à cette question paraît être : oui, mais pas beaucoup. Depuis les jours d'Abraham Geiger, on a inventorié un certain nombre de passages où la confrontation des témoins textuels montre l'existence de corrections théologiques dans le TM.

Exemple 13

Pr 14:32 וְהוֹסֵה בְּמוֹתוֹ צְדִיק

« Le juste trouve un refuge (même) dans sa *mort* »

ὁ δὲ πεποιθὼς τῇ ἑαυτοῦ ὀσιότητι δίκαιος

« Le juste se confie en sa propre **intégrité** (= הומו) »

La Septante reflète probablement le texte original (cf. Pr 20,7, « Le juste marche dans son *intégrité* »). Le TM résulte d'une inversion des consonnes du mot הַם (הום), « intégrité ». La variante pourrait être due à une erreur de copiste. Mais Geiger a observé que la version du TM correspond à un théologoumène pharisien bien connu, celui de la résurrection des justes (cf., p. ex., Psaumes de Salomon 3,11-12). Plutôt qu'une erreur aléatoire le TM serait le résultat d'une modification plus ou moins consciente en accord avec la théologie des scribes.

Un autre exemple a été signalé ci-dessus (Dt 9,24, Exemple 6). Dans ces deux cas, le désaccord des témoins montre que le texte a pu être « bricolé ». En d'autres cas, on peut soupçonner une correction malgré l'unanimité des témoins textuels.

Exemple 14

Ps 58,2 הַאֱמָנִים אֱלִים צְדָק תִּדְבְּרוּ

« En vérité est-ce *en vous taisant* que vous rendez la justice ? »

Proposition de correction הַאֱמָנִים אֱלִים צְדָק תִּדְבְּרוּ

« En vérité, *ô Dieux*, est-ce la justice que vous rendez ? »

Le TM est grammaticalement difficile. Les versions ne sont d'aucun secours. Beaucoup d'exégètes estiment que le texte original s'adressait aux dieux, garants de la justice, à la manière du Ps 82,1-2. Même si le verset exprimait une critique envers les dieux, le polythéisme qu'il implique a pu poser problème à une époque où le monothéisme s'est imposé. En omettant le *yod* du pluriel, on a créé un texte obscur mais sans trace de polythéisme.

De tels cas témoignent d'un processus qu'on pourrait qualifier, d'après une formulation de Bart Ehrman, de « corruption orthodoxe de l'écriture » (B. D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford, 1993). Les religions du livre développent un rapport dialectique aux textes : la communauté croyante se conforme à l'écriture, mais en même temps il faut que l'écriture se conforme aux idées de la communauté. D'un autre point de vue, on dira aussi que les corrections des scribes montrent que la réception et l'explication de la Bible commence dans son histoire textuelle, même au niveau de l'hébreu.

Ce qu'on ne peut pas prouver c'est qu'un travail systématique ait été entrepris afin d'aligner le texte hébreu pré-massorétique sur un système théologique quelconque. Les corrections qui ont été apportées témoignent plutôt d'un processus aléatoire et non systématique. À côté des passages corrigés, on trouve des passages présentant le même problème théologique qui sont néanmoins transmis tels quels.

5. Conclusion

Dans la perspective nouvelle, qui valorise les leçons secondaires comme autant de témoignages d'une réception vivante de l'écriture, l'indécidabilité foncière de beaucoup de questions de critique textuelle devient moins gênante. Plutôt que de viser toujours à reconstruire le texte original unique, on se rend à l'évidence d'une certaine pluralité textuelle. Un tel constat n'est pas irréconciliable avec la doctrine de l'inspiration de l'écriture. Mais ce n'est pas le lieu ici d'aborder des questions de dogmatique.

Sur le plan pratique, l'observation des leçons variantes peut attirer l'attention sur un « nœud » dans le texte. Quelque soit le texte original, la simple existence de leçons divergentes peut indiquer que le passage en question pose problème. Pour l'exégète, ces passages formeront souvent le point d'entrée qui permet d'aborder

le message profond et original. Les options qui s'offrent au critique du texte correspondent souvent aux options fondamentales qui s'offrent à l'exégète.