



HAL
open science

Le texte des Douze Prophètes dans le Dialogue de Timothée et Aquila : remarques sur quelques variantes

Sébastien Morlet

► **To cite this version:**

Sébastien Morlet. Le texte des Douze Prophètes dans le Dialogue de Timothée et Aquila : remarques sur quelques variantes. Cécile Dogniez; Phillipe Le Moigne. Les Douze Prophètes dans la LXX. Protocoles et procédures dans la traduction grecque : stylistique, poétique et histoire, Brill, pp.285-312, 2019, 978-9004405752. hal-03861797

HAL Id: hal-03861797

<https://hal.science/hal-03861797v1>

Submitted on 17 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Douze Prophètes dans la LXX

*Protocoles et procédures dans la traduction grecque :
stylistique, poétique et histoire*

Édité par

Cécile Dogniez
Philippe Le Moigne



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Sommaire

Avant-propos IX

Abréviations XV

Auteurs XVIII

PREMIÈRE PARTIE

Stylistique et poétique

The Style of the Naḥal Ḥever Scroll of the Minor Prophets 3

James K. Aitken

Design or Accident? Rhetorical Touches in the XII with Special Reference to the Book of Amos 29

Jennifer Dines

« On ne peut pas tout avoir ». Un rapport fictif du traducteur des Douze 43

Nesina Grütter

« Et par la main des prophètes j'ai fait l'objet de comparaisons » (Os 12,10) : pour une lecture littéraire des comparaisons dans la

LXX d'Osée 59

Philippe Le Moigne

How Did Our Translator of the Greek Minor Prophets Cope with Multiple Synonyms? 88

Takamitsu Muraoka

DEUXIÈME PARTIE

Histoire textuelle

The Septuagint Minor Prophets: Greek Tradition and Textual Variation 99

Felix Albrecht

Divergent Secondary Readings in the LXX of the Twelve and Their Significance for the History of the Israelite Religion and Literature 113

Alexander Rofé

Horizon judéen dans le texte massorétique, universel dans la Bible grecque
 ancienne : Amos 9,12 dans la Bible hébraïque et dans la Septante 119
Adrian Schenker

The Textual Value of the Septuagint Version of the Minor Prophets 129
Emanuel Tov

TROISIÈME PARTIE

Interprétation

Theological Exegesis in OG-Malachi 151
Gunnar Magnus Eidsvåg

Juda et Israël dans la Septante d'Osée 165
Jan Joosten

Traduction et traditions interprétatives : le cas de Malachie grec 176
Olivier Munnich

Ideological Biases in the Greek Minor Prophets: a Reassessment Based
 on the Books of Amos and Zechariah 188
Matthieu Richelle

Angelology in the Septuagint of the Twelve Prophets: the Case of
 Hosea 12:4–5 209
Myrto Theocharous

QUATRIÈME PARTIE

Réception

Les psaumes attribués à Aggée et Zacharie 225
Gilles Dorival

Remarques sur l'iconographie d'Habacuc façonnée par l'exégèse et la
 liturgie 235
Maria Gorea

Stages of the Greek Text of *Dodekapropheton* Witnessed by the Quotations in
the New Testament 265

Siegfried Kreuzer

Le texte des Douze Prophètes dans le *Dialogue de Timothée et Aquila* :
remarques sur quelques variantes 285

Sébastien Morlet

Symmachus in Hosea and Amos 308

Alison Salvesen

Index biblique 325

Index des sources anciennes 337

Index des auteurs modernes 341

Le texte des Douze Prophètes dans le *Dialogue de Timothée et Aquila* : remarques sur quelques variantes

Sébastien Morlet

Édité une première fois en 1898 par Frederick C. Conybeare¹, le *Dialogue de Timothée et Aquila* (= TA) n'a réellement commencé à susciter l'intérêt de la critique qu'à partir de la thèse de Robert G. Robertson, en 1986, qui a proposé une nouvelle édition du texte, dans sa forme longue, et une étude consacrée avant tout au texte biblique et aux sources de l'auteur². En 2000, Lawrence L. Lahey a édité la forme courte du dialogue³. Les résultats de ces deux thèses sont restés cependant confidentiels, car aucune d'elles n'a été publiée⁴. Je me suis moi-même intéressé à ce dialogue dans le cadre d'un projet IUF consacré à la polémique entre juifs et chrétiens qui m'a donné l'occasion d'organiser en 2014 un colloque à Cambridge consacré en partie à Timothée et Aquila⁵, et de publier une traduction française du texte⁶.

TA se présente comme une discussion entre un juif et un chrétien portant sur les questions classiques de la polémique antijuive dans l'Antiquité : le Christ, surtout, le peuple de Dieu, la Loi. Comme la plupart des dialogues de ce type, il se donne pour le compte rendu exact d'un débat, qui aurait eu

- 1 Frederick C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila* (Oxford : Clarendon Press, 1898).
- 2 Robert G. Robertson, *The Dialogue of Timothy and Aquila : A Critical Text, Introduction to the Manuscript Evidence, and an Inquiry into the Sources and Literary Relationships*, Ph. D. Diss. (Harvard University, 1986).
- 3 Lawrence L. Lahey, *The Dialogue of Timothy and Aquila : Critical Greek Text and English Translation of the Short Recension with an Introduction Including a Source-critical Study*, Ph. D. Diss. (University of Cambridge, 2000).
- 4 On signalera tout de même que le texte de Robertson est repris, avec traduction, mais sans appareil critique, par William Varner, *Ancient Jewish-Christian Dialogues. Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila* (Lewiston / Queenston / Lampeter : E. Mellen Press, 2004). Voir également la traduction alternative proposée par Robert Kraft (<http://ccat.sas.upenn.edu/gopher/other/courses/rels/735/dialogues/Dial-Tim-Aquila>).
- 5 *Ancient and Medieval Disputations between Jews and Christians : Fiction or Reality ?*, actes à paraître chez Peeters. Sur le texte biblique, on consultera, dans les actes à venir, le texte de James Aitken, « The Jewish Bible of Timothy and Aquila ».
- 6 *Dialogue de Timothée et Aquila. Dispute entre un juif et un chrétien* (Paris : Les Belles Lettres, 2017).

lieu à Alexandrie, à l'époque de Cyrille, c'est-à-dire dans la première moitié du v^e siècle. Le texte existe en deux recensions. Bien qu'il ait été considéré pendant longtemps comme un texte ancien (II^e ou III^e siècle)⁷, il ne paraît pas antérieur au VI^e siècle et on le situe pour le moment au VI^e siècle ou au VII^e siècle⁸.

Si ce dialogue peut présenter un intérêt pour l'histoire du texte biblique, c'est que la discussion entre les deux adversaires est fondée avant tout sur l'argument scripturaire. Au début du dialogue, ces derniers se mettent d'accord pour discuter à partir d'une base textuelle, c'est-à-dire l'Ancien Testament, mais expurgé des textes non reconnus par les juifs, appelés « apocryphes » dans le texte⁹. Le dialogue se présente ensuite comme une démonstration des points essentiels de la foi à partir des textes de l'Ancien Testament censés annoncer le Christ, la conversion des nations et le rejet des juifs. La critique moderne a baptisé ce type de preuves scripturaires *testimonia*, s'autorisant d'un terme attesté, dès l'époque patristique, dans la littérature latine¹⁰. Dans cette communication, je me fonderai sur la recension longue du dialogue.

7 Conybeare avait déjà défendu l'ancienneté du texte, considérant qu'il était, comme le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, pensait-il, dépendant de la *Controverse de Jason et Papiscus*, un dialogue antijuif perdu, et parce que les arguments et les textes bibliques cités lui paraissaient archaïques. A. Lukyn Williams situait encore *TA* vers 200 (*Adversus Judaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance* [Cambridge: Cambridge University Press, 1935], 67; 117). J. Pastis a aussi plaidé pour l'existence d'un état ancien du texte, datable du III^e s. (« Dating the *Dialogue of Timothy and Aquila*: Revisiting the Earlier Vorlage Hypothesis », *HTR* 95 [2002]: 169-195). Le travail de Robertson a complètement renversé ces hypothèses – la dette du texte à l'égard d'auteurs du IV^e s. le situe automatiquement à une date tardive. Patrick Andrist est revenu sur la question des parallèles entre *TA* et le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, pour conclure qu'ils dépendaient peut-être d'une source commune (« TAZ »), mais sur une échelle plus restreinte que ne le pensait Conybeare, et sans que l'on puisse identifier avec certitude cette source avec la *Controverse de Jason et Papiscus* (*Le Dialogue d'Athanase et Zachée. Étude des sources et du contexte littéraire*, thèse de doctorat, dir. Enrico Norelli [Université de Genève, 2001]).

8 Robertson note que l'agraphon d'Esdras qui y est cité n'est pas attesté avant le VI^e s. (Robertson *The Dialogue*, 327). L'idée du même auteur selon laquelle la polémique contre le traducteur Aquila s'expliquerait dans le dialogue comme une réaction à la Nouvelle 146 de Justinien est, en revanche, beaucoup moins convaincante (383). Voir à ce propos mes arguments (Morlet, *Le dialogue*, 19). J'ai remarqué, en revanche, l'usage récurrent, dans le texte, de la formule μή ἐκκοπήν δοῦναι τῷ λόγῳ, « ne pas introduire de coupure dans le discours » (6,1; 10,1; 11,7; 50,2), dont on ne retrouve de parallèle que chez Théophylacte Simocatta, un écrivain du VII^e s.

9 Concrètement: Tobie, la Sagesse de Salomon et le Siracide (3,17b).

10 Sur les *testimonia*, voir notamment, dans l'ordre chronologique: James Rendel Harris, *Testimonies*, 1-11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1916-1920); Pierre Prigent, *Les*

Les Douze Prophètes occupent une place importante dans le dialogue. Après Isaïe, les Psaumes et la Genèse, ils représentent le livre biblique le plus souvent cité. Dans la discussion préliminaire sur la liste des Écritures « testamentaires », l'ensemble des Douze est compté comme un seul livre, le quinzième, et désigné sous le terme « Dodékaprophéton »¹¹.

Bien qu'il se présente comme la reproduction d'une discussion réelle, le dialogue ne reflète que très indirectement, voire pas du tout, une discussion possible entre un juif et un chrétien. Trois arguments conduisent à cette conclusion :

- Le dialogue est fortement influencé par plusieurs sources patristiques, dont le traité d'Épiphane de Salamine *Sur les poids et mesures*¹² ou une source commune.
- Le texte biblique utilisé dans le dialogue est presque toujours la Septante et il n'y a pratiquement aucune discussion entre le juif et le chrétien sur les variantes entre la Septante d'un côté, et l'hébreu ou les révisions juives de la Septante de l'autre, à l'exception de la discussion convenue et inévitable dans ce genre de texte sur Is 7,14¹³. Il arrive même à l'auteur de mettre dans

testimonia dans le christianisme primitif. *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (Paris : J. Gabalda, 1961) ; Jean Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)* (Paris : Beauchesne, 1966) ; Martin C. Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden : Brill, 1999) ; Patrick Andrist, « Les *testimonia* de l'Ad Quirinum de Cyprien et leur influence sur la polémique antijudaïque latine postérieure : proposition de méthode autour de Dt 28. 66 et Nb 23. 19 », dans *Cristianesimi nell'Antichità : Fonti, istituzioni, ideologie a confronto* (dir. Alberto D'Anna & Claudio Zamagni ; Zürich / New York : G. Olms, 2007), 175-198 ; David Bertaina, « The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam », dans *The Bible in Arab Christianity* (dir. David Thomas ; Leiden : Brill, 2007), 151-174 ; Sébastien Morlet, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin* (Paris : Institut d'études augustiniennes, 2009), 311-417 ; Bernard Pouderon, « Quelques hypothèses sur l'origine des citations d'Isaïe et des Psaumes chez Justin. Lecture directe ou emprunts à des florilèges ? », dans *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu* (éd. Francesca Prometea Barone, Caroline Macé, Pablo Alejandro Ubierna ; Turnhout : Brepols, 2017), 467-488. L'appendice de cet article donne quelques parallèles entre TA et des dossiers connus de *testimonia*.

11 TA, 3, 16.

12 Voir la traduction récente de Laurence Vianès dans *Naissance de la Bible grecque. Pseudo-Aristée, Lettre d'Aristée à Philocrate, suivi de : Épiphane de Salamine, Traité des poids et mesures, et de témoignages antiques et médiévaux* (Paris : Les Belles Lettres, 2017).

13 TA, 34, 15-20.

la bouche du juif des textes prophétiques utilisés par les chrétiens – Ag 2,5, par exemple, au sujet de l'Esprit¹⁴.

- Le fonctionnement du texte est clairement pédagogique. Le chrétien prend la figure d'un maître qui prétend enseigner au juif la doctrine chrétienne. Le juif intervient peu et ses arguments, souvent très faibles, sont constamment réfutés. La discussion se termine par le baptême du juif, qui donne à la discussion, rétrospectivement, l'allure d'une catéchèse prébaptismale.

J'ai, par conséquent, fait l'hypothèse que *TA*, comme sans doute d'autres dialogues antijuifs, était un texte catéchétique, peut-être utilisé dans le cadre d'une catéchèse concrète¹⁵. Il ne peut donc, à mon avis, nous renseigner beaucoup sur les débats qui avaient cours entre les juifs et les chrétiens de l'Antiquité. Son intérêt concerne surtout l'histoire des doctrines, l'histoire de l'exégèse, et l'histoire du texte biblique.

1 Le texte biblique du dialogue : un objet difficile à saisir

Ce qui suscite la curiosité d'entrée de jeu, c'est que le texte biblique cité dans le dialogue présente souvent des variantes importantes par rapport au texte reçu, et plusieurs fois, des variantes que le dialogue semble être le seul à transmettre. Robertson a consacré une longue analyse au texte de l'Ancien Testament dans *TA*. Ses conclusions sont les suivantes¹⁶ :

- Le texte de *TA* serait un « mixed text » : il emprunterait à plusieurs traditions textuelles et il serait par conséquent impossible de le rattacher à une tradition textuelle bien identifiée.
- Cette variété s'observe, selon Robertson, d'un livre à l'autre, mais parfois, au sein d'un même texte biblique.
- Elle s'expliquerait de deux façons :
 - a) la « careless manner » avec laquelle le texte biblique lui semble cité le plus souvent.

14 *TA*, 5, 11 (voir par exemple Basile de Césarée, *Sur le Saint Esprit*, 23, 54).

15 Voir, dans les actes du volume à paraître (cf. note 5), ma contribution : « *The Dialogue of Timothy and Aquila : a Catechetical Handbook ?* », et mes notes d'introduction dans la traduction publiée aux Belles Lettres (Morlet, *Le dialogue*, 23-42). L'hypothèse « catéchétique » avait déjà été suggérée par Jacqueline Zacarie Pastis, *Representation of Jews and Judaism in the « Dialogue of Timothy and Aquila » : Construct or Social Reality ?*, Ph. D. Diss. (Univ. of Pennsylvania, 1994).

16 Voir Robertson, *The Dialogue*, 325-328.

- b) la connaissance, de la part de l'auteur, de plusieurs « traditions » textuelles (Robertson ne précise pas si, par « traditions », il entend simplement des *habitudes de lecture* ou des *leçons manuscrites*) – il note en ce sens les parallèles fréquents avec la littérature patristique et surtout le fait que *souvent*, les variantes de *TA* ne sont corroborées *que* par la littérature patristique, ou prioritairement par elle (et non par les manuscrits).
- Malgré tout, Robertson constate, au terme d'une analyse statistique, que, pour les Psaumes, Isaïe, et les Douze Prophètes, les citations de *TA* présentent quelques affinités avec la recension lucianique et la recension hexaplaire, mais surtout avec le texte dit « alexandrin ». Il en conclut que, malgré la variété des traditions qui sont représentées dans *TA*, l'auteur, dans sa façon de citer, resterait influencé majoritairement par une « recension égyptienne locale » (« local Egyptian recension ») dont on aurait d'autres traces dans des témoins qui présentent de fortes affinités avec *TA* (le manuscrit S d'Isaïe, par exemple).

On voit donc que l'analyse du texte biblique de *TA* conduit Robertson à postuler l'existence, au sein de la famille « alexandrine », d'une recension locale, recension qui aurait également marqué la façon dont l'auteur cite les Douze Prophètes.

L'étude de Robertson met donc en évidence trois aspects du texte biblique dans *TA* :

- une base, qui serait issue d'une recension locale égyptienne ;
- une certaine variété textuelle ;
- la marque de l'initiative personnelle d'un auteur qui cite sans souci de rigueur philologique.

Dans l'analyse qu'il consacre au texte des Douze cité dans *TA*, Robertson commence par souligner le fait que le dialogue comporte de nombreuses variantes qui ne sont mentionnées, selon lui, que dans ce texte, ce qui en fait *a priori* un témoin intéressant de son histoire. Puis il met en évidence un certain nombre d'obstacles à l'identification d'un type textuel précis :

- D'abord, il pense que, souvent, l'auteur cite de mémoire. Les indices qu'il retient à cet égard sont : les erreurs d'attribution ; le fait que certains textes seraient cités dans la forme qu'ils ont dans le NT ; le fait que certaines citations seraient issues de conflations à partir du NT ou d'autres passages de l'AT ; la manière « relâchée » (loose) avec laquelle les textes seraient généralement cités.

- Ensuite, les déficiences de l'édition de Göttingen¹⁷, qui n'inclut par les découvertes postérieures à 1943, notamment celles de D. Barthélemy¹⁸, et dont l'apparat présente, dit-il, des inexactitudes voire des erreurs¹⁹.
- Enfin, deux témoins majeurs, W et S, sont déficients pour certaines sections des Douze, notamment pour les parties d'Osée citées dans *TA*, ce qui rend la comparaison difficile.

Malgré tout, au terme d'une analyse des variantes présentes dans *TA* fondée sur l'édition Ziegler des Douze, Robertson arrive, là encore, à la conclusion que le texte cité serait *avant tout* de type alexandrin, et ce pour deux raisons :

- La plupart des parallèles se retrouvent dans des manuscrits du groupe alexandrin.
- Il existerait par ailleurs des parallèles significatifs chez des auteurs qui sont témoins de ce groupe (Cyrille d'Alexandrie, Basile de Néopatras), et les versions bohaïrique et éthiopienne.

Robertson a souligné les limites de l'édition Ziegler. Il aurait pu également souligner les limites de sa propre méthode :

- D'abord, ses conclusions concernant l'usage d'un texte biblique de référence d'origine égyptienne me semblent reposer sur un raisonnement circulaire. La multiplicité des liens que présente le texte biblique de *TA* avec des témoins du texte « alexandrin », manuscrits ou patristiques, ne suffit pas, en elle-même, à démontrer l'usage d'un tel texte. Robertson en postule l'existence, bien plus qu'il ne la démontre.
- Ensuite, l'enquête présente les limites habituelles d'une étude purement statistique : si l'on se fie à l'édition Ziegler, le texte alexandrin est un peu moins représenté que le texte lucianique, mais il reste tout de même *très* représenté et l'on peut supposer que ce texte, si son existence n'est pas une vue de l'esprit, a fortement contaminé l'ensemble de la tradition. Que peut-on conclure dès lors de la présence importante, dans une œuvre littéraire, d'aspects très *communs* du texte biblique ?
- Robertson ne paraît pas conscient d'une contradiction dans son analyse : il admet que l'auteur peut citer de mémoire, d'une façon très relâchée, qu'il dispose par ailleurs de plusieurs sources patristiques, mais qu'il a connaissance,

17 Joseph Ziegler, *Septuaginta. Duodecim prophetae* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1943¹, 1984³).

18 *Les Devanciers d'Aquila*. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaphéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabinat palestinien (VTSup 10 ; Leiden : Brill, 1963).

19 Voir à cet égard une intéressante discussion dans Robertson, *The Dialogue*, 280 n. 112.

aussi, d'un texte de référence. Mais, si l'on fait la part de l'initiative personnelle de l'auteur et, d'un autre côté, de la pluralité de ses sources (et donc peut-être aussi du texte biblique qu'il connaît à travers elles), quel espace reste-t-il pour un texte biblique de référence ? Il ne peut être tout au plus que très réduit.

La conclusion à laquelle parvient Robertson n'est donc pas nécessairement fautive. Mais le raisonnement qui l'y conduit ne me semble pas très convaincant. Dans le détail, la méthode de Robertson est parfois discutable. Quand il aborde une péricope déjà citée dans le NT, il ne l'analyse pas, partant du principe que le texte est cité comme dans le NT, mais sans en donner la preuve. De même, s'il estime qu'il y a conflation, il se contente de le noter, et ne poursuit pas l'analyse. Ces deux types de citations, par suite, n'interviennent pas dans sa réflexion. Il m'a semblé par ailleurs que, dans d'autres cas, son analyse pouvait être corrigée, voire complétée grâce aux outils nouveaux que sont Accordance, le TLG, et la *Vetus Latina*, outils précieux qui, en 1986, n'existaient pas.

On le montrera ici à partir de quatre exemples. Le dossier de *testimonia* tiré des Douze, dans *TA*, présente, comme il fallait s'y attendre, de nombreux points communs avec d'autres dossiers du même type (voir le tableau donné en appendice). On n'arrive cependant jamais à retrouver exactement le même dossier, ni même, souvent, les mêmes découpages. L'analyse qui va suivre montrera que, souvent, *TA* se singularise, par rapport à ces parallèles, par un texte biblique original. Il reste à comprendre comment s'explique cette originalité.

1.1 *Habacuc 1,5*

Cette péricope est rarissime dans la tradition des *testimonia*, et très peu présente dans l'ensemble de la littérature patristique (Bibindex ne donne que cinq occurrences²⁰). Robertson l'a pourtant exclue de son analyse, considérant que l'auteur citait le texte sous la forme qu'il aurait dans le NT (Ac 13,41).

Dans les Actes, le texte est utilisé par Paul, à Antioche de Pisidie, et vient conclure un discours évoquant la résurrection du Christ et la rémission des péchés (13,41).

Dans *TA*, la citation est utilisée à deux reprises : la première fois (18, 11), elle annoncerait la naissance virginale du Christ (texte cité après Is 7,14 et 9,5) ; la

20 *Didascalia apostolorum*, 20 ; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 2, 60 ; 16, 10 ; Jean Chrysostome, *In Act. apostol.*, 29 (PG 60, col. 215 ; 217). Aucun de ces textes ne peut être la source de *TA* : le texte biblique ne correspond pas à celui du dialogue, et le contexte n'est jamais clairement antijuif (pour Jean Chrysostome, le propos du prophète s'adresserait aux chrétiens qui doutent de la résurrection).

seconde, le salut « opéré par Dieu sur toutes les nations » (38, 13). La seconde citation s'inscrit dans le sillage de l'interprétation des Actes. La première est différente.

Sur le plan textuel, la citation, dans *TA*, est donnée sous la même forme les deux fois, avec de très légères variantes, mais introduite de façon différente (18, 11 : « chez un autre » ; 38, 13 : « Osée ») :

ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ὃ μὴ πιστεύσητε ἐὰν τις ἐκδιηγῆσεται ὑμῖν.

Voyez, vous les méprisants, étonnez-vous et soyez anéantis ! Car, moi, j'accomplis en vos jours une œuvre que vous ne croirez sûrement pas si on vous la raconte.

Le texte présente des variantes évidentes par rapport au texte édité par Ziegler, qui donne :

ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ ἐπιβλέψατε καὶ θαυμάσατε θαυμάσια καὶ ἀφανίσθητε, διότι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐὰν τις ἐκδιηγῆται.

Voyez, vous les méprisants, et regardez ! Étonnez-vous d'un grand étonnement et soyez anéantis ! Car, moi, j'accomplis en vos jours une œuvre que vous ne croirez sûrement pas si on la raconte²¹.

On peut résumer les variantes essentielles de la façon suivante :

καὶ ἐπιβλέψατε LXX : om. *TA*

θαυμάσια LXX : om. *TA*

διότι LXX : ὅτι *TA*

ἐκδιηγῆται LXX : + ὑμῖν *TA*

Ces quatre variantes se retrouvent dans la citation des Actes (13,41) :

ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐὰν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν.

21 Traduction qui s'inspire en la modifiant de celle de Marguerite Harl, Cécile Dogniez, Laurence Brottier, Michel Casevitz et Pierre Sandevor, *Les Douze Prophètes. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie* (La Bible d'Alexandrie 23.4-9 ; Paris : Cerf, 1999), 260.

D'après Ziegler, la première et la quatrième variantes se retrouvent aussi dans certains manuscrits, surtout la quatrième, mais sans doute, sous l'influence des Actes²². Les variantes 2 et 3 ne se rencontreraient que dans les Actes. On peut donc admettre avec Robertson que le texte a été cité dans *TA* sous l'influence, directe ou indirecte, des Actes.

Mais Robertson est passé à côté d'une variante qui ne se trouve pas dans les Actes. *TA* donne deux fois ἐκδιηγῆσεται²³, alors que la Septante et les Actes des Apôtres ont ἐκδιηγῆται.

Ziegler signale cette variante, sous la forme ἐκδιηγῆσῃται dans le manuscrit oncial S et le manuscrit 534, manuscrit qu'il rattache au « texte alexandrin », et sous la forme ἐκδιηγῆσεται, dans la recension hexaplaire (Q^c)²⁴. On voit qu'elle n'est pas caractéristique d'une tradition textuelle à l'exclusion des autres et que la forme au futur ne se trouve que dans la recension hexaplaire.

Ziegler n'en cite aucun témoin patristique. Pourtant, il en existe au moins un, et il présente un intérêt particulier ici :

Cyrille, *Quod unus sit Christus*, p. 723. 26-32 Aubert (SC 97, p. 332) : Καὶ γοῦν ἔφη που πρὸς Ἰουδαίους δι' ἑνὸς τῶν προφητῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ· « Ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ ἀφανίσθητε, καὶ θαυμάσατε, ὅτι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ᾧ οὐ μὴ πιστεύητε ἐάν τις ἐκδιηγῆσῃται ὑμῖν. » Κινδυνεύει γὰρ ἀπιστεῖσθαι τὸ Χριστοῦ μυστήριον διὰ τὴν τοῦ θαύματος ὑπερβολήν.

Et en tout cas le Dieu et père disait quelque part aux juifs, par l'un des prophètes : *Voyez, vous les méprisants, soyez anéantis et étonnez-vous ! Car, moi, j'accomplis en vos jours une œuvre que vous ne croirez sûrement pas si on vous la raconte.* En effet, le mystère du Christ risque de ne pas être cru, en raison du caractère extraordinaire de ce miracle (traduction personnelle).

On le voit, à l'exception de l'inversion καὶ ἀφανίσθητε, καὶ θαυμάσατε (*TA* : καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε), la citation de Cyrille est pratiquement identique à celle qui est faite dans *TA* (elle contient les quatre variantes propres aux Actes + ἐκδιηγῆσῃται), et surtout, elle est utilisée de la même façon : dans un contexte de polémique avec les juifs, et pour illustrer le mystère de Dieu fait homme. Cet usage correspond au premier emploi du texte dans *TA*, celui qui n'est pas dépendant du NT. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est donc

22 Voir Ziegler, *Septuaginta. Duodecim prophetae*, 261.

23 En 18, 11, le manuscrit P donne la variante ἐκδιηγῆσῃται.

24 Ziegler, *Septuaginta. Duodecim prophetae*, 261.

très tentant de voir dans ce texte de Cyrille, avec le NT, une autre source de *TA*, et la source véritable de *l'état textuel* qui y est donné : les Actes ont influencé la citation dans *TA*, mais sans doute par le filtre de Cyrille, d'un intermédiaire, ou d'une source commune à *TA* et Cyrille. L'hypothèse d'une dépendance directe à l'égard de Cyrille reste encore la plus économique.

Interpréter ce parallèle avec Cyrille comme le signe que *TA* témoignerait *avec lui* d'une recension particulière du texte, comme tendrait à le faire Robertson, est logiquement possible, mais peu économique. *TA* semble *dépendre* de Cyrille ou éventuellement d'une source commune ou d'un intermédiaire qui contenaient déjà un développement antijuif. Il est donc, ici, inutile de se demander si l'auteur de *TA* avait connaissance d'une recension particulière du texte des Douze.

On prêtera attention au fait que, dans *TA*, le texte est, la première fois, attribué de façon imprécise (18, 11 : « chez un autre »), *comme chez Cyrille* (« un des prophètes ») et, la seconde, mal attribué (« Osée »). En théorie, un tel fait, comme le pense Robertson, peut être l'indice d'une citation faite de mémoire, mais, ici, c'est plus probablement un autre signe que le dialogue dépend, non d'un manuscrit, mais de la tradition indirecte. En général, les erreurs d'attribution, dans les *testimonia*, sont considérées comme l'indice de l'utilisation d'un florilège. On les explique alors comme le signe que, au cours de la lecture du florilège, un lemme introductif a été associé à un texte qui n'était pas le bon, par saut du « bon » lemme (par exemple : « Osée dit : X – Habacuc dit : Y », le lecteur ou le copiste lit « Osée dit : », saute « X – Habacuc dit » et reprend la lecture à Y). Peut-être donc *TA* dépend-il, plutôt que de Cyrille, d'un recueil de *testimonia* qui pourrait être aussi la source de Cyrille, ou d'un florilège dans lequel la citation d'Habacuc aurait été extraite à partir de Cyrille. Jean Reynard a montré qu'un recueil conservé, celui du Pseudo-Grégoire de Nysse, était partiellement dépendant de Cyrille d'Alexandrie²⁵ : ce genre d'extraction est donc possible et avéré. Mais qu'un dialogue tardif puisse être directement dépendant d'un auteur patristique n'est pas inhabituel. Le cas est bien représenté²⁶.

25 « Le travail de l'extrait dans les *Testimonia* du Pseudo-Grégoire de Nysse », dans *Lire en extrait. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge* (dir. Sébastien Morlet, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2015), 259-280.

26 *TA* présente lui-même des parallèles avec Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane et d'autres Pères qui laissent à penser qu'il est fortement dépendant des Pères. On pourrait en dire autant du *Dialogue Declerck* (voir José H. Declerck éd., *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti* [CCSG 30; Turnhout / Leuven : Brepols / University Press, 1994], xxxix-xli).

1.2 *Osée 6,1-2*

À la différence de la précédente, la péricope d'Os 6, 1-2 fait partie des *testimonia* classiques. Chez Cyprien, le Pseudo-Épiphane ou le *Dialogue Declerck*, elle est citée comme prophétie de la résurrection du Christ et/ou de la résurrection des morts. C'est aussi en ce sens qu'elle est citée dans *TA*. Mais la forme du texte donné dans *TA*, en revanche, est, une fois encore, originale (54, 9) :

κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἰατρεύσει ἡμᾶς, κύριος καὶ μοτώσει ἡμᾶς· καὶ ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ ζήσόμεθα.

Le Seigneur notre Dieu nous guérira. Le Seigneur nous pansera aussi²⁷. Et, le troisième jour, nous nous lèverons devant lui et nous vivrons.

Le texte édité par Ziegler est sensiblement différent :

Πορευθῶμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν πρὸς κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν, ὅτι αὐτὸς ἤρπακεν καὶ ἰάσεται ἡμᾶς, πατάξει καὶ μοτώσει ἡμᾶς· ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσόμεθα καὶ ζήσόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ·

Allons et retournons vers le Seigneur notre Dieu, car il nous a saisis et il nous guérira, il nous frappera et il nous pansera. Il nous rendra sains après deux jours, au troisième jour nous nous lèverons et vivrons devant lui²⁸.

L'apparat de Ziegler permet à Robertson de mettre en évidence, dans *TA*, deux variantes textuelles attestées par ailleurs :

- καὶ ἐν : ἐν LXX, variante que Ziegler rattache au texte alexandrin (538 La^W Aeth. Bas. N.) et à la recension lucianique (Arm. Bas. N²⁹).
- τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ : τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ LXX, variante, que Ziegler repère dans la lucianique (L), dans le texte alexandrin (534 La^W) et chez des Pères comme Cyrille de Jérusalem ou Théodoret.

Les deux variantes sont donc bien attestées hors de *TA*, mais, une fois encore, elles ne permettent pas à elles seules de rattacher la péricope citée en *TA* à une famille textuelle à l'exclusion des autres.

27 Litt. « nous garnira de charpie ».

28 Traduction de Jan Joosten, Eberhard Bons et Stephan Kessler, *Les Douze Prophètes. Osée* (La Bible d'Alexandrie 23.1 ; Paris : Cerf, 2002), 103.

29 Basile de Néopatras est considéré par Ziegler comme témoin à la fois du texte alexandrin et de la recension lucianique.

Parce qu'il travaille exclusivement à partir de l'apparat de Ziegler, Robertson est passé à côté de deux curiosités textuelles qui auraient mérité un commentaire. D'abord, *TA* donne *λατρεύσει ἡμᾶς* (ίσσεται ἡμᾶς LXX). Il n'y a apparemment aucun parallèle connu à cette variante. Il s'agit donc vraisemblablement d'une initiative de l'auteur.

En revanche, la suite *ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ ζησόμεθα* est plus intéressante. Le texte édité par Ziegler est assez différent (*ἀναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ*), mais l'apparat n'évoque pas la variante (*ἐνώπιον αὐτοῦ* après *ἀναστησόμεθα* et non *ζησόμεθα*). Elle est pourtant attestée dans différents textes tardo-antiques :

Ps.-Grég. Nyss., *Test.*, PG 46, col. 217 : (« Osée ») ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ γνωσόμεθα.

Vitae prophetarum, p. 26.7-9 Schermann : (« Osée ») ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ γνωσόμεθα (développement repris à l'identique chez Cosmas, *Topographie*, v, 142 ; *Chronicon Pascale*, p. 215. 19-20 Dindorf).

La présence de la variante dans les *Testimonia aduersus Iudaeos* attribués à Grégoire de Nysse est particulièrement intéressante, compte tenu de la proximité de ce texte avec *TA* en terme de genre littéraire et d'intention polémique. Elle pourrait nous conduire à supposer un lien entre les deux textes. Pourtant, là où *TA* donne *καὶ ζησόμεθα*, le Ps.-Grégoire comme les autres textes que j'ai cités à sa suite attestent une forme *καὶ γνωσόμεθα*, qui correspond au début d'Os 6,3 (*καὶ γνωσόμεθα διώξομεν τοῦ γνῶναι τὸν κύριον ...*). La leçon *ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ γνωσόμεθα* s'interprète donc comme le résultat d'une omission de *καὶ ζησόμεθα* (*ἀναστησόμεθα* (*καὶ ζησόμεθα*) *ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ γνωσόμεθα*).

Ces parallèles permettent de comprendre la genèse de la variante très particulière que présente *TA* et de l'interpréter correctement. Contrairement à ce que l'on pouvait croire au départ, elle ne suppose pas un *déplacement* de *ἐνώπιον αὐτοῦ* après *ἀναστησόμεθα* (ou de *ζησόμεθα* après *ἐνώπιον αὐτοῦ*). Plus probablement, la variante s'explique en deux temps :

- 1) *ἀναστησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ γνωσόμεθα*, avec omission de *ζησόμεθα*.
- 2) *ζησόμεθα* a été réintroduit, mais à la place de *γνωσόμεθα*.

Cela signifie que la variante propre à *TA* est le résultat de la conflation de deux états textuels : un état rare, attesté par la seule tradition indirecte (1), corrigé sur un état plus commun, sans doute de mémoire (2). Cet état plus commun était peut-être aussi celui qui présentait les deux variantes signalées par Robertson. Elles ne figurent pas, en tout cas, dans l'état 1.

Cette analyse confirmerait *a priori* l'hypothèse de Robertson selon laquelle l'auteur de *TA* connaissait plusieurs états textuels. Elle rend par ailleurs *possible*, sans que cela puisse être démontré, que l'auteur ait disposé d'un état textuel de référence, qui *peut* être une variante du texte alexandrin (ce que j'appelle l'état 2). Mais ce second point est plus difficile à établir ici, puisque, si les deux variantes repérées par Robertson se trouvent bien dans le texte alexandrin, on les trouve aussi ailleurs. *TA* a corrigé un certain état du texte à l'aide d'un autre état du texte : c'est tout ce que l'on peut dire. L'état 2 peut, comme l'état 1, dépendre de la tradition indirecte. Et, en tout état de cause, si l'auteur dispose d'un texte de référence, il le cite de mémoire, et non à partir d'un manuscrit. S'il avait eu le souci de corriger la forme « rare » du texte à partir d'un manuscrit, on peut penser qu'il ne se serait pas contenté de remplacer γνωσόμεθα par ζησόμεθα : il aurait *tout* corrigé, et aurait réintroduit l'ordre courant (ένώπιον αὐτοῦ après και ζησόμεθα).

Ce type d'analyse permet, pour finir, de mettre en évidence, une fois encore, un état du texte des Douze qui n'était pas signalé dans l'apparat de Ziegler, et qui ne semble attesté que dans la tradition indirecte.

1.3 *Amos 8,9*

Il s'agit d'un *testimonium* célèbre, utilisé par les chrétiens comme prophétie de l'obscurcissement du ciel au moment de la crucifixion. Mais, comme dans le cas précédent, on a affaire, dans *TA*, à une citation tout à fait particulière (53, 7) :

σκοτισθήσεται ὁ ἥλιος ἐν μεσημβρία, καὶ σκοτάσει ὁ ἥλιος κατὰ μέσον τῆς ἡμέρας, καὶ τὸ πρὸς ἑσπέραν πάλιν ἔσται φῶς.

Le soleil s'obscurcira à midi, et le soleil sera plongé dans les ténèbres la moitié du jour, et vers le soir, la lumière reviendra.

TA est encore une fois très loin du texte de la Septante tel qu'il est édité par Ziegler :

καὶ δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας, καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς.

Et le soleil se couchera à midi, et la lumière sera plongée dans les ténèbres, sur la terre, en plein jour.

Robertson ne s'attarde pas sur cette péripécie et se contente d'un bref commentaire : « cf. Is 13,10 ». Comme *TA* l'attribue à Isaïe, on a le sentiment, en lisant

Robertson, qu'il s'agit d'une citation composite³⁰ Am 8,9 + Is 13,10, et rien de plus. Mais la situation est plus complexe.

En réalité, l'influence d'Is 13,10 sur cette citation est minime. Le texte de Göttingen donne pour ce texte : οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὁρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ τὸ φῶς οὐ δώσουσιν, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς.

C'est l'expression soulignée qui explique le σκοτισθήσεται ὁ ἥλιος donné dans *TA*. Le résultat suppose une réinterprétation sensible du texte d'Isaïe. Ce dernier dit que le monde « sera plongé dans les ténèbres au lever du soleil », alors que *TA* dit « le soleil sera plongé dans les ténèbres ». Il paraît excessif de parler ici de citation composite. On a plutôt affaire à une formulation *très libre* d'Am 8,9, influencée par Is 13,10.

Robertson n'a pas remarqué par ailleurs que la fin de la citation était empruntée, non à Amos, mais à Zacharie 14, 7 (τὸ πρὸς ἐσπέραν πάλιν ἔσται φῶς). Or les deux textes (Am 8,9 et Za 14, 6-7) sont cités, mais comme des péripeties distinctes, dans le même *kephalaion*, dans les *Testimonia aduersus Iudaeos* du Ps.-Grégoire de Nysse (ch. 7). Peut-être la confusion de *TA* vient-elle d'un souvenir de lecture de ce chapitre, ou d'un chapitre similaire. On pourrait donc interpréter la confusion des deux textes comme le résultat d'un souvenir d'une lecture d'un développement où les deux textes étaient cités ensemble. Le fait que le texte soit attribué à Isaïe dans *TA* pourrait confirmer cette hypothèse.

Il reste que le Ps.-Grégoire donne un texte d'Amos beaucoup plus fidèle au texte de la Septante que *TA*. Il faut donc comprendre d'où vient la forme très spéciale de la section du texte correspondant à Am 8,9 dans *TA*. Par rapport au texte de la Septante édité par Ziegler, la citation présente deux divergences majeures :

- elle utilise le mot σκοτάσει au lieu de συσκοτάσει ;
- c'est ὁ ἥλιος, et non τὸ φῶς, qui est sujet de la proposition.

Ziegler ne mentionne aucune de ces deux variantes. On pourrait donc croire qu'elles sont à l'initiative de l'auteur ou des copistes de *TA*. Une recherche approfondie montre cependant, une fois encore, qu'il n'en est sans doute rien.

Je n'ai trouvé aucun parallèle à ces deux variantes dans la tradition des *testimonia*. Chez Cyprien, Eusèbe, le Ps.-Épiphane, le Ps.-Grégoire de Nysse ou dans le *Dialogue Declerck*, le texte correspond à celui qu'édite Ziegler. Hors de ce corpus, je n'ai trouvé aucun parallèle à la première variante dans les

³⁰ Sur le concept de « citation composite », voir Sean A. Adams, Seth M. Ehorn (dir.), *Composite Citations in Antiquity*, vol. 1: *Jewish, Graeco-Roman and Early Christian Uses* (London / New York : Bloomsbury / T & T Clark, 2016).

textes grecs. En revanche, il y en a sans doute une trace dans certains témoins des vieilles latines, où l'on rencontre le verbe *tenebrescere* ou *tenebricare* au lieu de *contenebrare* ou *obtenebrare*, qui se trouvent dans les témoins les plus nombreux :

Tertullien, *Aduersus Iudaeos*, 10, 17 (CCL 1, 2) : *Et erit, inquit, in illa die, dicit Dominus : occidet sol media die, et tenebrescet super terram dies luminis.*

Tyconius, *Livre des règles*, VII, 4, 2 (SC 488) : *Occidet sol meridie et tenebricabit super terram dies luminis.*

Jérôme, Vulgate, Amos : *Et erit in die illa, dicit Dominus, occidet sol in meridie, et tenebrescere faciam terram in die luminis.*

Isidore de Séville, *De fide catholica contra Iudaeos*, I, 45, 1 (PL 83, col. 489B) : *Et erit in die illa, dicit Dominus, occidet uobis sol meridie, et tenebrescere faciam terram in die luminis.*

Concernant la seconde variante (ὁ ἥλιος sujet de la proposition), là encore, je n'ai repéré aucun témoin du côté grec, mais quelques parallèles dans les témoins des vieilles latines :

Tertullien, *Aduersus Marcionem*, IV, 42, 5 (CCL 1, 1) : *Et erit die illa, dicit Dominus, occidet sol meridie et contenebrabit super terram.*

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti*, 105, 2 (CSEL 50) : (Si in utroque aduentu hoc continetur), *quia sol contenebrabitur illis diebus.*

Grégoire d'Elvire, *Expositio Origenis de psalmo nonagesimo primo* (PLS 1, col. 254) : *Et erit in die illa, dicit Dominus, obscurabitur sol medio die.*

Plus intéressant encore : un témoin et un seul présente *les deux variantes*, comme *TA*. Tertullien, dans son *Aduersus Iudaeos*, 13, 14 (CCL 1, 2) paraphrase ainsi le texte biblique : *Et horruit plurimum nimis, et sol media die tenebricavit*. Il est vrai qu'il s'agit d'une paraphrase, et non d'une citation. Mais la façon dont l'auteur paraphrase le texte dépend peut-être d'un état du texte comportant le mot *sol* et le verbe *tenebricare* (au futur : *tenebricabit* ?), ou leurs équivalents grecs.

Il est particulièrement intéressant que cet unique témoin corresponde à un texte proche de *TA* quant à sa forme littéraire (un texte antijuif).

On voit donc que, si la citation présente dans *TA* peut donner l'impression, à première vue, d'avoir été formulée très librement, et peut-être de mémoire, cette liberté, une fois encore, n'empêche pas d'identifier un certain nombre d'états du texte, que seule une comparaison scrupuleuse avec l'ensemble des

témoins disponibles permet de mettre en évidence. Concrètement, *TA* semble être le seul témoin grec de deux variantes qui sont bien attestées dans les vieilles latines, et qui doivent par conséquent correspondre ou bien à un état perdu du texte grec, ou bien, au minimum, à une tradition de lecture du texte d'Amos, dont l'apparat de Ziegler ne permet pas de prendre connaissance.

1.4 *Michée 6,3*

Il s'agit là d'une citation qui, comme Ha 1,5, ne semble pas faire partie du stock traditionnel des *testimonia*, dans les recueils ou les écrits antijuifs. Elle est cependant fréquemment citée, mais *hors de cette tradition*, comme témoignage de la réprobation de Dieu à l'égard des juifs, des hérétiques, ou plus souvent, des impies en général³¹.

Le texte cité par *TA* est le suivant (41, 19-20) :

λαός μου, τί ἠδίκησά σε ἢ τί παρηνόχλησά σοι ; ἀποκριθῆτί μοι.

Mon peuple, quelle injustice ai-je commise envers toi, en quoi t'ai-je irrité ? Réponds-moi !

Le texte de la Septante édité par Ziegler donne :

λαός μου, τί ἐποίησά σοι ἢ τί ἐλύπησά σε ἢ τί παρηνόχλησά σοι ; ἀποκριθῆτί μοι.

Mon peuple, que t'ai-je fait, en quoi t'ai-je attristé, en quoi t'ai-je irrité ? Réponds-moi !

On a donc dans *TA* τί ἠδίκησά σε là où la Septante a τί ἐποίησά σοι ἢ τί ἐλύπησά σε. Ziegler ne mentionne pas la variante de *TA*. Il signale seulement que ἢ τί ἐλύπησά σε est obélisé dans la recension hexaplaire et chez Hilaire, et absent d'Aeth.^p et Th.^{lem}, ce qui correspond au TM. Robertson reproduit ces éléments et ne va pas plus loin : il pense donc que l'on a, dans *TA*, l'omission de ἢ τί ἐλύπησά σε caractéristique de la recension hexaplaire.

³¹ Pour n'en rester qu'aux références données par la *Biblia patristica*, le texte est mis en relation tantôt avec les juifs, comme c'est le cas dans *TA* (Basile de Césarée, *Is.*, PG 30, 441 B ; Ambroise, *Epist.*, série B, CSEL 82, 3 1, 24), tantôt avec les hérétiques (Ambroise, *De Fide*, II, 13, 120), tantôt avec l'homme en général (Origène, *Iob. Cat.*, PG 17, 97 C ; Ambroise, *Interpell. Iob et Dau.*, III, 7, 22 ; IV, 8, 29 ; *Com. Luc.*, 6, 77 ; *Off.*, I, 16, 63 ; *Ap. Dav.*, 10, 54 ; *In Ps.*, 36, 71). Tantôt, le destinataire n'est pas précisé (Origène, *Hom. Num.*, xv, 1). On retiendra qu'il n'y a pas de citation de ce texte avant Origène.

Or, là encore, la situation est plus complexe. Il reste à rendre compte de la leçon $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, et l'on peut se demander si Robertson a raison de reconnaître, dans la citation de *TA*, une *omission* de $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἐλύπησά σε. Plutôt qu'une omission, n'a-t-on pas dans *TA* une *substitution* de $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε à $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἐλύπησά σε, c'est-à-dire, en fait, de ἡδίκησά à ἐλύπησά³² ?

Deux témoins du IV^e siècle tendent à confirmer cette hypothèse :

Grégoire de Nazianze, *Contra Arianos et de se ipso (orat. 33)*, PG 36, col. 216B :

Λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἐποίησά σοι, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι ;

Jean Chrysostome, *In Ps. 50 homilia II (Sp.)*, PG 55, 577A : Λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἐποίησά σοι,

$\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι ; ἀποκριθῆτί μοι³³.

Dans la forme textuelle attestée à la fois par Grégoire de Nazianze et par Jean Chrysostome, on est conduit à interpréter logiquement ἡδίκησά comme une variante de ἐλύπησά. Si *TA* est dépendant de cet état du texte, alors il se caractérise, par rapport aux deux auteurs, par l'omission, non de $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἐλύπησά σε comme le croit Robertson, mais de $\tau\acute{\iota}$ ἐποίησά σοι. Or cette autre variante est elle aussi attestée avant *TA* :

Athanase, *Testimonia e scriptura (Sp.)*, PG 28, col. 72B : (« Michée ») : Λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι ; ἀποκριθῆτί μοι.

Jean Chrysostome, *In parabolam de filio prodigio (Sp.)* PG 59, col. 518, 68-69 :

(« Dieu ») Λαός μου, φησὶ, $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι ;

Jean Chrysostome, *In Ps. 50 (Sp.)*, PG 55, col. 530, 47-48 : (Dieu) Λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά

σε, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι ; Ἀποκριθῆτί μοι³⁴.

Il me semble que les parallèles très précis que l'on trouve entre *TA* et ces trois textes ne laissent cette fois aucune place à l'hypothèse d'une formulation libre de la péricope. À la différence des cas envisagés plus haut, on peut démontrer ici que la part d'invention, dans *TA*, est nulle. Le texte reproduit

32 Par contamination de Jérémie 44, 18 (καὶ εἶπεν Ἰερεμίας τῷ βασιλεῖ Τί ἡδίκησά σε καὶ τοὺς παῖδάς σου καὶ τὸν λαὸν τοῦτον) ?

33 On pourra ajouter Jean Chrysostome, *De fat. et prov.*, PG 50, 766. 4 : Λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἐποίησά σοι, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε ; et Proclus, *Homil. consol. ad aegr.*, l. 142 Rudberg : λαός μου, $\tau\acute{\iota}$ ἐποίησά σοι, $\eta\ \tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε, ἀποκριθῆτί μοι, διότι ἀπέστειλα πρὸ προσώπου σου τὸν Μωσῆν καὶ τὸν Ἀαρῶν καὶ τὴν Μαριάμ.

34 Voir également comme témoin des deux variantes, mais dans une formulation plus éloignée que celle de *TA* : Ps.-Césaire, *Quaest. et resp.*, 218 Riedinger : $\tau\acute{\iota}$ ἡδίκησά σε $\eta\ \tau\acute{\iota}$ παρηνώχλησά σοι, ὅτι ἀπέστητε ἀπ' ἐμοῦ.

très rigoureusement une façon particulière de citer le texte. Il dépend, soit d'un texte patristique (ceux-là, ou d'autres, qui sont perdus), soit d'un recueil de *testimonia*. Le fait que l'on trouve la même péricope, dans un recueil de ce type attribué à Athanase, avec, comme c'est le cas dans *TA*, une erreur d'attribution (*TA* l'attribue à Osée), donne un poids supplémentaire à cette dernière hypothèse.

La question de savoir si le texte est cité ou non de mémoire n'a ici pas d'importance. Ce qui importe, pour l'histoire du texte, c'est de pouvoir conclure que l'état très particulier du texte de Michée 6,3, dans *TA*, n'est pas le produit de la fantaisie personnelle de l'auteur ou d'un copiste, mais correspond très précisément à une forme du texte attestée par ailleurs, forme que l'on n'aurait ici aucune raison de qualifier d'alexandrine (Jean Chrysostome est plutôt considéré par Ziegler comme témoin de la recension lucianique, et les *Testimonia* du Ps.-Athanase sont inconnus de l'édition de Göttingen).

Ce bref survol montre qu'il est possible de trouver, dans un texte très tardif, des variantes intéressantes et assez rares du texte des Douze Prophètes, mais surtout, que ces variantes ne sont pas toutes imputables à la fantaisie de l'auteur ou des copistes du texte. Souvent, la recherche des parallèles permet de toucher du doigt des états du texte qui ne sont souvent pas évoqués par Ziegler, parce qu'il ne les connaissait pas, ou parce que ces états relevaient uniquement, à ses yeux, de la tradition indirecte – ce qui est peut-être le cas³⁵.

Le texte des Douze, dans *TA*, révèle donc une certaine fantaisie, mais derrière cette fantaisie, il est possible d'identifier, parfois entremêlés, plusieurs états du texte. Robertson était conscient de ce mélange, mais pensait qu'à la tradition indirecte connue de l'auteur s'ajoutait l'influence d'une recension de référence, connue, donc, indépendamment de la tradition indirecte. L'échantillon analysé ici permet de vérifier le premier point – le poids indéniable de la tradition indirecte. Il ne permet pas, en revanche, de vérifier le second. Que *TA* corrige souvent certaines variantes propres à la tradition indirecte sur d'autres états du texte ne prouve pas que cette correction n'ait pas été effectuée, elle aussi, à partir de la tradition indirecte, et peut-être de mémoire. Il faut donc rester

35 J'ai vérifié que le texte grec de *TA*, dans les quatre exemples analysés, ne s'explique pas par la prise en compte du TM. Les variantes ne présentent, de même, aucun rapport avec les textes trouvés à Qumrân ou à Naḥal Ḥever (cf. Emanuel Tov, Robert A. Kraft, Peter J. Parsons éd., *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever Ḥever (8ḤevXIIgr)* [DJD VIII ; Oxford ; Oxford University Press, 1990]).

très réservé sur l'idée que *TA* puisse témoigner d'une *recension* particulière du texte des Douze.

Ajoutons que, dans la tradition des *testimonia*, le genre de liberté que se permet l'auteur de *TA* dans sa façon de citer les textes est très inhabituelle. La plupart du temps, les auteurs s'efforcent de se conformer à l'état du texte qu'ils connaissent ou qu'ils jugent le meilleur. Cette absence de rigueur est encore plus étonnante dans le contexte de la discussion mise en scène dans le dialogue entre un juif et un chrétien. Le juif ne reprend jamais le chrétien sur la façon très personnelle dont il cite l'Écriture. On voit bien que ce texte est le produit de la culture d'un chrétien fondée sur la tradition chrétienne antécédente beaucoup plus que de sa confrontation avec un adversaire réel. Alors qu'Origène, dans la *Lettre à Africanus*, incitait les polémistes à prendre connaissance du texte des juifs et à se conformer à lui³⁶, l'auteur de *TA* ne travaille qu'à partir de la tradition patristique.

Cette analyse apporte également un dernier résultat. Depuis Conybeare, on a pu imaginer que *TA*, avec d'autres dialogues antijuifs, était fortement inspiré par une source ancienne, que Conybeare identifiait à la *Controverse de Jason et de Papiscus*, un dialogue antijuif perdu du II^e s.³⁷. L'échantillon étudié ici montre que, dans les quatre cas, le texte biblique de l'auteur n'est pas un texte ancien, mais au contraire un texte très tardif, qui suppose la prise en compte de plusieurs siècles de lecture chrétienne, ce qui n'empêche pas qu'il ait pu transmettre aussi, par la même occasion, quelques leçons peut-être beaucoup plus anciennes – dans sa façon de citer Am 8,9, par exemple.

36 Voir *Lettre à Africanus*, 9.

37 Voir la note 7. Avant Robertson, les études sur le texte biblique de *TA* étaient consacrées exclusivement au Nouveau Testament : James N. Birdsall (« The Dialogue of Timothy and Aquila and the Early Harmonistic Traditions », *NT* 22 [1980] : 66-77) croyait remarquer que le texte des évangiles cité dans le dialogue présentait des affinités avec le *Diatessaron*, et en déduisait que ce texte pouvait provenir d'une tradition orale ancienne, conclusion venant confirmer, dans son esprit, les datations hautes du dialogue que l'on proposait depuis Conybeare (II^e-III^e s.), et avant Robertson. L'étude d'Alexander Globe (« The Dialogue of Timothy and Aquila as Witness to a Pre-Caesarean Text of the Gospels », *NTS* 29 [1983] : 233-46) aboutissait à une analyse similaire, en pariant sur une datation du dialogue entre 200 et 450. Il conviendrait de reprendre ces analyses pour vérifier si oui ou non *TA* transmet des formes anciennes du texte du NT.

**Appendice : la collection de *testimonia* des Douze Prophètes
dans le *Dialogue de Timothée et Aquila* et d'autres collections du
même genre**

	<i>TA</i>	Attribution dans <i>TA</i>	NT	II ^e s. Justin, <i>Dial.</i>	III ^e s. Cypr., <i>Quir.</i>	IV ^e s. Eusèbe, <i>Ecl. proph.</i>
Os 1, 10	12, 15 ; 37, 15	« Osée »	Rm 9, 26 (1, 10)		II, 19 (1, 10)	
Os 2, 1-2	37, 11-12	« Osée »				
Os 2, 1-12	49, 4-9	« Osée »				
Os 2, 13-14	37, 13-14	« Osée »				
Os 2, 18	37, 16	« Osée »				
Os 2, 23	37, 17	« Osée »	Rm 9, 25 (2, 23)			
Os 6, 1-2	54, 9	« Osée »			II, 25 (6, 2)	
Os 10, 6	10, 23 ; 10, 25	« Osée »				
Am 8, 9	53, 7	« Isaïe »			II, 23 (8, 9-10)	
Am 9, 11	12, 13	« le livre des douze prophètes »	Ac 15, 16-17 (9, 11-12)			
Mi 3, 12	49, 14	« Michée »				
Mi 5, 1	6, 5a ; 8, 4	« Michée »			II, 12 (5, 1)	III, 19 (5, 1)
Mi 6, 3	41, 19-20	« Osée »				
Jon 2, 9	54, 21	« Jonas »				
Ha 1, 5	18, 11 ; 38, 13	« L'Écriture » ; « Osée »	Ac 13, 41 (1, 5)			
Ag 2, 5	5, 11	« il dit »				

IV ^e s.	IV ^e s. ?	V ^e s. ?	v. 381-431 ^a	V ^e s.	VI ^e -X ^e s.	s. ?
Eusèbe, <i>Dem. ev.</i>	Ps.- Épiphanè, <i>Test.</i>	Ps.-Grégoire de Nysse, <i>Test.</i>	<i>Dialogue d'Athanase et Zacchéè</i>	<i>Dialogue de Simon et Théophile</i>	<i>Dialogue Declerck (CCSG 30)</i>	Florilège De Groot ^b
				6, 25 (2, 2)		
VI, 17 (2, 4)						
II, 3, 40 (2, 23)	85, 1 (6, 1-2)	8 (5, 15; 6, 1-3)			10, 304-305 (6, 2-3)	
IX, 4						
X, 6, 1 (8, 7-12)	61 (8, 9-10)	7 (8, 9)			9, 200-206; 212-215 (8, 9-10)	l. 99-101
II, 3, 5-6 (9, 9-12)	5, 4 (9, 11)					
II, 3, 7-8 (3, 9-4, 2)						
VII, 2, 1-27 (5, 1-4)		2, 5 (5, 1)		4, 17 (5, 1)		
	84, 1 (2, 9)					
		7 (Dt 28, 66-67 + Ha 1, 5)		7, 28 (1, 5)		
	5, 17 (2, 4-5)	22 (2, 4-5, attribué à Zacharie)				

(cont.)

	TA	Attribution dans TA	NT	II ^e s. Justin, <i>Dial.</i>	III ^e s. Cyr., <i>Quir.</i>	IV ^e s. Eusèbe, <i>Ecl. proph.</i>
Ag 2, 9	12, 13	(« le livre des douze pro- phètes ») « Et encore : »				
Za 3, 1-5	11, 5	« Zacharie »		79, 4 (3, 1-2)	II, 13 (3, 1. 3-5)	III, 23 (3, 1)
Za 9, 9	10, 16-17 (+ Is 62, 11)	« Isaïe »	Mt 21, 5 ; Jn 12, 15 (9, 9)		II, 29 (9, 9)	III, 24 (9, 9)
Za 11, 12	10, 14	« Zacharie »	Mt 27, 9-10 (11, 12-13)			
Za 12, 10-14	54, 22-24	« Zacharie »	Jn 19, 37 (12, 10)		II, 20 (12, 10)	
Za 13, 3-4	52, 3-4	« Zacharie »				

- a Cette fourchette est celle que propose Patrick Andrist concernant le *Dialogue d'Athanase et Zachée* (Andrist 2001). Avec le *Dialogue de Simon et Théophile*, il a parfois été considéré, à cause de ses parallèles avec le *Dialogue de Timothée et Aquila*, comme le témoin d'un dialogue ancien, peut-être la *Controverse de Jason et Papiscus*, dont les deux autres dialogues se seraient aussi inspirés. On voit que le dossier des Douze Prophètes n'offre que très peu de points de contact et ne permet donc pas de nourrir cette hypothèse.

IV ^e s.	IV ^e s. ?	V ^e s. ?	v. 381-431 ^a	V ^e s.	VI ^e -X ^e s.	s. ?
Eusèbe, <i>Dem. ev.</i>	Ps.- Épiphanes, <i>Test.</i>	Ps.-Grégoire de Nysse, <i>Test.</i>	<i>Dialogue d'Athanase et Zacchée</i>	<i>Dialogue de Simon et Théophile</i>	<i>Dialogue Declerck (CCSG 30)</i>	Florilège De Groot ^b

IV, 17, 9 (3, 1-5)	32, 1 (3, 1-2)	2, 3 (3, 1-2)				
VIII, 4 (9, 9-10)	37, 1 (9, 9)	2, 2 (9, 9)			8, 27-32 (9, 9-10)	
X, 4 (11, 7-14)	45, 1 (11, 12)		107		8, 135-143 (11, 11-13)	l. 26-29 (11, 12-13)
VIII, 4 (12, 10-14)	64 (12, 10) 100, 1 (12, 10) 100, 1 (12, 12)			6, 22 (12, 10-14)	9, 250-253 (12, 9-10)	

b Il s'agit d'une collection de *Testimonia* sur la résurrection éditée par Marc De Groot, « Alttestamentliche Passionsprophezeiungen in einem Vatikaner Codex », *Sacris Erudiri* 44 (2005) : 227-239. Elle est transmise, avec le *Dialogue de Timothée et Aquila*, dans le Vaticanus, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Gr. Pio 11 47. Je n'ai pas inclus la collection tardive (IX^e-X^e s. ?) éditée par le même auteur (« Anonyma Testimonia Adversus Iudaeos. Critical Edition of an Antijudaic Treatise », *VC* 59 [2005] : 315-336), car, si elle contient des citations des Douze, aucune ne se retrouve dans *TA*.