

BREF APERÇU SUR LA BIBLE SYRIAQUE

par
**Alain-Georges
MARTIN,**
*Docteur en
Théologie, Poitiers
(France)*

Des chrétiens inconnus

La guerre en Irak a rappelé à beaucoup qui l'ignoraient l'existence des chrétiens orientaux au Moyen Orient. Aujourd'hui de langue arabe, ils ont plus ou moins gardé comme langue liturgique le syriaque, dialecte araméen dans lequel fut traduite très tôt la Bible.

Lire la Bible syriaque, c'est d'abord mieux connaître l'histoire du texte biblique dans les premiers siècles chrétiens, car elle prend une grande place dans les recherches sur la critique textuelle. L'intérêt est aussi dans le passage du message biblique d'une langue à l'autre ; on s'aperçoit que les choix de traduction d'un mot, d'une expression impliquèrent parfois une réflexion théologique. Enfin, c'est prendre conscience qu'il existe en dehors de notre Occident une autre expression chrétienne, que nous aurions profit à mieux connaître.

Le but de cet article est de poser quelques jalons pour essayer de se retrouver dans des données parfois complexes ; à titre d'exemples, un certain nombre de variantes et de faits seront signalés. C'est loin de se vouloir exhaustif : on ne peut pas tout dire en quelques pages.

Le syriaque

Le syriaque est un dialecte araméen utilisé par les chrétiens qui habitent ce qu'on appelle aujourd'hui le Proche et le Moyen Orient. L'araméen est lui-même une langue sémitique proche de l'hébreu et de l'arabe. Avant le grec, il fut la langue diplomatique de l'Empire perse. Langue internationale, il devint la seconde langue des Juifs, remplaçant peu à peu l'hébreu comme langue vernaculaire. L'araméen est aussi la langue du Talmud. Dans l'Ancien Testament, quelques chapitres de

Daniel et d'Esdras sont en araméen et le grec du Nouveau Testament contient quelques mots dans cette langue. On peut dire que l'araméen est la troisième langue de la Bible.

A l'origine simple dialecte araméen parlé dans le petit royaume d'Edesse (aujourd'hui Urfa au sud de la Turquie où le christianisme se développa à l'occasion de la conversion de son roi Abgar VIII), le syriaque est devenu la langue de culture des chrétiens du Moyen Orient. Elle a développé une riche patrologie, faite de commentaires bibliques et de traités théologiques. Elle servit aussi à la traduction d'une partie de la littérature grecque et, ainsi, d'intermédiaire entre les Grecs et les Arabes. Dans le monde chrétien, l'arabe remplaça peu à peu le syriaque et donna lieu à une littérature arabe chrétienne, encore productive aujourd'hui. En Egypte, le copte est resté la langue liturgique.

Une Bible, plusieurs Eglises

La Bible a une place centrale dans la culture syriaque. Son histoire est complexe et ses origines difficiles à cerner. Plusieurs versions existent mais la principale est la Peshitta¹ (ou Peshitto) : elle est reçue dans l'ensemble du monde syriaque et constitue l'équivalent pour l'Orient de notre Vulgate latine occidentale. Elle a surtout la particularité importante d'être unique pour les différentes Eglises d'origine syriaque qui se sont constituées au fil des siècles. Dès le 5^e siècle, les querelles christologiques ont divisé les syriaques. Elles ont été accentuées par les querelles politiques. Ainsi, à l'est, les perses païens ont soutenu et reconnu ceux qu'on surnomme les « nestoriens », qu'on retrouve aujourd'hui en Irak sous le nom d'Assyro-Chaldéens. Ces chrétiens ont été à l'origine de missions apportant l'Evangile en Asie Centrale et jusqu'en Chine. Demeurent encore aujourd'hui de cette évangélisation les Eglises de l'Inde du Sud qui ont pour langue le malayalam mais gardent le syriaque comme langue liturgique.

Un autre facteur de séparation a été la création d'Eglises uniates liées à Rome. De là, la grande diversité des Eglises orientales ; il n'est pas toujours facile de s'y retrouver.

Dans les Eglises de langue arabe (maronite, jacobite, chaldéenne, assyrienne, etc.) on garde encore, à des degrés divers, le syriaque comme langue liturgique. Il peut y avoir des diversités entre ces Eglises dans la manière d'écrire le syriaque (il y en a trois) ou de le prononcer (ainsi Peshitto à l'ouest et Peshitta à l'est), mais le texte de la Bible est le même. Il joue donc un rôle important et fondamental dans l'unité de ces Eglises.

¹ Son nom signifie « la simple », qu'il faut peut-être comprendre dans le sens de « la plus courante », la plus répandue.

On comptait au début du 20^e siècle 300 à 400 manuscrits de la Peshitta. On en a sans doute découvert d'autres depuis. Ce qui frappe c'est la convergence de ces manuscrits : il y a peu de variantes importantes malgré les différences d'écriture et d'orthographe entre l'est et l'ouest. La Peshitta apparaît comme constituée au début du 5^e siècle, juste avant les querelles christologiques séparatrices.

Mais ce caractère compact ne doit pas cacher la complexité des origines. Il faut déjà distinguer entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

I. L'Ancien Testament

On pense que la première Eglise d'Edesse est issue d'une communauté juive. En tout cas, les chrétiens ont repris aux juifs d'Edesse l'Ancien Testament. Mais sous quelle forme ? Les spécialistes discutent pour savoir s'il s'agit d'une traduction faite directement de l'hébreu ou si le texte syriaque n'est qu'une adaptation chrétienne du Targum juif (version araméenne). Ce qui est important, c'est que la version syriaque de l'Ancien Testament n'a pas été faite sur le texte grec de la Septante (au contraire des versions de la Vieille Latine, du copte, du gotique, du vieux slavon), mais sur l'hébreu ou l'araméen. C'est une version sémitique.

A. Le Pentateuque

On penche pour une adaptation (on dirait aujourd'hui une actualisation) d'un texte araméen juif dans le dialecte parlé à Edesse au 4^e siècle. Ainsi dans la première phrase de la Bible, « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre », la version syriaque a conservé la vieille particule accusative que l'on trouve en hébreu et en araméen et qui a disparu en syriaque. Il s'agit d'un anachronisme gardé dans ce qui peut paraître comme une phrase toute faite, servant de titre au livre. Un autre indice de la parenté avec un Targum est l'emploi de mots géographiques particuliers comme Rakim-Gia pour Qadesh-Barnea (Nb 32,8 ; Dt 2,14) ou plus simplement Rakern pour Qadesh (Gn 14,7 ; Nb 13,26). On a aussi Ararat (Gn 8,4) rendu par *grdw* comme dans le Targum. Dans Na 1,4 et Mi 7,14 on a *mtnyn* (Mathnin) au lieu de Basan.

La traduction syriaque rappelle parfois l'exégèse rabbinique comme en Gn 23,2 où la ville de la mort de Sara, Kiriath-Arba est rendu *quryt gnbr'* : la cité des hommes forts. En Gn 2,8, le paradis est dans l'Eden *dès le commencement* (non à l'est), comme chez les rabbins.

B. Les Psaumes

Comme dans toute la tradition chrétienne, les psaumes ont une place à part. On trouve un grand nombre de psautiers.

Voici quelques particularités.

1. Le psautier est pour l'ensemble fidèle à l'hébreu avec parfois une relecture à partir du grec.

2. La numérotation se fait à partir de l'hébreu et non du grec. La numérotation est cependant particulière entre les psaumes 113 et 147. Ceci apparaît dans l'édition des Sociétés bibliques.

3. On a retrouvé dans quelques manuscrits cinq psaumes apocryphes (numérotés 151 à 155). Le psaume 151 correspond à celui qu'on trouve dans la Septante. Les psaumes 152 à 155 se rencontrent en hébreu à Qumrân. Le syriaque, avec ces psaumes supplémentaires, n'a pas innové mais a repris une tradition liturgique juive dont on a gardé quelques bribes. Ces psaumes ne sont pas devenus canoniques.

4. La plupart des psaumes hébreux ont des suscriptions (mais pas tous), reprises ou modifiées dans la Septante. Le psautier syriaque les a toutes supprimées pour les remplacer par des intitulés qui prétendent resituer le psaume dans son contexte historique. Ces intitulés sont des créations chrétiennes propres au syriaque : ils peuvent varier d'un manuscrit à l'autre, mais on les groupe dans deux grandes familles : l'une orientale (Eglises nestorienne), l'autre occidentale. Prenons comme exemple le psaume 8.

– Hébreu : *Au chef de chœur. Sur la guittith. Psaume de David.*

– Grec : *Pour la fin. Sur les pressoirs. Psaume à David.*

– Syriaque occidental : *A David. Prophétie selon laquelle des nourrissons, des bambins et des enfants glorifieront avec des palmes le Seigneur.*

– Syriaque oriental : *Prophétisé sur le Messie et cela nous enseigne la séparation des natures.*

On repère très bien, dans ce dernier intitulé, la préoccupation théologique.

On ne peut énumérer ici toutes les particularités du psautier syriaque. Citons-en une, en liaison avec le Nouveau Testament. Dans Ep 4,8, Paul cite le Ps 68,19, mais en inverse le sens. Dans l'hébreu comme dans le grec, les dons vont de l'homme à Dieu. En revanche dans Ephésiens comme dans une majorité de manuscrits de la Peshitta, c'est Dieu qui fait des dons à l'homme. Paul aurait-il eu sous les yeux, ou en mémoire, un texte hébreu différent de celui que nous connaissons et apparenté au texte syriaque, ou bien s'agit-il d'une relecture chrétienne du psaume à partir du texte paulinien ?

C. Quelques exemples supplémentaires

– *Esaïe*

En Es 7,14, on trouve manifestement une relecture grecque (Septante ou Nouveau Testament) là où le syriaque rend « jeune femme » par « vierge » (*betulato*). En revanche, il est malaisé d'expliquer la traduction d'un mot, difficile en hébreu : en Es 5,2, les *raisins pourris* sont

rendus en syriaque par *caroubes*. Serait-ce une allusion au récit de l'enfant prodigue de Lc 15, due à une relecture chrétienne ? On peut hésiter.

– Jonas

La traduction syriaque fait un usage fréquent du verbe *hpk* qui correspond à l'hébreu *šwb*, « faire demi-tour, changer de direction, se convertir ». On peut même penser qu'en 3,10, Dieu lui aussi, se convertit.

En Jon 1,6s le traducteur syriaque fait un jeu de mot qu'on ne trouve pas en hébreu entre « tirera », *npçyn* et « les sorts », *pç`*.

En syriaque le mystérieux *qiqayon* est une courge (4,6).

Enfin après 4,8 le syriaque ajoute un morceau de phrase tiré de 1 R 19,4, *parce que je ne vaux pas mieux que mes pères*, mis dans la bouche d'Elie. Dans son commentaire, Išo^cdad de Merv (auteur du 9^e siècle) indique que Jonas est l'enfant ressuscité par Elie (2 R 4,33-37).

– L'Ecclésiaste

La traduction syriaque présente des particularités qui rappellent la Septante, laquelle s'inspire de la traduction littérale d'Aquila. Pour rendre la particule accusative 'et de l'hébreu, Aquila emploie la préposition *sun* avec l'accusatif, ce qui est un barbarisme en grec. Le syriaque reprend la particule archaïque de l'araméen *yot* (voir Gn 1,1) là où on trouve le *sun* grec.

– Chroniques

Les deux livres des Chroniques ont été les derniers à être traduits et introduits dans le canon. On ne les trouve pas encore dans le commentaire d'Išo^cdad de Merv. La traduction est déficiente puisque certains passages sont simplement la copie des livres de Samuel ou des Rois correspondants. Ainsi par exemple, 2 Ch 11,5-12,12 est remplacé par 1 R 12,25-30 et 1 R 14,1-9.

La traduction de l'Ancien Testament s'est faite progressivement. Les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther puis les deutérocanoniques (sous l'influence du modèle grec) ont été les derniers à entrer dans le canon.

D. Les Deutérocaconiques

La conception du canon, tant chez les juifs que dans le christianisme ancien, est concentrique. Autour du noyau central (le Pentateuque), il y a les Prophètes, puis les Ecrits. Les traductions tant grecque que syriaque se sont faites chronologiquement selon ce plan. On a vu que les derniers livres traduits furent les Chroniques. Mais très vite, sous l'influence chrétienne et grecque, on traduisit les deutérocanoniques et même de nombreux pseudépigraphes.

E. Particularités propres à la Peshitta

Par exemple, dans Gn 30,41, l'opposition entre brebis vigoureuses et brebis chétives est rendue par la paire « aînées/cadettes ». On décèle aussi la volonté d'expliquer certains passages difficiles en hébreu. En voici deux exemples :

a) Gn 4,5-7 (traduit mot à mot) :

(5) et dans Caïn et dans son offrande il ne prit pas son plaisir, et il fut mauvais envers Caïn beaucoup et devint noir son visage

(6) et dit le Seigneur à Caïn : pourquoi il fut mauvais vers toi et pourquoi devient noir ton visage

(7) si tu plais tu recevras et si tu n'agis pas bien à ta porte le péché est couché

toi, tourne-toi vers lui et lui te dominera.

b) la traduction Crampon (édition 1923) propose de rendre ainsi le texte syriaque du passage difficile de Jb 19,25-26 :

Je sais que mon rédempteur est vivant et qu'à la fin il se manifestera sur la terre. Et sur ma peau et sur ma chair ces choses se sont pressées ; si mes yeux voient Dieu, ils verront la lumière.

F. La Syro-Hexaplaire

Il s'agit d'une traduction entreprise par Paul de Tella au 7^e siècle sur les Hexaples d'Origène. La tendance à cette époque est de se calquer le plus possible sur le modèle grec : on le verra pour le Nouveau Testament avec la version harkléenne. La syro-hexaplaire, inspirée par la Septante, n'a jamais supplanté la Peshitta.

II. Nouveau Testament

La question du Nouveau Testament syriaque est plus complexe que celle de l'Ancien. Commençons par quelques remarques sur le canon.

A. Le canon

La Peshitta qui est, comme on l'a déjà dit, la vulgate des Eglises syriaques, prend forme au début du 5^e siècle mais elle précède d'autres éditions. Par la Peshitta, l'évêque Rabbula met fin à une tradition vieille de presque deux siècles, la lecture dans les Eglises d'une harmonie des quatre évangiles, le *Diatessaron* (expression qu'on pourrait traduire « à partir des quatre »). Il fut composé d'abord en grec par Tatien vers 180. Au 4^e siècle, on mentionne dans des commentaires une troisième épître aux Corinthiens, celle que l'on trouve aujourd'hui dans les Actes de Paul. En revanche la Peshitta constituée par la suite (début du 5^e siècle) n'a ni cette 3^e épître, ni 2 et 3 Jean, 2 Pierre, Jude, l'Apocalypse, ni le

récit de la femme adultère en Jn 8. Peu à peu ce canon primitif fut complété par des traductions postérieures (7^e-8^e siècles).

B. Avant la Peshitta

1. *Le Diatessaron*

C'est donc le Diatessaron qui fut d'abord utilisé dans les Eglises syriaques. On ne possède malheureusement plus ce texte en langue syriaque, ce qui pose beaucoup de problèmes pour l'établissement d'une histoire du texte syriaque des Evangiles. On n'en connaît que des traductions, principalement en arabe, en persan et dans quelques langues européennes du haut Moyen Age. On peut aussi essayer de reconstituer ce texte à partir des commentaires d'écrivains du 4^e siècle faits d'après le Diatessaron : ainsi on connaissait le commentaire de Saint-Ephrem sur les évangiles dans une traduction arménienne : la découverte d'une partie du texte syriaque de ce commentaire et sa publication par le Père Leloir ont permis une grande avancée dans les études sur le Diatessaron.

2. *La Vieille Syriaque*

A côté du texte de la Peshitta qui remplaça l'harmonie du Diatessaron, on a retrouvé au cours du 19^e siècle deux manuscrits que l'on a considérés comme témoins d'une version plus ancienne et que, pour cette raison, on a appelée Vieille Syriaque (*Vetus Syra*) en référence à la Vieille Latine qui précéda la Vulgate. En syriaque, le Diatessaron est appelé *L'Evangile des mélangés* par opposition à *L'Evangile des séparés* comme se désignent les deux manuscrits de la Vieille Syriaque : cela indique une certaine articulation du moins dans leur usage concurrentiel, mais plus problématique pour leurs relations textuelles.

L'un de ces manuscrits fut découvert par l'anglais Cureton, d'où son nom. L'autre est un palimpseste² découvert par Agnes Smith Lewis, une intrépide britannique, au monastère Sainte-Catherine dans le Sinaï ; d'où son nom de Sinaïticus (à ne pas confondre avec le manuscrit grec trouvé par Tischendorf au même endroit). Malheureusement ces deux manuscrits comportent de nombreuses lacunes : ainsi Cureton n'a plus Marc (sauf les quatre derniers versets).

Ces deux manuscrits présentent des différences. Il est difficile de discerner lequel est le plus ancien, bien que Syr-Sin (le palimpseste du Sinaï) contienne plus de particularités. Ils ne doivent pas dépendre l'un de l'autre mais plutôt d'une source commune. La Vieille Syriaque reflète une meilleure connaissance de la Palestine au point de vue de la géographie, des coutumes et même de la langue. On pourrait à pre-

² Palimpseste : comme les parchemins étaient chers, on grattait souvent un premier texte pour réécrire un nouveau par-dessus. Par certains procédés, on peut retrouver le texte primitif effacé.

mière vue considérer cette version comme l'ancêtre direct de la Peshitta. Or dans cet essai de généalogie, il faut faire intervenir l'influence des manuscrits grecs et leur histoire. Pour simplifier la présentation de ce qui demeure une hypothèse, on pourrait imaginer un texte syriaque primitif apparenté à des témoins sur papyrus comme P⁴⁵ qui date du 3^e siècle. Ce texte aurait été utilisé par le palimpseste du Sinaï, puis par Cureton, puis par un autre texte qui serait la source de la Peshitta. Celle-ci n'est donc pas une relecture à partir du texte grec d'un modèle plus ancien, mais serait plutôt un témoin cousin de la Vieille Syriacque.

Excursus 1 :

La chronologie paradoxale des Variantes

Il y a en effet un fait curieux en critique textuelle : en remontant la chronologie, on ne va pas vers un texte de plus en plus unifié, comme il semblerait logique, mais au contraire vers une augmentation des variantes. On ne peut donc réduire la critique textuelle à l'établissement d'un texte premier : les choses sont plus complexes ; c'est au contraire en redescendant le temps, qu'on va vers une plus grande standardisation du texte qui se manifeste aux 4^e et 5^e siècles. De même pour le syriaque : les textes considérés comme les plus anciens montrent de nombreuses divergences avec le grec alors que plus on descend dans le temps, plus grande est la conformité avec celui-ci.

Il faut également constater que ce n'est pas forcément le manuscrit le plus ancien qui contient le texte le plus ancien : une très ancienne variante peut très bien n'avoir été retenue que dans des manuscrits relativement récents mais marginaux et en langue non-grecque, donc éloignés du centre byzantin.

Excursus 2 :

Le classement des manuscrits grecs

Il n'est pas possible ici de présenter tous les problèmes posés par la critique textuelle. Cela mériterait un article bien plus volumineux ! Rappelons seulement quelques données.

On classe les quelque 6000 documents manuscrits du Nouveau Testament en :

- a) papyrus, datant principalement des 2^e et 3^e siècles.
- b) onciaux, sur parchemin, écrits en majuscules à partir des 3^e-4^e siècles.
- c) minuscules, les manuscrits les plus nombreux à partir du 9^e siècle et dont l'étude ne fait que commencer.
- d) lectionnaires et citations faites par les Pères de l'Eglise.

On peut aussi essayer de classer les documents en grandes familles. On a principalement :

– la version occidentale représentée principalement par le Codex de Bèze (D 05) : elle contient les variantes les plus éloignées du texte standard.

– la famille césarienne qui regroupe quelques textes marginaux contenant d'anciennes variantes (papyrus 45 du 3^e siècle, certains passages du manuscrit W dit de Washington, etc.).

– la famille alexandrine qui est une recension du 4^e siècle et se présente souvent comme une relecture de versions plus anciennes. Sa tendance est de donner un texte court.

– la famille antiochienne qui donna forme à la tradition byzantine, laquelle devint la version officielle standardisée. Elle offre un texte plus long.

En réalité les faits sont encore plus complexes qu'il n'y paraît : à l'intérieur d'un même manuscrit, des passages peuvent appartenir à des familles différentes. Ou encore, une variante peut faire apparaître un classement distinct des quatre familles ci-dessus : ainsi l'absence ou la présence des vv. 43 et 44 de Lc 22.

Particularités du palimpseste syriaque du Sinaï

Pour sa part, ce palimpseste montre une tendance à abrégé et à éviter les redondances du grec. Mais il montre aussi parfois des additions qui lui sont propres. La variante la plus marquante de ce manuscrit se trouve dans Mt 1,16 où on lit : « Joseph engendra Jésus » à la place de « Joseph l'époux de Marie de laquelle est né Jésus ». On mesure les conséquences théologiques de cette variante concernant les deux natures du Christ. Les uns, pour défendre la position orthodoxe, ont avancé une distraction du scribe pris dans l'élan des formules généalogiques. En revanche, d'autres ont vu la preuve de la négation de la divinité de Jésus dans cette formulation d'une christologie primitive. Ces arguments sont l'exemple de la mauvaise résolution (anachronique) de difficultés textuelles par des considérations théologiques postérieures. Ce qu'on peut constater, c'est que ce manuscrit ne nie pas par ailleurs la divinité du Christ. Ainsi, il n'a pas la portion de phrase restrictive de 1,25 : « Il ne la connut pas jusqu'à... » qui peut être retenu contre la virginité perpétuelle de Marie. En fait, ce qu'on peut dire, c'est qu'il témoigne d'une christologie ancienne, où la conception virginale n'était pas citée comme argument en faveur de la divinité du Christ. Cette christologie n'a pas été gardée par la suite. N'oublions pas qu'il s'agit d'un palimpseste, c'est-à-dire d'un texte qui ne fut pas jugé digne d'être conservé.

Une des différences entre le Cureton et le Sinaiticus, les deux manuscrits de la Vieille Syriacque, se trouve dans le traitement de la finale de Mc 16,9-20. Comme pour quelques manuscrits grecs, cette finale ne se trouve pas dans le palimpseste du Sinaï qui porte, après le v. 9, « fin de l'évangile de Marc ». Le Cureton n'a plus de Marc que 16,16-20. On peut noter aussi la préférence de Sin. pour lire *moran*, « notre Seigneur » là où Cur. a « Jésus ».

A première vue, elle paraît plus fidèle au grec (mais à quel témoin grec ?). Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une simple relecture.

1. dans les Evangiles

Pour les évangiles, il y aurait beaucoup à dire : citons juste l'exemple suivant.

On sait que dans l'évangile de Luc, l'institution de la Cène parle de deux coupes : 22,17 et 22,20. La tradition syriaque ne mentionne qu'une seule coupe, mais ce n'est pas la même qui est supprimée : dans la Vieille Syriaque (Cureton), c'est la seconde qui est absente, alors que dans la Peshitta, c'est la première. Faut-il voir là une relecture liturgique et sacramentelle du récit de Luc pour le ramener à la mention d'une seule coupe ?

2. dans le reste du Nouveau Testament

Il faut se rappeler que le Nouveau Testament, mis à part les Evangiles, n'a pour unique témoin que la Peshitta. On a pu déceler l'existence d'un texte plus ancien, par l'étude des citations que font les auteurs syriaques du 4^e siècle (Aphraate, Ephrem). Il s'agit d'un travail partiel qui ne peut aboutir à un texte suivi. D'autre part, nous avons vu que certains livres du Nouveau Testament n'appartiennent pas au canon de la Peshitta (2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude, Apocalypse).

Exemples tirés de l'épître aux Ephésiens

Nous nous limiterons à quelques remarques concernant l'épître aux Ephésiens. Il est impossible de tout dire dans le cadre de cet article.

On trouve en Ep 1,5 le difficile verbe grec *proorizô*, « délimiter, fixer à l'avance », rendu en latin par *praedestinare*. Dans beaucoup de nos traductions, on lit : « Il nous a prédestinés par Jésus-Christ à être adoptés ». Cette expression est rendue en syriaque par : « Et il nous a mis pour fils en Jésus le messie selon ce qui plaît à sa volonté ». Au v. 11 où on trouve aussi « prédestiner », on a en syriaque : « Pour que d'avance nous soyons désignés », ce qui est la traduction pour les autres occurrences de ce mot dans le Nouveau Testament.

En 1,10, le verbe grec *anakephalaiô*, « récapituler, mettre sous une même tête » est rendu par l'expression syriaque *men riš nethadat* qui signifie « de la tête est renouvelé », c'est-à-dire renouvelé à partir du début, du commencement ; c'est l'évocation d'un nouveau commencement sous l'autorité de Jésus-Christ.

En 4,30, au lieu de « n'attristez pas le Saint-Esprit », le syriaque lit « ne faites pas souffrir le Saint-Esprit ».

En 5,16, l'expression « racheter le temps » reste énigmatique. En syriaque, il y a un jeu de mot entre *zvan*, « acheter » et *zavno* « le temps,

la durée ». Mais ici, il s'agit du temps comme occasion, *kairos*, qui est rendu en syriaque par *qirso*, ici *qirshwn*, *leur occasion*.

En 5,21, le mot *phobos*, « peur », est rendu en syriaque par le mot qui signifie « amour ». De plus à « se soumettre » correspond une forme syriaque que l'on peut rendre par « se faire mutuellement esclave ». On peut donc comprendre ce verset dans le texte syriaque : « Faites-vous esclaves les uns des autres dans l'amour du Christ ». Peut-être est-ce une influence de 3,17.

D. Autres versions

– L'Harkléenne

On lui a donné le nom de Thomas de Harkel. Il reprit le travail de Philoxène de Mabboug, dont on ne possède que les livres que ne contenait pas la Peshitta primitive.

La version harkléenne date du 7^e siècle. Elle veut donner aux lettrés syriaques un texte aussi fidèle que possible au texte grec standard. Le résultat est un syro-grec qui pourrait faire penser au travail de traduction d'André Chouraqui. En critique textuelle, son intérêt réside dans les notes marginales qu'on trouve dans cette édition savante et qui rejoignent des variantes anciennes qu'on trouve en grec, dans le codex de Bèze (D 05).

Cette version n'a jamais remplacé l'usage liturgique et ecclésiastique de la Peshitta. Ce n'était pas son intention. Elle rejoint dans son intention la syro-hexaplaire pour l'Ancien Testament : donner un texte syriaque qui soit le plus près possible du texte grec standard.

– La Syro-Palestinienne

Il s'agit d'une version dans le dialecte araméen palestinien, différent du dialecte d'Edesse qui est à l'origine du syriaque. On n'en conserve que des portions, principalement dans des lectionnaires. On a tendance aujourd'hui à dissocier le palestinien du syriaque pour en faire un témoin spécifique du texte biblique³.

III. Quelques exemples de traductions

1) La traduction du mot kurios

Dans le Nouveau Testament, le mot grec *kurios* est employé dans la majorité des cas pour désigner Jésus⁴. Il se rend principalement en

³ Le syriaque utilise le mot *yešūc*a pour désigner Jésus, alors que le palestinien a *isus*. On trouve la même distinction en arabe qui emploie deux mots pour « Jésus » : *yašūc* chez les chrétiens et *ʿisā* chez les musulmans.

⁴ Pour plus de détails sur ce sujet, voir mon article, « La traduction de *kurios* en syriaque », in *Filologia Neotestamentaria*, 1999.

syriaque par *morān* (ou *māran* selon les prononciations), « notre Seigneur », que l'on retrouve dans la formule araméenne *maranatha* « notre Seigneur, viens » (1 Co 16,22). *Kurios* est aussi employé dans la Septante pour rendre en grec le tétragramme hébreu imprononçable YHWH : dans ce cas le syriaque a *morio* (ou *māriā*), une forme particulière tirée de la racine *mar*. On retrouve ce mot dans les citations que fait le Nouveau Testament de l'Ancien, mais aussi dans quelques cas tels que Ph 2,11 et 2,19 ; 1 Co 8,6 et 12,3 ; Ac 4,9 et 11,21, comme s'il fallait bien insister sur la divinité de Jésus-Christ en l'identifiant au YHWH de l'Ancien Testament. Dans 2 Co 3,16-18, l'Esprit est aussi identifié à YHWH (le texte syriaque peut être un des plus anciens témoignages de l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit). En 1 Co 11,27, le pain et le vin de l'eucharistie sont appelés pain et vin de *morio*, YHWH. On a là le témoignage fort ancien où l'eucharistie est perçue comme une manifestation de la divinité de Jésus-Christ.

Dans d'autres passages, *kurios* est rendu en syriaque par *alobo* qui correspond au grec *theos*, « Dieu ». On peut constater une fréquente hésitation dans les manuscrits grecs entre *kurios* et *theos*.

Dans l'évangile de Luc principalement, *kurios* est rendu par « Jésus ». Encore faut-il noter que cela varie d'une version à l'autre. Dans la Vieille Syriaque, le palimpseste du Sinaï a une préférence pour l'emploi de *yešuc*, rejoignant ainsi certaines variantes grecques alors que le manuscrit Cureton garde parfois *morān*. Une étude plus attentive conduit à remarquer que *kurios* rendu par *yešuc* se trouve dans des versets propres à Luc, sans correspondance chez Matthieu et Marc. En revanche on trouve le même fait dans les récits sur Marthe et Marie communs à Luc (10,39 et 41) et à Jean (11,3). S'agit-il du témoignage de l'ancienneté de l'appellation « Jésus », rendue ensuite par *kurios* dans le reste de l'œuvre de Luc, principalement dans les Actes ? Il faut être prudent car, on l'a déjà noté, Sin. a une préférence marquée pour rendre « Jésus » par *morān*, « notre Seigneur ».

D'autres remarques mineures peuvent être faites sur ce sujet, mais ce qu'on peut déjà déduire, c'est que le traducteur syriaque s'est très tôt trouvé en face de la question : à qui a-t-on affaire quand on parle de Jésus-Christ ? A un homme ou à Dieu ? La manière dont *kurios* est rendue en syriaque pose une question théologique fondamentale et il est intéressant de voir comment un essai de réponse a été apporté.

2) La traduction du mot logos

Plusieurs traducteurs français sont gênés par le fait que le mot « parole » (Jn 1) est au féminin alors qu'il désigne un homme quand il est attribué à Jésus ; on essaie de trouver un substitut comme « verbe » qui est au masculin ou une périphrase, « celui qui est la Parole » (Français courant). Le même problème s'est posé aux traducteurs syriaques car

melto est au féminin dans leur langue. On a trouvé la solution en mettant au masculin ce mot quand il s'agit de Jésus comme si en français on disait « le Parole ». Cet usage est repris par les théologiens syriaques dans les ouvrages christologiques.

IV. La Bible syriaque n'a pas réponse à tout

Jésus ne parlait pas le syriaque

On lit très souvent que le syriaque est la langue parlée par Jésus. De là à affirmer que le texte syriaque contient les paroles araméennes de Jésus, il y a un pas à ne pas franchir. Le syriaque n'est pas l'araméen parlé par Jésus : il existe une grande différence dialectale entre les deux même s'il y a intercompréhension. Ainsi la version syriaque n'a pas besoin de traduire (comme en grec) les mots araméens de Jn 1 (« Rabbi », « Messie », « Céphas »). Mais les deux dialectes présentent des différences morphologiques et syntaxiques précises et spécifiques qui font qu'on ne peut les confondre. Il faut rester très prudent quand on affirme que l'explication du texte grec des évangiles se trouve dans le syriaque.

Voici l'exemple d'une explication séduisante mais sujette à caution : le mot « eunuque » se rend en syriaque par un mot de la même racine que « foi, fidélité », qui peut désigner aussi bien celui en qui on a confiance, le fidèle, même sur le plan conjugal, que l'eunuque. Ainsi dans Mt 19,10-12, le texte syriaque évoque moins une castration dramatique que la fidélité d'un homme sur qui on peut compter. Après la réflexion sur le mariage, les paroles de Jésus paraissent positives. Malheureusement rien n'indique que Jésus ait employé le mot qu'on trouve en syriaque. En effet, le dialecte palestinien araméen garde le mot *saris* qu'on trouve en araméen comme en hébreu. A part, peut-être, quelques formules palestiniennes passées par la liturgie en syriaque, on ne peut affirmer, me semble-t-il, une quelconque filiation directe entre l'araméen parlé par Jésus et le syriaque. Les versions syriaques sont des traductions faites sur le texte grec. On le voit par exemple dans la simplification du vocabulaire. Ainsi la réduction dans Jean des deux verbes *apostello* et *pempo* par un seul verbe en syriaque, ou encore les hésitations pour rendre *sôma*, « corps », et *sarx*, « chair » par les mots correspondants en syriaque. Le corps peut être chair et la chair corps.

Cela ne doit pas conduire à un excès inverse : les différentes versions syriaques gardent tout leur intérêt. D'abord parce qu'elles permettent au lecteur de retrouver l'atmosphère sémitique – même différente – propre au texte des évangiles. Ensuite l'étude de ces versions est indispensable en critique textuelle pour essayer d'y voir un peu plus clair – si c'est possible – dans l'histoire du texte du Nouveau Testament.

Chercher, c'est le plaisir de partir à l'aventure et de découvrir l'inattendu. Il ne faut jamais commencer par dire « à quoi ça sert ? ». L'utilitarisme de la question en trahit la stérilité. Il faut toujours garder la fraîcheur de la curiosité. Si on accepte au départ une certaine gratuité, la récolte, d'inattendue, devient riche.

On peut reprendre les trois directions de recherche déjà indiquées dans l'introduction.

1. La Bible syriaque est un matériel complémentaire et indispensable pour l'étude déjà fort complexe de la critique textuelle. Trop souvent les variantes syriaques ont été employées comme supplétives des variantes du texte grec. Il faut, je crois, les étudier pour elles-mêmes. Ces variantes ont leur propre logique dans le contexte syriaque. Elles témoignent d'une histoire spécifique du texte syriaque.

2. Elle est importante parce qu'elle est l'une des premières traductions. L'art de traduire des premiers siècles chrétiens est bien différent de celui d'aujourd'hui, où l'on cherche à appliquer des techniques de traduction. On serait bien en peine de trouver une méthode. On voit surtout au début une grande liberté. Selon certains, elle s'expliquerait par l'usage d'une transmission orale, comme en témoigne la liberté de nombreuses citations bibliques des Pères de l'Eglise. Peu à peu, on s'achemine vers un plus grand conformisme au texte grec byzantin.

De plus la traduction syriaque permet dans certains cas de mieux préciser un mot ou une expression grecque : ainsi les notions de « salut », « sauver » sont rendues en syriaque par des mots signifiant « vie », « faire vivre ». Le salut est réellement une question de vie ou de mort.

3. Enfin, lire la Bible syriaque, voire les commentaires, c'est manifester une solidarité avec les chrétiens orientaux que nous avons trop tendance à oublier en nous limitant à un œcuménisme occidental. Elle est le fondement culturel d'Eglises divisées et minoritaires. On mesure l'importance de la Bible par cette citation de Jacques de Saroug (5^e-6^e siècles) : « Approche-toi du Livre avec amour, contemple sa beauté, car, sans son amour, il ne te permet pas de voir son visage. Si tu lis sans amour, tu ne profites pas, car l'amour est la porte par laquelle on entre dans la compréhension. Le Livre exige ton amour, si tu ne l'aimes pas plus que toi-même, ne le lis pas ». Ou encore Narsaï (5^e siècle) qui compare la création de Dieu à l'œuvre d'un peintre. Il y a dans l'exégèse syriaque une grande part de sensibilité poétique et artistique qui peut surprendre une certaine sécheresse occidentale mais qui ne manque pas d'une grande richesse spirituelle.

Enfin si cet article, trop succinct, peut donner l'envie à un jeune chercheur de se lancer dans l'aventure, il aura atteint son but.

Brève bibliographie

L'édition courante et à bon marché de la Bible syriaque est celle de l'*United Bible Society*. Ce texte reprend celui de la polyglotte de Walton, fondée sur peu de manuscrits. Il existe une édition critique de l'Ancien Testament qui est en cours de publication. En revanche, on est plus en retard pour le Nouveau. Il n'existe pas encore d'édition critique, mis à part, pour les quatre évangiles, l'édition déjà ancienne de Pusey et Gwilliam (1901) fondée sur quarante-deux manuscrits seulement.

Il existe des éditions des deux manuscrits de la Vieille Syriaque :

– F. Crawford Burkitt a publié en 1904 *Evangelion da-Mepharreshe, the Curetonian Version of the Four Gospels*.

– Agnes Smith Lewis qui découvrit le palimpseste du Sinaï le publia dans une édition définitive en 1910 : *The old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê*.

La version harklénne a été éditée par White en 1778 pour les évangiles et en 1799 pour le reste du Nouveau Testament sur un seul manuscrit.

On dispose depuis quelques années d'un excellent instrument de travail pour les quatre évangiles qui permet la comparaison ligne par ligne de quatre versions syriaques : les deux manuscrits de la Vieille Syriaque, la Peshitta et l'Harklénne dans une recension plus fiable que celle de White : George Anton Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels, Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ and Harklean Versions*, Brill, 1995.

Pour le Diatessaron, on a la traduction en français de Louis Leloir du commentaire d'Ephrem de Nisibe, à partir des textes arménien et syriaque. *Sources chrétiennes* 121, 1966. On a aussi l'édition du Diatessaron arabe par A.-S. Marmadji (Beyrouth, 1935).

Pour la critique textuelle, on pourra consulter avec fruit L. Vaganay et C.B. Amphoux, *Initiation à la Critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986.

Pour plus de détails sur les versions syriaques, voir Bruce M. Metzger *The Early Versions of the New Testament*, 1977.

On peut lire aussi avec profit l'article, de A. Vööbus, « Syriac versions », paru dans le *Supplementary Volume* de l'*Interpreter's Dictionary of the Bible* en 1976. ■