
Le Psaume 22 : étude philologique, variantes textuelles et enjeux interprétatifs

Mémoire réalisé par Sébastien Louis

Promoteur : Matthieu Richelle

Lecteurs : Jean-Marie Auwers et Srećko Koralija

Année académique 2025-2026

Master en études bibliques, à finalité approfondie

Le Psaume 22 : étude philologique, variantes
textuelles et enjeux interprétatifs

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma gratitude à mon promoteur de mémoire, Matthieu Richelle, pour sa disponibilité, ses conseils éclairés, ainsi que pour son exigence bienveillante qui m'a permis de progresser et de repousser mes limites. Sa rigueur scientifique et son accompagnement m'ont continuellement stimulé dans ce travail.

Ma reconnaissance va ensuite aux lecteurs du jury, Jean-Marie Auwers et Srećko Koralija, pour leurs remarques constructives qui ont affiné ma réflexion, et pour le temps qu'ils ont consacré à l'évaluation de ce mémoire.

J'aimerais également saluer l'apport précieux de Frère Étienne Demoulin de Wavreumont pour sa lecture attentive, ses corrections pertinentes et ses suggestions enrichissantes, qui ont contribué de manière significative à la maturation de ce travail.

Je souhaite adresser mes chaleureux remerciements à Sarah Mansuri et à Laura Carlier, dont les relectures minutieuses, rigoureuses et sans concession sur les plans orthographique, syntaxique, grammatical et typographique ont grandement participé à la qualité de ce travail.

Enfin, je veux remercier tout particulièrement Marie Petit, mon épouse, pour son soutien indéfectible, sa patience inépuisable, et sa présence inébranlable dans les moments de doute comme dans ceux de joie. Son amour, son énergie communicative et sa manière unique de m'encourager à toujours me dépasser ont été pour moi une source inestimable de motivation et de sérénité.

À toutes et à tous, merci du fond du cœur.

Liste des sigles et références

Barthélemy (CTAT)	BARTHÉLEMY Dominique, <i>Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle</i> , t. 4 : <i>Psaumes</i> , Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005.
BDB	BROWN Francis, DRIVER Samuel Rolles, BRIGGS Charles, <i>A Hebrew and English Lexicon</i> , Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1996.
BHS	ELLIGER Karl, RUDOLPH Wilhelm (éds), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
BJ	<i>La Bible de Jérusalem</i> , éd. intégrale, Paris, Cerf, 1998.
DCH	CLINES David (éd.), <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , 9 vol., Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 1993-2016.
GELS-Muraoka	MURAOKA Takamitsu, <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> , Louvain, Peeters, 2009.
GELS-Lust	LUST Johan, EYNIKEL Erik, HAUSPIE Katrin, <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> , Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
GKC	GESENIUS Wilhelm, <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , traduit de l'allemand par Arthur Ernest COWLEY, éd. Emil KAUTZSCH, Oxford, Oxford University Press, 1910.
HALOT	KÖHLER Ludwig, BAUMGARTNER Walter, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , revu par Walter BAUMGARTNER et Johann Jakob STAMM, trad. et éd. sous la supervision de Mervyn Edwin John RICHARDSON, 5 t., Leiden, Brill, 1994-2000.
Joüon	JOÜON Paul, MURAOKA Takamitsu, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> , 4 ^e réimpression de la 2 ^e éd. (2006), Rome, Gregorian & Biblical Press, 2013.
NEB	<i>New English Bible (NEB)</i> , The New English Bible, Londres, Oxford University Press, 1970.

NRSV	<i>New Revised Standard Version (NRSV)</i> , The Holy Bible, New Revised Standard Version, Oxford, Oxford University Press, 1989.
NV	<i>Nova Vulgata</i> , Biblia Sacra Vulgata, Editio nova, Vatican City, Typis Polyglottis Vaticanis, 1979.
Rahlfs	RAHLFS Alfred (éd.), <i>Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum</i> , vol. X: <i>Psalmicum Odis</i> , éd. maior, 3 ^e éd. revue, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (1 ^{re} éd. 1931).
RL	<i>Revidierte Lutherbibel</i> , Lutherbibel, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
RNEB	<i>Revised New English Bible (RNEB)</i> , The Revised English Bible, Oxford, Oxford University Press, 1989.
RSV	<i>Revised Standard Version (RSV)</i> , The Holy Bible, Revised Standard Version, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, New York, 1952.
TOB	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i> , Paris, Société biblique française, 2010.

Introduction

1. Une pluralité textuelle porteuse d'interprétations divergentes

Le Psaume 22 se distingue dans la tradition biblique par la force émotionnelle qui s'en dégage et par la richesse de son héritage textuel. Longtemps perçu comme l'expression poignante d'un homme abandonné, ce psaume a traversé les siècles sous des formes diverses, dans plusieurs langues (hébreu, grec, araméen, syriaque, latin, etc.).

Le verset inaugural (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »), repris par Jésus sur la croix (Mt 27,46 ; Mc 15,34), ancre ce texte dans la mémoire chrétienne comme une prophétie annonçant la Passion. Cependant, cette lecture chrétienne ne permet pas, à elle seule, de rendre compte de la complexité des usages juifs, araméens, syriaques, ou même hellénistiques anciens, qui témoignent de réceptions différenciées du psaume, modelées par des contextes et des sensibilités variés.

Numéroté 21 dans la Septante (LXX) et 22 dans le texte massorétique (TM), ce psaume a fait l'objet, depuis l'Antiquité hellénistique et romaine jusqu'au haut Moyen-Âge, d'interprétations nombreuses et contrastées, qui ont profondément façonné sa portée théologique. Juifs et chrétiens l'ont accueilli comme un texte d'une grande intensité, attribué au roi David et porteur d'un sens prophétique. Toutefois, la diversité des traditions reflète la densité du psaume et de sa figure centrale, le juste souffrant, reçue différemment selon les contextes. Ce constat invite à revenir au texte lui-même et à comparer les témoins anciens pour mieux saisir la manière dont les variantes textuelles ont pu influencer ces compréhensions divergentes.

Les premières lectures chrétiennes du Psaume 22 s'appuient largement sur la LXX, laquelle présente plusieurs écarts notables par rapport au TM. Traduite probablement entre le III^e et le II^e siècle avant notre ère, à Alexandrie ou peut-être en Judée, la Septante désignait à l'origine la traduction grecque du Pentateuque, avant de s'étendre progressivement à l'ensemble du corpus biblique grec. La *Vetus Latina* (Vieille Latine), traduction latine des Écritures antérieure à Jérôme, est issue directement de la Septante. Plus tard, Jérôme élaborera la Vulgate, version latine des Écritures. Pour les Psaumes, il établira le *Psalterium Gallicanum* (Psautier Gallican), révision de la Septante, et le *Psalterium iuxta Hebraeos*, traduction directe depuis l'hébreu. Cependant, la *Vetus Latina* demeurera dominante dans la liturgie, notamment en raison de son enracinement historique. La tradition chrétienne est donc textuellement plurielle : si elle privilégie la Septante, les Pères de l'Église recourent également aux versions latines et citent d'autres versions grecques, telles que celles d'Aquila, de Théodotion ou de Symmaque, parfois plus proches du texte massorétique.

Du côté juif, la situation est tout aussi complexe. Si les rabbins s'appuient principalement sur le texte massorétique, leurs premiers commentaires précèdent la fixation définitive de ce texte. Parallèlement, les manuscrits retrouvés à Qumrân témoignent d'une relative stabilité du texte hébreu, tout en montrant que différentes versions circulaient. L'exégèse juive ancienne puise ainsi dans plusieurs traditions textuelles, dont les traductions araméennes (Targums) et, dans certains cas, la Septante. Par exemple, le *Midrash Tehillim* commente longuement les titres hébreux des psaumes, mais aussi leurs équivalents grecs ou araméens.

L'étude des versions anciennes révèle que le texte massorétique tel qu'il sera ultérieurement fixé n'est qu'un témoin parmi d'autres. La Septante, les Targums, la Peshitta, les fragments de Qumrân, ainsi que la Vulgate, proposent des lectures souvent divergentes, parfois orientées par des choix de traduction, des évolutions textuelles ou des intentions théologiques et communautaires. Chaque version véhicule une couleur particulière, qu'il s'agisse de variantes textuelles, de réécritures ou de nuances interprétatives.

2. Histoire de la comparaison textuelle et corpus de la présente étude

2.1. Une tradition ancienne de confrontation des textes

La conscience de la pluralité textuelle du Psaume 22 ne relève pas uniquement de la recherche moderne, mais s'inscrit dans une tradition ancienne de confrontation des versions. Dès le milieu du III^e siècle, Origène entreprend, avec les *Hexaples*, une œuvre fondatrice de la critique textuelle biblique. En disposant en colonnes parallèles le texte hébreu, sa translittération grecque et plusieurs versions grecques (dont la Septante), Origène cherchait à rendre visibles les divergences textuelles et à en évaluer la portée. Cette entreprise marque l'une des premières tentatives systématiques de comparaison des traditions textuelles et atteste d'une perception aiguë de leur diversité.

À l'époque moderne, cet héritage est prolongé par les grandes polyglottes bibliques. Parmi elles, la *Biblia Sacra Polyglotta*, publiée à Londres entre 1654 et 1657 et dirigée par Brian Walton, évêque de Chester, occupe une place majeure. Cette édition monumentale rassemble, en colonnes parallèles, le texte hébreu massorétique, la Septante, la Vulgate, la Peshitta, plusieurs Targums (Onqelos, Jonathan, Pseudo-Jonathan) ainsi que le Pentateuque samaritain, accompagnés d'annotations érudites en latin. Des versions en arabe, éthiopien et persan y figurent également, principalement en annexe. Malgré les limites inhérentes aux manuscrits alors disponibles, cette polyglotte constitue un jalon majeur pour l'étude comparative des traditions textuelles, en particulier pour les livres poétiques comme les Psaumes.

Les découvertes archéologiques du XX^e siècle, notamment autour de la mer Morte (Qumrân, Naḥal Ḥever), ont profondément renouvelé ce champ de recherche. Elles ont mis en lumière l'existence de traditions textuelles hébraïques antérieures à la fixation massorétique et ont confirmé que la pluralité des textes n'était pas un phénomène tardif, mais une réalité ancienne.

2.2. *Corpus textuel*

C'est dans ce cadre que s'inscrit la présente étude du Psaume 22, fondée sur l'analyse comparative d'un ensemble de témoins représentatifs des principales traditions textuelles anciennes. Du côté grec, l'examen prend en compte les grands codex onciaux (*Sinaïticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus*), ainsi que des témoins plus anciens tels que le Papyrus Bodmer XXIV. Découvert en Égypte en 1952, ce manuscrit a conduit à réviser certaines lectures des Psaumes dans la Septante par rapport à l'édition critique d'Alfred Rahlfs (Göttingen), établie avant la mise au jour de ce papyrus. En l'absence d'une histoire pleinement établie du texte grec des Psaumes, une attention particulière sera accordée aux formes textuelles qui s'éloignent du texte massorétique, la tradition grecque ayant souvent subi des révisions ultérieures visant à l'harmoniser avec un texte pré-massorétique. On intégrera également les versions latines, telles que le Psautier Gallican et le *Psalterium iuxta Hebraeos*, qui offrent des éclairages complémentaires sur la réception et la traduction du psaume dans le monde chrétien primitif.

Les manuscrits hébreux anciens, notamment le fragment de Qumrân 4QPs^f (4Q88) et celui de Naḥal Ḥever 5/6 HevPs, témoignent de l'existence d'une pluralité textuelle pré-massorétique. Certaines lectures, parfois proches de la Septante et divergentes du texte massorétique, suggèrent des évolutions ou des ajustements postérieurs du texte hébreu et invitent à reconsidérer la forme la plus ancienne du psaume.

À ces témoins s'ajoutent les traditions araméennes et syriaques. Les Targums des Psaumes reflètent une exégèse juive ancienne, souvent interprétative et parfois marquée par des accents messianiques. Ils constituent un observatoire privilégié de la réception du psaume dans des contextes catéchétiques et homilétiques. La Peshitta, issue d'une traduction ancienne de l'hébreu et remaniée sous l'influence de la Septante, ainsi que la version syro-hexaplaire, traduction très littérale du grec d'Origène, complètent ce panorama et permettent d'évaluer les interactions entre les différentes traditions textuelles.

3. Approche méthodologique et problématique

Ce mémoire se limite à l'étude philologique du texte hébreu du Psaume 22 et à sa comparaison avec les principales versions anciennes, notamment la Septante, le Targum *Tehillim*, la Peshitta, les manuscrits de Qumrân, la Vulgate et d'autres témoins pertinents, le cas échéant. Il s'agira

d'interroger les formes textuelles divergentes du psaume pour mieux comprendre les enjeux interprétatifs qu'elles soulèvent. La problématique centrale peut se formuler ainsi : comment les différences textuelles et philologiques entre le texte hébreu et ses versions anciennes nous aident-elles à saisir les tensions et richesses interprétatives du Psaume 22 ? Autrement dit, il s'agit d'analyser un texte biblique à travers ses variantes afin de réfléchir à ce qu'elles révèlent des traditions qui l'ont traduit ou interprété.

L'objectif est de mettre en lumière la richesse des lectures possibles à travers ces traditions textuelles et d'examiner la manière dont les divergences modèlent le sens du texte, tant sur le plan littéraire que théologique.

4. Plan du mémoire

Le mémoire s'organisera en plusieurs parties structurées afin de mener une analyse approfondie du Psaume 22 selon l'approche philologique et comparative expliquée ci-dessus.

Le premier chapitre sera consacré à une analyse philologique du texte massorétique. Il débutera par une traduction personnelle du Psaume 22 dont les choix de traduction seront justifiés tout au long du mémoire. Il présentera ensuite une étude lexicale, morphologique et syntaxique des mots pertinents ou problématiques du psaume. L'objectif sera de mieux cerner les enjeux linguistiques du texte hébreu.

Le deuxième chapitre développera une étude des variantes textuelles. Il exposera d'abord un tableau synoptique dans lequel seront alignés le TM, le Targum et la LXX, afin de saisir en un coup d'œil les correspondances et les divergences entre les versions. Il examinera ensuite les différences relevées entre les principales traditions anciennes et proposera une discussion critique sur celles-ci.

Le troisième chapitre dégagera les grands axes théologiques et interprétatifs du psaume suggérés par l'étude des variantes textuelles identifiées. Il s'agira de mettre en lumière les enjeux majeurs que ces différences révèlent quant à la compréhension et à la réception du texte à travers les différentes traditions étudiées.

Enfin, la conclusion dressera un bilan des résultats obtenus, discutera les implications exégétiques et théologiques, et proposera des pistes pour des recherches futures.

Chapitre I : étude philologique du texte massorétique

Introduction

La première partie de ce chapitre propose une traduction personnelle du Psaume 22, fondée principalement sur le texte massorétique, mais tenant également compte des autres témoins textuels lorsque cela s'avère pertinent. Les choix de traduction seront justifiés dans la seconde partie de ce chapitre, et éclairés par l'analyse des variantes textuelles présentée au chapitre II.

La seconde partie sera consacrée à une étude philologique du texte massorétique, en se concentrant exclusivement sur ses difficultés ou ses points saillants. Elle portera une attention particulière au vocabulaire employé, aux *hapax legomena* pertinents, ainsi qu'aux particularités linguistiques qui caractérisent ce psaume. Elle inclura également l'examen des formes verbales, des sens possibles des mots, des accents massorétiques susceptibles d'influencer la compréhension du texte, et des mots récurrents. Par ailleurs, seront prises en compte certaines notes critiques de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* qui signalent des variantes internes ou des difficultés textuelles. Une analyse attentive de la syntaxe, notamment des figures de style comme les chiasmes, permettra de mieux saisir la structure littéraire et la cohérence du psaume. L'ensemble de cette investigation vise à dégager les richesses et les complexités du texte hébreu lui-même, pour en restituer une lecture philologique rigoureuse et approfondie.

1. Traduction personnelle du psaume

Il s'agit d'une traduction cherchant un bon compromis entre littéralité et fluidité.

¹ Du maître de chœur. Sur la « Biche de l'aurore ». Psaume de David.

² Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, loin de mon salut, les paroles de mon rugissement ?

³ Mon Dieu, le jour j'appelle et tu ne réponds pas ; la nuit, point de silence pour moi.

⁴ Et toi, tu es le Saint, tu habites les louanges d'Israël.

⁵ En toi, nos pères ont eu confiance ; ils ont eu confiance et tu les as secourus.

⁶ Vers toi, ils ont crié et ont été délivrés ; en toi, ils ont eu confiance et n'ont pas été confus.

⁷ Et moi, je suis un ver et non un homme, opprobre des gens et méprisé par le peuple.

⁸ Tous ceux qui me voient se moquent de moi, ils ricanent de la bouche et hochent la tête :

⁹ « Tourne-toi vers le SEIGNEUR, qu'il le libère ! Qu'il le délivre, puisqu'il se complaît en lui ! »

¹⁰ Car c'est toi qui m'as tiré du ventre de ma mère, qui m'as mis en sûreté sur sa poitrine.

¹¹ J'ai été jeté sur toi dès ma naissance ; dès le ventre de ma mère, mon Dieu c'est toi !

¹² Ne t'éloigne pas de moi, car la détresse est proche et point de secours.

¹³ De nombreux taureaux m'entourent, des bêtes puissantes du Bashân m'encerclent.

¹⁴ Ils ouvrent leur gueule contre moi, comme un lion lacérant et rugissant.

- ¹⁵ Comme l'eau je me répands, tous mes os se disloquent ; mon cœur est comme la cire, il fond au milieu de mes entrailles.
- ¹⁶ Ma vigueur se dessèche comme un tesson, ma langue est collée à mes mâchoires, et tu me déposes dans la poussière de la mort.
- ¹⁷ Oui, des chiens m'entourent, une bande de malfaiteurs me cerne ; ils ont percé mes mains et mes pieds.
- ¹⁸ Je peux compter tous mes os ; eux regardent, ils me voient.
- ¹⁹ Ils se partagent mes vêtements, ils tirent au sort ma tunique.
- ²⁰ Mais toi, SEIGNEUR, ne reste pas loin ; ma force, à mon aide, hâte-toi.
- ²¹ Délivre ma vie de l'épée, et mon être unique des griffes du chien.
- ²² Sauve-moi de la gueule du lion ; et à partir des cornes des buffles... tu m'as répondu !
- ²³ Je veux annoncer ton nom à mes frères, en pleine assemblée je te louerai :
- ²⁴ « Vous qui craignez le SEIGNEUR, louez-le ! Toute la descendance de Jacob, glorifiez-le ! Redoutez-le, toute la descendance d'Israël ! »
- ²⁵ Car il n'a pas méprisé ni dédaigné la misère du misérable, il ne lui a pas caché son visage, mais quand il criait vers lui, il a écouté.
- ²⁶ De toi vient ma louange dans la grande assemblée, j'accomplirai mes vœux devant ceux qui le craignent.
- ²⁷ Les humbles mangeront et seront rassasiés ; ils loueront le SEIGNEUR, ceux qui le cherchent : « Que vive votre cœur à jamais ! »
- ²⁸ Tous les confins de la terre se souviendront et reviendront vers le SEIGNEUR ; toutes les familles des nations se prosterneront devant lui :
- ²⁹ « Oui, au SEIGNEUR, la royauté ! C'est lui qui gouverne les nations ! »
- ³⁰ Tous les gras de la terre mangeront et se prosterneront ; devant lui s'agenouilleront tous ceux qui descendent à la poussière, et son âme il ne laisse pas vivre ;
- ³¹ Une descendance le servira, on annoncera le SEIGNEUR aux générations.
- ³² Elles viendront raconter sa justice au peuple naissant : oui, il a agi.

2. Étude philologique du texte massorétique

Verset 1

לְמִנְצָח עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר מִזְמֹר לְדָוִד :

לְמִנְצָח עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר : le terme לְמִנְצָח a souvent été compris « comme une indication musicale dès l'époque des *Targum des psaumes* »¹. L'expression עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר, qui signifie littéralement « sur la biche de l'aurore », pourrait alors représenter le nom de la mélodie ou du « chant

¹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 17.

liturgique »². J. Goldingay suppose le même sens : « "On dawn help" is presumably a tune or a way of singing »³ ; de même S. Terrien : « The Doe of Dawn is probably the title of a popular air on which Psalm 22 was being sung in postexilic times »⁴.

Verset 2

אֵלֵי אֱלֹהִים לִמָּה עֲזַבְתָּנִי יְהוָה דְּבַרְי שְׁאֲגַתִּי:

אֵלֵי אֱלֹהִים : l'ensemble de ces deux mots constitue un *hapax legomenon* dans la Bible hébraïque et forme une épizeux qui marque une emphase profonde en transformant l'adresse en cri existentiel. Cette répétition traduit la fracture entre le Dieu confessé et le Dieu qui se tait : le mot devient prière, non théorie. En outre, le pronom suffixe à la 1^{re} personne du singulier permet d'insister : ce n'est pas n'importe quel Dieu, c'est « *Mon Dieu* ».

יְהוָה : dans le Ps 22,2 et le Ps 119,155, cet adjectif est utilisé comme adverbe en hébreu et reste invariable⁵.

Variations from the fundamental rule [...] very frequently occur when the predicate precedes the subject (denoting animals or things). The speaker or writer begins with the most simple form of the predicate, the uninflected 3rd singular masculine, and leaves us without indication as to which of the following subjects (and so which gender or number) is to define the predicate thus left temporarily indefinite. Thus inflexions are omitted in [...] (b) The adjective in a noun-clause, e.g. *יָשָׁר מִשְׁפָּטֶיךָ* 119 *upright are thy judgements*; cf. verse 155⁶.

Techniquement, ce mot pourrait donc faire référence à plusieurs choses :

- a) « יְהוָה » qualifie les paroles rugissantes qui seraient loin de sauver le psalmiste.
- b) « יְהוָה » qualifie Dieu lui-même, perçu comme distant et silencieux face à la détresse du psalmiste. C'est l'option retenue par la BJ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, insoucieux de me sauver [...] ? »

² M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 342.

³ J. GOLDINGAY, *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-41*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2006, p. 324.

⁴ S. TERRIEN, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, vol. 1 (Psalms 1-72), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2003, p. 230.

⁵ Joüon § 102 c et § 148 b.

⁶ GKC § 145, 7.

Du point de vue grammatical, le HALOT confirme Joüon et GKC quant à l'invariabilité du mot⁷, mais précise qu'il fait référence à Dieu dans le Ps 22,2 :

—c. far from (מֵן):

—i. יהוה is רחוק cj. Ps 22,2 for מִישׁוּעָתִי prp. מִשְׁוֹעָתִי why is my cry for help so far from you? (BHS);

—ii. מִשְׁוֹעָתִי יְשׁוּעָה Ps 119,155, see Gesenius-K. §145 7b; Joüon Gramm. §148b.

Ainsi, deux lectures s'offrent :

- a) Il faut entendre que la préposition מֵן est valable pour les deux substantifs : « [restand] loin de mon salut, [loin de] mes cris d'angoisse ». Ce stique serait alors construit dans une forme de parallélisme, avec Dieu comme sujet, le mot « loin » se référant tant à « salut » qu'à « paroles de rugissement ». C'est l'avis de J. Goldingay : « Grammatically "Far from my deliverance" seems to be in apposition to "my God", while EVV rightly assume that "far from" applies to "my bellowing words" as well as to "my deliverance" »⁸. C'est également ainsi que l'a compris et traduit André Chouraqui : « loin de mon salut et des paroles de mon rugissement »⁹.
- b) Il faut comprendre que ce sont les cris d'angoisse qui restent loin du salut : « Im masoretischen Text liegt ein Nominativsatz vor, dessen Prädikat das Adverb רחוק bildet, Subjekt sind דְּבָרֵי שִׁעָלָתִי »¹⁰. C'est aussi ce que soutiennent C. Keil et F. Delitzsch : « רחוק is not to be taken as an apposition of the subject of עֲזַבְתִּנִּי »¹¹. Il faudrait donc traduire : « loin de mon salut, mes cris d'angoisse ». La proposition de la BJ, qui introduit une préposition d'opposition, n'est pas inintéressante non plus : « malgré les mots que je rugis ».

Notons encore que M. Dahood, lui, considère רָחֹק « as the piel infinitive absolute, an alternate form of *rāḥēq* (GK, § 52o), which continues the action of the main verb »¹².

⁷ HALOT, *sub voce*.

⁸ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 326.

⁹ A. CHOURAQUI, *La Bible*, en ligne : <https://nachouraqui.tripod.com/id72.htm>

¹⁰ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, Forschungen zum Alten Testament, série 2, vol. 24, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 54.

¹¹ C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, traduit de l'allemand par James MARTIN, vol. 5: *Psalms*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing, 1988, p. 310.

¹² M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50. A New Translation with Introduction and Commentary by Mitchell Dahood*, The Anchor Yale Bible, Yale, Yale University Press, 1995, p. 138.

Verset 3

אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה תַּעֲנֶנּוּ וְלֹא־תִדְּמֶנּוּ לִי:

אֱלֹהֵי : l'adresse est différente par rapport au verset précédent (אֱלֹהֵי), mais de sens similaire (« Mon Dieu »). C'est un vocatif, non l'objet direct du verbe qui suit : « It is likewise vocative and accordingly marked with Rebia magnum. It is not an accusative »¹³.

יוֹמָם : ce mot est à mettre en lien avec לַיְלָה (plus loin dans le verset). L'ensemble forme alors un mérisme dont le sens signifie « continuellement » (jour et nuit). Il évoque l'épuisement du psalmiste : la prière est devenue rythme vital, sans interruption, signe d'une foi qui persiste malgré le silence de Dieu.

תַּעֲנֶנּוּ : ce verbe et le précédent (אֶקְרָא) indiquent des actions qui durent ; le psalmiste appelle à l'aide constamment parce que Dieu continue d'ignorer sa souffrance. En outre, ce verbe forme un parallèle avec וְלֹא־תִדְּמֶנּוּ לִי : « "By day" parallels "by night" as "and you do not answer" parallels "and I have no quietness", the latter explaining the result of the former »¹⁴. Selon C. Keil et F. Delitzsch, « the clause וְלֹא־תִדְּמֶנּוּ לִי is parallel to תַּעֲנֶנּוּ, and therefore does not mean: without allowing me any repose [...] but: without any rest being granted to me, without my complaint being appeased or stilled »¹⁵. Ch. et E. Briggs proposent l'explication suivante : « not silence from groanings or complaint, but from trouble »¹⁶.

Verset 4

וְאַתָּה קְדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל:

Les deux premiers mots, וְאַתָּה קְדוֹשׁ, sont placés en tête de phrase et marquent ici une emphase : « Et toi, tu es le Saint ». Ils forment en outre une unité syntaxique, signalée par l'atnah sous le second mot. Cette mise en relief introduit un changement de registre discursif : au cri de l'absence (v. 2-3) succède l'affirmation de la sainteté de Dieu. La קְדוּשָׁה désigne d'abord l'altérité radicale du divin, sa mise à part. Mais c'est la seconde désignation du verset, יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל, qui met en lumière un paradoxe : celui qui demeure dans la louange d'Israël est précisément celui dont le silence se fait entendre au cœur du cri.

¹³ C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, p. 311.

¹⁴ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 326.

¹⁵ C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, p. 311.

¹⁶ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol.1, The International Critical Commentary, Édimbourg, T&T Clark, 1964, p. 202.

וְיִשָּׁב בְּשָׁמַיִם : ce participe est utilisé tantôt avec préposition (par exemple dans le Ps 2,4 : וְיִשָּׁב בְּשָׁמַיִם), tantôt sans préposition (par exemple en 1 S 4,4 : יִשָּׁב הַכְּרִבִּים).

Verset 5

בְּדָבָר בְּטַחְתּוֹ אֲבִתְּיָנוּ בְּטַחְתּוֹ וְתַפְלִטָּמוֹ:

בְּטַחְתּוֹ : la reprise de ce terme dans le second stique marque une insistance renforcée (une sorte d'anaphore) et confère au verset un rythme emphatique. Cette répétition met en scène la mémoire d'une foi collective : celle des « pères » qui ont fait confiance. Le psalmiste réactive leur expérience comme un contrepoint à son propre sentiment d'abandon.

Verset 6

אֵלֶיךָ זָעָקוֹ וְנִמְלָטוֹ בְּדָבָר בְּטַחְתּוֹ וְלֹא-בִישׁוֹ:

אֵלֶיךָ : ce mot est placé en tête de phrase et marque donc une emphase.

וְנִמְלָטוֹ : il y a deux façons de comprendre cette forme au nifal. La première est d'y voir un qatal de pure juxtaposition. On aurait alors un cas rare (mais possible) d'un w-qatal de juxtaposition¹⁷. Cette forme est généralement évitée afin de ne pas la confondre avec un w-qatalti. En effet, dans cette forme, l'accent ne peut pas toujours être milra' (c'est le cas ici : en pause, l'accent n'avance pas)¹⁸. La seconde possibilité est de comprendre la conjonction comme un waw inversif ; il s'agirait alors d'un w-qatalti. Cette forme, dans la sphère du passé, n'a généralement pas de valeur temporelle mais uniquement aspectuelle. Elle exprime souvent une action durative ou répétitive¹⁹, et peut logiquement suivre un qatal. Étant donné que ce verset n'utilise que des qatal, on pourrait voir dans cette forme un qatal de pure juxtaposition, et non un w-qatalti duratif dans la sphère du passé. C'est ainsi que le comprennent Ch. et E. Briggs qui indiquent : « 1 coörd. »²⁰. J. Goldingay partage le même avis : « The simple w plus qatal is anomalous (*TTH* 133) rather than frequentative (so *GKC* 112h) »²¹.

Remarquons encore le parallélisme dans la construction de ce verset :

¹⁷ Joüon § 166 a, A + note 2.

¹⁸ Joüon § 43 b.

¹⁹ Joüon § 119 u et v.

²⁰ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 202.

²¹ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 320.

וְנִמְלֵטוּ	וְעָקוּ	אֵלֶיךָ	:	C	B	A
וְלֹא־בֹשׁוּ	בְטִתּוֹ	כִּי	:	C'	B'	A'

Verset 7

וְאֶנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְנוֹי עָם:

תולעת : « A worm is a symbol of insignificance »²² (cf. Jb 25,6 et Is 41,14). Il s'agit aussi du ver produisant la teinture écarlate (*coccus ilicis*) ainsi que des vers qui fourmillent dans la manne (Ex 16,20)²³. L'image du ver exprime une auto-dépréciation extrême : l'être humain réduit à l'insignifiance. Le contraste avec la sainteté divine (v. 4) souligne l'abîme entre la grandeur de Dieu et la fragilité de l'orant.

On remarque également que le וְאֶתָּה du v. 4 est contrebalancé par le וְאֶנְכִי de ce verset.

Verset 8

כָּל־רָאִי יִלְעָגוּ לִי וַיִּפְתְּרוּ בְשִׁפְהָ יִגְיַעוּ רָאִשׁ:

יִפְתְּרוּ בְשִׁפְהָ : l'idée de cette expression est d'ouvrir grand la bouche pour marquer la dérision ou l'insulte (« ils grimacent de la lèvre »). Le HALOT précise : « with בְשִׁפְהָ literally to make an opening with the lips (Gunkel Psalmen 95), i.e. to open the lips wide, open the mouth wide in a derisory gesture » ; le BDB indique : « יִפְתְּרוּ בְשִׁפְהָ they separate with the lip, i.e. open mouth wide (insulting) » (sens au hifil). On retrouve ce verbe notamment en Ex 13,12 : פִּטְר־רֶחֶם, littéralement « celui qui ouvre la matrice », donc « le premier-né » (TOB : « tout ce qui ouvre le sein maternel ») et en Pr 17,14 : פּוֹטֵר מַיִם רֹאשִׁית מִדּוֹן, littéralement « Qui relâche des eaux, le commencement d'une dispute » (TOB : « Commencer une querelle c'est ouvrir une vanne »).

יִגְיַעוּ : au hifil, le verbe signifie « agiter, secouer, faire vaciller, hocher (la tête, en signe de raillerie) ». L'expression contient ici un sous-entendu, à savoir qu'ils hochent la tête (רָאִשׁ) (en disant). « The mockers' "separating/speaking with lips" is a Hebrew expression explaining their verbal abuse, and similarly "moving the head" is understood to be shaking their heads in disdain »²⁴.

²² J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 329.

²³ BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

²⁴ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22* (thèse inédite), Oxford, University of Oxford, 2022, p. 9, en ligne : https://www.researchgate.net/publication/367257156_A_Critical_Analysis_of_New_Testament_Translations_and_Interpretations_of_Psalm_22.

Verset 9

גַּל אֶל־יְהוָה יִפְלֹטֶהוּ יִצִּילֶהוּ כִּי תִפְּצוּ בּוֹ:

גַּל : le verbe signifie « rouler » (par exemple une pierre) ; « roll oneself to (ל), i.e. rely on Y. Ps 22,9 »²⁵ ; « metaph. b) to roll away, to God: a need, distress: with ל Ps 22,9 »²⁶. La forme est ici à l'impératif (bien que, grammaticalement, il puisse aussi s'agir d'un infinitif construit).

יִפְלֹטֶהוּ et יִצִּילֶהוּ : ces deux yiqtol peuvent contenir ici un sens volitif, à savoir le jussif, car ils suivent un autre volitif, en l'occurrence un impératif²⁷.

On note un chiasme entre les deux formes au jussif, où B et B' sont les jussifs, tandis que A et A' sont deux propositions :

גַּל אֶל־יְהוָה יִפְלֹטֶהוּ	:	B	A
יִצִּילֶהוּ כִּי תִפְּצוּ בּוֹ:	:	A'	B'

Verset 10

כִּי־אֲתָה גָחִי מִבֶּטֶן מִבְטִיחִי עַל־שִׁגְרִי אֲמִי:

גָחִי : selon le BDB, la racine serait גַח ou גִח et il faudrait lire גָחִי ou considérer גָחִי comme un métaplasme de גחה*²⁸. D'après le HALOT, גָחִי est le participe qal avec suffixe de la racine גחה (sens : « to pull out »). Le sens de גִח/גָחִי est « to draw forth from womb »²⁹ ; « to burst forth »³⁰.

Verset 11

עָלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֹם מִבֶּטֶן אֲמִי אֲתָה:

הִשְׁלַכְתִּי : au hofal, le mot signifie « to be thrown down » ou « to be (become) cast out, with עַל to be thrown against (the supplicant has been cast on Yahweh since birth Ps 22,11) »³¹. Cette

²⁵ DCH, *sub voce*.

²⁶ HALOT, *sub voce*.

²⁷ Joüon § 114 g.

²⁸ « גחה Kal pt. m. suff. גָחִי – Ps 22,10 der mich hervorzieht » (GESENIUS Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Berlin, Springer, 2013, 18^e éd.).

²⁹ BDB, *sub voce*.

³⁰ HALOT, *sub voce*.

³¹ HALOT, *sub voce*.

image d'être « jeté » est sans doute un rite d'adoption analogue à ceux décrits en Gn 30,3 ; 48,12 ; Jb 3,12³².

הַשְּׁלֶכְתִּי מִרְחֶם : l'ensemble de cette expression trouve un équivalent avec une autre tournure sémitique similaire, « les genoux ». Prenons deux exemples : יוֹסֵף גַּם בְּנֵי מַכִּיר בֶּן-מְנַשֶּׁה יָלְדוּ עַל-בְּרָכָי : « De plus les fils de Makir, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph » (Gn 50,23), « Pourquoï donc deux genoux m'ont-ils accueilli, pourquoï avais-je deux mamelles à téter ? » (TOB).

Les deux termes רֶחֶם et בֶּטֶן sont fréquents dans la Bible. Voici un exemple avec deux participes passifs (au lieu du hofal dans Ps 22,11) : שָׁמְעוּ אֵלֵי בֵּית יַעֲקֹב וְכָל-שְׂאֵרֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל הָעֹמְסִים מִי-בֶטֶן : « Écoutez-moi, maison de Jacob, tout le Reste de la maison d'Israël, vous qui, depuis le sein maternel, êtes pris en charge et portés haut depuis les entrailles maternelles » (TOB).

L'expression אֵלֵי אָתָּה en fin de verset forme une inclusion puissante avec l'ouverture du psaume : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ».

On peut également déceler une structure en chiasme dont le thème central est celui de l'utérus, du ventre (C et C') :

עָלִידָה הַשְּׁלֶכְתִּי מִרְחֶם :	C	B	A
מִבֶּטֶן אֲמִי אֵלֵי אָתָּה :	A'	B'	C'

Verset 12

אֶל-תִּתְּרַק מִמֶּנִּי כִּי-צָרָה קְרוֹבָה כִּי-אֵין עֹזָר :

On peut relever ici la figure antithétique entre אֶל-תִּתְּרַק et קְרוֹבָה qui met en relief la tension existentielle du locuteur face au danger, soulignant à la fois la peur et le besoin de proximité.

צָרָה : la racine verbale (צָרַר) signifie « lier, attacher » ; « to be cramped for space, restricted, hampered, constricted, לוֹ וַיֵּצֵר he became fearful, anxious Gn 32,8 »³³. Ce terme désigne donc une détresse conçue comme un état d'oppression où l'on se sent « à l'étroit », physiquement ou intérieurement.

³² Cf. la note dans la TOB, *ad loc.*

³³ HALOT, *sub voce*.

Verset 13

טַבְּבוּנִי פָּרִים רַבִּים אֲבִירֵי בָשָׁן כְּתָרוּנִי:

פָּרִים : ce mot hébreu désigne un jeune taureau³⁴ ou un bœuf, souvent utilisé dans le contexte des sacrifices et des offrandes dans l'Ancien Testament³⁵.

רַבִּים : à propos de ce mot, J. Goldingay précise que « applied to "steers", mighty is a more likely meaning for *rabbîm* than "many" (cf. BDB, though it does not cite this example) »³⁶.

אֲבִירֵי : appliqué aux animaux, ce mot signifie taureau et représente le symbole du roi d'Assyrie³⁷, cf. Is 10,13³⁸ ; il exprime aussi une métaphore pour les ennemis³⁹.

En ce qui concerne la suite de mots אֲבִירֵי רַבִּים פָּרִים, il faut encore noter une allitération de la consonne « r » doublée d'une assonance des voyelles « a-i », rythmant ainsi le passage (malgré l'*atnaḥ* sous רַבִּים qui crée une pause).

בָּשָׁן : il s'agit d'une plaine située à l'est du Jourdain, connue pour sa fertilité (« בָּשָׁן = *buthêne*, which in the Beduin dialect means rich, stoneless meadow-land »⁴⁰) et ses grands troupeaux (cf. Am 4,1 ; Dt 32,14 ; Ez 39,18). Le HALOT donne la définition suivante : « Bashan, first mentioned as kingdom of Og, E. of Jordan, stretching from stream Jabbok (thus including northern Gilead) northward to Hermon, between Geenesaret (W) and mts of Hauran (E) ». On trouve la référence en Dt 3,3 : יִתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ גַם אֶת-עֹג מֶלֶךְ-הַבָּשָׁן, « Et le SEIGNEUR notre Dieu a encore livré entre nos mains Og, roi du Bashân » (TOB).

כְּתָרוּנִי : ce verbe répond au premier verbe du verset (טַבְּבוּנִי). Il présente un parallélisme avec l'araméen כְּתַר (au pael : « attendre, espérer »), ce qui éclaire son emploi en Jb 36,2 : כְּתַר־לִי זָעִיר : « Patiente un peu et laisse-moi t'instruire, car je n'ai pas tout dit en faveur de Dieu »⁴¹.

Ce verset est construit selon la règle sémitique du parallélisme synonymique (ici en chiasme) :

³⁴ « From two to five years old » (HALOT, *sub voce*).

³⁵ BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

³⁶ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 321.

³⁷ « Bull, simile of king of Assy. » (BDB, *sub voce*).

³⁸ « Comme un héros, j'ai fait descendre ceux qui siégeaient sur des trônes » (TOB). Le sujet en question est le roi d'Assyrie.

³⁹ « Metaph. for enemies Ps 22,13 » (BDB, *sub voce*).

⁴⁰ C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, p. 315.

⁴¹ Le livre de Job est écrit majoritairement en hébreu, mais contient plusieurs aramaïsmes.

סבבוי פֿריים רבֿים : B (sujet) + A (entourer)
 אבֿירי קֿען פֿתֿרוני : A' (entourer) + B' (sujet)

Verset 14

פֿצו עֿלי פֿיהם אֿרִיָה טֿרָר וְשֹׁאֵג:

אֿרִיָה : אֿרי est une variante de ce mot⁴². Dans certains cas étranges⁴³, le substantif peut avoir une fonction prédicative. Mais il pourrait aussi fonctionner comme un adverbe indiquant la manière dont une chose se passe⁴⁴. J. Goldingay s'inscrit dans cette perspective : même sans la préposition de comparaison, il pourrait s'agir d'un « adverbial usage to indicate the manner in which something happens »⁴⁵.

וְשֹׁאֵג : nous avons déjà rencontré cette racine au verset 2 (« les paroles de mon rugissement »). Une occurrence similaire se trouve en Is 5,29 : וְשֹׁאֵג כִּכְפִּירִים (« Son rugissement est celui d'une lionne, elle rugit comme les lionceaux »).

Verset 15

כִּמִּים נִשְׁפָּכְתִּי וְהִתְפָּרְדּוּ כָּל־עֲצָמוֹתַי הִנֵּה לִבִּי כִדּוֹנָג לְמַס בְּתוֹךְ מַעַי:

נִשְׁפָּכְתִּי : on pourrait voir dans ce qatal une nuance inchoative (c'est le début de la désintégration physique et émotionnelle).

כִדּוֹנָג : on trouve d'autres occurrences du mot « cire » avec des comparaisons, dans des contextes de théophanie ou de crainte. On lit par exemple :

- Ps 68,3 : « Comme se dissipe la fumée, tu les dissipes : comme la cire fond au feu, les infidèles périssent devant Dieu » (TOB).
- Ps 97,5 : « Les montagnes, comme la cire, ont fondu devant le SEIGNEUR, devant le Seigneur de toute la terre » (TOB).
- Mi 1,4 : « Les montagnes fondent sous ses pas, les fonds de vallée se crevassent, comme la cire devant le feu, comme l'eau répandue sur une pente » (TOB).

⁴² BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

⁴³ Is 21,8 ; Ps 22,14 ; Za 2,8 ; Jb 24,5 (cf. Joüon § 126 e).

⁴⁴ GKC § 118 r.

⁴⁵ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 321.

Verset 16

יָבֵשׁ כְּחֶרֶשׁ | כְּחִי וְלִשׁוֹנִי מִדְּבַק מִלְקוֹחַי וְלִעְפָּר-מֹת תִּשְׁפָּתֵנִי:

À partir du verset 16, on observe dans le texte massorétique un changement notable de temps verbal. Les versets 13 à 16a utilisent des formes accomplies à valeur stative, exprimant probablement un état présent. En revanche, à partir du verset 16b, apparaissent des verbes à l'inaccompli qui semblent introduire une dynamique d'action et renforcer l'effet d'immédiateté.

כְּחִי : pour ce mot, certains éditeurs modernes proposent une autre lecture. Ainsi, le BDB signale : « In ψ 22,16 rd. חֲכִי, palate, roof of the mouth » ; le HALOT indique : « Ps 22,16 rd. חֲכִי ». L'apparat critique de la BHS abonde dans le même sens en proposant de lire חֲכִי. On parle ici de la racine חָק. L'équivalent en araméen est : חֲכָא. Une métathèse a peut-être eu lieu : « To provide better parallelism with "tongue", it is possible to read חֲכִי »⁴⁶. La leçon moderne présente ainsi une « harmonisation sémantique, vaguement orientée selon Lamentations 4,4 »⁴⁷.

Une lecture anthropologique de ce passage est proposée par David Ben Abraham⁴⁸. Il montre la manière dont les images bibliques traduisent la détresse physique et spirituelle du psalmiste. Il compare la fonte de l'âme à une bougie qui se liquéfie au feu (v. 15), et la perte de vigueur à l'assèchement de la moëlle des os, assimilée au dessèchement d'un vase d'argile. Selon lui, dans la pensée biblique, la vitalité du corps repose sur la force des os, laquelle dépend de la moëlle, nourrie par l'humidité (cf. Jb 21,24). Lorsqu'une personne est privée de nourriture, cette moëlle disparaît, les os s'assèchent et la force vitale s'éteint. C'est ce processus que décrirait le v. 16 : יָבֵשׁ כְּחֶרֶשׁ (« Ma force s'est desséchée comme un tesson »), suivi de מִדְּבַק מִלְקוֹחַי (« ma langue est collée à mon palais »), avant d'aboutir à וְלִעְפָּר-מֹת תִּשְׁפָּתֵנִי (« tu me déposes dans la poussière de la mort »). Ce lien entre vigueur et humidité est classique dans la Bible : « esprit déprimé dessèche les os » (Pr 17,22) ; « ma sève s'est changée en la sécheresse de l'été » (Ps 32,4) ; « sa chair a retrouvé la sève de sa jeunesse » (Jb 33,25) ; « et maintenant notre âme se dessèche » (Nb 11,6) ; « mes jours sont comme l'ombre qui s'incline et moi, je me dessèche comme une plante » (Ps 102,12) ; « que son bras se dessèche, oui qu'il se dessèche » (Za 11,17).

⁴⁶ P. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, vol. 19, Grand Rapids (MI), Zondervan Academic, 2016, 2^e éd, p. 278.

⁴⁷ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 347.

⁴⁸ Cf. son analyse citée dans D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle*, t. 4 : *Psaumes*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005, p. 127 (ce qui suit dans le paragraphe n'est qu'un résumé).

Ainsi, au-delà de la question textuelle, le verset traduit la désagrégation du corps et de la parole : que le mot désigne la « force » ou le « palais », le sens semble être celui d'une parole empêchée, signe d'une vie qui s'éteint.

מִלְקוֹתַי מִדְּבַק מְלִשׁוֹנִי : M. Dahood suggère de lire « *l'šōnī-m dōbēq*, with enclitic *mem*, for MT *l'šōnī mudbāq*, the only attested instance of hophal from *dbq* »⁴⁹. Le nom מִלְקוֹתַי dérive du verbe לָקַח (prendre, saisir), dans le sens de « spoils of war (people, animals, objects) ; gums (considered as two parts, Latin fauces) Ps 22,16 »⁵⁰, c'est-à-dire un butin de guerre. Dans ce contexte, le sens signifie « mâchoires ». « En araméen, le mot *malqōḥayim* prend le sens de "gosier, palais", comme en témoigne le *Midrash Tehillim* »⁵¹. L'ensemble de l'expression « suggests an inability to speak (cf. 137:6 ; Job 29:10 ; Ezek. 3:26) »⁵².

תִּשְׁפְּתֵנִי : le sens de ce mot est « mettre (la marmite : הֶסִיר à chauffer), placer, déposer, établir » ; « and you put me down (laid me down) in the dust of death »⁵³. Selon le BDB, la racine viendrait de שָׁפַח ; ce serait un verbe dénommatif (שָׁפַח, tas de cendres) « from the sbst. šft = שָׁפַח to swear with the lips, give orders, assure »⁵⁴.

On the rendering of the impf. as a past tense see Bergsträsser Heb. Gr. 2: §7h; R. Meyer Gramm. §100: 3a, and especially Diethelm Michel *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (Abhandlungen zur evang. Theologie, Vol. 1; 1960) 132ff; cf. also Sept., Vulg., Pesh., where a perfect tense is used. However a translation of תִּשְׁפְּתֵנִי as a present tense, you lay me down, can still not be excluded⁵⁵.

Verset 17

כִּי סָבְבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרָעִים הַקִּיפוּנִי כְּאַרְיֵי יַגְדִּי וְרִגְלִי:

כְּלָבִים : dans le contexte biblique, les chiens étaient souvent considérés comme des animaux impurs, « as ignoble animals »⁵⁶, des charognards qui erraient dans les rues et les champs (Ex 22,31). « The choice of dogs is most likely because of their dirty and low status in Middle-Eastern culture at the time »⁵⁷. Le terme est parfois utilisé métaphoriquement pour décrire les personnes de basse condition ou celles considérées comme avilies ou méprisables (1 S 17,43 ;

⁴⁹ M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50*, p. 140.

⁵⁰ HALOT, *ad loc.*

⁵¹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 21.

⁵² J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 332.

⁵³ HALOT, *sub voce*.

⁵⁴ HALOT, *sub voce*.

⁵⁵ HALOT, *sub voce*.

⁵⁶ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 203.

⁵⁷ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 11.

1 S 24,14 ; 2 R 8,13). Dans certains cas, כָּלֵב est utilisé pour désigner les prostitués masculins dans les pratiques cultuelles païennes (Dt 23,18). L'image des chiens encerclant le juste accentue l'humiliation : non seulement la menace physique, mais la contamination symbolique, car le contact avec ces animaux impurs renvoie à l'exclusion du sacré.

עֶדְתָּ : ce terme peut aussi s'appliquer à une bande, une horde d'animaux ou un essaim d'abeilles (Jg 14,8).

Ce verset est construit selon la règle sémitique du parallélisme synonymique (ici en chiasme) :

סְבִיבוֹנֵי כָּלָבִים	:	B	A
עֶדְתָּ מְרֵעִים הַקִּיפוֹנֵי	:	A'	B'

Verset 18

אֶסְפֹּר כָּל־עֲצָמוֹתַי הַמָּה יָבִיטוּ יִרְאוּ־כִי:

אֶסְפֹּר : le yiqtol peut exprimer ici une nuance modale (« je peux... »)⁵⁸.

עֲצָמוֹתַי : nous avons déjà rencontré cette racine au verset 15. Le HALOT suggère comme alternative possible un homonyme עֲצָמָה : actes mauvais ; profonde agonie (deep agony)⁵⁹ : Jb 7,15 ; Ps 22,18).

יִרְאוּ־כִי : le sens de ce mot avec la préposition est « inspecter, regarder avec intérêt, gentillesse, colère, chagrin, plaisir, joie, etc. » (cf. aussi la Stèle de Mesha l. 4 et 7 : regarder de haut l'ennemi, se sentir vengé).

Verset 19

יִחְלְקוּ בְּגָדֵי לְהֶם וְעַל־לְבוּשֵׁי יַפִּילוּ גֹרְלִי:

בְּגָדֵי : ce mot présente un homonyme (בְּגָד) qui signifie « tromperie, perfidie ». S'il désigne ici les « vêtements », la proximité lexicale avec l'idée de « trahison » est particulièrement suggestive.

⁵⁸ Joüon 113 § 1.

⁵⁹ HALOT, *sub voce*.

גֹּרֶל : ce mot a le sens de « sort, lot, portion, destin » ; « stones which are cast to get a decision : for dividing land Nu 26⁵⁵ and oft., garments Ps 22¹⁹ »⁶⁰.

Ce verset 19 est cité sous forme simplifiée, sans indication de citation, en Mt 27,35, en Mc 15,24 et en Lc 23,34. Le verset est cité sous sa forme complète en Jn 19,24, précédé de la formule « pour que l'Écriture s'accomplisse ».

Verset 20

וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעֹנֵתִי חוֹשֶׁה:

וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ : il s'agit du même début que le וְאַתָּה du v. 4, et de la même expression que le אֱלֹהֵינוּ du v. 12.

Verset 21

הַצִּילָה מִתְּחַרֵּב נַפְשִׁי מִיַּד־צֶלֶב יְחִידָתִי:

מִיַּד : dans ce contexte (« chien »), il faut probablement comprendre la « patte », « la griffe ». Le mot יָד désigne souvent en hébreu le pouvoir, l'emprise, la domination (« la main des Égyptiens »)⁶¹.

יְחִידָתִי : le terme יָחִיד désigne le concept d'être unique, « which is a nice way to express the solitude felt by the poet and the growing consciousness of the self that comes from suffering »⁶². Le HALOT évoque « the soul (suffering and lamenting) ; only, lonely, deserted »⁶³. J. Goldingay propose l'explication suivante : « I only have one life »⁶⁴. Avec le mot נַפְשִׁי en début de verset, ils forment peut-être un hendiadys, désignant la vie du psalmiste, menacée et précieuse.

Notons encore le parallélisme symétrique de ce verset, dont les deux parties sont reliées au verbe הַצִּילָה :

מִתְּחַרֵּב נַפְשִׁי	:	B	A
מִיַּד־צֶלֶב יְחִידָתִי	:	B'	A'

⁶⁰ HALOT, *ad loc.*

⁶¹ Cf. BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

⁶² K. SCHAEFER, *Psalms*, avec la collaboration de David W. COTTER et al., coll. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Collegeville (MN), Liturgical Press, 2001, p. 55.

⁶³ HALOT, *sub voce*.

⁶⁴ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 334.

Verset 22

הוֹשִׁיעֲנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקֶּרְנֵי רָמִים עֲנִיתָנִי:

רָמִים : la racine est רָאָם/רִים. Selon l'apparat critique de la BHS, beaucoup de manuscrits lisent רָאָמִים, pluriel également attesté⁶⁵. L'équivalent en araméen est : רִימָא, רָאִימָה. Ce terme signifie « bœuf sauvage, buffle ».

עֲנִיתָנִי : on pourrait considérer cette forme asyndétique comme un qatal prophétique. Barthélemy (CTAT) propose d'y voir une « distension entre le "waw" inversif et le verbe, distension imposée par la structure en chiasme »⁶⁶ et traduit donc par un inaccompli : « tu m'exauceras ». En effet, le waw inversif relie « des cornes des bœufs sauvages » (רָמִים מִקֶּרְנֵי) à la partie précédente du verset, mais il sépare aussi le premier verbe « sauve-moi » de la réponse « tu m'as répondu » (d'où ce décalage, cette distension).

Il faut encore noter le « chiasme parfait où le verbe עֲנִיתָנִי fait pendant au verbe הוֹשִׁיעֲנִי »⁶⁷. Cela dit, on se heurte à une rupture de construction syntaxique : l'impératif הוֹשִׁיעֲנִי est suivi d'un verbe à l'accompli, ce qui brise la symétrie habituelle des stiques. Bien que certains psaumes rapprochent les verbes « répondre » et « sauver » (Ps 18,42 ; 20,7.10 ; 60,7 ; 108,7 ; Ps 71,2), on s'attendrait plutôt à deux formes impératives : « It is surprising to find a perfect verb with a first-person singular object suffix instead of an imperative »⁶⁸. D'aucuns proposent toutefois d'y voir un qatal à valeur impérative :

Buttenwieser offers thoughts about the precative perfect Hebrew verbal system that it is identified as "alternating either with the imperfect or the imperative". Because this verb is part of an imperative sentence, Warren suggests that its 'detonic modality' may undergo mood neutralisation taking on the modality of the sentence⁶⁹.

J. Goldingay traduit par « May you have answered me »⁷⁰, suggérant plutôt une forme précativ : « I assume that further in MT the imperative is paralleled by a precative »⁷¹.

D'un point de vue structurel, l'affirmation « tu m'as répondu » contraste avec la plainte initiale « tu ne réponds pas » (v. 3), marquant un renversement décisif dans la dynamique du psaume.

⁶⁵ BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

⁶⁶ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 133.

⁶⁷ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 133.

⁶⁸ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 17.

⁶⁹ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 18.

⁷⁰ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 334.

⁷¹ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 335.

Dans toute cette section (v. 14-22), « la mention du chien — le plus vil des animaux, celui qui vient lécher le sang de ceux qui sont rejetés par Yhwh — et du lion — le plus redoutable, et le plus orgueilleux — est un mérisme qui suggère la présence de tous les animaux de la création »⁷². On peut en outre déceler une structure en chiasme centrée sur le verset 20, qui agit comme un pivot autour de l'appel à l'aide :

Aide absente (v. 12 : לֹא־יִשְׁעֵנִי)

Taureaux (v. 13 : פָּרִים)

Lion (v. 14 : לֵאָרִי)

Chiens (v. 17a : כְּלָבִים)

Aide appelée (v. 20 : לֹא־יִשְׁעֵנִי)

Chien (v. 21 : כְּלָבִים)

Lion (v. 22a : לֵאָרִי)

Taureaux (v. 22bα : פָּרִים)

Aide espérée (une certitude de foi) bien qu'à venir (v. 22bβ-23)

« L'encerclement du psalmiste est comme renforcé par une disposition concentrique de ces animaux »⁷³.

Le taureau, en particulier, est mentionné sous deux formes distinctes :

1. Le taureau פָּר (v. 13) : « Dans la Bible hébraïque, c'est toujours un animal de sacrifice (holocaustes ou sacrifices de communion) au point qu'il finit par désigner le sacrifice lui-même, le sens de sacrifice prenant le pas sur la signification taureau »⁷⁴. Ici, il symbolise vraisemblablement les adversaires du psalmiste qui veulent le « sacrifier ».
2. Le taureau רֶאֶם (v. 22) : la traduction par « unieorne » (ou encore : « licorne ») est courante dans le Pentateuque et les Psaumes. Il s'agit sans doute d'une mauvaise traduction du mot hébreu רֶאֶם qui désigne probablement un animal sauvage, tel un gros bovin (taureau ou buffle)⁷⁵. Contrairement au פָּר , le רֶאֶם ne symbolise pas l'hostilité, mais il représente plutôt « une métaphore du pouvoir bienveillant de Dieu »⁷⁶. Par sa corne (cf. Ps 92,11⁷⁷), il incarne un animal puissant, parfois mythique, souvent symbole de force, de la puissance et de la protection divines, suggérant la présence mystérieuse de Dieu même s'il semble silencieux et invisible. « Sa corne symbolise la force qui vient

⁷² A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 146, 2024, p. 8.

⁷³ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 8.

⁷⁴ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 9.

⁷⁵ BDB, *sub voce* ; HALOT, *sub voce*.

⁷⁶ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

⁷⁷ « Tu as relevé mon front comme la corne du buffle » (TOB).

de Dieu. [...] Symbole de pureté et de puissance, sa corne aurait des vertus magiques de purification pouvant évoquer la pénétration du divin dans la créature »⁷⁸.

Verset 23

אֶסְפָּרָה שְׁמִי לְאַחֵי בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלֵּלָהּ

אֶסְפָּרָה : le cohortatif exprime ici un souhait, une volonté (« je veux raconter... »).

אֲהַלֵּלָהּ : le nun énergique (assimilé) pourrait suggérer une nuance d'emphase.

Ce verset 23 est cité en He 2,12, qui met les paroles dans la bouche de Jésus.

Verset 24

יִרְאֵי יְהוָה | הִלְלוּהוּ כָּל־יָרֵעַ יַעֲקֹב כִּבְדוּהוּ וְגִירוֹ מִמֶּנּוּ כָּל־יָרֵעַ יִשְׂרָאֵל:

La structure de ce verset est tripartite :

יִרְאֵי יְהוָה הִלְלוּהוּ	:	B	A
כָּל־יָרֵעַ יַעֲקֹב כִּבְדוּהוּ	:	B'	A'
וְגִירוֹ מִמֶּנּוּ כָּל־יָרֵעַ יִשְׂרָאֵל	:	A''	B''

Verset 25

כִּי לֹא־בָזָה וְלֹא שָׁחַץ עֵצוֹת עָנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וְכִשְׁעוֹ אֵלָיו שָׁמַע:

לֹא : la massora parva de la BHS signale qu'on recense 34 versets où l'on trouve la forme לֹא. Autrement dit, il y a 34 versets où le mot לֹא apparaît 3 fois, ce qui représente un phénomène textuel rare ou remarquable. Cette triple fréquence sert aussi de point de repère pour les scribes. Le verset suit un schéma bien structuré :

1. לֹא־בָזָה : Il n'a pas méprisé (le malheur)
2. וְלֹא שָׁחַץ : Il n'a pas rejeté (la personne)
3. וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו : Il n'a pas caché son visage (c'est-à-dire qu'il n'a pas ignoré)

La répétition de לֹא crée une cadence poétique et un effet d'insistance : Dieu n'est pas indifférent, il ne méprise pas, ne rejette pas, ne se cache pas. Ce procédé renverse la plainte du

⁷⁸ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 10.

début du psaume (« Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») : le silence apparent de Dieu est maintenant rectifié par une déclaration claire de sa fidélité.

Verset 26

מֵאֲתָדָה תְּהַלֵּלֵנִי בְּקִהְלָה רַבּ נְדָרֵי אֲשַׁלֵּם גִּגְד יִרְאִיו:

אֲשַׁלֵּם : le yiqtol pourrait aussi se traduire ici avec une nuance modale de volonté (« je veux accomplir »).

Verset 27

יֵאָכְלוּ עֲנָוִים | וַיִּשְׁבְּעוּ יִהְיוּ גִּהְיוּ דָרְשׁוּ יְהִי לְבָבְכֶם לְעֹד:

יֵאָכְלוּ et וַיִּשְׁבְּעוּ : le yiqtol de ces verbes pourrait ici être traduit par un jussif. C'est l'avis de Ch. et E. Briggs : « Qal impf. juss. »⁷⁹. La forme apocopée au jussif qui suit (יְהִי) pourrait corroborer le jussif des yiqtol précédents.

Verset 28

יִזְכְּרוּ | וַיִּשְׁבּוּ אֶל־יְהוָה כָּל־אֲפִסִּי־אֲרִיז וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיו כָּל־מִשְׁפָּחוֹת גּוֹיִם:

יִזְכְּרוּ et וַיִּשְׁבּוּ : le yiqtol pourrait ici rendre un jussif. Ch. et E. Briggs considèrent les deux possibilités : « Qal impf. 1 coord, may be juss. or predictive »⁸⁰.

וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ : le HALOT envisage un hištaf'el de ḥāwâ, à l'inverse du BDB qui suggère un hitpalel de šāḥâ. Il pourrait s'agir, à la lumière de l'ougaritique *tštḥwy*, d'un hištaf'el de la racine primitive ח״י (ל״י) et non d'un hitpalel, un résidu proto-sémitique du morphème causatif š et de l'infixe *ʾ*⁸¹, c'est-à-dire un šafel réflexif⁸² avec métathèse du ḥ et du w. Le yiqtol pourrait ici rendre un jussif.

Verset 29

כִּי לִיהוָה הַמְּלוֹכָה וּמִשְׁלַל בְּגוֹיִם:

⁷⁹ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 206.

⁸⁰ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 206.

⁸¹ Joüon § 59 g + note 6.

⁸² HALOT, *sub voce* ; Joüon § 79 t.

« Certains exégètes considèrent la doxologie du v. 29 comme la fin du psaume »⁸³.

Verset 30

אֶכְלֹוּ בְּיִשְׁתַּחֲוִי | כָּל־דְּשֻׁנֵי־אֶרֶץ לִפְנֵי גְּכָרְעוּ כָּל־יִרְדֵּי עֲפָר וְנִפְשׁוּ לֹא תִּהְיֶה:

אֶכְלֹוּ : le qatal pourrait ici revêtir un sens futur, à savoir un qatal prophétique⁸⁴.

בְּיִשְׁתַּחֲוִי : cette forme, avec sa double finale en ו, n'est attestée que dans le codex de Leningrad (*sic* L). En outre, le ו initial de בְּיִשְׁתַּחֲוִי pourrait éventuellement être interprété comme une dittographie du ו final de אֶכְלֹוּ. Toutefois, « diese Änderung hat keinen Anhalt bei den Textzeugen »⁸⁵.

עֲפָר : ce mot, qui signifie « poussière, cendres, terre, poudre », peut aussi désigner de quoi est fait l'humain (« as part of the “substance” of human beings »⁸⁶). On peut établir un parallèle entre cette expression עֲפָר יִרְדֵּי et celle יִרְדֵּי בֹר (ceux qui descendent à la fosse)⁸⁷.

וְנִפְשׁוּ לֹא תִּהְיֶה : selon l'apparat critique de la BHS, il faudrait supprimer l'expression וְנִפְשׁוּ לֹא תִּהְיֶה (v. 30-31) qui serait probablement une glose écrite en marge et incorporée par erreur dans le texte (peut-être pour expliquer ce que signifie « ceux qui descendent à la poussière »).

Verset 31

וְגֵרַע יַעֲבֹדֵנוּ יִסְפֹּר לְאֹדֵנִי לְדֹר:

יִסְפֹּר : le sujet est ici indéfini (il sera raconté = on racontera). On peut remarquer une inclusion entre ce verbe et celui du v. 23 (אֶסְפָּרָה), l'ensemble formant une partie centrée sur le thème de la louange.

לְאֹדֵנִי : c'est la seule occurrence dans ce psaume ; ailleurs, c'est le tétragramme qui est utilisé (ou אֵל).

Il faut encore noter ce remarquable mérisme à trois membres aux v. 30-31 : les vivants (« les gras de la terre »), les morts (« ceux qui descendent à la poussière ») et la descendance (« les générations ») englobent l'humanité entière.

⁸³ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 351.

⁸⁴ Joüon § 112 h.

⁸⁵ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 74.

⁸⁶ HALOT, *sub voce*.

⁸⁷ Ps 28,1 ; 88,5 ; Is 38,18 ; Ez 26,20 ; etc.

Verset 32

יָבֹאוּ וַיִּגִּידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נֹלֵד כִּי עָשָׂה:

יָבֹאוּ : ce verbe et le suivant (וַיִּגִּידוּ) peuvent être lus avec une nuance inchoative (« ils se mettront à venir et à proclamer... »).

Conclusion du chapitre I

L'analyse philologique du TM menée dans cette première partie, sans prétendre à l'exhaustivité, a permis de mettre en évidence la richesse lexicale et syntaxique du texte, ainsi que certaines difficultés propres à la langue hébraïque. L'examen de certains *hapax*, des formes verbales particulières, des accents, ainsi que l'attention portée aux structures syntaxiques telles que les chiasmes, ont contribué à éclairer la profondeur et la subtilité du texte. Par ailleurs, les notes critiques de la BHS ont fourni des indications précieuses sur les points problématiques internes au TM. Cette étude constitue un socle indispensable pour une compréhension fine du psaume et prépare ainsi la deuxième partie du mémoire, qui sera consacrée à une analyse comparative des variantes textuelles issues de la Septante, du Targum, de la Peshitta, des manuscrits de Qumrân et d'autres traditions.

Chapitre II : analyse comparative des variantes textuelles

Introduction

Après avoir mené une analyse philologique des principaux points saillants du texte massorétique du Psaume 22, nous allons maintenant élargir l'étude en intégrant une approche comparative des différentes traditions manuscrites qui offrent des lectures parfois divergentes. La Septante, le Targum, la Peshitta, les manuscrits de Qumrân, ainsi que d'autres témoins textuels, constituent des sources précieuses pour comprendre la richesse et la complexité des traductions du psaume. En confrontant ces traditions, il devient possible d'identifier des variantes significatives, d'évaluer leur portée linguistique et théologique, et de mieux saisir les choix rédactionnels.

La première partie de ce chapitre offre un tableau synoptique présentant côte à côte le TM, le Targum et la LXX, afin de saisir en un coup d'œil les correspondances et les divergences entre les versions. En juxtaposant ces différentes traditions textuelles, le tableau fournit non seulement une vue d'ensemble claire et structurée du texte, mais aussi un outil précieux pour analyser les choix de traduction, les nuances de sens et les variations qui peuvent exister entre les versions.

La seconde partie se donne pour objectif de relever les différences et variantes, d'en analyser la nature et la portée, afin de proposer une lecture comparative qui éclaire la diversité textuelle. Chaque verset s'ouvrira systématiquement par la présentation, dans cet ordre, du texte massorétique, du Targum et de la Septante. D'autres versions anciennes (Peshitta, Qumrân, Vulgate, etc.) seront signalées ponctuellement lorsqu'elles présentent un intérêt particulier. L'analyse critique suivra immédiatement.

On notera encore qu'Alfred Rahlfs est à l'origine de deux éditions de la Septante : une édition critique, publiée dans la collection de Göttingen (*Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. X: *Psalmi cum Odis*, éd. maior, 3^e éd. revue, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, 1^{re} éd. 1931), et une édition manuelle, initialement parue en 1935, puis révisée par Robert Hanhart en 2006. Toutes les références à Rahlfs dans ce travail renvoient exclusivement à l'édition critique de Göttingen. Quant à l'édition critique de la Septante initiée par Hans Ziegler, elle est toujours en cours de publication. À ce jour, certains livres ont été publiés, mais le Livre des Psaumes n'est pas encore disponible.

1. Tableau synoptique⁸⁸

V.	TM	Targum	LXX
1	לְמַנְצָח עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד:	לְשַׁבְּחָא עַל תְּקוּף קוֹרְבָן תְּדִירָא דְּקִרְצָתָא תוֹשְׁבִיחָתָא לְדָוִד:	Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἑωθινῆς· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ.
2	אֵלֵי אֵלֵי לְמָה עֲזַבְתָּנִי רְחוֹק מִיִּשׁוּעָתִי דְּבָרִי שְׁאֲגָתִי:	אֵלֵי אֵלֵי מָטוּל מַה שְׁבַקְתָּנִי רְחוֹק מִן פּוֹרְקָנִי מְלִי אֲכִלְיוּתִי:	Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου.
3	אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה תַּעֲנֵה יְלִילָה וְלֹא־דוֹמָמָה לִי:	אֱלֹהֵי אֲנָא קְרִי בִּימָמָא וְלַיְלָה תַּקְבֵּל וּבְלִילְיָא לֹא שְׁתִּיקוּתָא לִי:	ὁ θεός μου, κεκράζομαι ἡμέρας, καὶ οὐκ εἰσακούσῃ, καὶ νυκτός, καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἔμοί.
4	וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל:	וְאַתָּה קָדִישׁ דְּמִיתָב עֲלֵמָא עַל תוֹשְׁבִיחֵן יִשְׂרָאֵל:	σὺ δὲ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος Ἰσραὴλ.
5	בְּדָבָר בְּטָחוּ אֲבֹתֵינוּ בְּטָחוּ וְתַפְלָטוּ:	עֲלֵךְ סַבְרוּ אֲבִתְנָא סַבְרוּ בְּמִימְרֵךְ וְשִׁנְבַתְנוּ:	ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν οἱ πατέρες ἡμῶν, ἤλπισαν, καὶ ἐρρύσω αὐτούς·
6	אֱלֹהֵי זַעֲקוּ וְנִמְלָטוּ בְּךָ בְּטָחוּ וְלֹא־בִּישׁוּ:	קְדָמְךָ צִלוּ וְאַשְׁתַּיִבוּ וְעֲלֵךְ אֲתַרְחִיצוּ וְלֹא בְּהִיתוּ:	πρὸς σὲ ἐκέκραξαν καὶ ἐσώθησαν, ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν καὶ οὐ κατησχύνθησαν.
7	וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֶרֶפֶת אֲלֵם וּבְנוֹי עָם:	וְאַנָּא זַחִיל חֲלָשׁ וְלֹא גַבַּר סָכַל חֲסִידֵי בְנֵי נָשָׂא וּמְתַרְמָמוּתָא דְּעַמְמִי:	ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.
8	כָּל־רָאִי יִלְעָגוּ לִי יַפְטִירוּ בְּשִׁפְהָ יִגְיעוּ רֹאשׁ:	כָּל דְּחַמְנָן לִי יִדְהֲכוּן עֲלֵי מִתְגַּדְּדִין בְּסַפּוֹתָהוֹן יִטְלָטְלוּ בְּרִישִׁיהוֹן:	πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν

⁸⁸ Pour le TM : BHS, 1997 ; pour le Targum : E. COOK, *Targum of Psalms*, 2001 ; pour la LXX : RAHLFS, éd. Göttingen, 1979 (voir toutes les références complètes dans la bibliographie).

9	גַּל אֶל־יְהוָה וְפִלְטָהוּ יִצְחָלָהוּ כִּי תִפֶּץ בּוֹ:	שָׁבַח קִדְם יְיָ וְשִׁנְבִיחַ פָּצָא יְתִיחַ מְטוֹל דְּאִתְרַעֵי בִּיחַ:	Ἦλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.
10	כִּי־אַתָּה גָּחַי מִבֶּטֶן מִבְטִיחִי עַל־שְׂדֵי אֲמִי:	מְטוֹל דְּאִתְ אֶפְקִתָּנִי מִכְרִיסָא אֶסְבִּירָתָנִי עַל תְּדִי אֲמִי:	ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐκσπάσας με ἐκ γαστρος, ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρός μου·
11	עָלִיד הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֻם מִבֶּטֶן אֲמִי אֵלֵי אֶתָּה:	בְּסַעֲדָךְ אֶטְלִקִּית מִמַּעֲנָא מִכְרִיסַת אֲמִי אֵלֵי אֶתָּה:	ἐπὶ σὲ ἐπερρίφην ἐκ μήτρας, ἐκ κοιλίας μητρός μου θεός μου εἶ σύ.
12	אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִי־צָרָה קְרוּבָה כִּי־אֵין עֲזָרָה:	לֹא תִתְרַחֵק מִנִּי מְטוֹל דְּעִקְתָּא קְרִיבָא אַרוּם לִית פְּרִיקָה:	μὴ ἀποστῇς ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι θλίψις ἐγγύς, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν.
13	סָבַבּוּנִי פְּרִים רַבִּים אֲבִירִי בָּשָׁן כְּתוּרֹנִי:	אֶחָזְרוּ עָלַי פִּלְחִי כּוֹכְבֵּינָא דְּמִתִּילִין לְתוּרִין סְגִיאִין רַבְרָבִינִי מִתְנֵן אֶקְפּוּנִי:	περιεκύκλωσάν με μόσχοι πολλοί, ταῦροι πίονες περιέσχον με·
14	פָּצוּ עָלַי פִּיטָם אֲרִיָּה טַרְף וְשָׂאָה:	פִּתְחוּ עָלַי פִּימְהוֹן הֵיד כְּאַרְיָא מְכֻלֵּי וְתִבְרָה:	ἤνοιξαν ἐπ' ἐμέ τὸ στόμα αὐτῶν ὥς λέων ὁ ἀρπάζων καὶ ὠρυόμενος.
15	כַּמִּים נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְדּוּ כָּל־עֲצָמוֹתַי הִנֵּה לְבִי כְּדוֹנָג לִמָּס בְּתוֹךְ מַעֵי:	הֵיד כְּמִנָּא אֲשַׁתִּידַת וְאִתְפָּרְפְּרוּ כּוֹלְהוֹן גְּרָמֵי הִנֵּה לְבִי מִתְמַסִּי הֵיד שַׁעֲוָה בְּגוּ מַעֵי:	ὥσει ὕδωρ ἐξεχύθην, καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστά μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὥσει κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου·
16	יָבֵשׁ כַּחֲרֹשׁ ׀ פָּחִי וְלִשׁוֹנִי מִדְבָּק מִלְקוֹחִי וְלַעֲפָר־מִנֵּת תִּשְׁפָּתָנִי:	יָבֵשׁ הֵיד פִּסְתָּר חִילִי וְלִישָׁנִי אֲדָבִיק לְמוֹרִיגִי וְלִבִּית קְבוּרָתָא אֲמַטִּיתָנִי:	ἐξηράνθη ὥς ὄστρακον ἡ ἰσχὺς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με.
17	כִּי סָבַבּוּנִי בְּלִבִּים עֲדָת מְרַעִים הַקִּיפוּנִי כְּאִרֵּי גִי וְרָגְלִי:	מְטוֹל דְּאִתְזִירוּ עָלַי רִשְׁיַעִי דְּמִתִּילִין לְכֻלְבָּיָא סְגִיעִין כְּנִישַׁת מְבִאִישִׁין אֶקְפּוּנִי נִכְתִּין הֵיד כְּאַרְיָא אִידִי וְרָגְלִי:	ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με, ὠρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας.

18	אָספּר פֿל־עצמותי הָמָה לְבִיטוֹ יִרְאוּ-רָבִי:	אֲחֹנִי כָּל הַלְבָּשׁוּשֵׁי גֶרְמִי אֲנֹן מִסְתַּכְּלִין מִבֶּן לִי:	ἐξηρίθμησα πάντα τὰ ὀστᾶ μου, αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με.
19	יִחְלְקוּ בְּגָדֵי לֶהֱם וְעַל־ לְבוּשֵׁי יִפְּלוּ גֹרֶל:	מִפְּלִגִּין לְבוּשֵׁי וְעַלְוֵי פָתְנִי יִרְמוּן עַדְבִּין:	διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἐαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κληρὸν.
20	וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי תַרְחֻק אֲיִלוּתֵי לַעֲזָרְתִּי חוֹשֶׁה:	וְאַתָּה יְיָ לֹא תִתְרַחֵק תּוֹקֵפִי לְסִוְעֵי אוֹחִי:	σὺ δέ, κύριε, μὴ μακρύνῃς τὴν βοήθειάν μου, εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες.
21	הַצִּילָה מִתְּחַרֵּב נַפְשִׁי מִיָּד כָּלֵב יַחֲדָתִי:	פָּצִי מִקֹּטְלִין בְּתַרְבָּא נַפְשִׁי מִן אֲדָא דְכַלְבָּא רוּחָא דְגִישְׁמִי:	ρῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῇ μου.
22	הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקֶּרֶן רַמִּים עֲנִיתָנִי:	פְּרוֹקֵנִי מִפּוֹם אֲרִיָּא וּמִגְּבֻרָא דְּתַקִּיפִין וְרַמִּין כְּרִימָנָא קַבְּלָתָא צְלוּתִי:	σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπεινῶσίν μου.
23	אָספּרָה שְׁמִי לְאַחֵי בְּתוֹךְ קֹהֵל אֶהְלֶלְךָ:	אֲחֹנִי גְבוּרַת שְׁמִי לְאַחֵי בְּמִצֵּעַ בְּנִשְׁתָּא אֲשַׁבְּחֶנְךָ:	διηγῆσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὕμνήσω σε.
24	יִרְאַי יְהוָה הִלְלוּהוּ כָּל־ יָרֵעַ יַעֲקֹב כִּבְדּוּהוּ וְגִירוֹ מִמֶּנּוּ כָּל־יָרֵעַ יִשְׂרָאֵל:	דִּחְלִיא דִּי שְׁבַחוּ קְדָמוּי כָּל יִרְעָא דִּיעֲקֹב הָבוּ לֵיהּ יָקָר וְאַתְּדַעְזֵעוּ מִנִּיהּ כָּל יִרְעָא דִּישְׂרָאֵל:	Οἱ φοβούμενοι κύριον, αἰνέσατε αὐτόν, ἅπαν τὸ σπέρμα Ἰακωβ, δοξάσατε αὐτόν, φοβηθήτωσαν αὐτόν ἅπαν τὸ σπέρμα Ἰσραὴλ,
25	כִּי לֹא־בִזָּה וְלֹא שִׁלְץ עָלוּת עָנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וּבִשְׁוֹעוֹ אֱלֹהֵי שְׁמַע:	מִטוּל דָּלָא בִסַּר וְלֹא שְׂאֵט צְלוּתָהוּן דַּעֲנִי וְלֹא סִלִּיק שְׂכִינְתָּיה מִבִּיגְיָהוּן וּבְצַלְאִיהוּן קְדָמוּהִי מִקַּבֵּל:	ὅτι οὐκ ἐξουδένωσεν οὐδὲ προσώχθισεν τῇ δεήσει τοῦ πτωχοῦ οὐδὲ ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' ἐμοῦ, καὶ ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς αὐτόν εἰσήκουσέν μου.

26	מֵאַתָּה תְּהִלָּתִי בְּקִלְתִּי בְּקִלְתִּי רַב נְדָרִי אֲשֶׁלֶם גָּדַד יִרְאַיוּ:	מִנֶּה תוֹשְׁבִתִי בְּכִנְיֹשֶׁת סְגִיעַת עֲמָא נְדָרִי אֲשֶׁלֶם קָבִיל דְּחִלּוּי:	παρὰ σοῦ ὁ ἔπαινός μου ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλη, τὰς εὐχὰς μου ἀποδώσω ἐνώπιον τῶν φοβουμένων αὐτόν.
27	יֵאָכְלוּ עֲנִיִּים וַיִּשְׁבְּעוּ יִתְּלֻוּ יְהוָה דְּרִשְׁיוּ יְחִי לְבַבְכֶּם לְעַד:	יִיכָלוּ עֲנִיָּתַי וַיִּשְׁבְּעוּן יִשְׁבַּחוּ קְדָם יְיָ דְּתַבְּעִין לֵיהּ יִשְׁרֵי רוּחַ נְבוּאָה בְּרַעְיוֹנֵי לְכֹחוֹ לְעַלְמֵי:	φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται, καὶ αἰνέσουσιν κύριον οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν· ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος.
28	יִזְכְּרוּ וַיִּשְׁבּוּ אֱלֹהֵיהֶּנָּה כָּל־אֶפְסֵי־אָרֶץ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיהָ כָּל־מִשְׁפָּחוֹת גּוֹיִם:	יִזְכְּרוּן נְסוּי וַיִּתְּבוּן קְדָם יְיָ כָּל סִיפֵי אֶרֶץ וַיִּסְגְּדוּ קְדָמָהּ כָּל גְּבִיסַת עַמְמָא:	καὶ μνησθήσονται ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς, καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν,
29	כִּי לִיהוָה הַמְּלוּכָה אִמְשָׁל בְּגוֹיִם:	מְטוּל דָּמֵן קְדָם יְיָ מַלְכוּתָא וְשִׁלִּיט בְּעַמְמָא:	ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία, καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν.
30	אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ כָּל־דְּשֻׁנֵּי אֶרֶץ לִפְנֵי וַיִּכְרְעוּ כָּל־יִזְרְעֵי עַפְרָא וַיִּנְפְּשׁוּ לֹא חֵיהָ:	סְעוּדוּ וּסְגִידוּ כָּל דְּהֵינֵי אֶרֶץ קְדָמוּי וַיִּגְחֲנוּ כָּל נַחְתִּין בֵּי קְבוּרָתָא וַיִּנְפְּשׁוּ רִשְׁיָעָא לֹא יִסְנִי:	ἔφαγον καὶ προσεκύνησαν πάντες οἱ πίονες τῆς γῆς, ἐνώπιον αὐτοῦ προπεσοῦνται πάντες οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῇ,
31	גָּרַע יַעֲבֹדֵנוּ יִסְפָּר לְאִדְנֵי לְדוֹר:	וַיִּרְעִיָּה דְּאַבְרָהָם יִפְלַחוּן קְדָמוּי וַיַּחֲוּן כָּח גְּבוּרָתָא דִּי לְדָרָא בְּתַרְאָה:	καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ· ἀναγγελήσεται τῷ κυρίῳ γενεὰ ἡ ἐρχομένη,
32	גָּבֹאוּ וַיִּגִּידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נִלְוָד כִּי עֲשָׂהָ:	וַיִּתְּבוּן בְּנֵיהֶוֹן וַיִּתְּנוּ צְדָקָתִיהָ לְעַמִּיהָ דְּעֵתִיד לְמִילַד פְּרִישָׁן דְּעַבְד:	καὶ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ λαῷ τῷ τεχθησομένῳ, ὅτι ἐποίησεν ὁ κύριος.

2. Analyse comparative des variantes textuelles

Verset 1

לְמַנְצָה עַל־אֵילַת הַשָּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד:

לְשִׁבְחָהּ עַל תְּקוּף קוֹרְבָן תְּדִירָה דְּקָרָצְתָהּ תוֹשִׁבְתָּהּ לְדָוִד:

Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἐωθινής· ψαλμὸς τῷ Δαυίδ.

Il convient de noter en premier lieu que la traduction grecque propose l'expression εἰς τὸ τέλος (employée dans une cinquantaine de titres des psaumes) pour לְמַנְצָה. L'expression grecque pourrait peut-être reposer non sur מַנְצָה, mais sur מַנְּ (« fin, éternité, endurance ») : « The translators of the LXX seem to have potentially interpreted it with a different vocalisation as מַנְּ explaining the rendering as τέλος »⁸⁹. Or, מַנְּ est systématiquement traduit par εἰς τὸ τέλος dans le psautier⁹⁰. Il serait donc « surprenant que, dans le seul cas des titres, מַנְּ soit rendu de façon différente »⁹¹. C'est pourquoi on peut supposer que εἰς τὸ τέλος dans les titres est une tentative grecque d'interpréter לְמַנְצָה, dont le sens est obscur. Les traductions d'Aquila, Symmaque et Théodotion suggèrent le sens de victoire. Toutefois, « au niveau du grec, il est difficile de comprendre le mot *telos* au sens de victoire »⁹².

O. Munnich estime que « rien ne permet de penser que le texte hébreu des titres a connu des modifications »⁹³. Les interprétations rabbiniques et la Septante montrent souvent un sens identique pour le même mot, ce qui suggère que la LXX ne traduit pas un texte différent, mais interprète le même terme que le TM. Cette convergence suggère que la LXX et le TM partageraient non seulement le même texte de base, mais aussi une tradition interprétative commune. O. Munnich poursuit alors : « On ne peut donc souscrire à une représentation selon laquelle la Septante interprète les titres d'une certaine façon et le *texte massorétique d'une autre* »⁹⁴.

À l'inverse, M. Bauks estime que le TM a été adapté :

Même si le sens exact de τέλος dans la LXX n'est pas tout à fait clair, il faut conclure [...] que la LXX et ses recensions grecques semblent avoir conservé ici un souvenir

⁸⁹ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 4.

⁹⁰ Ps 9,7.19 ; 10,11 (9,32) ; 12(13),2 ; 15(16),11 ; 17(18),36 ; 43(44),24 ; 48(49),10 ; 51(52),7 ; 67(68),17 ; 73(74),1.3.10.11.19 ; 76(77),9 ; 78(79),5 ; 88(89),47 ; 102(103),9.

⁹¹ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », dans *Vetus Testamentum*, 61/3, Brill, 2011, p. 371.

⁹² G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 18.

⁹³ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 371.

⁹⁴ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 371.

d'une manière ancienne de comprendre le titre, qui n'a rien à voir avec le titre de la version TM. Ce dernier a été modifié grâce à la vocalisation massorétique pour exclure toute allusion eschatologique et christique⁹⁵.

Finalement, le sens exact de εἰς τὸ τέλος demeure incertain, et les données actuelles ne permettent pas de trancher de manière définitive. Selon O. Dorival, « dans le judaïsme palestinien des deux premiers siècles, le titre hébraïque n'était pas compris en un sens musical »⁹⁶. Pour les chrétiens, lecteurs de la LXX, il est probable que ce *telos* ait été compris comme une allusion au Christ et à l'accomplissement des promesses messianiques. La victoire évoquée, elle aussi, a souvent été interprétée comme celle du Christ ressuscité et de la foi chrétienne, offrant une interprétation davantage prophétique. Dans ce contexte, l'idée d'une interprétation musicale de cette indication pourrait être apparue tardivement, à la fin du II^e ou au III^e siècle, peut-être pour empêcher les chrétiens de récupérer les psaumes à leur profit.

En outre, la LXX (suivie par les versions d'Aquila et de Symmaque) opte pour ἀντιλήμψις (aide, secours, protection) pour rendre אֶלֶּף. Ce choix pourrait traduire le mot אֶלֶּף (force, aide, secours), que l'on trouve d'ailleurs au v. 20 (et où il constitue un *hapax* dans la Bible hébraïque). Ce faisant, il établit un lien avec ce même verset, où il est question d'un réconfort divin au matin, comme dans d'autres psaumes de type matinal (cf. Ps 5) : « Dies lässt sich als Angleichung an die Gottesbezeichnung אֶלֶּף in V.20 erklären »⁹⁷. De plus, « l'assimilation entre deux lieux voisins est un phénomène courant »⁹⁸. Cette association permet d'articuler l'image de la biche avec celle de la protection divine. Dans la littérature rabbinique, cette superposition est fréquente : la biche devient un symbole de grâce soutenue par la force de Dieu. Par exemple, le Midrash décrit Esther comme une « biche des amours » (אֶלֶּף אֶלֶּף, Pr 5,19) qui trouva dans le jeûne et la prière la force de résister et d'agir avec courage devant le roi Assuérus, portée par une forme de protection divine discrète mais décisive. En ce sens, le texte grec semble souligner une vision prophétique, voire eschatologique, plus marquée que le texte massorétique. La LXX pourrait refléter ici une tradition textuelle hébraïque différente, non conservée dans le TM, où le mot était vocalisé אֶלֶּף. Inversement, le TM pourrait également témoigner d'une tradition distincte, fixée ultérieurement par la vocalisation massorétique. Certains auteurs vont plus loin et estiment que le TM pourrait avoir « été modifié grâce à la

⁹⁵ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 344.

⁹⁶ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 18.

⁹⁷ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 47.

⁹⁸ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 369.

vocalisation massorétique pour exclure toute allusion eschatologique et christique »⁹⁹. Dans ce cas, אֵילָת aurait été remplacé par אֵילָתָּה pour « atténuer son application à Jésus »¹⁰⁰.

Selon cette hypothèse, la fixation massorétique aurait permis au psaume de « cesser d'être messianique, masculin et applicable à Jésus »¹⁰¹, ce qui aurait constitué une interprétation difficilement recevable. En effet, la mention de la « protection de l'aurore » dans la LXX a été relue par la tradition chrétienne comme une allusion à la résurrection du Christ, constatée à l'aube par les femmes au tombeau (Lc 24,1). Dans cette réception, le psaume devenait ainsi l'annonce de la mort et de la résurrection de Jésus. C. Keil et F. Delitzsch, en parlant de la « biche de l'aurore », expliquent : « This interpretation is certainly a well-devised improvement of the ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς »¹⁰². Selon G. Dorival, le titre originel, reflété en grec par ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, serait « au sujet de la protection de l'aurore »¹⁰³ (אֵילָת). Néanmoins, même si l'hypothèse d'une harmonisation secondaire visant à éviter une interprétation messianique ne peut être exclue, elle demeure spéculative et ne repose sur aucun indice textuel décisif.

Par ailleurs, bien que certains « Jewish scholars have suggested that אֵילָת שָׁחַר [...] may represent the name of a tune or instrument »¹⁰⁴, ni le Targum ni le Midrash ne mentionnent « la biche de l'aurore » dans le sens d'une interprétation musicale du titre. Le Targum rend le verset par עַל תְּקוּף קוֹרְבָן תְּדִירָא דְקָרִיצְתָא (« sur la force du sacrifice régulier de l'aurore »), traduisant une dimension culturelle concrète : « Because of the nature of a deer, some have associated this instead with sacrifice, which may explain in part the Targum's connection with it being the morning sacrifice »¹⁰⁵.

Le Midrash, quant à lui, recourt à une métaphore : la « biche de l'aurore » devient un symbole d'Israël ou d'une femme juste qui fait advenir la lumière dans les ténèbres. Cette interprétation se développe particulièrement autour de la figure d'Esther, avec une image évocatrice : lorsque l'aurore se lève, les étoiles se couchent. C'est pourquoi, lorsqu'Esther s'éveilla, les étoiles d'Haman et de ses fils s'éteignirent. La « biche de l'aurore » fait ainsi référence à Esther, car elle fit sortir le matin des ténèbres¹⁰⁶. Cette exégèse midrashique reflète une lecture strictement juive du psaume, centrée sur Esther et le peuple d'Israël, et s'inscrit peut-être dans une

⁹⁹ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 344.

¹⁰⁰ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 369.

¹⁰¹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 19.

¹⁰² C. F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, p. 308.

¹⁰³ O. MUNNICH, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 369.

¹⁰⁴ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 4.

¹⁰⁵ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 4.

¹⁰⁶ Midrash Tehillim sur Ps 22,1 : דבר אחר למה נמשלה אסתר כשחר. מה השחר עולה והכוכבים שוקעין אף אסתר בבית : אחשורוש היא היתה עולה והמן ובניו שוקעין.

perspective visant à désamorcer les lectures christologiques, jugées inconcevables par les traditions rabbiniques, notamment celle du verset 2 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ? », que les évangiles attribuent aux dernières paroles de Jésus.

En conclusion, les différentes versions anciennes (Septante, Aquila, Symmaque, Targum) témoignent de traditions exégétiques diverses, allant de la traduction littérale à des relectures symboliques. Cependant, comme l’a montré G. Dorival¹⁰⁷, plusieurs titres présents dans la Bible grecque ont très probablement une origine juive, ce que confirment leurs nombreux contacts avec l’exégèse rabbinique.

Verset 2

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי רְחוּק מִיִּשְׁוּעָתִי דְּבַרִּי שְׁאֵגְתִּי:

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי מָטוּל מַה שִּׁבְקָתָנִי רְחִיק מִן פִּוְרָקָנִי מִלִּי אֶכְלִיֹּתִי:

Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου.

Dans cette phrase interrogative, l’hébreu emploie לָמָּה, souvent davantage prospectif¹⁰⁸ (« pour quoi, en vue de quoi »), au contraire de מָדוּעַ, plutôt rétrospectif. Le grec ἵνα τί va dans le même sens. Le Targum traduit ici לָמָּה par מָטוּל מַה, alors qu’il le traduit presque toujours (dans 14 occurrences) par לְמַה (sauf dans Ps 49,6).

Après Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, la LXX propose πρόσχες μοι (absent dans le TM), que l’on retrouve dans la LXX au v. 20b ainsi que dans le Ps 55,2a (Ps 54 pour la LXX). C’est pourquoi les traducteurs établissent un parallèle entre les Ps 22 et 55 et, au sein du Ps 22, entre les v. 2a et 20b. Cette expression indique que le psalmiste implore une action divine, cherchant une réponse immédiate à sa souffrance. Cette interprétation harmonisante engage un aspect de relation plus dynamique, où Dieu doit répondre activement à la détresse du croyant. De son côté, le TM utilise une forme de question qui, bien que plaintive, ne demande pas nécessairement une réponse directe de Dieu, mais exprime plutôt une souffrance pure. Toutefois, « die Ergänzung ist grammatikalisch und inhaltlich nicht notwendig. Darüberhinaus belegen Ps 10,1 und 74,1, daß eine לָמָּה-Frage mit einem Vokativ verbunden sein kann »¹⁰⁹.

¹⁰⁷ O. MUNNICH, « L’étude des titres des Psaumes : question de méthode », p. 373.

¹⁰⁸ Cf. BDB et HALOT, *sub voce* : « for what reason », « to what end ».

¹⁰⁹ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 54.

Ce verset 2a est cité en Mt 27,46 et en Mc 15,34 (sans « fais attention à moi » et sans indication de citation) : « It is quite clear to most scholars, and to readers at the time, that this was a strong reference to Psalm 22 »¹¹⁰.

Le substantif *יְשׁוּעָה* est généralement retenu dans les traductions traditionnelles, qui suivent le texte massorétique. Ainsi, la Peshitta traduit par : « tu t'es éloigné de mon salut » ; la version syriaque de la Bible polyglotte de Londres éditée par B. Walton offre une légère variante : « et tu éloignes de moi le salut ». Le Targum propose : *רְחִיק מִן פִּירְקָנִי מְלִי אֶכְלִיּוּתִי* (« loin de mon salut, les paroles de mes cris »), tandis que la LXX offre : « loin de mon salut, les paroles de mes transgressions ». De son côté, le *Psalterium iuxta Hebraeos* reste proche du TM : « Deus Deus meus quare dereliquisti me longe a salute mea verba rugitus mei » (« ... loin de mon salut, les paroles de mon cri »). La plupart des témoins (Septante, Peshitta, Targum, Vulgate, Aquila, Symmaque, Théodotion et Quinta) ont donc clairement suivi ce que la vocalisation massorétique a imposé : « loin de mon salut ».

Cependant, l'apparat critique de la BHS suggère que la leçon primitive aurait pu être *מִיְשׁוּעָתִי*. Ce substantif est attesté 11 fois dans la Bible hébraïque dont 6 fois dans les Psaumes. Le HALOT appuie cette hypothèse : « Ps 22,2 rd. *מִיְשׁוּעָתִי* ». Si l'on s'y fie, il s'agirait alors d'une erreur de scribe pour *שׁוּעָה* (« appel à l'aide, cri de détresse »). Le TM adopterait dans ce cas une vocalisation plus courante (« *lectio facilior* ») qui évoque le thème du salut (« loin de mon salut »), alors que la leçon primitive pourrait avoir été un substantif de la racine *שׁוּע*, « crier à l'aide ». Cette racine *שׁוּע* offre de surcroît un bon parallèle à l'apposition qui suit immédiatement : « les paroles de mon rugissement ». En outre, la présence de *שׁוּע* au v. 25 (traduit par « crier » par les différents témoins) laisse penser que la vocalisation supposée primitive aurait pu être conservée.

Par ailleurs, le mot *שִׁגְגָּתִי* (« rugissement, grognement, hurlement, gémississement ») soulève lui aussi certaines difficultés d'interprétation. Dans la Septante, il est traduit par *τῶν παραπτωμάτων μου* (« mes fautes » ou « mes péchés »), lecture également retenue par la Peshitta. Cette traduction suppose un texte hébreu de départ différent, probablement *שִׁגְגָּתִי*, expression courante pour dire « mes péchés », dont la forme de base *שִׁגְגָּה* (de la racine *שגא/שגה*) est un *hapax* (Ps 19,13). Dans la LXX (probablement dans sa *Vorlage*) et la Peshitta, on observe donc une transformation par métathèse entre le *ס* et le *ג* du substantif « mon rugissement, mon cri » (*שִׁגְגָּתִי*) en « mes péchés, mes fautes, mes transgressions, mes chutes, mes erreurs »

¹¹⁰ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 5.

(יְהוָה) : « Mon Dieu, mon Dieu, prête-moi attention ! Pourquoi m’as-tu abandonné ? Loin de mon salut, les paroles de mes transgressions ».

Ce glissement textuel et sémantique introduit une dimension morale absente du texte massorétique : la souffrance du psalmiste devient conséquence de ses fautes. Il s’agit là d’une interprétation théologique implicite, qui oriente la signification vers une idée de culpabilité humaine et « insère une confession de péché qui est absente dans le TM »¹¹¹. L’introduction de *πρόσχε μοι* (« prête-moi attention ») dans la LXX, absent du TM, semble confirmer que la LXX suivait une *Vorlage* différente. La variante de la LXX colore ainsi le verset d’une dimension théologique plus marquée, notamment en associant la souffrance à la notion de péché, ce qui reflète une interprétation qui s’inscrit davantage dans la pensée chrétienne.

Verset 3

אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה וְלֹא־דִוְמָה לִי:

אֱלֹהֵי אֲנִי קָרִי בִּמְמָא וְלֹא תִקְבֹּל וּבְלִילִיָּא לָא שְׁתִּיקוּתָא לִי:

ὁ θεός μου, κεκράζομαι ἡμέρας, καὶ οὐκ εἰσακούσῃ, καὶ νυκτός, καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί.

Le verbe אֶקְרָא (« j’appelle »), rendu en grec par κεκράζομαι, se trouve dans plusieurs témoins anciens accompagnés de l’expression « vers toi », notamment dans les papyri (dont le P. Bodmer XXIV), les onciaux et une partie des Pères. Cet ajout ne figure toutefois ni dans un manuscrit de la Vieille Latine, ni dans le Psautier Gallican, ni dans la lucianique, ni chez Tertullien ou Théodoret ; il était donc probablement absent de la Septante ancienne.

Le verbe εἰσακούσῃ signifie « écouter favorablement » ou « exaucer ». « Dans les Psaumes, *eisakoúein* correspond à ‘*ānāh* 18 fois, à *shāma*’ 37 fois »¹¹². On constate ainsi une évolution de sens : alors que le texte hébreu évoque plutôt une réponse explicite, le grec suggère une simple écoute, déjà moins engageante. La Septante semble donc introduire une nuance théologique : ce n’est pas seulement que Dieu ne répond pas, mais qu’il refuse même d’entendre. Ce silence devient alors une marque d’abandon plus profonde, renforçant le pathos du texte. Le Targum traduit l’invocation non par « tu ne réponds pas », mais par וְלֹא תִקְבֹּל, « tu ne reçois pas » (sous-entendu : ma prière).

En ce qui concerne le mot דִּוְמָה (« silence »), le texte grec lui substitue ἄνοιαν, qui signifie « folie, déraison, furie ». Ainsi, tandis que le TM rend plutôt par « pas silence » (*lo’ dūmiyyāh*),

¹¹¹ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 345.

¹¹² G. DORIVAL (trad. et comm.), *La Bible d’Alexandrie. Les Psaumes*, Livre 1 : *Psaumes 1-40 (41 TM)*, Paris, Cerf, 2021, p. 352.

la LXX traduit par « pas en folie ». « Le mot hébreu correspondant normalement à *ánoia* est *iwwèlèt*. L'écart entre le TM et la LXX ne s'explique pas par un modèle différent. Il doit correspondre à une tradition d'interprétation, qui reste inconnue »¹¹³. La LXX reflète peut-être ici une interprétation théologique qui tente d'introduire une nuance qui n'existe pas dans le TM (justification de la souffrance du psalmiste en la moralisant). Quant à la Peshitta, elle rend le silence non comme une absence ou un mutisme, mais comme un retard volontaire de Dieu : « tu n'as pas tardé envers moi » ou « tu ne resteras pas pour moi », introduisant une idée d'attente plutôt que de rejet.

Enfin, on remarquera que « le texte grec traduit systématiquement l'inaccompli de l'hébreu par une forme verbale au futur : "je crierai de jour vers toi et tu n'écouteras pas ...". Ainsi, le caractère eschatologique semble encore renforcé (en harmonisant avec les vv. 26ss) »¹¹⁴.

Verset 4

וְאַתָּה קְדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלֹּת יִשְׂרָאֵל:

וְאַתָּה קְדִישׁ דְּמִיָּתִיב עַל תּוֹשָׁבְתָן יִשְׂרָאֵל:

σὺ δὲ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος Ἰσραὴλ.

La Septante traduit le terme קְדוֹשׁ par ἐν ἁγίοις, littéralement « parmi les saints ». « Les "saints" de la LXX peuvent désigner "le saint" et le "saint des saints" du temple de Jérusalem, mais aussi ceux que Dieu sanctifie »¹¹⁵. Certaines recensions ultérieures, comme celle de Lucien d'Antioche, ainsi que la Vulgate, proposent une lecture différente : ἐν ἁγίῳ (« dans le sanctuaire »).

Le verbe יוֹשֵׁב est rendu en grec par κατοικεῖς. Bien que l'atnah soit un signe de ponctuation propre au texte massorétique, la Septante semble refléter une compréhension différente de la structure du verset, comme si la césure avait été déplacée : « Vielfach wird der Atnah von קְדוֹשׁ auf das folgende יוֹשֵׁב verschoben und קְדוֹשׁ als Apposition zu אַתָּה gelesen »¹¹⁶. Cette interprétation modifie l'articulation syntaxique du verset qui devient alors : « Mais toi, tu habites parmi les saints (ou : dans le sanctuaire), louanges d'Israël ». Cette dernière expression (« louanges d'Israël ») dans la LXX pourrait aussi être comprise « en tant qu'épithète divin »¹¹⁷. J. Goldingay suit la syntaxe de la LXX : « The idea of Yhwh's sitting enthroned in the heavens

¹¹³ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

¹¹⁴ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 345.

¹¹⁵ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

¹¹⁶ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 55.

¹¹⁷ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 345.

or in Zion is a familiar one (2:4 ; 55:19 [20] ; 80:1 [2] ; 99:1 ; 123:1) »¹¹⁸. M. Dahood partage un avis similaire : selon lui, cette construction inhabituelle « becomes intelligible in view of Ps cxiv 2, *hay^etāh y^ehūdāh l^eqodšō yiśrā'ēl mamš^elōtāyw*, "Judah became his holy throne, Israel his kingdom" [...]. The adjective *qādōš*, "holy", becomes, by metonymy, the name of the throne itself »¹¹⁹.

En ce qui concerne תְּהִלֹּת (« louanges »), le pluriel est fréquent : Ex 15,11 ; Ps 78,4 ; Is 60,6 et 63,7. Toutefois, la Septante traduit par le singulier : ὁ ἔπαινος (« la louange »). Quelques manuscrits hébreux attestent également la forme singulière תְּהִלָּה. La Peshitta dit (*b*)šwbhk, (in) gloria tua (« dans ta gloire »), variante propre au syriaque.

L'expression hébraïque יֹשֵׁב תְּהִלֹּת יִשְׂרָאֵל est énigmatique. Elle semble syntaxiquement flottante et sans objet explicite. Il est possible que le traducteur grec ait cherché à la restructurer en inversant l'ordre des mots (ἐν ἁγίοις κατοικεῖς) et en insérant la préposition ἐν, ce qui donne : « tu habites parmi les saints ». Une autre interprétation consiste à lire l'expression comme une apposition nominale, « Toi, la louange d'Israël » : « The idea that Yhwh is Israel's praise is a familiar one »¹²⁰. Toutefois, cette hypothèse paraît moins probable grammaticalement. En effet, dans une apposition nominale classique de type « Toi, la louange d'Israël », l'hébreu utilise généralement soit un nom sans état construit, comme dans אַתָּה אֱלֹהִי (« Tu es mon Dieu »), soit une construction du type הוּא תְּהִלָּתִי (« Tu es ma louange », cf. Dt 10,21 ou Jr 17,14). L'expression du TM semble peut-être inspirée par l'épithète הַכְּרוּבִים (« celui qui siège sur les k'rûbîm » ; cf. 1 S 4,4 ; 2 S 6,2 ; 2 R 19,15 ; Is 37,16 ; Ps 99,1), également construite sans préposition. « Daß der Ort des Thrones auch ohne eine lokale Präposition stehen kann, zeigt der Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים »¹²¹. On comprendrait alors : « tu habites sur les louanges d'Israël », c'est-à-dire que Dieu siège au milieu de la louange de son peuple, comme il siège au-dessus des chérubins.

De son côté, le Targum amplifie : וְאַתָּה קַדִּישׁ דְּמִיתָב עַלמָא עַל תּוֹשְׁבֵיכֶן יִשְׂרָאֵל (« et toi, le Saint qui établis le monde en raison des louanges d'Israël »)¹²². Le participe pael araméen employé ici fonctionne de manière causative, à la manière du hifil hébreu : Dieu « établit » ou « fonde » le monde grâce aux louanges de son peuple. Le *Psalterium iuxta Hebraeos* traduit : « Et tu sancte habitator Laus Israhel » (« Et toi, ô saint habitant, louange d'Israël »).

¹¹⁸ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 327.

¹¹⁹ M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50*, p. 138-139.

¹²⁰ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 328.

¹²¹ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 56.

¹²² עָלַם peut également signifier « (pour l') éternité », mais dans ce cas il est souvent employé en tant que *nomen rectum* (cf. *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, <https://cal.huc.edu>, *sub voce*).

En conclusion, la version massorétique propose une construction plus difficile à interpréter (*lectio difficilior*), tandis que la Septante opère une réorganisation syntaxique en s'appuyant peut-être sur une tradition interprétative. Là où le texte hébreu semble dire : « Et toi, tu es saint, tu habites les louanges d'Israël », le grec lit : « Et toi, tu habites parmi les saints (ou : dans le sanctuaire), louanges d'Israël ».

Verset 5

בְּדָבָר בְּטָחוֹ אֲבִתֵּינוּ בְּטָחוֹ וְתַפְלֵטְמוּ:

עֲלֶיךָ סִבְרוּ אֲבִהֶתְנָא סִבְרוּ בְּמִימְרֶיךָ וְשִׁוְּבַתְנוּ:

ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν οἱ πατέρες ἡμῶν, ἤλπισαν, καὶ ἐρρύσω αὐτούς·

Avec le verbe ἤλπισαν (espérer), la Septante apporte une nuance par rapport au texte massorétique, qui emploie plutôt l'idée de « faire confiance ». Tandis que le texte hébreu insiste sur une confiance présente enracinée dans la relation avec Dieu, la LXX oriente la compréhension vers une attente confiante, tournée vers l'avenir. Cette lecture introduit une tonalité plus eschatologique, centrée sur l'espérance d'une délivrance future.

Il existe une légère variante textuelle entre le texte massorétique et un fragment provenant de la grotte 5/6 à Nahal Hever (HevPs 5/6¹²³), dans lequel le mot apparaît sans le waw initial : תַּפְלֵטְמוּ. Cette différence, bien que formelle, ne modifie pas le sens fondamental du verset.

Enfin, le Targum introduit une précision interprétative en ajoutant בְּמִימְרֶיךָ (« par ta parole »), mettant en avant la médiation du Logos divin dans l'acte de délivrance.

Verset 6

אֱלֹהֵי זַעֲקוּ וְנִמְלֹטוּ בְּךָ בְּטָחוֹ וְלֹא-בִישׁוּ:

קִדְמָךְ צִלּוֹ וְאִשְׁתַּזִּיבוּ וְעֲלֶיךָ אֶתְחַרְצוּ וְלֹא בְּהִיתוּ:

πρὸς σὲ ἐκέκραξαν καὶ ἐσώθησαν, ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν καὶ οὐ κατησχύνθησαν.

Comme au verset précédent, la Septante traduit ici בְּטָחוּ par ἤλπισαν, illustrant un phénomène récurrent de substitution lexicale.

¹²³ P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », dans Anneli AEJMELEAUS et Udo QUAST (éds), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 346.

Le Targum remplace « vers » (אַלִּיָּהּ) par « devant » (קִדְמָהּ), « crié » (זַעֲקוּ) par « prié » (צִלּוּ).

Hormis ces points, le verset ne présente aucune différence textuelle significative entre les principales traditions manuscrites (TM, LXX, Targum, Peshitta, Qumrân). Le texte est globalement stable, tant sur le plan lexical que syntaxique, et ne fait pas l'objet de variantes ou gloses susceptibles d'en modifier le sens.

Verset 7

וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא-אִישׁ חֶרֶפֶת אֲדָם וּבָנָי עָם:

וְאַנָּא זָחִיל חֵלֶשׁ וְלֹא גִבֹּר סָכֵל חֲסִידֵי בְנֵי נֶשֶׁא וּמַתְרַמְּמוּתָא דְעַמְמֵי:

ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.

Le Targum souligne l'aspect de l'insignifiance de תוֹלַעַת car il précise : וְאַנָּא זָחִיל חֵלֶשׁ (« et moi, rampant faible »).

Il est intéressant de noter que la LXX atténue peut-être la nuance spécifique de אִישׁ, terme qui désigne habituellement l'homme dans sa dignité personnelle, en le traduisant par ἄνθρωπος, plus générique. Le Targum ajoute par ailleurs « intelligent » après « homme » (גִּבֹּר סָכֵל).

Concernant le terme אֲדָם, traduit dans la Septante par un singulier (ἀνθρώπου), il est généralement rendu dans les Psaumes par un pluriel en grec (voir Ps 4,3a ; 10,4d ; 11,2b. 9b ; 13,2a ; 16,3b-4a ; 20,11c). Le Targum utilise un pluriel, « des hommes » (בְּנֵי נֶשֶׁא).

Le pluriel est attesté par le P. Bodmer 24, le *Sinaiticus*, le papyrus de Londres 37, le *Vidobonensis litt. th.* 8, les versions coptes, le texte occidental, la tradition lucianique, le *Vaticanus Reg. gr.* 1, Clément de Rome, *Lettre* 16,15-16 (témoignage absent de Rahlfs), le Psautier Gallican et Cyprien. C'est sans doute le texte de la LXX ancienne. Le singulier figure dans le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, Tertullien et aussi Cyprien. C'est la leçon retenue par Rahlfs¹²⁴.

La LXX utilise le substantif ἐξουδένημα au lieu du participe passif du texte massorétique (וּבָנָי). Enfin, le Targum met le mot « peuple » au pluriel (דְּעַמְמֵי).

¹²⁴ G. DORIVAL (trad. et comm.), *La Bible d'Alexandrie. Les Psaumes*, p. 353.

Verset 8

כָּל־רָאִי יִלְעָגוּ לִי יִפְטִירוּ בְּשִׁפְהָ נִגְיֵעוּ רָאִשׁ׃

כָּל דְּחָמֵן לִי יִדְהֹכּוּן עָלַי מִתְגַּדִּין בְּסִפּוֹתֵהוּן טִלְטְלוּן בְּרִישֵׁיהוּן׃

πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χεῖλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν

Pour les verbes de ce verset, la LXX opte systématiquement pour l'aoriste, marquant ainsi une action passée et accomplie, tandis que le texte massorétique privilégie le yiqtol, probablement dans la sphère du présent (bien qu'on ne puisse exclure une lecture dans le passé). « La LXX des psaumes présente souvent réalisées les prophéties du TM »¹²⁵.

Le syntagme ἐν χεῖλεσιν, combiné au verbe précédent (ἐλάλησαν), peut être traduit littéralement par : « ils parlent dans les lèvres ». Le Targum rend cela par : « ils m'attaquent avec leurs lèvres » (מִתְגַּדִּין בְּסִפּוֹתֵהוּן).

Le verbe ἐκίνησαν évoque le mouvement de la tête en signe de dérision. On retrouve cette expression en Mt 27,39 : Οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινουῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, « Les passants l'insultaient, hochant la tête » (TOB).

Enfin, le Targum emploie le mot « tête » au pluriel (בְּרִישֵׁיהוּן). La Peshitta et la Vulgate introduisent une copule (ו) devant le verbe « secouer », contrairement au TM qui présente une construction asyndétique.

Verset 9

לֵךְ אֶל־יְהוָה יִפְלְטֵהוּ יִצְלֵהוּ כִּי תִקֵּץ בּוֹ׃

שָׁבַח קִדְםִי יְיָ וְשִׁוְבִיהַּ פָּצָא יְתִיהַּ מְטוֹל דְּאִתְרַעֵי בֵּיהַ׃

Ἦλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.

La LXX traduit « Tourne-toi » (לֵךְ) par « Il a eu espoir » (Ἦλπισεν). Cette divergence n'est pas seulement sémantique mais aussi grammaticale : l'aoriste grec exprime une action sous son aspect global (perfectif), généralement située dans le passé, ici à la 3^e personne du singulier, tandis que le TM emploie un impératif, indiquant une injonction présente. Cette lecture de la LXX donne au verset une portée plus eschatologique, tournée vers une confiance déjà établie.

Grammaticalement, l'accompli à la 3^e pers. sg. s'accorderait mieux avec le suffixe de la 3^e pers. masc. sg. du verbe suivant : « Il s'en est remis au SEIGNEUR, qu'il le délivre » (plutôt

¹²⁵ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

que : « Tourne-toi... Qu'il le délivre »). Par conséquent, « la LXX repose-t-elle sur un modèle qui offrait le verbe *bāṭah*, comme au v. 5 ? »¹²⁶. Il existe une autre possibilité : la LXX avait peut-être une version qui vocalisait « לָא », c'est-à-dire un qal qatal à la 3^e pers. masc. sg. Cette interprétation est reprise par Mt 27,43 : *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός*. On y trouve le verbe *πειθω* à l'indicatif parfait actif à la 3^e pers. du singulier, au lieu de *ἐλπίζω*. L'évangéliste semble donc également avoir lu לָא. « Grâce à cette correction, le sens semble être harmonisé, d'autant plus que l'usage du verbe dans le sens de "rouler" sans complément direct est absent dans la Bible »¹²⁷.

Le Targum traduit *לָא אֱלֹהֵינוּ* par *וְיִשְׁבַּח קְדָם יְיָ*, « il a loué/prié [devant] Dieu » (paël qetal, donc un accompli). La Peshitta opte également pour un accompli. Le Psautier Gallican lit de même : « Speravit in Domino eripiat eum, salvum faciat eum quoniam vult eum ».

Ainsi, au lieu de l'impératif, certaines versions anciennes semblent avoir corrigé et lu un accompli afin d'harmoniser le sens.

D'autres propositions sur le plan grammatical sont faites par E. Beaucamp, qui lit un inaccompli, et par M. Girard qui pense à un infinitif absolu avec sens modal. Une tout autre proposition a été faite par J. Becker-Ebel. Il suppose une haplographie dans le TM, qui aurait remplacé *גָּאֵל יְהוָה*, « rédempteur YHWH » par *גָּלַל אֱלֹהֵינוּ*, « rouler/se confier à YHWH ». Une telle terminologie ferait allusion à des passages comme Ps 17 (18), 20/2 Samuel 22, 20 et Deutéro-Ésaïe¹²⁸.

Mais לָא peut aussi être une forme de l'impératif qal¹²⁹. De plus, l'accompli peut avoir, dans un texte poétique, une nuance volitive¹³⁰. Dès lors, « autant dire que l'impératif serait la forme la plus probable »¹³¹. Selon D. Bester, « MT ist deshalb als *lectio difficilior* beizubehalten »¹³².

D. Barthélemy s'en tient aussi à l'impératif du TM et approuve la traduction de la TOB :

Mieux vaut cependant [...] voir là un impératif de גָּלַל avec le sens de « remets t'en au Seigneur ». Cette expression reprendrait de façon sarcastique des conseils de confiance en Dieu jadis donnés par le psalmiste à ceux qui, aujourd'hui, le tournent en dérision¹³³.

¹²⁶ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

¹²⁷ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 346.

¹²⁸ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 346.

¹²⁹ Joüon § 82 l.

¹³⁰ Joüon § 112 k.

¹³¹ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 383.

¹³² D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 57.

¹³³ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 124.

Ce type d'expression sarcastique, où l'on invite faussement à la confiance, est bien attesté ailleurs, notamment en Ps 37,5 (גֹּל עַל־יְהוָה דְּרַכְּךָ וּבִטָּח עָלָיו וְהוּא יַצִּילֶךָ) et en Pr 16,3 (לֹא אֶל־יְהוָה) ¹³⁴. En Ps 22,9, l'impératif גֹּל, bien qu'étant une forme à la 2^e personne du singulier, s'inscrit dans une séquence ironique où les ennemis s'adressent au psalmiste sur le mode du sarcasme. « Der Wechsel von der 2. zur 3. Person läßt sich durch einen Wechsel der zitierten Sprecher beziehungsweise der Sprechrichtung erklären » ¹³⁵. Il est probable qu'il ne s'agisse donc pas d'un appel sincère à la foi, mais d'un impératif moqueur suivi de jussifs (יִפְלְטֶהוּ, נִצְּלֶהוּ) : « גֹּל "Commit yourself [to the LORD]" conveys a sense of irony in that the mockers are requesting the psalmist look to/trust in their Lord to be rescued » ¹³⁶. J. Goldingay partage ce point de vue : « The mockers' sarcastic affirmation, implying that Yhwh does not like him, corresponds to the suppliant's fear » ¹³⁷. Ces éléments tendent à corroborer l'hypothèse de D. Barthélemy et de D. Bester.

Quant à lui, M. Dahood propose une autre racine : « *He lived*. Reading *gāl*, from *gyl*, "to live" » ¹³⁸.

Enfin, plusieurs témoins textuels (comme le P. Bodmer XXIV) apportent une nuance supplémentaire avec εἰ ἐθέλησεν αὐτόν (« s'il l'aime ») au lieu de ὅτι θέλει αὐτόν (« car il l'aime »), ce qui accentue encore l'ironie de la scène.

Dans nos Bibles, on trouve différentes options pour traduire le premier verbe גֹּל, tantôt avec un indicatif, tantôt avec un impératif, tantôt encore avec un subjonctif (ou un Konjunktiv 1 en allemand) :

- NEB : « He threw himself to the LORD for rescue; let the LORD deliver him, for he holds him dear ».
- RSV : « He committed his cause to the Lord; let him deliver him, let him rescue him, for he delights in him ».
- NRSV : « Commit your cause to the Lord; let him deliver - let him rescue the one in whom he delights ».
- RL : « Er klage es dem Herrn, der helfe ihm heraus und rette ihn, hat er Gefallen an ihm ».
- NV : « Speravit in Domino: eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum ».

¹³⁴ À ce sujet, on peut également consulter R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 2011, 2^e éd. augmentée.

¹³⁵ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 57.

¹³⁶ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 10.

¹³⁷ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 330.

¹³⁸ M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50*, p. 139.

- BJ : « Qu'il s'en remette à Yahvé, qu'il le délivre, qu'il le libère puisqu'il l'aime ».
- TOB : « Tourne-toi vers le SEIGNEUR ! Qu'il le libère, qu'il le délivre, puisqu'il l'aime ».

Verset 10

כִּי־אַתָּה גִּחִי מִבֶּטֶן מִבְטִיחִי עַל־שְׁגִי אָמִי:

מִטּוֹל דָּאָתָּ אֶפְקָתָנִי מִכְרִיסָא אֶפְבְּרָתָנִי עַל תְּדִי אָמִי:

ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐκσπᾶσας με ἐκ γαστρούς, ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρός μου·

La Peshitta remplace l'expression « Tu es celui qui m'arrache » (אַתָּה גִּחִי) par : « Tu es ma confiance ». Le Targum utilise le verbe נִפַק au afel (« Tu m'as fait sortir ») et le Psautier Gallican traduit par « qui extraxisti me ».

Concernant le participe hifil מִבְטִיחִי, plusieurs témoins (des fragments de la Geniza du Caire, quelques manuscrits hébreux, la LXX, la Peshitta et le *Psalterium iuxta Hebraeos*) lisent plutôt מִבְטָחִי, un substantif avec un pronom suffixe à la 1^{re} pers. du singulier (comme en Jb 31,24). Ainsi, la Septante traduit par ἡ ἐλπίς μου, une tournure nominale où le sujet divin est implicite, repris indirectement par εἶ (« tu es ») au début du verset. Tandis que le TM désigne clairement Dieu comme l'agent de la confiance accordée, la LXX adopte un ton plus abstrait : Dieu devient l'objet même de cette espérance. Le Targum, quant à lui, propose un verbe au afel : אֶפְבְּרָתָנִי (« tu m'as fait confiance »). Néanmoins, pour maintenir le parallélisme structurel du verset, on pourrait préférer lire, comme en hébreu, une suite de participes : « Toi tu m'as tiré [participe]... (toi) tu m'as mis en sécurité [participe] ».

Le mot שְׁגִי est lu par la Peshitta de la Bible polyglotte de Londres éditée par B. Walton et le *Psalterium iuxta Hebraeos* sous la forme מְשָׁדִי, avec la préposition מִן marquant ici l'origine (comme ἀπὸ dans la LXX).

Verset 11

עָלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֹם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלֶי אָתָּה:

בְּסַעֲדָךָ אֶטְלֶקֶת מִמַּעַנָּא מִכְרִיסַת אִמִּי אֵלֶי אָתָּה:

ἐπὶ σὲ ἐπερρίφην ἐκ μήτρας, ἐκ κοιλίας μητρός μου θεός μου εἶ σύ.

Pour traduire מִבֶּטֶן, la LXX ne reprend pas le terme du verset 10 (γαστήρ) mais en choisit un autre (κοιλία, qui dérive de κοῖλος, « creux, cavité ») dont le sens est presque synonyme :

ventre, abdomen, estomac, sein maternel. Avec la préposition ἐκ, l'ensemble de l'expression signifie « from birth »¹³⁹ ; « from the time of pregnancy »¹⁴⁰.

Le Targum, quant à lui, enrichit le début de la phrase en ajoutant l'expression בְּסִעָדָךְ (« avec ton aide »), accentuant ainsi la dimension de protection divine dès l'origine.

Verset 12

אֱלֹהֵינוּ מִמְּנֵי כִּי־צָרָה קְרוּבָהּ כִּי־אֵין עֲזָרָה:

לֹא תִתְרַחֵק מִנִּי מְטוֹל דְּעֻקָּתָא קְרִיבָא אָרוּם לִית פְּרִיק:

μη ἀποστῆς ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι θλίψις ἐγγύς, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν.

La LXX suit ici de près la syntaxe du texte massorétique.

À noter que le Targum, au lieu de « secours » ou « aide » (עֲזָרָה), emploie le terme « sauveur » (פְּרִיק), introduisant ainsi une nuance théologique plus marquée.

Verset 13

סִבְבוּנִי פְּרִים רִגִּים אֲבִירֵי בָשָׁן כְּתֻרֹנִי:

אַחֲזִירוּ עָלַי פִּלְחֵי כֹכְבֵּיָא דְּמַתִּילִין לְתוֹרִין סְגִיִּין רַבְרַבְנֵי מִתְּנִן אֲקֻפּוּנִי:

περιεκύκλωσάν με μόσχοι πολλοί, ταῦροι πίονες περιέσχον με·

En grec, l'adjectif πίονες signifie gras ; fertile, fécond (terre) ; abondant, riche, opulent ; « sacrificial animal fattened for slaughter »¹⁴¹ ; « made plump »¹⁴². La LXX interprète ainsi les taureaux de Bashân comme des animaux gras, parce que cette plaine fertile favorisait leur engraissement, les rendant puissants et robustes.

La LXX a lu le stique 13b à la lumière du stique 30a où il est question des « gras de la terre ». En utilisant l'adjectif « gras » à la fois au v. 13b et au v. 30a, elle identifie les « taureaux gras » et les « gras de la terre ». Rashi témoigne d'une exégèse voisine quand il explique que les taureaux de Bashân sont gras¹⁴³.

¹³⁹ GELS-Lust, *sub voce*.

¹⁴⁰ GELS-Muraoka, *sub voce*.

¹⁴¹ GELS-Muraoka, *sub voce*.

¹⁴² GELS-Lust, *sub voce*.

¹⁴³ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

Ainsi, malgré leurs différences lexicales, le TM et la LXX convergent pour présenter les adversaires comme des bêtes grasses et féroces : l'image associe opulence, puissance et brutalité. La bestialisation des ennemis ne relève donc pas d'un simple effet rhétorique, mais participe à la dramatisation théologique du psaume en opposant la vulnérabilité du juste à la force arrogante des puissants. Le P. Bodmer XXIV, cependant, propose une variante : ταυροι πλειονες (« des taureux plus nombreux »). Cette leçon supprime l'idée de « graisse » et accentue plutôt la dimension numérique de l'encerclement, déplaçant l'accent de la qualité (puissance, opulence) vers la quantité (multiplicité menaçante).

Quant au Targum, il remplace « les nombreux taureaux » par פְּלִי כוֹכְבֵּיָא (« les adorateurs des étoiles »), et « les bêtes puissantes du Bashân » par רְבִרְבֵּי מִתְנֵן (« les princes »), offrant une lecture allégorique. À noter que le toponyme Bashân « est régulièrement rendu par *Matnan* (par exemple dans le Targum d'Onqelos en Nb 21,33) »¹⁴⁴.

Verset 14

פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אֲרִיָּה טָרַף וְשָׂאָג:

פָּתְחוּ עָלַי פּוֹמָהוֹן הַיָּד פְּאַרְיָא מְכָלִי וְתִבֵּר:

ἤνοιξαν ἐπ' ἐμὲ τὸ στόμα αὐτῶν ὡς λέων ὁ ἀρπάζων καὶ ὠρυόμενος.

Selon l'apparat critique de la BHS, la plupart des versions anciennes ajoutent, devant « lion », la préposition de comparaison כְּ, donnant ainsi פְּאַרְיָה, « comme un lion ». Le Targum et la Septante en sont des témoins explicites : le premier introduit כְּ, tandis que la LXX traduit par ὡς λέων, confirmant une lecture interprétative visant à clarifier le lien syntaxique. À l'inverse, le manuscrit de Qumrân 4QPs^f (4Q88), fragments 1-2, offre une lecture sans préposition¹⁴⁵ : פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אֲרִיָּה טָרַף וְשָׂאָג (« leur gueule sur moi : un lion déchire et rugit »).

Le TM, quant à lui, omet la préposition et semble faire « du lion qui saisit et rugit une apposition au sujet du v. 14a »¹⁴⁶, bien que le singulier du nom (lion) s'accorde mal avec le pluriel du verbe (פָּצוּ). De même, « cette apposition serait rude en grec, ce qui explique sans doute l'ajout de la particule de comparaison »¹⁴⁷. Il n'est pas problématique de retenir la *lectio difficilior* du texte massorétique, car elle peut s'interpréter de manière comparative¹⁴⁸ (valeur prédicative) tout en

¹⁴⁴ P. CASSUTO, « Le Targum sur le Psaume 21 (TM 22) », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 34.

¹⁴⁵ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, Leiden, Brill, 2010, p. 634.

¹⁴⁶ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

¹⁴⁷ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 20.

¹⁴⁸ GKC § 118 q.

restant cohérente avec les autres traditions textuelles : « Ein Substantiv kann jedoch auch ohne Vergleichspartikel zur Beschreibung eines Zustands oder der Art einer Handlung dienen »¹⁴⁹.

Verset 15

כַּמִּים נִשְׁפָּכְתָּי וְהִתְפָּרְדּוּ כָּל־עֲצָמוֹתַי הֵיחָ לְבִי כְּדוֹגְגַי לְמַסַּבְתּוֹ מֵעַי:

הֵיךְ כָּמִיָּא אֲשֵׁתִידָת וְאִתְפָּרְפֶרן כּוֹלְהוֹן גְּרָמִי הֵנָּה לְבִי מִתְמַסִּי הֵיךְ שְׁעוֹנָה בְּגוֹ מֵעַי:

ὥσει ὕδωρ ἐξεχύθην, καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὅστᾱ μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὥσει κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου.

À propos du verbe נִשְׁפָּכְתָּי, G. Dorival apporte la précision suivante :

C'est la leçon attestée en Égypte, dans le P. Leipzig 37, un manuscrit de la Vieille Latine, Augustin, le Psautier Gallican, la Syro-Hexaplaire, l'*Alexandrinus* ; le texte occidental et la lucianique ont « [mes os] ont été déversés ». Le P. Bodmer 24 est lacunaire¹⁵⁰.

Concernant le verbe נָסַח, le manuscrit de la mer Morte 4QPs^f (4Q88) présente une leçon alternative partiellement endommagée¹⁵¹ : ש[מ]. Le mem entre crochets indique une lettre effacée ou absente, mais restituée hypothétiquement par les éditeurs. Cette variante avec le ש pourrait témoigner d'une fluctuation dialectale, d'une évolution graphique ou d'une transmission textuelle divergente. À noter que le TM emploie un qatal (« Mon cœur est comme la cire, il fond »), tandis que la LXX utilise un participe présent, τηκόμενος (« Mon cœur est devenu comme la cire fondante »), sans modifier le sens.

Verset 16

יָבֹשׁ כְּתָרִישׁ | כֹּהֵי וְלִשְׁוֹנֵי מִדְבָּק מִלְקוֹחַי וְלַעֲפָר־מִנֹּת תִּשְׁפָּתְנִי:

יָבֹשׁ הֵיךְ פֶּחַר חִילִי וְלִישְׁנֵי אֲדָבִיק לְמִוְרִיגִי וּלְבֵית קְבוּרָתָא אֲמַטִּיתְנִי:

ἐξηράνθη ὡς ὄστρακον ἡ ἰσχὺς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου, καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με.

Pour rendre כֹּהֵי (cf. chapitre I), la Septante emploie l'expression ἡ ἰσχὺς μου (force, puissance, pouvoir). Cette lecture est également soutenue par la version grecque de Symmaque. Le

¹⁴⁹ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 61.

¹⁵⁰ G. DORIVAL (trad. et comm.), *La Bible d'Alexandrie. Les Psaumes*, p. 354.

¹⁵¹ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, p. 634 ; P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », p. 346.

Psautier Gallican offre : « Aruit tamquam testa virtus mea et lingua mea adhaesit faucibus meis » (« ma force s'est desséchée comme un tesson, et ma langue a adhéré à mon palais »). Le Targum, de son côté, propose : גַּבְשׁ הַיָּד פֶּה־רַחֵל וְלִישְׁנִי אֶדְבִּיק לְמוֹרִיגִי, où רַחֵל (de הַיָּל) signifie également « ma force ».

Les versions anciennes convergent donc vers l'idée de force ou de vigueur. J. Goldingay admet aussi cette lecture : « My vigor has dried up »¹⁵², de même que M. Bauks : « Nous gardons le TM, assuré par la LXX contre la proposition des éditeurs modernes »¹⁵³. Certaines traductions modernes, cependant, conjecturent une autre vocalisation de פֶּה־רַחֵל (ma force) et lisent plutôt רַחֵלִי (mon palais), suivant le BDB et le HALOT (cf. chapitre I). Ainsi, on trouve diverses options selon les versions bibliques :

- BJ : « Mon palais est sec comme un tesson, et ma langue collée à la mâchoire ».
- TOB : « Ma vigueur est devenue sèche comme un tesson, la langue me colle aux mâchoires ».
- Bible du Rabbinat : « Ma sève est desséchée comme un tesson, ma langue est collée à mon palais ».
- [R]NEB : « My mouth is dry as a potsherd, and my tongue sticks to my jaw ».
- RL : « Meine Kräfte sind vertrocknet wie eine Scherbe, und meine Zunge klebt mir am Gaumen ».

Par ailleurs, la Bible hébraïque contient plusieurs occurrences où la langue colle au palais, dans des contextes de silence, de sécheresse ou de souffrance (Ez 3,26 ; Jb 29,10 ; Ps 137,6 ; La 4,4), ce qui pourrait corroborer l'hypothèse d'une confusion entre פֶּה־רַחֵל (« ma force ») et רַחֵלִי (« mon palais »), possiblement par métathèse, bien que « diese Änderung wird jedoch von keinem Textzeugen gestützt »¹⁵⁴. La Peshitta, quant à elle, emploie une expression poétique pour désigner les mâchoires : « les cieux de ma gorge ».

De son côté, Barthélemy (CTAT) retient la leçon du TM (פֶּה־רַחֵל) et lui accorde la note A (lecture « très hautement probable »), en s'appuyant à la fois sur l'anthropologie biblique (cf. l'analyse de David Ben Abraham au chapitre I) et sur les lectures anciennes, divergeant ainsi des éditeurs modernes comme le BDB, le HALOT ou la BHS¹⁵⁵.

¹⁵² J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 332.

¹⁵³ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 384.

¹⁵⁴ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 62.

¹⁵⁵ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 125.

À propos du terme hébreu מִדְבֵּק, le manuscrit de la mer Morte 4QPs^f (4Q88)¹⁵⁶ atteste la leçon מדבש. Cette variante pourrait être construite sur la racine דבש (le miel), bien que cette lecture demeure incertaine. Dans la Bible, מדבש apparaît à trois reprises, chaque fois dans un usage comparatif, signifiant « plus que le miel » (Jg 14,18 ; Ps 19,10 ; Ps 119,103). Dans ce contexte, cette forme pourrait exprimer l'idée de se dissoudre, fondre comme le miel, ou encore être collé comme du miel (à cause de sa consistance sucrée et adhésive) : « Probable meaning 4QPs^f. sticks to the roof of my mouth »¹⁵⁷. Une traduction possible serait alors : « Ma langue fond/est collée [comme le miel] dans mes mâchoires » ; « My tongue melts in my mouth »¹⁵⁸. Cependant, cette leçon n'est confirmée par aucun autre témoin connu.

On relève également une légère variante du mot hébreu נִלְעָפָר. En effet, le manuscrit 4QPs^f (4Q88)¹⁵⁹ présente la lecture ואל עפר, sans changement de sens par rapport au TM. La Septante reste conforme au TM avec καὶ εἰς χοῦν (« vers la poussière »).

En outre, la Septante présente comme accompli ce qui, en hébreu, reste inaccompli, par exemple : κατήγαγές με/תִּשְׁפֹּתֵנִי. Pour ce dernier verbe, la version grecque de Symmaque propose : « καὶ εἰς χοῦν θανάτου κατήνεγκάς με » (aoriste). Le Psautier Gallican offre : « et in pulverem mortis detraxisti me » (parfait), tandis que le Targum (tout comme la Peshitta) soutient le TM, avec : וּלְבֵית קְבוּרָתָא אֶמְשִׁיתֵנִי (« et au cimetière [litt. "maison du tombeau"] tu m'as emmené »). Toutefois, l'apparat critique de la BHS signale que le codex *Parisinus* 11947 de la Vieille Latine utilise un pluriel « deduxerunt » au lieu du singulier, ce qui suggère que le texte sous-jacent pourrait avoir été תִּשְׁפֹּתֵנִי. « Dadurch wird die Aussage entschärft, da das Verb dann nicht mehr auf Gott, sondern auf die Feinde bezogen ist »¹⁶⁰. Cette version attribue ainsi la responsabilité de la misère de l'orant aux ennemis, tout comme la LXX avait déculpabilisé Dieu au v. 2 en insérant une confession du péché (שגאהי au lieu de שאגהי). Certains manuscrits grecs cités par R. Holmes et J. Parsons dans *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus* lisent κατήγαγεν (3^e pers. du singulier, soit « il m'a déposé »). Le manuscrit de Qumrân 4QPs^f (4Q88)¹⁶¹ présente une leçon différente, à savoir le participe qal שופט (juger), ce qui donne

¹⁵⁶ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, p. 634 ; P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », p. 346.

¹⁵⁷ M. ABBEG JR., P. FLINT, E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, San Francisco, Harper Collins, 1999, p. 519.

¹⁵⁸ M. ABBEG JR., P. FLINT, E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Bible*, p. 519.

¹⁵⁹ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, p. 634 ; P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », p. 346.

¹⁶⁰ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 62.

¹⁶¹ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, p. 634 ; P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », p. 346.

« (c'est la poussière de la mort) qui me juge »¹⁶². Il demeure difficile de déterminer si cette altération textuelle est délibérée ou si elle résulte d'une erreur de copiste.

Dans nos traductions modernes, le verbe apparaît à la fois au présent et au passé (au singulier) :

- BJ : « Tu me couches dans la poussière de la mort ».
- TOB : « Tu me déposes dans la poussière de la mort ».
- [R]NEB : « I am laid down in the dust of death ».
- NV : « et in pulverem mortis deduxisti me » (un parfait comme dans le Psautier Gallican).
- RL : « und du legst mich in des Todes Staub ».

Dès lors, hormis quelques témoins grecs et latins isolés (κατήγαγεν, deduxerunt), l'ensemble des traditions anciennes suit le TM. C'est pourquoi Barthélemy (CTAT) octroie au texte massorétique la note A (très hautement probable) et la note B (grande probabilité avec une certaine marge de doute)¹⁶³, considérant que la TOB en rend bien le sens.

Nous avons ici la finale du premier tableau (vss 13-16) séparant du deuxième tableau (vss 17-19). La 2^e personne divine a dominé les vss 10-12 et dominera les vss 20-23. Son rappel ici où il s'agit du maître de la mort n'a rien de surprenant et donne force au poème¹⁶⁴.

Verset 17

כִּי סָבְבוּנִי בְּלִבָּיִם עֲדַת מְרַעִים הַקִּיפוּנִי כְּאַרְיֵי יַדִּי וְרַגְלִי:

מְטוֹל דְּאֶחְזָרוּ עָלַי רְשִׁיעֵי דְמַתִּילִין לְכַלְבָּיָא סְגִיעִין כְּנִישַׁת מְבֹאֲשִׁין אֶקְפוּנִי נִכְתִּין הֵיד כְּאַרְיָא אִינְדִּי וְרַגְלִי:

ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με, ὥρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας.

Par rapport à בְּלִבָּיִם du TM, la LXX (κύνες πολλοί) et le Targum (לְכַלְבָּיָא סְגִיעִין) précisent que les chiens étaient « nombreux ». Ce qualificatif pourrait être considéré comme une assimilation au v. 13 dans ces deux traditions indépendantes : μόσχοι πολλοί ; תּוֹרִין סְגִיעִין. « Une éventuelle omission de ce mot par le TM serait plus difficile à expliquer »¹⁶⁵. Par ailleurs, le Targum paraphrase en précisant : מְטוֹל דְּאֶחְזָרוּ עָלַי רְשִׁיעֵי דְמַתִּילִין לְכַלְבָּיָא סְגִיעִין כְּנִישַׁת מְבֹאֲשִׁין אֶקְפוּנִי (« ils m'ont encerclé les méchants qui ressemblent à des chiens nombreux »). Les versions grecques

¹⁶² M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 347.

¹⁶³ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 127.

¹⁶⁴ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 127.

¹⁶⁵ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 130.

d'Aquila et de Symmaque, ainsi que la Vulgate, lisent « chasseurs » (θηραται) au lieu de « chiens ».

La forme כְּאַרִי est obscure et grammaticalement problématique. Si l'on conserve la vocalisation massorétique, la traduction donnerait littéralement : « comme un lion mes mains et mes pieds », ce qui est peu convaincant. Ce mot apparaît également en Is 38,13, dans le sens « comme un lion ». Or, si le sens est certain en Isaïe, il est ici « syntaxiquement difficile »¹⁶⁶. Un verbe existait peut-être à l'origine qui pourrait avoir été perdu par les scribes (bien qu'une ellipse verbale soit également possible) : « If this verb was similar to כְּאַרִי then there could have been accidental omission of the verb through haplography »¹⁶⁷. Par ailleurs, un verbe peut également déterminer deux parties différentes d'une phrase, comme au v. 3 avec אֶקְרָא . Dans ce cas, le verbe implicite « must then come from the verb in the earlier part of the verse הִקִּיפוּ ("encircled") causing the verse to be understood as "For many dogs have surrounded me, a gathering doing evil have encircled me, like a lion they have encircled my hands and my feet" »¹⁶⁸.

De sont côté, le HALOT propose, pour כְּאַרִי , le verbe I כרה (creuser) ou IV כרה (d'après l'arabe *kwr* « enrouler un turban ») : « כְּאַרִי Ps 22¹⁷: ?? MSS כְּאַרִי , 1 MS כארו Versions ? = כָּרוּ I כרה (Sept.) or IV כרה »¹⁶⁹. Le DCH indique : כרה V, « shrivel hands and feet Ps 22:17 »¹⁷⁰.

Quelques manuscrits hébreux anciens lisent כארו ou כָּרוּ, ce qui suggère un verbe à la 3^e personne du pluriel (qatal), issu soit de כרה (« creuser »), soit de כור (« forer, tailler »). Le BDB envisage cette possibilité, admettant qu'il faudrait peut-être lire כְּאַרוּ comme une forme équivalente à כָּרוּ. Il indique également que le verbe כור n'est attesté qu'au qal qatal à la 3^e pers. du pluriel. La leçon כְּאַרוּ pourrait alors correspondre à cette conjugaison et représenter une vocalisation alternative de כָּרוּ, c'est-à-dire « ils ont creusé ». Fait intéressant, « considering the 14 occurrences of כרה in the Hebrew Bible, we see that for an overwhelming majority (9 of 10) of the instances, it has been translated into a form of ὀρύσσω in the LXX »¹⁷¹. M. Dahood propose, lui, d'analyser la forme « as an infinitive absolute from *kry*, "to dig", with the archaic ending -i, as in Gen xxx 8, xlix 11 ; Exod xv 6 »¹⁷².

Le manuscrit de Qumrân 4QPs^f (4Q88) lit כרו, « supporting the suggestion of a 'pierced' reading »¹⁷³. Cette variante confirme une forme verbale au pluriel et soutient une lecture

¹⁶⁶ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 130.

¹⁶⁷ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 13.

¹⁶⁸ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 13.

¹⁶⁹ HALOT, *sub voce*.

¹⁷⁰ DCH, *sub voce*.

¹⁷¹ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 14.

¹⁷² M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50*, p. 141.

¹⁷³ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 12.

active : « ils ont creusé/percé mes mains et mes pieds ». Cette leçon est également reflétée par la Peshitta qui utilise un terme signifiant « ils ont percé » (בזעו). « Est-ce par fidélité commune à un texte hébreu plus ancien ou plus vraisemblablement par une relecture faite sur le grec, le Targum mentionnant "le lion" ? »¹⁷⁴

La Septante, quant à elle, utilise l'aoriste ὥρυξαν (creuser). TM et LXX semblent donc avoir « very different connotations and it appears this cannot just be down to a difference in Masoretic pointing »¹⁷⁵. Le Psautier Gallican propose de même : « foderunt manus meas et pedes meos » (« ils ont percé mes mains et mes pieds »), ce qui renforce la convergence avec la LXX. Par ailleurs, on observe, à quatre reprises (Ps 57,7 ; Ps 119,85 ; Jr 18,20 ; Jr 18,22), une correspondance analogue entre כָּרַר (de כָּרַה, creuser) dans le TM et ὥρυξαν dans la LXX, ce qui pourrait refléter une pratique de traduction cohérente. Les versions grecques d'Aquila et de Symmaque offrent d'autres variantes, respectivement ἐπεδησαν (« ils ont lié ») et ὡς ζητοῦντες δῆσαι (« comme ceux qui cherchent à enchaîner »). Le *Psalterium iuxta Hebraeos* suit cette ligne en traduisant par « vixerunt » (« ils ont lié »), qui pourrait s'inspirer d'Aquila ou de Symmaque.

On a fait l'hypothèse qu'il s'agissait d'une lecture apoloétique des massorètes réalisée grâce à leur vocalisation, contre celle des chrétiens qui comprenaient le psaume à partir des récits de Passion, citant le texte de la LXX en traduisant « ils percent les mains et les pieds ». C'est pourquoi la plupart des commentateurs traduisent, en suivant les autres témoins (LXX, Syriaque, Aquila et Symmaque), par une forme verbale (3 pl. en accompli ou participe de כָּרַר, כור ou aram. כאר) proposant plusieurs significations possibles comme « creuser, lier, enchaîner, percer » ou « défigurer »¹⁷⁶.

Il est possible que la leçon כאר « arose originally by innocent י/ confusion and only then came to be preferred by the Jews because it avoided the problem of a seeming reference to Christ »¹⁷⁷. Étant donné que bon nombre de versions anciennes suggèrent qu'un verbe au qatal à la 3^e pers. du pluriel se trouvait avant יְרִי וְרַגְלֵי dans le texte original, « most critical scholars also found the traditional Jewish reading (כאר) unacceptable »¹⁷⁸.

¹⁷⁴ A.-G. MARTIN, « La Peshitta et la Syro-Hexaplaire », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 40.

¹⁷⁵ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 11-12.

¹⁷⁶ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 347.

¹⁷⁷ G. VALL, « Psalm 22:17B: The Old Guess », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 116/1, Spring, 1997, p. 47.

¹⁷⁸ G. VALL, « Psalm 22:17B: The Old Guess », p. 49.

Le Targum, de son côté, offre une solution intermédiaire et paraphrase pour éviter l'ambiguïté : « comme un lion ils m'ont mordu les mains et les pieds », insérant un participe explicite נִכְתָּו (forme dérivée de l'hébreu נָשָׁךְ, avec métathèse des consonnes).

La recension de Naḥal Ḥever (5/6 HevPs)¹⁷⁹ confirme la forme כָּאֵרִי, soutenant la traduction « ils ont percé mes mains et mes pieds ». Cette variante ancienne corrobore la plupart des versions hébraïque, grecque et latine, suggérant que le texte massorétique pourrait avoir subi une altération à un moment de sa transmission. En effet, la lecture traditionnelle du TM (« comme un lion ») présente une syntaxe obscure et nécessite des aménagements pour être interprétée de façon cohérente. Dans la perspective chrétienne, la leçon « ils ont percé » constitue un argument théologique majeur, car elle s'accorde avec les récits de la Passion, notamment celui de l'évangile de Jean qui insiste sur le fait que Jésus fut transpercé (Jn 19,34-37). Cette interprétation s'oppose à la lecture massorétique et s'aligne davantage sur la Septante, la Vulgate et la version syriaque. Théologiquement, elle renforce le lien entre ce psaume et la crucifixion de Jésus-Christ, exprimant l'idée que cette souffrance a été annoncée prophétiquement bien avant les événements du Nouveau Testament. Même si la crucifixion était inconnue à l'époque de David, le psaume, inspiré par Dieu, en offrirait une préfiguration saisissante. Cette orientation herméneutique a également des implications profondes pour le dialogue entre les lectures juive et chrétienne. En effet, elle met en lumière la dimension sacrificielle et rédemptrice du Messie, en écho avec la figure du serviteur souffrant d'Isaïe 53. Elle enrichit ainsi la compréhension du psaume, tout en confortant la foi chrétienne : la Passion du Christ n'aurait pas été un événement isolé, mais l'accomplissement d'un plan divin annoncé dès l'Ancien Testament, révélant l'ampleur de l'amour de Dieu et de son dessein de salut.

A contrario, dans les arguments en faveur du « lion », une hypothèse a été proposée par D. Bester, qui consiste à voir l'expression יְדֵי וְרַגְלָי comme une précision du pronom personnel enclitique dans הֵקִיפוּנִי. « Nach Walter Bühlmann und Karl Scherer handelt es sich dabei um die "Figur bezüglich des Ganzen und seines Teils" »¹⁸⁰. La traduction donnerait alors : « Ils m'ont entouré [expression du tout] comme un lion, [à savoir] les mains et les pieds [expression des parties] ».

Another argument in favour of the 'like a lion' reading that criticise the 'they have pierced' reading considers that the 'piercing' of the hands and feet to a reader around the time of Jesus might have easily connected with the method of crucifixion. Given that none of the gospel writers seem to have made this connection, this indicates that

¹⁷⁹ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, p. 634 ; P. FLINT, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », p. 346.

¹⁸⁰ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 68.

they interpreted their version of this passage not having a direct connection with crucifixion, which might favour the 'like a lion' reading¹⁸¹.

De plus, on peut encore relever le fait que le terme « lion » fasse entièrement partie du thème du psaume. Avec les autres animaux évoqués, ils forment un chiasme intéressant : « Bulls (v11), Lion (v13), Dogs (v16a), Lion (v16b), Dogs (v20), Lion (v21a), and Oxen (v21b) forming an ABCDC'B'A' pattern »¹⁸².

J. Linville estime que cette dernière réflexion s'inscrit dans la structure du psaume, notamment par l'usage de l'image du lion et par son rôle dans la progression du récit (de la lamentation à délivrance). Il signale en outre que l'ambiguïté fait partie du style poétique et doit être reconnue comme telle. C'est pourquoi il soutient que « it is difficult to maintain that כְּאֵרִי must be read in v. 17b only as "like a lion", but this fits the context so well that one should not be hasty in abandoning it entirely in favor of an exclusively verbal meaning »¹⁸³.

R.-J. Tournay, lui, propose de considérer le *kaph* initial comme un *kaph* comparatif et de lire ensuite un infinitif construit du verbe אָרַה (cueillir, arracher, grappiller, etc.). « Je vocalise כְּאֵרִי et je traduis "comme pour déchiqueter mes mains et mes pieds" »¹⁸⁴. Il précise qu'une image similaire est employée avec le même verbe dans le Ps 80,13 : « Pourquoi as-tu défoncé ses clôtures, que tous les passants y grappillent ? »

De son côté, S. Hopkin rappelle que les rouleaux de la mer Morte ont largement confirmé que la Septante préserve une lecture ancienne du texte hébreu. Ces manuscrits montrent que la lecture hébraïque « percé/creusé » n'est pas une modification tardive ajoutée pour soutenir la théologie chrétienne, mais qu'elle existait déjà avant le début de la controverse entre juifs et chrétiens. Par conséquent, il considère que « "pierced" remains the best possible interpretation »¹⁸⁵.

À l'inverse, K. Swenson rejette les indices des fragments de Naḥal Ḥever : « Peter Flint records it as כְּאֵרִי [...]. However, the facsimile reveals a badly faded text that is nearly impossible to read »¹⁸⁶. Elle défend dès lors la traduction כְּאֵרִי (« comme un lion ») : « The best choice is the consonantal text proffered by the Masoretes »¹⁸⁷. Cet argument est toutefois balayé par S.

¹⁸¹ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 13.

¹⁸² B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 13.

¹⁸³ J. LINVILLE, « Psalm 22:17b: A New Guess », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 124/4, 2005, p. 744.

¹⁸⁴ R.-J. TOURNAY, « Note sur le Psaume XXII 17 », dans *Vetus Testamentum*, vol. 23/1, Brill, 1973, p. 111.

¹⁸⁵ S. HOPKIN, « The Psalm 22:16 Controversy: New Evidence from the Dead Sea Scrolls », dans *BYU Studies Quarterly*, vol. 44/3, 2005, art. 9, p. 168.

¹⁸⁶ K. SWENSON, « Psalm 22:17: Circling around the Problem again », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 123/4, 2004, p. 640-641.

¹⁸⁷ K. SWENSON, « Psalm 22:17: Circling around the Problem again », p. 648.

Hopkin : « The photograph of this fragment, however, which is published here from the clearest images available (fig. 1), confirms that Flint was correct and that, accordingly, Swenson's arguments should be reevaluated »¹⁸⁸. De plus, en se basant sur les travaux de J. Strawn et G. Rendsburg, K. Swenson propose de déplacer la césure, divisant le verset autrement et supposant un verbe implicite סבב :

« Dogs surround me, a pack of wicked ones.

Like a lion, they circumscribe my hands and feet »¹⁸⁹.

Selon K. Swenson, cette lecture poétique respecte le texte hébreu et illustre la paralysie et la terreur du psalmiste, encerclé par ses ennemis. Les versets 13-22 forment une unité où chiens, lions et taureaux créent un cercle de menace, le verset central exprimant littéralement l'oppression. Le texte, compris comme métaphore, est cohérent et puissant, sans nécessiter d'émendation ni d'interprétation prophétique.

G. Vall, pour sa part, appuie l'hypothèse d'Heinrich Graetz selon laquelle la leçon originelle aurait pu être אסרו (« ils ont lié »). Selon G. Vall, la traduction conviendrait à merveille au contexte du psaume, où les os du psalmiste se disloquent (v. 15). De plus, la racine אסר partage deux consonnes en commun avec כאר. Ainsi, l'explication la plus plausible « involves positing a Hebrew *hapax legomenon* solely on the basis of an Arabic word meaning "to wind into a ball" »¹⁹⁰. Dans la Bible, on trouve 25 passages « that clearly refer to the binding (with ropes) or the fettering (with irons) of the hands and/or the feet »¹⁹¹. Et dans 21 de ces occurrences, le verbe אסר est employé¹⁹². Un usage similaire se trouve dans l'une des *hodayot* de Qumrân (1QH 5,37-38). G. Vall explique la corruption textuelle par une métathèse entre א et ס, puis par une substitution de ס par כ, résultant en כארו « which is probably the LXX *Vorlage* and the reading that mostly likely lies behind the three Masoretic variants (כארי, כארו, כרו)¹⁹³. Cette interprétation est néanmoins réfutée par J. Kaltner : « In fact, Vall's analysis appears to be faulty since a careful examination of the Arabic evidence indicates that it can support the reading he proposes without having to resort to the double error of metathesis and letter exchange »¹⁹⁴.

¹⁸⁸ S. HOPKIN, « The Psalm 22:16 Controversy: New Evidence from the Dead Sea Scrolls », p. 167.

¹⁸⁹ K. SWENSON, « Psalm 22:17: Circling around the Problem again », p. 642.

¹⁹⁰ G. VALL, « Psalm 22:17B: The Old Guess », p. 53.

¹⁹¹ G. VALL, « Psalm 22:17B: The Old Guess », p. 53.

¹⁹² Cf. notamment Jg 15,13 ; 2 S 3,34.

¹⁹³ G. VALL, « Psalm 22:17B: The Old Guess », p. 54.

¹⁹⁴ J. KALTNER, « Psalm 22:17b: Second Guessing "the Old Guess" », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 117/3, 1998, p. 503.

Quant à Barthélemy (CTAT), il conseille de traduire : « défigurant mes mains et mes pieds »¹⁹⁵, se basant sur un verbe en hébreu tardif et araméen כָּאֵר/כָּעַר, « être affreux, répugnant » (au piel : rendre répugnant).

En conclusion, l'état actuel des témoins ne permet pas de privilégier l'une ou l'autre lecture avec assurance : « Many scholars are in disagreement as to what could have been the original intended rendering of this phrase »¹⁹⁶. La lecture de la LXX est certes mieux attestée (Qumrân, Peshitta, Gallican) et plus cohérente sur le plan grammatical. Théologiquement, elle introduit une souffrance plus corporelle et directe, ce qui a facilité son adoption par la tradition chrétienne. La tradition rabbinique, en revanche, pourrait avoir conservé une leçon différente, peut-être non envisagée par le rédacteur original, le texte massorétique reflétant simplement une lecture attestée dans le milieu juif, sans qu'il soit possible de déterminer si elle correspond au texte originel. Cette forme pourrait résulter d'une adaptation de la vocalisation ou avoir été orientée par les versets 14b et 22a, qui contiennent le substantif *'ariêh*, attesté ailleurs sous la forme *'arî*.

Verset 18

אֶסְפֹּר כָּל־עֲצוּמוֹתַי הַמָּה לְבִיטוֹ יְרֵאוּ־בִי:

אֶסְוִי כָּל הַלְבָּשׁוֹשִׁי גִרְמִי אֲנֹנ מִסֶּתְכָלִין מְבֹן לִי:

ἐξηρίθμησα πάντα τὰ ὀστᾶ μου, αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με.

Avec le verbe ἐξηρίθμησα, la LXX présente comme réalisé ce qui est inaccompli dans le TM (אֶסְפֹּר). Il est important de noter que tous les manuscrits de la LXX, y compris le P. Bodmer XXIV, emploient le pluriel (« ils ont dénombré »), tout comme la Peshitta. « Le pluriel permet aux Pères d'appliquer le verset à Jésus, même si une application littérale offre des difficultés [...]. Le singulier du TM rend problématique une interprétation de ce type »¹⁹⁷. Rahlfs¹⁹⁸, à la suite de Grabe, s'est néanmoins aligné sur l'hébreu : ἐξηρίθμησα (« j'ai dénombré », au singulier).

¹⁹⁵ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 132.

¹⁹⁶ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 12.

¹⁹⁷ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

¹⁹⁸ A. RAHLFS (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. X: *Psalmi cum Odis*, éd. maior, 3^e éd. revue, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (1^{re} éd. 1931).

Concernant l'expression hébraïque כָּל־עֲצָמוֹתַי, le Targum ne traduit pas littéralement « os », mais le rend par « contusions ». « Ce mot araméen, *halbeshushay*, peut être une translittération du grec ἑλκωσις, avec transformation du k en b »¹⁹⁹.

Le verbe aoriste κατενόησαν illustre une fois de plus le choix de la LXX de présenter comme accompli un événement que le texte hébreu laisse au stade de l'inaccompli (לֹא־בִיטַח). Il en va de même avec la séquence καὶ ἐπειδὴν με (à noter que la conjonction de coordination est absente dans le TM). Le Targum apporte un qualificatif à ce verbe : אֵינוֹן מִיִּסְתַּכְּלִין מִבְּנֵן לִי (« eux ils me contemplent en me méprisant »).

Verset 19

יִסְתַּכְּלִין מִבְּנֵן לִי וְעַל־לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גִזְרִי:

מִפְּלִגִּין לְבוּשִׁי וְעַל־י פָּתְנִי יִרְמוֹן עֲדָבִין:

διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.

Dans ce verset également, la Septante exprime des actions accomplies (διεμερίσαντο, ἔβαλον), là où le texte massorétique maintient l'événement à l'état inaccompli. Le Targum, quant à lui, formule ce verset avec מִפְּלִגִּין (participe pael) et יִרְמוֹן (yiqtul).

Verset 20

וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶל־תִּרְחֹק אֶלְלוֹתַי לְעִזְרָתִי חַיִּים:

וְאַתָּה יְיָ לֹא תִתְּרָחֵיק תּוֹקָפִי לְסִיוְעִי אֲחִי:

σὺ δέ, κύριε, μὴ μακρύνῃς τὴν βοήθειάν μου, εἰς τὴν ἀντίλημψίν μου πρόσχες.

Le Targum rend le mot hébreu אֶלְלוֹתַי par תּוֹקָפִי (« mon secours »), la Vulgate par « fortitudo ». Comme indiqué dans l'analyse du v. 1, il n'est pas impossible que ce mot ait influencé la vocalisation et l'interprétation du mot אֶלְלוֹת, soit parce que le scribe ignorait comment le vocaliser, soit afin d'établir un lien entre les deux versets.

Les manuscrits de la Septante divergent sur la leçon τὴν βοήθειάν μου, oscillant entre « mon secours », « ton secours » ou encore « ton secours loin de moi ». Rahlfs²⁰⁰ retient la variante « mon secours », également attestée par le P. Bodmer XXIV.

¹⁹⁹ P. CASSUTO, « Le Targum sur le Psaume 21 (TM 22) », p. 34.

²⁰⁰ A. RAHLFS (éd.), *Septuaginta*, Göttingen.

L'utilisation de προσέχω dans la LXX pour traduire הוֹשִׁיעַ doit être considérée comme « une variation de traduction : dans les psaumes, *prosekhein* traduit *hûsh*, "se hâter", 6 fois, *qâshab*, 9 fois »²⁰¹.

La LXX opère ici un découpage du verset qui diffère de celui du TM. Ce que le TM place au second stique (« force ») est intégré par la LXX dans le premier stique sous la forme de « secours ». De plus, les substantifs « secours » et « protection » dans la LXX sont intervertis par rapport au TM (« force » et « secours ») :

« Mais toi, SEIGNEUR, ne reste pas loin ; ô ma force, à mon secours, hâte-toi » (TM)

« Mais toi, SEIGNEUR, n'éloigne pas mon secours ; à ma protection prête attention » (LXX)

Le TM est soutenu par le Targum, la Peshitta et Qumrân. Néanmoins, « cette différence entre la LXX et le TM ne peut s'expliquer uniquement par un découpage différent du verset »²⁰². Elle implique aussi une inversion énigmatique de substantifs.

Verset 21

הַצִּילָהּ מִתַּרְבִּי נַפְשִׁי מִיַּד-צָלָב יְחִידָתִי:

פָּצִי מִקְטָלִין בְּתַרְבָּא נַפְשִׁי מִן אִידָא דְכַלְבָּא רִוְחָא דְגִוּשָׁמִי:

ῥῶσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μου.

Le Targum insère מִקְטָלִין (« des tueurs ») au début du verset : « Délivre mon âme des tueurs par l'épée ». La LXX ajoute une conjonction de coordination καὶ après ἐκ χειρὸς (absente dans le TM), souhaitant peut-être souligner le lien entre le stique 21a et le stique 21b. Ces variations illustrent la manière dont les traditions cherchent à préciser et intensifier le texte, soit en explicitant l'agent de la menace (Targum), soit en renforçant la continuité narrative entre les stiques (LXX).

L'expression τὴν μονογενῆ μου, qui traduit le terme hébreu יְחִידָתִי, signifie « unique, enfant unique », « being the only representative of the kind »²⁰³. Dans le Nouveau Testament, ce mot prendra également le sens de Fils unique (Jésus). Le Targum interprète cette expression comme « le souffle de mon corps » (רִוְחָא דְגִוּשָׁמִי), tandis que la Peshitta la rend par « intégrité » (littéralement : « unité »).

²⁰¹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

²⁰² G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

²⁰³ GELS-Muraoka, *sub voce*.

Verset 22

הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקֶּרְנֵי רִמָּיִם עֲנִיתָנִי:

פְּרוֹקֵנִי מִפּוֹם אֲרִיָּה וּמִגְּבֻרָתָא דְתַקִּיפִין וְרִמִּין פְּרִימָנָא קַבְלָתָא צְלוֹתִי:

σῶσόν με ἐκ στόματος λέοντος καὶ ἀπὸ κεράτων μονοκερώτων τὴν ταπείνωσίν μου.

Dans la LXX, le mot רָאִם est rendu par μονόκερως (unicorne, « unique corne », bison sauvage, aurochs). Le Targum interprète רָאִם comme une métaphore pour « des hommes forts et puissants comme des buffles » (וּמִגְּבֻרָתָא דְתַקִּיפִין וְרִמִּין פְּרִימָנָא). La tradition syriaque, quant à elle, semble avoir lu le mot hébreu comme « hautes » (*romto*, pour *remîm*) : « des cornes hautes ».

Pour rappel, le רָאִם « représente toujours la présence divine »²⁰⁴ (cf. chapitre I). Ainsi, lorsque le psaume décrit le supplicié entouré d'ennemis (taureaux, lions, chiens), il manifeste aussi une confiance profonde en l'aide divine, même si celle-ci n'est pas immédiatement perceptible. La présence de ces animaux illustre un cadre d'hostilité totale, mais aussi la tension entre absence apparente de Dieu et espoir d'un secours certain (רָאִם).

L'interprétation de ce verset soulève des difficultés majeures dans les traductions. Il semble difficile de traduire par « Sauve-moi de la corne des buffles », car le psaume appelle à être délivré des cornes des taureaux sauvages hostiles (פְּרִיִם), non pas de celles des רָאִמִּים, symboles de la force divine. Cette tension génère une question de fond qui invite à comparer attentivement le TM et la LXX, qui diffèrent parfois en raison de traditions manuscrites distinctes.

Dans cette perspective, une attention particulière doit être portée à la particule hébraïque מִן, dont la signification est souple. De même, la polysémie du dernier mot du verset, עֲנִיתָנִי, dérivé de la racine עָנָה, doit être examinée.

Commençons par la préposition מִן, dont les deux occurrences au v. 22 sont traduites par deux prépositions distinctes dans la Septante : ἐκ (« hors de ») devant le lion, et ἀπὸ (« loin de ») devant l'unicorne. En hébreu, מִן peut désigner une exfiltration ou une origine, ou revêtir soit une valeur causale, soit une valeur d'éloignement (loin de)²⁰⁵. Retenir « au moins la valeur d'éloignement de la préposition *mi-* »²⁰⁶ signifie que l'orant espère la réponse de Dieu même si cette puissance salvatrice, symbolisée par les cornes des רָאִמִּים, semble encore distante ou voilée. En d'autres termes, le psalmiste compte sur une intervention de Dieu *malgré* l'éloignement de sa puissance. Cette lecture est renforcée par la traduction grecque ἀπὸ, qui

²⁰⁴ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 9.

²⁰⁵ Joüon § 133 e et § 170 i.

²⁰⁶ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 12.

porte naturellement cette valeur, plutôt que $\acute{\epsilon}\kappa$ qui mettrait l'accent sur l'origine. Cependant, une lecture qui suppose une valeur d'éloignement reste difficilement compatible avec l'ensemble du symbolisme biblique associé aux רָאִים . Or, un autre sens de $\acute{\alpha}\pi\omicron$ est possible : non plus « loin de », mais « à partir de, au moyen de, grâce à »²⁰⁷ ; « by means of »²⁰⁸. Ainsi, l'orant demanderait à être sauvé de la gueule du lion, puis à recevoir l'aide divine par la puissance représentée par les cornes de l'unicorne. La ponctuation massorétique confirme l'unité du demi-verset 22b : les massorètes ont placé l' atnaḥ sous le mot « lion ». La demande de salut vise donc une exfiltration de la violence (symbolisée par le lion), mais aussi une intervention divine (symbolisée par l'unicorne). Notons que le Targum suit le TM dans l'usage de la préposition : $\text{מִפּוֹם אֲרִיא וּמִגְבְּרִיא}$.

Considérons maintenant le mot עֲנִיתִי , à savoir un verbe dont la racine ענה peut signifier soit « répondre », soit « être accablé, affligé » (qal), « humilier » (piel, hifil). Dans la Septante, ce terme est rendu par $\text{τὴν ταπείνωσίν μου}$ (« mon humiliation » ou « mon humble personne »). La Peshitta suit une orientation similaire, optant également pour un substantif (« mon humiliation ») plutôt que pour un verbe à l'accompli. Ainsi, la LXX a peut-être lu une forme nominale plutôt qu'un verbe conjugué, comme dans le texte massorétique. Cette lecture pourrait s'expliquer par une erreur d'un scribe ayant lu עֲנִיתִי (champ lexical de la pauvreté, de l'humiliation, de l'affliction, de la misère), avec omission du deuxième נ , ou encore עָנִי : « there is strong evidence that this could have been the likely original form, given that all the other occurrences of $\text{τὴν ταπείνωσίν μου}$ correspond to this word »²⁰⁹. La LXX « semble comprendre "mon humiliation" comme signifiant "l'humilié que je suis", "sauve l'humilié que je suis" »²¹⁰. Plusieurs versions ont adopté cette lecture : la BJ traduit « de la corne du taureau, ma pauvre vie » ; la version grecque de Symmaque lit τὴν κακῶσιν μου (« mauvais traitement, misère, souffrance ») ; le Psautier Gallican propose « salva me ex ore leonis et a cornibus unicornium humilitatem meam ». Toutefois, cette interprétation pose toujours la même difficulté : si l'humilié demande à être sauvé des cornes de l'unicorne, cela entre en tension avec la symbolique divine et protectrice habituellement associée au רָאִים , à moins de comprendre $\acute{\alpha}\pi\omicron$ dans le sens « à partir de, au moyen de », comme expliqué plus haut. Dans cette perspective, la LXX suggère que l'humilié « demande à être sauvé de la bouche du lion, ensuite d'être sauvé de l'humiliation grâce aux cornes de l'unicorne »²¹¹. En pareil cas, le début du v. 22b est identique dans le TM et la LXX. G. Dorival, lui, estime que « le sens du TM est discuté, mais

²⁰⁷ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

²⁰⁸ GELS-Muraoka, *sub voce*.

²⁰⁹ B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 18.

²¹⁰ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

²¹¹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

le plus probable est qu'il signifie : "à partir des cornes des buffles tu m'as répondu" »²¹². A. Wénin, de son côté, opte clairement pour la leçon massorétique עֲנִיָּהּ : « La forme est on ne peut plus classique et se comprend parfaitement »²¹³. Quant à M. Dahood, il estime que ce verbe « should be parsed as precative perfect from 'ānāh, "to conquer, triumph" »²¹⁴.

En conclusion, ce verset demeure ambigu et le contexte ne permet pas de trancher définitivement. « Le Rabbinat et certaines traductions de la tradition protestante n'ont osé dire ni que Dieu humiliait le priant, ni que Dieu a répondu. Ils omettent de traduire le mot en français »²¹⁵. Certes, c'est bien la leçon hébraïque qui a été généralement retenue, suivie par Aquila (καὶ ἀπὸ κεράτων ῥημὶ εἰσάκουσόν με), Théodotion, le Targum²¹⁶ et d'autres manuscrits hébreux secondaires (autres que le codex de Leningrad). En comparant les versions grecque et hébraïque, on observe cependant que le texte grec insiste sur l'humiliation (« τὴν ταπεινώσεις μου »), tandis que le texte hébreu met en parallèle l'appel au salut et la notion עֲנִיָּהּ, ce qui enrichit le sens par une double dimension d'appel à l'aide et de reconnaissance de la souffrance. Le verset 25 renforcera cette interprétation en affirmant que Dieu écoute l'humilié, suggérant que les deux sens peuvent coexister : Dieu répond à celui qu'il a humilié. On pourrait alors y voir un « *parallélisme de Janus*, fréquent en hébreu, le même mot n'ayant pas la même signification suivant qu'on le considère comme la suite de ce qui précède ou comme une ouverture sur ce qui suit »²¹⁷. Ainsi, le verset 22 condense une double tension : d'une part entre l'éloignement apparent de Dieu et l'attente d'un secours imminent, d'autre part entre la violence des ennemis et la force protectrice divine. Cette dynamique fait de ce verset une clé de voûte du psaume, qui articule une théologie de la souffrance habitée par l'espérance. Dans tous les cas, la variante grecque ne présente pas d'enjeu majeur théologique : « les Pères appliquent à Jésus le verset, mais ils n'auraient pas eu de mal à lui appliquer le TM »²¹⁸.

Dans ce contexte d'appel à l'aide, ce verset constitue la « plaque tournante de tout le psaume, si l'on considère le TM »²¹⁹ : il marque la transition entre la plainte et la délivrance, Dieu ayant entendu et répondu. Pour cette raison, ce passage forme une inclusion avec le cri d'abandon initial au v. 2. Il présente également un parallélisme antithétique interne : la première moitié décrit la détresse face aux ennemis, tandis que la seconde montre que Dieu écoute la prière, préparant ainsi la louange exprimée au v. 23 : « Je vais redire ton nom à mes frères ».

²¹² G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

²¹³ A. WÉNIN, *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2001, p. 107.

²¹⁴ M. DAHOOD, s.j., *Psalms I, 1-50*, p. 142.

²¹⁵ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 12-13.

²¹⁶ Comme souvent, le Targum rend « tu réponds » par « tu exauces ma prière ».

²¹⁷ A. TORET, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », p. 17.

²¹⁸ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 22.

²¹⁹ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 349.

Verset 23

אַסְפָּרָה שְׁמִי לְאַחֵי בְּתוֹךְ קָהָל אֲהֲלֵיךָ:

אַחֵי גְבוּרַת שְׁמִי לְאַחֵי בְּמִצַּע פְּנֵי שְׂבָחֶךָ:

διηγέσονται τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.

Le Targum ajoute « la grandeur » devant « ton nom » (גְבוּרַת שְׁמִי).

Hormis cette addition, le verset 23 ne présente aucune divergence textuelle majeure entre le texte massorétique et les autres témoins anciens. La Septante, la Peshitta et le Targum en offrent une traduction globalement cohérente avec le TM, sans variation significative de vocabulaire, de structure ou de sens. Cette convergence témoigne d'une stabilité textuelle à cet endroit du psaume, en contraste avec d'autres versets plus sujets à des divergences interprétatives ou rédactionnelles.

Verset 24

יִרְאַי יְהוָה | הִלְלוּהוּ כְּלִיָּרַע יַעֲקֹב כִּבְדּוּהוּ וְגִירוּ מִלְּפָנָיו כְּלִיָּרַע יִשְׂרָאֵל:

דְּחִלִּיא דִּי שְׂבָחוֹ קְדָמוּי כָּל זִרְעָא דִּי־עֲקֹב הָבִי לֵיהּ יְקָר וְאַזְדַּעְזְעוּ מִנִּיהּ כָּל זִרְעָא דִּי־יִשְׂרָאֵל:

Oi φοβούμενοι κύριον, αἰνέσατε αὐτόν, ἅπαν τὸ σπέρμα Ιακωβ, δοξάσατε αὐτόν, φοβηθήτωσαν αὐτόν ἅπαν τὸ σπέρμα Ισραηλ,

La LXX traduit « qu'ils le craignent » (φοβηθήτωσαν, impératif aoriste), là où le TM dit « craignez-le » (וְגִירוּ). « La LXX repose sans doute sur un modèle hébreu *yāgūrū*, connu par quelques manuscrits hébreux, en face de *wegūrū* »²²⁰. Cette leçon est attestée dans quelques manuscrits hébreux et fragments de la Geniza du Caire, en opposition à la forme וְגִירוּ du TM. L'apparat critique de la BHS confirme cette hypothèse en signalant la lecture גִּי (forme jussive) dans certaines traditions. Le Targum, pour sa part, propose une formulation interprétative : וְאַזְדַּעְזְעוּ מִנִּיהּ (« Et tremblez devant Lui »).

Verset 25

כִּי לֹא־בָזָה וְלֹא שָׁלַח עֲנֹוֹת עֲנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וּבִשְׁוֹעוֹ אֱלֹוֵי שְׁמֵעַ:

מְטוֹל דָּלָא בְסַר וְלֹא שְׂאֵט צְלוּתָהוֹן דַּעֲנֵנִי וְלֹא סְלִיק שְׂכִינְתָּיה מִבִּינֵיהוֹן וּבְצִלְאִיהוֹן קְדָמוּהִי מְקַבֵּל:

²²⁰ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

ὅτι οὐκ ἐξουδένωσεν οὐδὲ προσώχθισεν τῇ δεήσει τοῦ πτωχοῦ οὐδὲ ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' ἐμοῦ, καὶ ἐν τῷ κεκραγένοι με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέν μου.

Dans ce verset, la Septante choisit de nuancer l'hébreu qui parle de « pauvreté » (עָנִי), en mettant l'accent non sur l'affliction, mais sur la prière ou la supplication (τῇ δεήσει). Le Psautier Gallican traduit par « deprecationem ». La Peshitta utilise l'expression *g'th d*, une translittération (ג'ת ד) signifiant « le cri de ». Cette construction apparaît souvent dans les textes syriaques ou araméens pour rendre des mots comme עָנִי ou עָנִי (souffrance, affliction)²²¹. Le Targum, quant à lui, lit צְלוֹתָהוֹן דְּעָנִי (« les prières des pauvres »).

Ces différentes versions semblent donc privilégier l'idée de cri ou de prière, correspondant à l'équivalent de צַעֲקָה (« le cri de ») proposé par la BHS. Il est possible que ces témoins aient compris le terme hébreu en référence à un autre sens de la racine עָנָה, à savoir « répondre » (cf. v. 22). Ce glissement reflète une interprétation théologique : le pauvre n'est pas seulement celui qui souffre, mais celui qui appelle Dieu. Cette lecture pourrait éclairer les choix du Targum et de la LXX, d'autant que le lien entre les notions de « réponse » et de « pauvreté » est attesté dans d'autres contextes bibliques²²². C'est pourquoi J. Goldingay propose aussi cette interprétation en traduisant עָנִי par « lament » : « I take the first noun, "lament", as derived from 'ānā I, "answer", since lament supplication (cf. LXX, Tg) would be responsive »²²³. De même, G. Dorival se demande « si la LXX n'a pas lu le substantif hébreu à la lumière de la première racine, la prise de parole ou la réponse du miséreux étant comprise au sens de la demande qu'il adresse à Dieu »²²⁴.

En outre, le Targum rend « sa face » (hébreu : פָּנָיו ; grec : τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) par שְׂכִינְתָּיה (« sa présence »), évitant un anthropomorphisme et renforçant la dimension théophanique.

Par ailleurs, la Septante traduit מִמֶּנִּי par ἀπ' ἐμοῦ, c'est-à-dire « de moi ». Cette traduction exprime une divergence par rapport au texte massorétique, qui parle de Dieu ne cachant pas sa face de l'affligé (« de lui », 3^e pers. sg.). Ce changement suppose peut-être un texte hébreu différent, tel que מִמֶּנִּי (« de moi »), forme très proche graphiquement de מִמֶּנִּי (« de lui »). Une telle confusion est plausible dans une tradition manuscrite antérieure à la vocalisation massorétique, où les voyelles n'étaient pas écrites : les deux formes מִמֶּנִּי et מִמֶּנִּי sont identiques à une lettre près (י vs ו), ce qui facilite une erreur de copie ou une variation de lecture. La LXX

²²¹ Ex 3,7 ; Ps 102,1 ; Ps 107,19 ; Jb 34,28.

²²² Exemple en Ps 86,1 : תַּפְּלָה לְיָד הַטָּה־יְהוָה אֲזַנְךָ עֲנֵנִי כִי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי (TOB : « Prière. De David. SEIGNEUR, tends l'oreille, réponds-moi, car je suis un malheureux et un pauvre »).

²²³ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 336.

²²⁴ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

pourrait donc s'appuyer sur une *Vorlage* où le scribe ou le traducteur a lu מִמֶּנִּי plutôt que מִמֶּנּוּ, recentrant ainsi le verset sur le locuteur (le psalmiste) plutôt que sur un tiers (l'affligé).

Enfin, en employant la tournure καὶ ἐν τῷ κεραιγένοι με, la Septante copie la structure hébraïque (וּבְשִׁיעוֹ), sauf qu'elle reprend la 1^{re} personne du singulier (au lieu de la 3^e pers. du singulier, comme pour מִמֶּנֶּנּוּ/אֶפ' עִמּוֹ) : « lorsque j'ai crié vers lui ».

Verset 26

מֵאֲתָךְ תְּהַלֵּלִי בְּקִהְלֵךְ רַב נְדָרֵי אֲשֶׁלֶם גָּדַד יִרְאִיוּ:

מִנֶּךָ תוֹשֵׁבִיחִי בְּכִנְיֹשֶׁת סְגִיעַת עֲמָא נְדָרֵי אֲשֶׁלֶם קִבִּיל דְּחִלּוֹ:

παρὰ σοῦ ὁ ἔπαινός μου ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ, τὰς εὐχὰς μου ἀποδώσω ἐνώπιον τῶν φοβουμένων αὐτόν.

La traduction grecque la plus fréquente de מֵאֲתָךְ est παρὰ σοῦ (« de toi »), attestée notamment dans le P. Bodmer XXIV, chez Tertullien, ainsi que dans l'édition de Rahlfs (Göttingen), ce qui correspond au texte massorétique. D'autres témoins présentent cependant la forme παρὰ σοι (« auprès de toi »).

Le terme hébreu רַב est rendu par μεγάλη (« grande ») en grec. « Plus que d'une différence, il s'agit d'une variation de traduction : dans la LXX des Psaumes, *mégas* traduit 26 fois *gādōl*, 6 fois *rab*, comme ici »²²⁵.

Par ailleurs, l'analyse du mot תְּהַלֵּלִי invite à prêter attention aux accents et au découpage du verset. Ce terme est en effet marqué par un 'oleh wyored, un accent disjonctif propre au système poétique, hiérarchiquement plus fort que l'atnah²²⁶, ce dernier servant alors d'accent disjonctif principal dans le second stique (sans nécessairement être pausal²²⁷).

La traduction de la TOB reflète ce découpage :

« De toi vient ma louange ! Dans la grande assemblée, j'accomplis mes vœux devant ceux qui le craignent ».

Ce choix respecte la hiérarchie des accents du système poétique.

²²⁵ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 23.

²²⁶ GKC § 15 h ; Joüon § 15 h.

²²⁷ GKC § 15 o.

D'autres traductions privilégient une lecture continue du premier membre. La Septante lit : *παρὰ σοῦ ὁ ἔπαινός μου ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ*, sans rupture après « ma louange ». De même, la BJ structure le verset à partir de l'*atnah* et traduit :

« De toi vient ma louange dans la grande assemblée ; j'accomplirai mes vœux devant ceux qui le craignent ».

La Bible du Rabbinate adopte la même césure, et J. Goldingay suit également cette orientation (« From you will come my praise in the great congregation »²²⁸).

Ces traductions ne considèrent pas le *'oleh wyored* comme principe déterminant de la division du verset, dont la fonction serait simplement de souligner l'unité syntaxique et musicale du stique, sans véritable pause. Ce découpage semble conférer à la phrase un meilleur équilibre, l'association entre « louange » et « assemblée » se révélant particulièrement pertinente.

Ainsi, deux lectures se dégagent : l'une met en relief l'origine divine de la louange avant d'introduire la scène cultuelle ; l'autre associe d'emblée « louange » et « assemblée », soulignant la dimension communautaire de l'acte cultuel. La divergence reflète moins une opposition textuelle qu'une tension herméneutique entre hiérarchie cantillatoire et organisation syntaxique, caractéristique du système accentuel des livres poétiques.

Le Targum, dépourvu d'accents, ne permet pas de trancher sur ce point. Il traduit toutefois « nombreuse » par « de la grandeur d'un peuple » (*רַב־מִנְיָן עַמָּה*).

Verset 27

יִאכְלֹוּ עֲנָוִים | וַיִּשְׂבְּעוּ יְהִלְלוּ יְהוָה דְּרִשְׁיוּ יְסִי לְבַבְכֶּם לַעֲד׃

יִכְלִין עֲנֻתֵי וַיִּשְׂבְּעוּ וַיִּשְׂבְּחוּ קִדְם יְיָ דְתַבְּעִין לִיה יִשְׂרֵי רוּם נְבוֹאָה בְּרַעְיוֹנֵי לְכֹון לַעֲלָמִין׃

φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται, καὶ αἰνέσουσιν κύριον οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν·

ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

La LXX change « votre cœur » dans le TM en « leurs cœurs » (*αἱ καρδίαι αὐτῶν*). Cette variation pourrait s'expliquer par la proximité graphique entre le suffixe pronominal de la deuxième personne m. pl. (-כֶּם) et celui de la troisième personne m. pl. (-הֶם), suggérant une possible erreur de copiste. Le P. Bodmer XXIV confirme cette lecture avec *η καρδια αυτων* (« leur cœur »). Deux manuscrits hébreux ainsi que la Peshitta lisent également *לְבַבְכֶּם* (« leur cœur »). Le Targum, quant à lui, introduit une interprétation midrashique : « l'esprit de la

²²⁸ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 337.

prophétie restera dans les pensées de vos cœurs » (יִשְׁרֵי רוּחַ נְבוּאָה בְּרַעְיוֹנֵי לִבְכּוֹן), maintenant ainsi la 2^e personne du pluriel tout en développant le sens du verset.

Verset 28

יִזְכְּרוּ | וַיָּשָׁבוּ אֶל־יְהוָה כָּל־אֲפֹסִי־אַרְצָךְ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ כָּל־מְשַׁפְּחוֹת גּוֹיִם:
 יִדְכְּרוּן נְסוּי וַיִּתְּבוּן קִדְּם יִי כָּל סִיפֵי אֶרֶץ אַ וַיִּסְגְּדוּ קִדְּמָךְ כָּל גְּנִיסַת עַמְּמִיָּא:
 μνησθήσονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς, καὶ
 προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου πᾶσαι αἱ πατρίαι τῶν ἐθνῶν,

Le Targum ajoute l'expression « de ses miracles » (נְסוּי) après « Ils se souviendront » (יִדְכְּרוּן) et rend le mot « famille » par גְּנִיסַת, terme araméen probablement dérivé du grec γένος, ce qui refléterait une influence hellénistique sur le lexique targumique.

Concernant le terme לְפָנֶיךָ du TM (« devant toi »), certains témoins, notamment le P. Bodmer XXIV, la Peshitta, la Vulgate et une version arabe, lisent « devant lui » (αὐτοῦ) et pourraient dès lors « dépendre d'un modèle, qui au lieu de *lepânèykâ*, offrait *lepânâyw* »²²⁹. La leçon du TM, elle, est suivie par le Targum (קִדְּמָךְ) et attestée dans un manuscrit de la Vieille Latine ainsi que par une citation de Cyprien. Elle a également été retenue par des traductions modernes telles que la BJ, la TOB et la Bible du Rabbinate. Elle pourrait être comprise comme une adaptation secondaire par harmonisation avec le Ps 28,1 (אֱלֹהֵי יְהוָה אֶקְרָא). L'édition critique de Rahlfs (Göttingen) conserve également la leçon ἐνώπιόν σου.

Verset 29

כִּי לַיהוָה הַמְּלִיכָה וַיִּמְשָׁל בְּגוֹיִם:
 מְטוֹיִל דְּמֶן קִדְּם יִי מַלְכוּתָא וַיִּשְׁלִיט בְּעַמְּמִיָּא:
 ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία, καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν.

D'après l'apparat critique de la BHS, il est probable qu'il faille lire יהוה מ' (et non וַיִּמְשָׁל), en accord avec la LXX (καὶ αὐτὸς δεσπόζει) et la Peshitta. En effet, il arrive parfois que le pronom sujet soit omis dans les clauses participiales²³⁰.

²²⁹ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 24.

²³⁰ Joüon § 154 c.

À noter que le verbe hébreu מָשַׁל est traduit par δεσπόζω dans les psaumes (Ps 58,14b ; 65,7 ; 88,10 ; 102,19) « lorsque le sujet du verbe est Dieu ; quand le sujet est un humain, le traducteur emploie árchein ou (kata)kurieúein »²³¹.

Verset 30

אָכלוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ | כָּל־דְּשֻׁנֵי־אָרֶץ לִפְנֵי יְכָרְעוּ כָּל־יֹרְדֵי עֶפְרָיִם לֹא חָהָה:

סְעוּדוֹ וּסְגִידוֹ כָּל דְּהִינֵי אֶרֶץ מְדֻמוֹי יִגְחֲנוּ כָּל נַחֲתִין בֵּי קְבוּרָתָא וּנְפֶשׁ רְשִׁיעָא לֹא יַחֲיִי:

ἔφαγον καὶ προσεκύνησαν πάντες οἱ πίονες τῆς γῆς, ἐνώπιον αὐτοῦ προπεσοῦνται πάντες οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῆ,

En lieu et place de אָכלוּ du TM, l'apparat critique de la BHS suggère de lire אָיָה לוֹ ' ou אָךְ לוֹ ' . Il faut alors comprendre : « Seulement devant Lui se prosterneront... ». Dans cette hypothèse, il ne serait plus question de « manger ». La BJ adopte cette variante et traduit : « Oui, devant lui seul se prosterneront... ». Toutefois, à l'encontre de cette proposition de lecture, la plupart des témoins collent au TM. En effet, « inhaltlich legt sich eine Änderung nicht nahe, da das Thema "Essen" sowohl im Kontext (V.27) als auch im Vers selbst (כָּל־דְּשֻׁנֵי־אָרֶץ) präsent ist »²³². La LXX traduit ainsi אָכלוּ par ἔφαγον (aoriste marquant une action passée et évacuant la possibilité d'un qatal prophétique). La Peshitta lit : « Ils mangeront et se prosterneront, tous les riches de la terre », de même que le Targum : « Ils mangeront et se prosterneront tous les vivants de la terre » (סְעוּדוֹ). Le Psautier Gallican offre : « manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae ». La TOB suit également le TM : « Tous les heureux de la terre ont mangé... ». À rebours des éditeurs de la BHS, Ch. et E. Briggs plaident également en faveur du TM : « There is no good reason to change אָכלוּ to אָךְ לוֹ »²³³.

À propos du mot דְּשֻׁנֵי, l'apparat critique de la BHS propose de lire יְשֻׁנֵי (« ceux qui dorment »), peut-être en référence à Dt 12,2 : « Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle ». Cette lecture offrirait une meilleure symétrie à יֹרְדֵי (« ceux qui descendent ») dans la clause parallèle qui suit et renforcerait l'idée de la « résurrection des morts »²³⁴. Néanmoins, cette conjecture « hat [...] keinen Anhalt am Text »²³⁵. C'est également l'avis de O. Keel-Leu : « An

²³¹ G. DORIVAL (trad. et comm.), *La Bible d'Alexandrie. Les Psaumes*, p. 360.

²³² D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 74.

²³³ Ch. BRIGGS, E. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 206.

²³⁴ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 378.

²³⁵ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 74.

dieser Tatsache scheitert auch die, obgleich keinerlei Grundlage in der Textüberlieferung vorhanden ist, oft vorgenommene Korrektur *dšnj 'rš* in *jšnj 'rš* "die in der Erde schlafen" »²³⁶.

Par conséquent, trois hypothèses principales se dégagent de l'analyse qui précède :

- a) Conserver le TM tel quel, en accord avec la LXX, et traduire : « Ils mangent et se prosternent tous les gras de la terre ».
- b) Corriger la forme verbale *אכלו* en *לֹא אָךְ* tout en gardant le substantif *דָּשָׁן* : « Seulement devant lui se prosternent les gras de la terre ».
- c) Corriger à la fois la forme verbale ainsi que le nom : « Seulement devant lui se prosternent tous ceux qui dorment dans la terre ». Cette dernière option, pourtant séduisante pour la symétrie du verset (« devant lui se prosternent... ; devant lui s'agenouilleront... »), soulève une difficulté théologique. En effet, comment des morts pourraient-ils louer Dieu²³⁷ : « Wie verhält es sich dann mit dem in Israel unmöglichen Lobpreis der Toten? »²³⁸

Face à ces différentes propositions, Barthélemy (CTAT) délaisse les corrections harmonisantes des éditeurs de la BHS et opte pour la *lectio difficilior* du TM²³⁹, soutenue par la plupart des témoins (LXX, Targum, Peshitta, Gallican). M. Bauks estime que la forme verbale *אכלו* est plausible « grâce à la notion de *דָּשָׁן* "le gras" (v. 30) qui fait référence à *אכל* au v. 27 »²⁴⁰. Pour sa part, D. Bester explique que « *אָכְלוּ* wird häufig konjiziert in *לֹא אָךְ* und teilweise das anschließende *ו*-Konsekutivum als Dittographie gestrichen. Die Änderung hat keinen Anhalt bei den Textzeugen »²⁴¹. De son côté, B. Grist retient *אָכְלוּ* comme « Reconstructed Hebrew Vorlage »²⁴².

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, pour qualifier « ceux qui descendent », la Septante opte pour une interprétation spatiale (εἰς τὴν γῆν), tandis que le TM désigne plutôt la matière elle-même (עָפָר), à savoir la poussière, les cendres, les particules de terre sèche, avec une connotation de décomposition. Le Targum explicite encore davantage cette idée en traduisant : *נְהַתִּין בֵּי קְבוּרָתָא* (« ceux qui descendent dans la maison du tombeau »), soulignant ainsi la dimension funéraire du verset.

Nous abordons maintenant un point épineux avec l'expression *וְנַפְשׁוֹ לֹא הָיָה*. Le TM dit littéralement : « et son âme, il ne laisse pas vivre ». Or, la Septante propose non pas une

²³⁶ O. KEEL-LEU, « Nochmals Psalm 22,28-32 », dans *Biblica*, vol. 51/3, 1970, p. 407.

²³⁷ Ps 6,6 ; 88,11-13.

²³⁸ O. KEEL-LEU, « Nochmals Psalm 22,28-32 », p. 409.

²³⁹ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 135.

²⁴⁰ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 351.

²⁴¹ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 74.

²⁴² B. GRIST, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22*, p. 30.

négarion, mais une affirmation, utilisant le datif αὐτῷ (« mon âme vit pour lui »). Faut-il y voir une simple erreur de copiste (confusion entre לָ et לוֹ) ou bien un choix intentionnel de traduction ? Rappelons que nous avons déjà rencontré une variation pronominale (1^{re} pers. sg./3^e pers. sg.) au verset 25.

Une première explication consiste à y voir un phénomène de traduction inverse, typique des targumismes. Le passage serait alors volontairement modifié pour éviter une compréhension problématique :

À première analyse, la traduction de la LXX relève du phénomène bien connu des traductions inverses, qui fait partie des targumismes : devant un verset qui risquerait d'être mal compris (en l'occurrence, le stique 30c peut suggérer que Dieu veut la mort de l'homme), les traducteurs suppriment la négation de l'hébreu, de façon à expliciter ce qu'ils considèrent être le vrai sens du texte [...]. Mais, dans le cas présent, une telle explication n'est probablement pas la bonne et il est à peu près sûr que le modèle de la LXX, au lieu de *lo' hiyyāh*, offrait *lō hayyāh*. En effet, les autres traducteurs n'ont pas la négation, ce qui implique que leur modèle hébreu était différent du TM et semblable à celui de la LXX. De plus, la leçon *lō hayyāh* est attestée par certains manuscrits hébreux²⁴³.

Une autre conjecture plausible serait celle d'une correction intentionnelle relevant de la méthode d'interprétation אֶל־תִּקְרָא, propre à la tradition rabbinique²⁴⁴ :

Hormis l'hypothèse de lecture (confusion de ו et י), il s'agit probablement d'une correction selon la méthode rabbinique de אֶל־תִּקְרָא, un usage tout à fait légitime pour éclairer le sens d'un passage obscur. Dans cette péricope, la LXX propose une compréhension eschatologique traitant de la vénération des morts. La question de savoir si cette conception est originelle est cependant très discutée²⁴⁵.

À propos du mot לָא, le DCH donne par ailleurs l'entrée suivante²⁴⁶ :

* [לָא] II 27 part. (perh. to be vocalized לָא or לֹא) – indeed, לֹא־נִבִּיא אָנֹכִי וְלֹא־בֶן־נְבִיא אָנֹכִי *I am indeed a prophet but not the son of a prophet*, i.e. not a member of a prophetic guild Am 7₁₄.

C'est peut-être ce qui a incité A. Wénin à formuler le postulat suivant :

²⁴³ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 24.

²⁴⁴ Il s'agit d'un procédé rabbinique qui dit : אֶל־תִּקְרָא ... אָלֵא (« ne lis pas..., mais lis... »).

²⁴⁵ M. BAUKS, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », p. 352.

²⁴⁶ DCH, *sub voce*.

La fin du verset 30 n'est pas claire parce qu'elle comporte une curieuse négation. Pour la traduction, on en est réduit à des conjectures. Pour ma part, sans changer les consonnes de l'hébreu, je lis une affirmation forte (*la'* au lieu de *lo'* : « vraiment ») en gardant la forme factitive qu'il a en hébreu : *Vraiment, il a fait vivre son âme*²⁴⁷.

Il convient encore de relever que la leçon לֹ (pour לָ) est également adoptée par Aquila, la Peshitta, et quelques manuscrits hébreux médiévaux (notamment *Kenn* 328), bien que ces derniers soient isolés et sans autorité textuelle particulière. Le TM, quant à lui, n'est ici soutenu que par le Targum (לָ). Barthélemy (CTAT) choisit de retenir la leçon massorétique, en dépit de son apparente difficulté, en vertu du principe de la *lectio difficilior*²⁴⁸.

Un autre exemple de cette confusion entre « לֹ » et « לָ » se trouve au verset 16 du Psaume 139, où le ketiv-qere montre probablement l'hésitation des massorètes.

S'agissant de l'expression hébraïque נַפְשִׁי, la LXX, comme au verset 25, recourt à la 1^{re} pers. du singulier (ή ψυχή μου) au lieu de la 3^e comme dans le TM. Cette lecture est suivie par la Peshitta et quelques manuscrits hébreux médiévaux isolés (notamment *Kenn* 373), sans autorité déterminante. À l'inverse, Théodotion, Symmaque et le Targum soutiennent la leçon du TM, la version araméenne introduisant même une précision interprétative : נַפְשִׁי דְרַשְׁיָעָא (« l'âme de l'impie »). Barthélemy (CTAT) s'aligne sur cette tradition, en maintenant la forme massorétique à la 3^e pers. du singulier²⁴⁹.

Quant au verbe הָיָה (« il ne laisse pas vivre »), il n'est soutenu que par le Targum qui met d'ailleurs le verbe au yiqtul : יִהְיֶה. En revanche, la Septante traduit par « elle vit » (ζῇ), de même que la Peshitta. Le *Psalterium iuxta Hebraeos* s'inscrit dans la même perspective : « et anima eius ipsi vivet », c'est-à-dire « et son âme (נַפְשִׁי) vivra pour lui-même (לֹ) ». Plusieurs versions anciennes (Aquila, Symmaque, Théodotion et quelques manuscrits hébreux) lisent également הָיָה et considèrent donc que c'est « mon âme » qui est qualifiée par ce verbe, reprenant la variante נַפְשִׁי. Barthélemy (CTAT) estime que « c'est une option piétiste (mon âme vit pour Dieu) qui l'a probablement motivée »²⁵⁰.

Gegenüber der bereits seit langem als inhaltliche Glättung des schwierig verstandlichen Textes empfundenen Lesart der Septuaginta und weiteren Konjekturevorschlägen wird

²⁴⁷ A. WÉNIN, *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, p. 108.

²⁴⁸ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 139.

²⁴⁹ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 139.

²⁵⁰ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 139.

versucht, den Masoretischen Text beizubehalten und ihn zu erklären: וְנִפְשׁוֹ לֹא חָיָה kann als Parallelausdruck zu den « in den Staub Hinabgestiegenen » aufgefaßt werden²⁵¹.

Enfin, il est à noter que la BHS opère une autre division du verset en suggérant de déplacer le sof pasuq du v. 30 après le groupe וְנִפְשׁוֹ לֹא חָיָה du v. 31. « Häufig wird der Satz in einen Zusammenhang mit V.31a gestellt, wobei die beiden Sätze grammatikalisch "als zwei einander bedingende Sätze" verstanden werden, die "asyndetisch nebeneinander stehen »²⁵². O. Keel-Leu partage le même avis :

Die Wortfolge *wnpšw l' hjh zr' j'bdnw* lässt sich als zwei einander bedingende Sätze durchaus verstehen. Da die Bedingung real gedacht ist, können sie asyndetisch nebeneinander stehen. « Und wenn einer sich selbst nicht am Leben erhält (vgl. Ez 18,27), wird Nachkommenschaft Ihm dienen »²⁵³.

La Bible de Jérusalem adopte cette proposition en rattachant l'expression וְנִפְשׁוֹ לֹא חָיָה au début du verset suivant : « Et pour celui qui ne vit plus, sa lignée le servira », ce qui oriente la lecture dans une autre direction. J. Goldingay conjecture de même, mais en suivant le sens positif de la LXX : « while the transition to the first person is out of place, "The person who lives for him..." would be a good lead-in to v. 30 »²⁵⁴.

Dans ce verset, la Septante propose ainsi une lecture théologique marquée par une perspective de vie posthume et de vénération. Reste à savoir si cette approche est secondaire ou déjà enracinée dans les premières formes du texte.

En conclusion, ce verset constitue un nœud herméneutique, où s'affrontent des conceptions divergentes de la vie, de la mort et de la relation à Dieu.

Verset 31

וְנִפְשׁוֹ לֹא חָיָה יִסְפָּר לְאֵלֵינוּ לְדוֹר:

וְיָרֵעַ יָדָבְרָהֶם יִפְלְחוּן קִדְמוֹי וַיְחַוּוּן כֹּחַ גְּבוּרָתָא דִּי לְדָרָא בְּתַרְאָה:

καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ· ἀναγγελήσεται τῷ κυρίῳ γενεὰ ἡ ἐρχομένη,

Concernant le mot hébreu וְנִפְשׁוֹ, la LXX ajoute un possessif en traduisant καὶ τὸ σπέρμα μου, qui « semble bien y avoir été appelé par le μου de ἡ ψυχὴ μου »²⁵⁵ au v. 30. Théodotion suit cette

²⁵¹ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 75.

²⁵² D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 75.

²⁵³ O. KEEL-LEU, « Nochmals Psalm 22,28-32 », p. 411.

²⁵⁴ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 322. La numérotation suit ici la LXX (v. 30 = TM v. 31).

²⁵⁵ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, p. 139.

lecture. Selon l'apparat critique de la BHS, un manuscrit hébreu lit aussi וְרָעִי. À l'inverse, le TM est soutenu par Aquila, Symmaque et quelques manuscrits hébreux. Le Targum et la Peshitta, quant à eux, paraphrasent en introduisant un complément explicite : « la descendance d'Abraham » (וְרָעִיָּה דְאַבְרָהָם). Cette divergence pourrait refléter une tentative d'interprétation face à l'indétermination du TM, qui ne précise pas à qui appartient la descendance. Ainsi, « pour la LXX, la semence est celle de l'orant ; pour le Targum, elle est celle d'Abraham »²⁵⁶.

À propos du mot וְרָעִי, que la Septante rend par ἀναγγελήσεται, le Targum utilise non pas un passif (pual du TM), mais un pael actif : וְרָעִי (ils annonceront). Ce choix permet d'établir un bon parallèle avec le verset suivant où l'on trouve le verbe araméen וְרָעִי (TM וְרָעִי), dans la mesure où ces deux verbes (וְרָעִי et וְרָעִי) décrivent une proclamation active, là où le TM présente une opposition entre passif et actif. En outre, le Targum précise le contenu de l'annonce : ce n'est pas seulement YHWH, mais כֹּחַ גְּבוּרָתָא דִּי, « la force de la vaillance de YHWH », faisant ainsi de Dieu l'objet du verbe, plutôt que son destinataire.

Enfin, pour ce qui est du syntagme hébreu לְדֹר (en grec : γενεὰ ἡ ἐρχομένη), l'apparat critique de la BHS signale que γενεὰ correspond à דֹּר. Cela suggère que la LXX semble « reposer sur un modèle qui, au lieu de *laddōr*, offrait *haddōr* et faisait ainsi de la "génération" le sujet du verbe en tête de phrase »²⁵⁷. D. Bester va dans le même sens : « Die Septuaginta liest statt des Dativs den Nominativ und betrachtet diesen als Subjekt »²⁵⁸. Cette hypothèse est appuyée par le verbe passif grec ἀναγγελήσεται : « Elle sera annoncée au SEIGNEUR, la génération qui vient ». Par ailleurs, la LXX modifie la division massorétique en liant les v. 31-32, puisqu'elle intègre dans le v. 31 le verbe וְרָעִי (ἐρχομένη) initialement placé au v. 32. Cette réorganisation suppose que le traducteur grec a pu lire le singulier וְרָעִי (inversion du ו et du א) ou וְרָעִי sans le ו dont la consonne est identique au ו de liaison qui suit (dittographie). Il se peut aussi que le participe grec n'ait pas d'équivalent dans le TM, ce qui relèverait alors d'un targumisme (il était nécessaire d'expliciter qui était la génération du v. 31). En effet, on remarque que le Targum adopte une telle démarche en précisant que la génération du verset est la « génération suivante » (לְדֹרָא בְּתַרְעָא). Si cette hypothèse est retenue, la LXX aurait alors omis de rendre le verbe hébreu « ils viendront ». Cela dit, comme la LXX des Psaumes propose en général une traduction littérale, respectant même l'ordre des mots hébreux, il est plus probable qu'elle repose sur une leçon hébraïque divergente (וְרָעִי) plutôt qu'elle n'ait paraphrasé librement. Le Psautier Gallican offre : « narrabitur Domino in generatione ». Nos traductions modernes divergent par rapport à la place du sof pasuq :

²⁵⁶ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 24.

²⁵⁷ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 25.

²⁵⁸ D. BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, p. 75.

- TOB : « on parlera de lui à cette génération ; elle viendra... ».
- BJ : « on annoncera le Seigneur aux âges à venir... ».
- [R]NEB, [N]RSV ont également reculé le *sof pasuq*, de même que NV : « Narrabitur de Domino generationi venturae ».
- RL : « vom Herrn wird man verkündigen Kind und Kindeskind ».

J. Goldingay traduit par : « A generation to come will be told of my Lord »²⁵⁹.

Verset 32

יבאו ויגידו צדקתו לעם לוֹלֵד כִּי עָשָׂה:

ותובון בניהון ויתגון צדקתיה לעמיה דעתיד למילד פרישן דעבד:

καὶ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ λαῷ τῷ τεχνησομένῳ, ὅτι ἐποίησεν ὁ κύριος.

Le Targum ajoute בניהון après le verbe initial : « Leurs fils reviendront ».

Nous rencontrons ici le verbe ἀναγγελοῦσιν, dont la racine se trouvait déjà au v. 31 et traduisait le verbe טָפַר. Ce faisant, la LXX établit un lien entre « la génération qui vient » du v. 31 et « ils annonceront » du v. 32. « Le TM n'impose pas cette identification, même s'il ne l'exclut pas »²⁶⁰. Le Targum, pour sa part, traduit « viendront » par « reviendront » (ותובון), et « raconteront » par « enseigneront » (ויתגון).

La conjonction כִּי, polysémique, est délicate à traduire ici. Elle pourrait signifier : « car/oui il a agi » (עָשָׂה), le verbe désignant alors l'action de Dieu, bien que sans complément. Le modèle grec a *hón* : « au peuple à venir qu'a fait le Seigneur ». Mais Rahlfs²⁶¹ aligne la LXX sur le TM « en remplaçant *hón* attesté par tous les manuscrits (y compris le P. Bodmer XXIV) par *hóti* »²⁶². Le Targum suit le TM sur ce point et ajoute « les miracles » : « ils raconteront les miracles qu'il a faits » (פְּרִישָׁן דְּעֵבֵד). En araméen targumique, le verbe עֵבֵד, lorsqu'il a Dieu pour sujet, renvoie fréquemment à ses hauts faits, ses actions ou ses miracles²⁶³. Enfin, la LXX et la Peshitta précisent le sujet du verbe par ὁ κύριος, peut-être pour plus de clarté ou par insistance, même s'il est certain qu'il s'agit de Dieu. Mais, surtout, ce vocable permet une belle inclusion entre le début du psaume, ὁ θεός, et la fin, ὁ κύριος.

²⁵⁹ J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 339.

²⁶⁰ G. DORIVAL, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », p. 25.

²⁶¹ A. RAHLFS (éd.), *Septuaginta*, Göttingen.

²⁶² G. DORIVAL (trad. et comm.), *La Bible d'Alexandrie. Les Psaumes*, p. 361-362.

²⁶³ Par exemple : עֵבֵד פְּרִישָׁן (Targum Onqelos, Ex 15,11) ; וְעֵבֵד גְּבוּרָתִיהָ (Targum Jonathan, Is 5,12).

Conclusion du chapitre II

L'examen comparatif des différentes traditions du Psaume 22 a mis en évidence une pluralité d'options textuelles, tant au niveau lexical que syntaxique, qui enrichissent la compréhension du texte et en révèlent les possibles évolutions. La confrontation entre la Septante, le Targum, la Peshitta, les manuscrits de Qumrân et le texte massorétique a permis d'identifier des divergences qui ne sont pas seulement textuelles, mais parfois aussi interprétatives, reflétant des contextes historiques et théologiques variés. Cette étude comparative, en dialogue avec l'analyse philologique initiale, ouvre la voie à une lecture plus fine et plus éclairée du Psaume 22 qui prend en compte la diversité des voix qui ont contribué à sa transmission. Elle constitue ainsi un apport essentiel à la compréhension globale de ce texte fondamental.

Chapitre III : portée interprétative et théologique des variantes textuelles du Psaume 22

Introduction

Le Psaume 22 se distingue par une richesse linguistique et théologique qui s'éclaire pleinement lorsqu'on analyse ses versions anciennes : le texte massorétique, la Septante, les manuscrits de Qumrân, les Targums ou encore la Peshitta. Cette pluralité textuelle, loin de constituer une simple donnée philologique ou historique, peut être comprise comme un phénomène herméneutique à part entière. En effet, si certains écarts peuvent parfois relever de variations accidentelles liées à la transmission, d'autres reflètent possiblement des processus d'interprétation, d'adaptation ou de réécriture qui modifient la perception du texte. L'exégèse biblique y trouve un terrain privilégié pour observer la manière dont un texte sacré se transforme et se réoriente selon les contextes linguistiques, culturels ou théologiques qui le reçoivent.

L'analyse des variantes textuelles du Psaume 22 permet ainsi de mettre en lumière non seulement la richesse sémantique du poème, mais aussi la diversité des lectures qu'il a suscitées, selon les langues, les traditions religieuses, et les communautés interprétantes. Ce chapitre vise à examiner ces différences textuelles afin d'en dégager leur portée interprétative et théologique. Quels enjeux majeurs mettent-elles en lumière, notamment concernant la souffrance, la foi, la dimension messianique et l'espérance universelle ? En quoi ces variantes reflètent-elles les dynamiques propres aux communautés juives et chrétiennes des premiers siècles ?

Toutefois, identifier les différences entre la Septante et le texte massorétique est délicat et parfois controversé. On recense un grand nombre d'écarts dans les 32 versets du psaume, tantôt mineurs, tantôt majeurs, que l'on peut répartir en deux catégories principales :

- Écarts de traduction, qu'ils soient accidentels (omissions, inversions, confusions de lettres, etc.) ou délibérés, liés à des emprunts linguistiques (aramaïsmes, hellénismes, targumismes, rabbinismes) ou à des intertextualités bibliques.
- Écarts textuels, témoignant de modèles hébraïques différents, souvent mineurs, mais dont certains peuvent avoir un impact théologique notable, notamment aux versets 1, 17, 22 et 30. Selon certaines hypothèses, ces écarts pourraient refléter des adaptations rabbiniques visant à atténuer une lecture messianique, mais il convient de rappeler qu'il s'agit d'une interprétation possible parmi d'autres et qu'aucune intentionnalité systématique ne peut être affirmée avec certitude.

Dès lors, il importe de considérer chaque variation avec prudence. En procédant avec discernement, l'étude des différentes leçons pourra révéler la polyphonie spirituelle du Psaume 22 et offrir une lecture plurielle où les tensions entre déréluction et espérance, souffrance et salut, abandon et louange prennent toute leur profondeur.

1. Variantes à portée théologique

Les différences entre la Septante et le TM se manifestent dès les premiers versets. Ces écarts dépassent parfois le seul plan linguistique et pourraient, selon le contexte, avoir servi de base à des choix interprétatifs aux implications théologiques et eschatologiques majeures, tout en restant sujets à caution quant à leur intentionnalité.

- Verset 1 : la Septante traduit par ἀντιλήμψις (« aide », « secours »), pointant vers une dimension de secours divin, que certaines lectures ultérieures ont pu inscrire dans un horizon eschatologique, où l'aurore symbolise l'intervention divine salvatrice. Ce choix lexical suggère une espérance confiante en la protection divine, alors que le TM reste plus neutre. La LXX accentue donc l'aspect actif et consolateur de Dieu face à la détresse. Rashi, pour sa part, réfute la lecture autour de la figure d'Esther, et comprend aussi la « biche » comme un instrument de musique²⁶⁴.
- Verset 2 : la LXX substitue le mot hébreu יְהִי נִיחָאִי (« mon cri ») par τῶν παραπτωμάτων μου (« mes fautes »), introduisant une lecture morale et pénitentielle qui lie la souffrance à la culpabilité, absente du TM. Dans cette perspective, Théodore de Mopsueste avance que le Psaume 22 « could not refer to Christ, for he was sinless; hence the whole psalm was to be understood in the light of an experience of David »²⁶⁵.
- Verset 3 : là où le TM évoque une attente explicite d'une réponse divine, la LXX suggère que Dieu n'écoute même pas, renforçant l'idée d'abandon radical. Le terme grec pour « silence » peut signifier « folie » ou « déraison », accentuant le caractère dramatique du verset.
- Versets 5 et 9 : le verbe grec ἐλπίζω (« espérer ») marque une tonalité eschatologique plus prononcée que la simple confiance hébraïque.
- Verset 25 : la Septante insiste davantage sur la prière, transformant la figure du « pauvre » en fidèle suppliant.

²⁶⁴ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, vol. 2: *A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, Oxford, Wiley Blackwell, 2018, p. 138.

²⁶⁵ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, p. 140.

- Verset 30 : la distinction entre la « poussière » et « ceux qui dorment » pourrait avoir été reçue comme une relecture eschatologique profonde, la mort étant vue comme un sommeil transitoire en attente d'un réveil divin (cf. Dn 12,2).

Ainsi, le psaume progresse du cri d'abandon du juste souffrant à une proclamation universelle de salut et de louange, embrassant vivants et morts. Cette dynamique, particulièrement développée dans la tradition chrétienne, anticipe la victoire messianique sur la mort (cf. Rm 14,9).

2. Variantes à portée christologique

Certaines variantes textuelles ont été mises en avant par la tradition chrétienne comme anticipations messianiques. Le verset 17 illustre ce phénomène : le TM « כָּאֶרֶץ יָדַי וְרַגְלֵי » (« comme un lion mes mains et mes pieds ») pose une difficulté syntaxique. Plusieurs hypothèses proposent de lire פָּרוּ (« ils ont percé »), dont la Septante : « ὥρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας » (« ils ont percé mes mains et mes pieds »).

Ce glissement est théologiquement significatif, car il a pu être compris comme annonçant la crucifixion du Christ. La traduction fonctionne ici comme interprétation, ouvrant la voie à une relecture messianique.

Selon Justin de Naplouse, « no one else who has been called King or Christ has ever had his hands or feet pierced whilst alive »²⁶⁶. Eusèbe de Césarée estime aussi que « the psalm refers to Christ and no one else »²⁶⁷. Augustin, quant à lui, « uses the psalm against Donatism, making much of Christ incarnate in the psalm, not least that the Word is physical (using verses 9-10) and the Word can suffer (verses 14-15) »²⁶⁸. L'Épître de Barnabé constitue un autre exemple de lecture qui applique « the Greek of verse 16 (the piercing of the hands and feet) to the crucifixion »²⁶⁹.

D'autres versets ont pu également être envisagés sous un éclairage christologique, comme le partage des vêtements (v. 19, repris en Jn 19,24) ou l'appel à Dieu dans l'angoisse (v. 2), que Jésus prononce sur la croix selon Matthieu et Marc. Cette dynamique, de l'abandon à la louange, correspond au mystère pascal : mort, silence de Dieu, et résurrection.

²⁶⁶ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, p. 139.

²⁶⁷ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, p. 139.

²⁶⁸ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, p. 139.

²⁶⁹ S. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, p. 139.

3. Symbolisme animalier et représentations de la persécution

Au-delà des variantes textuelles, le Psaume 22 se caractérise par un lexique animalier dense : chiens, taureaux de Bashân, lions rugissants, bêtes sauvages. Dans le TM, ces images expriment souvent l'angoisse d'un homme encerclé. Les autres traditions offrent des variantes modifiant parfois la perception de ces métaphores.

Aux versets 13 et 22, la coexistence des taureaux (פָּר), hostiles, et des unicorns (רָאֵם), parfois perçus comme protecteurs, crée une ambiguïté. Certains manuscrits grecs (LXX : μονόκερως) et araméens (Targum : מְגִבְרֵי, « des puissants ») précisent ou substituent ces figures, nuancant cette opposition. Le terme רָאֵם, lié ailleurs à la souveraineté divine (Dt 33,17), devient ici ambivalent, oscillant entre menace et instrument de salut.

Toujours au verset 22, le verbe עָנָה, polysémique, peut signifier « répondre » ou « humilier ». Le TM lit עָנִיתָנִי (« tu m'as répondu ») : Dieu a entendu la plainte, et la louange peut alors s'amorcer. En revanche, la Septante et la Peshitta comprennent עָנִי (« mon humiliation »), prolongeant la plainte et suggérant que la délivrance tarde.

Cette tension traduit la complexité du verset, qui condense alternance de détresse, d'espérance et de rédemption, et qui a pu s'inscrire, dans certaines traditions, dans une lecture messianique.

Enfin, l'analyse de David Ben Abraham sur le verset 16 illustre l'unité de l'anthropologie biblique : le dessèchement de la moëlle des os et la fonte d'une bougie symbolisent la désintégration progressive de la vitalité humaine liée à la bénédiction divine (cf. Jb 21,24). Ce dépérissement, accompagné du mutisme (וְלִשְׁוֹנִי מְדַבֵּק), exprime une angoisse existentielle, comme le confirment plusieurs parallèles bibliques (Pr 17,22 ; Ps 32,4 ; Nb 11,6 ; Ps 102,12).

4. La théologie de la souffrance et l'expérience de l'abandon

La richesse du lexique symbolique du Psaume 22, conjuguée aux tensions sémantiques entre ses différentes traditions textuelles, prépare une méditation profonde sur la souffrance et l'expérience de l'abandon. Le cri inaugural du verset 2 (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») est l'un des plus poignants de la Bible hébraïque. Il ne formule pas une négation de Dieu, mais une interpellation directe, radicale, qui assume la distance ressentie tout en s'adressant encore à Dieu comme *mon* Dieu.

Dans la tradition chrétienne, ce verset, repris explicitement dans les évangiles synoptiques (Mt 27,46 ; Mc 15,34), a été lu comme l'expression ultime de la déréliction du Christ en croix. Il cristallise la tension dramatique entre une expérience extrême de l'abandon et une fidélité

radicale qui persiste jusque dans le silence de Dieu. Toutefois, cette lecture christologique ne saurait occulter la portée existentielle plus large du texte, qui met en mots une souffrance humaine universelle, antérieure à toute relecture messianique.

Sur le plan textuel, le texte massorétique de ce verset se caractérise par une plainte directe, presque abrupte, qui accentue l'impression d'un silence divin pesant. La question « pourquoi ? » reste sans réponse immédiate et traduit l'expérience d'un fidèle confronté à l'incompréhensible. La Septante, en revanche, semble nuancer cette perception en ajoutant une demande explicite (« fais attention à moi ») qui suggère que Dieu demeure accessible à l'appel, même dans l'épreuve. Cette variation n'efface pas la souffrance, mais elle inscrit la plainte dans une relation encore dynamique, où l'invocation conserve une efficacité potentielle.

Les versets 3 et 9 prolongent cette tension. Là où le texte massorétique dépeint un silence apparent, la Septante et la Peshitta laissent entrevoir une écoute possible, voire une espérance active fondée sur la mémoire des délivrances passées. La plainte n'est donc pas figée dans le désespoir : elle devient un espace de lutte intérieure, où la foi se confronte au silence sans s'y résigner totalement.

Ainsi, les variantes textuelles ne modifient pas seulement le sens littéral du psaume, elles ouvrent différentes voies d'interprétation de la souffrance. Celle-ci est vécue tantôt comme un abandon radical et inexpliqué, tantôt comme une épreuve traversée dans l'attente d'une réponse encore différée. Le Psaume 22 explore de manière saisissante les paradoxes fondamentaux de l'expérience croyante : un Dieu qui semble se taire, une douleur qui ne trouve pas de justification immédiate, mais aussi une persévérance obstinée dans l'invocation et l'espérance.

5. Espérance collective et universalité du salut

À partir du verset 23, le Psaume 22 opère un tournant décisif : la plainte individuelle cède progressivement la place à la louange, et l'isolement du juste souffrant s'ouvre à une dimension communautaire et universelle. Cette rupture structurelle constitue l'un des traits théologiques majeurs du psaume.

Le TM met l'accent sur le **לְהַקְדִּים**, l'assemblée, au sein de laquelle le psalmiste proclame désormais la fidélité et l'action salvifique de Dieu. La délivrance personnelle devient ainsi le fondement d'un témoignage communautaire : ce qui a été vécu dans la détresse individuelle acquiert une portée collective. La louange ne se limite plus à l'expérience du psalmiste, mais s'étend à l'ensemble d'Israël, convoqué à reconnaître l'œuvre de Dieu.

La Septante traduit לְהַקְרִיב par ἐκκλησία. Ce terme grec, qui désignera plus tard l'Église, oriente la lecture vers une communauté appelée à se rassembler autour de la proclamation du salut. Sans imposer rétroactivement une ecclésiologie chrétienne au texte, cette traduction ouvre néanmoins un horizon collectif élargi, qui a profondément marqué la réception chrétienne du psaume.

Cette ouverture s'accompagne d'un déploiement géographique et théologique : toutes les nations sont désormais invitées à se souvenir du Seigneur et à se tourner vers lui. Le Psaume 22 dépasse ainsi le cadre d'une délivrance individuelle ou nationale pour esquisser une vision de l'humanité réconciliée, rassemblée autour de la reconnaissance de la royauté divine.

Sur le plan verbal, les différences entre le TM et la Septante influencent la perception du temps du salut. Le texte hébreu emploie des formes verbales parfois ambiguës (qatal à valeur prophétique ou yiqtol d'intention) qui laissent ouverte la temporalité de l'accomplissement. La Septante, en privilégiant des aoristes ou des futurs explicites, tend à présenter cette reconnaissance universelle comme un processus déjà engagé ou appelé à se réaliser de manière déterminée. Cette orientation renforce la dimension eschatologique du psaume, en particulier dans les versets évoquant les morts et ceux « qui descendent dans la poussière ».

Ainsi, la Septante propose un horizon prophétique et universel où tous (vivants et morts, proches et lointains) reconnaissent la souveraineté du Dieu d'Israël. Le Psaume 22 se déploie alors comme un mouvement allant de la dérélition la plus intime à une espérance universelle, où la souffrance individuelle devient le point de départ d'une louange cosmique. Cette dynamique, commune aux différentes traditions tout en étant modulée par leurs choix textuels, confère au psaume une profondeur théologique exceptionnelle, capable d'articuler expérience humaine, mémoire communautaire et attente eschatologique.

6. Lecture existentielle et spirituelle selon John Goldingay²⁷⁰

La tension entre souffrance et espérance invite à une lecture existentielle dépassant l'analyse textuelle pure, afin de saisir la profondeur spirituelle face à l'épreuve.

J. Goldingay identifie trois formes d'affliction :

- L'affliction intérieure : effondrement personnel, souffrance intime proche de la mort.
- L'affliction sociale : persécution et mépris par des ennemis, souffrance collective.

²⁷⁰ Cf. J. GOLDINGAY, *Psalms*, p. 340-343.

- L'affliction spirituelle : le silence de Dieu ressenti comme abandon.

Le psaume n'appelle pas à une foi naïve ni à une présence divine constante, mais à un retournement du regard. Le souvenir des délivrances passées ravive l'espérance et la prière confiante. La fidélité persévérante malgré la souffrance, à l'image de Jésus, demeure au cœur de cette lecture. Cependant, J. Goldingay souligne que le psaume n'est pas explicitement prophétique et que son lien avec la christologie évangélique reste complexe et nuancé.

Conclusion du chapitre III : le Psaume 22, lieu de convergence et de dialogue

Le Psaume 22 se présente comme un véritable carrefour herméneutique entre les traditions juive et chrétienne.

L'étude des variantes textuelles ne se limite pas à constater une diversité linguistique : celles-ci ont pu inspirer des orientations théologiques contrastées (prière individuelle ou collective, figure du juste souffrant ou du Messie crucifié, silence de Dieu ou salut eschatologique). Ces écarts ne sont pas toujours fortuits : ils peuvent être, dans certains cas, le fruit de choix interprétatifs, parfois polémiques, parfois harmonisants, nourris par les besoins spirituels et théologiques des communautés qui les ont portés.

Mais loin de s'exclure, ces approches peuvent entrer en dialogue. Comme l'a souligné Gilles Dorival²⁷¹, la réception du Psaume 22 est profondément plurielle :

- La tradition chrétienne, fondée surtout sur la Septante, a perçu le psaume comme une prophétie messianique annonçant Jésus. La citation inaugurale du verset 2 (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») dans les évangiles, la répartition des vêtements (v. 19), ou encore la mention des moqueries (v. 8) et des transpercements (v. 17), sont autant de résonances interprétées comme prophétiques. Ainsi, la souffrance du psalmiste devient, dans la foi chrétienne, le miroir du Messie crucifié, et la louange finale, l'annonce implicite de la Résurrection.
- La tradition juive, reposant sur le TM, interprète le psaume comme l'expression du juste persécuté, figure emblématique d'Israël souffrant, mais porté par la promesse d'une délivrance. La prière passe du cri d'abandon à la proclamation d'une louange collective, au sein de l'assemblée. Cette lecture souligne la fidélité de Dieu au peuple dans l'épreuve, inscrivant le psaume dans une perspective de mémoire et de salut

²⁷¹ Cf. G. DORIVAL et al., « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le psaume 21 (22 TM) », dans *Revue des Études juives*, 25, Peeters, Paris-Louvain, 2002.

communautaire, et s'appuie sur les commentaires rabbiniques et le contexte historique, notamment l'histoire d'Esther et la délivrance des Juifs en Perse.

Cette pluralité reflète à la fois la diversité des textes et les contextes communautaires spécifiques. Elle illustre la manière dont un même texte peut générer des lectures différenciées tout en conservant une cohérence interne dans chaque tradition. La diversité textuelle du Psaume 22 ouvre ainsi un espace herméneutique riche, où se rencontrent l'histoire d'un peuple, l'expérience d'un individu et la foi en une promesse eschatologique. Chaque tradition éclaire l'autre, même dans leurs divergences : l'interprétation chrétienne approfondit la figure du juste souffrant, tandis que la lecture juive rappelle l'ancrage historique, collectif et liturgique du texte.

Dans ce contexte, le Psaume 22 ne cesse de résonner comme une parole vivante, traversant les siècles, les langues et les confessions. Il devient un lieu de confrontation féconde, où la douleur de l'abandon débouche sur l'espérance partagée, un espace où théologie, exégèse et spiritualité se rencontrent dans un dialogue toujours renouvelé.

Le Psaume 22 apparaît ainsi comme un véritable laboratoire théologique : il est à la fois plainte humaine et espérance divine, cri de détresse et chant de victoire. À travers ses variantes, il devient un miroir des quêtes spirituelles des traditions juive et chrétienne, un texte en tension, ouvert, traversé par la foi et le doute, l'histoire et l'eschatologie.

Il nous invite à embrasser cette pluralité pour mieux en comprendre la portée profonde : celle d'une espérance qui naît de la souffrance, d'une louange qui s'élève de l'abandon, d'un Dieu qui semble se taire parfois, mais qui n'abandonne jamais.

Conclusion générale

L'analyse philologique et comparative du Psaume 22 met en lumière un panorama textuel et interprétatif particulièrement riche et complexe. Loin de considérer le texte massorétique comme la seule version authentique et définitive, cette étude révèle une pluralité de traditions (la Septante, les Targums, la Peshitta, les manuscrits de Qumrân, etc.) qui témoignent d'une histoire vivante du texte, marquée par des divergences linguistiques, des trajectoires exégétiques variées et des évolutions théologiques multiples.

Ces différences peuvent autant refléter des aléas de transmission que des processus interprétatifs conscients. Elles illustrent la manière dont des modifications textuelles ont pu être motivées par des objectifs théologiques précis, entre atténuation d'une lecture messianique explicite et valorisation d'une symbolique poétique. La diversité des témoins anciens, allant des papyrus aux grands manuscrits onciaux, en passant par les traductions araméennes et syriaques, atteste d'une transmission dynamique, jalonnée d'adaptations successives ayant façonné la forme que nous connaissons aujourd'hui.

Par ailleurs, le thème central de la fidélité, si présent dans les lectures contemporaines, gagne en profondeur lorsqu'il est envisagé à travers ce dialogue vivant entre les textes et les traditions qui les ont portés. La pluralité textuelle n'est pas un obstacle, mais une ressource précieuse pour renouveler notre lecture du Psaume 22 et enrichir notre compréhension des expériences spirituelles, culturelles et historiques qu'il a suscitées.

Dès lors, l'analyse des variantes majeures de ce psaume met en évidence que la critique textuelle ne relève pas d'un exercice purement philologique, mais engage directement l'interprétation théologique, car les choix textuels, parfois minimes, influencent la manière dont certains thèmes sont compris et transmis.

De la même manière, cette étude invite à considérer les écarts entre la LXX et le TM comme le résultat hypothétique tantôt d'un modèle hébreu différent, tantôt d'une tradition d'interprétation propre, que ces divergences soient d'ordre accidentel ou volontaire. Dans cette perspective, il est donc légitime « de se demander si, dans certains contextes, ce n'est pas la LXX qui a conservé la teneur du texte original »²⁷².

²⁷² J.-M. AUWERS, « Tendances actuelles des études psalmiques. À propos de quelques ouvrages récents sur le Psautier », dans *RTL* 28, 1997, p. 96.

Perspectives de recherche

Ce travail ouvre plusieurs pistes prometteuses pour approfondir la connaissance du Psaume 22 et, plus largement, la transmission textuelle des Psaumes.

1. Poursuite de l'édition critique de la Septante des Psaumes

L'identification de variantes significatives par des témoins récemment découverts, tels que le Papyrus Bodmer XXIV, met en exergue les limites des éditions de la Septante actuellement disponibles. Elle souligne la nécessité d'une édition critique renouvelée, capable d'offrir un texte grec plus fiable et de mieux éclairer les relations complexes entre la Septante, le texte massorétique et les traditions hébraïques pré-massorétiques. Si l'édition de Göttingen fondée sur le travail de Rahlfs demeure largement utilisée, elle apparaît aujourd'hui insuffisante à l'aune de ces nouvelles données. Dans ce contexte, la révision initiée par H. Ziegler (inachevée à ce jour pour les psaumes) représente un enjeu majeur : sa publication permettra de reprendre de manière plus rigoureuse certaines lectures et hypothèses interprétatives, et de renouveler l'approche philologique de ce corpus central.

2. Étude approfondie des traditions araméennes et syriaques

Les Targums des Psaumes constituent un instrument de choix pour comprendre l'exégèse juive ancienne et ses variations. Une analyse systématique, intégrant les fragments de Qumrân et la Peshitta, permettrait de retracer les choix d'interprétation, les gloses et les nuances messianiques ou liturgiques. Cette approche pourrait également éclairer la manière dont les traductions syriaques ont été influencées par la Septante, et la manière dont elles ont contribué à la réception du psaume dans les communautés chrétiennes de langue syriaque.

3. Approche pluridisciplinaire articulant philologie, théologie et histoire des religions

L'étude des variantes textuelles peut être enrichie par une perspective intégrant simultanément plusieurs dimensions : linguistique, théologique et historique. Cette approche permettrait de mettre en lumière la manière dont des changements textuels peuvent refléter des préoccupations doctrinales, des contextes liturgiques, ou des tensions socio-politiques dans les communautés anciennes. Elle favoriserait également la compréhension des enjeux spirituels et pratiques associés à la lecture du psaume, en explorant les interactions entre texte et communauté.

4. Analyse comparative des usages liturgiques et catéchétiques

Il serait pertinent de comparer la manière dont le Psaume 22 a été utilisé dans différents contextes liturgiques, tant juifs que chrétiens, afin de mesurer l'impact des variantes textuelles

sur la prière, la méditation et la catéchèse. Cette recherche pourrait s'appuyer sur les témoignages des synagogues, des manuscrits liturgiques grecs et syriaques, et des commentaires patristiques.

5. Exploration de l'herméneutique et de la réception

La pluralité des textes ouvre la voie à des études sur la réception du Psaume 22 à travers les siècles et les traditions. Une telle analyse pourrait examiner la manière dont différentes communautés ont interprété la souffrance, la dérélition et l'espérance, et la manière dont ces lectures ont contribué à façonner des visions théologiques variées du salut, du Messie et de la fidélité divine.

6. Perspectives interconfessionnelles et dialogue contemporain

Enfin, cette recherche invite à envisager le Psaume 22 comme un carrefour textuel et interprétatif, permettant un dialogue entre les traditions juive et chrétienne. La reconnaissance de la pluralité textuelle et des lectures différenciées peut nourrir une approche interconfessionnelle, où la connaissance philologique et la compréhension mutuelle des héritages scripturaires deviennent des outils pour un dialogue théologique et spirituel renouvelé.

En somme, le Psaume 22 se présente comme un texte vivant et pluriel, capable de traverser les siècles et de parler à des communautés variées, dans des contextes culturels et religieux distincts. L'étude de ses variantes ne révèle pas seulement des différences linguistiques ou théologiques : elle montre un texte qui interpelle, questionne et inspire, un texte qui met en lumière la fragilité humaine, la tension entre souffrance et espérance, l'abandon et la fidélité divine. Cette pluralité, loin d'affaiblir le psaume, en enrichit la portée : elle offre un miroir où chaque lecteur peut entrevoir sa propre expérience de la détresse, mais aussi de la confiance et de la louange. Ainsi, le Psaume 22 demeure un espace d'ouverture, invitant à un dialogue continu entre les textes, les traditions et les générations, et rappelant que la profondeur spirituelle et théologique d'un texte biblique se révèle pleinement dans la rencontre vivante entre la parole ancienne et le cœur du lecteur.

Bibliographie

1. Éditions et traductions de la Bible

- CHOURAQUI André, *La Bible*, en ligne : <https://nachouraqui.tripod.com/id72.htm> (consulté le 12 février 2026).
- COOK Edward, *The Psalms Targum: An English Translation*, 2001, en ligne : http://www.targum.info/pss/tg_ps_index.htm (consulté le 2 février 2026).
- _____, *The Targum of Psalms*, The Aramaic Bible, vol. 16, Collegeville (MN), Liturgical Press, 2001.
- DORIVAL Gilles (trad. et comm.), *La Bible d'Alexandrie. Les Psaumes*, Livre 1 : *Psaumes 1-40 (41 TM)*, Paris, Cerf, 2021.
- ELLIGER Karl, RUDOLPH Wilhelm (éds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- KAHN Zadoc, *Bible du Rabbinate* (éd. orig. 1899), en ligne : <https://mechon-mamre.org/f/ft/ft2622.htm> (consulté le 7 février 2026).
- KASSER Rodolphe, TESTUZ Michel (éds), *Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII-CXVIII (LXX)*, Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1967.
- La Bible de Jérusalem*, éd. intégrale, Paris, Cerf, 1998.
- New English Bible (NEB)*, The New English Bible, Londres, Oxford University Press, 1970.
- New Revised Standard Version (NRSV)*, The Holy Bible, New Revised Standard Version, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Nova Vulgata*, Biblia Sacra Vulgata, Editio nova, Vatican City, Typis Polyglottis Vaticanis, 1979.
- PESHITTA INSTITUTE LEIDEN (éd.), *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Part II, Fasc. 3: *The Book of Psalms*, Leiden, Brill, 1980.
- RAHLFS Alfred (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. X: *Psalmi cum Odis*, éd. maior, 3^e éd. revue, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (1^{re} éd. 1931).
- RAHLFS Alfred (éd.), *Septuaginta*, éd. manuelle, rév. Robert HANHART, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (1^{re} éd. 1935).
- Revidierte Lutherbibel*, Lutherbibel, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.

Revised New English Bible (RNEB), The Revised English Bible, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Revised Standard Version (RSV), The Holy Bible, Revised Standard Version, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, New York, 1952.

Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Société biblique française, 2010.

ULRICH Eugene et al. (éds.), *Discoveries in the Judaean Desert*, Volume XVI: *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

WALTON Brian (éd.), *Biblia Sacra Polyglotta*, 6 vol., Thomas ROYCROFT, Londres, 1654-1657.

WEBER Robert, GRYSON Roger (éds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 (1^{re} éd. 1969).

2. Dictionnaires et lexiques

BROWN Francis, DRIVER Samuel Rolles, BRIGGS Charles, *A Hebrew and English Lexicon*, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1996.

CLINES David (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 9 vol., Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 1993-2016.

GESENIUS Wilhelm (éd.), *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Springer, 2013, 18^e éd.

KÖHLER Ludwig, BAUMGARTNER Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revu par Walter BAUMGARTNER et Johann Jakob STAMM, trad. et éd. sous la supervision de Mervyn Edwin John RICHARDSON, 5 t., Leiden, Brill, 1994-2000.

LUST Johan, EYNIKEL Erik, HAUSPIE Katrin, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

MURAOKA Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2009.

HEBREW UNION COLLEGE-JEWISH INSTITUTE OF RELIGION, *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, en ligne : <https://cal.huc.edu> (consulté le 8 février 2026).

JASTROW Marcus, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, éd. orig. 1903, Sefaria, en ligne : <https://www.sefaria.org/Jastrow> (consulté le 15 février 2026).

3. Grammaires

CARREZ Maurice, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, 6^e éd.

COOK Edward, *Biblical Aramaic and Related Dialects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

GESENIUS Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, traduit de l'allemand par Arthur Ernest COWLEY, éd. Emil KAUTZSCH, Oxford, Oxford University Press, 1910.

JOÜON Paul, MURAOKA Takamitsu, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 4^e réimpression de la 2^e éd. (2006), Rome, Gregorian & Biblical Press, 2013.

RAGON Éloi, DAIN Alphonse, FOUCAULT Jules-Albert, POULAIN Pierre, *Grammaire grecque*, Paris, Nathan, 2008.

ROSENTHAL Franz, *Grammaire d'araméen biblique*, traduit de l'allemand par Paul HEBERT, Paris, Beauchesne, 1988.

THACKERAY Henry St. John, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1909.

4. Ouvrages de référence

ALETTI Jean-Noël, GILBERT Maurice, SKA Jean-Louis, DE VULPILLIÈRES Philippe, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2013.

ALTER Robert, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 2011, 2^e éd. augmentée.

BAUKS Michaela, NIHAN Christophe, *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2013.

RÖMER Thomas, MACCHI Jean-Daniel, *Guide de la Bible hébraïque : La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 2013.

RÖMER Thomas, MACCHI Jean-Daniel, NIHAN Christophe, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009.

5. Études sur les psaumes

ABBEG JR. Martin, FLINT Peter, ULRICH Eugene, *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, San Francisco, Harper Collins, 1999.

- AUWERS Jean-Marie, « Tendances actuelles des études psalmiques. À propos de quelques ouvrages récents sur le Psautier », dans *RTL* 28, 1997, p. 79-97.
- BARTHÉLEMY Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle*, t. 4 : *Psaumes*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005.
- BAUKS Michaela, « Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XX^e siècle », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 341-392.
- BESTER Dörte, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*, Forschungen zum Alten Testament, série 2, vol. 24, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- BRIGGS Charles, BRIGGS Emilie, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol.1, The International Critical Commentary, Édimbourg, T&T Clark, 1964.
- CASSUTO Philippe, « Le Targum sur le Psaume 21 (TM 22) », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 29-36.
- COATS George, « The Golden Calf in Psalm 22 », dans *Horizons in Biblical Theology*, 9, 1987, p. 1-12.
- CRAIGIE Peter, TATE Marvin, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, vol. 19, Grand Rapids (MI), Zondervan Academic, 2016, 2^e éd.
- DAHOOD Mitchell, s.j., *Psalms I, 1-50. A New Translation with Introduction and Commentary by Mitchell Dahood*, The Anchor Yale Bible, Yale, Yale University Press, 1995.
- DORIVAL Gilles, « Autour des titres des psaumes », dans Jan JOOSTEN (éd.), « Actes du colloque "Aspects de la Bible grecque" (Strasbourg, octobre 1997) », *Revue des sciences religieuses*, 73/2, 1999, p. 165-176.
- _____, « La Bible grecque des Septante et le texte massorétique », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 13-25.
- _____, « Note sur les variantes de Qumran », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 27-28.
- _____ et al., « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le psaume 21 (22 TM) », dans *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002.

- FLINT Peter, « Variant Readings of the Dead Sea Psalms Scrolls against the Masoretic Text and the Septuagint Psalter », dans Anneli AEJMELAEUS et Udo QUAST (éds), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- GERSTENBERGER Erhard, *Psalms. Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1988.
- GILLINGHAM Susan, *Psalms Through the Centuries*, vol. 2: *A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, Oxford, Wiley Blackwell, 2018.
- GOLDINGAY John, *Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-41*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2006.
- GREN Conrad, « Piercing the Ambiguities of Psalm 22:16 and the Messiah's Mission », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48/2, juin 2005, p. 283-299.
- GRIST Ben, *A Critical Analysis of New Testament Translations and Interpretations of Psalm 22* (thèse inédite), Oxford, University of Oxford, 2022, en ligne : https://www.researchgate.net/publication/367257156_A_Critical_Analysis_of_New_Testament_Translations_and_Interpretations_of_Psalm_22 (consulté le 4 février 2026).
- HOPKIN Shon, « The Psalm 22:16 Controversy: New Evidence from the Dead Sea Scrolls », dans *BYU Studies Quarterly*, vol. 44/3, 2005, art. 9, p. 161-172.
- KALTNER John, « Psalm 22:17b: Second Guessing "the Old Guess" », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 117/3, 1998, p. 503-514.
- KEEL-LEU Othmar, « Nochmals Psalm 22,28-32 », dans *Biblica*, vol. 51/3, 1970, p. 405-413.
- KEIL Carl Friedrich, DELITZSCH Franz, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, traduit de l'allemand par James MARTIN, vol. 5: *Psalms*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans Publishing, 1988.
- LINVILLE James, « Psalm 22:17b: A New Guess », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 124/4, 2005, p. 733-749.
- MARTIN Alain-Georges, « La Peshitta et la Syro-Hexaplaire », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 37-42.
- MUNNICH Olivier, « L'étude des titres des Psaumes : question de méthode », dans *Vetus Testamentum*, 61/3, Brill, 2011, p. 360-373.

- RÜSEN-WEINHOLD Ulrich, « Le Psaume 21 de la Septante : Un appareil critique », dans Gilles DORIVAL et al. (éds), « David, Jésus et la reine Esther : Recherches sur le Psaume 21 (22 TM) », *Revue des Études juives*, 25, Paris-Louvain, Peeters, 2002, p. 101-129.
- SCHAEFER Konrad, *Psalms*, avec la collaboration de David W. COTTER et al., coll. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Collegeville (MN), Liturgical Press, 2001.
- SWENSON Kristin, « Psalm22:17: Circling around the Problem again », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 123/4, 2004, p. 637-648.
- TERRIEN Samuel, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, vol. 1 (Psalms 1-72), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2003.
- TORET Alain, « Le lion, le chien et le taureau (ou la licorne). Une lecture du verset 22 du psaume 22 », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 146, 2024, p. 3-29.
- TOURNAY Raymond-Jacques, « Note sur le Psaume XXII 17 », dans *Vetus Testamentum*, vol. 23/1, Brill, 1973, p. 111-112.
- ULRICH Eugene, *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, Leiden, Brill, 2010.
- VALL Gregory, « Psalm 22:17B: The Old Guess », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 116/1, Spring, 1997, p. 45-56.
- VESCO Jean-Luc, *Le Psautier de David, traduit et commenté*, vol. 1, Paris, Cerf, 2006.
- WÉNIN André, *Des Louanges. Entrer dans le Psautier*, Bruxelles, Lessius, 2022.
- _____, *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2001.

6. Littérature rabbinique

Midrash Tehillim, éd. hébraïque numérique, Sefaria, s.l., s.d., en ligne : https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim (consulté le 10 février 2026).

Table des matières

Remerciements	3
Liste des sigles et références	4
Introduction	6
1. Une pluralité textuelle porteuse d'interprétations divergentes	6
2. Histoire de la comparaison textuelle et corpus de la présente étude	7
2.1. Une tradition ancienne de confrontation des textes	7
2.2. Corpus textuel	8
3. Approche méthodologique et problématique	8
4. Plan du mémoire	9
Chapitre I : étude philologique du texte massorétique	10
Introduction	10
1. Traduction personnelle du psaume	10
2. Étude philologique du texte massorétique	11
Conclusion du chapitre I	30
Chapitre II : analyse comparative des variantes textuelles	31
Introduction	31
1. Tableau synoptique	32
2. Analyse comparative des variantes textuelles	36
Conclusion du chapitre II	79
Chapitre III : portée interprétative et théologique des variantes textuelles du Psaume 22	80
Introduction	80
1. Variantes à portée théologique	81
2. Variantes à portée christologique	82
3. Symbolisme animalier et représentations de la persécution	83
4. La théologie de la souffrance et l'expérience de l'abandon	83
5. Espérance collective et universalité du salut	84
6. Lecture existentielle et spirituelle selon John Goldingay	85
Conclusion du chapitre III : le Psaume 22, lieu de convergence et de dialogue	86
Conclusion générale	88
Bibliographie	91
Table des matières	97