



**HAL**  
open science

## “ Un nouvel outil de recherche : l’Historical and Theological Lexicon of the Septuagint ”

Antonella Bellantuono

### ► To cite this version:

Antonella Bellantuono. “ Un nouvel outil de recherche : l’Historical and Theological Lexicon of the Septuagint ”. *Revue des Etudes Tardo-antiques*, 2022, Supp 10, pp.23-42. hal-04397225

**HAL Id: hal-04397225**

**<https://hal.science/hal-04397225>**

Submitted on 16 Jan 2024

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

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

Copyright

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

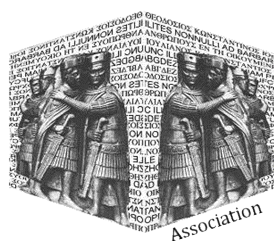
Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

*publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)*

ANNÉE ET TOME XII  
2021-2022

Supplément 10



**Textes pour  
l'Histoire de  
l'Antiquité  
Tardive**

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

---

## COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (Collège de France), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Bari).

## COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), †Jean Bouffartigue (Université Paris Nanterre), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), Delphine Lauritzen, †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université Paris-Sorbonne et Institut Universitaire de France), Bernard Pouderon (Université de Tours et Institut Universitaire de France), Giampiero Scafoglio (Université de Nice), Jacques Schamp (Université de Fribourg en Suisse).

## DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Delphine Lauritzen

Giampiero Scafoglio

## SECRÉTAIRES DE RÉDACTION

Miriam Cutino

François Mottais

---

**Peer-review.** Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

**Normes pour les auteurs.** Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

**[redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr](mailto:redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr)**

La revue ne publie de comptes rendus que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît exclusivement par voie électronique ; les tirés à part papier ne sont pas prévus. Pour les normes rédactionnelles détaillées, ainsi que pour les index complets de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

**[www.revue-etudes-tardo-antiques.fr](http://www.revue-etudes-tardo-antiques.fr)**

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via alla Murta 4, Albisola Superiore, (SV), 17100 (Italie) – E-mail : [bibliotecnica.bear@gmail.com](mailto:bibliotecnica.bear@gmail.com) ([www.bibliobear.com](http://www.bibliobear.com)).

ISSN 2115-8266

RET Supplément 10

La Bible, les Pères et l'histoire  
de la langue grecque

Hommage à Marguerite Harl

édité par

HÉLÈNE GRELIER-DENEUX et FRANÇOISE VINEL

2022

*Volume publié avec la contribution de l'équipe THEMAM (Textes, Histoire et Monuments  
de l'Antiquité au Moyen Âge), UMR 7041 - ArScAn  
<http://www.arscan.fr/themam/>*



UMR 7041  
**ARSCAN**  
ARCHÉOLOGIES ET  
SCIENCES DE L'ANTIQUITÉ  
Université Paris I Panthéon Sorbonne  
Université Paris Nanterre  
CNRS - Ministère de la Culture

## SOMMAIRE

Hélène GRELIER-DENEUX et Françoise VINEL, <i>Avant-propos</i>	V
<i>I. Les langues bibliques et leurs traductions : hébreu, grec, latin</i>	
Eberhard BONS, <i>Pourquoi étudier à l'Université la Bible, ses versions anciennes et l'histoire de son interprétation ? Considérations herméneutiques, historiques et philologiques</i>	3
Antonella BELLANTUONO, <i>Un nouvel outil de recherche, l'Historical and Theological Lexicon of the Septuagint</i>	23
Michel CASEVITZ, <i>De la colonisation à la création : étude de la famille de κτίζω dans la Septante</i>	43
Philippe LE MOIGNE, <i>Le corps parallèle : poétique de σώμα dans la Septante</i>	51
Claudine CAVALIER, <i>Élie face aux prophètes de Baal (3R 18, 21-40) : variations textuelles et littéraires entre la LXX et le TM</i>	79
Marie FREY, <i>Éditer le Liber interpretationis nominum hebraicorum de Jérôme : objectifs, problèmes et méthodes</i>	105
<i>II. De l'Écriture aux interprétations patristiques</i>	
Françoise VINEL, <i>Histoire et interprétation des textes bibliques. Origène : l'évidence grecque, la source juive</i>	123
Agnès LORRAIN, <i>L'« Écriture divine » (θεία γραφή) : postérité sémantique d'une doctrine origénienne</i>	145
Gianluca PISCINI, <i>La notion de καιρός dans le Contre Celse d'Origène</i>	167

Hélène GRELIER-DENEUX, « <i>Que ma prière s'approche en ta présence, Seigneur ; selon ton enseignement, donne-moi l'intelligence</i> » : la filiation origénienne d'Apollinaire de Laodicée dans son exégèse de la quête de l'intelligence divine (Psaume 118)	189
Régis COURTRAY, <i>Entre philologie et polémique : Écriture et exégèse dans le Contre Helvidius de Jérôme</i>	209

## AVANT-PROPOS

Les articles qui font la matière de ce *Supplément* de la *Revue des Études Tardo-Antiques* ont d'abord été, pour quatre d'entre eux, présentés lors de la session scientifique de l'association Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive organisée par Hélène Grelier-Deneux et Françoise Vinel et réunie (par visio-conférence) le 20 mars 2021, en hommage à Marguerite Harl. Sept autres contributions viennent enrichir le thème de ce volume, de la part de collègues et jeunes chercheurs qui entendaient aussi par là même lui rendre hommage, après son décès en août 2020.

L'intention première de ce volume, en effet, est de saluer la fécondité des recherches de Marguerite Harl selon la perspective contenue dans les termes mêmes du titre : *La Bible, les Pères et l'histoire de la langue grecque*<sup>1</sup>. En 1995, Gilles Dorival et Olivier Munnich avaient déjà publié un volume d'hommage, intitulé *Κατὰ τοὺς ο΄*, « *Selon les Septante* », qui dressait un panorama sur les recherches d'alors portant sur la Septante. Le présent volume vient encore montrer le déploiement actuel de ces recherches chez de jeunes chercheurs, même s'ils n'en sont pas tous des héritiers directs. Il se présente ainsi comme un hommage aux travaux de Marguerite Harl sur les Pères grecs, puis, dans un ultime renouvellement de ses recherches pionnières sur la Septante, dont la traduction française paraît progressivement dans la collection « La Bible d'Alexandrie ». Hommage aussi à l'enthousiasme qu'elle a su communiquer à plusieurs générations de chercheurs.

Sans faire ici l'exégèse d'une carrière – une histoire intellectuelle dont Marguerite Harl a rendu elle-même compte dans un livre paru en 2004, *La Bible en Sorbonne ou La revanche d'Érasme* – nous voudrions souligner l'élargissement toujours plus grand de ses champs de recherches. Guidée d'abord par Henri-Irénée Marrou, Marguerite Harl a commencé par centrer ses recherches sur Origène, notamment dans le cadre de sa thèse de doctorat d'État intitulée *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, publiée en 1958 et rééditée en 2019 aux Belles Lettres. Dans ses séminaires et ses publications, sa conviction de l'importance

<sup>1</sup> G. DORIVAL, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, vol. 116, 2021, pp. 580-582 ; G. DORIVAL, « Hommage à Marguerite Harl », *Semitica et Classica*, XII, 2020, pp. 343-345. Cf. O. MUNNICH, Hommage à paraître dans la revue *Adamantius*.



cruciale d'Origène ne s'est jamais démentie, que l'on songe à la traduction du *Traité des principes*, publiée en 1976 dans la collection des Études Augustiniennes, avec la collaboration de Gilles Dorival et d'Alain Le Boulluec, à l'édition pour Sources chrétiennes des chapitres de la *Philocalie d'Origène* portant sur des questions d'herméneutique biblique, ainsi qu'à divers articles repris en 1993 dans *Le déchiffrement du sens, Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*.

Au renouveau des études patristiques s'est ajouté l'intérêt grandissant pour Philon ; au début des années soixante, Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert avaient lancé la collection des *Œuvres de Philon d'Alexandrie* aux éditions du Cerf, dans laquelle Marguerite Harl a publié le *Quis rerum divinarum heres sit* (OPA 15, 1966) et Monique Alexandre le *De congressu eruditionis gratia* (OPA 16, 1967). Sont venues ensuite, si l'on peut dire, les années « Grégoire de Nysse », marquées par des liens avec d'autres chercheurs comme Ekkehard Mühlenberg ou Andreas Spira. Marguerite Harl a alors ouvert une série des colloques Grégoire de Nysse en organisant le premier à Chevetogne en 1969, dont les Actes sont rassemblés dans *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Leyde 1971). Les colloques internationaux sur la pensée et l'œuvre de Grégoire de Nysse se succèdent depuis tous les quatre ans. Le quatorzième, consacré aux *Homélies sur le Notre Père* a été organisé en 2018 à Paris par Matthieu Cassin, Hélène Grelier-Deneux et Françoise Vinel (Actes publiés en 2021) et le quinzième, organisé par Morwenna Ludlow à Exeter en septembre 2022, a porté sur l'important traité *L'âme et la résurrection*. Enfin, comme en un dernier tournant récapitulatif, s'opère une nouvelle étape alexandrine avec l'entreprise de la traduction de la Septante, le volume *Genèse* ayant inauguré en 1986 la collection de *La Bible d'Alexandrie*.

L'impulsion décisive pour ce projet est venue du Père dominicain Dominique Barthélemy, spécialiste de la critique textuelle de l'Ancien Testament. Laissons la parole à Marguerite Harl : dans son ouvrage *La Bible en Sorbonne* (pp. 160-161), elle évoque cette rencontre inaugurale et, après avoir tracé un portrait de Dominique Barthélemy, « une présence impressionnante » et « une autorité scientifique », elle énonce le projet : « ... il nous fit part aussi d'une de ses grandes idées : remettre la Septante à la place d'honneur qu'elle avait eue dans l'Église ancienne, en montrant que les particularités de son texte étaient à l'origine des commentaires chrétiens ». Revenant à son propre itinéraire, elle ajoute : « Plusieurs années furent nécessaires – de 1966 à 1980 ! – pour que je réponde enfin à la sollicitation de Dominique Barthélemy et que je reprenne le projet sous une autre forme, avec l'équipe des hellénistes qui s'y étaient peu à peu préparés ».

On ne peut oublier qu'une traduction française de la LXX avait été publiée au XIX<sup>e</sup> siècle par Pierre Giguët (*La Sainte Bible : Traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante*, 3 vol., Paris 1872). Mais *La Bible d'Alexandrie* s'en est distinguée : toujours en cours de parution, comme en témoignent plusieurs contributions dans ces pages mêmes, sa spécificité est d'aborder, outre la traduction et les

rapports au texte-source hébreu, la réception de la version grecque (ou plus précisément des différentes versions grecques) dans la littérature grecque juive et chrétienne des premiers siècles à la différence des traductions de la LXX en allemand, anglais et espagnol, parues dans les années 1990. Les séminaires qui ont accompagné les débuts du travail ont été l'occasion d'une réflexion herméneutique et méthodologique : comment se situer dans l'univers académique des études classiques mais aussi dans le champ de l'exégèse et de la théologie ? Autrement dit, il y avait là comme une obligation de repenser le lien entre des disciplines « volontairement » distinctes, sinon opposées les unes aux autres (en grande partie, sans aucun doute, du fait de la laïcité à la française). Plusieurs publications le soulignent, et d'abord l'ouvrage de référence *La Bible des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, co-rédigé par Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munnich (Paris 1988). Et on pourrait appeler « bilans d'étapes » les études de Jan Joosten et Philippe Le Moigne, *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (Paris 2005), ainsi que les pages d'Olivier Munnich, « Regards allemands et français sur la Septante », en postface du livre qu'il a co-dirigé avec Wolfgang Kraus, *La Septante en Allemagne et en France* (Fribourg et Göttingen 2009).

Marguerite Harl a toujours encouragé le travail d'équipe et les collaborations : « Son originalité la plus grande était peut-être le goût du travail collectif », note Gilles Dorival, qui ne manque pas d'ajouter : « ... Or, collaborer avec Marguerite Harl n'était pas une sinécure. Elle était exigeante. Les pages des uns et des autres étaient discutées, critiquées, reformulées lors de nombreuses réunions de travail ». Pour la Bible d'Alexandrie, Cécile Dogniez, Gilles Dorival et Alain Le Boulluec ont poursuivi cette entreprise avec le bénéfice des outils numériques, dont le Carnet *La Bible d'Alexandrie* ([bda.hypotheses.org](http://bda.hypotheses.org)), tenu par Cécile Dogniez pour l'actualité de la LXX.

Les contributions ici présentées ont été réparties en deux groupes : le premier, « Les langues bibliques et leurs traductions : hébreu, grec, latin », comporte six articles. Eberhard Bons, à la fois exégète et « septantiste », traducteur des livres d'*Osée* (BA 23, 1, avec Jan Joosten et Stephan Kessler) et *Amos* (BA 23, 2, avec Jennifer Dines et Johann Goeken, à paraître), montre comment les textes bibliques représentent des enjeux non seulement dans un cadre académique restreint mais dans les contextes culturels et politiques de nos sociétés occidentales, tant la Bible a marqué la civilisation et l'histoire du continent européen et de ceux qui portent encore, volontairement ou non, son influence. Puis Antonella Bellantuono présente l'entreprise collective du *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (HTLS), nouvel instrument de travail visant à situer les mots de la LXX à la fois dans l'histoire de la langue grecque et dans leur rapport aux mots hébreux qu'ils sont censés traduire. Michel Casevitz illustre la même perspective en s'intéressant à l'évolution de sens du verbe  $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ .

Deux articles plus « techniques » étudient les processus de traduction de l'hébreu au grec et cherchent à qualifier l'intention du texte grec par rapport à l'hébreu, la langue de départ. Philippe Le Moigne décrypte en philologue la « poétique de  $\sigma\omega\mu\alpha$  dans la Septante » : mis en contexte et en rapport avec les différents termes hébreux qu'il traduit, les sens de  $\sigma\omega\mu\alpha$  s'enrichissent, en consonance les uns avec les autres. Puis Claudine Cavalier concentre son attention sur 3 *Règles* 18 (= 1 *Rois* 18), qui raconte la confrontation du prophète Élie avec les prophètes de Baal, et elle montre comment le traducteur grec donne une orientation théologique et religieuse différente à l'épisode.

Pour clore cette première partie, un regard sur le latin s'imposait, même si les versions latines de la Bible constituent à elles seules un immense champ de recherches. Marie Frey Rébeillé-Borgella présente les questions posées par la traduction et le commentaire du *Liber interpretationis nominum hebraïcorum* de Jérôme, un projet lancé par Aline Canellis dans le cadre du laboratoire HiSoMA : non seulement cette œuvre est largement utilisée à la fin de l'Antiquité tardive et au Moyen-Âge, mais pour le chercheur d'aujourd'hui, elle est une source importante, une aide précieuse pour mieux comprendre les commentaires bibliques de Jérôme.

Dans la deuxième partie, le dernier article, « De l'Écriture aux interprétations patristiques », est aussi consacré à Jérôme : à partir du *Contre Helvidius*, Régis Courtray s'interroge sur les liens entre polémique – une « discipline » chère à Jérôme ! – et exégèse ; cette étude de cas montre une fois de plus que l'entreprise de traduction est corrélée à des enjeux théologiques, comme l'affirmation ou non de la virginité de Marie, qui fait l'objet du *Contre Helvidius*.

Les quatre autres articles font, en différentes variations, une large place à Origène : Françoise Vinel tout d'abord montre que l'autorité accordée par Origène au texte hébreu, bien qu'il ne maîtrise pas cette langue de départ, et les contacts qu'il a avec des maîtres « hébreux » ou des Juifs convertis au christianisme, associe à l'aspect proprement linguistique et exégétique la question théologique de la participation d'Israël au salut, comme l'attestent plusieurs passages du commentaire origénien de l'*Épître aux Romains*, premier commentaire d'un écrit néo-testamentaire sans cesse revisité par la suite.

Agnès Lorrain s'intéresse à la manière dont Origène désigne les « saintes Écritures », Écritures inspirées, comme l'affirmeront après lui les Pères, tant grecs que latins. Gianluca Piscini explore les significations du concept de *kairos* dans le *Contre Celse* : un concept global, pourrait-on dire, qui sert à qualifier le « moment » de l'incarnation, de l'action de Dieu, mais tout autant la convenance herméneutique des interprétations origéniennes dans ses réponses à son adversaire. Enfin, en reprenant quelques passages de la *Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, publiée dans la collection Sources chrétiennes par Marguerite Harl en collaboration avec Gilles Dorival, Hélène Grelier-Deneux aborde pour quelques versets les interprétations respectives d'Origène et d'Apolinaire de Laodicée, un tra-

vail comparatif qui suscite la question de l'intention et des orientations théologiques du caténiste.

Toutes ces études de la seconde partie viennent illustrer à leur manière la démarche même de Marguerite Harl qui concluait dans son ouvrage autobiographique : « Il ne me paraît pas suffisant de traduire la Septante sans m'intéresser aux lectures qui en ont été faites, sans rechercher en elles les semences de sa postérité ».

On le voit, l'organisation du présent ouvrage ne suit pas chronologiquement le cheminement intellectuel de Marguerite Harl, de Philon et des Pères à la Septante, mais il fait ressortir la fécondité de sa démarche inaugurale : le sillage qu'elle a tracé n'a pas été seulement poursuivi par bien d'autres chercheurs que ses proches collaborateurs, mais il a favorisé la mise au point d'outils lexicaux ambitieux pour aider à la traduction de la Septante. Puissent les collègues et amis lecteurs de ce Supplément de la RET y trouver de nouvelles pistes de réflexion pour leurs propres recherches !

Il nous revient encore de préciser que la publication du présent volume a bénéficié du soutien financier de l'équipe de recherche THEMAM (Textes, histoire et monuments de l'Antiquité au Moyen-Âge) qui est composée d'enseignants-chercheurs de l'Université Paris Nanterre. Elle relève de l'UMR ArScAn (7041) de la Maison des Sciences de l'homme Mondes.

Nous remercions Delphine Lauritzen et François Mottais pour leur relecture attentive de l'ensemble du volume.

Hélène GRELIER-DENEUX, Françoise VINEL

Université Paris Nanterre  
helene.deneux@parisnanterre.fr

Université de Strasbourg – UR 4377  
francoisevinel@wanadoo.fr



I. *Les langues bibliques et leurs traductions :*  
*hébreu, grec, latin*



POURQUOI ETUDIER A L'UNIVERSITE LA BIBLE, SES VERSIONS  
ANCIENNES ET L'HISTOIRE DE SON INTERPRETATION ?  
CONSIDERATIONS HERMENEUTIQUES,  
HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

*Abstract* : The Bible is not only a matter of specialists or Jewish and Christian believers. As a world heritage, it needs to be known through the history of its transmission. The paper specifically aims at emphasizing the importance of the translations from the Hebrew “original” text to Greek and Latin, that is in different cultural contexts. In that field, the discovery of Qumran manuscripts in 1945 had a major importance. Actually, studying the *Sitz im Leben* of Bible in its diversity is good point of view to get a better understanding of the somehow ideological uses of Biblical texts through history and avoid the risk of fundamentalism. In other words, Biblical research and its contemporary developments serve the common good.

*Keywords* : Septuagint, biblical languages, hermeneutics, history of biblical exegesis, Bible as a world heritage, *Bibel Wirkungsgeschichte*.

*Résumé* : La Bible n'est pas seulement une affaire de spécialistes ou de croyants juifs et chrétiens. Comme patrimoine de l'humanité, elle requiert d'être connue à travers l'histoire de sa transmission. L'article entend précisément souligner l'importance des traductions du texte « original » hébreu en grec et en latin, c'est-à-dire dans des contextes culturels différents. Dans ce domaine, la découverte des manuscrits de Qumran en 1945 a eu une très grande importance. De fait, étudier le *Sitz im Leben* de la Bible dans sa diversité offre un bon point de vue pour mieux comprendre les usages idéologiques de la Bible au cours de l'histoire et ainsi éviter le risque de fondamentalisme. Autrement dit, la recherche biblique et ses développements contemporains sont au service du bien commun.

*Mots clés* : Septante, langues bibliques, herméneutique, histoire de l'exégèse biblique, la Bible comme patrimoine de l'humanité, *Wirkungsgeschichte* de la Bible.

La Bible – pour les chrétiens, l'Ancien et le Nouveau Testament – requiert une réflexion scientifique rigoureuse qui, j'en suis persuadé, doit dépasser les frontières des instituts et des facultés de théologie chrétienne. Cette revendication de la nécessité des études bibliques surprendra de nombreux lecteurs du présent article, avant tout ceux qui sont habitués à mener leurs recherches dans un milieu universitaire, notamment à l'université publique. Pour prévenir tout malentendu : il ne s'agit pas ici de plaider pour une lecture croyante des textes bibliques dans les



amphithéâtres ou de promouvoir le prosélytisme dans les facultés de Lettres ou d'Histoire. Comme nous le savons, l'université est financée, au moins en grande partie, par l'État laïc. Les facultés de théologie, catholique et protestante, dans une Université d'État en Alsace constituent une exception, elles obéissent néanmoins aux mêmes règles de rigueur scientifique dans l'enseignement et la recherche que toutes les autres facultés, même si les matières étudiées et les approches scientifiques respectivement adoptées sont bel et bien différentes, du point de vue de l'herméneutique et de celui de l'épistémologie.

Dans ces pages (comme dans ma pratique à l'Université), mon objectif est de proposer une lecture attentive et, si cela s'avère nécessaire, critique de la Bible et de ses versions anciennes, d'une part, et de l'histoire de son interprétation, de l'autre. Pourquoi ? Dans la première partie de cet article, j'aimerais montrer, en choisissant trois exemples, que la Bible et ses interprétations ont un authentique intérêt collectif, car sa lecture et son interprétation n'impliquent pas uniquement les milieux des croyants. Elles ont aussi des impacts non négligeables sur la société au sens large. Cela concerne, d'une part, les lectures fondamentalistes de la Bible qui gagnent du terrain dans nos sociétés, d'autre part, l'usage qu'on a fait ou qu'on fait toujours de la Bible afin de poursuivre ou de légitimer des objectifs politiques. Cependant, la question se pose de savoir comment interpréter la Bible. S'agit-il de textes dont le sens reste immuable et s'impose à tout lecteur, croyant ou non-croyant ? Voilà une question d'ordre herméneutique qui sera abordée dans la deuxième partie du présent article. Or comment concevoir une étude philologique et historique de la Bible qui soit également attentive à l'histoire de son interprétation ? À y regarder de plus près, comme le montre la troisième partie, la *Wirkungsgeschichte*, l'histoire de l'interprétation des textes bibliques, à partir de leurs versions anciennes, est un domaine largement négligé dans les études bibliques contemporaines. Afin d'illustrer l'intérêt d'une recherche transversale qui se focalise sur l'évolution des concepts et des idées bibliques à travers les siècles, la quatrième partie de cet article sera consacrée à une série d'exemples. Ceux-ci visent à montrer que la Bible, à travers la Septante ainsi que les versions latines, a eu un impact considérable sur le judaïsme et le christianisme ancien, mais que son influence dépasse largement les milieux des communautés des croyants.

## I. La Bible, un livre d'intérêt collectif

Pourquoi s'intéresser à la Bible en dehors des facultés ou instituts de théologie ? Que l'on se considère comme croyant tout court, comme non intéressé par la religion, indifférent au phénomène religieux, neutre ou athée, nul ne peut contester que la Bible ait eu un impact très fort sur le monde occidental depuis deux millénaires. En dehors des milieux religieux au sens strict, il suffit de penser aux œuvres d'art, à la littérature et à la musique. Mais c'est bien plus que cela. Il n'est

pas exagéré de dire que les textes bibliques continuent à exercer, grâce à ceux qui s'en servent afin de légitimer leurs différents objectifs, une influence très forte sur certains débats publics avec les conséquences que cela entraîne. À ce propos, un verset biblique qui a été objet de polémique dans les débats récents est l'ordre que donne Dieu à l'homme d'après le premier récit de la création, « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la » (*Genèse* 1, 28). Est-ce une invitation à exploiter les ressources de la nature à tout prix, quitte à la détruire et à provoquer la disparition des espèces d'animaux et de plantes ? Comment comprendre le verset en question<sup>1</sup> et comment évaluer son rapport avec la crise écologique<sup>2</sup> ? Ces questions controversées ne seront pas abordées dans le présent article. Et quoi qu'il en soit, ce n'est pas le seul débat dans lequel la Bible et ses interprétations jouent un certain rôle. Il suffit de mentionner encore trois exemples qui risquent de créer non seulement des tensions mais des véritables conflits.

- Les mouvements créationnistes, dont les origines sont à situer dans les milieux fondamentalistes américains, exigent que l'enseignement de biologie à l'école soit conforme aux récits bibliques de la création, en contestant en bloc les acquis des sciences. Dans les trois dernières décennies, ces mouvements ont gagné de l'influence en Europe aussi<sup>3</sup>. Rien ne permet d'exclure que cette revendication touche au cœur du rôle de l'école dans nos sociétés, qui, en tant qu'école publique, est astreinte à la neutralité confessionnelle et religieuse. Que les initiatives des créationnistes nécessitent une décision des tribunaux ou bien de l'administration publique<sup>4</sup>, l'intérêt public de ce débat ne fait aucun doute. En effet, au-delà des problèmes juridiques et administratifs la question surgit de savoir quelle clé de lecture des récits de la création du livre de la *Genèse* pourrait autoriser les interventions des créationnistes. Plus concrètement, quel type d'interprétation des données bibliques permet d'y détecter un savoir qui entrerait en concurrence avec les acquis des sciences historiques et des sciences de la nature obtenus au fil des deux derniers siècles ?

- L'occupation de la Cisjordanie par l'Israël à partir de 1967 a eu de multiples conséquences. Celles-ci ne se réduisent pas seulement à la construction des colonies

<sup>1</sup> Pour une interprétation très équilibrée de ce verset avec l'arrière-fond de son contexte voir U. NEUMANN-GORSOLKE, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, Neukirchen-Vluyn 2004, partie B.

<sup>2</sup> La bibliographie sur ce sujet est abondante, voir p. ex. C. LARRÈRE, *Approche philosophique de la nature*, dans A. CHONÉ, I. HAJEK, PH. HAMMAN (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq 2016, pp. 31-39.

<sup>3</sup> Pour les enjeux du débat concernant cette revendication, voir p. ex. M. BAUMANN, « Créationnisme et enseignement religieux dans les écoles publiques », *Revue de Théologie et de Philosophie* 143, 2011, pp. 345-354.

<sup>4</sup> Voir M. BAUMANN, « Créationnisme et enseignement religieux » [n. 3], p. 346.

habitées par des Israéliens et les conflits qui en résultent avec la population palestinienne. L'occupation a entraîné aussi des mesures politiques moins connues qui consistent à renommer de nombreux villages arabes. Dans ce but, on a choisi les noms de sites bibliques attestés dans l'Ancien Testament mais jamais identifiés par l'archéologie moderne. La géographie de ces territoires se trouve donc profondément transformée (pour ne pas dire « faussée »), afin de satisfaire aux exigences d'une politique cherchant à faire passer pour la patrie ancestrale israélienne les zones qui ne le sont plus depuis très longtemps. Au contraire, il s'agit des villages habités et des champs cultivés par les Palestiniens<sup>5</sup>. De telles revendications territoriales vont alors de pair avec un usage de la Bible qui consiste à l'instrumentaliser à des fins politiques. Certes, le début du livre de l'Exode (*Ex.* 3, 17) prête à Dieu la promesse de conduire les Israélites hors de l'Égypte et de les installer dans le pays ruisselant de lait et de miel. Pourtant, ce pays était déjà habité par une autre population d'après les données des textes bibliques : les Cananéens, les Hittites, les Amorites, les Perizzites, les Hivvites et les Jébuséens. À en croire les récits qu'en ont donnés les livres des *Juges* et de *Josué*, les Israélites se sont malgré tout installés dans leurs territoires. Est-il pour autant légitime de voir en *Exode* 3, 17, et dans beaucoup d'autres passages de l'Ancien Testament, l'autorisation d'opprimer la population palestinienne d'aujourd'hui et de revendiquer leur territoire ?

- Les études postcoloniales ne cessent de rappeler le rôle néfaste qu'ont joué certains livres et chapitres bibliques dans le passé, notamment dans le processus de la conquête et de la colonisation des territoires en Afrique, Amérique, Asie et Australie. À ce propos, il faut mentionner, d'une part, l'encouragement à l'interdit (*ḥarām*) en *Deutéronome* 20 (en particulier les versets 16-17) et, de l'autre, le livre de *Josué*, notamment le récit de la prise de Jéricho par Josué (chapitre 6). Ce dernier texte comporte un détail qui scandalise beaucoup de lecteurs de la Bible aujourd'hui : la mention de l'anéantissement de tout être vivant, y compris le bétail (v. 21)<sup>6</sup>. Bien évidemment, ces deux textes vétérotestamentaires ne sont pas les seuls passages bibliques à avoir inspiré les colons européens et américains des siècles derniers ; il y en a encore d'autres, comme la malédiction de Cham en *Genèse* 9, 20-27<sup>7</sup>. À part cela, il ne faut pas sous-estimer l'influence qu'ont exercée, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les réflexions portant sur la Loi naturelle ainsi que sur la guerre juste,

<sup>5</sup> Pour davantage d'informations, voir p. ex. C. PIRINOLI, « Effacer la Palestine pour construire Israël. Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Études rurales* 173-174, 2005, pp. 67-85.

<sup>6</sup> Pour le rôle que la Bible a joué dans la conquête et la colonisation, voir par exemple R. S. SUGIRTHARAJAH, *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*, Cambridge 2005, pp. 88-90 ; M. G. BRETT, *Decolonizing God. The Bible in the Tides of Empire*, Sheffield 2008, pp. 18-19.

<sup>7</sup> Voir p. ex. BRETT, *Decolonizing* [n. 6], p. 10.

élaborées afin de justifier la soumission violente des peuples autochtones<sup>8</sup>. Quoi qu'il en soit, les recherches de ces dernières décennies qui portent sur la conquête et la colonisation mettent en relief les conséquences fatales d'une lecture très unilatérale et contestable de la Bible<sup>9</sup> : elle a permis d'y trouver l'encouragement et la légitimation de la soumission des indigènes et le vol des terres ; et d'ailleurs, les colons se voyaient souvent comme des successeurs des Israélites à qui Dieu avait promis de donner la Terre ruisselant de lait et de miel<sup>10</sup>. D'après un auteur australien, un aborigène, le colon européen aurait apporté, entre autres, les objets suivants : le fusil, la brebis, l'enclos – et la Bible<sup>11</sup>. Il s'entend que l'histoire de la colonisation doit mettre en lumière de nombreuses facettes. Outre les motifs d'ordre politique, social, économique et militaire qui ont stimulé les différentes générations de colons, il est important de ne pas oublier le rôle de la religion. Les recherches exégétiques postcoloniales, qui sont encore au stade embryonnaire, cherchent à reconstituer les lectures spécifiques de la Bible qui ont fourni aux colons la légitimation de leurs actions. On ne s'étonne donc pas de ce que les savants africains, asiatiques et américains, théologiens ou historiens, ne se contentent pas de mettre le doigt sur ce genre de lectures des textes bibliques mais qu'ils s'interrogent aussi sur la possibilité d'une lecture « postcoloniale » de la Bible.

On pourrait encore évoquer d'autres débats dans lesquels les écrits bibliques et leurs interprétations jouent un rôle. De toute façon, les exemples cités auparavant montrent à l'évidence l'intérêt collectif d'une connaissance de la Bible et des interprétations qu'elle a engendrées, à tort ou à raison. Ils soulignent également la nécessité, d'un approfondissement de la Bible comme une source littéraire. En tant que telle, elle requiert une étude philologique et historique. Il en va de même pour ses interprétations successives dont nous pouvons déceler les traces les plus anciennes déjà dans les versions anciennes des textes bibliques. Une telle revendication ne met pas en doute l'importance de la Bible pour les croyants qui y ont trouvé, et qui continuent à y trouver une source d'inspiration personnelle.

<sup>8</sup> Pour le savant espagnol Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) et ses théories qui servent à justifier la violence exercée à l'encontre des indigènes américains, voir BRETT, *Decolonizing* [n. 6], pp. 12-13. Pour l'histoire de l'interprétation du récit de la prise de Jéricho, en particulier au début des temps modernes, voir Th.R. ELSSNER, *Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart 2008 (= *Theologie und Frieden* 37), pp. 276-289.

<sup>9</sup> À ce propos, R. S. SUGIRTHARAJAH, *Bible and Empire* [n. 6], p. 90, fait les remarques suivantes : « The sound of Joshua's trumpet suited their cause [à savoir l'intérêt des colons et des missionnaires qui les encourageaient] and circumstances rather than the peaceable passages of the Bible which extolled the virtues of the meek inheriting the earth or the turning of the other cheek to the enemy [...] These preachers were preoccupied with God as the warrior, celebration of warfare, and the narratives which celebrate the daring acts of Israelites ».

<sup>10</sup> Voir à ce propos BRETT, *Decolonizing* [n. 6], pp. 18-19 : « The Conquistadors and the Puritans – because they could see themselves as 'new Israel' – were able at times to disregard the land rights of Indigenous people with warrants drawn from Deuteronomy and Joshua ».

<sup>11</sup> Cité par BRETT, *Decolonizing* [n. 6], p. 7.

## II. Y a-t-il des interprétations de la Bible qui sont incontournables ? Une remarque d'ordre herméneutique

Il est vrai que la Bible continue à interpeller ses lecteurs, croyants ou non-croyants, et qu'elle leur communique un message. Cependant il faut rappeler d'emblée que ce message ne peut être conçu comme important, nécessaire, voire obligatoire, que si le lecteur accepte de lui attribuer une telle valeur. En fait, comme cela vaut pour la lecture de tout autre livre, la lecture de la Bible est sujette à une herméneutique préalable, car le lecteur n'est jamais dépourvu d'un savoir et de convictions individuelles préalables avant de prendre en main un texte biblique. Pourquoi ? Il suffit d'insister sur la validité d'un principe herméneutique, à savoir la distinction entre le texte en soi et son interprétation, entre la source littéraire et son commentaire. En fait, à l'instar d'autres textes littéraires, les textes bibliques ne comprennent pas leurs interprétations. Ces dernières ne « tombent pas du ciel » ni ne s'imposent *a priori* comme immuables ou incontournables, mais s'inscrivent dans un processus individuel et collectif d'appropriation. Celle-ci n'est pas « objective » ; elle ne donne pas non plus un accès « immédiat » au texte biblique dont le sens se révélerait spontanément comme évident et en même temps valable pour tous les temps. Au contraire, une telle appropriation est précédée et conditionnée par la précompréhension, comme tout texte. En tant que telle, la précompréhension varie en fonction des lecteurs, de leurs convictions et de leurs intentions individuelles. La lecture des textes bibliques ne se soustrait donc aucunement à une telle précompréhension<sup>12</sup>.

Mais il y a davantage. De même que les textes bibliques ont leur origine dans des contextes historico-politiques spécifiques (bien que difficiles à reconstituer), de même leurs interprétations s'inscrivent dans des situations historiques précises. Ainsi elles ne sont pas « indicibles » mais tout au contraire, elles sont communicables et sujettes à la discussion, pour être objet de consentement ou de rejet. Absolutiser une interprétation comme l'unique possible – comme si le texte biblique lui-même l'imposait nécessairement – signifierait occulter ou passer sous silence les conditions historiques qui s'y manifestent, ne serait-ce que de manière indirecte. Voilà l'objection à faire à toute sorte de fondamentalisme qui n'accepte qu'une lecture en excluant catégoriquement toutes les autres. Or celle-ci a elle aussi ses origines

<sup>12</sup> Pour cette idée, voir aussi les remarques pertinentes de H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975<sup>4</sup>, pp. 314-315, qui évoque différentes manières de lire la Bible, notamment l'Ancien Testament, en fonction de l'appartenance à la foi juive ou chrétienne (Traduction française : *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une philosophie herméneutique. Édition intégrale revue et corrigée*, P. FRUCHON, J. GRONDIN, G. MERLIO (éds.), Paris 2018 [1<sup>ère</sup> édition française abrégée, trad. É. Sacre, Paris 1976]).

dans des circonstances concrètes, elle présuppose une grille de lecture spécifique et est mise au service d'objectifs précis, par exemple l'enseignement, la conquête, etc.

Ces remarques n'ont pas l'intention de prôner le relativisme. Elles ne sont pas non plus à comprendre dans un sens où l'interprétation des textes bibliques serait un procédé arbitraire. Tout au contraire<sup>13</sup>, l'interprétation doit veiller à mettre en relief des malentendus ou des lectures inadéquates qui risquent d'altérer ou de fausser le sens du texte. Voilà ce à quoi tient l'approche philologique et historique des textes bibliques et de leurs interprétations qui vise non seulement à éditer les textes critiques et à les rendre ainsi accessibles aux lecteurs mais aussi à les protéger contre toute appropriation illégitime. En ce qui concerne la Bible, cela signifie que son étude ne se réduit pas à expliquer des textes dans la mesure où cela est possible pour un texte ancien rédigé dans une langue désormais morte. Certes, dans ce but on doit tout mettre en œuvre pour comprendre les textes bibliques en s'appuyant sur les acquis des recherches philologiques et historiques. Néanmoins, l'étude philologique et historique de la Bible se doit aussi d'être attentive à l'histoire de son interprétation qui, comme cela ressort des exemples montrés plus haut, connaît des détours, voire des fausses pistes.

### III. L'évolution des sciences bibliques au cours des dernières décennies

#### A. La *Wirkungsgeschichte* des textes bibliques, un domaine peu exploré

Pendant environ un siècle, la recherche biblique était dominée par les approches appelées habituellement « historico-critiques »<sup>14</sup>. La critique textuelle<sup>15</sup> envisageait de reconstituer, ne serait-ce que de façon hypothétique, l'*Urtext* de chaque livre ou de chaque chapitre biblique. La critique de sources, quant à elle, s'interrogeait sur l'homogénéité d'un texte donné et, au cas où celui-ci présenterait des tensions ou des contradictions internes, elle cherchait à reconstituer les différentes sources

<sup>13</sup> Pour les remarques suivantes, voir GADAMER, *Wahrheit und Methode* [n. 12], p. 377.

<sup>14</sup> Pour les origines de cette approche dans l'histoire des idées de la Renaissance et de l'époque moderne, voir p. ex. M. SÆBØ, *Fascination with 'History' – Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism*, dans IDEM (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, III/1 : The Nineteenth Century*, Göttingen 2013, pp. 17-28.

<sup>15</sup> Pour une présentation détaillée des quatre éléments de l'approche historico-critique, voir p. ex. D. R. LAW, *The Historical-Critical Method : A Guide for the Perplexed*, Londres, New York 2012 ; voir aussi M. BAUKS, CHR. NIHAN (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 61), Genève 2008. La critique de sources n'est pas traitée dans ce livre.

desquelles il aurait été composé. La critique rédactionnelle, en revanche, avait pour but de retracer les différentes étapes qu'un texte donné aurait connues depuis les sources les plus anciennes jusqu'à sa version finale. Enfin, la critique des formes avait l'intention de reconstituer les genres littéraires et leurs rapports avec leurs milieux d'origine présumés, plus précisément avec des situations récurrentes dans lesquelles les genres littéraires auraient eu leur *Sitz im Leben*. Quoi qu'il en soit, ces approches ont en commun de viser à élucider les circonstances historiques dans lesquelles les textes bibliques ont été formulés, le sens ou les sens que les textes auraient eus dans leurs milieux d'origine, enfin les intentions à attribuer à leurs différents auteurs et rédacteurs en fonction des destinataires respectifs. En d'autres termes, l'approche historico-critique se consacre aux textes bibliques en tant que textes anciens, en éclipsant intentionnellement leur *Wirkungsgeschichte*. De ce fait, la focalisation sur l'origine des textes bibliques et leur sens présumé original a eu pour conséquence de délaissier un autre domaine d'études : la palette de relectures et de réinterprétations que les textes bibliques ont engendrées au fil des siècles ainsi que l'histoire de leur usage dans les contextes et milieux les plus variés, y compris la musique, la littérature et les arts plastiques.

Certes, nul ne peut contester que l'évolution des études littéraires à partir des années 1960 ait eu un impact sur les recherches bibliques. Il suffit de mentionner les différentes approches, appelées parfois « *turns* », dont les études linguistiques et pragmatiques. Par conséquent, la place prééminente de l'exégèse historico-critique est de plus en plus débattue, voire contestée<sup>16</sup>. En même temps, celle-ci cède la place à des approches nouvelles qui gagnent du terrain, par exemple des approches féministes, sociales, psychologiques et culturelles. Pour ce qui est de l'interprétation au sens strict, il faut évoquer les lectures synchroniques en plus des différentes approches déjà mentionnées. Pour le dire brièvement, ces dernières doivent venir compléter les lectures diachroniques traditionnelles. Alors que ces dernières consistent à situer le texte biblique (ou les différentes étapes de sa rédaction) dans un contexte historique et social, en reconstituant en premier lieu le rôle de l'auteur, les circonstances de la rédaction et les destinataires envisagés, les approches synchroniques font abstraction de la dimension historique d'un texte donné. Ainsi, elles ne se focalisent que sur le texte en tant que texte et ses traits spécifiques, par exemple sa structure logique, son articulation, ses éléments rhétoriques, son style,

<sup>16</sup> Le document « L'interprétation de la Bible dans l'Église » de la Commission Biblique Pontificale de 1993 considère que « la méthode historico-critique est la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens », en particulier, précisément, pour prévenir toute lecture fondamentaliste assimilée à « un suicide de la pensée » (*sic*). Voir Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris 1994<sup>2</sup>, p. 28.

etc.<sup>17</sup>, tout en opérant une comparaison des différentes leçons textuelles. Toutefois, le rapport entre les textes bibliques eux-mêmes et leur *Wirkungsgeschichte* est un domaine de recherche qui ne jouit pas encore d'une attention particulière dans l'exégèse biblique, encore moins dans l'enseignement de la Bible tel qu'il est proposé au sein des facultés et instituts de théologie. Voilà certainement un angle mort des recherches de la théologie d'aujourd'hui, en dépit d'une certaine prise de conscience ici et là de la nécessité de ces approches<sup>18</sup>. Néanmoins, la comparaison des différentes versions des textes bibliques est presque absente des manuels récents d'exégèse biblique<sup>19</sup>.

#### B. L'étude des versions anciennes de la Bible et de ses interprétations, un domaine récent dans la recherche universitaire

À cela s'ajoute une autre problématique. Plutôt que d'avoir pour source textuelle un texte biblique unique, les différents témoins de la *Wirkungsgeschichte* des textes bibliques présupposent une diversité d'éditions et de versions. Tout d'abord, les analyses des fragments bibliques de la Mer Morte ont montré que, jusqu'à la destruction du Second Temple, le texte hébreu et araméen de l'Ancien Testament n'était pas uniformisé mais transmis sous formes différentes<sup>20</sup>. Ainsi, il est probable que diverses éditions étaient en circulation, notamment des éditions longues et courtes (p. ex. le livre de Jérémie et celui du Siracide) ou des manuscrits caractérisés par une articulation différente des textes (p. ex. dans le livre des Psaumes). De ce fait, pour une longue période, le futur « texte massorétique », c'est-à-dire le texte hébreu de la Bible reconnu par les communautés juives, n'est qu'une tradition biblique parmi d'autres. En d'autres termes, on observe que pendant longtemps la Bible hébraïque est un texte *in fieri* et non un texte définitif.

<sup>17</sup> Pour une vue d'ensemble de ces approches, voir p. ex. D. J. A. CLINES, *Contemporary Methods in Hebrew Bible Criticism*, dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, III/2 : *The Twentieth Century*, Göttingen 2015, pp. 148-169.

<sup>18</sup> Excepté les publications consacrées à des textes bibliques particuliers et à leurs interprétations, il faut signaler un outil de recherche qui fournit une large gamme d'informations en fonction des mots clé, livres bibliques, personnages, lieux, termes théologiques, l'*Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 20 vol., Berlin, 2009-début 2022. Pour l'interprétation des textes bibliques jugés « difficiles », voir aussi le volume *Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV *Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)* (Studia Ephemeridis Augustinianum 151), Roma 2018.

<sup>19</sup> Voir p. ex. BAUKS, NIHAN (éds.), *Manuel* [n. 15], *passim* ; SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament*. III/2 [n. 17], *passim*.

<sup>20</sup> Voir p. ex. la synthèse des données textuelles (Qumran, Septante, Pentateuque Samaritain, Texte massorétique) par E. ULRICH, *Post-Qumran Theories*, dans A. LANGE, E. TOV (éds.), *The Hebrew Bible. Volume 1A. Overview Articles*, Leyde 2016, pp. 10-15.



À cela s'ajoute un autre phénomène : depuis l'Antiquité les textes hébreux et araméens de l'Ancien Testament ont fait l'objet de traductions, de commentaires, de paraphrases, d'innombrables citations et de différents types de relecture dont les uns sont souvent incompatibles avec les autres. Les uns ouvrent certainement un accès au sens des textes bibliques tandis que d'autres risquent de l'obscurcir, au moins en partie. Quoi qu'il en soit, force est de constater que le texte massorétique de l'Ancien Testament (ou les versions hébraïques qui l'ont précédé depuis les derniers siècles avant notre ère) n'est pas le seul texte source de beaucoup d'auteurs et de corpus littéraires. À commencer par les écrits juifs de l'époque dite « intertestamentaire » et par les auteurs comme Philon et Flavius Josèphe jusqu'au Nouveau Testament, les Pères grecs et la littérature chrétienne en général dont, le texte biblique de référence est plutôt la Septante, la première traduction de la Bible hébraïque. D'où l'importance capitale de celle-ci pour les études du judaïsme ancien, le christianisme primitif et la théologie chrétienne en général. Comme on le sait, la Septante comprend des textes qui n'ont pas d'équivalent dans la Bible hébraïque, comme le livre de Judith, les livres des *Maccabées*, la *Sagesse* de Salomon et le livre du *Siracide*. À cela s'ajoutent des passages des livres de *Daniel* et d'*Esther* qui ne figurent que dans la Septante. Enfin, la Septante introduit aussi un nombre impressionnant de variantes, de traductions remarquables, d'innovations au niveau théologique et de termes dotés d'un sens nouveau pour ne mentionner que les phénomènes les plus frappants.

Les recherches consacrées à la Septante depuis environ quatre décennies, dont les volumes de la *Bible d'Alexandrie* parus à ce jour, ont amplement démontré qu'elle est plus qu'une simple traduction d'un texte source hébreu ou araméen mais une actualisation du texte biblique à plus d'un titre : mises à part les innovations théologiques, elle est avant tout le témoin d'une inculturation de la foi israélite dans un milieu hellénistique. En outre, la Septante est un corpus littéraire dont les livres individuels sont connus pour leurs nombreuses variantes internes, ce qui rend difficile la distinction entre, d'une part, le *Old Greek*, le texte original présumé de la Septante, et les révisions plus récentes, de l'autre. Et pourtant, cette évolution du texte dont nous ne connaissons que les grandes lignes montre que nous avons affaire encore une fois à un texte biblique *in fieri* qui était pendant longtemps sujet à des modifications, corrections ou adaptations.

Pendant longtemps les études de la Septante n'avaient pas droit de cité dans les facultés et les instituts de théologie, excepté dans les pays influencés ou dominés par l'Orthodoxie<sup>21</sup>. La situation ne s'est améliorée que dans les deux dernières

<sup>21</sup> Dans ces pays, c'est la place faite à la Bible hébraïque qui est relativement récente, la Septante constituant la base des études bibliques à partir des interprétations de la tradition, c'est-à-dire des

décennies mais est loin d'être satisfaisante. Comment alors expliquer le fait que la Septante a joué un rôle inférieur dans les recherches bibliques ?

Historiquement parlant, un tournant s'opère avec Jérôme, traducteur et commentateur de la Bible, qui est mort en 420 après J.-C. En ce qui concerne les problèmes de critique textuelle, le Stridonien attribue une très grande partie des variantes de la Septante par rapport au texte hébreu aux traducteurs alexandrins eux-mêmes<sup>22</sup>. Cela a pour conséquence que le texte hébreu est le texte décisif quand il s'agit de trancher entre le texte grec, latin et hébreu de l'Ancien Testament<sup>23</sup>. Néanmoins, cette prise de position générale en faveur de l'*Hebraica veritas* n'empêche pas Jérôme de différencier très nettement entre l'usage des textes hébreu et grec de l'Ancien Testament. Concrètement, sa position consiste à opter, d'une part, pour le texte grec qui selon lui serait à utiliser dans la liturgie, notamment en raison de son ancienneté (*vetustas*) ; d'autre part, le texte hébreu serait la source textuelle pour les études bibliques<sup>24</sup>. Quoi qu'il en soit, dans ses commentaires bibliques, Jérôme ne donne pas systématiquement la priorité au texte hébreu mais il commente très souvent les deux sources bibliques côte à côte.

Environ un millénaire après Jérôme, à l'époque humaniste, la situation est différente dans la mesure où les savants disposent désormais de trois versions du texte de l'Ancien Testament<sup>25</sup> : le texte latin de la Vulgate qui, tout en remontant à Jérôme, a été altéré au fil des siècles, le texte de la Septante dont les manuscrits arrivent en Italie grâce aux savants byzantins réfugiés, enfin le Texte massorétique transmis par les communautés juives. Encore une fois, la question se pose de définir quelle version pourrait être considérée comme décisive. Dans le sillage de choix faits par Jérôme, les érudits humanistes comme Giannozzo Manetti (1396-1459) et Érasme de Rotterdam (1466-1536) plaident pour la primauté des sources, c'est-à-

Pères. Pour la Russie, voir M. G. SELEZNEV, « The Russian Bible and Russian Bible Scholarship between the MT and the LXX », *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 50, 2017, pp. 111-121. Pour la Grèce, voir E. G. DAFNI, « Septuaginta-Forschung in Griechenland vom 19. bis zum 21. Jahrhundert », *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 51, 2018, p. 9-20.

<sup>22</sup> Voir p. ex. Jérôme, *Epistula* 57, 11 (éd. I. Hilberg [= CSEL 54, 522]) : *Longum est nunc evolvere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, que in exemplaribus ecclesiae obelis asterisque distincta sunt.*

<sup>23</sup> Ainsi Jérôme, *Epistula* 106, 2 (éd. I. Hilberg [= CSEL 55, 249]) : *Sicut autem in novo testamento, si quando recurrimus ad fontem Graeci sermonis [...], ita in veteri testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis.*

<sup>24</sup> Jérôme, *Epistula* 106, 46 (éd. I. HILBERG [= CSEL 55, 270]) : *hoc enim, quod septuaginta transtulerunt, propter vetustatem in ecclesiis decantandum est et illud [= le texte hébreu] ab eruditissimis sciendum propter notitiam scripturarum.*

<sup>25</sup> Pour un panorama général, voir p. ex. H. GRAF REVENTLOW, *History of Biblical Interpretation*, Vol. 3 : *Renaissance, Reformation, Humanism*, Atlanta (GA) 2010, chapitres 1.1 et 1.2.

dire de la Bible hébraïque, sur les traductions anciennes<sup>26</sup>. Suivant ces options, les Églises issues de la Réforme ont prôné l'importance de l'*Hebraica veritas* pour l'enseignement et la prédication (« teaching and preaching »)<sup>27</sup>, tandis que l'Église catholique romaine allait exactement dans la direction opposée. Au Concile de Trente, en 1546, la Vulgate a été déclarée texte biblique de référence pour la lecture des Écritures, les sermons, la recherche et l'enseignement<sup>28</sup>.

Ces deux décisions ont eu un impact décisif sur la pratique exégétique pendant environ cinq siècles. Certes, l'exégèse occidentale a toujours considéré la Septante comme l'une des sources textuelles les plus importantes de l'Ancien Testament. Cependant, on a privilégié soit le Texte massorétique, soit la Vulgate, et la Septante s'est donc vu attribuer une place marginale dans les études bibliques<sup>29</sup>. Globalement parlant, mis à part les livres et les compléments deutérocanoniques non disponibles dans la Bible hébraïque, dans le domaine de l'exégèse de l'Ancien Testament traditionnelle, le rôle de la Septante s'est limité à la critique textuelle<sup>30</sup> : lorsque le Texte massorétique paraissait énigmatique, intraduisible ou même erroné, on attendait de la Septante qu'elle fournisse des « pièces de rechange » censées améliorer le texte biblique. En ce qui concerne l'exégèse du Nouveau Testament, une connaissance plus approfondie de la Septante s'avère importante lorsqu'il s'agit de citations ou de concepts tirés de la Bible grecque, par exemple à des fins christologiques ou ecclésiologiques. Ainsi, les exégètes n'ont pas eu l'habitude de considérer la Septante comme un texte biblique autonome qui, bien que traduit à partir d'une source hébraïque ou araméenne, possède indéniablement ses propres caractéristiques littéraires et théologiques. Mais c'est précisément pour cette raison

<sup>26</sup> Voir GIANNOZZO MANETTI, *Apologeticus* (éd. A. de Petris), Roma 1981 (Temi e Testi 29), V, 66 : *Totum enim Vetus, ut dicitur, Testamentum a Septuaginta interpretibus in grecum eloquium conversum, partim additamentis, partim omissionibus, partim denique alienis interpretationibus ita referctum reperitur, ut horum omnium cumulus, si simul congeretur ita ut uno aspectu aspici viderique posset, profecto talium discrepantiarum numerus pene incredibilis et quasi infinitus putaretur.* Pour Érasme de Rotterdam, voir DESIDERIUS ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum praefationes/Vorreden zum Neuen Testament.Ratio/Theologische Methodenlehre*, dans IDEM, *Ausgewählte Schriften. Lateinisch und Deutsch*, vol. 3, Darmstadt 1967, p. 98.

<sup>27</sup> Pour les détails, voir p. ex. R. GERALD HOBBS, *Pluriformity of Early Reformation Scriptural Interpretation*, dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II : From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, pp. 452-511.

<sup>28</sup> DS 1506 : *haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur.*

<sup>29</sup> Voir déjà M. HARL, *Traduire la Septante en français : Pourquoi et comment ?*, dans EADEM, *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1994, pp. 32-43, ici p. 33.

<sup>30</sup> Pour les remarques suivantes voir aussi E. BONS, *Septuagint Studies between Past and Future – State of the Art and New Perspectives*, dans E. BONS, M. GEIGER, F. UEBERSCHAER, M. SIGISMUND, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta. Themen – Manuskripte – Wirkungen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/444), Tübingen 2020, pp. 3-17, ici p. 6.

qu'elle mérite une étude détaillée à part entière, et ce d'autant plus que la Septante « a été, au cours de longues périodes, le seul texte biblique reçu par les communautés de langue grecque »<sup>31</sup>. N'oublions pas que l'influence de la Septante se manifeste aussi dans les traductions latines de la Bible, dont la Vulgate.

#### IV. Étudier la Bible, ses versions anciennes et leur influence sur la *Wirkungsgeschichte* ; quelques exemples

Historiquement parlant, il n'en demeure pas moins que la Septante a eu un impact considérable sur le judaïsme et le christianisme ancien, mais son influence dépasse largement les milieux des communautés juives et chrétiennes anciennes. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle a laissé des traces, souvent par l'intermédiaire de la Vulgate et ses interprétations en langue latine, dans la pensée occidentale. Plus précisément, cette influence ne s'explique pas par la Bible hébraïque mais précisément par le vocabulaire et les idées propres à la Septante. Il suffit de citer six exemples en n'esquissant que les grandes lignes :

- La Septante élabore un vocabulaire spécifique pour parler du Créateur et de la création qui n'a pas d'équivalent exact dans la Bible hébraïque<sup>32</sup>. Il s'agit du verbe κτίζω et des substantifs correspondants κτίσις, κτίσμα et κτίστης<sup>33</sup>. Ces termes se réfèrent dans le grec non biblique (et parfois aussi dans le grec biblique) à la fondation d'une ville, d'un bâtiment, d'un port, c'est-à-dire d'un projet qui requiert une planification prudente et une exécution minutieuse. En outre, le projet est conçu pour avoir une certaine pérennité. Ces connotations entrent aussi dans l'usage que fait la Septante des termes en question. Cependant, elles amènent apparemment les traducteurs à faire passer encore une autre idée : celle de l'utilité de tout être créé. Ainsi, dans le livre du *Siracide*, l'auteur encourage ses lecteurs à ne pas mettre en doute le dessein qui est sous-jacent à toute la création (39, 25) : οὐκ ἔστιν εἰπεῖν τί τοῦτο ; εἰς τί τοῦτο ; πάντα γὰρ εἰς χρείας ἀντῶν ἔκτισται. Cette idée est illustrée à plusieurs reprises dans le livre. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le vin se voit lui aussi attribuer une utilité (31, 27) : ἔκτισται εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώποις. Il serait facile de citer d'autres passages de la Septante qui vont plus ou moins dans le même sens alors que le texte hébreu est légèrement différent. Citons à titre d'exemple la question rhétorique posée par le *Psaume* 88 (89), 48b : μὴ γὰρ ματαίως ἔκτισας πάντα τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων ; Il va de soi que cette question appelle la réponse de Dieu qui nie avoir créé en vain tous les êtres humains. En fait, le créateur ne crée pas

<sup>31</sup> Ainsi M. HARL, *Traduire la Septante en français : Pourquoi et comment ?* [n. 29], p. 33.

<sup>32</sup> Pour davantage de détails, voir E. BONS, *Schöpfung*, dans M. MEISER, F. WILK (éds.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*, Gütersloh 2022, pp. 75-89.

<sup>33</sup> Voir à ce propos l'article de M. CASEVITZ dans le présent volume.

aveuglement mais à dessein. Quoi qu'il en soit, une vue d'ensemble de ces passages montre que la Septante est caractérisée par une conception sous-jacente de la création qui y voit un tout quasi organique qui n'est aucunement dépourvu de sens et d'utilité. Ces idées formulées il y a deux millénaires ne rappellent-elles pas les débats écologiques récents qui insistent sur la nécessité des espèces menacées d'extinction ?

- La Bible hébraïque ne connaît pas de terme technique pour parler de la migration des Israélites qui, sous la guidance de Moïse, ont quitté l'Égypte pour traverser la mer Rouge et le désert et pour s'installer enfin dans la Terre promise. Dans la Septante, en revanche, on constate l'utilisation d'un terme grec certainement polyvalent, ἡ ἔξοδος, littéralement « la sortie »<sup>34</sup>. Dans le Pentateuque grec, on a recouru à ce terme pour parler de cet événement fondateur, dont les contours exacts se perdent dans la nuit des temps. Or il faut encore un complément pour préciser de quelle « sortie » il s'agit. Ainsi, en *Nombres* 33, 38 par exemple, le texte grec donne l'expression τῶν υἱῶν Ἰσραηλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Les textes plus récents, notamment ceux de la littérature juive en langue grecque emploient le terme ἔξοδος, sans aucune paraphrase ni explication ultérieure (cf. Philon, *Migration d'Abraham*, § 15 ; Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, § 17). Enfin, le deuxième livre du Pentateuque sera lui-même appelé le livre de l'*Exode* (cf. Origène, *Contre Celse*, IV, 47, 25-26). C'est ce terme d'origine grecque qui est devenu usuel pour nommer le livre biblique, même dans un monde non influencé directement par l'Église de langue grecque, et non un terme latin comme celui du quatrième livre du Pentateuque, *Numeri* « Nombres ». De toute façon, même dans des contextes qui n'ont aucun rapport avec la Bible, le substantif « exode » est entré dans les langues modernes, souvent avec la connotation d'une migration dangereuse d'une population qui cherche à échapper à la précarité et au danger.

- Alors que le monde grec a connu, pour les statues et les autres représentations matérielles des divinités, le substantif τὸ ἄγαλμα<sup>35</sup>, la Septante en introduit un autre, τὸ εἶδωλον<sup>36</sup>. Celui-ci n'était aucunement inconnu dans le grec non biblique mais il n'avait pas ce sens spécifique particulier. L'hébreu, lui, emploie environ une douzaine de termes pour parler des « idoles », sans que le sens exact de chacun des

<sup>34</sup> Pour les remarques suivantes, voir les articles réunis dans le volume E. BONS, A. MAMBELLI, D. SCIALABBA (éds.), *Exodos – Storia di un vocabolo* (Testi, ricerche e fonti 62), Bologne 2019.

<sup>35</sup> Voir à ce propos l'article ἄγαλμα de M. HARL, M. CASEVITZ, dans E. BONS (éd.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I. Alpha - Gamma*, Tübingen 2020, col. 13-24.

<sup>36</sup> Pour les remarques suivantes et pour davantage de détails concernant l'usage biblique et non-biblique de ce terme, voir St. PEINTNER, *Gott im Bild – Eidolon – Studien zur Herkunft und Verwendung des Begriffes für das Götterbild in der Septuaginta* (The Septuagint in its Ancient Context 2), Turnhout 2022.

substantifs soit tout à fait clair. Plutôt que de conserver une distinction éventuelle entre différents types de statues ou de figurines (selon la dimension, la matière, l'usage privé ou la fonction publique, etc.), la Septante crée un seul terme technique pour parler de toutes ces représentations matérielles d'une divinité. Néanmoins, ce constat n'aurait pas un grand intérêt si le terme n'était pas entré – tout comme « exode » – dans les langues romanes et dans l'anglais, et ce à travers la traduction latine, la Vulgate. En fait, Jérôme a employé le substantif *idolum* (voir déjà la version latine de *Genèse* 31, 19), non seulement dans la traduction de la Bible mais aussi très souvent dans ses commentaires bibliques. Étant entendu que ce terme n'a pas de connotation positive car c'est la renonciation au culte des « idoles » pour laquelle Israël se distingue (ou devrait se distinguer) des nations<sup>37</sup>.

- La Bible hébraïque ne connaît pas de terme technique pour exprimer l'idée de « conversion » au sens de l'adhésion à une autre religion. Globalement, ce n'est pas très différent dans la Septante<sup>38</sup>. En fait, les traducteurs utilisent un verbe grec très usuel, ἐπιστρέφω, littéralement « se tourner », pour parler des non-Israélites soucieux d'abandonner leurs cultes et d'adorer le Dieu d'Israël (cf. *Psaume* 21 (22), 28 ; *Tobit*<sup>BA</sup> 14, 6. Dans le même sens, le verbe apparaît dans la littérature dite « intertestamentaire » (cf. *Joseph et Aséneth* 11, 1)<sup>39</sup> et dans le Nouveau Testament, notamment dans les *Actes des Apôtres* (9, 35 ; 11, 21 ; 14, 15 ; 15, 19 ; 26, 20) ainsi que dans la *Première Épître aux Thessaloniens* (1, 9). Le substantif correspondant ἡ ἐπιστροφή n'est attesté qu'une seule fois dans le Nouveau Testament en *Actes* 15, 3 où il exprime la même idée (ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφήν τῶν ἔθνῶν). Or ce substantif grec fait l'objet d'une traduction littérale dans la Vulgate, *conversio* : *narrantes conversionem gentium*. Pourtant, Jérôme n'est probablement pas le premier auteur chrétien à utiliser le substantif dans ce sens. Avant lui, Tertullien évoque la *conversio hominum ad culturam veri dei* (*De carne Christi* 4, 6 [CCL 2, 879 ; SC 216, éd. J.-P. Mahé, Paris 1975, p. 224-225]).

<sup>37</sup> Voir par exemple le commentaire de Jérôme sur *Osée*, 8, 9-10 (CCL 76, p. 88) : *sicut enim nationes corporalia simulacra venerantur ; sic isti [= les Israélites] idola deos putant, quae de suo corde finxerunt, et ideo reputabuntur in numero nationum.*

<sup>38</sup> Pour ce paragraphe, voir les études de D. SCIALABBA, *The Vocabulary of Conversion in Joseph and Aseneth and in the Acts of the Apostles*, dans W. KRAUS, S. KREUZER (éds.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Tübingen 2014 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/325), pp. 501-514 ; EADEM, *Konversion*, dans M. MEISER, F. WILK (éds.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte* [n. 32], pp. 109-116.

<sup>39</sup> ὅθεν τολμήσω κἀγὼ [= Aséneth] καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτὸν [= le Dieu du patriarche Joseph] καὶ καταφεύξομαι ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐξομολογήσομαι αὐτῷ πάσας τὰς ἀμαρτίας μου καὶ ἐκχέω τὴν δέησίν μου ἐνώπιόν αὐτοῦ. Cité d'après l'édition de Chr. Burchard, *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink*, Leyde 2003.

- Une des expressions de la Bible hébraïque qui peut facilement scandaliser le lecteur d'aujourd'hui se trouve dans le « Cantique de Moïse » en *Exode* 15, 3. Là, les mots suivants sont mis dans la bouche de Moïse et des Israélites qui avaient auparavant atteint la terre ferme à pied sec : « YHWH est un homme de guerre », en hébreu massorétique *YHWH 'iš milhāmāb*. Ce texte est indirectement confirmé par la traduction latine de la Bible, la Vulgate, qui lit *Dominus quasi vir pugnator*. Cela signifie d'une part que Jérôme ne s'éloigne pas du texte hébreu de la Bible ; d'autre part, il ajoute *quasi*, peut-être pour éviter une identification explicite de Dieu avec un guerrier. Probablement au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, le traducteur anonyme du livre de l'Exode en grec n'a pas rendu littéralement l'expression *YHWH 'iš milhāmāb* – à supposer qu'elle ait été contenue dans la *Vorlage* hébraïque – mais l'a remplacée par *κύριος συντριβων πολέμους*, littéralement « le Seigneur [est] quelqu'un qui brise les guerres ». Cette traduction a nourri de nombreux débats depuis environ deux siècles<sup>40</sup>. Pendant longtemps, les savants ont cru voir dans la version grecque une façon de nuancer le sens du texte hébreu. Ainsi, la Septante aurait conféré au Dieu d'Israël des traits moins belliqueux que la Bible hébraïque. À cela se heurte cependant une observation pertinente : aux versets 4-5 la Septante ne dresse pas un portrait plus « paisible » de Dieu mais lui attribue l'action de jeter à la mer l'armée de Pharaon. Comment alors interpréter l'expression *κύριος συντριβων πολέμους* ? La solution réside probablement dans la considération suivante : tant dans le texte hébreu que dans la Septante, l'armée égyptienne n'échappe pas à l'anéantissement. La Septante, en revanche, met en exergue, par l'expression *κύριος συντριβων πολέμους*, le fait que Dieu épargne aux Israélites la guerre avec toutes les conséquences qu'on peut imaginer : l'effusion de sang, les victimes, la défaite possible, voire probable. Il est intéressant de noter que l'expression *κύριος συντριβων πολέμους* est reprise encore deux fois dans la Septante, à chaque fois pour mettre en relief le fait que Dieu a évité aux Israélites de combattre. En *Isaïe* 42, 13, l'affirmation selon laquelle Dieu supprime la guerre donne en même temps une indication discrète sur les circonstances dans lesquelles se déroule le retour des Israélites de l'exil à Babylone, apparemment sans conflit militaire. Enfin, en ce qui concerne *Judith* 9, 7 et 16, 2, tout comme lors de l'exode, les Israélites sont confrontés à une armée puissante à laquelle ils ne peuvent guère opposer de résistance efficace. Dans cette situation désespérée, Judith s'en remet à Dieu comme à un Dieu capable « d'écraser les guerres » (9, 2). Ainsi que le montre le déroulement du récit, l'espoir de Judith n'était pas injustifié, ce qui est confirmé par la deuxième citation de l'expression en

<sup>40</sup> Voir pour une étude détaillée de cette traduction E. BONS, *The Lord is the One Who Crushes Wars – A Fresh Look at the Septuagint Translation of Exod 15 :3*, dans M. MEISER et alii (éds.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/405), Tübingen 2018, pp. 158-167.

Jdt 16, 2. En conclusion, force est de constater que, d'une part, la Septante n'évite pas de parler de la défaite des ennemis d'Israël. D'autre part, elle se garde de qualifier explicitement de guerrier Dieu lui-même.

- Dans le deuxième récit de la création du livre de la Genèse (2, 4b-3, 24), le texte biblique évoque expressément la création de la femme. Or un détail n'est pas sans intérêt. Le texte hébreu parle deux fois de la femme en termes de *'ēzər k'naḡdō* (2, 18.20) ce qu'on traduit normalement par « une aide qui lui soit accordée » (TOB). Comment interpréter le texte hébreu ? Bien évidemment, on risque de prêter au texte de la Genèse un sens qui est influencé par l'histoire de l'interprétation, dont l'origine remonte à l'Antiquité, selon laquelle la femme serait soumise à l'homme. Or certains exégètes vont jusqu'à dire que, d'après le récit de la Genèse, la femme est loin d'être une *bonne à tout faire*, mais « a creature equal to him, which might share the joys and sorrows of life with him<sup>41</sup> ». Or c'est la Septante qui confirme cette idée. Deux constats s'imposent : d'une part, le terme hébreu *'ēzər* est traduit, au verset 18 comme au verset 20, par βοηθός, un substantif qui a la connotation très forte de « allié »<sup>42</sup>. D'autre part, au verset 20 la Septante traduit le mot *k'naḡdō*, littéralement « comme devant lui », par ὅμοιος αὐτῷ, « semblable à lui » ; ainsi dans la traduction de la *Bible d'Alexandrie*<sup>43</sup>. Il est possible que le traducteur ait introduit ce terme pour souligner que les animaux ne sont pas semblables à l'homme<sup>44</sup>. Toutefois, une différence entre les deux sexes n'est aucunement affirmée, pas plus que n'est exprimée l'autorité de l'homme sur la femme. Avec quelques modifications légères, le texte de la Genèse est cité, en grec, par le livre de *Tobit* (8, 6). Ici non plus, le texte ne connaît pas l'idée d'une quelconque soumission de la femme. C'est que la Bible est un livre « à plusieurs voix » : ainsi, à l'inverse de *Genèse* 2, 18.20 relu par *Tobit* 8, 6, certains auteurs bibliques semblent présenter une vision très négative de la nature et l'autorité de la femme. Il suffit de citer des textes comme *1 Corinthiens* 11, 9 : καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. Mais encore une fois, il faut insister sur une lecture des textes bibliques qui se garde d'absolutiser une exégèse, un sens, une « vérité ». Le verset formulé par l'apôtre Paul s'inscrit dans une situation très concrète, à savoir un conflit dans la communauté de Corinthe qui l'amène à justifier sa position : selon Paul, la femme qui prie ou qui prophétise est invitée à se voiler (v. 5).

<sup>41</sup> Ainsi H. SPIECKERMANN, *Eve 1. Hebrew Bible*, dans *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, volume 8 : *Essenes – Fideism*, Berlin, New York 2014, cols. 285-287, *praes.* 286.

<sup>42</sup> Voir aussi E. BONS, βοηθός, dans IDEM (éd.), *Historical and Theological Lexicon* [n. 35], col. 1655-1666, *praes.* 1655.

<sup>43</sup> *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, traduction du texte de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl et al., Paris 1994<sup>2</sup>, p. 104.

<sup>44</sup> Ainsi M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, Berlin, New York 1994, p. 69.



Que les arguments de Paul soient pertinents ou non, force est de constater que l'apôtre ne fait plus mention du rapport entre l'homme et la femme évoqué par le terme *βοηθός* dans le livre de la Genèse. La question se pose donc de savoir si le texte de la Genèse ne garde pas son importance, malgré les raisonnements de l'apôtre Paul, puisque le premier parle, apparemment d'une façon très générale, de l'intention de Dieu qui crée deux sexes, en précisant le rapport entre homme et femme.

En guise de conclusion

Ma conviction est que la Bible est un corpus littéraire dont l'intérêt collectif ne fait pas doute. C'est que, au-delà des milieux des croyants les textes bibliques ont joué un rôle (et continuent à le jouer) dans plusieurs débats qui ne concernent pas uniquement les croyants mais la société en général. En fait, le public est invité à rester attentif à toute forme d'usage unilatéral des textes bibliques qui risque de provoquer des tensions ou de mettre en danger la paix dans notre société.

À Marguerite Harl revient le mérite incontestable d'avoir introduit dans la recherche universitaire l'étude de la Septante, une étude conçue par elle comme « aval », c'est-à-dire en retraçant les liens entre le texte grec de la Bible et ses interprétations successives juives et chrétiennes. Ainsi, elle a revendiqué non seulement l'importance d'une version de la Bible largement négligée (y compris par la recherche biblique catholique et protestante), mais elle a aussi montré que la Bible, en particulier l'Ancien Testament, est disponible dans une diversité de versions qui ont chacune des traits spécifiques aux niveaux linguistique, littéraire et théologique. Chacune a aussi sa *Wirkungsgeschichte* dont une grande partie est encore à explorer. Il est souhaitable que ce domaine fasse l'objet d'études ultérieures, notamment dans l'université laïque, afin que la richesse de cet héritage qu'est la Bible, avec ses versions et ses interprétations, soit accessible non seulement aux croyants mais à un public large, disposé à se laisser inspirer mais aussi à prendre position dans les débats actuels.

Qu'il me soit permis de conclure avec quelques remarques personnelles : pendant longtemps, dans mes études théologiques, philosophiques et littéraires, la Septante n'a joué qu'un rôle accessoire. Ma première lecture d'un extrait de la Septante remonte à mes années au lycée classique en Allemagne où notre professeur de grec nous a familiarisés avec des passages du Nouveau Testament. À notre question de savoir si l'Ancien Testament était disponible uniquement en hébreu, il nous a expliqué la légende contenue dans la *Lettre d'Aristée*. Par la suite, il nous a montré l'édition de la Septante d'Alfred Rahlfs dont il nous a fait traduire des passages. Je ne me rappelle plus des textes dont il s'agissait. Sauf erreur de ma part, pendant les études de théologie, aucun professeur d'exégèse biblique ne nous a parlé de la Septante. Au contraire, la Septante était considérée comme une

traduction ancienne de l'Ancien Testament dépourvue d'un intérêt particulier, excepté pour la critique textuelle. En revanche, la Septante faisait l'objet des études de Lettres, notamment dans le contexte de l'Humanisme et de sa réception dans les traditions littéraires en langue grecque. Il m'a fallu attendre les années de préparation de ma thèse en sciences bibliques, à la fin des années quatre-vingt, quand mon directeur, le père jésuite Norbert Lohfink, m'a proposé de consacrer un chapitre de la thèse, qui portait sur le *Psaume 31*, à la Septante de ce texte. En même temps, il m'a rendu attentif au projet de la *Bible d'Alexandrie* dont il avait pris connaissance. C'est à cette époque que remonte mon premier contact avec Marguerite Harl qui a donné au doctorant allemand que j'étais des informations précieuses pour sa future thèse. À ce moment, je ne savais pas encore qu'un jour les recherches sur la Septante – en France, en Allemagne, en Italie et ailleurs – devraient constituer une grande partie de mes activités académiques.

Université de Strasbourg, UR 4377  
bons@unistra.fr

Eberhard BONS

## Bibliographie

- BAUMANN, M., « Créationnisme et enseignement religieux dans les écoles publiques », *Revue de Théologie et de Philosophie* 143, 2011, pp. 345-354.
- BAUKS, M., NIHAN, Chr. (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament (Le monde de la Bible 61)*, Genève 2008.
- BONS, E., *Schöpfung*, dans M. MEISER, F. WILK (éds.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*, Gütersloh 2022, pp. 75-89.
- BONS, E., *βοηθός*, dans IDEM (éd.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, Volume I. Alpha - Gamma, Tübingen 2020, col. 1655-1666.
- BONS, E., MAMBELLI, A., SCIALABBA, S. (éds.), *Exodos – Storia di un vocabolo (Testi, ricerche e fonti 62)*, Bologna 2019.
- BRETT, M. G., *Decolonizing God. The Bible in the Tides of Empire*, Sheffield 2008.
- CLINES, D. J. A., *Contemporary Methods in Hebrew Bible Criticism*, dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, III/2 : The Twentieth Century*, Göttingen 2015, pp. 148-169.
- Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'. XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)* (Studia Ephemeridis Augustinianum 151), Rome 2018.
- DAFNI, E.G., « Septuaginta-Forschung in Griechenland vom 19. bis zum 21. Jahrhundert », *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, 51, 2018, pp. 9-20.
- ELSSNER, Th. R., *Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart 2008.
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975<sup>4</sup>.

- GERALD HOBBS, R., *Pluriformity of Early Reformation Scriptural Interpretation*, dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, pp. 452-511.
- GRAF REVENTLOW, H., *History of Biblical Interpretation, Volume 3 : Renaissance, Reformation, Humanism*, Atlanta (GA) 2010.
- HARL, M., *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1994.
- HARL, M., CASEVITZ, M., art. ἄγαλμα, dans E. BONS (éd.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I. Alpha - Gamma*, Tübingen 2020, col. 13-24.
- NEUMANN-GORSOLKE, U., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- LARRÈRE, C., *Approche philosophique de la nature*, dans A. CHONÉ, I. HAJEK, PH. HAMMAN (éds.), *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq 2016, pp. 31-39.
- PEINTNER, St., *Gott im Bild – Eidolon – Studien zur Herkunft und Verwendung des Begriffes für das Götterbild in der Septuaginta*, Turnhout 2022.
- PIRINOLI, C., « Effacer la Palestine pour construire Israël. Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Études rurales* 173-174, 2005, pp. 67-85.
- RÖSEL, M., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, Berlin/New York, 1994.
- SÆBØ, M., *Fascination with 'History' – Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism*, dans IDEM (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, III/1 : The Nineteenth Century*, Göttingen 2013, pp. 17-28.
- SCIALABBA, D., *The Vocabulary of Conversion in Joseph and Aseneth and in the Acts of the Apostles*, dans W. KRAUS, S. KREUZER (éds.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Tübingen 2014 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/325), pp. 501-514.
- SCIALABBA, D., *Konversion*, dans M. MEISER, F. WILK (éds.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte*, pp. 109-116.
- SELEZNEV, M. G., « The Russian Bible and Russian Bible Scholarship between the MT and the LXX », *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 50, 2017, pp. 111-121.
- SPIECKERMANN, H., *Eve 1. Hebrew Bible*, dans *Encyclopedia of the Bible and Its Reception, volume 8: Essenes – Fideism*, Berlin, New York 2014, col. 285-287.
- SUGIRTHARAJAH, R. S., *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*, Cambridge 2005.
- ULRICH, E., *Post-Qumran Theories*, dans A. LANGE, E. TOV (éds.), *The Hebrew Bible. Volume 1A. Overview Articles*, Leyde 2016, pp. 10-15.

UN NOUVEL OUTIL DE RECHERCHE :  
L'HISTORICAL AND THEOLOGICAL LEXICON  
OF THE SEPTUAGINT

*Abstract* : The *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* is an international project which aims to create a comprehensive lexicon dedicated to Septuagint Greek. The first volume, published in August 2020, includes the article ἄγλαμα “glory”, the last one signed by M. Harl.

Attempting to homage the distinguished Septuagint scholar, this article will explore, through the presentation of a sample entry, the innovative approach of this lexicographical project and its difference from other research tools. Moreover, it will illustrate how the project is not only relevant for biblical scholars, but also to classical, general linguists, historians of religion and patristic scholars.

*Keywords* : Greek Bible, HTLS, Lexicography, Hellenistic Greek

*Résumé* : Le *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* est un projet international, dont le but est de proposer un dictionnaire du grec de la Septante. Dans le premier volume, publié en août 2020, on trouve l'article ἄγλαμα, « gloire », le dernier signé par M. Harl.

Désireux de rendre hommage à cette spécialiste reconnue de la Septante, le présent article décrit, à partir d'un choix d'exemples, le caractère novateur de ce projet lexicographique et sa particularité par rapport à d'autres instruments de travail. On soulignera ainsi comment ce projet intéresse non seulement les biblistes mais aussi les linguistes, les historiens des religions et les spécialistes de la littérature patristique.

*Mots clés* : Bible grecque, HTLS, lexicographie, grec hellénistique

## Introduction

L'article ἄγλαμα « gloire », le dernier signé par Marguerite Harl et co-signé par Michel Casevitz, se trouve dans le premier volume de l'*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (HTLS), publié en août 2020\*. Trois autres volumes sont

\* Cet article a été rédigé dans le cadre du projet *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*. Je tiens à exprimer mes sincères remerciements aux organisatrices de la session scientifique 2021 de

en préparation pour ce projet ambitieux, dont le but est de créer un nouveau lexique couvrant une liste de mots sélectionnés de la Bible grecque (environ 600), et de retracer l'évolution de leurs significations depuis la première attestation dans la littérature grecque et leur usage dans les papyrus et dans la Septante, jusqu'à leur réception dans le Nouveau Testament et dans la littérature patristique. Ainsi sont mises en dialogue les études bibliques avec le monde des études classiques et les ressources documentaires. En fait, l'HTLS se propose de répondre aux attentes des chercheurs de plus d'un domaine d'expertise en proposant une étude approfondie des termes à la base de la pensée philosophique et théologique du Judaïsme hellénistique. Un dialogue entre ces disciplines est essentiel pour comprendre pleinement la dimension innovante de la langue des Septante, qui contient une grande richesse d'informations qui lui est propre.

Il arrive souvent que les LXX créent de nouveaux mots qui deviennent caractéristiques de la foi israélite (θυσιαστήριον « autel »), dans d'autres cas les termes prennent un sens différent de celui que la littérature classique utilise couramment (κτίζω « fonder/créer »)<sup>1</sup>, dans d'autres encore les traducteurs s'inspirent du langage contemporain en utilisant des mots qui ne sont attestés que par des papyrus et des inscriptions. Au cours de cet article, on retracera l'histoire de la recherche sur la Septante (2), afin de comprendre la valeur novatrice du HTLS et sa différence par rapport aux autres instruments de recherche (3). Dans le dernier paragraphe (4) seront présentés quelques exemples de résultats/d'articles de l'HTLS qui aideront à mieux comprendre la structure de cette initiative lexicographique.

## I. La Septante comme un carrefour

Lorsque nous parlons de la Septante, nous n'entendons pas seulement la traduction du Pentateuque, dont la réalisation légendaire est expliquée dans la célèbre *Lettre d'Aristée*, mais un nombre plus large de textes, qui vont de la traduction des livres canoniques de l'Ancien Testament à partir de l'hébreu (le Pentateuque, mais aussi les livres prophétiques et historiques qui ont été traduits à des époques ultérieures), ainsi que divers écrits deutérocanoniques, directement composés en grec. Ces textes témoignent de la diffusion et de la pertinence du grec de la *koïnè* comme instrument d'assimilation culturelle<sup>2</sup>.

l'association THAT, en particulier au Prof. Dr. Françoise Vinel (Université de Strasbourg) pour son invitation et ma gratitude au Prof. Dr. Eberhard Bons (Université de Strasbourg) qui m'a donné de précieux conseils.

<sup>1</sup> Voir la contribution de M. CASEVITZ dans ce volume..

<sup>2</sup> L. STUCKENBRUCK, *Apocrypha and the Septuagint. Exploring the Christian Canon*, dans T. S. CAULLEY,

Bien que sa valeur soit incontestable, jusqu'au siècle dernier, la Septante a joué un rôle secondaire dans l'étude de l'exégèse de l'Ancien Testament et a été historiquement laissée dans l'ombre par des formes concurrentes de la Bible, comme le texte massorétique ou la Vulgate, dans la quête d'une vérité théologique présumée. Lorsqu'ils effectuaient des recherches sur les livres de la Bible, les spécialistes avaient l'habitude de se concentrer sur le texte massorétique, bien que celui-ci fût le résultat d'un processus ultérieur d'harmonisation textuelle qui a commencé au cours des premiers siècles de notre ère et a produit un texte essentiellement standardisé qui pouvait être copié et circuler au sein des communautés juives. L'intérêt principal de la recherche biblique était pour ce que nous pouvons encore appeler, après Jérôme, l'*Hebraica veritas*. En fait, les biblistes ont utilisé la Septante à deux fins essentielles : pour corriger le texte massorétique lorsqu'il apparaissait difficile, intraduisible ou clairement erroné<sup>3</sup> et pour interpréter le Nouveau Testament, qui a naturellement utilisé et cité la Septante pour formuler des concepts christologiques (voir par ex. la citation du Ps 21<sup>LXX</sup>)<sup>4</sup>. Ces deux approches ne semblent pas considérer la Septante comme un texte autonome, car toutes deux dépendent fortement de la tradition chrétienne et de la façon dont elle a été reçue au sein de cette tradition.

H. LICHTENBERGER (éds.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum* (WUNT 277), Tübingen 2011, p. 177, décrit la Septante comme « an ancient collection of Jewish writings in Greek which includes translations of all the books which in their Latin form are also recognized by the Roman Catholic Church as belonging to the Bible ». Le statut canonique des livres est différent selon la confession religieuse, et les chercheurs doivent considérer que la Bible est un « phénomène complexe » (*ibidem*). Sur la définition de la « Septante », voir par exemple B. WRIGHT, *The Septuagint and its Modern Translators*, dans M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20-23 Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, pp. 104-105. Pour lui, lorsque le terme est utilisé pour désigner l'ensemble du corpus de la Bible grecque et non la seule traduction du Pentateuque, il inclut une catégorie théologique anachronique, qui représente la réception chrétienne, plus que le contexte juif d'origine.

<sup>3</sup> La simple utilisation pour la critique textuelle de la Bible hébraïque est citée par E. BONS, *Septuagint Studies between Past and Future. State of the Art and New Perspectives*, dans E. BONS, M. GEIGER, F. UEBERSCHAER, M. SIGISMUND, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta. Themen, Manuskripte, Wirkungen* (WUNT 444), Tübingen 2020, p. 6, comme un procédé qui ne tient pas compte de la façon dont la Septante « does undeniably have its own literary and theological features and [...] deserves detailed study in its own right ». En même temps, il est possible que certains passages de la Septante soient des témoins d'une *Vorlage* hébraïque différente du texte massorétique. Sur cette question, voir E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen 2001, pp. 135-148.

<sup>4</sup> Cf. Mt 27, 46 ; Mc 15, 34. Pour la Septante comme source du Nouveau Testament, voir par exemple T. R. MCLAY, *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids 2003 et T. M. LAW, *When God Spoke Greek : The Septuagint and the Making of the Christian Bible*, Oxford 2013.

En revanche, ces dernières années la recherche moderne s'est davantage préoccupée de l'historicité du texte biblique que de sa stabilité et elle s'intéresse de plus en plus à la pluralité des formes et des sens exprimés par l'Écriture<sup>5</sup>. D'un point de vue philologique, le *monstrum* de l'original (l'« *Ur-Text* » !) dans lequel on voulait voir le *vrai* texte a été abandonné depuis longtemps et on lui a préféré la pluralité des versions et la valeur historique contenue dans chacune d'elles. Dans ce contexte les études sur la Septante connaissent ces derniers temps une période de prospérité<sup>6</sup> : de nombreux projets en cours visent à fournir à la communauté scientifique des outils pour de nouvelles recherches<sup>7</sup>. Les traductions en langues modernes en sont un premier aboutissement<sup>8</sup>, mais il est nécessaire de préparer des instruments, des éditions, des traductions, des commentaires, ainsi que des grammaires et des dictionnaires adéquats portant spécifiquement sur le corpus de la Septante<sup>9</sup>. Prise dans cette nouvelle dynamique, la communauté scientifique des études bibliques et des études classiques a besoin d'un outil interdisciplinaire qui favorise la collaboration et le partage des compétences.

Dans ce contexte, l'HTLS n'accorde pas seulement de l'importance au développement historique, mais il reconnaît la valeur de la réception de la Septante et de son lexique. Le projet essaye de tracer et analyser le contexte dans lequel la langue de la Septante a été conçue pour la première fois.

<sup>5</sup> E. BONS, *Septuagint Studies*, [n. 3] pp. 3-17. Voir aussi E. BONS, E. PRINZIVALI, F. VINEL (éds.), *La pluralité des sens de la Bible. Lire les Écritures à l'époque des fondamentalismes*, Strasbourg 2017.

<sup>6</sup> B. WRIGHT, *The Septuagint*, [n. 2], p. 103 commence une contribution sur les traductions modernes de la Septante par ces mots significatifs : « The Septuagint has become cool – or at least a bit hip ».

<sup>7</sup> Pour citer des exemples notables, une édition critique complète de la Septante est en cours d'achèvement par la *Septuaginta Unternehmen* de Göttingen ; il en va de même pour les fragments des *Hexaples* d'Origène dans le cadre du projet *Hexapla* ([hexapla.org](http://hexapla.org)). *The International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (IOSCS), fondée en 1968, est active avec d'excellentes publications continues, tout comme le *Center for LXX and Textual Criticism* à Louvain et *The Greek Bible in the Graeco-Roman World* à Reading.

<sup>8</sup> Nous ne pouvons manquer de mentionner la *Bible d'Alexandrie*, la *New English Translation of the Septuagint* (finalisée en 2004), la *Septuaginta Deutsch* en allemand (2004), *La Biblia Griega Septuaginta* (2008-2013) en espagnol et *La Bibbia dei Settanta* (2012-2016) en italien. Sur les traits distinctifs des différentes traductions mentionnées ici, voir H. AUSLOOS, J. COOK, F. GARCÍA MARTÍNEZ, B. LEMMELIJN, M. VERVENNE (éds.), *Translating a Translation : The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (BETHL 213), Louvain, Paris, Dudley (MA) 2008.

<sup>9</sup> Voir la remarque de T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole (MA) 2009, p. VII, dans l'introduction à son lexique, où il se demande « how much longer the serious scientific study of this document [*scil.* the Septuagint] could be contemplated without the proper tools of the trade such as a dictionary and a grammar ». Voir aussi T. MURAOKA, *A Syntax of Septuagint Greek*, Louvain, Paris, Walpole (MA) 2016.

L'ensemble des textes traduits et non traduits de la Bible grecque, en raison de leurs caractéristiques littéraires et théologiques spécifiques, s'apparente à un document du judaïsme hellénistique, qui présente un environnement social et culturel différent du judaïsme palestinien.

En ce qui concerne certains aspects théologiques, la Septante est une sorte de « mise à jour » des Écritures hébraïques existantes et montre les objectifs et les besoins du judaïsme du Second Temple, caractérisé par une cohabitation avec d'autres cultures et cultes et une volonté, dans certains cas, d'expliquer leur religiosité aux non-Juifs. De plus, du point de vue de la langue et des idées, la Septante devient une source textuelle non seulement pour les auteurs du Nouveau Testament mais aussi pour la littérature dite intertestamentaire comme Philon, Flavius Josèphe, puis pour les Pères de l'Église grecque. Par conséquent, elle a une influence sur la diffusion de la foi juive et chrétienne dans le monde ancien. En même temps, la Septante est un texte grec de la littérature grecque, et, de ce point de vue, l'étude du vocabulaire spécifique qui se cache dans le texte est une source précieuse pour l'évaluation du grec hellénistique. Il faut se rappeler que notre connaissance de la littérature hellénistique est très limitée et fragmentaire, alors que la Septante, avec sa tradition manuscrite continue, présente une trace considérable des usages linguistiques de cette période. Il s'agit, en fait, d'un témoignage hétérogène qui s'étend sur quatre siècles d'histoire. Le Pentateuque a été traduit au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le *Qoeleth* au I<sup>er</sup> siècle après J.-C., sans compter les livres écrits directement en grec.

À cet égard, il semble y avoir un préjugé persistant qui fait que les classicistes abordent rarement la Septante, la considérant comme un ouvrage mal écrit, dans un grec trop influencé par la source hébraïque<sup>10</sup>. Le style des livres de la Bible grecque a été mis à l'écart, à titre de « grec biblique » – expression généralement associée à l'idée de médiocrité linguistique<sup>11</sup>. Cette pensée avait déjà été contestée par Deissmann<sup>12</sup>, qui, en comparant le grec des LXX avec celui des papyri, avait

<sup>10</sup> Voir C. BOYD-TAYLOR, « The Evidentiary Value of Septuagintal Usage for Greek Lexicography : Alice's Reply to Humpty Dumpty », *BIOSSCS* 34, 2001, pp. 47-80, ici p. 47, qui persiste dans le préjugé selon lequel l'étude du vocabulaire de la Septante *per se* « involves one in the category error of treating a translation-corpus as if it were compositional literature ».

<sup>11</sup> Ce point de vue est fortement contesté (entre autres) par M. HARI, C. DOGNIEZ (éds.), *La Bible des Septante : Le Pentateuque d'Alexandrie, Texte grec et traduction*, Paris 2001, p. 9, qui veulent exclure la possibilité que la Septante soit écrite dans « un grec bâtard ». Voir T. MURAOKA, *A Greek-English* [n. 9], p. IX.

<sup>12</sup> Cf. E. BONS, *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint. Volume I Alpha - Gamma*, (HTLS), Tübingen 2020, p. XI. Sur Deissmann et ses recherches fondamentales sur le grec de la Septante, voir le récent volume de C. BREYTENBACH, C. MARKSCHIES (éds.), *Adolf Deissmann : Ein (zu Unrecht) fast vergessener Theologe und Philologe* (NovTSup 174), Leyde 2019.



montré que le grec biblique ne devait pas être considéré comme inférieur, et qu'il était souvent un témoin fidèle des usages de la *koinè*.

Une attention particulière doit être accordée aux choix lexicaux, révélateurs de la mentalité des traducteurs lorsqu'ils ont rendu les Écritures dans une nouvelle langue. Le vocabulaire était, plus que la syntaxe et la structure du discours, un domaine dans lequel les traducteurs pouvaient faire preuve d'inventivité sans perdre la fidélité au texte d'origine : ils ont donné à un certain nombre de mots grecs des sens inconnus jusqu'alors, élargissant la langue cible et l'adaptant à leurs besoins culturels<sup>13</sup>. La créativité et la malléabilité dont font preuve les traducteurs de la Septante est impressionnante.

On constate un effort notable d'appropriation des concepts grecs, ainsi qu'une forte tendance à leur adaptation, dans le but de transmettre en grec des messages éloignés de la culture grecque et propres à la *Weltanschauung* juive, en particulier en ce qui concerne le divin<sup>14</sup>. C'est donc dans le vocabulaire que s'expriment avec le plus d'évidence à la fois l'antagonisme entre deux domaines culturels, « rester juif » et « devenir grec », et la nature transculturelle de la Septante<sup>15</sup>. L'étude du vocabulaire de la Septante, par rapport à d'autres domaines comme la morphologie ou la syntaxe (dans lesquels le texte source impose sa marque de façon plus évidente), peut produire d'excellents résultats et améliorer notre compréhension du texte selon différents points de vue. Par exemple, les chercheurs en lettres classiques peuvent retracer dans la Septante l'évolution de la langue grecque au-delà de la période classique. Cette évolution est confirmée par la papyrologie et l'épigraphie, car les mots, les expressions et les choix syntaxiques du grec biblique se trouvent aussi dans les textes documentaires<sup>16</sup>, le lexique restant le registre le plus important sur lequel se manifeste l'hellénisation réalisée par les Juifs de la diaspora hellénistique. Ce phénomène s'est produit pour faciliter l'intégration des communautés juives dans la haute société, dans les espaces culturels hellénistiques et atteste leur intérêt à participer à ces espaces, mais a aussi été permis par la malléabilité de la langue grecque, qui offre une variété considérable de formations de mots ainsi que

<sup>13</sup> Voir T. RAJAK, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009, pp. 162-175.

<sup>14</sup> Comme dirait Emmanuel Levinas, les traducteurs ont réussi à « dire en grec les choses juives » ; voir G. DORIVAL, « "Dire les choses juives en grec". Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante », *Revue des Études grecques* 109/2, 1996, pp. 527-529.

<sup>15</sup> Voir T. RAJAK, *Translation* [n. 13], pp. 64-92 et pp. 125-176.

<sup>16</sup> Par exemple : A. PASSONI DELL'ACQUA, *Le vocabulaire de la Septante à la lumière des papyrus*, dans E. BONS, P. POUCHELLE, D. SCIALABBA (éds.), *The Vocabulary of the Septuagint and its Hellenistic Background*, Tübingen 2019. Pour le rôle spécifique des inscriptions dans la recherche sur la Septante, voir J. AITKEN, *No Stone Unturned : Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary* (CSHB 5), Winona Lake 2014.

de multiples possibilités d'interprétation d'un même vocable, surtout dans le cas des termes composés. Un lecteur attentif, déjà familiarisé avec la langue grecque classique, peut repérer, certes, de nombreuses différences entre le grec classique et le grec des Septante ; elles peuvent dépendre de la fréquence d'apparition de certaines racines ou de l'utilisation de significations secondaires ou nouvelles, qui font partie du processus d'actualisation et d'interprétation de l'Écriture mis en œuvre dans la traduction. Ce processus a été expliqué par E. Bons dans la préface de l'HTLS comme « semantic changes affecting the vocabulary »<sup>17</sup> et c'est une partie constitutive de la création d'une *lingua patria*<sup>18</sup>. Si ces variations de sens peuvent laisser les exégètes perplexes<sup>19</sup>, elles sont le signe de la richesse du grec. Même si quelque chose du sens original peut disparaître dans la traduction (mais c'est un phénomène inhérent à l'acte même de traduire), on gagne à redonner toute son épaisseur à la langue cible et à observer comment sont rendues les idées juives disponibles pour un public hellénistique (qu'il soit juif ou non).

En conclusion, la recherche biblique actuelle est consciente de la place spécifique qu'occupe la Septante à la fois dans l'évolution de la Bible et dans la théologie juive et chrétienne ancienne.

## II. Un nouvel outil de recherche

L'*Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (HTLS) vise à combler une lacune dans les instruments disponibles pour qui étudie la langue de la Septante. Pendant la majeure partie du siècle dernier, le seul dictionnaire disponible était le *Novus thesaurus philologico-criticus* de Schleusner<sup>20</sup>. À la fin des années 1960, l'intérêt lexicographique pour la Bible grecque a commencé à se manifester avec la naissance de *The International Organization for Septuagint and Cognate Studies*<sup>21</sup>, mais les premiers dictionnaires fondés sur le corpus documentaire sont apparus beaucoup plus tard. Dans la première moitié des années 1990, Lust, Eynikel et Hauspie ont publié un *Greek English-Lexicon of the Septuagint* (LEH)<sup>22</sup>, en deux volumes, qui est considéré

<sup>17</sup> E. BONS, HTLS [n. 12], pp. XI-XII.

<sup>18</sup> Cf. T. RAJAK, *Translation* [n.12], p. 11 : « This vocabulary, far from being a mere series of solutions to challenges of translation, represents the translators' intensely creative way of melding and contemporizing their different thought worlds ».

<sup>19</sup> E. BONS, HTLS [n. 12], p. XII.

<sup>20</sup> J. F. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti ; editio altera, recensita et locupletata*, 3 vols., Glasgow (vol. 1-2) et Londres (vol. 3) 1820-1821.

<sup>21</sup> C. BOYD-TAYLOR, « The Evidentiary » [n. 10], pp. 47-49.

<sup>22</sup> J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part. 1, Stuttgart 1992 et 1996.

encore comme un outil très important pour la recherche sur la Septante. Il fournit les équivalents anglais de tous les mots attestés dans le texte, ainsi que des données statistiques sur leur distribution. Dans une certaine mesure, ce dictionnaire est comparable au plus récent *Greek-English Lexicon of the Septuagint* de Muraoka (2009)<sup>23</sup>. Le matériel contenu dans ces dictionnaires est essentiel pour le traducteur moderne et leurs auteurs ont le mérite d'avoir focalisé leur attention sur la Septante comme texte grec, alors que Schleusner s'était surtout concentré sur l'hébreu caché derrière la traduction. Cependant, bien que les deux dictionnaires prennent en compte le vocabulaire complet de la Septante, ils ne fournissent que les informations de base. Leur étude est strictement limitée au corpus de la Bible grecque, à tel point que toutes les informations relatives au matériau dont l'auteur aurait pu disposer ou sur l'évolution ultérieure des mots de la Septante doivent être complétées par la consultation d'autres ouvrages. Cette limite tient probablement à l'ambition d'être exhaustif et de couvrir tous les termes attestés dans la Septante. Un choix différent a été fait dans le cadre d'un projet lexicographique récent qui a produit la base de données *Démétrios*<sup>24</sup>. Mise à jour en 2005, elle contient environ 400 mots de la Bible grecque, sélectionnés parce qu'ils font particulièrement référence au lexique de la politique et de l'administration attesté dans la Septante, dans le but de déterminer, par un examen comparatif du vocabulaire des traducteurs, à la fois le contexte chronologique, culturel et politique de ces traductions et la perception qu'avaient les traducteurs du contexte dans lequel ils vivaient (par exemple, un sentiment d'aisance ou de malaise dans le monde hellénistique, une réponse aux critiques du judaïsme, les craintes juives de l'assimilation).

Les critiques n'ont pas manqué. Par exemple, Boyd-Taylor a présenté quelques réflexions critiques sur l'approche lexicographique : son argument essentiel est qu'il n'est pas opportun de produire un lexique basé sur un texte traduit, car il ne peut pas fournir d'informations sur la norme de la langue cible<sup>25</sup>. Le HTLS répond en partie à cette critique en élargissant le champ d'application du dictionnaire afin d'inclure l'évolution de la signification de chaque mot sélectionné. Il est donc un outil fondé sur le *corpus* du lexique de la Septante, mais qui ne se limite pas seulement à ce *corpus* et place chaque mot dans un *continuum* à travers la littérature grecque.

L'éditeur du HTLS explique que le dictionnaire est « historique dans sa méthode, théologique dans son sujet »<sup>26</sup>. L'objectif est de suivre une méthodologie historique

<sup>23</sup> T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon* [n. 9].

<sup>24</sup> <http://www.reading.ac.uk/lxx/index.htm>

<sup>25</sup> C. BOYD-TAYLOR, « The Evidentiary » [n. 10], p. 47. Voir aussi T. MURAOKA, *Recent Discussions on the Septuagint Lexicography with Special Reference to the So-called Interlinear Model*, dans M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20-23 Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, pour sa réponse à ces critiques.

<sup>26</sup> E. BONS, HTLS [n. 11], p. XII.

pour placer les mots dans le développement chronologique de leurs significations, en fournissant des informations détaillées sur la façon dont chaque lemme sélectionné était utilisé dans les sources grecques anciennes, depuis leur première attestation, avec une section spécifique sur l'usage documentaire dans les papyri et les inscriptions, qui ont fait à plusieurs reprises la preuve de leur utilité pour contextualiser le grec de la Bible. En même temps, l'éditeur est conscient que tous les concepts qui se trouvent dans la Bible sont inévitablement reliés à la théologie. La Bible est la « protagoniste » et constitue souvent le fondement du discours théologique. Cependant, il n'y a aucune volonté d'exégèse dans le dictionnaire car, si l'interprétation des mots est toujours nécessaire au lexicographe, toutes les interprétations ne sont pas nécessairement exégétiques<sup>27</sup>.

La création d'un nouveau lexique a également été jugée indispensable car, indépendamment du fait qu'un mot est ou non traité par les lexiques bibliques disponibles, il y a eu des mises à jour considérables qui ont été effectuées ces dernières décennies<sup>28</sup>, toutes référencées dans le HTLS. Des progrès sont toujours en cours dans tous les domaines liés à la Septante et le lexique cherche à intercepter cette activité et à en prendre en considération toutes les découvertes récentes de la communauté scientifique. S'il est vrai que l'un des plus grands *desiderata* pour la lexicographie de la Septante est d'avoir accès à des bibliographies actualisées, le HTLS pourrait être un bon point de départ.

En conclusion, le besoin existe d'un outil de recherche qui couvre un large éventail de mots et de groupes de mots de la Septante et qui analyse selon une perspective historique à la fois leur origine grecque et leur réception dans la pensée juive et chrétienne ultérieure. Le HTLS s'adresse donc à un public large et comprend des théologiens, des historiens, des anthropologues, des archéologues et des spécialistes de la littérature grecque classique.

### III. La structure du HTLS

Chaque article du HTLS est le résultat d'une recherche inédite et réalisée à partir de la totalité du corpus de données (différent pour chaque section) ; chaque mot est étudié pour lui-même, et ses occurrences sont rigoureusement lues, sélectionnées et organisées à la lumière des éditions critiques les plus récentes des textes considérés, des commentaires et de la bibliographie jugés pertinents. Dans un article, les informations sont organisées en sections comme suit :

- 1) Littérature grecque
- 2) Papyri et inscriptions

<sup>27</sup> T. MURAOKA, *Recent Discussions* [n. 25], p. 227.

<sup>28</sup> Par exemple l'apport des progrès de la papyrologie et de l'épigraphie.

- 3) Septante
- 4) Littérature juive en grec
- 5) Nouveau Testament
- 6) Littérature chrétienne

Dans chaque section, une recherche originale est présentée, qui passe en revue les attestations pertinentes pour l'étude de la Septante, tout en soulignant les similitudes et les différences entre la source examinée et la Septante. Il ne s'agit pas d'une simple répétition de ce que on peut trouver dans d'autres dictionnaires, ni une simple liste de significations, mais le lecteur trouve plutôt des articles qui l'accompagnent à travers l'histoire des mots en soulignant ce qui pouvait sembler familier aux traducteurs de la Septante et influencer leurs choix lexicaux<sup>29</sup>. Chaque mot est étudié dans son histoire textuelle ; on cherche à comprendre dans quelle mesure la Septante a influencé ou modifié le sens de la famille sémantique analysée. En fait, une étude détaillée du lexique de la Septante nous permet non seulement d'acquérir des informations spécifiques sur le développement historique du grec biblique, mais fournit également des données importantes sur l'évolution de la langue grecque classique.

Au tout début de ce projet, en 2006, la première question soulevée avait été de définir les critères de sélection des mots – ou groupes de mots – à inclure dans le lexique ; il était impossible d'analyser en profondeur tous les termes de la Bible grecque. Pour cette raison, à côté des mots fondamentaux d'un point de vue théologique comme θεός, « dieu », ou πίστις, « foi », une place a été accordée (1) aux termes qui ont un sens nouveau par rapport au grec classique ; (2) aux termes qui n'ont jamais été attestés dans la littérature grecque mais se trouvent dans la Septante sous l'influence de la langue des papyrus et des inscriptions ; (3) aux concepts philosophiques et anthropologiques qui n'ont pas d'équivalent direct dans la Bible hébraïque mais apparaissent dans les livres soit traduits soit écrits directement en grec ; (4) aux mots nouveaux créés par les traducteurs de la Septante à des fins théologiques.

Afin de montrer les aspects novateurs du grec de la Septante et de mieux comprendre le sens du projet, nous analyserons quelques exemples. Certains d'entre eux ont déjà été publiés dans le premier volume du HTLS, tandis que d'autres feront partie des volumes suivants. L'analyse tentera de respecter autant que possible le modèle utilisé par le HTLS, afin de présenter un exemple du contenu et de la structure des articles.

<sup>29</sup> L'HTLS suit la ligne proposée par T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon* [n. 9], p. XII, où il souligne le besoin de « définitions » et non d'« équivalents de traduction ».

## A. Des mots qui prennent un nouveau sens par rapport au grec classique

ἀποιία – L'une des familles sémantiques qui a subi une modification à partir du grec classique est certainement celle de ἀποιία<sup>30</sup>. Dans la littérature grecque la signification prédominante du substantif ἀποιία était « colonie » ou « établissement », en référence à différents contextes, et il était fréquemment associé avec des verbes d'envoi comme στέλλω or ἐμπέμπω. Hérodote donne plusieurs exemples de colonies : celles des Doriens (*Hist.* 1, 146), des Athéniens (*Hist.* 9, 106), ou Minoa, une colonie de Selinus (*Hist.* 5, 46). En outre, l'historien utilise le syntagme στέλλω/ἄγω + ἐς ἀποιίην avec le sens d'« envoyer quelqu'un pour former une colonie ». Dans certains cas, le terme est également utilisé pour désigner un groupe de migrants, comme dans Thucydide (*Hist.* 1, 12, 14) ou l'établissement où le groupe s'installe (*Hist.* 1, 26, 3 « la colonie (ἀποιία) a été livrée aux Corinthiens »). Aristote, dans la Politique 1252b17, désigne la nature d'un village comme une colonie fondée sur la famille, composée de frères adoptifs, d'enfants et de petits-enfants. Dans la Septante, la signification prend une valeur particulière : dans la majorité des cas, le mot ἀποιία est employé comme équivalent de la racine hébraïque *glb* qui exprime à la fois l'exil et la communauté des exilés<sup>31</sup>. L'exil était donc considéré comme une sorte de migration de la population au sens de « quelqu'un qui quitte sa propre maison » pour des « établissements loin de chez soi ».

À l'exception du livre de la Sagesse (12, 7) où le terme ἀποιία est utilisé avec la signification de « colonie », dans la plupart des occurrences, le substantif est employé pour les personnes qui sont en exil ou en chemin vers l'exil (Jr 35 [28], 4, 6 ; 36 [29], 1, 4, 22, 31) ou qui reviennent (2 Esdr 1, 11 ; 2, 1 ; 4, 1 ; 9, 4 ; 10, 6). Cette famille sémantique est particulièrement utilisée lorsqu'il s'agit d'événements historiques, par exemple le verbe ἀποιίζω fait référence aux déportations assyriennes de divers peuples, notamment du Royaume du Nord (voir 4 Rg 17, 6) et de Damas (4 Rg 16, 9) en 734 et 722/720 avant J.-C. Dans *Jérémie*, le substantif se réfère à l'exil babylonien de 587/586 avant J.-C. ou à la déportation du roi Johachin et d'autres Juifs en 597 avant J.-C. (Jr 35-36 [28- 29]). L'idée est donc d'un Dieu οἰκίστης qui laisse partir sa colonie (Jr 29,4)<sup>32</sup>.

Dieu est aussi le sujet du syntagme ἐπιστρέφω τὴν ἀποιίαν + génitif, qui rend en grec l'expression hébraïque *šūb šebūt* « pour revenir à (son peuple) » dans *Jérémie* 37

<sup>30</sup> Les exemples suivants sont tirés de l'article de S. PEINTNER, G. FISCHER, *HTLS*, I (2020), s.v. « ἀποιία, ἀποιίζω, ἀποιισμός, ἀποιισσία », col. 941-954.

<sup>31</sup> F. W. GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Oxford 1842, s.v. « *glb* » p. 171.

<sup>32</sup> J. M. MODRZEJEWSKI, *How to be a Jew in Hellenistic Egypt*, dans S. J. D. COHEN, E. S. FRERICHS, *Diasporas in Antiquity*, Providence 2020, pp. 65-92.

[30], 3, 18 ; 39 [32], 44 ; 40[33], 7, 11, faisant référence aux bienfaits divins après une catastrophe.

Il est intéressant de noter que les deux significations de la famille sémantique, celle de colonie et celle d'exil, continuent à coexister dans le monde grec : Philon, par exemple, utilise le lexique de la colonisation grecque pour décrire la diaspora des communautés juives (*Legat.* 281-282 ou *Vit. Mos.* 2, 232). En revanche, Flavius Josèphe maintient le sens strict de colonie (*Ant.* 1.110, 111, 112, 120). Cette famille sémantique chez Philon est également utilisée pour parler de l'exode des Israélites (*Vit. Mos.* 1, 71, 163, 222, 255).

Μακρόθυμος – Un autre terme qui change de sens à partir du grec classique est l'épithète divine μακρόθυμος. L'adjectif, qui, dans la Septante, signifie « lent à la colère », « longanime », « patient », est un composé de l'adjectif μακρός, « long, large », et du substantif θυμός, « âme » ; il y apparaît 19 fois, généralement dans des textes traduits où il correspond le plus souvent à l'hébreu 'arək 'appayim, littéralement, « longues narines »<sup>33</sup>. Cet adjectif grec est rarement attesté dans la littérature antérieure à la Septante, et l'occurrence la plus ancienne remonte à Ménandre, frgt. 549<sup>34</sup> : ἄνθρωπος ὧν μηδέποτε τὴν ἀλυπίαν αἰτοῦ παρὰ θεῶν, ἀλλὰ τὴν μακροθυμίαν. ὅταν γὰρ ἄλυπος διὰ τέλους εἶναι θέλης, ἢ δεῖ θεόν σ' εἶναί τιν' ἢ τάχα δὴ νεκρόν. « Étant un homme, ne demande jamais aux dieux l'absence de douleur, mais l'acceptation. Si tu veux être en tout sans douleur, il faudrait que tu sois un dieu, ou peut-être mort ». Dans ce passage, l'auteur souligne l'idée de renoncement et d'acceptation. Les gens ne peuvent pas demander l'absence de douleur, car il s'agit d'une prérogative divine qui n'appartient pas à la nature humaine. Au contraire, il faut aspirer à la capacité d'accepter les souffrances et de les supporter. Les autres occurrences du mot sont toutes tardives. Chez Strabon, (*Geogr.* 5, 4, 10), l'adjectif se réfère à la résistance tenace de l'ennemi qui étonne Hannibal ; chez Plutarque, le terme apparaît trois fois, deux fois dans le *Lucullus*, où il décrit l'action du commandant (33, 1), et une fois dans le *De Genio Socratis* (24, 593ss), où μακροθυμία désigne la résistance de celui qui se trouve dans les flots de la mer et lutte avec toutes ses forces pour atteindre le port et échapper à la mort :

<sup>33</sup> Pour les Juifs, le nez était l'organe de manifestation de la colère. Voir P. W. SKEHAN, A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sirach*, New York 1987, p. 182. Le substantif, 'ap, a deux significations, « nez » et « fureur ». Il s'agit probablement d'une allusion à la respiration difficile provoquée par un état de colère (comme θυμός désigne le sang qui bout à cause d'une émotion), tandis que, comme μακρός, 'arək indique la longueur, ce qui, dans ce cas, a le sens de durée, d'extension. Voir L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament : The New Koehler-Baumgartner in English*, Leyde 1994, p. 77 ; 88.

<sup>34</sup> T. KOCK, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig 1820-1901, III, frg. 549, 2, p. 167, selon les enquêtes menées sur le TLG.

αὐτοὺς ἐξαμιλλᾶσθαι καὶ μακροθυμεῖν δι' οἰκείας πειρωμένους ἀρετῆς σῶζεσθαι καὶ τυγχάνειν λιμένος, « lutter et souffrir dans nos efforts pour nous sauver par nos propres vertus et arriver à bon port ». Il ressort donc à la fois que le terme n'était pas largement utilisé dans le grec classique et qu'il avait un sens différent de celui de la Bible grecque. Dans la Septante, la famille sémantique de μακροθυμία a une importance capitale, car le terme est utilisé comme épithète traditionnelle de YHWH et apparaît pour la première fois dans la « formule de grâce » en Ex 34, 6, l'un des passages les plus importants de tout l'Ancien Testament d'un point de vue théologique, c'est-à-dire le moment où Dieu se révèle à Moïse : κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός, « Seigneur, le Dieu de miséricorde et de pitié, de longue patience, de grande pitié et de vérité » (traduction de la Bible d'Alexandrie, II, *ad loc*). Le sens dans la LXX est étroitement lié à la colère divine reportée pour permettre le pardon. Il s'agit donc de la patience divine et dans les textes plus tardifs de la LXX, comme le livre de la Sagesse (15, 1), le terme μακρόθυμος prend clairement le sens de « magnanime ».

#### B. Termes attestés dans la langue des papyri et des inscriptions

L'une des particularités de la traduction des Septante est qu'elle reflète dans de nombreux cas un grec « quotidien », attesté dans les papyri et les inscriptions. Cette hypothèse a été développée par Orsolina Montevecchi, professeur de papyrologie à l'Université Catholique de Milan : en cherchant à démontrer les origines égyptiennes du Psautier grec, elle a reconnu une claire similitude entre la langue des Psaumes et les papyri documentaires, en particulier les pétitions : par exemple, le substantif λαξευτήριον, « outil du tailleur de pierre » (Ps 73[74], 7), qui est un terme inconnu de la littérature grecque mais bien attesté dans les papyri égyptiens<sup>35</sup>. Par ailleurs, lorsque le Psautier hébraïque parle de Dieu comme *šûr* et *sa'la'* « rocher », *mesûdāb* « forteresse », *misgab* « lieu inaccessible » ou *mā'ōz* « bastion », le traducteur de la Septante, qui connaît certainement le sens de ces termes (voir par exemple Ps 39,3<sup>LXX</sup> ; 77, 15, 20<sup>LXX</sup>), choisit systématiquement des termes destinés à décrire un Dieu avec des caractéristiques humaines plutôt qu'inanimées, notamment ἀντιλήμπτωρ « soutien », βοηθός « aide » et ὑπερασπιστής, « protecteur » (par ex. Ps 3, 4 ; 17, 3 ; 30, 3 ; 41, 10 ; 58, 17-18 ; 61, 3, 7 ; 90, 2<sup>LXX</sup>)<sup>36</sup>. Ces termes étaient

<sup>35</sup> O. MONTEVECCHI, *Quaedam de graecitate psalmorum cum papyris comparata*, dans *Proceedings of the IX International Congress of Papyrology. Oslo 19-22 August 1958*, Oslo 1961, pp. 293-310 ; A. PIETERSMA, *The Place of Origin of the Old Greek Psalter*, dans M. P. DAVIAU, J. W. WEVERS, M. WEIGL (éds.), *The World of the Aramaeans, Vol. 1, Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOTSup 324), Sheffield 2001, pp. 252-274.

<sup>36</sup> Voir S. OLOFSSON, *God Is My Rock : A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CBOT 31), Stockholm 1990, ch. 3.



probablement bien connus du traducteur et, même si ἀντιλήπτωρ et ὑπερασπιστής n'ont pas d'antécédents dans le grec classique, ils sont utilisés fréquemment dans les papyri de la période ptolémaïque. En effet, l'épithète divine ἀντιλήπτωρ (Ps 90[91], 2) était une désignation du roi ptolémaïque ; ἀντιλήπτωρ était aussi utilisé à l'époque ptolémaïque ou romaine dans les *captationes benevolentiae* lorsqu'on faisait appel à quelqu'un pour résoudre un conflit juridique<sup>37</sup>. Le traducteur n'a pas simplifié mais seulement évité les métaphores des Psaumes hébreux, choisissant d'autres mots absents de l'usage littéraire courant. Ce procédé systématique s'explique sans doute par le souci du traducteur de remplacer les métaphores inspirées par la réalité naturelle du roc, de la pierre, qui pouvaient être ambiguës dans un contexte hellénistique. En évitant le risque d'identification de Dieu à une pierre ou à un objet matériel<sup>38</sup>, le traducteur a opté pour une sorte d'inculturation, en choisissant des termes – souvent des substantifs désignant des êtres humains – qui devaient être connus des lecteurs égyptiens juifs. Par ailleurs, il a été démontré que la version des Psaumes de la Septante partage un certain vocabulaire avec d'autres petits cultes orientaux, notamment ceux d'Isis, de Sérapis et d'autres dieux égyptiens : ainsi, le substantif εὐλάτος attesté dans (Ps 98[99], 8) est utilisé dans *P. Cair. Zen.*, I 59034, 257 av. J.-C., en référence à Sérapis ; *JK*, I 147 A, 2-1 av. J.-C., à Déméter, et jamais dans la littérature grecque<sup>39</sup>. Un tel usage, s'il est intéressant d'un point de vue linguistique, permet aussi d'établir une chronologie plus précise, et il aide à mieux comprendre le contexte culturel de la Septante. En effet, comme il ressort des exemples ci-dessus, Juifs et Égyptiens avaient un certain vocabulaire commun, ainsi que l'a noté James Aitken : « The evidence suggests that there were a number of religious developments among Jews in Egypt during the Hellenistic period. It can be seen that Jews adopted practices and institutions from Egyptians, and this includes some of the language of praise found in Jewish Greek texts from Egypt, and especially in the Septuagint »<sup>40</sup>.

### C. Termes empruntés au langage philosophique ou anthropologique grec.

Dans ce groupe, on peut aussi inclure plusieurs exemples. Nous pouvons trouver des termes qui entrent dans la Bible grecque à partir de la langue classique, même s'ils n'ont pas de correspondant précis dans la langue et la culture hébraïques. Un

<sup>37</sup> Voir *BGU*, IV, 1138, 19 av. J.-C., Alexandria ; IV, 1139, 5 av. J.-C. ; XVI, 2600, 13 av. J.-C.

<sup>38</sup> E. BONS, R. BRUCKER, *Psalmoi/Das Buch der Psalmen*, dans S. KREUTZER (éd.), *Einleitung in die Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta/Handbook of the Septuagint 1), Gütersloh 2016, pp. 333-353.

<sup>39</sup> J. AITKEN, *Jewish Worship amid Greeks. The Lexical Context of the Old Greek Psalter*, dans T. R. MCLAY (éd.), *The Temple in Text and Tradition*, Londres 2014, pp. 61-65.

<sup>40</sup> J. AITKEN, *Jewish Worship*, [n. 39], p. 69.

exemple intéressant est le substantif θνητός, « mortel ». Ce mot est fréquemment attesté en grec classique, plus précisément pour souligner la différence entre les dieux, ἀθάνατοι, « immortels », et les humains, θνήτοι, « mortels » (Hom, *Il.* 12, 242 : ἡμεῖς δὲ μέγαλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλῇ, ὃς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει, « Obéissons au conseil du grand Zeus, qui est roi de tous les mortels et immortels »). En revanche, l'hébreu biblique n'a pas de mot pour « mortel », et la culture hébraïque n'aborde pas le sujet de la différence entre mortalité et immortalité. Malgré ce fait, le mot θνητός apparaît dans les livres traduits. Dans Jb 30, 23 par exemple, il traduit l'*kāl-hāy*, littéralement « tous les vivants », dans Pr 3, 13 et 20, 24, *'ādām* « homme », tandis que dans Is 51, 12, il est employé dans les périphrases *'enōš yāmūt* « un homme qui mourra ».

Dans d'autres cas, la Septante emprunte la terminologie à des contextes philosophiques qui lui sont contemporains en lui donnant une signification juive. Par exemple, dans Ps 50 (51),<sup>14</sup> on trouve le mot ἡγεμονικός, « celui qui gouverne », associé au substantif πνεῦμα (ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου καὶ πνεύματι ἡγεμονικῶ στήριξόν με, « Rends-moi la joie de ta délivrance, et par un esprit dirigeant soutiens-moi »)<sup>41</sup>. Comme déjà Posner<sup>42</sup> l'avait mis en évidence, cette expression pourrait être empruntée au langage stoïcien, sans que ce soit vraiment surprenant. Dans la *Sagesse* de Salomon 7, 22-23, la σοφία est décrite avec vingt-et-un attributs, qui étaient également utilisés pour caractériser le πνεῦμα stoïcien<sup>43</sup>. De plus, ce passage est très proche, d'un point de vue rhétorique, de l'*Hymne à Zeus* attribué au stoïcien Cléanthe, transmis par Clément d'Alexandrie<sup>44</sup>. Le texte est bien connu des hellénistes ; il s'agit d'un hymne au « bien » qui présente une série de vingt-six attributs en neuf trimètres iambiques. Ainsi, étant donné la proximité de Sg 7, 22-23 avec le langage stoïcien, il est probable que cet hymne soit le modèle

<sup>41</sup> Dans le texte hébreu, l'esprit n'est pas « dirigeant » mais « noble » *nādīyb*.

<sup>42</sup> A. POSNER, « Stoischer Einfluss im LXX-Psalter », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 43, 1925, p. 276.

<sup>43</sup> ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἄγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, σαφές, ἀπήμαντον, φιλάγαθον, ὀξύ, ἀκώλυτον, εὐεργετικόν, φιλόανθρωπον, βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμνον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωρῶν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων : « Car il y a en elle un esprit intelligent, saint, unique, multiple, subtil, agile, clair, non pollué, pur, invulnérable, ami du bien, vif, irrésistible, bienfaisant, ami des hommes, sûr, indéfectible, paisible, tout puissant, observant tout ce qui pénètre à travers tous les esprits intelligents, purs, les plus subtils ». Pour plus d'informations, voir C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, pp. 369-376 ; G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, II, Brescia 1996, pp. 112-116 ; A. LEPROUX, *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8* (AnBib 167), Rome 2007, pp. 201-209 ; M. EDWARDS, *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 242), Göttingen 2012, pp. 68-70.

<sup>44</sup> H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, Leipzig 1903, frg. 557 ; Clément d'Alexandrie, *Protr.* 6, 72.2.

choisi par l'auteur. Pour ne prendre qu'un exemple, le premier adjectif utilisé pour décrire la σοφία est νοερός. Ce mot est étranger à la Septante mais très fréquent dans le langage philosophique. Il est employé pour la première fois par les Présocratiques<sup>45</sup>, et est associé dans la philosophie du Portique au πνεῦμα<sup>46</sup> cosmique et à l'âme<sup>47</sup>, considérée comme le niveau le plus élevé de l'esprit<sup>48</sup>.

Il n'est pas surprenant que le stoïcisme soit utilisé comme source linguistique et stylistique de ce passage. En effet, comme l'épicurisme, c'était l'une des philosophies les plus répandues dans l'Alexandrie du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., où le livre de la Sagesse a été composé. De plus, le langage stoïcien est probablement employé par l'auteur afin de donner plus d'importance à sa description de la Sagesse en utilisant des mots qui, dans le monde contemporain, exprimaient l'idée la plus pure et la plus élevée du divin. Derrière ce langage se cache probablement aussi la volonté de choisir une terminologie qui ne limite pas l'idée de la puissance de Dieu au seul peuple d'Israël. L'auteur n'utilise pas les adjectifs classiques de la tradition juive mais des termes qui peuvent être facilement compris par un public plus large, plus cosmopolite : les Juifs hellénisés peuvent facilement cerner l'idée sous-jacente de ces adjectifs, mais, en même temps, le texte est utilisable par les païens grecs qui peuvent reconnaître que les spéculations philosophiques de leur temps sur le divin ne sont rien d'autre qu'une représentation simplifiée et inexacte du Dieu juif.

#### D. Nouveaux termes, « créés » par les traducteurs

Le cas du terme θυσιαστήριον « autel », dont l'article correspondant paraîtra dans le deuxième volume du HTLS, nous semble particulièrement intéressant. Ce substantif vient du verbe θυσιάζω, « sacrifier », et a été créé par les traducteurs pour l'hébreu *mizbēah* « autel ». En grec, le terme utilisé pour l'autel était βωμός, qui est employé dans la Bible grecque également comme traduction de *mizbēah*. En quoi ces termes diffèrent-ils et pourquoi les traducteurs ont-ils décidé d'inventer une nouvelle terminologie pour l'autel ?

Suzanne Daniel, dans une étude sur le *Vocabulaire du culte*, tente d'expliquer l'opposition entre ces deux mots. L'autel βωμός est utilisé comme un terme négatif pour définir le « mauvais » autel<sup>49</sup>, alors que θυσιαστήριον est le terme positif pour

<sup>45</sup> H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1903-1910, frg. 12 ; voir aussi É. DES PLACES, « Épithètes et attributs de la 'Sagesse' (Sg 7, 22-23 et SVF I 557 Arnim) », *Biblica* 57, 1976, p. 418, n. 25.

<sup>46</sup> H. VON ARNIM, *Stoicorum* [n. 44], v. I, p. 110.

<sup>47</sup> H. VON ARNIM, *Stoicorum* [n. 44], v. II, p. 519.

<sup>48</sup> C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, II, Paris 1983-1985, p. 483.

<sup>49</sup> S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, pp. 16-17 : βωμός a un

le « bon » autel<sup>50</sup>, à savoir l'autel des Israélites. Comme Romina Vergari l'écrit dans l'article consacré à ce terme : « *θυσιαστήριον* is a specific term in Israelite religious jargon for the legitimate altar of burnt offerings (as its etymology and its *ad hoc* introduction seemingly suggest) »<sup>51</sup>. En effet, comme elle le note, dans la Genèse, tous les autels construits par Noé, Abraham (dont celui de la ligature d'Isaac) et Jacob sont des *θυσιαστήρια*, ce qui signifie qu'ils ont été légitimés<sup>52</sup>. Cet usage du substantif est également attesté dans des ouvrages non traduits ; ainsi dans 1 *Maccabées*, le substantif *θυσιαστήριον* est employé pour le temple de Jérusalem et au contraire le *βωμός* est employé pour celui de Modin (1 M 2, 23) ; pour tous les autels dans la ville de Jérusalem et dans les régions environnantes (1 M 1, 47 ; 1, 54 ; 2, 45) ; pour les autels étrangers d'Azoton (1 M 5, 68) et aussi pour l'autel sacrilège mis par Antiochus Épiphane pour remplacer le *θυσιαστήριον* des Juifs (1 M 1, 59). À cet égard, la Septante adopte une stratégie différente par rapport à son usage de la langue philosophique stoïcienne : elle choisit un mot nouveau et non contaminé pour identifier les autels propres au judaïsme. Ce terme, qui n'existait pas auparavant dans la langue grecque, commence à être utilisé par des auteurs juifs hellénistiques tels que Flavius Josèphe (*Ant. Jud.* 8, 243) ou Philon (*Vit. Mos.* 2, 106.1) et par les Pères de l'Église (Origène, *De orat.* 2, 17).

## Conclusions

À partir des exemples présentés ci-dessus, quelques considérations finales peuvent être faites sur le vocabulaire de la Septante et l'importance du travail du HTLS. Les traducteurs de la Septante disposaient d'un vocabulaire riche et varié, qui rendait possibles des choix lexicaux répondant à des critères et à des objectifs précis. Il n'est plus possible de considérer les auteurs de la Septante comme des Juifs qui, ne maîtrisant pas vraiment la langue grecque, ont fait des choix stéréotypés et mécaniques uniquement liés au texte de départ. Il est également vrai que le vocabulaire de la Septante présente des particularités qui le rendent unique dans le corpus des textes grecs disponibles, tant littéraires que documentaires. Il n'est pas

sens négatif « Lorsqu'il est question des autels cananéens, qu'on ordonne aux Israélites de détruire, afin de ne pas se laisser contaminer par les pratiques abominables de ces populations ».

<sup>50</sup> S. DANIEL, *Recherches* [n. 49], p. 21 : « Il s'agit d'un autel est mentionné à propos du culte rendu par tel personnage exemplaire, comme Noé, les Patriarches ou Moïse, ou bien prescrit par le code mosaïque ». Voir aussi A. VAN DER KOOIJ, *On the Use of βωμός in the Septuagint*, dans M. F. BAASTEN, W. T. VAN PEURSEN, *Hamlet on a Hill : Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (OLA 118), Louvain 2003, p. 603.

<sup>51</sup> R. VERGARI, *HTLS*, I, (2020), s.v. « βωμός », col. 1721.

<sup>52</sup> R. VERGARI, *HTLS*, I, [n. 51], col. 1721-1722.

possible de tracer une évolution chronologique linéaire des mots grecs qui soit valable pour tous les cas considérés ; au contraire, il faut encourager une étude approfondie de chaque concept, qui ne se limite pas à l'aspect linguistique, mais passe par de nombreuses étapes méthodologiques. Comme nous l'avons exposé ci-dessus, les traducteurs de la Septante forgent parfois un nouveau sens pour des mots anciens et connus, alors que dans d'autres cas, ils préfèrent utiliser des néologismes, selon un processus bien connu des philologues et des linguistes. En même temps, les nouvelles significations exprimées par la Septante ne signifient pas la disparition d'autres nuances qui continuent à être attestées chez des auteurs ultérieurs. Parfois l'impact de la Septante est clairement visible dans les textes postérieurs, parfois il est plus difficile à évaluer<sup>53</sup>. Une autre particularité du langage des traducteurs est qu'ils utilisent sans ambages des expressions du langage quotidien qui pourraient être considérées comme trop populaires pour figurer dans des œuvres littéraires grecques. Cette variété de situations rend l'existence d'un outil lexicographique particulièrement pertinente. Le HTLS est donc un instrument qui permet d'obtenir des informations précieuses sur l'histoire et la réception des mots utilisés par les traducteurs de la Septante, aidant ainsi les chercheurs à replacer la langue de la Septante dans son contexte d'origine. Chaque article « ouvre une fenêtre » sur la fabrique de la traduction, dans laquelle les mots et les concepts ont été évalués, forgés, conçus, façonnés et finalement livrés à l'histoire.

Université Catholique de Lille  
a.bellantuono@univ-catholille.fr

Antonella BELLANTUONO

## Bibliographie

- AITKEN, J., *Jewish Worship amid Greeks. The Lexical Context of the Old Greek Psalter*, dans T. R. MCLAY (éd.), *The Temple in Text and Tradition*, Londres 2014, pp. 61-65.
- AUSLOOS, H., COOK, J., GARCÍA MARTÍNEZ K., LEMMELIJN, B., VERVENNE, M. (éds.), *Translating a Translation : The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (BETHL 213), Louvain, Paris, Dudley (MA) 2008.
- BONS, E. (éd.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint [HTLS]. Volume I Alpha - Gamma*, Tübingen 2020.
- BONS, E., *Septuagint Studies between Past and Future. State of the Art and New Perspectives*, dans E. BONS, M. GEIGER, F. UEBERSCHAER, M. SIGISMUND, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta. Themen, Manuskripte, Wirkungen* (WUNT 444), Tübingen 2020, pp. 3-17.
- BONS, E., BRUCKER, R., *Psalmoi/Das Buch der Psalmen*, dans S. KREUTZER (éd.), *Einleitung*

<sup>53</sup> Cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, Cambridge 2003.

- in die Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta/Handbook of the Septuagint 1), Gütersloh 2016, pp. 333-353.
- BONS, E., PRINZIVALLI, E., VINEL, F., (éds.), *La pluralité des sens de la Bible. Lire les Écritures à l'époque des fondamentalismes*, Strasbourg 2017.
- BOYD-TAYLOR, B., « The Evidentiary Value of Septuagintal Usage for Greek Lexicography : Alice's Reply to Humpty Dumpty », *BIOSSCS* 34, 2001, pp. 47-80.
- BREYTENBACH, C., MARKSCHIES, C. (éds.), *Adolf Deissmann : Ein (zu Unrecht) fast vergessener Theologe und Philologe* (NovTSup 174), Leyde 2019.
- DANIEL, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966.
- LEPROUX, A., *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8* (AnBib 167), Rome 2007.
- MODRZEJEWSKI, J. M., *How to be a Jew in Hellenistic Egypt*, dans S. J. D. COHEN, E. S. FRERICHS, *Diasporas in Antiquity*, Providence 2020, pp. 65-92.
- MCLAY, R. T., *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, Cambridge 2003.
- MONTEVECCHI, O., *Quaedam de graecitate psalmsorum cum papyris comparata*, dans *Proceedings of the IX International Congress of Papyrology. Oslo 19-22 August 1958*, Oslo 1961, pp. 293-310.
- MURAOKA, T., *A Syntax of Septuagint Greek*, Louvain, Paris, Walpole (MA) 2016.
- MURAOKA, T., *Recent Discussions on the Septuagint Lexicography with Special Reference to the So-called Interlinear Model*, dans M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20-23 Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, pp. 221-237.
- PASSONI DELL'ACQUA, A., *Le vocabulaire de la Septante à la lumière des papyrus*, dans E. BONS, P. POUCHELLE, D. SCIALABBA (éds.), *The Vocabulary of the Septuagint and its Hellenistic Background*, Tübingen 2019, pp. 1-13.
- RAJAK, T., *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.
- STUCKENBRUCK, L., *Apocrypha and the Septuagint. Exploring the Christian Canon*, dans T.S. CAULLEY, H. LICHTENBERGER (éds.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum* (WUNT 277), Tübingen 2011, pp. 177-201.
- TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen 2001.
- VAN DER KOOIJ, A., *On the Use of βωμός in the Septuagint*, dans M. F. BAASTEN, W. T. VAN PEURSEN (eds), *Hamlet on a Hill : Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (OLA 118), Louvain 2003, pp. 601-607.
- WRIGHT, B., *The Septuagint and its Modern Translators*, dans M. KARRER, W. KRAUS, M. MEISER (éds.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20-23 Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, pp. 103-116.



DE LA COLONISATION À LA CRÉATION :  
ÉTUDE DE LA FAMILLE DE κτίζω DANS LA SEPTANTE

*Pour Marguerite Harl*

*Abstract* : Considering the archaic use of κτίζω and words derived from the root \*kti- (“to clear”, “to cultivate”) and the classical use (to edify, to build, to found), it appears that the Septuagint used the words of this family in the classical sense and especially in the evolved sense (“to create”, especially with God as subject).

*Keywords* : colonization during Antiquity, dwelling, foundation, creation, house

*Résumé* : À partir de l’emploi archaïque de κτίζω et des mots dérivés du radical \*kti- (défricher, cultiver) et de l’emploi classique (« édifier », « bâtir », « fonder »), on montre que la Septante a employé les mots de cette famille dans le sens classique et surtout dans le sens évolué (« créer », notamment avec Dieu pour sujet).

*Mots-clés* : colonisation dans l’Antiquité, habitation, fondation, création, maison

En étudiant deux composantes essentielles du vocabulaire grec de la colonisation<sup>1</sup>, il y a quelque cinquante ans, je me suis donné pour limite historique, en suivant les conseils du directeur qui me guidait, d’un côté les tablettes mycéniques et de l’autre les textes classiques du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Les tablettes mycéniques ont permis d’assurer que le verbe κτίζω et sa famille désignaient à l’origine une action agricole (« défricher », « cultiver ») liée ou non avec une notion de résidence. Le verbe a signifié ensuite « bâtir », « édifier », « ériger », « fonder ». Une autre famille, autour de οἶκος, désignait la résidence et la maisonnée, avec le dénominatif οἰκέω « avoir résidence », « habiter » et le terme usuel οἶκία « maison », et c’est le dérivé οἰκίζω qui désigne la colonisation comme mouvement de peuplement : fonder une ville, c’est la faire habiter, et le même verbe avec un complément de personne signifie « faire habiter, installer quelqu’un ».

<sup>1</sup> *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien, étude lexicologique : les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, Paris 1985 (version remaniée de la thèse d’État soutenue en Sorbonne en 1977).



Grâces soient rendues à Marguerite Harl, fondatrice, créatrice de l'équipe chargée d'éditer la traduction commentée de la Bible d'Alexandrie : cette équipe à laquelle j'ai été associé m'a convaincu que le grec des Septante, souvent méprisé par les philologues pour n'être pas du grec pur, s'inscrivait dans la tradition du grec le plus ancien et du grec classique<sup>2</sup>.

C'est ainsi que la vieille famille de κτίζω est restée vivante, hors colonisation, dans un sens évolué dans la Septante (quatre-vingt-onze occurrences<sup>3</sup>), tandis que l'autre famille, celle de οἶκος, plus abondante (deux-cent-soixante-douze occurrences), sert à exprimer la résidence, l'habitation, sans particularité et sans que οἰκίζω apparaisse, si l'on excepte deux exemples<sup>4</sup>.

Le verbe κτίζω et ses dérivés – aucun composé n'est attesté – sont rares dans le Pentateuque (six exemples). Le sens classique<sup>5</sup> de « bâtir », « édifier », « ériger » se rencontre dans un exemple, et le sens de « fonder », « créer » dans les cinq autres.

Dans le *Lévitique* 16, 16 :

... και ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων αὐτῶν περὶ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν · καὶ οὕτω ποιήσει τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου τῇ ἐκτισμένῃ ἐν αὐτοῖς ἐν μέσῳ τῆς ἀκαθαρσίας αὐτῶν.

« (Le seigneur dit à Moïse :) Aaron apaisera le lieu saint en le débarrassant des impuretés des fils d'Israël et de leurs injustices pour toutes leurs fautes ; et il fera de même pour la tente du témoignage qui a été bâtie parmi eux au milieu de leur impureté ».

Il y a deux exemples (identiques) de l'aoriste ἔκτισεν dans la Genèse (14, 19 et 22), avec le même sujet, « Dieu le très haut » :

<sup>2</sup> Voir la notice que j'ai écrite pour l'introduction au *Pentateuque : D'Homère aux historiens romains : le grec du Pentateuque alexandrin*, dans DOGNEZ, C. et HARL, M. (éds.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris 2001, pp. 77-85.

<sup>3</sup> Les chiffres proviennent du TLG (*Trésor de la langue grecque informatisé*), après rectifications : l'exemple des *Odes* 2, 6 est la reprise de *Deutéronome* 32, 6, et je ne compte qu'un exemple dans *Tobit* 8, 5 où une version donne κτίσις et l'autre κτίσεις, tous deux nominatifs.

<sup>4</sup> Dans *Job* 22, 8, ὤμισας δὲ τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς (« et tu les as installés sur la terre ») et dans le *Siracide* 10, 3, πόλις οἰκισθήσεται (« une cité sera fondée ») et 38, 32 ἄνευ αὐτῶν οὐκ οἰκισθήσεται πόλις (« sans eux aucune cité ne sera fondée. »). Les traductions sont personnelles, sauf mention particulière.

<sup>5</sup> Dérivé du sens archaïque « défricher, cultiver », sens en mycénien et, en partie, chez Homère. Je remercie F. Vinel de m'avoir indiqué le bel article d'E. Bons, *Le verbe κτίζω comme terme technique de la création dans la Septante et dans le Nouveau Testament*, dans J. JOOSTEN et P. TOMSON, *Voces biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament, Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, vol. 49, Louvain 2007, pp. 1-15, article qui couvre un vaste domaine linguistique. Cet article a été complété ensuite par E. BONS et A. PASSONI DELL'ACQUA, dans *Septuaginta Vocabulary* 58, J. JOOSTEN et E. BONS (éds.), Atlanta 2011 : *A Sample Article* : ΚΤΙΖΩ-ΚΤΙΣΙΣ-ΚΤΙΣΜΑ-ΚΤΙΣΤΗΣ, pp. 173-187. Ces deux articles débordent largement le cadre de l'étude que nous avons menée en nous cantonnant à la langue de la *Septante* considérée comme une seule œuvre.

19 ... καὶ ἠὐλόγησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν Εὐλόγημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν...

« (Melkisedek)... bénit Abram ... par le dieu très haut, qui créa le ciel et la terre... »

22 ... εἶπεν δὲ Ἀβραμ πρὸς βασιλέα Σοδομων Ἐκτενω τὴν χειρά μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν...

« Abram dit au roi de Sodome : “Je tendrai ma main vers le dieu très haut, qui créa le ciel et la terre”... »

Dans l’*Exode* 9, 18, il y a une occurrence au parfait :

Ἰδοὺ ἐγὼ ἕω ταύτην τὴν ὥραν αὐριον χάλαζαν πολλὴν σφόδρα, ἣτις τοιαύτη οὐ γέγονεν ἐν Αἰγύπτῳ ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἔκτισται ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

« Voici que moi je fais pleuvoir, demain à cette heure, une très abondante grêle, telle qu’il n’y en eut pas en Égypte depuis le jour où elle a été créée jusqu’à ce jour-ci ».

Dans le Deutéronome, les deux exemples ont pour sujet Dieu (4, 32) appelé aussi le Seigneur (32, 6) :

Dt 4, 32 : ἐπερωτήσατε ἡμέρας προτέρας τὰς γενομένας προτέρας σου ἀπὸ τῆς ἡμέρας, ἧς ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς...

« ... Interrogez les premiers jours qui t’ont précédé depuis le jour où Dieu a créé un homme sur la terre... »

Dt 32, 6 (cantique de Moïse = *Odes* 2, 6) :

ταῦτα κυρίῳ ἀνταποδίδοτε οὕτω  
λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός ;  
οὐκ αὐτὸς οὐτός σου πατήρ ἐκτήσατό σε  
καὶ ἐποίησέν σε καὶ ἔκτισέν σε ;

« Est-ce cela que vous rendez ainsi au Seigneur, peuple fou et non point sage ? N’est-il pas ton père, celui qui t’a acquis, qui t’a fait et t’a créé ? »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> La traduction de l’hébreu est différente : AELF (Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones, en ligne : <https://www.aelf.org/bible/Dt/32>, consulté le 15 juin 2022) : « N’est-ce pas lui, ton père, qui t’a créé, lui qui t’a fait et affermi ? ». E. DHORME, *La Bible, Ancien Testament*, vol. 1, coll. La Pléiade, Paris 1956, p. 601 : « N’est-il pas ton père, celui qui t’a créé, celui qui t’a fait et qui t’a établi ? ». Les traducteurs de la Septante ont traduit différents verbes hébreux par le verbe *κτιζό*.

Hors du Pentateuque, le verbe κτίζω est employé une fois à l'infinitif aoriste avec le complément πόλιν dans 1 *Esdras* (4, 53), livre apocryphe, dans le sens ancien de « fonder une ville » :

... καὶ πᾶσιν τοῖς προσβαίνουσιν ἀπὸ τῆς Βαβυλωνίας κτίσαι τὴν πόλιν ὑπάρχειν τὴν ἐλευθερίαν, αὐτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν καὶ πᾶσι τοῖς ἱερεῦσι τοῖς προσβαίνουσιν.

« Tous ceux qui de la Babylonie prendraient la route pour fonder à nouveau la ville jouiraient de la liberté, ainsi que leurs enfants et tous les prêtres qui feraient la route »<sup>7</sup>.

Dans 1 *Esdras* 6, 12, on trouve un exemple du participe aoriste apposé au nom du Seigneur avec les compléments τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, dans ce qui est devenu formule depuis son apparition dans la Genèse (avec le sens précis de création *ex nihilo*) :

Ἡμεῖς ἐσμεν παῖδες τοῦ κυρίου τοῦ κτίσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

« Nous sommes les serviteurs du Seigneur, qui a créé le ciel et la terre ».

Les autres formes de participes ont ce même sens : il y a quatre exemples de κτίζων (le présent marque la permanence du processus) ; trois exemples au nominatif se rapportent à Dieu :

*Osée* 13, 4 : ... ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οἱ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ...

« Moi, le Seigneur, ton Dieu qui fortifie le ciel et crée la terre, moi dont les mains ont créé l'armée du ciel... »

Le participe présent s'oppose à l'aoriste : la création du ciel a précédé la création de la terre, qui continue.

*Amos* 4, 12-13 : ... ἐτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου, Ἰσραηλ. (13) διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα...

« Prépare-toi à appeler à ton secours ton Dieu, Israël. Car voici que moi, qui fortifie le tonnerre et crée le souffle... »

<sup>7</sup> Traduction de la TOB (*Traduction Œcuménique de la Bible*).

*Isaïe* 45, 7 : ... ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος, ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά...

« Moi (Dieu) qui ai fabriqué la lumière et fait l'obscurité, celui qui fait la paix et crée les malheurs... »

Dans *Aggée* 2, 9, le participe au datif a le sens ancien de « bâtir, construire » :

δώσω εἰρήνην, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστήσαι τὸν ναὸν τοῦτον.

« Je donnerai la paix, dit le Seigneur tout-puissant, et la paix de l'âme pour sauvegarde, à tout bâtisseur, pour relever ce temple »<sup>8</sup>.

Sur les onze occurrences du participe aoriste actif<sup>9</sup>, il s'agit dix fois du sens de « créer » et de l'action de Dieu : (ὁ) κτίσας (τὰ πάντα, με οὐ σε, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, etc.) : 3 *M* 2, 3 et 9 ; *Si* 24, 8 ; *Isaïe* 45, 8. À l'accusatif : *Is* 22, 11 ; *Bel et Drac.* 5. Au génitif : 1 *Esdras* 6, 12 ; *Ecclés.* 12, 1. Au datif : *Daniel* 4, 37. Le nominatif féminin κτίσασα s'applique à la main de la Sagesse dans *Sag. Salomon* 11, 17.

Le participe aoriste passif κτισθέντα (*Sag. Salomon* 10, 1) s'applique au « premier formé » (Adam) :

Αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεύλαξεν...

« C'est elle [la Sagesse] qui veilla sur le père du monde, le premier formé, qui a été créé seul... »

Ici encore, il s'agit évidemment de la création par Dieu.

Au passif encore, on trouve le futur κτισθήσονται dans le *Psaume* 103, 30 :

ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινίεις τὸ πρόσωπον τῆς γῆς...

« Tu enverras ton souffle, ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre... »

On a vu supra l'emploi de l'infinitif aoriste κτίσαι avec πόλιν au sens ancien de « fonder une ville » ; dans le *Siracide* 23, 20, l'infinitif passif signifie « être créé » (par Dieu) :

<sup>8</sup> Après « je donnerai la paix » le texte hébreu s'interrompt ; le reste du verset est une addition de la Septante, cf. M. CASEVITZ, C. DOGNIEZ, M. HARL, *La Bible d'Alexandrie, Les douze prophètes, 10-11 Aggée, Zacharie*, Paris 2007, p. 84 (texte et notes), dont nous adoptons la traduction.

<sup>9</sup> Trois exemples du nominatif, trois de l'accusatif, deux du génitif, tous au masculin singulier, auxquels s'ajoute un exemple du nominatif féminin singulier.

πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα ἔγνωσται αὐτῷ, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι.

« Avant que d'être créées, toutes choses lui étaient connues et il en fut de même après leur achèvement ».

Il reste à signaler l'impératif aoriste κτίσον (*Psautme* 50, 12), dans une série d'impératifs qui forment la prière adressée à Dieu (cf. ἀπόστρεψον... ἐξάλειψον.) :

Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου.

« Crée en moi un cœur pur, Dieu, et rénove en ma poitrine un esprit ferme ».

Soulignons la force donnée au premier de ces vers par les allitérations (κ-), prolongée au second vers (ἐγκ-).

La famille de κτίζω est aussi représentée dans la Septante par les dérivés, au sens de créateur, création : nom d'agent (masculin), nom d'action (féminin), nom instrumental (neutre).

Le nom d'agent, κτίστης, « créateur », se rencontre huit fois, au singulier évidemment (cinq fois au nominatif, une au vocatif, à l'accusatif et au datif)<sup>10</sup>. Dans 2 *Règnes* 22, 32, ce sont des interrogations emphatiques qui mettent en valeur Dieu comme seul fort et créateur :

Τίς ἰσχυρὸς πλὴν κυρίου ; καὶ τίς κτίστης ἔσται πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν ;

« Qui est fort sinon le Seigneur ? Et qui sera le Créateur sinon notre Dieu ? »

Dans 2 *M* 1, 24 et 7, 23 ainsi que dans 4 *M* 5, 25 et dans *Si* 24<sup>11</sup> un génitif objectif précise le nom (πάντων, τοῦ κόσμου deux fois, ἀπάντων). Le vocatif κτίστα (hapax) se trouve dans *Judith* 9, 12<sup>12</sup> :

Δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς, κτίστα τῶν ὑδάτων, βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου, σὺ εἰσάκουσον τῆς δεήσεώς μου...

« Ô maître des cieux et de la terre, Créateur des eaux, roi de toute ta création, entends ma prière... »

<sup>10</sup> On notera que la forme ancienne est κτίτης, sans le sigma qui s'est étendu par analogie du sigma du thème de présent et d'aoriste ; attestée en mycénien (*ki-ti-ta* à Pylos), c'est un hapax chez Euripide, au pluriel « résidents » (*Oreste* 1621, corriger le dictionnaire Bailly). Les trois dérivés sont formés sur la base \*κτισ-.

<sup>11</sup> Textes rédigés en grec.

<sup>12</sup> Texte dont la version grecque est la mieux attestée.

À l'accusatif (4 M 2, 5) et au datif (2 M 13, 14)<sup>13</sup>, le Créateur est précisé par πάντων pour l'un et κόσμου pour l'autre.

Le nom d'action κτίσις est fréquent dans le vocabulaire de la colonisation au sens de « établissement », « fondation » ; dans la Septante, il se rencontre quinze fois dans les écrits deutérocanoniques<sup>14</sup> au sens de « création », parfois avec un génitif (σου subjectif dans Tobit 8, 5 ou κητῶν objectif dans Si 43, 25). Il s'agit de la création comme œuvre de Dieu.

Le nom instrumental κτίσμα apparaît dans la langue hellénistique, dans le vocabulaire de la colonisation également, où il est rare, au sens de « fondation (réalisée) »<sup>15</sup> ; dans la Septante, il y a sept occurrences au sens de « chose créée, créature, création », œuvre de Dieu. On notera que dans 3 M 5, 11, ce nom s'applique au sommeil :

... τὸ δὲ ἀπ' αἰῶνος χρόνου κτίσμα καλὸν ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ ἐπιβαλλόμενον ὑπὸ τοῦ χαριζομένου πᾶσιν, οἷς ἂν αὐτὸς θελέσῃ, ὕπνου μέρος ἀπέστειλεν εἰς τὸν βασιλέα.

« Il [Dieu] fit tomber sur le roi une part de sommeil, cette belle création, qui depuis les temps immémoriaux est accordée jour et nuit par Celui qui donne généreusement à tous, à son gré ».

Ainsi la famille de κτίζω a été employée dans d'assez nombreux passages de la Septante, peu dans le sens que le vocabulaire de la colonisation classique avait développé sans qu'il reste de trace des emplois dans le lexique agricole qui avaient subsisté dans le vocabulaire archaïque, mais surtout dans le vocabulaire religieux : à partir de la notion de fondation, le verbe et ses dérivés sont devenus l'apanage de Dieu, unique et suprême créateur de tout et de tous, et ont donc pris un peu de solennité.

Université Paris-Nanterre  
michel.casevitz@wanadoo.fr

Michel CASEVITZ

<sup>13</sup> Textes rédigés en grec.

<sup>14</sup> Au singulier : cinq exemples au nominatif, deux à l'accusatif, quatre au génitif, trois au datif ; au nominatif pluriel dans la vulgate de *Tobit* 8, 5 (κτίσις dans le *Sinaiticus*) et 15 (absent dans le *Sinaiticus*).

<sup>15</sup> Le nom instrumental désigne ce qui sert à réaliser le procès verbal et le résultat lui-même (*aliment* : ce qui sert à nourrir et la nourriture elle-même).

## Bibliographie

- BONS, E., *Le verbe κτίζω comme terme technique de la création dans la Septante et dans le Nouveau Testament*, dans J. JOOSTEN et P. TOMSON, *Voces biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament, Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, vol. 49, Louvain 2007, pp. 1-15.
- BONS, E. et PASSONI DELL'ACQUA, A., *A Sample Article : ΚΤΙΖΩ-ΚΤΙΣΙΣ-ΚΤΙΣΜΑ-ΚΤΙΣΤΗΣ*, dans *Septuaginta Vocabulary* 58, J. JOOSTEN et E. BONS (éds.), Atlanta 2011, pp. 173-187.
- CASEVITZ, M., *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien, étude lexicologique : les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, Paris 1985.
- CASEVITZ, M., *D'Homère aux historiens romains : le grec du Pentateuque alexandrin*, dans DOGNIEZ, C. et HARL, M. (éds.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris 2001, pp. 77-85.
- M. CASEVITZ, C. DOGNIEZ, M. HARL (éds.), *La Bible d'Alexandrie, Les douze prophètes, 10-11 Aggée, Zacharie*, Paris 2007.

## Appendice

Corpus des mots de la famille de *ktizô* dans la Septante (total : 91 exemples).

Verbe :

Κτίζω, un exemple : *Isaïe* 54, 16

Κτίζων, quatre exemples : *Aggée* 2, 9 ; *Amos* 4, 13 ; *Isaïe* 45, 7 ; *Osée* 13, 4

Κτιζόμενος, un exemple : *Psaume* 101, 19

Κτίσαι, un exemple : 1 *Esdras* 4, 53

Κτίσας, κτίσσασα, neuf exemples : 3 *M* 2, 3 ; 2, 9 ; *Eccl.* 12, 1 ; *Sag. Sal.* 11, 17 ; *Si* 24, 8 ; *Isaïe* 22, 11 ; 45, 8 ; *Daniel* 4, 37 ; *Bel et Drac.* 5

Κτίσον, un exemple : *Psaume* 50, 12

Κτισθήσονται, un exemple : *Psaume* 50, 12

Ἐκτίσα, vingt-sept exemples : *Gn.* 14, 19 ; 14, 22 ; *Dt.* 4, 32 ; 32, 6 (= *Ode* 2, 6). *Judith* 13, 18 ; *Prov.* 8, 22 ; *Sag. Sal.* 1, 14 ; 2, 23 ; 13, 3 ; *Si* 1, 9 ; 17, 1 ; 18, 1 ; 24, 9 ; 38, 1 ; 38, 4 ; 38, 12 ; 44, 2 ; *Psaume Sal.* 18, 11 ; 18, 12 ; *Ml* 2, 10 ; *Jr* 38, 22

Κτισθήσονται, un exemple : *Psaume* 103, 30

Ἐκτίσθη, cinq exemples : *Si* 33, 10 ; 40, 10 ; 49, 14 ; *Éz* 28, 13 ; 28, 15

Κτισθήναι, un exemple : *Si* 23, 20

Κτισθεῖς, un exemple : *Sag. Sal.* 10, 1

Total : soixante-deux exemples

Dérivés :

Κτίστης, huit exemples : *Judith* 9, 12 ; 2 *Règles* 22, 32 ; 2 *M* 1, 24 ; 7, 23 ; 13, 14 ; 4 *M* 5, 25 ; *Si* 24, 8

Κτίσις, quinze exemples : *Judith* 9, 12 ; 16, 14 ; *Tobit* 8, 5 (bis), 8, 15 ; *Ps. Sal.* 8, 7 ; *Sag. Sal.* 2, 6 ; 2, 7 ; 5, 17 ; 16, 24 ; 19, 6 ; 49, 16 ; *Si* 16, 17 ; 43, 25 ; 3 *M* 6, 2

Κτίσμα, six exemples : 3 *M* 5, 11 ; *Sag. Sal.* 9, 2 ; 13, 5 ; 14, 11 ; *Sirac.* 36, 14 ; 38, 34

Total : vingt-neuf exemples

## LE CORPS PARALLELE : POETIQUE DE σῶμα DANS LA LXX

*Abstract* : This paper aims to expose and discuss some verses of the Septuagint where the noun σῶμα, literally “body”, is found in parallelism (or tight coordination) with others words. A short typology of the class of meanings of such words is submitted, namely 1) garments ; 2) luggage and all kinds of “possessions”, including wife ; 3) the word ψυχή, which is not always to be translated by “soul”, exactly likewise σῶμα doesn’t mean all times merely “body”.

*Keywords* : body, soul, Septuagint, Hebrew Bible, poetics, parallelism

*Résumé* : Dans cet article, on présente des versets de la LXX où le terme σῶμα, littéralement « corps », se trouve en parallèle (ou en étroite coordination) avec d’autres termes. Une brève typologie des domaines auxquels appartiennent ces termes est définie, à savoir 1) vêtements ; 2) bagages et toutes sortes de biens qu’on possède, y compris sa femme ; 3) le terme ψυχή, qui n’est pas toujours traduit par « âme », tout comme σῶμα ne signifie pas simplement, pour chaque occurrence, « corps ».

*Mots-clés* : corps, âme, Septante, bible hébraïque, poétique, parallélisme

La présente étude est la version écrite d’une communication orale présentée au séminaire « Alter et ipse », à l’Université Paul Valéry-Montpellier III, le mardi 4 février 2020. Il s’agit d’un séminaire interdisciplinaire qui avait pour thématique, cette année-là, le « corps ». Mon collègue latiniste MCF HDR Jérôme Lagouanère m’avait invité à parler du « corps » dans la Septante (désormais dénommée LXX), dans l’optique de mon choix. Mon premier réflexe fut de consulter la concordance de la LXX, dite HR<sup>1</sup>, pour observer les occurrences du mot σῶμα dans la LXX. Et je suis rapidement tombé sur des passages tels que celui-ci :

<sup>1</sup> E. HATCH and H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Cf. «*Introductory Essay*», R. A. KRAF, T. E. TOV dans *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, T. MURAOKA, Grand Rapids, Michigan 1897-1906, 1998, p. 1330.



*Lévitique* 15, 2-3 :

15, 2. Λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ ἐρεῖς αὐτοῖς Ἄνδρι ἄνδρι, ᾧ ἐὰν γένηται ῥύσις ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἢ ῥύσις αὐτοῦ ἀκάθαρτός ἐστιν.

15, 3. καὶ οὗτος ὁ νόμος τῆς ἀκαθαρσίας αὐτοῦ· ῥέων γόνον ἐκ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς ῥύσεως, ἧς συνέστηκεν τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως, αὕτη ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐν αὐτῷ· πᾶσαι αἱ ἡμέραι ῥύσεως σώματος αὐτοῦ, ἧ συνέστηκεν τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως, ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐστίν<sup>2</sup>.

Citons la traduction de *La Bible d'Alexandrie*, la collection fondée et dirigée puis co-dirigée jusqu'à sa disparition par M. Harl<sup>3</sup> :

Lv 15, 2. Parle aux fils d'Israël et tu leur diras : Pour un homme, pour tout homme au cas où il lui survient un écoulement hors de son corps, son écoulement est impur.

15, 3. Et voici la loi de son impureté : en laissant s'écouler de son corps de la semence génitale, écoulement par lequel son corps a été constitué, cette impureté est la sienne, en lui ; tous les jours de l'écoulement de son corps, écoulement par lequel son corps a été constitué, forment son impureté »<sup>4</sup>.

Un tel passage « physique », pour ne pas dire « génital », n'est pas isolé dans le Lévitique<sup>5</sup>. Il se trouve qu'en tant que « poéticien » de la LXX je n'avais pas grand-chose à dire sur ces passages, et je me suis alors tourné vers une autre ressource dont disposent les Septantistes, le logiciel « Accordance », qui peut servir de concordance, avec cette différence essentielle qu'Accordance cite le verset entier lorsque l'on recherche un mot donné, et non un fragment de verset comme le fait la concordance HR. Et de fait j'ai trouvé des versets où σῶμα était en parallèle avec d'autres mots, et les pages qui suivent n'ont d'autre ambition que de dresser une brève typologie des mots, ou concepts, avec lesquels σῶμα se trouve en parallèle dans des versets donnés.

<sup>2</sup> Les textes de la LXX seront en principe cités d'après la grande édition critique (inachevée à ce jour) de Göttingen quand elle est disponible ; ici ce serait : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, vol. II, 2 : Leviticus, edidit J. W. WEVERS adiuvante U. QUAST, Göttingen 1986, p. 174-175*. Cependant, les premiers volumes parus de la collection *La Bible d'Alexandrie* (voir la note 3), notamment le Pentateuque, traduisaient une édition plus répandue, nettement moins documentée en ce qui concerne l'apparat critique, mais complète et bien plus facilement accessible : *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. RAHLFS, Duo volumina in uno, Stuttgart, 1979*. Or il se trouve que, dès le premier extrait de la LXX que nous rencontrons, les deux éditions divergent ; les auteurs du Lévitique dans *La Bible d'Alexandrie* (voir la note 4) discutent des différences (note à 15, 3, p. 146), en réaffirmant suivre l'édition de Rahlfs. C'est donc cette dernière qui est citée ici, p. 184.

<sup>3</sup> *Introduction, traduction française et annotation du texte de la LXX* ; je citerai ces traductions pour les volumes parus (22 à ce jour) ; premier volume : M. HARL (éd.), *La Bible d'Alexandrie. 1 La Genèse*, Paris 1986, 1994<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> P. HARLE et D. PRALON, *La Bible d'Alexandrie. 3 Le Lévitique*, Paris, 1988, pp. 146-147.

<sup>5</sup> Contentons-nous de renvoyer à Lv 15, 11.13.16.

Il fallait encore expliquer aux collègues de l'Université Paul-Valéry ce qu'était le « parallèle » dans l'Ancien Testament ; il s'agit là du procédé majeur de la poétique de l'hébreu biblique, qui consiste à exprimer deux fois la même idée avec des mots différents. L'hébreu utilise pour cela des « synonymes », qui ne sont pas à prendre au sens strict du lexicologue : il suffit que l'idée « aille dans le même sens ». J'avais donné, entre autres, les exemples suivants :

*Psaume 22, 11*

עָלֶיךָ הָשַׁלַּכְתִּי מִרֶחַם  
מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלֶי אָתָּה:<sup>6</sup>  
Sur toi, j'ai été jeté depuis le sein maternel,  
depuis le ventre de ma mère tu as été mon Dieu<sup>7</sup>.

LXX Ps 21, 11 : ἐπὶ σὲ ἐπερρίψην ἐκ μήτρας,  
ἐκ κοιλίας μητρὸς μου θεὸς μου εἶ σὺ<sup>8</sup>.  
Vers toi j'ai été jeté hors de la matrice ;  
depuis les entrailles de ma mère tu es mon Dieu, toi<sup>9</sup>.

Second exemple, *Proverbes 1, 8* :

שָׁמַע בְּנִי מִדְּבַר אָבִיךָ  
וְאַל־תִּשְׁתָּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ:  
Mon fils, écoute l'instruction de ton père,  
et ne délaisse pas l'enseignement de ta mère.

LXX Pr 1, 8 : ἄκουε, υἱέ, παιδείαν πατρὸς σου  
καὶ μὴ ἀπώσῃ θεσμούς μητρὸς σου<sup>10</sup>.  
Écoute, fils, l'instruction de ton père  
et ne repousse pas les ordonnances de ta mère<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Le texte massorétique (désormais : TM) est celui de K. ELLIGER et W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia, editio funditus renovata*, Stuttgart 1967-1977<sup>1</sup>, 1990<sup>4</sup>. Concrètement, comme il s'agit là d'une édition diplomatique du manuscrit dit de Leningrad, on peut en trouver le texte (mais non les variantes suggérées en note) sur le site de Bible Gateway (en prenant Gn 1 comme exemple) : <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Gen+1&version=WLC>.

<sup>7</sup> Les traductions du TM sont extraites de la *Nouvelle Bible Segond*, Villiers-le-Bel, 2002 (désormais : NBS). Cette version – ainsi que quelques autres traductions françaises courantes – peut se consulter ici, toujours sans accès aux notes : <https://lire.la-bible.net/lecture/genese/1/1/NBS>.

<sup>8</sup> L'édition citée est celle d'A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 20 du « second volume ».

<sup>9</sup> G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie. 20 Les Psaumes, Livre 1, Psaumes 1-40 (41 TM)*, Paris 2021, p. 353.

<sup>10</sup> Le texte est celui d'A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 83 du « second volume ».

<sup>11</sup> D.-M. D'HAMONVILLE, *La Bible d'Alexandrie. 17 Les Proverbes*, Paris 2000, p. 160.

Il est évident pour un lexicologue que le *père* et la *mère* ne sont pas des mots synonymes, mais, dans le cadre la poétique hébraïque précédemment mentionnée, ils « vont dans le même sens », à savoir celui des parents, responsables de l'instruction de leurs enfants – finalité du verset des Proverbes cité. De même dans le verset des Psaumes, *vers toi* et *mon Dieu* fonctionnent comme « synonymes », le verset dit deux fois que le psalmiste était dirigé vers, ou destiné à Dieu dès sa naissance (la « matrice » et « les entrailles de ma mère »).

Le sujet qui sera exposé dans les pages suivantes se limite donc aux cas où  $\sigma\omega\mu\alpha$  se trouve en parallèle, au sens dit de la poétique vétérotestamentaire, dans certains passages de la LXX, ou, plus largement, coordonné de manière significative avec d'autres mots. On aura remarqué que ce procédé poétique du texte massorétique peut très bien se retranscrire en traduction (grecque, ou... française). Il ne s'agit pas d'assonance ou d'un autre procédé phonétique, il s'agit de mots que la poétique vétérotestamentaire met en parallèle, et qui fonctionnent comme « synonymes » au sens large dit de « termes orientés vers le même sens ». Nous étudierons donc successivement quelques cas où  $\sigma\omega\mu\alpha$  est mis en parallèle (d'où le titre : « le corps parallèle »), en tentant d'en esquisser une brève typologie.

Dans ce cadre, et pour bien préciser ce qu'on entend par « parallélisme », on pourrait discuter de la traduction d'un verset des Proverbes dans la LXX, due au même auteur dans la collection « La Bible d'Alexandrie » :

*Proverbes 31, 20*

בָּפֶה פָּרְשָׁה לְעָנִי  
:יָדֶיהָ שֶׁלְתָה לְאַבְיּוֹן

Elle ouvre ses mains pour le pauvre,  
elle tend la main au déshérité.

LXX Pr 31, 20 : χεῖρας δὲ αὐτῆς διήνοιξεν πένητι,  
καρπὸν δὲ ἐξέτεινεν πτωχῷ<sup>12</sup>.

Ses mains, elle les a ouvertes pour le misérable,  
elle en a tendu le fruit au pauvre<sup>13</sup>.

La NBS traduit le TM par « main » deux mots hébreux différents,  $\text{כַּף}$ , littéralement la « paume » de la main<sup>14</sup>, et le plus courant  $\text{יָד}$ , « main ».

<sup>12</sup> Le texte est celui d'A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 237 du « second volume ».

<sup>13</sup> D.-M. D'HAMONVILLE, *Les Proverbes* [n. 11], p. 338.

<sup>14</sup> Mais, par métonymie,  $\text{כַּף}$  peut aussi signifier la « main » (voir L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament, dritte Auflage, neu bearbeitet von W. BAUMGARTNER, Lieferung II, גבבט-כַּף*, Leyde 1974, s.v.  $\text{כַּף}$ , p. 468), et est comme tel traduit par χεῖρ « main » dans d'autres passages de la LXX que Pr 31, 20 discuté ici : Gn 20, 5 ; 31, 42 ; 40, 11, etc. (voir E. HATCH and H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint* [n. 1], s.v. χεῖρ, pp. 1457-1466, correspondance 4).

Il existe deux καρπός en grec (« fruit » et « poignet »<sup>15</sup>), le plus fréquent signifie « fruit » (Lv 25, 3 : ἔξ ἔτη σπερεῖς τὸν ἀγρόν σου καὶ ἔξ ἔτη τεμεῖς τὴν ἄμπελόν σου καὶ συνάξεις τὸν καρπὸν αὐτῆς<sup>16</sup>, « Pendant six ans tu ensemenceras ton champ et pendant six ans tu tailleras ta vigne et tu recueilleras ton fruit »)<sup>17</sup>, mais le sens « poignet » se trouve également dans la LXX. Citons en effet 1 Règnes 5, 4<sup>18</sup> :

καὶ ἐγένετο ὅτε ὄρθρισαν τὸ πρωί, καὶ ἰδοὺ Δαγὼν πεπτωκὼς ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον κιβωτοῦ διαθήκης κυρίου, καὶ ἡ κεφαλὴ Δαγὼν καὶ τὰ ἴχνη χειρῶν αὐτοῦ ἀφρημένα ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια αμαφεθ ἕκαστον, καὶ ἀμφότεροι οἱ καρποὶ τῶν χειρῶν αὐτοῦ πεπτωκότες ἐπὶ τὸ πρόθυρον, πλὴν ἡ ῥάχις Δαγὼν ὑπελείφθη.

Et il arriva, lorsqu'ils se levèrent tôt, au petit matin, que voici Dagôn tombé sur sa face devant le coffre de l'alliance du Seigneur. La tête de Dagôn et les deux paumes de ses mains, détachées, étaient chacune sur le devant de l'amapheth et les deux poignets de ses mains, tombés, étaient dans le vestibule. Seul le tronc de Dagôn avait échappé<sup>19</sup>.

Pour Pr 31, 20, il apparaît que D.-M. d'Hamonville a recouru au sens courant, le plus courant, de καρπός, « fruit », et que le procédé poétique du parallélisme hébreu lui a échappé. Nous nous proposons au contraire de nous y plonger à plein et de traduire καρπός par « poignet » (en parallélisme avec « mains » dans les deux versions) ; selon moi ici, il convient de traduire, « parallèlement » : « et elle a tendu son poignet au pauvre »<sup>20</sup>.

C'est dans le cadre de ce parallélisme synonymique que je proposerai de voir avec quoi le « corps », σῶμα, est mis en parallèle.

<sup>15</sup> Voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, avec un *Supplément* sous la direction d'Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou, Paris 1999, pp. 500-501.

<sup>16</sup> Texte de J. W. WEVERS dans l'édition de Göttingen [n. 2], pp. 265-266.

<sup>17</sup> P. HARLE et D. PRALON, *Le Lévitique* [n. 4], p. 197 ; TM : אֶת־תְּבוּאָתָאָהוּ, litt. « son fruit / revenu / gain / profit ».

<sup>18</sup> Voir aussi Ps 127 (TM 128), 2. Le texte grec cité de 1 Règnes est celui d'A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], pp. 510-511.

<sup>19</sup> B. GRILLET et M. LESTIENNE, *La Bible d'Alexandrie. 9.1 Premier livre des Règnes*, Paris 1997, p. 172 ; TM : וְיָשְׁתִּין בְּכַףַיִם וְיָשְׁתִּין « et les deux poignets de ses mains » (traduction littérale personnelle ; NBS : « et ses deux mains »).

<sup>20</sup> *Similiter NETS* : « and reaches out her wrist [poignet] to the poor » (J. COOK, *Proverbs*, dans A. PIETERSMA et B. G. WRIGHT (éds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford 2007, 2009<sup>2</sup>, pp. 621-647, *praes.* p. 647, consultable ici : <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/25-proverbs-nets.pdf>) ; *contra* (donc avec *La Bible d'Alexandrie*) LXX-Deutsch : « Frucht aber teilt sie aus dem Elenden » (H.-W. JÜNGLING, H. VON LIPS et R. SCOLARICK, *Paroimiai. Sprichwörter. Die Sprüche Salomos*, dans W. KRAUS et M. KARRER (éds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, pp. 935-977, *praes.* p. 976).

## I. Corps // vêtements

A. *Nombres* 19, 7-8

Nous sommes ici dans le rituel purificateur de la vache rousse.

19, 7 וְכִבֵּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרַתֵּץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם 19, 7  
 וְאֵתֵר יָבוֹא אֶל־הַמִּחֶמֶה וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד־הָעֶרֶב  
 19, 8 וְהַשֹּׂרֵף אֵתֵהּ יִכְבֹּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרַתֵּץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם 19, 8  
 וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב

19, 7 Le prêtre lavera ses vêtements et son corps avec de l'eau,  
 puis il rentrera dans le camp ; le prêtre sera impur jusqu'au soir.  
 19, 8 Celui qui aura brûlé la vache lavera ses vêtements et son corps  
 avec de l'eau,  
 et il sera impur jusqu'au soir

LXX Nb 19, 7-8 : 19, 7 και πλυνεῖ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς καὶ λούσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ὕδατι καὶ μετὰ ταῦτα εἰσελεύσεται εἰς τὴν παρεμβολήν, καὶ ἀκάθαρτος ἔσται ὁ ἱερεὺς ἕως ἑσπέρας.

19, 8 καὶ ὁ κατακαίων αὐτήν πλυνεῖ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ λούσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας<sup>21</sup>.

19, 7 Et le prêtre lavera ses vêtements et nettoiera son corps à l'eau, et après cela il entrera dans le campement, et le prêtre sera impur jusqu'au soir.

19, 8 Et celui qui l'a carbonisée lavera ses vêtements et nettoiera son corps, et il sera impur jusqu'au soir<sup>22</sup>.

La traduction NBS du TM proposée ici ne rend pas compte de l'emploi, dans les deux versets cités, de deux verbes différents pour l'idée de « laver » : quand il s'agit des vêtements, nous lisons כִּבֵּס, qui s'emploie effectivement spécialement à propos de vêtements (cf. Gn 49, 11 ; Ex 19, 14 ; en Es 7, 3, c'est le participe qui désigne le « foulon »)<sup>23</sup> ; pour le corps, nous avons רַתֵּץ, qui, à l'opposé, a toujours

<sup>21</sup> Le texte grec est celui de J. W. WEVERS et U. QUAST : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, vol. III, 1 : Numeri, edidit J. W. WEVERS adiuvante U. QUAST, Göttingen 1982, p. 238.*

<sup>22</sup> G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie. 4 Les Nombres*, Paris 1994, p. 380.

<sup>23</sup> L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Lexicon* [n. 14], s.v. כִּבֵּס, pp. 437-438, précisent bien, par ex. pour le piel (p. 438), l'objet *Gewand* (« vêtement », « tunique »), en soulignant « :: רַתֵּץ , Körper waschen », le signe « :: » signifiant, dans ce dictionnaire « anders, im Unterschied zu » (p. VI).

pour objet le corps ou une partie du corps, jamais les habits<sup>24</sup>. Le prêtre a besoin d'être purifié car le v. 4 du TM disait « Avec son doigt, Eléazar, le prêtre, prendra du sang de la vache et il fera sept fois l'aspersion de ce sang vers le devant de la tente de la Rencontre »<sup>25</sup>.

Nous avons ici un exemple de la contagion du sacré : le sang de la vache a touché les vêtements du prêtre (spécialement dans la Septante, car le TM, pour ce v. 4, précise « avec son doigt », nous l'avons vu dans la note), et les vêtements sont au contact du corps, donc il faut purifier les deux. La seule différence entre les deux versions pour les versets qui nous intéressent réside dans le moyen de cette purification ; la précision « dans l'eau » est donnée une seule fois au v. 7, pour les deux items, mais elle est répétée au v. 8 dans l'hébreu, alors qu'elle est absente dans la Septante. Celle-ci respecte bien en revanche la distinction des deux verbes « laver » du TM, כבס / πλύω pour les vêtements, et יָטַח / λούομαι pour le corps<sup>26</sup>.

#### B. *Nombres* 8, 7

Dans ce verset, on a le même parallèle vêtements / corps, toujours dans un rituel de purification, cette fois à propos des Lévites. Le Seigneur s'adresse à Moïse :

וְלָכֹהֵן תַּעֲשֶׂה לְהֵם לְטָטְחָם הַזֶּה עַל־יְהֵם מִי סָטָח  
וְהַעֲבִירוּ הָעֵר עַל־כָּל־בְּשָׂרָם וְכַבְּסוּ בְּגָדֵיהֶם וְהֵטְחוּ:

Voici comment tu les purifieras. Fais sur eux une aspersion d'eau pour le péché ; Qu'ils passent le rasoir sur tout leur corps, qu'ils lavent leurs vêtements et qu'ils se purifient.

LXX Nb 8, 7 : καὶ οὕτως ποιήσεις αὐτοῖς τὸν ἀγνισμὸν αὐτῶν· περιθρανεῖς αὐτοὺς ὕδωρ ἀγνισμοῦ, καὶ ἐπελεύσεται ξυρὸν ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα αὐτῶν, καὶ πλυνούσιν τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ καθαροὶ ἔσονται<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament, dritte Auflage, neu bearbeitet von J. J. STAMM, Lieferung IV, תשע-רא, Leyde, New York, Copenhagen, Cologne 1990, s.v. יָטַח*, pp. 1138-1139, indiquent aussitôt le complément du verbe : « (den Körper) waschen, baden », en précisant, de manière symétrique à l'article mentionné à la note précédent : « כַּבְּס ».

<sup>25</sup> Traduction à peu près littérale de la LXX, à part le fait que celle-ci omet la précision « avec son doigt » : καὶ λήμψεται Ελεάζαρ ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ῥανεῖ ἀπέναντι τοῦ προσώπου τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῆς ἐπτάκις : « et Eléazar prendra de son sang et il fera une aspersion de son sang sur le devant de la façade de la tente du témoignage sept fois » (G. DORIVAL, *Les Nombres* [n. 22], p. 380).

<sup>26</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* [n. 15], s.v. « πλύω », p. 918, donne raison aux choix lexicaux opérés par les auteurs de la LXX : « “laver”, notamment des étoffes et des vêtements (distinct de λούω “baigner” et de νίω “nettoyer en frottant”) ».

<sup>27</sup> Le texte est celui de J. W. WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 21], pp. 137-138.

Et voici comment tu feras pour eux leur purification : tu les aspergeras d'eau de purification, le rasoir passera sur tout leur corps, ils laveront leurs vêtements et alors ils seront purs<sup>28</sup>.

Nous retrouvons la même correspondance כבב / πλύνω, avec pour objet les vêtements, et en parallèle un corps qu'il ne s'agit plus de laver, mais de raser, toujours en vue de la purification.

## II. Corps // bagages, femmes et autres biens

### A. Genèse 34, 29

Nous sommes dans le triste chapitre qui narre l'attentat fait à Dina, fille de Jacob et par conséquent sœur ou demi-sœur des futurs ancêtres éponymes des tribus d'Israël. Sychem, le fils du chef du pays<sup>29</sup>, a violé Dina :

Gn 34, 2 :

καὶ εἶδεν αὐτὴν Συχεμ ὁ υἱὸς Ἐμμώρ ὁ Χορροαῖος ὁ ἄρχων τῆς γῆς καὶ λαβὼν αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς καὶ ἐταπείνωσεν αὐτήν<sup>30</sup>.

Et Sychem, le fils d'Emmôr, le Khorréen, chef du pays, la vit ; il la prit, il coucha avec elle et il l'humilia<sup>31</sup>.

Certes le verset suivant dit :

<sup>28</sup> G. DORIVAL, *Les Nombres* [n. 22], p. 266.

<sup>29</sup> Gn 33, 18 NBS : « Jacob arriva sain et sauf à la ville de Sichem, en Canaan. Il installa son campement devant la ville à son arrivée de Paddân-Aram », LXX καὶ ἦλθεν Ἰακωβ εἰς Σαλήμ πόλιν Σικιμων, ἣ ἐστὶν ἐν γῆ Χανάαν, ὅτε ἦλθεν ἐκ τῆς Μεσοποταμίας Συρίας, καὶ παρενέβαλεν κατὰ πρόσωπον τῆς πόλεως... (texte grec : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. I : *Genesis*, edidit J. W. WEVERS, vol. I : *Genesis*, Göttingen 1974, p. 321). M. HARL, *La Genèse* [n. 3], p. 246, traduit : « Et Jacob arriva à Salêm, ville des Sikimes, qui est dans le pays de Chanaan, le jour où il arriva de la Mésopotamie de Syrie, il campa en face de la ville », avec la note suivante : « Le traducteur en disant que Jacob arrive “à Salêm ville des Sikimes” (ou : villes “Sikimes”) a interprété comme un nom de ville (cf. 14.18) ce que le TM donne (selon certains traducteurs modernes) comme l'adjectif signifiant “sain et sauf” (*shâlêm*) : la ville dans laquelle arrive Jacob dans le TM est la ville de Sychem. Ayant déjà un nom de ville (Salêm), le traducteur introduit le second nom sous la forme d'un génitif pluriel qui peut être soit le nom de la ville (voir en 35, 4-5 et en 48, 22 : un pluriel neutre décliné), soit celui des habitants (notre traduction). Cependant, le traducteur utilise la transcription *Sukbem*, indéclinable, comme nom de lieu en 12, 6 et en 37, 12-14. Ici, il est vrai, il va trouver “Sychem” comme nom de personne, le fils d'Emmôr, en 33, 19 et dans tout l'épisode de 34, 2-26 ».

<sup>30</sup> Le texte grec est celui de J. W. WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], p. 322.

<sup>31</sup> M. HARL, *La Genèse* [n. 3], pp. 246-248.

Gn 34, 3 :

προσέσχεν τῇ ψυχῇ Δίνας τῆς θυγατρὸς Ἰακώβ καὶ ἠγάπησεν τὴν παρθένον, καὶ ἐλάλησεν κατὰ τὴν διάνοιαν τῆς παρθένου αὐτῆ<sup>32</sup>.

Et il s'attacha à l'âme de Dina, la fille de Jacob, et il aima la jeune fille et lui parla en s'accordant au cœur de la jeune fille<sup>33</sup>.

Tout le reste du chapitre n'est que la présentation de la ruse de Syméon et de Lévi, qui feignent de mettre en place des unions généralisées entre les deux ethnies, processus d'alliance qui doit se marquer, chez les compatriotes de Sychem, par la circoncision. Or...

Gn 34, 25 :

ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, ὅτε ἦσαν ἐν τῷ πόνῳ, ἔλαβον οἱ δύο υἱοὶ Ἰακώβ Συμεὼν καὶ Λεὺι οἱ ἀδελφοὶ Δίνας, ἔκαστος τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν πόλιν ἀσφαλῶς καὶ ἀπέκτειναν πᾶν ἀρσενικόν<sup>34</sup>.

Or il arriva, au troisième jour, alors qu'ils étaient souffrants, que les deux fils de Jacob, Syméon et Lévi, les frères de Dina, prirent chacun leur épée et ils entrèrent dans la ville en toute sûreté et ils tuèrent tous les mâles<sup>35</sup>.

Ils récupèrent Dina, prennent leurs animaux domestiques et nous voici à notre verset (Gn 34, 29) :

וְבָשׁוּ אֶת־כָּל־חַיֵּיהֶם אֲשֶׁר־בְּבָתֵּיהֶם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בְּבָתֵּיהֶם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בְּבָתֵּיהֶם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בְּבָתֵּיהֶם

Ils capturèrent et pillèrent toutes leurs richesses, leurs femmes et toutes leurs familles, ainsi que tout ce qui se trouvait dans les maisons.

LXX 34, 29 : καὶ πάντα τὰ σώματα αὐτῶν καὶ πᾶσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἠχμαλώτευσαν, καὶ διήρπασαν ὅσα τε ἦν ἐν τῇ πόλει καὶ ὅσα ἦν ἐν ταῖς οἰκίαις<sup>36</sup>.

Et ils firent prisonniers tous leurs esclaves, tous les gens et toutes leurs femmes, et ils pillèrent tout ce qui était dans la ville et tout ce qui était dans les maisons<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Le texte grec est celui de WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], p. 322.

<sup>33</sup> M. HARL, *La Genèse* [n. 3], p. 248.

<sup>34</sup> Le texte grec est celui de WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], pp. 328-329.

<sup>35</sup> M. HARL, *La Genèse* [n. 3], p. 250.

<sup>36</sup> Le texte grec est celui de WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], pp. 329-330.

<sup>37</sup> M. HARL *La Genèse* [n. 3], p. 250.



M. Harl précise dans sa note à ce verset<sup>38</sup> : « Nous traduisons par “esclaves” le mot grec *sómata*, litt. “les corps”, sens qui n’est pas étranger à l’usage grec depuis le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère (*sóma* peut désigner la personne et l’on parle des “*sómata* domestiques”<sup>39</sup>). Nous traduisons par “leurs gens” le mot *aposkenè* (voir note sur Gn 14, 12<sup>40</sup>) (le TM note plus précisément “les enfants”<sup>41</sup>). La précision “tout ce qui était dans la ville” est absente du TM : amplification rédactionnelle. »

Concernant *σῶμα*, il correspond formellement à l’hébreu *הַיָּל* dont le sens courant est « force, puissance » ; par métonymie (cf. grec *ἡ δύναμις*) il peut désigner une « armée » ; ou en des sens plus anecdotiques « fruit » et « vertu », « probité » ; mais c’est ce dernier sens de « richesse » qu’il a ici<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> M. HARL *La Genèse* [n. 3], note à Gn 34, 29, p. 250.

<sup>39</sup> Voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* [n. 15], s.v. *σῶμα*, p. 1083-1084, *praes.* p. 1083 : « “personne”, quand on oppose *ἐλευθερὰ σώματα* à *οἰκετικά σώματα* = esclaves ».

<sup>40</sup> M. HARL, *La Genèse* [n. 3], note à Gn 14, 12, p. 159 : « Première occurrence du mot grec *aposkenè* qui correspond, lui aussi, à *rekúsh* ici et en 15, 14 et 31, 18 : emprunté à la langue militaire, il désigne tout ce qui accompagne un groupe en déplacement, objets et personnes (*Intr.*, p. 64). Le mot “bagages” ne pourra pas toujours être employé pour traduire ce mot grec car en d’autres occurrences il s’agit de personnes, et notamment d’enfants (Gn 34, 29 ; 43, 8 ; 46, 5) ». Quelques années plus tard, le premier dictionnaire grec-anglais de la LXX lui donnera raison : J. LUST, E. EYNIKEL et K. HAUSPIE, avec la collaboration de G. CHAMBERLAIN, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I A-I*, Stuttgart 1992, s.v. *ἀποσκευή*, p. 55 : « *baggage, household* » en Nm 16, 27 ; (including pers[ons] as well as inanimate objects) Gn 14,12 ; *a man’s wife, children and other members of the household* en Ex 10, 24 ; *all persons apart from the full-grown men or apart from the men fit for military-service* en Ex 12, 37 (...) ». Quelques années plus tard à nouveau, de même : T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole (MA) 2009, s.v. *ἀποσκευή*, p. 82, sens 2 : « *collectively infants* » et sens 3 : « *collectively family members other than the male adults such as wives and children* », la seule occurrence du pluriel de ce nom dans la LXX étant Nb 32, 16.

<sup>41</sup> De fait le mot *הַיָּל*, que la NBS traduit (avec en outre une interversion curieuse) par « leurs familles », signifie univoquement « enfant » : (cf. L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Lexicon* [n. 14], s.v. 1 *הַיָּל*, p. 362, avec les différentes collocations possibles) ; la TOB, par exemple, dit plus justement : « ils capturèrent toutes leurs richesses, tous leurs enfants, leurs femmes (...) » : *La Bible, traduction œcuménique, édition intégrale*, Paris, Villiers-le-Bel 1988, 2004, p. 119.

<sup>42</sup> Cf. L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament, dritte Auflage, neu bearbeitet von W. Baumgartner, Lieferung I א-ב-בא*, Leyde 1967, s.v. *הַיָּל*, p. 298-299, sens 2 (p. 298) : « *Vermögen, Habe* » avec comme exemples – non exhaustifs –, outre notre passage Gn 34, 29 : Nb 31, 9 ; Dt 8,17 ; Jos 8, 4 ; 10, 14 ; Jr 15,13, etc. Cf. Job 20, 18 : *מְשִׁיב יָגַע וְלֹא יִבְלַע כְּתִיל תְּמוֹרָתוֹ* : « Il rendra ce qu’il a gagné et il ne l’engloutira plus ; il ne jouira plus des biens de son commerce » ; exceptionnellement, je cite, à côté de NBS, la traduction de Darby, bien plus littérale comme on le sait (J. N. DARBY, *La Sainte Bible, qui comprend l’Ancien et le Nouveau Testament. Nouvelle édition*, Valence 1991 [*sic* ; mais sur le site [https://www.bibliquest.net/Bible\\_table\\_matières.htm](https://www.bibliquest.net/Bible_table_matières.htm) on apprend l’existence d’une « préface de l’édition de 1872 »], p. 543) : « il rendra le fruit de son travail, et ne l’avalera pas ; il le restituera selon sa valeur, et ne s’en réjouira pas. » LXX stique a : *εἰς κενὸν καὶ μάταια ἐκοπίασεν πλοῦτον, ἐξ οὗ οὐ γέυσεται* « c’est en vain, pour rien qu’il a travaillé pour une richesse dont il ne goûtera pas ». Texte grec : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 9, 4 : *Iob, edidit J. ZIEGLER*, Göttingen 1982, p. 300, traduction personnelle.

La liste du verset 29 continue, de fait, une énumération commencée au verset précédent, celle, donc, des exactions vengeresses des fils de Jacob :

Gn 34, 28

אֶת־צֹאֲנָם וְאֶת־בְּקָרָם וְאֶת־חֲמֹרֵיהֶם  
וְאֶת־אֲשֶׁר־בְּעֵיר וְאֶת־אֲשֶׁר־בַּשָּׂדֶה לְקַח׃

Ils prirent leur petit bétail et leur gros bétail, leurs ânes,  
ce qui était dans la ville et ce qui était dans la campagne.

LXX Gn 34, 28 : καὶ τὰ πρόβατα αὐτῶν καὶ τοὺς βόας αὐτῶν καὶ τοὺς ὄνους αὐτῶν,  
ὅσα τε ἦν ἐν τῇ πόλει καὶ ὅσα ἦν ἐν τῷ πεδίῳ, ἔλαβον<sup>43</sup>.

Et ils prirent leurs moutons, leurs bœufs et leurs ânes,  
tout ce qui était dans la ville et tout ce qui était dans la plaine<sup>44</sup>.

En Gn 34, 28 il est question d'animaux, dont diverses espèces sont déclinées dans le premier stique ; le second stique développe et amplifie cette mention, avec dans la LXX le double relatif de la quantité ὅσα ; comme il est douteux que des troupeaux d'animaux, fussent-ils domestiques, se trouvent « dans la ville », il convient d'attribuer une valeur très générale à ce double neutre : il ne s'agit plus seulement d'animaux.

En Gn 34, 29, au stique 1, il est question de personnes (ce qui est indubitable avec le verbe ἡχμαλώτευσαν « ils firent prisonniers »), tandis qu'au stique 2, nous avons affaire à des objets, ou du moins à des items dont la nature n'est pas précisée explicitement, avec comme au verset précédent le double relatif de la quantité ὅσα, toujours au neutre pluriel. Dans ce verset 29, le « plus » de la Septante (on rappelle qu'il n'y a rien dans le TM pour « et tout ce qui était dans la ville ») renforce le parallélisme poétique, d'autant que le mini « refrain », qui se présente rigoureusement sous la même forme syntaxique dans les deux seconds stiques du grec, correspond à deux formulations légèrement différentes dans le TM : dans le v. 29 ; on a וְאֶת כָּל־אֲשֶׁר בְּבַיִת׃ « et tout ce qui [se trouve] dans la maison », tandis qu'au v. 28 on lit seulement וְאֶת אֲשֶׁר־בְּעֵיר וְאֶת־אֲשֶׁר־בַּשָּׂדֶה לְקַח׃, « et ce qui [se trouve] dans la ville et ce qui [se trouve] dans le champ, ils le prirent », sans le כָּל « tout » qui aurait pu fournir une incitation expresse à l'emploi de ὅσα, relatif de la quantité « tout ce qui », en lieu et place du pronom relatif simple ὅ, « ce qui ».

C'est donc dans ce contexte d'homogénéité syntaxique que l'on peut envisager la traduction de חַיִּל, « richesse », par σώματα, désignant ici des esclaves, c'est-à-dire

<sup>43</sup> Le texte grec est celui de WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], p. 329.

<sup>44</sup> HARL *La Genèse* [n. 3], p. 250.

des humains, traduction qui pourrait paraître surprenante hors contexte<sup>45</sup> : dans la LXX de Gn 34, 29, on a une unité sémantique au stique 1 (les gens), et une autre au stique 2 (les objets).

## B. Genèse 36, 6

Le sens « esclave » pour σῶμα, que nous venons de voir dans l'extrait précédent, est attesté en grec non biblique<sup>46</sup>, mais aussi dans la LXX<sup>47</sup> ; ainsi en Gn 36, 6, où nous retrouvons les σώματα dans une liste de choses ou d'êtres possédés. Nous sommes dans un de ces passages, voire chapitres entiers, de la Genèse consacrés à des généalogies<sup>48</sup> ; on nous raconte qu'Ésaü a pris pour épouses trois femmes chananéennes, qui lui donnent chacune au moins un enfant.

וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת-נְשָׁיו וְאֶת-בָּנָיו וְאֶת-בָּנֹתָיו וְאֶת-כָּל-נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ וְאֶת-מִקְנֵהוּ וְאֶת-כָּל-בְּהֵמָתוֹ וְאֶת-כָּל-קִנְיָנוֹ  
אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל-אֶרֶץ מִצְרָיִם יַעֲקֹב אָחִיו

Esaü prit ses femmes, ses fils et ses filles, tous les gens de sa maison, ses troupeaux, toutes ses bêtes, et tous les biens qu'il avait acquis en Canaan, et il s'en alla vers un autre pays, loin de Jacob, son frère.

LXX Gn 36, 6 : ἔλαβεν δὲ Ησαυ τὰς γυναῖκας αὐτοῦ καὶ τοὺς υἱοὺς καὶ τὰς θυγατέρας καὶ πάντα τὰ σώματα τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα καὶ πάντα τὰ κτήνη καὶ πάντα, ὅσα ἐκτήσατο καὶ ὅσα περιεποιήσατο ἐν γῆ Χανάαν, καὶ ἐπορεύθη ἐκ γῆς Χανάαν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ<sup>49</sup>.

Esaü prit ses femmes, ses fils, ses filles, tous les esclaves de sa maison, tous ses biens, toutes ses bêtes, et tout ce qu'il possédait et tout ce qu'il s'était procuré dans

<sup>45</sup> Notre verset de Gn 34,29 est d'ailleurs le seul de toute la LXX où s'observe une telle correspondance entre les deux termes : E. HATCH et H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint* [n. 1], s.v. σώμα, p. 1330, correspondance 5.

<sup>46</sup> Par exemple Polybe 12, 16, 5 : ἐκ γὰρ τῆς οἰκίας τῆς ἐκείνου τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἀρχὴν ἦκειν ἀπαγόμενον : « en effet, c'était de la maison de cet homme que l'esclave était venu pour commencer, sous la conduite [de quelqu'un] » ; c'est le seul exemple littéraire que donne le LSJ, à l'exception d'*Apocalypse* 18, 13, mais l'on sait que, si un livre du NT est tissé d'AT, c'est bien celui-là (H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon, A New Edition Revised and augmented throughout by H. S. JONES*, Oxford 1843, 1961, s.v. σώμα, p. 1749).

<sup>47</sup> J. LUST, E. EYNIKEL et K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, part II K-Ω, Stuttgart 1996, s.v. σώμα, p. 466, ne renvoient qu'à nos deux passages (Gn 36, 6 et 34, 29) pour le sens « slaves » ; T. MURAOKA, *Lexicon* [n. 40], s.v. σώμα, p. 667, sens 4 « slave », ajoute 2 M 8, 11, ainsi qu'une des deux versions de Tb 10, 10, qui va bientôt être abordée ici-même (exemple c) de la présente deuxième partie.

<sup>48</sup> Genèse 36.1 Ἀῦται δὲ αἱ γενέσεις Ἡσαῦ (αὐτός ἐστιν Ἐδῶμ) « Voici les engendremens d'Ésaü, c'est-à-dire Édom ».

<sup>49</sup> Le texte grec est celui de J. W. WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], pp. 339-340.

le pays de Chanaan et il partit hors du pays de Chanaan loin de la face de Jacob son frère<sup>50</sup>.

La principale différence entre les deux versions est le fait que la LXX traduit  $\text{אַל־אַרְצֵי}$ , qui effectivement est une expression parfaitement banale pour dire « vers un [autre] pays », par un syntagme prépositionnel ablatif, ἐκ γῆς Χανάαν « hors du pays de Chanaan ». Mais pour notre  $\text{σώματα}$ , apparemment il n'y a rien de spécial à dire, si ce n'est, malicieusement, que le correspondant formel dans le TM de  $\text{πάντα τὰ σώματα τοῦ οἴκου αὐτοῦ}$  « tous les esclaves [littéralement : « corps »] de sa maison » est  $\text{בְּיַתְּוֹת כָּל־נַפְשׁוֹת בֵּיתֹו}$ , littéralement « toutes les âmes de sa maison ».

De fait, le substantif hébreu  $\text{נֶפֶשׁ}$  connaît cette acception métonymique d'« être animé », « personne vivante » ou même « cadavre » pour un terme dont le sens premier est « souffle », « haleine » ; « principe de vie », « âme »<sup>51</sup> ; voici la traduction de deux versets de la Bible hébraïque où ce terme est employé dans un tel sens, avec l'indication de la correspondance septantique :

*Genèse 1, 24 :*

Dieu dit : Que la terre produise des êtres vivants  $\text{הַיְהִי עֲשֵׂה}$  selon leurs espèces : bétail, bestioles, animaux sauvages, chacun selon ses espèces ! Il en fut ainsi.

LXX Gn 1, 24 : Καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἑρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ ἐγένετο οὕτως<sup>52</sup>.

Et Dieu dit : « Que la terre fasse sortir l'âme vivante selon son espèce, quadrupèdes et reptiles et bêtes sauvages de la terre selon leur espèce ». Et il en fut ainsi<sup>53</sup>.

*Josué 11, 11 :*

Ils passèrent au fil de l'épée tous les êtres vivants qui s'y trouvaient  $\text{אֶת־כָּל־הַיְּצִיּוֹת הַחַיִּים אֲשֶׁר־בָּהֶן}$  ; il les frappa d'anathème : il ne resta rien de ce qui respirait  $\text{אֶת־כָּל־הַיְּצִיּוֹת הַחַיִּים אֲשֶׁר־בָּהֶן}$ . Puis il mit le feu à Hatsor.

LXX Jos 11, 11 : καὶ ἀπέκτειναν πᾶν ἔμψυκον ἐν αὐτῇ ἐν ζίφει καὶ ἐξωλέθησαν πάντας, καὶ οὐ κατελείφθη ἐν αὐτῇ ἔμψυκον· καὶ τὴν Ἀσωρ ἐνέπρησαν ἐν πυρὶ<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> M. HARL *La Genèse* [n. 3], p. 255.

<sup>51</sup> Cf. L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament, dritte Auflage, neu bearbeitet von W. BAUMGARTNER und J. J. STAMM*, Lieferung III ראה-נבט, Leyde 1983, s.v.  $\text{נֶפֶשׁ}$ , pp. 672-674.

<sup>52</sup> Le texte grec est celui de J. W. WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 29], pp. 79-80.

<sup>53</sup> M. HARL *La Genèse* [n. 3], p. 94.

<sup>54</sup> Le texte grec est celui d'A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 374.

Ils y tuèrent par l'épée *tout être animé* et les anéantirent tous et il n'y fut laissé aucun *être animé*. Et ils livrèrent Asôr au feu<sup>55</sup>.

Dans ces exemples, et dans ceux qui ont été indiqués dans la note 55, on constate que le plus souvent le littéralisme règne ; de fait, notre verset Gn 36, 6 est le seul exemple d'une correspondance, dans la LXX, entre  $\psi\chi\alpha\iota$  et  $\sigma\omega\mu\alpha$ <sup>56</sup>.

Du point de vue de l'organisation de la description de toute la famille (et biens apparentés) d'Ésaü, on peut noter une petite différence : les deux versions présentent d'abord la famille proche du fils aîné d'Isaac, mais ensuite le TM mentionne deux fois le bétail,  $\text{וְהַבְּרִיָּהוֹתֶיךָ וְהַבְּרִיָּהוֹתֶיךָ}$ , alors que la Septante, jugeant peut-être cette double mention redondante, a un très vague  $\kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$  avant le  $\kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \kappa\tau\acute{\eta}\nu\eta$ . En tout cas, la mention des « esclaves » fait bien la transition entre les humains de plein droit et le bétail et autres acquisitions chananéennes d'Ésaü ; si l'on s'étonne de la proximité syntaxique entre les êtres humains, les « possessions » ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ ) et le bétail, on peut se rappeler ce dixième commandement du décalogue, cité ici d'après la traduction de la LXX<sup>57</sup> :

*Exode* 20, 17 :

Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune de ses bêtes, ni rien de ce qui est à ton prochain ( $\omicron\upsilon\tau\epsilon \delta\omicron\sigma\alpha \tau\tilde{\omega} \pi\lambda\eta\sigma\iota\omicron\nu \sigma\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ).

On note dans ce verset du décalogue une porosité sémantico-syntaxique entre les objets animés et non animés ; ainsi  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$  « tout ce qu'il possédait » en Gn 36, 6, qui suit immédiatement  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha \tau\omicron\upsilon \omicron\iota\gamma\iota\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , pourrait désigner aussi des animés dans la Septante, ce qui assurerait une bonne transition.

<sup>55</sup> J. MOATTI-FINE, *La Bible d'Alexandrie. 6 Jésus (Josué)*, Paris 1996, p. 159. Pourraient encore être cités, à titre d'exemples, *Ézéchiel* 22, 25 ( $\psi\chi\alpha\iota$  /  $\psi\chi\acute{\alpha}\varsigma$ ) ; *Exode* 1, 5 (« ceux qui étaient issus de Jacob », littéralement « toutes les âmes issues des reins de Jacob »,  $\text{בְּרִיָּהוֹתֶיךָ יִצְחָק וְכָל־נַפְשֵׁי יִצְחָק}$  /  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \psi\chi\alpha\iota \acute{\epsilon}\zeta \text{Iακωβ}$ ) ; *Genèse* 12, 5 (« avec tous les biens et les gens qu'ils avaient acquis à Harrân »  $\text{וְכָל־הַנְּפֻשׁוֹתֶיךָ וְכָל־הַבְּרִיָּהוֹתֶיךָ}$  /  $\kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \psi\chi\acute{\eta}\nu$ ,  $\eta\nu \acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\omicron \acute{\epsilon}\nu \text{Χαρραν}$ ) ; *Lévitique* 4, 2...

<sup>56</sup> E. HATCH et H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint* [n. 1], s.v.  $\sigma\omega\mu\alpha$ , p. 1330, correspondance 8. Le lecteur devra attendre la troisième et dernière partie de cette étude, consacrée à une seule exception près à des textes sans correspondant massorétique, pour avoir enfin des exemples de « corps // âme ».

<sup>57</sup> A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. 2 L'Exode*, Paris 1989, pp. 210-211.

C. *Tobit* 10, 10

Cette porosité trouve une confirmation dans le verset suivant de Tobit. Tobias, le fils, vient de connaître quatorze jours de noces avec la fille de Ragouel ; il demande à partir pour rejoindre ses parents, qui doivent s'inquiéter.

Tb G1 10, 10 :

ἀναστὰς δὲ Ραγουὴλ ἔδωκεν αὐτῷ Σάρραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὰ ἥμισυ τῶν ὑπαρχόντων, σώματα καὶ κτήνη καὶ ἀργύριον<sup>58</sup>.

S'étant levé, Ragouel lui donna Sarra, sa femme, ainsi que la moitié de ce dont il disposait, des esclaves, du bétail et de l'argent<sup>59</sup>.

La liste a une certaine cohérence, puisque le mot générique, τὰ ὑπάρχοντα « ce dont il disposait », est développé par des termes à caractère matériel, dirons-nous, progressif : on était parti de l'humain absolu, la fille de Ragouel (qui ne s'appelle pas pour rien Sarra, d'ailleurs : référence évidente à la femme d'Abraam et donc à la mère de tout le peuple juif), ensuite nous avons les esclaves, comme premier degré de l'éloignement de l'humain, ensuite du bétail, c'est-à-dire toujours du vivant, mais pas humain, et enfin de l'inanimé, l'argent.

A été cité ici le texte établi principalement à partir des *codices* Vaticanus et Alexandrinus (texte dit Grec 1 ; d'où G1), mais, si le livre de Tobit n'a pas de correspondant massorétique (les fragments sémitiques ont été découverts relativement récemment et ne recouvrent pas tout le livre<sup>60</sup>), il est quand même bicéphale, puisqu'il existe une autre version grecque, celle du Sinaïticus ; or, pour ce verset, cette dernière nous offre un parallèle des plus intéressants :

Tb G2 10, 10 :

καὶ ἀναστὰς Ραγουὴλ παρέδωκεν Τωβία Σάρραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὸ ἥμισυ πάντων τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ, παῖδας καὶ παιδίσινας, βόας καὶ πρόβατα, ὄνους καὶ καμήλους, ἱματισμὸν καὶ ἀργύριον καὶ σκεῦη<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. VIII, 5 : Tobit, edidit R. HANHART, Göttingen 1983, pp. 142-143.*

<sup>59</sup> Le livre de *Tobit* n'étant pas encore paru dans la collection « La Bible d'Alexandrie », je propose ici une traduction personnelle.

<sup>60</sup> Pour le détail, on pourra se référer à l'ouvrage de référence : S. WEEKS, S. GATHERCOLE et L. STUCKENBROOK, *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin, and Syriac*, Berlin, Boston 2004, 2013<sup>2</sup>.

<sup>61</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 58], pp. 142-143.

Et, se levant, Ragouel remit à Tobias Sarra, sa femme, et la moitié de ce qui lui appartenait, des serviteurs et des servantes, des bœufs et des brebis, des ânes et des chameaux, des vêtements, de l'argent et des objets.

Peu nous chaut ici que Ragouel soit plus généreux dans ses dons que dans la version précédente ; ce texte est plus long (par exemple il détaille la nature du bétail que Ragouel donne à son gendre), et, pour les σώματα, « esclaves », l'équivalence est très limpide : παιῖδας καὶ παιδίσκας, « des serviteurs et des servantes ». Le neutre générique de la première version se décline ici au masculin et au féminin.

#### D. 1 Règles 31, 10

Nous sommes à la fin de la bataille de Guilboa, qui voit la victoire des Étrangers (les Philistins dans le TM<sup>62</sup>) sur Saül et ses hommes ; Saül lui-même se suicide, pour éviter d'être tué par des incirconcis. C'est de lui dont il s'agit dans l'extrait suivant.

#### 1 Samuel 31, 10 :

וַיִּמְנוּ אֶת-בְּרִית עֶשְׂתֵּי-רֶשֶׁת  
וַיִּמְנוּ אֶת-בְּרִית עֶשְׂתֵּי-רֶשֶׁת

Ils mirent les armes de Saül dans la maison des Astartés  
et ils clouèrent son cadavre sur la muraille de Beth-Shân.

LXX 1 Règles 31.10 : καὶ ἀνέθηκαν τὰ σκεῦη αὐτοῦ εἰς τὸ Ἀσταρτεῖον  
καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ κατέπηξαν ἐν τῷ τείχει Βαιθσαν<sup>63</sup>.  
Et ils déposèrent ses armes dans l'Astartéion  
et ils fixèrent son corps sur le rempart de Baithsan<sup>64</sup>.

Le σῶμα, ici, désigne le cadavre<sup>65</sup> ; ce qu'il reste d'un roi, c'est donc son corps inanimé et les armes qu'il portait sur lui. Cependant, il n'est pas tout à fait dénué

<sup>62</sup> Sur cette traduction de ἀλλόφυλοι par « Étrangers », avec la capitale initiale, voir le passage consacré à cette question dans l'introduction du volume de *La Bible d'Alexandrie* : B. GRILLET et M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règles* [n. 19], pp. 74-76 ; par un curieux synchronisme, la même année est paru également J. GASCOU, « Les ἀλλόφυλοι », *REG* 110, juillet-décembre 1997, pp. 285-294.

<sup>63</sup> Le texte est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 564.

<sup>64</sup> B. GRILLET et M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règles* [n. 19], p. 416.

<sup>65</sup> Sens fréquent de נֶפֶשׁ (voir L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon* [n. 42], s.v. נֶפֶשׁ, p. 176, sens 2 : « Leichnam »). Cf. le verset 8, où il est question des Étrangers qui viennent ἐκδιδύσκειν τοὺς νεκρούς « pour dépouiller les morts », en face de, cette fois, נֶפֶשׁ הַלְּזָהִים. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* [n. 15], commence son article σῶμα (pp. 1083-1084,

d'humanité, puisqu'en 1 Rg 31, 12, lorsque les fils d'Israël viennent enlever leurs morts, nous lisons :

1 *Règnes* 31, 12 :

καὶ ἀνέστησαν πᾶς ἀνὴρ δυνάμειος καὶ ἐπορεύθησαν ὅλην τὴν νύκτα καὶ ἔλαβον τὸ σῶμα Σαουλ καὶ τὸ σῶμα Ἰωναθαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τείχους Βαιθσαν καὶ φέρουσιν αὐτοὺς εἰς Ἰαβις καὶ κατακαίουσιν αὐτοὺς ἐκεῖ<sup>66</sup>.

Et tous les braves se levèrent et marchèrent toute la nuit et ils prirent le corps de Saül et le corps de son fils Jonathan du rempart de Baithsan et ils les emportent à Iabis et ils y les brûlent<sup>67</sup>.

La double occurrence de σῶμα est ici anaphorisée par le double masculin pluriel αὐτούς.

### III. Corps // « âme »

Le mot *âme* est mis ici entre guillemets car, on le verra, même si l'on attend la Bible sur le sujet, dans la LXX, ἡ ψυχὴ ne peut ni ne doit toujours être traduit par « âme », comme va nous le montrer déjà notre premier exemple.

A. 2 *Maccabées* 7, 37

Nous sommes donc dans le chapitre 7 de 2 M, chapitre célèbre parmi les biblistes parce qu'il narre le supplice des sept (sept, le nombre parfait) frères Maccabées du fait de l'odieuse domination séleucide, contre laquelle ils se sont révoltés. Le dernier frère est sommé, comme les autres, de renier sa foi s'il veut avoir la vie sauve ; objurgation devant laquelle il n'a que mépris :

2 M 7, 37 :

ἐγὼ δὲ καθάπερ οἱ ἀδελφοί, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ἕως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι καὶ σὲ μετὰ ἑτασμών καὶ μαστιγῶν ἐξομολογήσασθαι, διότι μόνος αὐτὸς θεὸς ἐστίν<sup>68</sup>...

*praes.* 1083) en signalant que « chez Hom[ère], comme le remarque déjà Aristarque, il s'agit toujours d'un corps mort (...) (autrement Hom[ère] dit δέμας) ».

<sup>66</sup> Le texte est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 564.

<sup>67</sup> B. GRILLET et M. LESTIENNE, *Premier Livre des Règles* [n. 19], p. 416.

<sup>68</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen : *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, vol. IX : Maccabaeorum liber II, copis usus quas reliquit W. KAPPLER edidit* R. HANHART, Göttingen 1959, p. 78.



Je livre, moi comme mes frères, et mon corps et ma vie pour les lois ancestrales, invoquant Dieu pour qu'il se montre vite propice à notre nation et pour que tu reconnaisse avec des angoisses et des fouets qu'il est, lui, le seul Dieu...<sup>69</sup>

Il me semble que traduire ici ψυχή par « âme », comme le fait la Bible Osty<sup>70</sup>, constitue un faux-sens : le benjamin des frères Maccabées ne livre pas son âme, mais la soufflerie qui fait palpiter son myocarde ; en ce sens, σῶμα et ψυχή ne sont autres que rigoureusement synonymes, au sens de la poétique vétêrotestamentaire dans notre passage<sup>71</sup>. En offrant son corps, il accepte de perdre la vie, ce qu'exprime parfaitement l'expression française *rendre l'âme* pour « mourir ». Le jeune Maccabée ne donne pas son âme au Séleucide comme Faust donnera son âme à Méphistophélès<sup>72</sup>. Nous en avons une confirmation dans le verset qui précède immédiatement :

2 M 7, 36 :

οἱ μὲν γὰρ νῦν ἡμέτεροι ἀδελφοὶ βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον ἀενάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτῶκασι, σὺ δὲ τῇ τοῦ θεοῦ κρίσει δίκαια τὰ πρόστιμα τῆς ὑπερηφανίας ἀποίση<sup>73</sup>.

Car nos frères d'aujourd'hui, après avoir subi une peine de courte durée, bénéficient de l'alliance de Dieu qui donne une vie qui ne tarit pas<sup>74</sup> ; mais toi, dans le jugement de Dieu tu emporteras avec justice les châtiments de ton orgueil.

Ce verset utilise un autre mot pour « vie », à savoir ζωή, mais il oppose clairement la douleur somatique et la vie inaliénable, liée à l'alliance (διαθήκην, le mot

<sup>69</sup> Ni 2 M ni 4 M, cités dans cette troisième et dernière partie de l'étude, n'étant encore parus dans la collection *La Bible d'Alexandrie*, je propose une traduction personnelle des extraits de ces deux livres.

<sup>70</sup> « Quant à moi, comme mes frères, je livre mon corps et mon âme pour les lois de mes pères, etc. » : E. OSTY, avec la collaboration de J. TRINQUET, *La Bible, traduction française sur les textes originaux*, s. l., 1973, p. 1077.

<sup>71</sup> Idem NETS : « give up body and life » (J. SCHAPER, *2 Maccabees*, dans A. PIETERSMA et B. G. WRIGHT (éds.), *A New English Translation of the Septuagint* [n. 20], pp. 503-520, *praes.* 512) ; et LXX-Deutsch « Ich aber gebe wie (meine) Brüder Leib und Leben hin » (K. BREDESEN et T. NICKLAS, *Makkabaion II. Das zweite Buch der Makkabäer*, dans W. KRAUS et M. KARRER (éds.) *Septuaginta Deutsch* [n. 20], pp. 694-717, *praes.* 704).

<sup>72</sup> Littré lui-même, dont on sait qu'il n'était pas un fervent croyant, nous donne ici plus qu'une simple définition pour son sens 2, « le principe immatériel de la vie, l'âme après la mort » (<https://www.littre.org/definition/âme>) : « Donner son âme au diable, faire un pacte avec le diable à qui l'on abandonne son âme pour des avantages terrestres. On croyait que les sorciers donnaient leur âme à Satan, et recevaient en échange une puissance surnaturelle. Faust est la plus célèbre de ces légendes où un homme donne son âme au diable ».

<sup>73</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 68], p. 78.

<sup>74</sup> Littéralement « sont tombés sous l'alliance de Dieu de la vie intarissable ».

est fort, il s'agit tout simplement du sujet de l'Ancien Testament, et du Nouveau, du reste) divine.

Des versions de ce texte me semblent le surtraduire ; ainsi la TOB<sup>75</sup> : « Car nos frères, après avoir enduré maintenant une douleur passagère en vue d'une vie intarissable, sont tombés pour l'alliance de Dieu... » : il n'y a rien dans le grec pour « en vue de » ; de même la NETS « after enduring a brief suffering, have fallen heir to everlasting life »<sup>76</sup>. Nous ne sommes pas chez Homère, où les cas ont une valeur *per se* ; d'ailleurs la Bible Osty juge le texte corrompu et le modifie<sup>77</sup>. C'est dire qu'il pose problème ; nous allons raisonner simplement et prendre un complément du nom pour ce qu'il est, c'est-à-dire un complément du nom : ὑπενέγκαντες πόνον ἀενάου ζωῆς, « ayant enduré la souffrance d'une vie sans fin » ; est-ce à dire qu'il faut souffrir pour vivre éternellement ? La réponse est suspens, du moins peut-être jusqu'à l'avènement du Christ, qui le fera, selon la foi nouvelle, une seule fois pour l'éternité du genre humain.

L'épisode est repris en 4 M :

#### 4 *Maccabées* 13, 13

εἷς δὲ ἕκαστος ἀλλήλους ὁμοῦ πάντες ἐφορῶντες φαιδροὶ καὶ μάλα θαρραλέοι Ἐαυτοὺς, ἔλεγον, τῷ θεῷ ἀφιερῶσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τῷ δόντι τὰς ψυχὰς καὶ χρῆσωμεν τῇ περὶ τὸν νόμον φυλακῇ τὰ σώματα<sup>78</sup>.

Et tous, portant chacun un même regard l'un sur l'autre, radieux et très confiants, disaient : « Sanctifions-nous de tout notre cœur pour Dieu, celui qui a donné nos vies, et recourons à l'observation de la loi par nos corps ».

Il convient tout d'abord de commenter le préverbe ablatif dans ἀφιερῶσωμεν : il ne s'agit pas seulement de se sanctifier, mais de se séparer (du commun des mortels, comprendre : des non-juifs) par ce mouvement même de consécration. La vie (τὰς ψυχὰς) et le corps (τὰ σώματα) sont apparemment distingués : Dieu est le pourvoyeur de la première, tandis que le second sert de moyen à l'observation de la Loi. On pourrait par ailleurs gloser à l'infini la construction de χρῆσωμεν ; ou

<sup>75</sup> Traduction œcuménique de la Bible [n. 41], p. 2095.

<sup>76</sup> J. SCHAPER, 2 *Makkabees* [n. 71], p. 512.

<sup>77</sup> E. OSTY, avec la collaboration de J. TRINQUET, *La Bible* [n. 69], p. 1077. Sa note à 2 M 7, 36 dit : « Le texte, incorrect et confus, a été corrigé » ; voici comment il traduit notre verset : « Nos frères, en effet, après avoir supporté une peine de courte durée, boivent maintenant à la vie qui ne tarit pas, en vertu de l'Alliance de Dieu ; mais toi, par le jugement de Dieu, tu porteras le juste châtement de ton arrogance ». Mais aucune donnée figurant dans l'apparat critique de ce verset [n. 73] ne permet de passer du πεπτώκασι « sont tombés » des manuscrits à une forme de πίνω « boire » ; ni LEH [n. 47], s.v. πίπτω, pp. 376-377, ni T. MURAOKA, *Lexicon* [n. 40], s.v. πίπτω, pp. 558-559, ne mentionnent notre verset, ce qui laisse à penser que les auteurs de ces dictionnaires n'y voyaient pas une construction qui devait poser problème.

<sup>78</sup> Le texte cité est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 1175.

bien, comme le dit LEH, « to use for, to apply for (τί τινι) », avec pour seule référence notre passage<sup>79</sup>; ou bien, plus classiquement, comme on le propose ici, construction avec l'instrumental (i.e. en grec le datif), et un très bel accusatif de relation<sup>80</sup> : « et ayons rapport avec (i.e. respectons) l'observance de la loi en ce qui concerne nos corps ». La sanctification-séparation est le fait de la vie<sup>81</sup>, qui revient à sa source, tandis que le corps, disais-je, est le moyen de l'observance de la Loi. À la manière véterotestamentaire, il n'y a pas forcément de dichotomie entre ces deux domaines<sup>82</sup>.

Nous pourrions raisonner de manière semblable dans l'exemple suivant :

## B. 2 *Maccabées* 14, 38

Il est question ici de Razis, l'un des anciens de Jérusalem, qui est dénoncé à Nianor, l'ignoble général séleucide. Le verset qui précède immédiatement le couvre d'éloges :

2 M 14, 37 :

ἀνὴρ φιλοπολίτης καὶ σφόδρα καλῶς ἀκούων καὶ κατὰ τὴν εὐνοίαν πατῆρ τῶν Ἰουδαίων προσαγορευόμενος<sup>83</sup>.

C'était un homme qui aimait ses concitoyens, qui jouissait d'une excellente réputation et qui, en raison de sa bienveillance, était appelé « père des juifs ».

<sup>79</sup> J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* [n. 47], s.v. *χράω*, p. 518b ; de même, T. MURAOKA, *Lexicon* [n. 40], s.v. *χράω*, p. 735, ne donne que ce verset pour la construction « + acc. ». Le problème est que ce verbe ne se construit pour ainsi dire jamais avec un accusatif objet, même si LSJ, s.v. *χράω*, pp. 2001-2002, *praes.* 2002, consacre une brève avant-dernière section, la VI, à l'« acc. rei » « in later G[reek] », avec les exemples suivants : Aristote, *Économique*, 1350a7 ; Sagesse 7, 14 ; 1 *Corinthiens* 7, 31, à quoi s'ajoutent une inscription épidaurienne du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et papyrus de Thèbes du III<sup>e</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Notre passage 4 M 13, 13 ne figure pas dans l'index (on l'attendait p. 882) de T. MURAOKA, *Syntax of Septuagint Greek*, Louvain, Paris, Bristol (CT) 2016 ; et lorsque cet ouvrage, étudiant les constructions verbales, en vient à parler (p. 519-520, *praes.* 519) du « c) Diachronic change » (« Some verbs which in C[lassical] G[reek] used to take a dative begin to take an accusative »), il ne cite pas *χρησθαι*.

<sup>80</sup> Ce que T. MURAOKA, *Syntax* [n. 79], pp. 184-186, *praes.* 184, appelle « Accusative of respect, specification or limitation ». Le lecteur en aura un exemple typique, *τὴν πρόσωπον τοῦ προσώπου κάλλιστος*, en 2 *Maccabées* 6, 18, premier texte grec cité sous le f) de la présente troisième partie.

<sup>81</sup> Cela dit dans ce passage le mot *ψυχάς* a une connotation assez nette de son sens d'« âme ».

<sup>82</sup> Rappelons-nous notamment ce refrain du *Lévitique*, dans ce qu'il est coutume d'appeler « la loi de sainteté », en citant par exemple ceci : Lv 20, 26 *καὶ ἐσεσθέ μοι ἅγιοι, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν εἶναι ἐμοί*, « Et vous serez pour moi saints, parce que je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu, qui vous ai mis à part de toutes les nations pour être à moi » (*La Bible d'Alexandrie* 3, Cerf, Paris 1988 ; le texte grec est celui de J. W. WEVERS dans la collection de Göttingen [n. 2], p. 229 ; traduction de HARLE et PRALON, *Le Lévitique* [n. 4], p. 176).

<sup>83</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 68], p. 110.

Voici donc ce qu'on nous dit ensuite :

2 M 14, 38 :

ἦν γὰρ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις τῆς ἀμειζίας κρίσιν εἰσηνηγεμένος Ἰουδαϊσμοῦ, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ παραβεβλημένος μετὰ πάσης ἐκτενίας<sup>84</sup>.

En effet, durant les temps antérieurs de l'insurrection, il avait été accusé de pratiquer les coutumes juives, et il avait exposé et son corps et sa vie, de toute sa force, en faveur des coutumes juives.

Je donnerai juste un élément de commentaire sur ce passage qui paraît limpide en soi, c'est le choix du thème verbal dans καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ παραβεβλημένος μετὰ πάσης ἐκτενίας : le parfait est l'intensif du verbe ; on pourrait traduire « et qui exposait constamment sa vie et son corps, avec toute la force dont il disposait ». Une nouvelle fois, nous n'avons pas ici une opposition entre le « corps » et l'« âme » ; ψυχὴ est synonyme de σῶμα, à propos d'un juif dont rien ne permet de douter qu'il ne saurait livrer son âme à l'infâme Nicanor.

C. 2 *Maccabées* 15, 30

Nous sommes au chapitre final de 2 M, qui clôt en apothéose le livre, par une bataille dont tout le récit militaire, à vrai dire, tient à peine dans un demi-verset. L'essentiel est que, bien évidemment, Judas Maccabée, qui est le véritable héros du livre<sup>85</sup>, gagne la bataille, et voici le traitement qu'il réserve au cadavre du général ennemi, dénommé précisément Nicanor – où l'on peut voir une forme de féroce ironie, puisque ce nom signifie « l'homme de la victoire » :

2 M 15, 30 :

καὶ προσέταξεν ὁ καθ' ἅπαν σώματι καὶ ψυχῇ πρωταγωνιστῆς ὑπὲρ τῶν πολιτῶν, ὁ τὴν τῆς ἡλικίας εἶνοιαν εἰς ὁμοιοθεῖς διαφυλάξας, τὴν τοῦ Νικάνορος κεφαλὴν ἀποτεμόντας καὶ τὴν χεῖρα σὺν τῷ ὤμῳ φέρειν εἰς Ἱερουσόλυμα<sup>86</sup>.

Et celui qui avait combattu au premier rang de tout son être, corps et âme, pour défendre ses concitoyens, celui qui avait conservé le dévouement de sa jeunesse à l'égard de ses compatriotes, ordonna que l'on coupe la tête de Nicanor et le bras, avec l'épaule, et de l'amener à Jérusalem.

Nous voici enfin arrivés à un passage où l'on peut traduire σῶμα par « corps » et ψυχὴ par « âme » ; on remarquera que les datifs instrumentaux (compléments de

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> 2 M est, ne serait-ce que sur ce point, littérairement très différent de 1 M.

<sup>86</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 68], p. 115.

manière ou de moyen) σώματι καὶ ψυχῇ sont précédés de l'expression καθ' ἅπαν, surtraduite peut-être ici « de tout son être », littéralement « en tout » ; littéralement toujours, pour l'ensemble de ce début de verset, « celui qui selon tout / en tout, par son corps et par son âme, avait été le protagoniste en faveur de ses concitoyens ». Nous avons ici une parfaite définition de tout ce qui constitue l'être humain, en l'occurrence le juif parfait (le héros du livre ne s'appelle pas pour rien « Judas »), le « corps » et l'« âme », mis tous deux, comme formant un tout, ἅπαν, au service du peuple de Dieu dans des temps où celui-ci était attaqué<sup>87</sup>.

#### D. *Proverbes* 11, 17

Cette bipartition anthropologique corps / âme se trouve ailleurs, par ex. dans un parallélisme antonymique en *Proverbes* :

Pr 11, 17 :

τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀγαθὸν ποιεῖ ἀνὴρ ἐλεήμων,  
ἐξολλύει δὲ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἀνελεήμων<sup>88</sup>.

À son âme il fait du bien, l'homme de pitié ;  
il fait périr son corps, l'homme sans pitié<sup>89</sup>.

Nous n'avons plus ici, comme dans l'exemple précédent, un ensemble σῶμα et ψυχὴ formant un ἅπαν, mais deux termes qui, tout en gardant sens propre, fonctionnent comme « synonymes » au sens large, vétérotestamentaire, rappelé en introduction. Nous sommes bien dans « le corps parallèle ».

Le TM donne :

גַּמְלַת וּפְשׁוּ אִישׁ תְּסֻד  
וְעֵבֶר פְּשָׁאָו אֶכְוָרִי

L'homme fidèle se fait du bien à lui-même ;  
L'homme cruel attire le malheur sur sa propre chair.

Ce que NBS traduit par « à lui-même » est en hébreu וּפְשׁוּ, soit littéralement « son âme ». Il y a de fait une sorte de grammaticalisation du terme « âme » en hébreu, qui aboutit à en faire l'équivalent d'un pronom personnel réfléchi, réalité

<sup>87</sup> On déplore, par exemple, dans la traduction de la TOB que rien ne corresponde à καθ' ἅπαν : « Celui qui, au premier rang, s'était consacré corps et âme à ses concitoyens » : *Traduction œcuménique de la Bible* [n. 41], p. 2115.

<sup>88</sup> Le texte est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 201 du « second volume ».

<sup>89</sup> D.-M. D'HAMONVILLE, *Les Proverbes* [n. 11], p. 226.

syntaxique qui n'a pas de forme morphologique propre en hébreu biblique<sup>90</sup>. Ainsi la LXX, qui traduit mot à mot<sup>91</sup>, introduit ici une dichotomie corps / âme qui est très effacée, pour ne pas dire non perçue, dans le TM.

#### E. 4 *Maccabées* 1, 20

Dans cette dernière optique, une série importante d'occurrences de σῶμα vs ψυχή se trouve au premier chapitre de 4 M, livre à prétention philosophique comme l'exprime très clairement son incipit<sup>92</sup> :

#### 4 M 1, 1 :

Φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων, εἰ αὐτοδέσποτόσῃ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός, συμβουλευσαίμ' ἂν ὑμῖν ὀρθῶς ὅπως προσέχητε προθύμως τῇ φιλοσοφίᾳ<sup>93</sup>.

Sur le point d'exposer un sujet très philosophique – savoir si la raison pieuse domine absolument les passions –, je vous conseillerais justement de prêter attention avec ardeur à ma philosophie.

Plus précisément, à partir de 4 M 1, 13 nous avons un exposé sur la suprématie de la raison, introduit comme suit :

<sup>90</sup> P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, p. 453 : « Comme suppléant de l'accusatif réfléchi on a parfois *שָׁפָא* "âme", avec pour premier exemple Pr 19, 8 *יִשָּׂא אֶת־נַפְשׁוֹ* "s'aimant lui-même" ; voir, dans le même sens, R. J. WILLIAMS, *William's Hebrew Syntax. Third edition. Revised and expanded by J.C. Beckman*, Toronto, Buffalo, Londres 1967, 2007<sup>3</sup>, p. 54 : « Hebrew lacks a dedicated reflexive pronoun (e.g. 'myself', 'himself'), but the reflexive idea may be expressed with a verb in the Niphal stem (§ 135), a verb in the Hithpael stem (§ 152, 154, 155), a pronominal suffix (particularly on ל) or with *שָׁפָא* 'soul' », en citant pour ce dernier cas *Amos* 6, 8 *וְנִשְׁבַּע אֲדֹנָי יְהוִה בְּנַפְשׁוֹ*, « The Lord YHWH has sworn by *himself* », littéralement « by *his soul* ».

<sup>91</sup> Plus précisément donc, qui traduit un mot grammatical (un quasi-pronom) par un mot lexical de sens plein.

<sup>92</sup> On sera en particulier sensible au polyptote en épanadiplose. H. ANDERSON (*4 Maccabees [First Century A.D.]. A New Introduction and Translation*, dans J. H. CHARLESWORTH (éd), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 2*, New York, Londres, Toronto, Sydney, Auckland 1985, pp. 531-564, *praes.* 531) commence ainsi sa présentation de l'ouvrage : « The book widely known under the above heading is set in the form of a philosophical discourse in which the author proceeds to develop his argument by using the first person singular. In his preface in 1, 1-6 he introduces the subject of his entire work, devout reason's mastery over the passions, a phrase which recurs like a refrain throughout (1, 9, 13, 19, 30 ; 2, 6, 24 ; 6, 31 ; 7, 16 ; 13, 1 ; 16, 1 ; 18, 2) ».

<sup>93</sup> Le texte cité est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], p. 1157.

4 M 1, 13 :

Ζητοῦμεν δὴ τοίνυν εἰ αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμός<sup>94</sup>.

Nous cherchons bien précisément si la raison est la maîtresse absolue des passions.

Dans ce cadre, nous en arrivons à la dichotomie suivante, qui constitue le premier parallèle du chapitre entre σῶμα et ψυχή :

4 M 1, 20 :

παθῶν δὲ φύσεις εἰσὶν αἱ περιεκτικώταται δύο ἡδονή τε καὶ πόνος· τούτων δὲ ἐκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκεν<sup>95</sup>.

Parmi les passions, celles qui sont naturellement les plus universelles sont au nombre de deux, le plaisir et la souffrance ; et chacune de ces deux dernières concernent naturellement à la fois le corps et l'âme.

Cette première mention conjointe est développée quelques versets plus loin :

4 M 1, 25-27 :

1, 25 ἐν τῇ ἡδονῇ δὲ ἔνεστιν καὶ ἡ κακοήθης διάθεσις, πολυτροπωτάτη πάντων οὕσα τῶν παθῶν, 1, 26 καὶ τὰ μὲν ψυχῆς ἀλαζονεία καὶ φιλαργυρία καὶ φιλοδοξία καὶ φιλονεικία καὶ βρασκανία, 1.27 κατὰ δὲ τὸ σῶμα παντοφαγία καὶ λαιμαργία καὶ μονοφαγία<sup>96</sup>.

1, 25 Or dans le plaisir est contenue la disposition vicieuse, qui est la plus multiple de toutes les passions, 1, 26 et celles de l'âme sont la vantardise, le goût pour l'argent, le goût pour la gloire, le goût pour les disputes et le penchant pour la calomnie ; 1, 27 et pour le corps, ce sont l'habitude à manger de tout sans distinction, la gloutonnerie et le fait de manger seul.

Ici nous n'apprenons rien de spécial, du moins sur la poétique de σῶμα dans la LXX ; le σῶμα et la ψυχή sont les deux parties constitutives de l'être humain, comme nous l'avons déjà rencontré précédemment, et chacune de ces parties a ses propres πάθη<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 1158.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Nous n'apprenons rien de renversant non plus dans le verset suivant, qui suit immédiatement le passage qui vient d'être cité, et qui se contente de répéter le contenu de 1, 20 : 4 *Maccabées* 1, 28 : καθάπερ οὖν δυεῖν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς φυτῶν ὄντων ἡδονῆς τε καὶ πόνου πολλὰὶ τούτων τῶν φυτῶν εἰσὶν παραφυάδες, « De même donc que, le plaisir et la souffrance étant deux rejetons du corps et de l'âme, nombreuses sont les ramifications de ces rejetons... »

Sautons deux ou trois lignes et nous arrivons à la dernière mention du parallélisme qui nous intéresse<sup>98</sup>.

4 M 1, 31-32 :

1, 31 σωφροσύνη δὴ τοίνυν ἐστὶν ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν, 1.32 τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσὶν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί, καὶ τούτων ἀμφοτέρων ἐπικρατεῖν ὁ λογισμὸς φαίνεται<sup>99</sup>.

1, 31 La tempérance est bien précisément la maîtrise exercée sur les passions ; 1.32 or, parmi les passions, les unes concernent l'âme, et les autres, le corps, et la raison semble avoir la maîtrise sur ces deux catégories de passions.

On constate, dans cet ultime parallélisme du σῶμα de la ψυχή, que la raison, le λογισμὸς, est compétent dans les deux domaines ; compétent, mais – du moins d'après ce qui est dit ici – juste pour maîtriser les ἐπιθυμίαι, les désirs de l'un et de l'autre.

F. 2 *Maccabées* 6, 30

Revenons pour achever ce parcours à 2 M. Il est question ici du martyr d'Éléazar, qui nous a été présenté en 2 M 6, 18 en ces termes<sup>100</sup> :

2 M 6, 18 :

Ἐλεάζαρος τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων, ἀνὴρ ἤδη προβεβηκῶς τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν πρόσοψιν τοῦ προσώπου κάλλιστος, ἀναχανῶν ἠναγκάζετο φαγεῖν ὑεῖον κρέας<sup>101</sup>.

Éléazar, l'un des scribes qui occupaient le premier rang, un homme déjà avancé en âge et dont le visage était d'une extrême beauté, fut contraint, la bouche ouverte, d'avaler de la viande de porc.

Il crache féroce­ment ladite viande de porc, et voici ce qu'il dit *in articulo mortis* :

<sup>98</sup> À partir du chapitre 2 du livre, le propos cesse de verser dans la philosophie générale pour se rattacher plus expressément aux Écritures, inscription biblique annoncée dès l'avant-dernier verset du chapitre 1 : 4 Maccabées 1, 34 (...) καὶ παντοίων βρωμάτων τῶν ἀπηγορευμένων ἡμῖν κατὰ τὸν νόμον ἀπεχόμεθα διὰ τὴν τοῦ λογισμοῦ ἐπικράτειαν « et de toutes sortes d'aliments qui nous sont interdits selon la Loi nous nous abstenons, en raison de la maîtrise exercée par la raison ».

<sup>99</sup> Le texte cité est celui de A. RAHLFS, *Septuaginta* [n. 2], pp. 1158-1159.

<sup>100</sup> Puisque nous lisons à l'instant des extraits du chapitre 1 de 4 M, celui qui en voudra savoir davantage sur ce personnage pourra se reporter aux chapitres 5 à 7 de ce dernier livre, qui lui sont intégralement consacrés.

<sup>101</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 68], p. 72.



2 M 6, 30 :

μέλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν ἀναστενάξας εἶπε Τῷ κυρίῳ τῷ τὴν ἁγίαν γνῶσιν ἔχοντι φανερόν ἐστιν, ὅτι δυνάμενος ἀπολυθῆναι τοῦ θανάτου σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ τὸ σῶμα ἀλγηδόνως μαστιγούμενος, κατὰ ψυχὴν δὲ ἡδέως διὰ τὸν αὐτοῦ φόβον ταῦτα πάσχω<sup>102</sup>.

Alors qu'il allait succomber aux coups, il dit dans un gémissement : « Au Seigneur, à celui qui détient la connaissance sainte il est manifeste que, alors que je pouvais me dérober à la mort, j'endure les rudes souffrances du fouet dans mon corps, mais que, dans mon âme, je subis ces peines avec plaisir, car je le crains ».

L'opposition corps / âme se décline ainsi : les souffrances corporelles sont véritables (σκληρὰς), mais l'âme les sublime par la mention du Seigneur ; on lisait déjà, quelques versets plus haut :

2 M 6.26 :

εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐξελοῦμαι τὴν ἐξ ἀνθρώπων τιμωρίαν, ἀλλὰ τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανῶν ἐκφεύξομαι<sup>103</sup>.

Car même si, sur le moment, j'échappe au châtement des hommes, du moins je ne fuirai, ni dans ma vie ni une fois mort, les mains du Tout-Puissant.

Si le corps est objet de souffrance, son opposition à l'âme donne l'idée que c'est de cette dernière dont dépend le salut ultime. Et cela, dans notre verset 6, 30, était présenté peu ou prou comme τὴν ἁγίαν γνῶσιν ; « la science sainte ».

Ce rapide parcours, qui est parti d'un choix de l'ordre de la poétique au sein des cent-trente-six occurrences du mot σῶμα dans la LXX, a permis de proposer une typologie tripartite du sens des mots avec lesquels il figurait en parallèle ou coordination significative : les vêtements, les possessions (au sens général), enfin la ψυχὴ ; pas plus que ce dernier terme ne peut systématiquement, fût-on dans la Bible, se traduire par « âme », notre σῶμα n'a pas systématiquement renvoyé de manière mécanique au « corps ». On a proposé ici un parcours philologique, au sens de la lecture commentée des textes, à propos d'un item du vocabulaire de la LXX. Définir le sens des mots est la tâche du lexicographe, et l'on a vu que la présente étude n'a pas manqué de renvoyer aux ouvrages de référence en la matière ; mais le lexicographe s'appuie lui aussi, en premier lieu et de manière

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>103</sup> Le texte cité est celui de R. HANHART dans la collection de Göttingen [n. 68], p. 73.

« souterraine »<sup>104</sup>, sur la lecture des textes. La polysémie étant une chose éminemment répandue dans les langues naturelles, et la résolution de la polysémie, c'est-à-dire l'attribution d'un sens donné d'un mot (donné comme polysémique dans un dictionnaire) dans un contexte donné, on voit que le lexicographe et le poéticien marchent la main dans la main, se soutenant mutuellement pour faire avancer la compréhension d'un corpus donné, quel qu'il soit : ici la LXX, dont les études en France – et, oserais-je l'écrire, par émulation, dans le monde entier – doivent tant à l'œuvre de M. Harl.

L'auteur de ces pages est le premier à reconnaître que si, à la fin de sa carrière, celle-ci n'avait pas réintroduit « la Bible en Sorbonne »<sup>105</sup> – réussissant par là le tour de force académique de mettre fin enfin à l'absurdité archaïque et pérenne voulant que les Pères de l'Église soient *personae gratae* dans l'université française, mais surtout pas la Bible qu'ils commentent –, il n'aurait jamais pu postuler lui-même de manière crédible, en tant que septantiste, à un poste d'enseignant-chercheur dans une UFR de lettres de l'université publique française. L'œuvre septantique de M. Harl a marqué son époque, a changé les mentalités, de manière durable, a, au sens littéral, *fait école* : M. Harl a eu des élèves septantistes, qui ont eu à leur tour des élèves septantistes, qui désormais en ont eux aussi ; et, tel Orville Wright, mort en 1948, qui, après avoir réalisé à l'aube du vingtième siècle le premier vol dirigé d'un appareil plus lourd que l'air, a vu l'aviation qu'il avait inventée décider du plus énorme conflit que la planète ait jamais connue, M. Harl a vécu assez rassasiée de jours pour voir qu'elle avait, au sens littéral, *fait école*<sup>106</sup>.

Université de Montpellier III  
philippelemoigne@yahoo.fr

Philippe LE MOIGNE

<sup>104</sup> À la manière dont les fondations d'une maison sont invisibles une fois l'édifice achevé.

<sup>105</sup> M. HARL, *La Bible en Sorbonne, ou la revanche d'Érasme*, Paris 2004. « Réintroduit » parce que, comme chacun le sait, le « collège » fondé par Robert de Sorbon au XIII<sup>e</sup> siècle était à l'origine, et l'est longtemps demeuré, une « faculté de théologie ».

<sup>106</sup> Cet article de philologie élaboré sur la base de différents instruments de travail signalés dans les notes ne nécessite pas de bibliographie spécifique.



ÉLIE FACE AUX PROPHETES DE BAAL (3RG 18, 21-40) :  
VARIATIONS TEXTUELLES ET LITTÉRAIRES  
ENTRE LA SEPTANTE ET LE TEXTE MASSORETIQUE

*Abstract* : The confrontation between the prophet Elijah and the prophets of Baal in 3 *Kingdoms* 18, and the sacrificial rite showing on Mount Carmel the superiority of the God of Israel, provide an opportunity to compare the different forms of the narrative. The textual variants are numerous between the Massoretic text, the various Greek versions and the ancient witnesses of the Latin text. The explanation of these variants often remains hypothetical and invites us not to overemphasize possible theological changes in the passage from one version to another. Moreover, it turns out that the reconstruction of the history of the text – in search of the Ur-Text – comes up against a number of uncertainties.

*Keywords* : 3 *Kingdoms* 18, Elijah, Baal's prophets, Massoretic Text, Septuagint, biblical textual criticism

Résumé : La confrontation du prophète Élie et des prophètes de Baal en 3 *Règles* 18, et le rite sacrificiel montrant sur le Mont Carmel la supériorité du Dieu d'Israël sont l'occasion de comparer les différentes formes du récit. Les variantes textuelles sont nombreuses entre le texte massorétique, les diverses versions grecques et les témoins anciens du texte latin. L'explication de ces variantes reste souvent hypothétique et invite à ne pas majorer trop facilement d'éventuels changements théologiques dans le passage d'une version à l'autre. Il s'avère en outre que la reconstitution de l'histoire du texte – à la recherche de l'*Ur-Text* – se heurte à nombre d'incertitudes.

Mots clés : 3 *Règles* 18, Élie, prophètes de Baal, texte massorétique, Septante, critique textuelle de la Bible

Le chapitre 18 du 3<sup>ème</sup> livre des Règles de la LXX (= 1Rois dans le TM) appartient à ce qu'il est convenu d'appeler le cycle d'Élie, c'est-à-dire les derniers chapitres du livre, centrés sur la mission du prophète dans un royaume d'Israël en proie aux affres de la division religieuse sous le règne d'Akhaab<sup>1</sup>. Cette division oppose les adeptes du culte du Baal, qui suivent l'exemple de la reine sidonienne

<sup>1</sup> Je remercie Olivier Munnich, qui a bien voulu prendre le temps de réfléchir avec moi sur le texte de 3*Règles* et ses difficultés. Sans sa générosité et ses encouragements, cet article n'aurait jamais vu le jour.

Jézabel, et les partisans de la religion de IHWH. Élie, dans ce chapitre, tente de reformer l'unité religieuse du royaume en prouvant l'inanité du culte païen, au cours d'un sacrifice spectaculaire sur le mont Carmel en présence du peuple entier. Le chapitre dans son ensemble est un long texte de quarante-six versets, répartis en trois blocs narratifs de longueurs très inégales :

1. Les versets 1 à 20 rapportent un épisode de famine qui frappe le royaume d'Israël : le roi Akhaab et son intendant, Obaddyahou, se séparent pour rechercher de quoi nourrir le bétail (1-6) et rencontrent chacun successivement le prophète Élie (7-19). Ce dernier ordonne au roi d'organiser une rencontre au sommet du Mont Carmel entre lui-même et les prophètes de Baal, en présence du peuple (20).
2. Aux versets 21 à 40, Élie harangue le peuple et lui propose de choisir entre les deux cultes après l'organisation d'une ordalie. Le peuple accepte et deux sacrifices sont effectués, l'un à IHWH par Élie et l'autre par le groupe des adorateurs de Baal. Seul le premier obtient une réponse : le feu consume la victime offerte. Le peuple reconnaît la divinité de IHWH, et Élie égorgerses opposants.
3. Enfin, aux versets 41 à 46, Élie prie pour la pluie tandis qu'Akhaab festoie. Lorsque la prière est exaucée, le roi et le prophète se rendent à Izréel.

La structure globale du chapitre est complexe et elle a pu être décrite comme concentrique. Elle est en effet focalisée sur les versets 36-38, où se manifestent la puissance divine par la consommation du sacrifice ainsi que le lien entre IHWH et son prophète par la réponse du ciel à l'appel de ce dernier<sup>2</sup> :

1R 18, 36-38<sup>TM</sup> : <sup>38</sup> Et le feu de Iahvé tomba, il dévora l'holocauste et le bois, les pierres et la poussière, puis il lampa l'eau qui était dans la rigole.

<sup>39</sup> Tout le peuple vit la chose. Ils tombèrent sur leur face et dirent : « C'est Iahvé qui est Dieu, c'est Iahvé qui est Dieu ! » <sup>40</sup> Alors Élie dit : « Saisissez les prophètes du Baal : que pas un d'eux n'échappe ! » et ils les saisirent. Élie les fit descendre au torrent de Cison et là il les égorgea<sup>3</sup>.

3Rg 18, 36-38<sup>LXX</sup> : <sup>38</sup> Et le feu tomba, venu de Seigneur, depuis le ciel et il dévora l'holocauste et les branches et l'eau du thaala et les pierres, et la poussière, le feu la lécha.

<sup>39</sup> Et tout Israël tomba sur leurs faces, et ils dirent : « En vérité, Seigneur est dieu, il est Dieu. <sup>40</sup> Et Élie dit au peuple : « Rassemblez les prophètes de Baal, que personne

<sup>2</sup> Sur cette structure, voir par exemple J. T. WALSH, *The Elijah Cycle, a Synchronic Approach*, Ann Arbor 1982, p. 40, et P. HUGO, *Les deux visages d'Élie. Texte Massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, OBO 217, Fribourg 2006, p. 213.

<sup>3</sup> Traduction d'É. DHORME, *La Bible. Ancien Testament*, I, « La Pléiade », Paris 1956, p. 1113.

d'entre eux ne soit épargné » ; et ils les rassemblèrent, et Élie les conduit au torrent de Kisôn, et il les égorga là<sup>4</sup>.

Le présent article s'intéressera uniquement à la partie centrale de ce triptyque : en effet, les deux autres parties l'entourent d'un matériau narratif qui la met en valeur tout en lui restant essentiellement étranger. Si l'on excepte Élie, aucun élément n'est commun aux versets 20-40 et au reste du chapitre. Les personnages sont différents : Akhaab et Obaddyahou, le roi et son intendant, qui représentent le pouvoir politique dans l'Israël en crise où se joue l'histoire du prophète, ne tiennent en effet aucun rôle dans l'épisode du Carmel. Les thèmes traités dans ces versets centraux sont également particuliers et isolés de l'ensemble. Le début et la fin du chapitre, au contraire, sont tissés de leitmotifs qui les relient entre eux : la famine, la pluie refusée par Dieu puis accordée, l'affrontement entre le roi et le prophète, la parole prophétique et son accomplissement, la réconciliation des deux adversaires une fois la pluie venue. Tout cela disparaît lors du récit du sacrifice au Carmel. La narration met alors en scène, face au prophète, non plus des individus mais des groupes ; le registre sur lequel se situe l'action n'est plus politique, mais religieux. Le peuple d'Israël et les prophètes du Baal sont les interlocuteurs d'Élie dans une confrontation dont les enjeux sont à la fois individuels et spirituels : il s'agit du statut particulier de « l'homme de Dieu » et de l'efficacité concrète de sa parole prophétique. L'action se concentre sur les deux sacrifices et leur résultat<sup>5</sup>. IHWH, qu'on peut considérer comme le troisième pôle de cet affrontement, n'est pas présent par sa parole comme il l'est dans les versets qui précèdent le récit : il apparaît uniquement en tant que destinataire de l'appel du prophète et par une manifestation matérielle de sa puissance, l'envoi du feu sur l'autel, puis la consommation de la victime<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Il s'agit d'une traduction de travail de C. CAVALIER. Voir en annexe la traduction des versets 20-40 selon le TM et selon la LXX.

<sup>5</sup> L'unité globale du chapitre est généralement rejetée par les critiques au profit d'une succession de plusieurs récits indépendants qu'un travail éditorial aurait agencés et reliés *a posteriori* : sur ce point, voir M. CORGAN, *IKings. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale 2001, p. 445, qui propose de distinguer cinq strates dans le récit.

<sup>6</sup> Le récit contenu aux versets 20-40 est lui-même fortement structuré. Les versets 20 à 24 rapportent le discours d'Élie au peuple et l'approbation de ce dernier. Les versets 25 à 29 mettent en scène le prophète face au groupe de ses adversaires, qu'il raille avant que le silence de leur dieu ne les confonde ; en 30-35 se déroule la préparation du sacrifice à IHWH ; 36-38 rapportent la prière d'Élie et la réaction divine. Enfin, 39 et 40 forment la conclusion du récit : le peuple reconnaît la divinité d'IHWH et le prophète vainqueur égorge ses rivaux malheureux. Chacune des quatre premières parties met en scène une parole, uniquement humaine en l'occurrence, destinée à des hommes ou à un dieu, et ses conséquences concrètes. Cette succession se reproduit trois fois dans la longue partie centrale 30-35, où Élie donne trois ordres qui sont obéis l'un après l'autre.

L'insertion du passage qui nous occupe dans ce qu'on nomme le « cycle d'Élie », c'est-à-dire les chapitres 3Rg 17-19, 21 et 4Rg 1, 1-2, 18 a probablement résulté d'un processus complexe.

Le présent article examinera donc, après une brève présentation des principaux témoins du texte et des nombreux travaux et controverses qu'ils ont suscités, les divergences significatives entre ces témoins (le TM, la LXX et la forme Lucianique de la Bible grecque) sur les versets 18, 20-40 du livre. Un tel examen a déjà été effectué par P. Hugo<sup>7</sup>. Comme l'indique le titre du chapitre consacré au passage, la conclusion à laquelle de P. Hugo aboutit est que le TM et la LXX présentent deux récits différents de l'épisode, fruits respectifs de deux stratégies éditoriales à visée essentiellement théologique. Le TM procède selon lui, comme nous le reverrons plus bas, d'une refonte assez tardive d'une forme hébraïque en partie conservée dans la Bible grecque. Nous reprendrons les versets en analysant leurs variantes textuelles avec une perspective différente de la sienne, celle de l'analyse littéraire. Nous ferons l'hypothèse que la plupart des différences s'expliquent soit par des accidents textuels, soit par des choix littéraires de la part des traducteurs, sans qu'il soit nécessaire de les relier à des enjeux culturels et théologiques ni de supposer l'existence de deux éditions différentes.

## I. Les témoins textuels de 3 Rg 12

### A. Le TM

Les deux manuscrits les plus importants qui transmettent le texte hébreu des *Rois* sont le manuscrit d'Alep (daté d'environ 915 de l'ère commune) et le manuscrit de Léningrad (daté de 1909 et qui sert de base à l'édition de la *Biblica Hebraica Stuttgartensia* que nous utiliserons comme référence dans l'article). Ils transmettent un texte dont la vocalisation est tardive, mais dont la partie consonantique est considérée comme le fruit d'une stabilisation remontant à la période du second Temple<sup>8</sup>. Des fragments manuscrits retrouvés à Qumrân reflètent un texte très similaire à celui des manuscrits médiévaux. Il n'en subsiste toutefois pas pour le passage qui nous intéresse directement.

### B. La LXX

Le texte grec est représenté en premier lieu par les onciaux : le plus important dans l'histoire du texte des Règles est le *Vaticanus* (B), dont H. B. Swete a publié

<sup>7</sup> *Les deux visages d'Élie* [n. 2]. Il occupe le chapitre 4 de l'ouvrage, intitulé « Les deux récits du Mont Carmel et leurs implications théologiques », pp. 213-247.

<sup>8</sup> Voir sur ce point le résumé de M. COGAN, *IKings* [n. 2], p. 85.

une première édition critique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>, avant la publication de référence réalisée par A. E. Brooke, N. McLean et H. St. J. Thackeray dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. L'*Alexandrinus*, dont J. E. Grabe a fourni une édition complète au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, est également un témoin utile. Les manuscrits en minuscules, très nombreux (un peu plus de mille six cents), transmettent des formes du texte très variées.

Dans le cas des *Règues*, un groupe de quatre minuscules, désignés comme boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> dans la seconde édition du *Vaticanus* (19, 82, 93 e 108 dans l'édition de Göttingen), transmet une forme particulière, très importante pour l'histoire du texte : appelée par convention Lucianique (L) cette forme s'est répandue dans les milieux chrétiens antiochiens, ce qui lui vaut d'être également qualifiée de « texte antiochien » ; elle atteste parfois une forme très ancienne du grec, peut-être supérieure à celle du *Vaticanus* dans certains passages où celui-ci a été touché par des révisions hébraïsantes. Elle a bénéficié d'une édition critique récente par N. Fernandez-Marcos<sup>12</sup>. Cette forme est notamment celle qui est commentée dans les *Questions sur les Règues* de Théodoret de Cyr<sup>13</sup>.

### C. Les témoins indirects du grec

Ils sont de deux ordres : en premier lieu, les citations patristiques, au nombre de plusieurs milliers pour les *Règues*. Elles donnent parfois accès à des types de textes anciens, non touchés par les recensions hébraïsantes comme l'hypothétique recension *kaige*, sur laquelle nous reviendrons, ou la recension hexaplaire ; elles transmettent également des variantes appartenant aux réécritures de la LXX, notamment celle d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ; elles intéressent l'histoire du texte à ce titre. En second lieu, les traductions de la LXX dans les langues véhiculaires du monde chrétien ancien. Pour les *Règues*, les deux plus importantes sont la Syro-Hexaplaire de Paul de Tella, qui date du VII<sup>e</sup> siècle et traduit en syriaque le texte origénien, et la Vieille latine, traduction en latin dont les formes les plus anciennes fournissent un accès indirect à des états textuels perdus en tradition directe. La plus ancienne édition scientifique de cette traduction est

<sup>9</sup> H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1887-1894.

<sup>10</sup> A. E. BROOKE, N. MC LEAN, H. ST. J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, Cambridge 1906-1940.

<sup>11</sup> J. E. GRABE, *Septuaginta Interpretum. Quem Ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accurate descriptum, Et ope aliorum Exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Praesertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae, Emendatum atque suppletum, Additis saepe Asteriscorum & Obelorum signis*, Oxford 1707-1720. Dans le passage qui nous occupe, A transmet un texte de type principalement hexaplaire, donc secondaire pour l'optique qui est la nôtre.

<sup>12</sup> N. FERNANDEZ-MARCOS, J. R. BUSTO SAYZ, *El texto antioqueno della biblia grieca* (II, 1-2 Reyes), Madrid 1992.

<sup>13</sup> N. FERNANDEZ-MARCOS, J. R. BUSTO SAYZ, *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena : Editio critica*, Madrid 1984.



celle de Paul Sabatier effectuée au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. Il n'en existe pas à l'heure actuelle d'édition scientifique récente, mais les variantes repérables attestant un texte de type antiochien ont été prises en compte dans l'édition de L par N. Fernandez-Marcos.

#### D. L'édition d'Albert Rahlfs

Nous suivons principalement dans cette étude l'édition de Göttingen effectuée par A. Rahlfs<sup>15</sup>. Ses principes sont les suivants :

1. La couche la plus ancienne du texte grec est représentée par le manuscrit B, sauf dans les sections dites *kaige* délimitées par H. St. J. Thackeray<sup>16</sup>, où ce manuscrit transmet le texte d'une recension hébraïsante du premier siècle de l'ère commune. Il est à noter que l'existence même d'une telle recension a été plusieurs fois remise en cause et que dans certains cas, le choix de Rahlfs de s'éloigner du manuscrit B ne se justifie pas forcément. Dans les parties où B n'est pas le meilleur témoin, les minuscules de la forme L transmettent parfois le vieux grec, ou du moins la forme la plus ancienne qu'il est possible d'atteindre. Cette forme, quoiqu'ayant fait l'objet de plusieurs alignements sur un ou des textes proto-massorétiques, contient dans sa couche la plus profonde des leçons indemnes de ces retouches.
2. Le manuscrit A transmet essentiellement la recension hexaplaire.
3. La masse des minuscules véhicule, en dehors des témoins de L, un texte le plus souvent proche de celui de B.

L'édition témoigne d'une représentation de l'histoire du texte élaborée avant les années trente où elle a été composée. Elle a été remise à jour en 1979 par Robert Hanhart, sans que les principes qui la fondaient soient substantiellement remis en cause. Nous l'utiliserons comme base de notre réflexion.

La présente étude ne prendra donc pas parti sur l'histoire du texte et se concentrera, comme il a été dit plus haut, sur les variations observées dans leur dimension littéraire. Elle s'efforce toutefois de ne pas complètement ignorer la question textuelle et les théories qu'elle a suscitées, en se limitant aux lieux variants où la prise en compte de ces points est pertinente dans la perspective choisie. Aussi, dans quelques cas, discuterons-nous de l'histoire de la transmission du texte, toujours reliée à d'éventuels enjeux littéraires et narratifs.

<sup>14</sup> P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica et caeterae quaecumque in codicibus mss & antiquorum libri reperiri potuerunt*, Reims 1743.

<sup>15</sup> R. HANHART, A. RAHLFS, *Septuaginta : Septuagint Old Testament in Greek*, Göttingen 1935, 1979<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Voir sur ce point la note 17.

## II. L'apport des livres des Règnes à la connaissance de la LXX ancienne : une histoire complexe

Bien qu'il ne s'agisse pas de la perspective principale selon laquelle nous aborderons le passage commenté, il est nécessaire de rappeler brièvement les principaux axes du débat qui se déroule depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à propos de la tradition manuscrite des *Règnes* telle que nous la connaissons actuellement<sup>17</sup>. L'histoire de la recherche de l'*Ur-Text* de la LXX dans les *Règnes* est essentiellement celle de la prise en compte progressive de la forme dite « Lucianique »<sup>18</sup> et de l'examen de ses rapports avec le texte transmis par le *Vaticanus*. Ce dernier, comme l'a démontré S. Silberstein en le comparant avec la Syro-Hexaplaire<sup>19</sup>, n'a que peu été touché par la recension hexaplaire. Nous avons résumé plus haut le résultat des travaux d'A. Rahlfs, qui corroborent cette conclusion et l'élargissent en montrant que la version éthiopienne des *Règnes* transmet également un texte pré-hexaplaire, proche de celui de B<sup>20</sup>. A Rahlfs, dans son étude sur la forme L<sup>21</sup>, estima également que celle-ci contenait une couche textuelle ancienne, proche du texte de B et de la version éthiopienne.

Un peu plus tard, H. St. J. Thackeray, sans nier toute ancienneté à certains éléments propres à L, jugea au contraire que cette forme était trop éclectique, du fait des nombreuses révisions qu'elle avait subies, pour être utilisable<sup>22</sup> et fonda sur le manuscrit B son étude approfondie du texte des *Règnes*<sup>23</sup>. Le résultat de cette étude, qui s'appuyait essentiellement sur des critères internes comme l'emploi des temps verbaux, aboutit à une histoire rédactionnelle de la traduction divisée en deux phases : une première traduction, effectuée à Alexandrie, concernait le premier livre des Règnes et les dix premiers chapitres du deuxième, ainsi que 3Rg 2, 12-21, 43 (sections α, ββ, γγ) : le récit, où les perfectifs de l'hébreu étaient

<sup>17</sup> On lira un résumé exhaustif de la question sur le point précis des *Règnes* dans l'article de P.-M. BOGAERT « Septante et versions grecques », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 590-601, ainsi qu'un complément à cet exposé prenant en compte les débats jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle chez P. HUGO, *Les deux visages d'Élie*, [n. 1] p. 29-54.

<sup>18</sup> Pour rappel, cette forme aussi appelée antiochienne est transmise par un groupe de quatre minuscules : 19, 82, 93 et 108 dans l'édition de Göttingen et boe<sub>2</sub> dans celle de Cambridge, ainsi que par un petit nombre de variantes de la Vieille Latine, notamment celles qui ont été transmises en marge d'un manuscrit espagnol de la Vulgate. Voir sur ce dernier point C. VERCELLONE, *Variae Lectiones Vulgatae Editionis*, Rome 1864, XXI-XXI 179, 436, 455, 594.

<sup>19</sup> S. SILBERSTEIN, *Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt*, Gießen 1893.

<sup>20</sup> A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien I-III*, Göttingen 1965<sup>2</sup>, pp. 17-104 et 361-658.

<sup>21</sup> A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher*, Göttingen 1911 (travail repris dans le volume mentionné à la note précédente).

<sup>22</sup> H. St. J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, Londres 1923, p. 16.

<sup>23</sup> H. St. J. THACKERAY, « The Greek Translation of the Four Books of Kings », *Journal of Theological Studies* 8, 1907, pp. 262-278 et *The Septuagint and Jewish Worship, a Study in Origins*, Londres 1923<sup>2</sup>, pp. 20-24

fréquemment traduits au présent de narration, avait été expurgé par les traducteurs de tout ce qui concernait les fautes de la lignée davidique et la déchéance du régime monarchique. Une seconde étape, cette fois-ci en Palestine, aurait conduit à la traduction des passages omis (2Rg 11, 2- 3Rg 2, 11 et 3Rg 22- 4Règnes : sections βγ et γδ). Cette traduction était plus littérale que la première et comportait notamment des hébraïsmes, comme l'emploi de *καίγε* pour traduire *וְאֵל*. D. Barthélemy, dans son étude sur les Petits Prophètes, puis lorsqu'il étudia à son tour les *Règnes*, pensa reconnaître, dans les deux « sections » de cette seconde étape de traduction, non pas un travail original mais une réfection hébraïsante d'une forme grecque plus ancienne, réfection antérieure à la recension hexaplaire ; il appela cette réfection « recension *non kaige* » pour la différencier de celle qu'il estimait perceptible dans les petits Prophètes<sup>24</sup>. La forme L, de son côté, lui paraissait porter même dans ses strates les plus anciennes, la marque d'une « révision grécisante », qui interdisait d'accéder directement par leur intermédiaire à la LXX ancienne<sup>25</sup>.

Après la publication des fragments de *Samuel* retrouvés à Qumrân, le débat fut relancé par les hypothèses de F. M. Cross et celles d'E. Ulrich, que reprit plus tard E. Tov<sup>26</sup>. La possibilité d'accéder à la LXX ancienne n'est pas toujours admise par les critiques, que ce soit dans le texte de B ou dans les parties les plus anciennes de L.

Deux autres auteurs en particulier montrèrent de façon plus fine encore la complexité textuelle de L. S. Brock puis N. Fernandez-Marcos, relevèrent nombre de variantes de L qui étaient des leçons hexaplaïres, et établirent dans leurs travaux

<sup>24</sup> D. BARTHELEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leyde 1963, pp. 91-143 et *Les problèmes textuels de 2Sam 11, 2-1Rois 2, 11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des Devanciers d'Aquila*, dans D. BARTHELEMY (éd.), *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978, pp. 218-254.

<sup>25</sup> Voir sur ce dernier point *Les devanciers d'Aquila*, p. 125 et *Les problèmes textuels de 2Sam 11, 2-1Rois 2, 11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des Devanciers d'Aquila*, p. 224.

<sup>26</sup> Le premier, en croisant les leçons des fragments avec celles de la LXX, le texte de Flavius Josèphe et celui des *Chroniques*, estima que le texte de l'*Alexandrinus* véhiculait bien la forme la plus ancienne accessible, mais que la forme primitive était perdue : même la couche la plus ancienne de la forme L attesterait une recension hébraïsante faite sur un texte du même type que celui des fragments. Voir F. M. CROSS, « The History of the Biblical text in the light of Discoveries in the Judean Desert », *Harvard Theological Review* 57 (1964), pp. 281-299. Le second aboutit à une conclusion très proche, mettant toutefois en garde contre des conclusions trop générales à partir du petit nombre de passages exploitables. Voir E. ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula 1978. E. Tov pour sa part appuya la prudence d'Ulrich, en insistant sur la difficulté d'accès aux documents de Qumrân eux-mêmes et sur la fragilité de certaines propositions de reconstitution. Il aboutit toutefois à une conclusion proche de celle de Barthélemy à propos du texte L, dans lequel il proposa de voir un témoin d'une révision ancienne, mais non première, du texte grec, proche sur plusieurs points des textes de Qumrân. Voir E. TOV, *The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems of Samuel-Kings*, dans *The Greek and Hebrew Bible*, Leyde 1999, pp. 489-499 et *The Textual Affiliations of 4QSam<sup>a</sup>*, dans *The Greek and Hebrew Bible*, Leyde 1999, pp. 271-283.

respectifs que les couches les plus récentes du texte témoignaient d'une révision atticisme, peut-être adaptée à une lecture publique<sup>27</sup>.

A. Schenker, dans plusieurs études détaillées, dont la principale porte sur les différentes formes de l'histoire de Salomon<sup>28</sup>, développa des arguments en faveur de l'importance essentielle de la LXX dans l'histoire du texte des Règles. En s'appuyant sur l'examen systématique des nombreuses variantes mineures du grec, mais en laissant de côté le cas des miscellanées<sup>29</sup>, il proposa l'hypothèse selon laquelle la LXX aurait été traduite sur un substrat très différent du TM, cohérent en lui-même et aujourd'hui entièrement perdu en transmission directe. Le TM constituerait, dans l'histoire du texte, l'état le plus récent. Il serait le fruit d'une refonte tardive du modèle de la LXX, qu'A. Schenker propose de dater d'environ 140 avant l'ère commune. Cette refonte, effectuée dans une visée théologique et historique, avait plusieurs buts : rendre le texte conforme aux parties législatives du *Deutéronome*, polémiquer contre les Samaritains<sup>30</sup>, mettre en valeur la lignée royale de David et noircir Jéroboam ainsi que ses successeurs<sup>31</sup> ; la recension hexaplaire y donnerait partiellement accès, ainsi que les couches les plus anciennes du TM. Cette thèse a suscité une certaine approbation, par exemple celle de P. Hugo qui considère que la démonstration en est globalement convaincante<sup>32</sup>, mais aussi des réserves, comme celles qu'émet P.-M. Bogaert dans sa recension de l'ouvrage<sup>33</sup>, où il remarque que certaines données sont laissées de côté, notamment l'existence des doublets narratifs contenus dans les miscellanées, et devraient être prises en compte pour établir une histoire complète et assurée du texte. M. Richelle, dans un article récent, a également émis des doutes sur la réalité d'une polémique anti-samaritaine repérable dans la LXX des Règles<sup>34</sup>.

Dans son ouvrage *Les deux visages d'Élie, Texte Massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne des Règles* (Fribourg et Göttingen 2006), P. Hugo propose, comme

<sup>27</sup> S. BROOK, Lucian revivendus. *Some reflections on Barthélemy's* Les devanciers d'Aquila, dans F. L. CROSS (éd.) *Studia Evangelica* 5, Berlin 1968, pp. 176-181. N. FERNANDEZ MARCOS, *Literary and Editorial features of the Antiochian text in Kings*, dans C. E. COX (éd.), *VIIth Congress of the IOSCS*, Jérusalem 1986, Atlanta 1987, pp. 287-304.

<sup>28</sup> Voir A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, Paris 2000.

<sup>29</sup> 3R 2, 35, a-o ; 2, 46 a-l et 12, 24 a-z forment trois « suppléments » qui redoublent en partie le récit principal et n'existent qu'en grec.

<sup>30</sup> A. SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne* [n. 24], pp. 103-106 et 115-120.

<sup>31</sup> Ainsi, le début du chapitre 14 (1-20) où est racontée la mort de l'enfant de Jéroboam et l'explication de cette mort par les péchés de son père, serait une invention propre au TM.

<sup>32</sup> P. HUGO, *Les deux visages d'Élie* [n. 2], pp. 104-107.

<sup>33</sup> P.-M. BOGAERT, « La Septante, témoin de la plus ancienne forme conservée de l'histoire de Salomon », *Revue Théologique de Louvain* 34, 2003, pp. 212-217.

<sup>34</sup> M. RICHELLE, « Quel rôle a joué l'époque perse dans la diversification textuelle issue des livres des Rois ? » *Transseuphratène* 50, 2018, pp. 155-179.

nous l'avons dit plus haut, une analyse détaillée de l'épisode qui va nous occuper. Au terme de cette analyse, il considère que le TM et la LXX en transmettent deux récits différents, dont chacun correspond à une édition hébraïque des *Règles* dotée d'une vision théologique propre. La plus ancienne des deux éditions serait celle dont la LXX est le témoin indirect. La différence essentielle entre ces éditions porte sur la figure du prophète dans son rapport avec la parole divine et la réalisation de cette parole. La parole divine peut prendre deux aspects : celui des propos prophétiques reçus et transmis par Élie, et celui de la Loi à laquelle il se réfère plus ou moins librement. Dans cette optique, le TM transmettrait une édition secondaire où la réalisation de cette parole est plus nette que dans l'édition qui a servi de modèle à la LXX. Le prophète lui-même y est en outre plus rigoureusement fidèle à la Loi, notamment dans sa forme deutéronomique. L'image de la fonction prophétique serait donc au cœur des principales différences qu'on peut relever entre TM et LXX. Ainsi, l'importance accrue donnée par la LXX à l'autel et à sa fabrication par Élie dans les versets 32 et 33, marquée par deux « plus » du grec que nous examinerons en détail plus bas, témoignerait de la reconsécration d'un autel païen et d'une insistance sur l'action du prophète : celui-ci apparaît comme un nouveau Jacob dont il réitère l'acte de Beth El en dépit de l'interdiction de construire ou d'utiliser un autel hors de Jérusalem spécifiée en *Deutéronome* 12, 4-7<sup>35</sup>. Il est toutefois possible d'interpréter différemment ce type de variante et nous y reviendrons dans un moment.

Un dernier point de controverse dans la recherche du texte ancien de *3Règles*, porte sur la place à donner à la principale des « versions filles » du livre, à savoir la Vieille Latine. Nous avons exposé plus haut les principaux témoins de cette forme et les travaux d'édition dont elle a bénéficié<sup>36</sup>. En 1980, E. Ulrich, dans une étude portant sur le livre hébreu de *Samuel*, avait comparé les fragments de Qumrân de 2S 11, 24 avec les passages correspondants dans le TM, la LXX attestée par B, le grec Lucianique et la Vieille Latine. Il observait que la VL, dans une partie du livre où le texte grec était contaminé sous toutes ses formes par la recension hexaplaire, concordait fréquemment avec le texte Qumrânien. Il en déduisait que le latin donnait indirectement accès à la forme la plus ancienne du texte<sup>37</sup>.

Cette conclusion fut toutefois nuancée par N. Fernandez-Marcos dans une étude sur les fragments de VL transmises dans les gloses marginales des éditions

<sup>35</sup> P. HUGO, *Les deux visages d'Élie* [n. 2], p. 236.

<sup>36</sup> Pour un développement détaillé sur la liste des témoins et leur progressive prise en compte par les critiques, voir P. HUGO, *Les deux visages d'Élie* [n. 2], pp. 48- 52.

<sup>37</sup> E. ULRICH, « The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran », dans E. TOV, *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceeding IOSCS*, Vienne, Jérusalem, p. 121 ; 165.

de la Vulgate<sup>38</sup> : il insistait sur la complexité de la transmission de la forme latine et sur les nombreuses transformations apportées au texte au fil de son histoire, et recommandait la prudence dans toute utilisation de ses leçons. Néanmoins, P. Hugo, dans son étude sur le Cycle d'Élie, a fait un usage comparatif systématique des fragments de la VL préservés pour les chapitres 17-19 de 3Règles, qui l'a conduit à revenir aux conclusions d'Ulrich. Selon lui, la VL donne bien accès à la forme ancienne de la LXX, particulièrement dans les sections très touchées par la recension hexaplaire où ses points de concordance avec la forme L permettent de repérer la strate la plus profonde du texte<sup>39</sup>. Il faut toutefois noter que P. Hugo accepte, dans sa démonstration, la division du bloc des Règles proposée par H. St. J. Thackeray et les conclusions de D. Barthélemy malgré leur ancienneté et leur remise en cause par des travaux ultérieurs, ce qui peut jeter un doute sur ses conclusions.

Récemment enfin, J. Joosten a remis en question les conclusions d'A. Schenker, dans le cadre de la préparation d'une nouvelle édition du TM qui l'a conduit à s'interroger sur l'usage des variantes grecques pour l'établissement de l'appareil critique<sup>40</sup>. En insistant sur la grande difficulté qu'il y a à classer les formes grecques en raison de la contamination mutuelle entre leurs témoins au cours de la transmission du texte, il a souligné comme l'avait fait précédemment N. Fernandez-Marcos à propos de la VL, la nécessité de la prudence dans l'établissement d'une classification tranchée entre le substrat hébreu du grec et le texte proto-massorétique dont dérive le TM. Il ne nie pas que dans certains cas, le grec, et particulièrement celui de la forme L, puisse donner indirectement accès à un texte meilleur que le TM, mais il invite à éviter tout systématisme dans les analyses des lieux variants. C'est cette prudence que nous essaierons de conserver dans l'analyse qui suit.

### III. Commentaire de détail du texte (versets 21-40)

Au verset 21, la question ironique d'Élie au peuple varie selon les formes : dans le TM, il est question, littéralement, de « sauter sur deux branches » ou « sur deux béquilles » (פְּסָחִים עַל־שְׁתֵּי הַסְּעָפִים). La LXX clarifie certains points de cette formule assez obscure, tout en conservant la cohérence de l'image. Ainsi, elle traduit le verbe פָּסַח par χωλαίνειν, un verbe appartenant au grec classique (on le trouve chez

<sup>38</sup> N. FERNANDEZ-MARCOS, *Aberrant Texts of the Book of Kings*, dans *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings, Vetus Testamentum Supplements 54*, Leyde, New York, Cologne 1994, pp. 39-91, spécialement p. 87.

<sup>39</sup> P. HUGO, *les deux visages d'Élie* [n. 2], p. 52.

<sup>40</sup> J. JOOSTEN, *The Value of the Septuagint for Textual Criticism of the Hebrew Bible as Illustrated by the Oxford Hebrew Bible Edition of 1 Kings*, dans J. COOK et H.-J. STIPP, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (VT 157), Leyde 2012, pp. 221-236.

Platon dans les *Lois*) qui signifie « boîter »<sup>41</sup>. Pour ce qui est de l'objet sur lequel on saute, le mot hébreu **סַעֲפִי** est un hapax, probablement dérivé de la racine **סעפ** qui signifie « couper des branches », d'où sa traduction courante par « béquilles ». La LXX lui substitue un terme poétique et anatomique, *ἰγνύα*<sup>42</sup>. Elle offre ainsi une transposition de sens, interprétation singulière par rapport au reste des traditions, qui font toutes le choix d'un sens figuré<sup>43</sup>.

Au verset 22, il est question dans la LXX (y compris dans les formes L et VL) des « prophètes du Baal, quatre cent cinquante hommes », et des « prophètes du bois sacré, au nombre de quatre cents ». La première partie de la formule est seule commune avec le TM. On la retrouve plusieurs fois dans le livre, avec des traductions différentes<sup>44</sup>. Dans la seconde partie de la formule, le TM ne parle pas de « bois sacrés », comme le grec qui emploie *ἄλλοσος*, mais des « prophètes de l'Ashera ». Flavius Josèphe comprend l'Ashera comme les LXX. La traduction d'Ashera par *ἄλλοσος* appartient au Pentateuque (Ex 34, 13. Cf la note de BA 2, p. 340) et elle est habituelle dans la LXX<sup>45</sup>. Ici, en signalant deux groupes de prophètes apparemment différents, la LXX accentue l'isolement d'Élie et diversifie les formes du prophétisme païen.

Au verset 23, la LXX est plus courte que le TM dans sa description de l'action d'Élie : elle ne signale pas que son taureau sera, comme celui des prophètes du Baal, « placé sur les bois » (**שִׂימ עַל־הָעֵצִים**) pour y être brûlé, alors que le TM le fait,

<sup>41</sup> Le sens exact du verbe hébreu est incertain, peut-être « sauter », mais les traducteurs l'ont diversement compris – ainsi en *Exode* 12, 33 il est traduit par *παρορχέσθαι* : dans les deux cas il s'agit d'un choix contextuel et facilitant.

<sup>42</sup> On le trouve chez Théocrite (25 ; 242, éd. WILAMOWITZ) ou dans l'*Anthologie Palatine* dans un fragment de Strabon (12. 176) ; en prose, il apparaît chez Hippocrate (*Traité des fractures* 13) et chez Aristote (*Histoire des Animaux* 515b8) et désigne la partie inférieure d'un membre.

<sup>43</sup> Symmaque ajoutait l'adverbe *ἀμφιβολῶς*, suggérant une équivoque. Le Targum traduit l'hébreu par « jusqu'à quand serez-vous divisés en deux partis ? » et Flavius Josèphe (*Antiquités Juives* 8, 337) indique que « tous » sont « divisés par la pensée et par les opinions », *διηρημένους τῇ διανοίᾳ καὶ ταῖς δόξαις*. Il existe toutefois une forme de la VL, transmise par Lucifer de Caligari (*De Athanasio* 1, 18) qui donne *claudicatis sensu vestro* : on peut y voir l'influence d'interprétations tardives ou bien l'attestation d'un texte grec qui comprenait comme Josèphe.

<sup>44</sup> Ainsi, aux versets 19 et 25 du chapitre, on trouve la formule longue dans les deux formes : la LXX traduit alors **נְבִיאֵי הַבַּעַל**, « les prophètes du Baal », par « les prophètes de la honte », *τῆς ἀσχύνης* (dans la VL « les prophètes du trouble », *confusionis*). L'*Alexandrinus*, qui transmet la recension hexaplaire, et la Syro-hexaplaire ont « du Baal ». Les auteurs de la LXX lisaient peut-être dans ce verset un substrat *habboshèt*, **הַבִּשֵׁת**, autre appellation du Baal qui peut se traduire par « la honte ».

<sup>45</sup> En contexte, le pluriel pose problème. De quoi s'agit-il ? La mention de « prophètes » (unique ici dans l'Ancien Testament) semble indiquer dans le TM qu'il s'agit d'une déesse, la parèdre du Baal. Toutefois, la première apparition du terme dans le cycle d'Akhaab, en 1R 16, 33, désigne nettement un objet de culte en bois : donc pourquoi ici le pluriel en grec ? On peut peut-être comprendre « les prophètes qui officient dans les bois sacrés » sans que le rôle exact de ces bois soit précisé, à moins qu'il ne s'agisse que d'une figure de style et que les bois désignent la déesse par métonymie.

reprenant entièrement l'action des prophètes païens pour décrire celle du prophète d'IHWH. Le rituel du sacrifice est donc moins précis en grec qu'en hébreu. L'omission de la précision a été diversement interprétée. P. Hugo estime (p. 221 de son livre) que l'hébreu présente une expansion, scribale ou rédactionnelle, à portée théologique. On peut au contraire estimer que le texte grec a été volontairement raccourci pour des raisons littéraires, afin d'alléger la narration et de distinguer le procédé d'Élie de celui de ses adversaires.

Au verset 25, les deux animaux offerts sont désignés en hébreu par פָּרָה « taureau » ou « bovin » ; le grec de B emploie μόσχος, « taurillon », et non βούς, « génisse », au contraire de L (ainsi que de la VL). Les traducteurs ont peut-être fait leur choix pour rapprocher l'épisode du Carmel des sacrifices du Pentateuque : on trouve en effet μόσχος par exemple en *Lévitique* 4, 3, où il désigne un type spécifique de bovidé spécialement approprié aux offrandes. Il peut toutefois aussi s'agir d'une harmonisation sur 3R 3, 1 et 4, 23, où une telle traduction apparaissait déjà.

Le verset 26 comporte plusieurs variations syntaxiques importantes. Là où le TM précise que le taureau des prophètes du Baal « leur a été donné », נָתַן לָהֶם, la LXX n'a rien. Cette absence clarifie le texte : dans le TM, le sujet de la relative est difficile à déterminer, et son contenu semble contradictoire avec les versets 23 et 25. Par ailleurs, en fin de verset, le verbe d'une autre relative concernant cette fois-ci l'autel passe en grec du singulier (אֶת־עֹשֶׂה) au pluriel (οὓς ἐποίησαν). En hébreu, la difficulté à identifier l'antécédent au singulier a parfois conduit à voir dans le pluriel une tournure impersonnelle (par exemple chez D. Barthélemy)<sup>46</sup>. Toutefois, on peut aussi supposer qu'il s'agit d'Élie lui-même : le passage au pluriel dans le grec serait alors le reflet d'un substrat soucieux de dédouaner le prophète d'une transgression de l'interdiction deutéronomique d'élever un autel hors de Jérusalem<sup>47</sup>. Une hypothèse plus simple est que les deux relatives soient des gloses marginales, entrées dans les textes à des endroits et de façon différente.

Un choix lexical de la LXX est également intéressant : dans la formule « il n'y eut pas de voix et il n'y eut pas de répondant » (TM), le terme נִשְׁמָע est traduit par ἀκρόασις. Il s'agit d'un mot relativement rare dans la LXX et qui traduit généralement d'autres termes. Ici, l'emploi d'un substantif pour correspondre à un participe, ainsi que le recours au registre de la réception au lieu de celui de la réponse semblent relever de la pure recherche littéraire et ils modifient aussi l'image de la relation entre prophète et divinité invoquée.

Au verset 27, le verbe ἐμυκτήρισεν, « railler », traduit תִּלְוֵהוּ, piel du verbe תָּלַו : c'est un terme qui n'apparaît dans la LXX qu'à partir des *Règles* ; on le retrouve dans les *Proverbes* et les *Psaumes* (pour traduire d'autres racines) où il est toujours

<sup>46</sup> D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nébémie, Esther* (Orbis Biblicus et Orientalis, 50/1), Göttingen 1982, p. 371.

<sup>47</sup> C'est ce que pense P. HUGO (*Les deux visages d'Élie* [n. 2], p. 224-226). Au contraire, W. THIEL (*Könige*, BKAT 9/2,1 ; 9/2,2, Neukirchen-Vluyn 2000-2002, p. 90) estime que la LXX transmettait dans ce verset la forme la plus ancienne du récit.



connoté négativement. C'est le ricanement des méchants en *Proverbes* 1, 30, ou celui des ennemis du psalmiste aux *Psaumes* 43, 13 et 79, 16. Il appartient, en grec classique, au registre des orateurs et des comiques et signifie littéralement « lever le nez en signe de dédain » (Lysias, *Fragments* 323, 5), tandis que le substantif *μυκτήρ* désigne un reniflement de dédain et par extension, une raillerie (Diogène Laërce 2, 19 à propos de l'attitude de Socrate). Dans le contexte du récit, de nature rhétorique, il ébauche un portrait d'Élie en orateur sardonique assez incongru.

L'image du Baal des Sidoniens, telle qu'elle apparaît dans la raillerie du prophète d'YHWH, est également légèrement divergente en hébreu et en grec. La forme de la LXX calque l'hébreu dans sa structure syntaxique, sans toutefois en conserver l'asyndète finale (les trois propositions introduites par *וְ* sont rendues par une série de complétives en *ὅτι* mais le grec ajoute une coordination pour les relier la fin du verset). Elle introduit toutefois des variations dans le vocabulaire et redistribue les suppositions moqueuses du prophète.

Au verset 28, le terme *ἔθνη*, « coutume », (non rendu dans la forme B) est traduit dans la LXX par *ἔθισμός*, un dérivé tardif d'*ἔθος* présent chez Dion Cassius et Athénée, et rare dans la Bible grecque : une occurrence se trouve en *Genèse* 31, 35 (A) où il traduit *תָּוֶן* et désigne les règles des femmes, et trois occurrences sont sans correspondance hébraïque (*Judith* 13, 10 ; *Siracide* 23, 14 ; *2Maccabées* 4, 11 et 12, 38). Le choix d'un tel terme interroge : trait littéraire ornemental, ou volonté du traducteur de déprécier la coutume païenne en évitant de la comparer aux lois juives ? On peut hésiter. Dans la forme L, la traduction est *κρίμα*, plus attendu et qui harmonise probablement le passage avec la traduction la plus courante. Par ailleurs, l'objet employé par les prophètes pour leurs mutilations rituelles est désigné par *σειρομάστις*. La correspondance de ce terme avec *מִזְרָן* est habituelle, mais il n'est pas facile de savoir de quoi il est question dans le contexte. Il ne peut s'agir de la « sonde à silo » que désigne le terme en Nb 25, 7 comme l'a montré Gilles Dorival<sup>48</sup>, mais plutôt sans doute d'une lance dont la forme rappelle celle de la sonde. En *Antiquités Juives* 7, 22, Flavius Josèphe emploie le terme pour désigner une arme portée dans la tribu de Juda, associée au bouclier long (*θυρεόν*). Le choix du terme peut être un simple littéralisme, ou bien un renvoi délibéré aux *Nombres*, qui rapprocherait implicitement le culte du Baal sidonien de celui du Beelphegor des Madianites interdit aux Hébreux.

Au verset 29, les divergences sont nombreuses et exceptionnellement complexes, rendant le texte difficile à analyser.

Le texte de la LXX édité par A. Rahlfs donne :

καὶ ἐπροφήτευσεν, ἕως οὗ παρέλθεν τὸ δειλινόν. Καὶ ἐγένετο ὡς ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν καὶ οὐκ ἦν φωνή, καὶ ἐλάλησεν Ἡλίου ὁ Θεοσβίτης

<sup>48</sup> G. DORIVAL, *Les Nombres*, Bible d'Alexandrie IV, Paris 1994, p. 643.

et ils prophétisaient, jusqu'à ce que vienne le soir. Et il arriva, comme c'était le moment de la montée du sacrifice, qu'il n'y eut pas de voix et qu'Élie le Thesbite parla.

La forme de B est plus courte : elle ne mentionne ni l'absence de voix en réponse aux paroles des prophètes païens, ni l'origine d'Élie. Par ailleurs, L lit :

καὶ ἐπροφήτευσον, ἕως οὗ παρελήθεν τὸ μεσημβρινόν. Καὶ ἔγενετο ὡς ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν καὶ οὐκ ἦν φωνή, καὶ εἶπεν Ηλίας

et ils prophétisaient, jusqu'à ce que midi soit passé. Et il arriva comme c'était le moment de la montée du sacrifice qu'il n'y eut pas de voix et Élie dit.

VL, dans les fragments conservés, traduit une forme proche de L :

*Et prophetebant usque dum transiret meridies (medius dies dans L 115).*

Et ils prophétisaient, jusqu'à ce que midi fût passé.

Le TM donne :

וַיְהִי כַעֲבַר הַצֶּהָרִים וַיִּתְנַבְּאוּ עַד לְעֹלוֹת הַמִּנְחָה וְאִין־קוֹל וְאִין־עֲנָה וְאִין־קוֹשֵׁב

et il arriva, comme midi était passé, qu'ils prophétisèrent jusqu'à la montée du sacrifice, et <il n'y eut> pas de voix et il n'y eut pas de réponse et il n'y eut pas d'attention.

La LXX supprime la formule de relance présente en hébreu, et elle allonge la durée de la vaticination des prophètes de Baal en déplaçant l'heure du sacrifice (ἕως οὗ παρελήθεν τὸ δειλινόν, « jusqu'au soir »), tandis que L (τὸ μεσημβρινόν) et la VL (*medius dies*) suivent l'hébreu sur ce dernier point (כַּעֲבַר הַצֶּהָרִים « jusqu'après midi »). L'absence du triple développement du silence de Baal, présent dans le seul TM, est remarquable : elle paraît toutefois ancienne car elle n'appartenait pas, semble-t-il, au substrat d'Origène puisqu'elle n'est pas attestée dans la Syro-hexaplaire. Il n'y avait donc sans doute, à l'origine, qu'une seule mention de ce silence, les deux suivantes ayant été le fruit d'une amplification expressive, peut-être par insertion de gloses marginales. La LXX pourrait ici témoigner d'une forme courte plus ancienne, à moins qu'elle ne supprime la réitération dans un but d'économie narrative. On notera que dans B, le texte supprime complètement la mention du silence du Baal et la remplace par la parole d'Élie aux prophètes, en créant une ellipse narrative très nette. Elle témoigne probablement d'une réfection tardive du texte, mais demeure intéressante par la tension qu'elle apporte au récit.

Les prophètes sont appelés en grec τῶν προσοχθισμάτων, « des abominations », alors que le TM ne les caractérise pas. Il semble s'agir d'un renvoi à *Deutéronome 7*,

25-26 où la formule désigne les statues et les objets en métal précieux qui sont les supports des cultes païens<sup>49</sup>.

Dans la fin du verset, la LXX raconte l'échec des prophètes païens de façon différente du TM : comme nous l'avons vu plus haut, dans le texte hébraïque une triple négation insiste sur l'absence de communication des prophètes avec leur dieu alors qu'il n'en est rien en grec. Le grec déplace apparemment la focalisation du récit : il les montre recevant un ordre d'Élie et obtempérant sans délai, au point de sortir physiquement du champ de l'affrontement (καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον, « et ils se déplacèrent et ils partirent »). Ce passage, absent de l'hébreu, a parfois été considéré comme un ajout secondaire, destiné à souligner la nécessité de purification de l'espace sacré avant tout sacrifice<sup>50</sup>. Nous préférons envisager une modification de la narration d'ordre littéraire et non religieuse : la soumission des prophètes de Baal au prophète d'IHWH dont ils reconnaissent par leur geste, implicitement, l'autorité, met en scène l'infériorité du premier dieu sur le second et anticipe sur la fin de l'épisode, le verset 40 où les prophètes seront définitivement éliminés.

Après la disparition du groupe des prophètes païens, le récit revient au verset 30 sur le peuple, second groupe mis en scène vis-à-vis du prophète, mais de façon latérale puisqu'il joue le rôle non pas d'opposant mais de témoin des faits et d'instance ratificatrice. Comme les prophètes, le peuple reçoit un ordre et y obéit aussitôt. La LXX ne présente pas le redoublement à l'identique de la mention de « tout le peuple » du TM : cette dernière forme semble insister sur le ralliement total d'un groupe auparavant marqué par la division (v. 21). On peut penser à une expansion tardive à valeur littéraire.

La suite du verset comporte plusieurs difficultés. Le TM présente une contradiction interne : l'autel y est qualifié de « détruit » (סִדְרָה) mais toujours présent bien qu'il nécessite une « guérison » (« il guérit », יָרַח) alors que les versets suivants décrivent une construction à partir de pierres éparses. La LXX déplace la mention de la guérison au verset 32, sans qu'on puisse établir avec clarté la raison de cet écart<sup>51</sup>. Une possibilité simple serait que le passage soit une glose explicative,

<sup>49</sup> Sur ce point, voir M. HARL, *Le Deutéronome*, BA V, Paris 1992, p. 167.

<sup>50</sup> C'est par exemple l'hypothèse de W. THIEL, *Könige* [n. 42], p. 290 et *Beobachtungen am Text von Könige 18*, dans J. F. DIEHL, R. HEITZENRÖDER, M. WITTE, « Einen Altar von Erde mache mir... » : *Festschrift für Diethelm Conrad* (KAANT 4/5), Waltrop 2003, p. 289.

<sup>51</sup> Pour un résumé des débats à ce sujet, voir P. HUGO, *Les deux visages d'Élie*, [n. 2], p. 231. L'hypothèse de MONTGOMERY et GEHMAN (*A Critical and Exegetical Commentary of the Books of Kings*, Édimbourg 1951, p. 304), qui voient dans le récit de la construction nouvelle un ajout tardif et hétéroclite, ne paraît pas devoir être suivie sur un thème aussi crucial que celui de l'autel dans l'organisation du passage. Celle de E. WÜRTHWEIN (« Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel », *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin 1994, pp. 119-121), qui reprend la leur en l'approfondissant, ne paraît pas plus convaincante. W. THIEL (*Beobachtungen* [n. 45] p. 289) estime que la LXX lève la contradiction, ou du moins l'atténue, et constitue donc une relecture facilitante du récit. Au contraire, A. SCHENKER a considéré que la forme de la LXX

qui serait rentrée dans le texte à deux endroits différents selon les formes : le TM et la LXX conserveraient chacun un des différents états textuels. La tradition grecque est également diversifiée en elle-même au verset 32 comme nous le verrons plus bas.

Les versets 31-32 décrivent le processus de construction et/ou guérison de l'autel. Outre la mention de la guérison qui s'y insère dans le grec, on note une variation dans la désignation des tribus dont le nombre explique celui des pierres utilisées par le prophète. Le TM parle des « fils de Jacob », בְּנֵי יַעֲקֹב, tandis que la LXX mentionne seulement Israël, ce qui est probablement une façon d'harmoniser le nom du patriarche avec la suite du verset où ce nom est expliqué.

Au verset 32, la tradition grecque en elle-même pose plusieurs problèmes. Tel qu'il est édité par A. Rahlfs, le texte grec est rude, à la limite du grammatical : que signifie « construire les pierres » ? Le TM a « il construisit (ou il appareilla) les pierres en un autel », בָּנָה אֶת־הַבְּנֵי־הַמִּזְבֵּחַ? mais le substrat du grec semble ne pas avoir comporté d'attribut du COD, en sorte que ce qu'Élie fait des pierres n'est pas clair. Par ailleurs, la mention de la guérison de l'autel (= v. 30TM) semble créer un doublet. Avec l'hypothèse d'une glose insérée dans le texte, on peut comprendre que le verbe *ἰάσατο* explique celui qui précède (*ὑποδομήσεν*) tandis que l'autel clarifie la fonction des pierres. Toutefois, le résultat paraît confus.

Un autre problème réside dans l'absence, dans la forme L, du complément ἐν ὀνόματι κυρίου : cette absence, jointe à l'ajout du terme de κυρίου après θυσιαστήριον et non λιθούς comme dans la LXX, change la nature de l'autel et l'action d'Élie. Dans un cas, le prophète modifie un autel déjà présent en le reconsacrant au nom de son dieu, dans l'autre il purifie un autel déjà consacré à IHWH. Cette variation a conduit certains critiques comme J. Treballe Barbera<sup>52</sup> à supposer que L (que suit un fragment de la VL transmis par Lucifer de Cagliari<sup>53</sup>) transmettait la forme la plus ancienne du récit. Face à cette diversité textuelle, P. Hugo s'est demandé, à la suite d'A. Schenker, s'il ne fallait pas supposer que dans le récit original, dont le grec de L serait le témoin, il n'existait pas d'autel dédié à IHWH sur le mont Carmel : Élie offrirait dans cette optique son propre sacrifice sur l'autel de Baal une fois les prophètes de ce dieu écartés et l'autel serait reconstruit et réattribué après une démolition partielle. L'hypothèse est séduisante mais elle repose sur beaucoup de suppositions impossibles à prouver, ce qui la rend fragile<sup>54</sup>. Il est à noter que la plupart des commentateurs anciens, y compris ceux qui lisaient un texte de type L, ont estimé qu'Élie construisait un nouvel autel :

véhiculait le récit le plus ancien, dont la construction constituait l'élément primordial (*Alteste Textgeschichte der Königsbücher*, Göttingen 2004, pp. 21-22). La question pourrait toutefois être posée autrement, sans la relier au champ théologique comme le supposent ces auteurs.

<sup>52</sup> J. TREBALLE-BARBERA, *Centena in Libros Samuel et Regum. Variantes Textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes*, Madrid 1989, p. 141.

<sup>53</sup> *De Athanasio* 1, 17.

<sup>54</sup> Voir sur ce point P. HUGO, *Les deux visages d'Élie*, [n. 2], pp. 234-235.

Théodoret, par exemple, se demande dans ses *Questions sur les Règles*<sup>55</sup> pourquoi le prophète transgresse l'interdiction de construire un autel hors d'un lieu choisi par Dieu, formulée en Deutéronome 12, 5, et répond par la nécessité qui lui était imposée de détruire le culte de Baal.

Le dispositif d'écoulement construit autour de l'autel connaît également des variations : dans le TM, il est question d'un הַזָּבֵחַ, qui désigne un conduit (d'irrigation par exemple en *Ezéchiel* 31, 4). Le texte de la LXX véhiculé par la plupart des minuscules et le texte L ne traduisent pas le mot mais le translittèrent en θαλαα, ce qui semble indiquer une difficulté de compréhension sur la nature du dispositif, peut-être due au fait que sa contenance est ensuite précisée en mesure de grains. Une variante transmise par B donne θάλασσαν : elle est écartée par Rahlfs, probablement à juste titre car il semble s'agir d'une correction facilitante. Elle conserve de l'intérêt, puisque la notion de « mer » à proximité d'un autel renvoie au Temple de Jérusalem et pourrait témoigner d'une tradition ancienne de lecture où Élie prendrait le Temple comme modèle.

Au verset suivant (33), la forme de la LXX est plus longue que celle du TM car elle précise deux fois le lieu de la préparation du sacrifice : ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ὃ ἐποίησεν... ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, « sur l'autel qu'il avait fait... sur l'autel ». A. Schenker<sup>56</sup> accorde beaucoup d'importance à cette variation. Il remarque que sa première partie réitère, avec un verbe au singulier, un passage du verset 26 où il est précisé que les prêtres de Baal effectuent leur propre sacrifice sur l'autel « qu'ils avaient fait » ou « qu'on avait fait » : il y aurait donc eu sur le mont Carmel deux autels successifs, l'un de Baal et l'autre de IHWH (ou un autel de Baal reconsacré par Élie). La LXX serait le témoin ancien d'une telle configuration de l'espace sacré tandis que le TM, plus récent, l'aurait effacée par souci de rigueur culturelle. P. Hugo<sup>57</sup> suit le début de son raisonnement, mais considère que l'absence de mention du nom de Seigneur dans le grec de B au verset précédent oblige à n'envisager qu'un seul autel, utilisé successivement par les prophètes païens puis par Élie après purification. L'enjeu est important car le récit ne peut être lu de la même façon selon qu'il y a un seul ou deux autels ; le différend paraît très délicat à trancher. L'explication de la variante est peut-être plus simple : une glose explicative rentrée deux fois dans le texte, voire trois fois si l'on considère que la formule du verset 26 en est une forme conservée dans l'hébreu. Toutefois, si l'on accepte le fait que le récit de la LXX fasse bien allusion à deux autels, il n'est pas nécessaire d'y voir une particularité théologique. Il peut s'agir d'un choix narratif destiné à renforcer l'attention sur l'action de bâtisseur d'Élie et à situer l'action dans un cadre où la rivalité entre culte de Baal et culte de IHWH est inscrite

<sup>55</sup> *Quaestiones in Libros Regnorum* 56, PG 80, 729.

<sup>56</sup> A. SCHENKER, *Älteste Testgeschichte der Königsbücher*, [n. 46], p. 19.

<sup>57</sup> *Les deux visages d'Élie*, [n. 2], pp. 234-235.

symboliquement dans un espace culturel divisé. La victoire du second culte en est mise en valeur.

Le verset 34 présente une fois encore un texte plus long du côté du grec, puisque la LXX (mais non L) ajoute en milieu de verset, après l'ordre d'Élie à des assistants (non spécifiés) de verset de l'eau lustrale sur le taureau, *καὶ ἐποίησαν οὕτως*, « et ils firent ainsi ». Le texte apparaît de la sorte plus nettement structuré que celui du TM, puisque la succession d'un ordre du prophète et de son accomplissement immédiat est réitérée trois fois.

Au verset 35, le sujet des verbes diffère. Dans le TM, l'eau coule autour de l'autel et remplit le *thaala*, tandis que les choses sont moins claires dans la LXX puisque le second verbe est au pluriel : s'agit-il d'un calque du pluriel hébraïque qui ne tient pas compte de la différence de nombre entre τὸ ὕδωρ et מִיָּדָיו, créant une incohérence involontaire, ou d'une réapparition des assistants, qui acquièrent de la sorte un rôle plus important ? Les deux hypothèses sont plausibles.

La dernière étape du récit, qui contient le sacrifice proprement dit, la réaction divine et la victoire finale du prophète, est très fortement organisée, toujours selon une structure concentrique. L'invocation du prophète occupe deux versets (36-37), la consommation du sacrifice un seul (38) tandis que la proclamation de la divinité d'IHWH par le peuple et la mort des prophètes païens couvrent à nouveau deux versets.

La LXX présente une élaboration particulière du passage dont elle renforce la structure. Le récit est plus ramassé qu'en hébreu. À l'inverse du TM, le grec n'introduit pas le passage par une formule de relance suivi d'une circonstancielle reprécisant le moment de l'événement : comme au verset 29, elle enchaîne donc directement le sacrifice à la construction de l'autel, rendant plus rapide le cours des événements. Le titre de prophète n'y est pas non plus explicité, alors qu'il l'est en hébreu : c'était l'inverse, au verset 17, 1, lors de la première apparition d'Élie, ce qui suggère qu'il s'agit d'un choix délibéré et non d'une habitude de traduction. L'invocation proprement dite est scandée, en grec, par la réitération de quatre formules d'appel identiques, *ἐπάκουσόν μου*, réparties deux par deux en tête de chaque verset ; chaque groupe contient la demande présentée, (l'écoute de Dieu) suivie de la conséquence espérée par le prophète, à savoir la reconnaissance du peuple (*καὶ γνώτωσαν πᾶς ὁ λαὸς... καὶ γνώτω ὁ λαὸς οὗτος*). L'objet de la reconnaissance est précisé les deux fois de façon parallèle et différente : l'identité de IHWH et sa seigneurie est commune aux deux versets (*σὺ εἶ κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ*), tandis que le statut privilégié d'Élie est mentionné en 36 (*καὶ γὰρ δούλός σου*) et la conversion du peuple (*καὶ σὺ ἔστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου*) en 37. Le TM au contraire n'a pas de demande d'écoute dans la première partie de l'invocation. Dans la forme L, c'est l'inverse : la seconde demande d'écoute est absente au début du verset 37<sup>58</sup>. Dans les deux cas, le parallélisme est atténué et la

<sup>58</sup> La VL, attestée pour ce verset chez Lucifer de Cagliari (*De Athanasio* 1, 17) est semblable à L.

structure moins équilibrée. Par ailleurs, dans le TM la demande proférée au début du verset 37 ne réclame pas une écoute mais une réponse : la traduction de  $\text{״אָנֹכִי}$ , « réponds-moi » par  $\text{ἐπάκουσόν μου}$  est inhabituelle. Le correspondant le plus régulier du verbe hébreu est le verbe simple  $\text{ἀκούειν}$  ; le composé  $\text{ἐπάκούειν}$  ne se retrouve que dans les *Règles* et dans le livre de *Job*, dans un contexte différent : il semble témoigner ici d'un choix délibéré pour insister sur l'attention plus que sur la simple écoute. Il peut aussi s'agir d'un phénomène d'intertextualité puisque le verbe apparaît en 1*Règles* (7, 9 ; 9, 18 et 28, 15) dans le cadre d'une offrande faite à Dieu par Samuel et dont la conséquence sera la victoire contre les Étrangers. Élie apparaît ainsi comme un nouveau Samuel.

Autre différence importante, la destination de l'invocation : le TM ne la précise pas tandis que la LXX la marque d'un complément circonstanciel,  $\text{εἰς τὸν οὐρανόν}$ , « vers le ciel ». Jointe à l'absence d'heure spécifique et de titre prophétique, cette présence du « ciel » en grec a été diversement interprétée, la plupart du temps dans un sens théologique<sup>59</sup>. Selon P. Hugo<sup>60</sup>, le TM atteste une réfection tardive qui aligne le texte sur la théologie deutéronomiste et décrit l'action d'Élie sur le modèle de la liturgie du Temple. Toutefois, comme le thème du ciel se retrouve au verset suivant, toujours uniquement en grec, pour préciser l'origine du feu et établir un lien explicite entre Seigneur et le ciel, il est également possible d'y voir une figure de style destinée à insister sur la communication directe du prophète avec son dieu, qu'il atteint dans sa demeure propre sans intercession, et dont il reçoit une réponse tout aussi directe. La figure d'Élie apparaît de la sorte plus indépendante et plus puissante, et l'épisode pourrait anticiper sur le chapitre suivant où le prophète, comme Moïse, parlera à Dieu face à face. On voit ainsi se dessiner dans le grec une figure du prophète répliquant davantage que dans l'hébreu celle de ses prédécesseurs.

Au verset 38 est décrit l'holocauste. Le grec présente par rapport à l'hébreu une interversion de l'ordre des éléments mis en cause ainsi qu'un léger changement de leur fonction : si l'holocauste est commun aux deux formes, la destruction concerne ensuite, dans l'ordre, le bois, l'eau, les pierres et la poussière en grec, tandis que sont indiqués les bois, les pierres, la poussière et les eaux dans le TM. Le sujet du verbe « lécher », placé en fin d'énumération, est réitéré en grec ( $\text{τὸ πῦρ}$ ) et non en hébreu, ce qui crée un chiasme absent du TM. P. Hugo<sup>61</sup> estime que la destruction ne concerne pas les mêmes éléments dans la LXX et dans le TM : dans

Il est difficile de savoir si la disparition de la répétition est due à une chute accidentelle déjà présente dans son modèle ou à un choix d'éviter la redondance.

<sup>59</sup> Dans leur commentaire très détaillé (*A Critical and Exegetical Commentary of the Books of Kings*, Édimbourg 1951, p. 311), A. MONTGOMERY et H. S. GEHMAN estiment par exemple que les particularités du grec visent à éviter une assimilation d'Élie à une figure sacerdotale qui, en contexte extérieur à la Judée, serait dévoyée.

<sup>60</sup> *Les deux visages d'Élie*, [n. 2], p. 242.

<sup>61</sup> *Les deux visages d'Élie*, [n. 2], pp. 244-245.

la première, les pierres et la poussière ne seraient que léchées par le feu tandis que dans le second, elles seraient dévorées, ce qui implique une destruction complète de l'autel, nécessitée par la reconstruction deutéronomiste du texte qui implique un sanctuaire unique. Cette interprétation paraît forcer le sens du texte, car elle repose sur la présence d'une virgule après *θαλα* ; or cette ponctuation est un choix d'éditeur, et il n'est pas réellement possible de discerner avec certitude, ni en grec ni en hébreu, quels éléments sont dévorés et lesquels léchés. Par ailleurs, les deux verbes, qui assimilent de la même façon le feu à un animal, ne sont pas forcément opposables au sens où le fait P. Hugo – ils peuvent aussi être complémentaires<sup>62</sup>.

Au verset 39, le grec ne mentionne pas, avant la prosternation du peuple, que celui-ci « voit » la consommation par le feu du sacrifice. Cette absence peut être ancienne si l'on suppose que le verbe du TM est une glose explicative. La LXX a en plus l'adverbe *ἀληθῶς* en tête de la déclaration de reconnaissance de Seigneur, sans qu'on doive sans doute y voir davantage qu'une insistance littéraire.

Enfin, au verset 40, le peuple est à nouveau indiqué comme destinataire d'un ordre du prophète, alors que le TM n'a rien ; il en était déjà de même au verset 36 où dans l'invocation d'Élie, celui-ci demandait seulement dans la LXX que « tout le peuple » connaisse l'identité de son dieu. Il peut s'agir d'une harmonisation de la réalisation de la prière sur la formulation de sa demande (mais l'absence de « tout » peut en faire douter) ou simplement d'un ajout destiné à renforcer le rôle du peuple dans le règlement final du conflit, en tant qu'interlocuteur d'Élie et qu'acteur de l'élimination du culte de Baal. Le verbe *σφάζειν* employé pour traduire *תִּשָּׁחַט* renvoie au vocabulaire du Pentateuque où la correspondance est systématique, et assimile peut-être le massacre des prophètes à une immolation rituelle.

En conclusion, la plupart des variations observables, quelle que soit l'histoire textuelle parfois très complexe qui peut les expliquer, ne nous ont pas paru relever d'enjeux théologiques ou culturels importants. Même si de tels enjeux ne sont pas forcément à exclure, ils ne semblent pas aussi prépondérants que le pensent A. Schenker ou P. Hugo. Sur le plan littéraire, les lieux variants significatifs paraissent s'inscrire, le plus souvent, dans une perspective cohérente, qui peut se résumer en quatre traits :

1. une narration plus efficace de l'événement extraordinaire du Carmel (absence en grec de la formule de relance dans le verset 29 et au début du verset 36, suppression d'épithètes et de compléments circonstanciels qui dynamisent le récit).
2. l'insistance sur la place du prophète au cœur d'un réseau de relations complexes : faisant face à deux groupes, un ensemble d'adversaires à abattre et

<sup>62</sup> L'hypothèse qui voudrait que la deuxième moitié de l'énumération soit une glose et que l'intervention s'explique par là a été émise par d'autres critiques comme W. THIEL (*Könige*, [n. 42], p. 93). Elle paraît également fragile mais force moins le texte.



la masse du peuple divisée à convaincre et à réunifier, Élie est seul, confronté au dieu unique qu'il sert comme il le sera plus tard à l'Horeb. Le grec, en accentuant la présence du peuple par rapport au TM (au verset 36 par exemple), ou encore en insistant sur la maladresse physique des adversaires (verbe διατρέχειν au verset 28) ou sur leur obéissance immédiate une fois vaincus au verset 29, dramatise la situation et en exprime plus fortement que le TM les enjeux existentiels ; la présence propre au grec du « ciel » comme destination explicite de la prière et lieu d'habitation du Seigneur, origine du feu qui vient répondre à cette prière, peut également relever d'une telle démarche.

3. le soin apporté à la rhétorique du prophète, transposée dans un contexte littéraire grec : son exhortation au peuple indécis au verset 21 recourt à une terminologie anatomique empruntée au grec classique, frappante par sa saveur ironique ; ses traits envers les prophètes de Baal sont rapportés par un verbe (μυκτηρίζειν) qui en fait presque une figure de comédie ; le contenu de sa raillerie envers Baal est réorganisé et raccourci.
4. la présence accrue par rapport au TM de figures de style comme le parallélisme ou le chiasme : les versets 36-37 avec le soin apporté à la structure de la longue invocation du prophète, ou encore le verset 38 où la répétition du sujet à la fin d'une énumération de verbes décrivant la combustion du sacrifice focalise l'attention sur le processus, nous paraissent témoigner d'une dimension proprement stylistique du texte plus élaborée en grec qu'en hébreu.

## Annexe

Traduction de 1Rois 18, 20-40 <sup>TM</sup>

<sup>20</sup> Achab manda les fils d'Israël et rassembla les prophètes au mont Carmel. <sup>21</sup> Alors Élie s'avança vers tout le peuple et dit : « Jusques à quand clocherez-vous des deux pieds ? Si Iahvé est Dieu, allez à sa suite, et si c'est le Baal, allez à sa suite ». Mais les gens ne lui répondirent pas un mot. <sup>22</sup> Élie dit au peuple : « Je suis resté moi seul prophète de Iahvé et les prophètes de Baal sont quatre cent cinquante. <sup>23</sup> Qu'on nous donne deux taurillons et qu'ils choisissent un taurillon pour eux, qu'ils le dépècent et le placent sur le bois, mais qu'ils n'y mettent pas le feu ! Et moi, je préparerai l'autre taurillon, je le placerai sur le bois et je n'y mettrai pas le feu. <sup>24</sup> Vous invoquerez alors le nom de votre Dieu, et moi, j'invoquerai le nom de Iahvé : le dieu qui répondra par le feu, ce sera lui le Dieu ». Tout le peuple répondit et dit : « C'est bien dit ! »

<sup>25</sup> Alors Élie dit aux prophètes du Baal : « Choisissez pour vous l'un des taurillons et faites d'abord, car vous êtes les plus nombreux, invoquez le nom de votre dieu, mais ne mettez pas le feu ! » <sup>26</sup> Ils prirent donc le taurillon qu'on leur donna et ils le préparèrent, puis ils invoquèrent le nom du Baal, du matin jusqu'à midi, en disant : O Baal, réponds-nous ». Mais pas de voix, pas de réponse, et ils dansaient à cloche-pied auprès de l'autel qu'on leur avait fait. <sup>27</sup> Quand il fut midi, Élie se moqua d'eux et dit : « Criez à haute voix, puisque c'est un dieu : il a quelque occupation, ou bien il est en déplacement en voyage ; peut-être qu'il dort et qu'il se réveillera ! » <sup>28</sup> Ils crièrent donc à haute voix et, suivant leur coutume, ils se tailladèrent avec des épées et des lances jusqu'à ce que le sang coulât sur eux. <sup>29</sup> Quand midi fut passé, ils prophétisèrent encore jusqu'à l'heure où monte l'oblation ; mais pas de voix, pas de réponse, rien de remarquable.

<sup>30</sup> Alors Élie dit à tout le peuple : « Avancez-vous vers moi ! » et tout le peuple avança vers lui. Il répara l'autel de Iahvé qui avait été démoli. <sup>31</sup> Puis Élie prit douze pierres, suivant le nombre des tribus des fils de Jacob, auquel fut adressée la parole de Iahvé pour dire : « Israël sera ton nom ». <sup>32</sup> et il édifia avec les pierres un autel au nom de Iahvé : il fit autour de l'autel une rigole d'une contenance d'environ deux seah de graines. <sup>33</sup> Puis il disposa les bois, dépeça le taurillon et le mit sur le bois. <sup>34</sup> Il dit : « Remplissez quatre cruches d'eau et versez-les sur l'holocauste et sur le bois ». Il dit : « Faites-le une seconde fois », et ils le firent une seconde fois. Il dit : « Faites-le une troisième fois », et ils le firent une troisième fois. <sup>35</sup> L'eau coula autour de l'autel et l'on remplit également d'eau la rigole.

<sup>36</sup> À l'heure où monte l'oblation, le prophète Élie s'avança et dit : « Iahvé, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, que l'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que c'est à ta parole que j'ai fait toutes ces choses. <sup>37</sup> Réponds-moi, Iahvé, réponds-moi, et que ce peuple sache que c'est toi, Iahvé, qui es Dieu et tu auras ainsi ramené leur cœur en arrière ! »

<sup>38</sup> Et le feu de Iahvé tomba, il dévora l'holocauste et le bois, les pierres et la poussière, puis il lampa l'eau qui était dans la rigole.

<sup>39</sup> Tout le peuple vit la chose. Ils tombèrent sur leur face et dirent : « C'est Iahvé qui est Dieu, c'est Iahvé qui est Dieu ! » <sup>40</sup> Alors Élie dit : « Saisissez les prophètes du Baal : que pas un d'eux n'échappe ! » et ils les saisirent. Élie les fit descendre au torrent de Cison et là il les égorgea. (traduction d'É. Dhorme, *La Bible. Ancien Testament*, I, « La Pléiade », Paris 1956, p. 1111-1113).

Traduction de 3 *Règles* 18, 20-40 (LXX)

<sup>20</sup> Et Akhaab fit un envoi à tout Israël, et il réunit tous les prophètes sur le mont Karmel.<sup>21</sup> Et Élie s'avança vers eux tous, et Élie leur dit : « Jusqu'à quand, vous, boitez-vous des deux jarrets ? Si Seigneur est dieu, marchez à sa suite ; mais si c'est Baal lui-même, marchez à sa suite ». Et le peuple ne répondit pas un mot. <sup>22</sup> Et Élie dit au peuple : « Moi, je suis resté prophète du Seigneur, très seul, et les prophètes de Baal sont quatre cent cinquante hommes, et les prophètes du bois sacré au nombre de quatre cents. <sup>23</sup> Qu'on nous donne deux bœufs, et qu'ils en choisissent un pour eux-mêmes et qu'ils le dépècent et qu'ils le déposent sur les bois, et qu'ils n'y mettent pas le feu, et moi, je traiterai <de même> l'autre bœuf et je ne mettrai pas le feu.<sup>24</sup> Et poussez des cris au nom de vos dieux, et moi, je ferai une invocation au nom de Seigneur mon dieu, et il arrivera que le dieu qui répondra par le feu, celui-là sera Dieu » ; et le peuple répondit unanimement, et ils dirent : « La parole que tu as proférée est bonne ».

<sup>25</sup> Et Élie dit aux prophètes de la honte : « Choisissez pour vous un taurillon et agissez ainsi les premiers, car vous êtes nombreux, et faites une invocation au nom de votre dieu, et ne mettez pas le feu ».<sup>26</sup> Et ils prirent le taurillon et ils agirent ainsi, et ils faisaient des invocations au nom de Baal depuis le matin jusqu'à midi, et ils dirent : « Entends-nous, Baal, entends-nous » ; et il n'y eut pas de voix, et il n'y eut/avait pas d'écoute ; et ils couraient jusqu'à l'autel qu'ils avaient fait. <sup>27</sup> Et midi arriva et Élie le Thesbite les railla et dit : « Faites vos invocations à voix haute, car c'est un dieu, car il bavarde et en même temps, peut-être, il s'occupe d'affaires, ou bien peut-être il dort et il se lèvera ». <sup>28</sup> Et ils firent leurs invocations à voix haute, et ils se coupaient, selon leur usage, avec leurs épées et leurs hallebardes, jusqu'à ce qu'il y ait un épanchement de sang sur eux. <sup>29</sup> Et ils prophétisaient, jusqu'à ce que vienne le soir. Et il arriva, comme c'était le moment de faire monter le sacrifice, qu'il n'y avait pas de voix, et Élie le Thesbite dit aux prophètes des abominations : « Déplacez-vous maintenant, et je ferai, moi, mon holocauste » ; et ils se déplacèrent et ils partirent.

<sup>30</sup> Et Élie dit au peuple : « Avancez vers moi » ; et tout le peuple s'avança vers lui. <sup>31</sup> Et Élie prit douze pierres, suivant le nombre des tribus d'Israël, selon ce qu'avait dit Seigneur à ce dernier, en ces termes : « Ton nom sera Israël ». <sup>32</sup> Et il construisit les pierres au nom de Seigneur et il répara le lieu d'offrandes qui avait

été sapé et il fit un thaala qui contenait deux mesures de grain autour du lieu d'offrandes.<sup>33</sup> Et il entassa les branches sur le lieu d'offrandes, qu'il avait fait, et il démembra l'holocauste et il le plaça sur les branches et il fit un empilement sur le lieu d'offrandes.<sup>34</sup> Et il dit : « Prenez pour moi quatre vases d'eau et versez <-les> sur l'holocauste et sur les branches » ; et ils firent ainsi. Et il dit : « Faites-le une deuxième fois » ; et ils le firent une deuxième fois. Et il dit : « Faites-le une troisième fois » ; et ils le firent une troisième fois.<sup>35</sup> Et l'eau se répandait en cercle autour du lieu d'offrandes, et on remplit le thaala d'eau.

<sup>36</sup> Et Élie éleva un cri vers le ciel et dit : « Seigneur, dieu d'Abraham et d'Isaac et d'Israël, écoute-moi, Seigneur, réponds-moi aujourd'hui par le feu et que tout ce peuple sache que toi, tu es Seigneur, le dieu d'Israël, et moi, ton serviteur et que c'est par toi que j'ai accompli ces actes. <sup>37</sup> Écoute-moi, Seigneur, écoute-moi par le feu, et que ce peuple sache que toi, tu es Seigneur le dieu d'Israël et que toi, tu as fait tourner le cœur de ce peuple de nouveau ».

<sup>38</sup> Et le feu tomba, venu de Seigneur, depuis le ciel et il dévora l'holocauste et les branches et l'eau du thaala et les pierres, et la poussière, le feu la lécha. <sup>39</sup> Et tout Israël tomba sur leurs faces, et ils dirent : « En vérité, Seigneur est dieu, il est Dieu ». <sup>40</sup> Et Élie dit au peuple : « Rassemblez les prophètes de Baal, que personne d'entre eux ne soit épargné » ; et ils les rassemblèrent, et Élie les conduisit au torrent de Kisôn, et il les égorga là. (traduction de travail de C. Cavalier)

## Bibliographie

- BARTHELEMY, D., *Les devanciers d'Aquila*, Leyde 1963.
- BARTHELEMY, D., « Les problèmes textuels de 2Sam 11, 2-1Rois 2, 11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des *Devanciers d'Aquila* », *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Fribourg-Göttingen 1978, pp. 218-254.
- BARTHELEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nébémie, Esther* (OBO, 50/1), Göttingen 1982.
- BOGAERT, P.-M., « Septante et versions grecques », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 590-601.
- BOGAERT, P.-M., « La Septante, témoin de la plus ancienne forme conservée de l'histoire de Salomon », *Revue Théologique de Louvain* 34, 2003, pp. 212-217.
- BROOK, S., Lucian revivendus. *Some reflections on Barthelemy's Les devanciers d'Aquila*, dans F. L. CROSS (éd.) *Studia Evangelica* 5, Berlin 1968, pp. 176-181.
- CORGAN, M., *IKings. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale 2001.
- CROSS, F. M., « The History of the Biblical text in the light of Discoveries in the Judean Desert », *Harvard Theological Review* 57 (1964), pp. 281-299.
- FERNANDEZ-MARCOS, N., *Literary and Editorial features of the Antiochian text in Kings*, dans C. E. COX (éd.), *17th Congress of the IOSCS*, Jérusalem 1986, Atlanta 1987, pp. 287-304.

- FERNANDEZ-MARCOS, N., *Aberrant Texts of the Book of Kings*, dans *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings, Vetus Testamentum Supplements* 54, Leyde, New York, Cologne 1994.
- FERNANDEZ-MARCOS, N., BUSTO SAYZ, J. R., *El texto antioqueno della biblia grieca* (II, 1-2 Reyes), Madrid 1992.
- HUGO, P., *Les deux visages d'Élie. Texte Massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, OBO 217, Fribourg 2006.
- JOOSTEN, J., *The Value of the Septuagint for Textual Criticism of the Hebrew Bible as Illustrated by the Oxford Hebrew Bible Edition of 1 Kings*, dans J. COOK et H.-J. STIPP, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (VT 157), Leyde 2012, pp. 221-236.
- MONTGOMERY, A., GEHMAN, H. S., *A Critical and Exegetical Commentary of the books of Kings*, Édimbourg 1951.
- RICHELLE, M., « Quel rôle a joué l'époque perse dans la diversification textuelle issue des livres des Rois ? », *Transeuphratène* 50, 2018, pp. 155-179.
- SCHENKER, A., *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, Paris, 2000.
- THACKERAY, H. St. J., *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, Londres 1923.
- THACKERAY, H. St. J., « The Greek Translation of the Four Books of Kings », *Journal of Theological Studies* 8, 1907, pp. 262-278.
- THIEL, W., *Könige*, BKAT 9/2,1 ; 9/2,2, Neukirchen, Vluyn 2000-2002.
- THIEL, W., *Beobachtungen am Text von Könige 18*, dans J. F. DIEHL, R. HEITZENRÖDER, M. WITTE, « Einen Altar von Erde mache mir... » : *Festschrift für Diethelm Conrad* (KAANT 4/5), Waltrop 2003, p. 283-291.
- TOV, E., *The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems of Samuel-Kings*, dans *The Greek and Hebrew Bible*, 1979, pp. 489-499.
- TOV, E., *The Textual Affiliations of 4QSam<sup>a</sup>*, dans *The Greek and Hebrew Bible*, 1979, pp. 271-283.
- TREBOLLE-BARBERA, J., *Centena in Libros Samuel et Regum. Variantes Textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes*, Madrid 1989.
- ULRICH, E., *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Missoula 1978.
- VERCELLONE, C., *Variae Lectiones Vulgatae Editionis*, Rome 1864.
- WALSH, J. T., *The Elijah Cycle, a Synchronic Approach*, Ann Arbor 1982.
- WÜRTHWEIN, E., « Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel », *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227), Berlin 1994.

## ÉDITER LE *LIBER INTERPRETATIONIS NOMINUM HEBRAICORUM* DE JÉRÔME : OBJECTIFS, PROBLÈMES ET MÉTHODES

*Abstract* : A project to edit, translate and annotate the *Liber interpretationis nominum hebraicorum*, composed by Jerome of Stridon before 393 and devoted to the etymology of biblical names, has been underway since early 2020. It is organised by the Institut des Sources Chrétiennes and directed by Aline Canellis. Its initial objective was the publication, in the “Sources Chrétiennes” collection, of a translation with text and a large set of notes, as well as a synthesis of Jerome’s working methods and the sources from which he draws his interpretations. The beginning of our work convinced us that this paper volume should be accompanied by a new critical edition.

This paper would like to present some reflections on the aims of such a project, as well as on the problems it is likely to encounter.

*Keywords* : Jerome, *onomastica sacra*, critical edition, Jewish exegesis

*Résumé* : Le projet d’édition, de traduction et d’annotation du *Liber interpretationis nominum hebraicorum*, écrit par Jérôme avant 393 et consacré à l’étymologie des noms propres bibliques a été lancé au début de 2020, projet encadré par les Sources chrétiennes et dirigé par Aline Canellis. L’objectif initial était la publication, dans la collection des Sources chrétiennes, du texte déjà édité et d’une traduction avec un ensemble de notes, ainsi qu’une présentation synthétique des méthodes de travail de Jérôme et des sources d’où il tire ses interprétations.

La mise en œuvre projet a fait naître la conviction qu’une nouvelle édition critique du texte s’imposait en vue de cette publication.

L’article propose quelques réflexions sur les buts d’un tel projet et les difficultés qu’il est à même de rencontrer.

*Mots-clés* : Jérôme, *onomastica sacra*, édition critique, exégèse juive

Depuis début 2020, l’Institut des Sources Chrétiennes organise, sous la direction d’Aline Canellis (Université Jean Monnet, Saint-Étienne), un séminaire d’édition, de traduction et d’annotation du *Liber interpretationis nominum hebraicorum*<sup>1</sup>, composé

<sup>1</sup> Abrégé *Noms hébreux* dans la suite du texte.

par Jérôme de Stridon avant 393<sup>2</sup> et consacré à l'étymologie des noms bibliques. L'objectif initial du projet est la publication, dans la collection « Sources Chrétiennes », d'un volume qui puisse être utile aux chercheurs et aux curieux, sur le modèle du volume 592 de la collection<sup>3</sup>, c'est-à-dire une édition qui dépasse de loin la simple mise à disposition d'un texte latin et de sa traduction. Il s'agit de présenter un texte avec un gros appareil de notes, ainsi qu'une synthèse sur les méthodes de travail de Jérôme et les sources auxquelles il puise ses interprétations.

Cette communication voudrait présenter quelques réflexions sur les buts que peut se fixer un tel projet, ainsi que sur les problèmes qu'il est susceptible de rencontrer. Elles sont le fruit de mes travaux personnels pour le séminaire, notamment sur la section des *Noms hébreux* consacrée au livre de Job.

## I. Éditer les *Noms Hébreux*

### A. Les *Noms Hébreux*, racines et visée exégétique

Pourquoi éditer les *Noms hébreux* ? Tout d'abord, parce que les *onomastica sacra* sont un genre ancien, et que Jérôme se présente comme l'héritier de toute une tradition depuis Philon<sup>4</sup>, via Origène et Eusèbe<sup>5</sup>. Ensuite, parce que l'œuvre de Jérôme a eu une forte influence exégétique dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge<sup>6</sup>. En effet, l'explication du sens des noms et toponymes bibliques facilite les lectures spirituelles de la Bible, au-delà du sens littéral du texte<sup>7</sup>. Les *Noms hébreux* sont donc copiés et repris, que ce soit comme source ponctuelle pour expliquer un

<sup>2</sup> On considère actuellement que la rédaction des *Noms Hébreux* date d'avant 393, et qu'elle était achevée au moment où Jérôme a rédigé son commentaire sur le livre de l'Ecclésiaste. Quant à la révision de la rédaction du livre de Jérémie, elle était très probablement terminée en 393 ; cf. « Introduction », dans Jérôme de Stridon, *Préfaces aux livres de la Bible*, A. CANELLIS (éd.) (SC 592), pp. 97-98.

<sup>3</sup> Jérôme de Stridon, *Préfaces aux livres de la Bible*, A. CANELLIS (éd.) (SC 592), Paris 2017.

<sup>4</sup> Cf. Jérôme, *Nom. Hebr.*, Préface. Sur ce sujet, voir notamment F. WUTZ, *Onomastica Sacra 1, Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus*, Leipzig 1914.

<sup>5</sup> Eusèbe de Césarée, *Onomastica sacra*, P. DE LAGARDE (éd.), Hildesheim 1966 [= Göttingen 1887].

<sup>6</sup> Voir notamment les travaux d'O. SZERWINIACK : « Bède et les interprétations des noms hébreux », *Recherches Augustiniennes* 33, 2003, pp. 109-154 ; « Les *Interpretationes nominum Hebraicorum progenitorum Iesu Christi* (ALC 62) : une œuvre authentique d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, pp. 289-299.

<sup>7</sup> Cf. G. DAHAN, *Lexiques hébreu/latin ? Les recueils d'interprétations des noms hébraïques*, dans J. HAMESSE (éd.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve 1996, pp. 506-510.

point d'exégèse<sup>8</sup>, comme base de nouveaux *onomastica*<sup>9</sup>, ou pour enrichir des manuscrits bibliques et des glossaires<sup>10</sup>. De même, au Moyen Âge, les *Noms hébreux* sont lus et repris par tous les auteurs monastiques, notamment Bernard de Clairvaux<sup>11</sup>. Ils font également partie des livres qui, à la fin du Moyen Âge, servent à enseigner l'hébreu dans les écoles monastiques, les cathédrales, les universités, les *studia*<sup>12</sup>.

L'édition des *Noms hébreux* se justifie aussi dans la perspective de l'étude de l'œuvre exégétique de Jérôme, de ses commentaires et traductions bibliques. En effet, nombre des *interpretationes* – je garde le terme latin pour le moment et y reviendrai plus tard – proposées par Jérôme dans les *Noms hébreux* ont des parallèles ou des échos dans ses commentaires. On pourrait ici citer de très nombreux exemples. Je me contenterai de deux d'entre eux, issus du travail de Jérôme sur le livre d'Ézéchiel. Le premier est le nom de Chobar<sup>13</sup> :

CHOBAR *grauitudo uel grauitas siue iuxta electum*<sup>14</sup>.

Jérôme donne également, dans son *Commentaire sur Ézéchiel*, une explication du nom du fleuve par un mot formé sur le radical latin *grau-* :

*iuxta flunium saeculi 'Chobar', qui interpretatur 'grauissimus'*<sup>15</sup>.

On trouve également dans la section des *Noms hébreux* consacrée au livre d'Ézéchiel une explication du nom de Deblatha<sup>16</sup> : DEBLATHA *palathae*<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> Notamment chez Augustin, Grégoire le Grand ou Cassiodore.

<sup>9</sup> Cf. ceux d'Eucher de Lyon, Bède, Alcuin, Isidore de Séville, ou Raban Maur.

<sup>10</sup> Cf. O. SZERWINIACK, « Des recueils d'interprétations de noms hébreux chez les Irlandais et le wisigoth Théodulf », *Scriptorium* 48-2, 1994, pp. 187-258 et P. MCGURK, O. SZERWINIACK, « Des recueils d'interprétations de noms hébreux (suite) », *Scriptorium* 50, 1996, pp. 117-122.

<sup>11</sup> Cf. L. MELLERIN, *Recours aux interprétations des noms hébreux dans l'exégèse de saint Bernard*, dans R. BERNDT, M. FÉDOU (éds.), *Les Réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique, Congrès du Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008)*, Münster 2013, pp. 407-437.

<sup>12</sup> Cf. G. DAHAN, « L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », *Histoire de l'éducation* 57, 1993, pp. 3-22.

<sup>13</sup> Ez 1, 3. La traduction de la Bible de Jérusalem utilise la forme Kebar.

<sup>14</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 28, 4. Le texte des *Noms hébreux* cité dans cet article est systématiquement celui de Lagarde. Malgré tous ses défauts, il est en effet le seul qui soit actuellement utilisable.

<sup>15</sup> Jérôme, *In Ez.* 1, 3.

<sup>16</sup> Ez 6, 14. Le nom du désert employé dans la traduction de la Bible de Jérusalem est *Ribla*. Jérôme commente la transformation du D- initial en R- dans son commentaire, immédiatement avant le passage où il explique le nom *Deblatha*.

<sup>17</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 28, 5.



Ce nom est rapproché dans le *Commentaire sur Ézéchiel* d'un mot grec, noté dans les manuscrits en alphabet grec, contrairement au texte donné par Lagarde dans les *Noms hébreux* où il est transcrit en alphabet latin :

*DEBLATHA – quod in lingua nostra παλάθη hoc est 'massam ficorum' sonat 'caricarum que inter se compactarum'*<sup>18</sup>.

Le travail collectif sur les *Noms Hébreux* envisage aussi la réception des *interpretationes* hiéronymiennes, par Jérôme lui-même et postérieurement au moine de Bethléem. L'étude de la réception postérieure à Jérôme est envisagée dans un autre cadre que le volume de la collection Sources Chrétiennes, mais l'édition prévoit un repérage systématique des occurrences dans les autres œuvres de Jérôme des noms étudiés dans les *Noms hébreux*, et une synthèse introductive sur la façon dont il les utilise. Voici un exemple tiré du livre de Jonas, sur le nom du père de Jonas, Amathi, qui montre que les significations données par Jérôme ont une visée exégétique qui va au-delà du simple désir d'explication étymologique :

*AMATHI ueritas mea uel fidelis meus  
Tradunt autem Hebraei hunc esse filium uiduae Sareptanae quem Helias propheta mortuum suscitauit, matre postea dicente ad eum : nunc cognoui quoniam uir Dei es tu, et uerbum domini in ore tuo est ueritatis, et ob hanc causam etiam ipsum puerum sic uocatum. Amathi enim in nostra lingua ueritatem sonat, et ex eo quod uerum Helias locutus est, ille qui suscitatus est filius esse dicitur ueritatis.*

Les Hébreux rapportent qu'il était le fils de la veuve de Sarepta, ressuscité des morts par le prophète Élie. Sa mère ayant dit ensuite à Élie : « Je sais maintenant que tu es un homme de Dieu et que la parole du Dieu de vérité est dans ta bouche », c'est pour cette raison que le garçon reçut aussi ce nom. Amathi en effet veut dire « vérité » en notre langue ; et, parce qu'Élie a dit vrai, celui qui a été ressuscité est appelé « fils de vérité »<sup>19</sup>.

L'étude des *Noms hébreux* ne peut donc pas se faire indépendamment du reste de l'œuvre exégétique de Jérôme ; et si le travail éditorial du séminaire ne peut pas envisager la totalité de ces liens, il doit du moins permettre de les établir.

<sup>18</sup> Jérôme, *In Ez.* 2, 6.

<sup>19</sup> Jérôme, *In Ion.* Préface. Traduction de Y.-M. DUVAL, *Commentaire sur Jonas* (SC 323), pp. 163-165.

## II. Une nouvelle édition critique

Le premier aspect du travail concerne le texte à éditer. Le seul texte latin des *Noms hébreux* dont disposent les chercheurs actuellement est celui de Lagarde, édité en 1870<sup>20</sup> et republié sous cette forme en 1959 dans le *Corpus Christianorum Series Latina*<sup>21</sup>. Or la publication sans modification substantielle dans le *CCSL* de l'édition de Lagarde, conçue sans doute davantage comme un dictionnaire que comme une édition critique des manuscrits de Jérôme, soulève des critiques récurrentes, plus ou moins sévères, sur la fidélité du travail de Lagarde à l'œuvre de Jérôme<sup>22</sup>. L'un des nombreux défauts de l'édition Lagarde est de n'utiliser que cinq manuscrits pour l'édition critique et de n'en mentionner que seize au total dans son introduction, alors que plus de deux cents sont actuellement connus<sup>23</sup>. Les références bibliques données sont également parfois erronées, ce qui est problématique quand il s'agit d'éditer un livre visant à expliquer un nom biblique. Ainsi, pour le nom de Raam<sup>24</sup>, Lagarde, dans sa version de 1870 et dans la réimpression par le *CCSL*, renvoie-t-il à Jb 28, 18, verset dont ni le texte hébreu ni les traductions grecque et latine ne comportent de terme ressemblant, même de loin, à Raam.

Il a donc semblé impossible à l'équipe du séminaire de se contenter de réimprimer le texte de Lagarde et de le traduire. Cependant, étant donné l'ampleur de la tradition manuscrite, il ne sera pas possible de les collationner tous exhaustivement. Le travail du séminaire projette donc de se concentrer dans un premier temps sur la quinzaine de manuscrits *antiquiores*, jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, pour faire un premier état des écarts entre l'édition de Lagarde et le texte tel qu'il se présente dans ces manuscrits, et d'apprécier l'ampleur du travail à accomplir.

Le second point concerne la traduction du texte et l'appareil critique et éditorial. En effet, les *Noms hébreux* sont une liste de noms hébreux transcrits en alphabet latin, avec tout ce que cela suppose d'écarts volontaires ou involontaires entre la phonétique hébraïque et la transcription latine de Jérôme, ainsi que l'explication de leur signification. Si l'entreprise de Jérôme a eu une postérité indéniable, le texte,

<sup>20</sup> P. DE LAGARDE, *Onomastica Sacra*, Göttingen 1870, 1887<sup>2</sup>, pp. 26-116.

<sup>21</sup> Jérôme, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum. Commentarioli in psalmos. Commentarius in Ecclesiasten*, P. DE LAGARDE P., G. MORIN, M. ADRIAEN (éds.), Turnhout 1959.

<sup>22</sup> Voir notamment O. SZERWINIACK, « Les interprétations des noms hébreux dans le *Liber Glossarum* », *HEL* 36-1, 2014, pp. 83-96. Plus récemment, l'équipe du séminaire a eu un échange de correspondance à ce sujet, début 2021, avec le professeur Tom O'Loughlin (University of Nottingham).

<sup>23</sup> B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta : La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme*, Tome II. *Instrumenta Patristica* IV, La Haye 1969, pp. 11-21.

<sup>24</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 29, 11.

tel qu'il se présente dans les manuscrits et tel que Lagarde le présente dans ses *Onomastica Sacra*, ne saurait se suffire à lui-même. Pour qu'une traduction des *Noms hébreux* soit utile aux chercheurs, il faut que chaque entrée de la liste soit accompagnée d'une explication remontant, autant que possible, à la source ou aux sources à laquelle ou auxquelles Jérôme emprunte ses interprétations. L'objectif du séminaire est donc d'identifier les sources sur lesquelles Jérôme se fonde pour proposer ses *interpretationes*, les sources grecques mais aussi les sources juives, en hébreu, en araméen, ou dans d'autres langues.

Avant l'œuvre en elle-même, la question des sources de Jérôme se trouve déjà dans ce qu'il faut comprendre de sa préface :

*Philo, uir disertissimus Iudaeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum Hebraicorum nominum eorumque etymologias iuxta ordinem litterarum e latere copulasse. Qui cum uulgo habeatur a Graecis, et bibliothecas orbis impleuerit, studii mihi fuit in Latinam eum linguam uertere. Verum tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius iudicauerim quam reprehensione quid dignum scribere. Itaque hortatu fratrum Lupuli et Valeriani, qui me putant aliquid in Hebraeae linguae notitia profecisse, et rei ipsius utilitate conmotus, singula per ordinem scripturarum uolumina percucurri, et uetus aedificium noua cura instaurans, fecisse me reor quod a Graecis quoque adpetendum sit<sup>25</sup>.*

Origène lui-même loue sans réserve Philon, l'homme le plus disert de la Judée, d'avoir mis au jour un livre sur les Noms hébreux, classés par ordre alphabétique, avec l'étymologie en regard de chacun d'eux. Ce livre, devenu vulgaire parmi les Grecs, a été recueilli dans toutes les bibliothèques du monde ; de là notre projet de le traduire en latin. Mais les exemplaires sont si peu d'accord, il y règne une telle confusion dans l'arrangement des mots, qu'il m'aurait paru plus sage de me taire que de donner une œuvre par trop répréhensible. Aussi, à l'instigation de mes frères Lupulianus et Valérien, qui se fondent trop peut-être sur mes connaissances en langue hébraïque, et frappé de l'utilité de l'entreprise, j'ai compulsé dans l'ordre chaque volume des Écritures ; c'est ainsi que, restaurant avec soin un vieil édifice, je crois avoir fait un travail dont les Grecs eux-mêmes doivent désirer la réalisation en leur langue.

Des fragments de l'ouvrage dont Jérôme fait mention ont été conservés, mais F. Wutz a montré qu'il ne pouvait pas avoir été rédigé par Philon ou par Origène<sup>26</sup>. L'ambition du séminaire n'est pas de parvenir à une identification exhaustive de toutes les sources de Jérôme mais d'apporter des pièces à l'enquête. La forme de l'édition papier est donc sans doute appelée à évoluer en fonction des recherches

<sup>25</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.*, Préface, CCSL 72, P. de Lagarde (éd.), Turnhout 1959.

<sup>26</sup> F. WUTZ, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus. 1. Hälfte Quellen und System der Onomastika* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur, 41.1), Leipzig 1914.

et des découvertes des participants au projet. Mais il est déjà certain que l'appareil de notes et d'explication des notices occupera une place importante du volume. J'y reviendrai plus tard en donnant quelques exemples. Le séminaire « Noms hébreux » travaille également sur une traduction à nouveaux frais des *Noms hébreux*. En effet, la seule traduction française existante a été réalisée par l'abbé J.-F. Bareille au XIX<sup>e</sup> siècle, sur la base de l'édition de Lagarde<sup>27</sup>.

Comme je l'ai mentionné au début de cet article, l'édition des *Noms hébreux* doit tenir compte des particularités du travail de Jérôme. En effet, le texte de ce dernier n'est pas d'un usage facile pour ses utilisateurs actuels. Il s'apparente davantage à un manuel ou à un dictionnaire, mais à un dictionnaire redondant et présentant des défauts. Un des problèmes est qu'il y a des noms avec leurs étymologies qui ne sont pas attribués au bon livre biblique. En outre, de nombreux noms font l'objet de plusieurs étymologies selon le livre biblique dans lequel ils sont étudiés, et l'utilisateur peut avoir des difficultés de repérage, et ce d'autant plus que l'orthographe des noms hébreux peut varier par rapport à celle qui est utilisée par Jérôme dans ses commentaires. Ainsi, plus de 540 noms sont expliqués deux fois ou plus dans l'ensemble de l'œuvre, sur plus de 2300 noms dénombrés.

Un exemple de nom pour lequel Jérôme propose plusieurs explications étymologiques est celui d'Amathi :

*AMATHI indignatio mea* (Gn)<sup>28</sup>.  
*AMATHIM indignatio (id est bilis) eorum* (Jos)<sup>29</sup>.  
*AMATHI ueritas mea* (1 Rg)<sup>30</sup>.  
*AMATHI ueritas mea uel fidelis meus* (Jon)<sup>31</sup>.

L'exemple du nom de la ville d'Asor est également intéressant. En effet, Jérôme lui consacre les entrées suivantes :

*ASOR sagitta luminis* (Jos)<sup>32</sup>.  
*ASOR sagitta luminis* (1 Rg)<sup>33</sup>.  
*ASOR atrium* (3 Rg)<sup>34</sup>.  
*ASER atrium siue uestibulum* (Jos)<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> *Œuvres complètes de saint Jérôme, III*, J.-F. BAREILLE (trad.), Paris 1878, pp. 343-438.

<sup>28</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 1, 1.

<sup>29</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 5, 1.

<sup>30</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 11, 1.

<sup>31</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 19, 1.

<sup>32</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 5, 1.

<sup>33</sup> La numérotation des livres des *Rois* employée ici suit les noms donnés par Jérôme aux livres bibliques. 1 et 2 Règnes correspondent donc à 1et 2 *Samuel* dans les Bibles contemporaines, et 3 et 4 Règnes à 1 et 2 *Rois*. Jérôme, *Nom. Hebr.* 8, 1.

<sup>34</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 10, 1.

<sup>35</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 5, 1.

Le nom entre en composition dans le nom du lieu de Baalator (dans la *Vulgate*, 2 R 13, 23), Balator dans les *Noms hébreux*, dont l'explication combine les deux étymologies données par Jérôme au nom d'Asor :

*BALASOR habens sagittam luminis uel adscensio atrii* (2 Rg)<sup>36</sup>.

Le nom du pays d'Ophir figure dans quatre entrées différentes de l'édition Lagarde des *Noms hébreux*. Jérôme semble avoir unifié en une transcription latine unique quatre graphies grecques différentes :

*OFIR siue afir, quod per aleph litteram scribitur, interpretatur inritum uel herbosum* (Gn, LXX Ουφιρ)<sup>37</sup>.

*OFIR ignominia* (Nb, LXX Οφερ)<sup>38</sup>.

*OFIR infirmans* (3 Rg, LXX Σωφηρ)<sup>39</sup>.

*OFIR infirmitas* (Jb, LXX Ωφιρ)<sup>40</sup>.

Si, en Nb 27, 1, la translittération de l'hébreu est en réalité *Hepher*, le mot hébreu de 3 R 9, 28 et de Jb 28, 16, Ophir est le même que celui de Gn 10, 29.

L'édition par Lagarde d'une même graphie pour deux noms hébreux différents confirme la nécessité d'une consultation attentive des manuscrits, pour déterminer si l'uniformisation découle des choix éditoriaux de Lagarde ou si elle est un choix de Jérôme transmis par les manuscrits. Dans ce cas, il est nécessaire d'en tenir compte au cours du processus éditorial et de prévoir la réalisation de tableaux croisés dynamiques permettant à l'utilisateur du futur volume des Sources Chrétiennes de naviguer d'une entrée à l'autre.

### III. Les sources et la portée des *Noms hébreux*

Contrairement à ce que son titre, *Liber interpretationis nominorum hebraicorum*, pourrait laisser croire, le travail de Jérôme ne concerne pas uniquement le canon hébraïque, dans son texte hébreu, mais porte sur l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, et prend en compte, pour l'Ancien Testament, les versions hébraïques et grecques quand celles-ci comportent des différences notables. Il arrive donc que le lemme des *Noms hébreux*, le nom hébreu précédé de son étymologie,

<sup>36</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 9, 1.

<sup>37</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 1, 15.

<sup>38</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 3, 14.

<sup>39</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 10, 16.

<sup>40</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 29, 10.

figure dans le texte de la Bible des Septante et pas dans celui de la Bible hébraïque. En voici quelques exemples :

*EROON (id est beroum) in facie eorum siue uigiliae dolorum*<sup>41</sup>.

Τὸν δὲ Ἰουδαὺν ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ πρὸς Ἰωσηφ συναντῆσαι αὐτῷ καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ραμεσση (Gn 46, 28).

Le nom de la ville, Eeroon, ne figure pas dans le texte hébraïque.

*ON labor uel dolor*<sup>42</sup>.

καὶ ἐπέστησεν αὐτοῖς ἐπιστάτας τῶν ἔργων, ἵνα κακώσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔργοις· καὶ ὤκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς τῷ Φαραῶ, τὴν τε Πιθωμ καὶ Ραμεσση καὶ Ων, ἣ ἐστὶν Ἡλίου πόλις (Ex 1, 11).

Les noms des villes d'On et d'Eeroon ne figurent pas dans le texte hébraïque du Pentateuque.

*ANACIM humilitas renuens*<sup>43</sup>.

Le seul nom présent dans les différentes traductions connues du livre de Michée à laquelle cette entrée peut faire référence est dans la LXX, et cette forme du nom n'est pas présente dans le texte hébreu connu :

οἱ ἐν Γεθ, μὴ μεγαλύνεσθε· οἱ ἐν **Ακιμ**, μὴ ἀνοικοδομεῖτε ἐξ οἴκου κατὰ γέλωτα, γῆν καταπάσασθε κατὰ γέλωτα ὑμῶν (Mi 1, 10).

Il est encore possible de citer le livre d'Amos, où une situation semblable – le lemme hiéronymien est cité sur les LXX et n'a aucun équivalent dans la Bible hébraïque – se présente :

*GOG δῶμα, id est tectum*<sup>44</sup>.

Οὕτως ἔδειξέν μοι κύριος καὶ ἰδοὺ ἐπιγονὴ ἀκριδῶν ἐρχομένη ἐωθινή, καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς **Γωγ** ὁ βασιλεὺς (Am 7, 1).

*REFAN factura nostra uel requies nostra*<sup>45</sup>.

καὶ ἀνελάβετε τὴν σκητὴν τοῦ Μολοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν, τοὺς τύπους αὐτῶν, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς (Am 5, 26).

<sup>41</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 1, 7.

<sup>42</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 2, 14.

<sup>43</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 16, 1.

<sup>44</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 15, 2.

<sup>45</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 15,4.

Il existe également des cas où il faut aller voir la Bible des LXX pour comprendre le lemme de Jérôme et l'*interpretatio* qu'il donne, car, si on se base sur l'édition de Lagarde, Jérôme semble translittérer les noms depuis la Bible des Septante plutôt que depuis le texte hébraïque :

*MAON habitaculum.*

*et super Cariathaim et super Bethgamul et super Bethmaon* (Jr 48, 23).

καὶ ἐπὶ Καριαθαίμ καὶ ἐπὶ οἶκον Γαμωλ καὶ ἐπὶ οἶκον Μάων (Jr 31, 23, LXX<sup>46</sup>).

La traduction employée dans la Vulgate, *Bethmaon*, est une translittération fidèle du nom hébreu Beth Meon, dont la LXX ne retient que la seconde partie. C'est pourtant sous la même forme que dans la LXX que Jérôme choisit, selon Lagarde, de translittérer le nom de la localité dans les *Noms Hébreux*, et ce alors que, selon l'état actuel des connaissances, Jérôme a achevé la révision de la traduction latine du livre de Jérémie quand il rédige les *Noms hébreux*.

Ces quelques exemples visent à montrer que, malgré l'attachement de Jérôme à l'*Hebraica veritas*, « la vérité de l'hébreu », les *Noms hébreux* sont aussi nourris de la Bible des Septante et que son édition intéresse aussi l'histoire de la Bible d'Alexandrie.

#### IV. Les sources de Jérôme

Une partie importante du projet consiste à identifier les sources de Jérôme pour chacune des étymologies proposées. Pour ce faire, chaque livre sera traité par un chercheur seul, ou par un petit groupe de chercheurs, afin que les spécificités de chaque livre puissent être prises en compte.

Parmi les sources à identifier, je voudrais m'arrêter plus particulièrement sur le cas de l'exégèse rabbinique et, plus largement, des sources juives.

Jérôme évoque à plusieurs reprises son recours à ces sources pour d'autres travaux que les *Noms hébreux*, par exemple dans le prologue à la traduction du livre de Job sur l'hébreu, qui intrigue toujours les spécialistes :

*Haec autem translatio nullum de ueteribus sequitur interpretem, sed ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro, nunc uerba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonauit*<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> L'ordre des chapitres du livre de Jérémie diffère dans le texte des LXX et dans les textes hébreux et latins. Le chapitre 48 du texte hébraïque et de la *Vulgate* correspond au chapitre 31 dans la LXX. Le décalage de numérotation est probablement dû à l'existence d'une double rédaction du livre de Jérémie, ayant abouti aux formes hébraïque et grecque du texte ; cf. P-M. BOGAERT, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RBi*, 101-3, 1994, pp. 363-406.

<sup>47</sup> Jérôme, *Praef. Vulg. Iob*, 2.

Quant à la présente traduction, elle ne suit aucun traducteur parmi les anciens, mais elle a rendu, à partir de la langue hébraïque elle-même, de l'arabe et parfois du syrien, tantôt les mots, tantôt les sens, tantôt les deux à la fois<sup>48</sup>.

La recherche de telles sources s'inscrit dans le cadre plus large de celles sur la connaissance de l'hébreu par Jérôme. Les opinions sur cette question épineuse ont varié de l'affirmation d'une très grande maîtrise, active et passive, de l'hébreu et de l'araméen par Jérôme à celle, inverse, selon laquelle les étymologies du moine de Bethléem n'avaient aucune valeur. Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, on pouvait encore lire çà et là que les *Noms hébreux* étaient la preuve des faibles compétences en hébreu du réviseur de la *Vulgate*. La thèse d'Eitan Burstein<sup>49</sup> et les travaux de James Barr<sup>50</sup>, dans les années 1970, ont contribué à diffuser cette opinion. Les travaux actuels sont parvenus à trouver un juste milieu : grâce, entre autres, à Adam Kamesar<sup>51</sup> et Michael Graves<sup>52</sup>, on sait aujourd'hui que Jérôme avait une très bonne connaissance passive de l'hébreu et de l'araméen et des traditions écrites dans ces langues. L'apport des Targums, ces traductions bibliques entre-tissées de gloses explicatives, à la révision de la *Vulgate* et aux exégèses hiéronymiennes a été étudié par Friedrich Stummer<sup>53</sup>, Benjamin Kedar-Kopfstein<sup>54</sup> et, plus récemment, Matthew Kraus<sup>55</sup>.

Comme il est impossible de traiter dans le cadre de cette communication toutes les questions soulevées par ce dossier énorme, je vais m'arrêter sur deux exemples empruntés au livre de *Job*, sur lequel Jérôme n'a pas écrit de commentaire<sup>56</sup>. Mais son prologue à la traduction de *Job* sur l'hébreu dit explicitement que, pour cette traduction, il a pris conseil auprès d'un rabbin. Le fruit de ces consultations peut être recherché dans les étymologies de la section des *Noms hébreux* consacrée au livre de *Job*.

<sup>48</sup> Traduction issue de *Préfaces aux livres de la Bible* (SC 592), p. 397.

<sup>49</sup> E. BURSTEIN, *La compétence en hébreu de saint Jérôme*, thèse de doctorat, Poitiers 1971.

<sup>50</sup> J. BARR, « St Jerome's Appreciation of Hebrew », *BRL* 49, 1971, pp. 281-302, et « St Jerome and the Sounds of Hebrew », *Journal of Semitic Studies* 12, 1967, pp. 1-36.

<sup>51</sup> A. KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible : A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesis*, Oxford 1993.

<sup>52</sup> M. GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, *VChr Suppl.* 90, Leyde, Boston 2007.

<sup>53</sup> F. STUMMER, « Beiträge zu dem Problem : Hieronymus und die Targumim » *Bib* 18, 1937, pp. 174-181.

<sup>54</sup> B. KEDAR-KOPFSTEIN, « Jewish Traditions in the Writings of Jerome », dans *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*, D. R. G. BEATTIE et M. MACNAMARA (éds.), Sheffield 1994, pp. 420-430.

<sup>55</sup> M. KRAUS, *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions in Jerome's Translation of the Book of Exodus*, *VChr Suppl.* 141, Leyde 2017.

<sup>56</sup> En revanche, un de ses disciples, le prêtre Philippe, qualifié par Gennade de Marseille de *optimus auditor Hieronymi* (Gennade, *Vir. Ill.* 63), a écrit un commentaire en trois parties sur ce livre, sur lequel je travaille actuellement.



Ainsi, on ne peut comprendre les explications données aux noms de Ram et de Raam qu'en se référant au *Targum de Job*<sup>57</sup>.

*RAAM uisio uel multum* (Jb ?)<sup>58</sup>.

*RAM excelsus*<sup>59</sup>.

Le nom du texte hébraïque de Jb 32, 2 est celui de Ram, un ancêtre de David, mentionné dans la Bible en Rt 4, 19 et en 1 Ch 2, 9 et 2, 25. Mais le premier lemme, celui de Raam, ne peut renvoyer dans le livre de Job qu'à cette même mention du nom de Ram, ancêtre d'Elihu et de Barachel, en Jb 32, 2. Or l'étymologie du nom de Raam proposée par Jérôme est celle du nom d'Abraham. On pourrait se demander si Jérôme n'a pas ici commis une erreur de lecture ou de copie. Si l'on se fie à sa préface de la révision de la traduction latine du livre de Job sur l'hébreu de Jérôme<sup>60</sup>, le réviseur de la Vulgate a, au moins pour le livre de Job, eu accès à certaines exégèses rabbiniques :

*Memini me ob intellegentiam huius uoluminis Lyddaeum quemdam praeceptorem qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non paruis redemisse nummis, cuius doctrina an aliquid profecerim nescio, hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram*<sup>61</sup>.

Je me souviens que, pour comprendre ce rouleau, j'ai rémunéré en échange d'une somme non négligeable, certain maître de Lydda qui, chez les Hébreux, avait la

<sup>57</sup> Le *Targum de Job* cité dans cet article est le Targum araméen de Job, dont une traduction critique en anglais a été publiée dans la série *The Aramaic Bible : The Targum of Job. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, C. MANGAN (éd.), Collegeville 1991. Il ne doit pas être confondu avec 11QTgJob, découvert en 1956 dans la grotte 11 de Qumran : *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, J.P.M. VAN DER PLOEG et A.S. VAN DER WOUDE, avec la collaboration de B. JONGELING (éd. et trad.), Leyde 1971. 11QTg Job est en effet antérieur de plusieurs siècles au Targum rabbinique de Job et son eschatologie est d'origine sectaire, proche des croyances esséniennes ; cf. A. CAQUOT, « Un écrit sectaire de Qoumrân : le "Targoum de Job" », *Revue de l'histoire des religions*, 185-1, 1974, pp. 9-27. D'autres fragments du même texte ont été retrouvés dans la grotte 4 et sont désignés par les indicatifs 4Q157 et 4TgJob. P. V. M. FLESHER et B. MILTON, *The Targums. A Critical Introduction*, Leyde, Boston 2011, pp. 21-68, considèrent que le terme Targum ne peut s'appliquer qu'à des textes de l'ère rabbinique, soit de la prise et la destruction du second temple de Jérusalem en 70 de notre ère à la fin du VII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Or les Targums trouvés à Qumran sont antérieurs à cette ère, puisqu'ils remontent au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ils ne peuvent donc pas, selon P. FLESHER et B. MILTON, être qualifiés de « Targums ».

<sup>58</sup> Le renvoi au verset Jb 28, 18 dans les éditions Lagarde et CCSL est faux ; cf. note 25. Jérôme, *Nom. Hebr.* 29, 11.

<sup>59</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 29, 11.

<sup>60</sup> Jérôme a, à la fin des années 380, effectué une première révision de la traduction du livre de Job à partir du texte grec de la LXX revu et corrigé par Origène, avant de procéder à une révision basée sur le texte hébraïque. Cf. *Préfaces aux livres de la Bible*, pp. 385-405.

<sup>61</sup> Jérôme, *Praef. Vulg. Iob*, 2.

réputation d'être de premier plan : de son enseignement, je ne sais si j'ai tiré quelque profit, je sais seulement que je n'ai pu traduire que ce que j'avais déjà compris<sup>62</sup>.

Il faut donc mettre de côté le réflexe d'imputer ce qui semble dans les exégèses de Jérôme fondées sur l'hébreu ou l'araméen dû à un manque de maîtrise de l'une ou l'autre de ces langues, et examiner de plus près les sources rabbiniques, c'est-à-dire, ici, aller regarder le *Targum de Job*<sup>63</sup>, rédigé en araméen. Voici, en effet, ce qu'on y lit pour Jb 32, 2 :

La colère d'Elihu, fils de Barachel le Buzite de la famille d'Abraham, crût contre Job (TargumJob)<sup>64</sup>.

Céline Mangan, traductrice de ce Targum<sup>65</sup>, soutient la thèse de Raphael Weiss<sup>66</sup> selon laquelle ce texte, tel qu'il est connu actuellement, serait un florilège ou une collection de Targums, peut-être de différentes époques, et que sa forme actuelle a probablement été fixée définitivement au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère à partir de matériaux d'époques diverses. En outre, toujours selon Céline Mangan<sup>67</sup>, l'insertion de l'interprétation dans un ajout targumique du nom d'Abraham est un topos du *Targum de Job*. Jérôme pourrait donc avoir eu accès, sinon au *Targum de Job* sous la forme sous laquelle il est connu aujourd'hui, du moins à l'une des sources à partir desquelles sa forme actuelle a été composée et dans laquelle se trouvait la version de Jb 32, 2 dont Jérôme tire la substitution du nom de Ram en Raam. Les remarques faites par Matthew Kraus au sujet du livre de l'*Exode* sont aussi valables pour le livre de *Job* : « Ce n'est pas parce que Jérôme est le témoin d'une tradition préservée dans le Targum qu'il connaît forcément les interprétations targumiques des versets adjacents. Il est plus probable que ces traditions aient été transmises par ses

<sup>62</sup> Traduction issue de *Préfaces aux livres de la Bible* (SC 592), p. 399.

<sup>63</sup> Le principe des Targums est d'entremêler une traduction très littérale de l'Écriture et des ajouts interprétatifs, sans que cela crée une discontinuité dans le texte, selon P. V.M. FLESHER et B. MILTON, *The Targums*, pp. 39-54, et p. 231. L'édition de référence des Targums, *The Aramaic Bible*, Wilmington, Edimbourg 1986, imprime en caractères droits la traduction de l'Écriture et en caractères italiques les ajouts interprétatifs. Le présent article reproduit ce choix de mise en forme.

<sup>64</sup> Traduction personnelle à partir de la traduction de C. MANGAN. Il existe des différences parfois importantes entre le texte des quatre groupes de manuscrits du *TargumJob* ; cf F. J. FERNÁNDEZ VALLINA, *El Targum de Job*, Thèse de doctorat, Universidad Complutense de Madrid 1982, et D. STEC, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, Leyde, New York, Cologne 1994, pp. 67-84. Cependant, toutes les familles textuelles s'accordent sur la présence du nom d'Abraham dans ce verset.

<sup>65</sup> C. MANGAN, J. F. HEALEY, P. S. KNOBEL, *The Aramaic Bible 15. The Targum of Job. The Targum of Proverbs. The Targum of Qohelet*, Coleville, Édimbourg 1994.

<sup>66</sup> R. WEISS, *The Aramaic Targum of Job*, Tel-Aviv 1979.

<sup>67</sup> C. MANGAN, J. F. HEALEY, P. S. KNOBEL, *The Aramaic Bible 15*.

informateurs juifs »<sup>68</sup>. Les points de correspondance entre les exégèses de Jérôme et les exégèses rabbiniques sont des informations précieuses et pour une datation *ante quem* des premières apparitions de ces exégèses et pour l'identification des sources du travail de Jérôme, mais ils doivent être pris comme des indices à regrouper pour évaluer la quantité d'informations que Jérôme a pu recevoir des rabbins et maîtres juifs qu'il consultait.

En ce qui concerne les explications du nom Raam, l'une des deux *interpretationes* données par Jérôme du nom de Raam, *multum* (« beaucoup »), trouve son origine dans le livre de la Genèse :

Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car je te fais père d'une multitude de nations<sup>69</sup>.

La deuxième, *uisio* (« vision »), est sans doute propre à Jérôme, et est issue d'un rapprochement entre le nom du père des croyants et le verbe hébreu רָחַץ (*raha* / « voir »).

Cependant, le recours aux sources juives ne suffit pas toujours à comprendre l'exégèse hiéronymienne. Il est des lemmes qu'on est bien en peine de traduire en français, comme celui-ci, toujours dans la section consacrée au *Livre de Job* :

GETHAM adplicuerunt eos<sup>70</sup>.

Le problème est double. D'une part, le latin n'est pas aisé à comprendre. D'autre part, l'*interpretatio* proposée ici ne s'appuie sur aucun terme hébreu ou araméen connu. Il existe plusieurs toponymes composés connus de la Bible dont Geth (de l'hébreu גֵּת / *gat*, « pressoir à vin »), est un premier membre, comme Gat-Hépher (Jos 19, 13 ; patrie de Jonas, 4 R 14, 25) ou Gat-Rimmôn (Jos 19, 45 et 21, 24 ; 1 Ch 6, 54). Mais, pour Jérôme, Getham est une forme verbale. D'où tient-il alors l'étymologie *adplicuerunt eos* ? Fait-il ici un rapprochement avec l'araméen אָגַד ('*agad* / « lier ») ? L'approche méthodologique de la traduction et de l'explication de cette entrée semble être un cercle vicieux : faut-il traduire le texte hiéronymien en se fondant uniquement sur la cohérence interne de la langue latine et celle de l'œuvre de Jérôme, à partir des emplois du verbe *applicare*, ou bien faut-il essayer de déduire le sens du mot latin d'une source extérieure, en latin ou dans une autre langue, qui éclairerait le choix de Jérôme ? Il est fort probable que, sur les plus de deux mille noms expliqués dans les *Noms hébreux*, ce lemme ne soit pas le seul à poser de tels problèmes !

<sup>68</sup> M. KRAUS, *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions* [n. 56], p. 22.

<sup>69</sup> Gn 17, 5 (traduction de la Bible de Jérusalem).

<sup>70</sup> Jérôme, *Nom. Hebr.* 29, 5.

L'incorporation par Jérôme des traditions rabbiniques dans ses exégèses conduit à revenir sur un point évoqué au début de cet article ; la traduction du mot *interpretatio* dans le titre de l'œuvre. Chez Jérôme, *interpretes* peut avoir le sens de traducteur, notamment dans l'expression LXX *interpretes* – plus de deux cents occurrences dans l'ensemble de son œuvre ; mais le verbe *interpretari* sert aussi à introduire une explication du sens du mot, ou plusieurs explications possibles du terme hébraïque commenté, reliées par *uel*. Jérôme fait grand usage de la proposition subordonnée relative *qui/ quae/ quod interpretatur* + explication étymologique comme attribut du sujet, dans laquelle *interpretatur* peut être compris aussi bien comme « se traduit » que « signifie », Jérôme s'attachant autant à donner une explication de l'origine du mot qu'à le traduire. Les *interpretationes* de Jérôme sont donc aussi bien des traductions que des commentaires explicatifs, des sortes de gloses. En cela, elles peuvent être rapprochées du principe des Targums. La traduction et l'annotation du texte doivent rendre compte de la double démarche de Jérôme, qu'on pourrait qualifier de traduction interprétative, et permettre de resituer les *Noms hébreux* dans l'entreprise plus vaste qu'est l'exégèse hiéronymienne de la Bible hébraïque, avec ses principes et ses sources.

### Conclusion

À travers ces quelques exemples, on voit bien à quel point la réflexion sur la forme éditoriale est inséparable de celle sur les buts et usages possibles de l'édition des *Noms Hébreux* de Jérôme. Les *Noms hébreux* peuvent en effet être étudiés aussi bien dans une perspective synchronique, une œuvre donnée à une époque donnée représentant une étape du travail d'un exégète, que dans une perspective diachronique, pour replacer l'œuvre dans sa filiation et l'étudier, en partie, sous le regard de sa postérité. Leur forme en fait une œuvre particulière, au regard de l'immense chantier exégétique entrepris par Jérôme, et cette particularité mérite que l'équipe qui s'attelle à son édition réfléchisse aux formes éditoriales qui feront le plus justice à l'ambition de Jérôme.

(HiSoMA UMR 5189 -  
Institut des Sources Chrétiennes)  
marie.rebeille-borgella@orange.fr

Marie FREY RÉBEILLÉ-BORGELLA

### Bibliographie

- BARR, J., « St Jerome's Appreciation of Hebrew », *BRL* 49, 1971, pp. 281-302.  
BARR, J., « St Jerome and the Sounds of Hebrew », *Journal of Semitic Studies* 12, 1967, pp. 1-36.

- BOGAERT, P.-M., « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RBi*, 101-3, 1994, pp. 363-406.
- BURSTEIN, É., *La compétence en hébreu de saint Jérôme*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers 1971.
- DAHAN, G., « L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XIIe-XIVe siècles) », *Histoire de l'éducation* 57, 1993, pp. 3-22.
- GRAVES, M., *Jerome's Hebrew Philology. A study based on his Commentary on Jeremiah*, *VChr Suppl.* 90, Leyde, Boston 2007.
- FLESHER, P.V.M. et MILTON, B., *The Targums. A critical introduction*, Leyde, Boston 2011.
- KAMESAR, A., *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible : A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesis*, Oxford 1993.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., *Jewish Traditions in the Writings of Jerome*, dans *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*, D. R. G. BEATTIE et M. MACNAMARA (éds.), Sheffield 1994, pp. 420-430.
- KRAUS, M., *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions in Jerome's Translation of the Book of Exodus*, *VChr Suppl.* 141, Leyde 2017.
- LAMBERT, B., *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta : La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme, Tome II. Instrumenta Patristica IV*, La Haye 1969.
- MELLERIN, L., *Recours aux interprétations des noms hébreux dans l'exégèse de saint Bernard*, dans BERNDT R., FÉDOU M. (éds.), *Les Réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale, Congrès du Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, (11-14 juin 2008)*, Münster 2013, pp. 407-437.
- STUMMER, F., « Beiträge zu dem Problem : Hieronymus und die Targumim » *Bib* 18, 1937, pp. 174-181.
- SZERWINIACK, O., « Bède et les interprétations des noms hébreux », *Rec.Aug* 33, 2003, pp. 109-154.
- SZERWINIACK, O., « Les Interpretationes nominum Hebraicorum progenitorum Iesu Christi (ALC 62) : une œuvre authentique d'Alcuin », *ABPO*, 111-3, 2004, pp. 289-299.
- SZERWINIACK, O., « Les interprétations des noms hébreux dans le *Liber Glossarum* », *HEL* 36-1, 2014, pp. 83-96.

## *2. De l'Écriture aux interprétations patristiques*



## HISTOIRE ET INTERPRÉTATION DES TEXTES BIBLIQUES ORIGÈNE : L'ÉVIDENCE GRECQUE, LA SOURCE JUIVE

*Abstract* : Mainly focused on Origenian Hermeneutics, this paper argues for the paradoxical convergence between Origen's Greek culture and his belief in a necessary return to the Hebrew Bible, probably initiated in his meetings with Jewish scholars, in Alexandria and then in Caesarea. A major consequence of this is the *Hexaples*, this term-by-term comparison of the Hebrew text and the Greek versions. The same hermeneutical attitude was applied by M. Harl and his collaborators in the undertaking of the *Bible d'Alexandrie*. However, G. Stroumsa's interrogation about the role of Judaism in Late Antiquity may lead to another path, between history of religions and Christian theology.

*Keywords* : Septuaginta, Origen, Hebrew Bible, Epistle to Romans (ch. 11), biblical hermeneutics, *paideia*, Jews and Christians in Late Antiquity

*Résumé* : En s'arrêtant principalement à l'herméneutique d'Origène, on essaie de montrer la convergence existant entre la culture grecque d'Origène et sa conviction de la nécessité de revenir à la Bible hébraïque, une conviction probablement née de ses contacts avec des savants juifs, à Alexandrie et à Césarée. Le résultat, ce sont les *Hexaples*, cette comparaison terme à terme entre le texte biblique hébreu et les versions grecques. La même conviction herméneutique a conduit M. Harl et ses collaborateurs au projet de la *Bible d'Alexandrie*. Cependant, l'interrogation de G. Stroumsa sur le rôle du judaïsme dans l'Antiquité tardive ouvre une autre piste, entre histoire des religions et théologie chrétienne.

*Mots clés* : Septante, Origène, Bible hébraïque, *Épître aux Romains* (ch. 11), herméneutique biblique, *paideia*, Juifs et chrétiens dans l'antiquité tardive

Que l'on travaille sur les Pères Cappadociens ou sur la Septante – ce qui est au fond le chemin à rebours emprunté par Marguerite Harl qui a dirigé ma thèse sur les *Homélie sur l'Ecclésiaste* de Grégoire de Nysse<sup>1</sup> puis m'a intégrée à l'entreprise de

<sup>1</sup> Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, texte grec édité par P. Alexandre, introduction, traduction et notes de F. VINEL, SC 416, Paris 1996.



traduction de la LXX –, lire Origène, sur qui portent ces pages, s'avère très vite un passage obligé et plusieurs contributions de ce volume en sont aussi le signe<sup>2</sup>.

Une affirmation de Guy Stroumsa m'a servi ici de point de départ : « le judaïsme reste trop souvent absent des études sur les transformations religieuses de l'Antiquité tardive »<sup>3</sup>. C'est là un propos très large pour éclairer les sociétés, les cultures et les religions parties prenantes de ce qu'il nomme « les mutations religieuses de l'Antiquité tardive ». Cette inquiétude ou ce regret scientifique, historiographique, de Guy Stroumsa, j'en ai fait, si j'ose dire, un point de vue origénien, j'en ai fait la question, une des questions, d'Origène, pour essayer de voir, à partir de quelques textes, combien il est difficile pour Origène lui-même de se situer par rapport au « judaïsme » – j'utilise ce terme avec des guillemets car ce mode de désignation fait difficulté et il faut le replacer dans un ensemble de termes – j'y reviendrai.

Le titre donné à ces pages *Histoire et interprétation des textes bibliques – Origène : l'évidence grecque, la source juive* annonce un très, trop, vaste programme, mais l'essentiel, ici, sera seulement de mettre en perspective trois attitudes d'Origène, à la fois distinctes et entremêlées. Une manière d'approcher comment, selon les circonstances et surtout, peut-être, selon ses propres interrogations et recherches (sans donner trop dans une psychologie imaginaire), il est amené à des positions paradoxales, sinon contradictoires, ce qui s'avère finalement tout à fait caractéristique de sa place d'érudit chrétien au milieu du III<sup>ème</sup> siècle. Les trois approches sont les suivantes :

1. L'évidence grecque : la *paideia* alexandrine
2. L'autorité de l'« hébreu »
3. Ce que disent les Écritures

## I. L'évidence grecque : la *paideia* alexandrine

« Évidence », précisément parce qu'Origène a été formé à Alexandrie et y a passé la première partie de sa vie, mais « évidence » qui montre sa complexité dès qu'on essaie de préciser ce qu'elle recouvre, du I<sup>er</sup> au III<sup>ème</sup> s. chez Philon, Clément et Origène. À la suite d'un colloque et d'une exposition organisés à Genève en 2014, S. Aufrère et F. Möri ont publié *Alexandrie la divine : sagesse barbares ; échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*<sup>4</sup>. Philon et Clément trouvent place

<sup>2</sup> Voir les articles d'Hélène GRELIER-DENEUX et d'Agnès LORRAIN.

<sup>3</sup> G. STROUMSA, « Un nouveau souci de soi », dans ID., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005, p. 27.

<sup>4</sup> S. AUFRÈRE et F. MÖRI (éds.), *Alexandrie la divine : sagesse barbares ; échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève 2016.

dans ce bel ensemble. Dès le début de son article intitulé « Philon d'Alexandrie face à l'altérité. Le problème des SagesseS barbares »<sup>5</sup>, Carlos Lévy rappelle que l'opposition Grecs/Barbares « demeure pour lui un outil indispensable lorsqu'il s'agit de penser le monde » ; ce recours répété « est la marque omniprésente de sa dette à l'égard de la *paideia* »<sup>6</sup> ; pourtant, si Philon songeait à sa propre situation de juif à Alexandrie, il ne pouvait se contenter de ces deux catégories et toute la suite de la réflexion de C. Lévy analyse les limites apposées par Philon au bien-fondé de cette opposition : il dégage chez ce dernier « deux visions à la fois concurrentes et complémentaires », d'un côté, une « stratégie d'affirmation de la supériorité de Moïse », et à l'inverse, la reconnaissance de « formes universelles de la sagesse » (par ex. *De specialibus legibus* 2, 44). Une sorte d'asymétrie, donc, selon laquelle, conclut C. Lévy, « la distinction Grec/Barbare, dont [Philon] ne peut faire abstraction, pour écrire, pour penser et d'abord pour se penser lui-même, est secondaire au regard de celle qui existe entre Israël et l'ensemble des nations »<sup>7</sup>, cette dernière affirmation présupposant la révélation dont a bénéficié le seul peuple juif<sup>8</sup>. En contrepoint, dans la dernière partie de ce même livre, A. Le Boulluec définit le point de vue de Clément<sup>9</sup> pour qui « la 'philosophie barbare' devient une pièce essentielle de la définition du christianisme » ; après avoir retracé les grandes lignes de l'usage du terme βάρβαρος depuis le Nouveau Testament, il suggère que c'est par ce qu'il a reçu de son maître Pantène que Clément a pu en faire une catégorie si opératoire. Dans un article antérieur, plus directement lié à notre propos dans ces pages, le même auteur<sup>10</sup> rappelle qu'« on a de bonnes raisons de penser que l'un des projets de Clément dans les *Stromates* est de répliquer au *Discours vrai* de Celse »<sup>11</sup> ; dans les sections 14 et 15 du *Stromate* I, Clément énumère les peuples les plus sages et y inclut les Hébreux, là où, on le sait par Origène<sup>12</sup>, Celse les

<sup>5</sup> C. LÉVY, *Philon d'Alexandrie face à l'altérité. Le problème des SagesseS barbares*, dans *Alexandrie la divine* [n. 4], pp. 312-338.

<sup>6</sup> C. LÉVY, *art. cit.* [n. 5], p. 318.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 326 et 335 pour les phrases citées.

<sup>8</sup> Sans anticiper sur la suite de notre étude, on peut déjà entendre en écho ce qui oppose Celse et Origène quant à la place du judaïsme (voir *infra* p. 13-15).

<sup>9</sup> A. LE BOULLUEC, *Des « Nations » aux « Barbares ». Une mutation, des Pères apostoliques aux apologistes*, dans *Alexandrie la divine* [n. 4], pp. 527-552. Phrase citée, p. 527.

<sup>10</sup> A. LE BOULLUEC, « La rencontre de l'hellénisme et de la philosophie barbare selon Clément d'Alexandrie », dans *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2006, pp. 81-93 [art. paru d'abord dans *Alexandrie : une mégalopole cosmopolite*, Cahiers de la Villa « Kérylos » 9, Paris 1999, pp. 175-188].

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>12</sup> Voir Origène, *Contre Celse* I, 14 (SC 132, pp. 112-115) : « Celse pense qu'il existe entre maints peuples une parenté dans la même doctrine. Il énumère tous ceux qui auraient tenu cette doctrine à l'origine. Mais je ne sais pourquoi il calomnie les seuls Juifs et n'ajoute pas leur peuple à la liste des

excluait. Habilement, note A. Le Boulluec, Clément s'appuie pour cela sur le témoignage de l'ethnographe grec Mégasthène<sup>13</sup>, et cette reconnaissance devrait encourager les penseurs grecs à reconnaître qu'ils ont reçu leur sagesse de Moïse<sup>14</sup>.

Pour en venir à Origène, l'éloge de la *paideia* est parfaitement exprimé dans le *Remerciement à Origène* et la *Lettre d'Origène à Grégoire*<sup>15</sup>, dont je retiendrai deux passages. Dans son *Remerciement*, Grégoire garde le souvenir d'une formation exigeante et ample :

Il jugeait bon de nous faire étudier la philosophie, en nous faisant lire **avec toute notre énergie tous** les textes existants des anciens philosophes et poètes, **sans rien rejeter ni refuser**, car nous n'avions pas encore les moyens de les juger. (152) Il exceptait seulement les écrits des athées, qui s'excluent par le fait même des conceptions de l'humanité lorsqu'ils disent qu'il n'y a pas de Dieu ni de Providence. Leurs ouvrages en effet sont indignes d'être lus, car il peut se faire que notre âme soit souillée, elle qui est destinée à pratiquer la piété, lorsqu'elle entend des paroles en contradiction avec le service de Dieu<sup>16</sup>.

La réponse d'Origène le montre moins enthousiaste du résultat obtenu (« j'aurais souhaité »), et il définit à son tour cet « enseignement encyclique » et « propédeutique pour introduire au christianisme » :

Comme tu le sais, les dispositions naturelles d'intelligence, quand elles ont reçu un exercice suffisant, peuvent avoir pour résultat de conduire, dans la mesure du pos-

autres, puisqu'il a partagé avec eux les mêmes labeurs, des sentiments identiques, des doctrines en bien des points semblables. Aussi convient-il de lui demander pourquoi donc il a cru aux histoires des barbares et des Grecs sur l'antiquité des peuples, tandis qu'il accuse de mensonge les histoires de ce seul peuple ».

<sup>13</sup> « Tout ce que les Anciens ont dit de la nature est dit aussi par les philosophes étrangers à la Grèce, aux Indes par les Brahmanes, en Syrie par ceux qu'on nomme les Juifs », texte cité par A. LE BOULLUEC, « La rencontre de l'hellénisme et de la philosophie barbare selon Clément d'Alexandrie » [n. 10], p. 87.

<sup>14</sup> S'amorce ainsi dès le *Stromate* I le mythe clémentin du « larcin des Grecs » (voir A. LE BOULLUEC, « La rencontre de l'hellénisme et de la philosophie barbare... », [n. 10], pp. 92-93).

<sup>15</sup> *Remerciement à Origène*, § 151-152 (SC 148, éd. H. CROUZEL). Grégoire a longtemps été assimilé à Grégoire le Thaumaturge, ce qui est unanimement remis en cause aujourd'hui (Voir B. POUADERON, dir., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. III, Paris 2017, pp. 364-365 et 373-378).

<sup>16</sup> Φιλοσοφείν μὲν γὰρ ἡξίου ἀναλεγόμενους τῶν ἀρχαίων πάντα ὅσα καὶ φιλοσόφων καὶ ὑμνωδῶν ἐστὶ γράμματα πάσῃ δυνάμει, μηδὲν ἐκποιουμένους μηδ' ἀποδοιμαζόντας (οὐδέπω γὰρ οὐδὲ τὴν κρῖσιν ἔχειν)· πλὴν ὅσα τῶν ἀθέων εἶη, ὅσοι ἐκκυλισθέντες ὁμοῦ καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐννοιῶν οὐκ εἶναι θεῶν ἢ πρόνοιαν λέγουσι (ταῦτα γὰρ οὐτ' ἀναγινώσκειν ἄξιον, ἵνα μηδ' ἐν τῷ τυχόντι μολύνοιθ' ἡμῖν ἢ ψυχῇ, εὐσεβεῖν μέλλουσα λόγων δὲ ἀκούουσα ὑπεναντίων τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ).

sible, à l'accomplissement, si l'on peut parler ainsi, du but qui a présidé à cet exercice. (...) Quant au moyen à employer, j'aurais pour cette raison souhaité que tu prennes de la philosophie grecque tout ce qui peut servir comme d'enseignement encyclique ou de propédeutique pour introduire au christianisme et de même de la géométrie et de l'astronomie tout ce qui sera utile à l'interprétation de l'Écriture sainte. Et ainsi, ce que disent les philosophes de la géométrie et de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie, en les appelant les auxiliaires de la philosophie, nous l'appliquerons, nous, à la philosophie elle-même, par rapport au christianisme<sup>17</sup>.

Avec la mention du cycle des études ἐγκύκλια, on ne peut que se souvenir de l'interprétation allégorique que Philon donne d'Agar, mère d'Ismaël, et de Sara, mère d'Isaac (*Genèse* 16-17) : la servante, figure de la *paideia*, et la maîtresse, figure de la sagesse et de la vertu : les versets de Gn 16, 1-6 font en effet l'objet d'un traité entier, le *De congressu eruditionis gratia*, publié par Monique Alexandre<sup>18</sup>. On y lit au § 9 : « nous ne sommes pas capables de recevoir les enfants de la vertu avant d'avoir rencontré sa servante. Et la servante de la Sagesse, c'est la culture obtenue en parcourant le cycle des connaissances préparatoires – οὐ γὰρ ἐσμεν ἱκανοὶ δέξασθαι πω γονὰς ἀρετῆς, εἰ μὴ πρότερον ἐντύχοιμεν αὐτῆς τῇ θεραπεινίδι· θεραπεινὶς δὲ σοφίας ἢ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐγκύκλιος μουσική ».

Source commune et fondatrice des trois auteurs que nous venons d'évoquer et témoin, elle aussi, de cette culture alexandrine, la traduction même de la Bible hébraïque en grec commencée à Alexandrie, ainsi que les livres bibliques écrits directement en grec, la *Sagesse* et les livres des *Maccabées*<sup>19</sup>. L'étude publiée en 2017 par Laurence Vianès, *Naissance de la Bible grecque*<sup>20</sup>, éclaire bien la portée d'un tel événement : y sont rassemblées une nouvelle traduction de *La lettre d'Aristée à Philocrate* et une traduction du *Traité des Poids et des Mesures d'Épiphanie* de Salamine, ainsi qu'un grand nombre de témoignages antiques et médiévaux sur la Septante.

<sup>17</sup> Ἡ εἰς σύνεσιν, ὡς οἶσθα, εὐφυῖα ἔργον φέρειν δύναται ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἄγον ἐπὶ τὸ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τέλος ἐκείνου, ὅπερ ἀσκεῖν τις βούλεται. (...) Δύναται οὖν ἡ εὐφυῖα σου Ῥωμαῖόν σε νομικὸν ποιῆσαι τέλειον καὶ Ἑλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἔλλογίμων αἰρέσεων. Ἄλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρησασθαι σε τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμόν· ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ἠδξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοῦναι εἰς χριστιανισμόν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· Ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμόν (*Lettre d'Origène*, § 1).

<sup>18</sup> Dans la collection des œuvres complètes de Philon (OPA 16), Paris 1967.

<sup>19</sup> Voir les chapitres de M. MODZREJEWSKI introductifs à sa traduction de *3 Maccabées*, BA, 15, 3, Paris 2008 (spéc., chap. III, « La communauté en péril », avec une approche des rapports entre le *politeuma* juif d'Alexandrie et le milieu païen, pp. 70-87).

<sup>20</sup> L. VIANÈS, *Naissance de la Bible grecque*, Paris 2017.

Au fond, la LXX pose de façon aiguë la question des frontières, franchises ou non, entre mondes juif, grec et, dans une dernière étape, chrétien, dans la mesure où elle va s'imposer rapidement comme l'« Ancien Testament » des communautés chrétiennes hellénophones. Concernant sa place dans les communautés juives, M. Hadas-Lebel a examiné la question : « Qui utilisait la LXX dans le monde juif ? »<sup>21</sup>. Elle met surtout en garde contre des affirmations trop hâtives, tant il est difficile de recueillir des preuves explicites de l'utilisation de la Septante en milieu juif à l'époque hellénistique puis au début de notre ère, même si « le prosélyte éthiopien qui, selon *Actes* 8, 30, lisait Isaïe dans un char, ne pouvait le faire qu'en grec » ; et pourtant, continue M. Hadas-Lebel, « il y a tout lieu de penser que la LXX se répandit librement partout où il y avait des Juifs qui lisaient et comprenaient le grec mieux que l'hébreu, et ce jusqu'en Judée même ». En regardant de plus près la chronologie, il apparaît que « la condamnation la plus explicite de la LXX ne se trouve que dans des textes tardifs et probablement de rédaction babylonienne » et qu'elle coïncide avec la législation de Justinien au VI<sup>e</sup> siècle.

Cette traduction de la Bible en grec, et d'abord du Pentateuque, élaborée sur plusieurs siècles, nous amène – aussi dans le cadre de notre hommage à M. Harl – à la collection de *La Bible d'Alexandrie*, une entreprise toujours en cours, qu'elle a lancée au début des années 80, avec tous les encouragements du Père Dominique Barthélemy ; je ne retiendrai qu'un point, à savoir le tournant qui s'est progressivement opéré par rapport à la décision de départ : la Septante est un texte grec traduit par des hellénistes, autrement dit, une œuvre de la littérature grecque hellénistique, prise dans l'intertextualité de l'ensemble de celle-ci (par exemple, pour le lexique poétique, les échos des poètes et des tragiques grecs). Pour reprendre les mots même de M. Harl dans son livre, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, autobiographie intellectuelle parue en 2004 :

Notre méthode est celle de la philologie, si l'on veut bien donner à ce terme son sens large, l'art de comprendre ce que veut dire un texte, ce que l'auteur a voulu signifier, ou ce que son texte signifiera plus tard pour ses lecteurs ; l'art de décider aussi comment ce texte doit se traduire dans notre langue contemporaine, pour être donné à lire le plus honnêtement possible<sup>22</sup>.

Le point de départ de l'entreprise restait donc « l'évidence grecque » !

Mais les difficultés du texte de la Septante, le caractère incompréhensible de certains mots ou de tours syntaxiques ont mené à une opération pour ainsi dire

<sup>21</sup> Dans un des chapitres de l'introduction à l'édition bilingue du *Pentateuque* publiée sous la direction de M. HARL et de C. DOGNIEZ, Paris 2001, pp. 42-49 [phrases citées, pp. 44-45 et 48-49].

<sup>22</sup> Dans le chapitre intitulé : « Tour d'horizon et problèmes scientifiques », pp. 185-196, passage cité p. 186.

origénienne : traduire la LXX, mais, pour le dire cavalièrement, pas sans l'hébreu. Pour chaque livre biblique, les responsables de la traduction étaient ainsi amenés à apprécier, disons, la qualité « grecque » ou la grécité de chacun des livres de cette grande « bibliothèque » qu'est la Bible, donc aussi le travail des traducteurs, sa dette ou ses écarts par rapport au texte hébraïque de départ (même si cela pose la question, pour ainsi dire insoluble, de savoir de quel texte hébreu disposaient les traducteurs). Il convient cependant d'ajouter ici qu'« entre » le grec de la LXX et le regard sur l'hébreu, joue aussi la prise en compte des différentes versions grecques, ce qui se traduit dans l'ambition même des *Hexaples*, pour autant qu'on puisse se faire une idée exacte de cette œuvre. L'étude pionnière de D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*<sup>23</sup>, publiée en 1963, mettait en avant les techniques de traduction et les traits caractéristiques d'Aquila au début de notre ère. Cette publication décisive a été réévaluée dans une publication sous la direction d'A. Aejmelaeus et T. Kauhanen, de l'Université d'Helsinki, où les recherches sur la LXX, principalement par une approche linguistique et grammaticale, ont été à l'honneur dès les années 1980<sup>24</sup>.

La décision d'un retour à l'hébreu et d'une comparaison systématique entre le texte massorétique et le grec de la LXX a conduit à associer à l'entreprise des exégètes ainsi qu'à des collaborations aussi avec les chercheurs de l'Université hébraïque de Jérusalem travaillant sur la Septante<sup>25</sup>.

Prenons quelques illustrations de cette question dans trois volumes récents, une manière aussi de prendre contact avec la diversité des problèmes textuels et des choix des traducteurs<sup>26</sup> :

<sup>23</sup> D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila : première publication intégrale des fragments du Dodéca-prophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabinat palestinien*, Leyde 1963. Sur la portée des recherches de D. Barthélemy, voir A. AEJMELEAUS et T. KAUKANEN (éds.), *The Legacy of Barthélemy. 50 Years after Les Devanciers d'Aquila*, Göttingen, Bristol 2017, et spécialement l'article d'A. SCHENKER, *What were the Aims of the Palestinian Recensions, and What Did They Achieve? With Some Biographical Notes on Dominique Barthélemy*, pp. 14-22.

<sup>24</sup> Pour une vue d'ensemble des recherches menées par l'équipe d'Helsinki, voir les deux ouvrages : J. JOKIRANTA, A. VOITILA, *Scripture in Transition : Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea scrolls in honour of Raija Sollamo*, Leyde, Boston 2008 ; K. DE TROYER, T. M. LAW, *In the Footsteps of Sherlock Homes : Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 72, Louvain 2014.

<sup>25</sup> Par exemple Pierre Sandevor (Exode), Hugues Cousin, Philippe Abadie et Eberhard Bons (voir son article dans ce volume).

<sup>26</sup> Voir le livre, un « manuel » de la Septante, écrit par M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, paru sous le titre *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1994. Depuis, des publications comme J. JOOSTEN et Ph. LE MOIGNE, *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, Paris 2005, avec les contributions de A. VOITILA, *La Septante : un document linguistique de la koinè grecque antique ?*, pp. 17-35 ; A. ROUKEMA,

– le livre d'*Isaïe*, publié sous le titre : *Vision que vit Isaïe*, par Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne<sup>27</sup>. Dans l'*Étude* qui suit la traduction, les deux auteurs concluent : « l'auteur de la LXX d'*Isaïe* possède une vision propre et réfléchie de son œuvre... Dans une immense majorité des cas, le traducteur connaît et comprend les éléments du texte qu'il a en face de lui ; les divergences sont voulues, et mues par un projet littéraire, ou théologique »<sup>28</sup>. Ainsi, par sa qualité, la version grecque acquiert une autonomie et gagne son statut de texte original<sup>29</sup>, témoin d'un état de la langue grecque et d'une compréhension partiellement renouvelée de la parole prophétique.

– le *Cantique des Cantiques*<sup>30</sup>, traduit par Jean-Marie Auwers : après une longue présentation des difficultés du texte hébreu comme du texte grec, il conclut en qualifiant ainsi la version grecque : « Finalement, ce qui frappe, c'est le constat de l'apparente 'neutralité' du traducteur. [...] Le traducteur aurait pu opérer des choix de vocabulaire qui, à peu de frais, auraient orienté la lecture du livre dans un sens religieux », mais il ne l'a pas fait, et, continue Auwers, « c'est peut-être simplement parce que cette dimension allait de soi pour lui. Il a pu estimer que les signes de l'interprétation allégorique fournis par le texte hébreu étaient suffisants, et que le texte était par lui-même allégorique, dès lors que le *Cantique* était replacé au sein des livres qui souillent les mains (et qui constituent à notre avis un intertexte plus naturel que la poésie amoureuse hellénistique) »<sup>31</sup>.

– enfin, Gilles Dorival a publié en 2021, avec la collaboration de Claudine Cavalier et de Didier Pralon, le premier volume de la *BA* consacré aux Psaumes et ce Livre I contient, outre une introduction générale, les *Psaumes* 1 à 40, ce qui correspond à la première section de la division ancienne du Psautier<sup>32</sup>. Au terme de la première étape de ce travail, G. Dorival conclut à la cohérence et à l'homo-

*L'interprétation patristique de quelques mots hébraïques de la Septante*, pp. 269-288 ; R. BRUCKER, *La Wirkungsgeschichte de la Septante des Psaumes dans le judaïsme ancien et dans le christianisme primitif*, pp. 289-308.

<sup>27</sup> Il s'agit d'une traduction du livre d'*Isaïe* (Paris 2014), avec quelques notes et un glossaire, en préambule à la publication annotée selon les règles de la collection de La Bible d'Alexandrie.

<sup>28</sup> Traduction dans le milieu de l'Égypte ptolémaïque, au II<sup>e</sup> s. avant notre ère (*Vision que vit Isaïe*, p. 150).

<sup>29</sup> Cela dit sans aborder ici la question de la canonicité de la LXX.

<sup>30</sup> Volume 19 de la collection de la Bible d'Alexandrie, publié en 2019.

<sup>31</sup> *Le Cantique des cantiques*, BA 19, pp. 120-121.

<sup>32</sup> *Les Psaumes*. Livre I. Psaumes 1-40 (41 TM), BA 20. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par G. DORIVAL, avec la collaboration de C. CAVALIER et D. PRALON, Paris 2021. Sur les divisions anciennes du Psautier, chap. 1 de l'introduction ; voir aussi J.-M. AUWERS, *L'organisation du Psautier chez les Pères grecs*, dans *Le Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1994, pp. 37-54 ; ID., *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Paris 2000.

généité de la traduction du Psautier et, en conséquence, à l'œuvre d'« un traducteur unique ou d'un groupe de traducteurs travaillant ensemble »<sup>33</sup>. Contrairement à l'« autonomie » décelée par ses traducteurs dans la version grecque d'Isaïe, on a avec les Psaumes une traduction fidèle : « Partout où l'hébreu est problématique, la LXX est elle-même délicate à traduire. C'est dire qu'elle est une traduction respectueuse du texte source... qui, pour reprendre les catégories de l'Antiquité, peut être qualifiée d'*ad verbum*, par opposition aux traductions *ad sensum* »<sup>34</sup>. Ce n'est pas pour autant le travail d'un « esclave du texte hébraïque littéral », selon les mots qu'Origène emploie à propos de la traduction de *Qobélet* par Aquila<sup>35</sup>. On retiendra en particulier des analyses des traducteurs que la LXX des Psaumes « développe une poésie originale : composition strophique de certains psaumes ; effets de reprise de mots spécifiques à la LXX ; figures rhétoriques »<sup>36</sup>. Ainsi du Psaume 19 (20 TM) qui se présente, à la différence du TM, en deux strophes séparées par une pause, marquée par le terme *diapsalma*<sup>37</sup> ; de même pour le Psaume 34, où la forme strophique se substitue à la structure alphabétique du texte hébraïque. Prêtons attention, enfin, à un choix lexical : le choix du verbe μελετᾶν en Ps 1, 2 ; le substantif μελέτη est employé sept fois dans le Psaume 118, le terme grec unifiant l'usage de plusieurs termes différents dans l'hébreu<sup>38</sup>, et tout lecteur du livre de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*<sup>39</sup>, comprend l'effet d'un tel choix pour le lecteur ou l'auditeur des Psaumes en grec. Dans son édition de la Chaîne palestinienne sur le Psaume 118, M. Harl note à propos du v. 16 a : « Le verbe μελετᾶν prend un sens fort : il n'indique pas seulement la connaissance verbale des commandements de Dieu ; il en suppose la compréhension et surtout la mise en pratique. L'idée sera développée à propos des v. 47 et 97, avec le même vocabulaire »<sup>40</sup>.

Avec ces quelques exemples, on voit comment, parti de l'évidence grecque, le projet de la *Bible d'Alexandrie* a très vite intégré l'hébreu comme la langue de départ, sans cesse à mettre en vis-à-vis du texte grec – ce qui a pour effet de doubler l'intertextualité à considérer – ce que signifiait Jean-Marie Auwers en récusant le lien entre le *Cantique* et la poésie amoureuse hellénistique.

<sup>33</sup> *Les Psaumes*. Livre I, Introduction, p. 218.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 219-220.

<sup>35</sup> Origène, *Lettre à Africanus*, 4, 20-21. Voir *L'Écclésiaste*, BA 18, Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par F. VINEL, Paris 2002, p. 49.

<sup>36</sup> *Les Psaumes*. Livre I, Introduction, p. 243.

<sup>37</sup> Voir *ad loc.* p. 341, sur les difficultés liées à cette structure en deux strophes inégales.

<sup>38</sup> Voir E. HATCH, H. A. REDPHATH, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2 vol., Oxford 1897, s.v. « μελέτη ».

<sup>39</sup> P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987<sup>2</sup>. Sur la « méditation », voir spéc. pp. 21-23, 67-68. Voir la note de G. DORIVAL dans sa traduction, qui renvoie à P. Hadot ainsi qu'à l'édition de *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118* [voir note suivante].

<sup>40</sup> *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, par M. HARL avec la collaboration de G. DORIVAL, SC 189-190, Paris 1972, p. 580.



## II. L'autorité de l' « hébreu »

C'est au fond, très spécifiquement, la question sans cesse posée par Origène, avant que Jérôme n'y apporte une réponse nouvelle, toute autre, par exemple en faisant coexister une double traduction latine des *Psaumes*, selon la LXX et selon l'hébreu<sup>41</sup>. La désignation « hébreu » renvoie à une double référence, les juifs, les hébreux que rencontre au III<sup>e</sup> siècle Origène, à Alexandrie puis à Césarée, et la langue hébraïque elle-même, les Écritures juives.

### A. « L'Hébreu » d'Origène, ses interlocuteurs juifs

M. Hadas-Lebel, dans l'article déjà mentionné, notait : « Plus que des lieux de prière, les synagogues apparaissent au I<sup>er</sup> siècle comme des lieux de réunion où la lecture des textes sacrés occupe une place centrale »<sup>42</sup>. Et de même Gilles Dorival et Ron Naiweld<sup>43</sup>, lorsqu'ils présentent les interlocuteurs hébreux d'Origène, rappellent qu'existait à Césarée de Palestine « un lieu préposé aux débats religieux : un bâtiment appelé 'maison de leur place de ruine' dans la littérature rabbinique et qui était probablement l'odéon » ; ils précisent que « les débats étaient parfois suivis par un large public ». Sur la base des témoignages d'Origène lui-même dans ses œuvres, Dorival et Naiweld identifient « trois types d'Hébreux »<sup>44</sup> qui ont pu être les interlocuteurs d'Origène. À Alexandrie, d'abord, « il a été en contact avec un maître hébreu qui appartenait au groupe judéo-chrétien des Hébreux. Ce groupe faisait partie de la Grande Église, tout en ayant une Bible qui lui était propre »<sup>45</sup>. À

<sup>41</sup> Voir les *Préfaces* de Jérôme à ces deux traductions. Dans la préface selon l'hébreu, dédiée à Sophronius qui la lui a demandée, Jérôme indique : « Ainsi donc, dans une discussion récente avec un Hébreu, tu as mis en avant certains témoignages des Psaumes en faveur de notre Seigneur Sauveur ; et lui, voulant se jouer de toi, soutenait à peu près à chaque phrase que le texte hébreu divergeait de celui des Soixante-dix traducteurs que tu lui opposais. C'est pour cela que tu m'as demandé avec force insistance d'éditer, en latin, une nouvelle version, après celles d'Aquila, Symmaque et Théodotion... Si donc tu traduis, comme promis, mon petit livre en grec... » (Jérôme, *Préface aux livres de la Bible*, sous la direction d'A. CANELLIS, SC 592, Paris 2017, pp. 416-417). Le rappel (n. 1, p. 420) de la notice 134 du *De viris illustribus* signale que Sophronius a honoré sa promesse, bien que sa traduction ne nous soit pas parvenue. On aurait donc une sorte de traduction redoublée, de l'hébreu au latin par Jérôme et de cette version latine en grec par Sophronius.

<sup>42</sup> M. HADAS-LEBEL, *art. cit.* [n. 9], p. 43.

<sup>43</sup> G. DORIVAL et R. NAIWELD, *Les interlocuteurs hébreux et juifs d'Origène à Alexandrie et Césarée*, dans O. ANDREI (éd.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*. Atti dell XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011), Brescia 2013, pp. 121-139 [phrase citée, p. 130].

<sup>44</sup> G. DORIVAL et R. NAIWELD, [n. 43], p. 136.

<sup>45</sup> *Ibid.* Pour une allusion à ce « maître hébreu », voir par exemple l'extrait du commentaire du Ps. 1 cité dans cette page.

Césarée aussi, trois groupes peuvent être distingués : « des Hébreux chrétiens. Il n'est pas sûr qu'ils aient formé une catégorie homogène... Tous sont au courant d'exégèses juives que l'on retrouve dans la littérature des Sages » ; à ce groupe appartiennent certains de ses interlocuteurs, mais il a aussi des contacts avec « des Hébreux appartenant à l'académie de Césarée »<sup>46</sup>.

Quelques traces de ces rencontres :

– dans un extrait de la Préface au commentaire des Psaumes, retenu dans la *Philocalie*, est mentionné en ouverture l'« Hébreu », sans doute celui rencontré à Alexandrie :

Pour commencer l'interprétation des Psaumes, nous exposerons une très belle tradition qui nous a été transmise par l'Hébreu et qui concerne d'une façon générale toute la divine Écriture. Selon cet homme, l'ensemble de l'Écriture divinement inspirée, à cause de l'obscurité qui est en elle, ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique ; auprès de chaque pièce est posée une clé, mais non pas celle qui lui correspond...

Μέλλοντες δὲ ἄρχεσθαι τῆς ἐρμηνείας τῶν ψαλμῶν, χαριεστάτην παράδοσιν ὑπὸ τοῦ Ἑβραίου ἡμῖν καθολικῶς περὶ πάσης θείας γραφῆς παραδεδομένην προτάξωμεν. Ἐφασκε γὰρ ἐκεῖνος εἰκέναι τὴν ὅλην θεόπνευστον γραφὴν, διὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἀσάφειαν, πολλοῖς οἴκοις ἐν οἰκίᾳ μιᾷ κλεισμένοις· ἐκάστῳ δὲ οἴκῳ παρακείσθαι κλεῖν οὐ τὴν κατάλληλον αὐτῷ· καὶ οὕτω διεσκεδάσθαι τὰς κλεῖς περὶ τοὺς οἴκους, οὐχ ἀρμοζούσας καθ' ἐκάστην ἐκεῖνοις οἷς παράκεινται.<sup>47</sup>

– dans le *Contre Celse*, écrit à Césarée vers la fin des années 240 (249/251), Origène réfute point par point les arguments hostiles au christianisme du *Discours véritable* par le philosophe païen Celse, dans le dernier tiers du second siècle. Dans le passage qui suit, le souvenir d'une « discussion avec des Juifs » lui sert d'argument pour reprocher à Celse ses critiques à l'égard de Jésus :

Je me souviens d'avoir un jour, dans une discussion avec des Juifs dont on vantait la science, en présence de nombreux juges pour dirimer le débat, employé un argument de ce genre : « Dites-moi, mes amis : deux personnes sont venues au genre humain, dont on a relaté des prodiges bien au-dessus de la nature humaine ; je veux dire Moïse votre législateur qui a écrit sa propre histoire, et Jésus notre maître qui n'a laissé aucun écrit sur lui mais à qui ses disciples rendent témoignage dans les Évangiles. Quel arbitraire de croire que Moïse dit la vérité, bien que les Égyptiens

<sup>46</sup> G. DORIVAL et R. NAIWELD, [n. 43], p. 136-137. Ces hypothèses, soulignent les auteurs, manquent de témoignages rabbiniques qui les confirmeraient.

<sup>47</sup> Du tome sur le Ps. 1, *Philocalie* 2, 3, dans Origène, *Philocalie* 1-20. *Sur les Écritures*, éd. M. HARL. Suivi de la *Lettre à Africanus* d'Origène, éd. N. DE LANGE, SC 302, Paris 1983.

l'aient accusé d'être un sorcier, qui semble avoir fait des miracles par sorcellerie, mais de ne pas croire Jésus, puisque vous l'accusez ! »

Μέμνημαι δέ ποτε ἔν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφοὺς διαλέξει χρησάμενος τοιούτῳ λόγῳ πλειόνων κρινόντων τὸ λεγόμενον· Εἶπατέ μοι, ὦ οὔτοι, δύο τινῶν ἐπιδημησάντων τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, περὶ ὧν παράδοξα καὶ ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναγράφονται, Μωϋσέως λέγω, τοῦ ὑμῶν νομοθέτου περὶ ἑαυτοῦ ἀναγράψαντος, καὶ Ἰησοῦ, τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου μηδὲν περὶ ἑαυτοῦ σύγγραμμα καταλειπότες ἀλλ' ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις μεμαρτυρημένου· τίς ἢ ἀποκλήρωσις πιστεῦσθαι μὲν Μωϋσέα ὡς ἀληθεύοντα, καίτοι γε Αἰγυπτίων διαβαλλόντων αὐτὸν ὡς γόητα καὶ μαγανείᾳ τὰς δυνάμεις πεποιημένα δοκοῦντα, Ἰησοῦν δὲ ἀπιστεῖσθαι, δυνάμεις πεποιημένα δοκοῦντα, Ἰησοῦν δὲ ἀπιστεῖσθαι, ἐπεὶ ὑμεῖς αὐτοῦ κατηγορεῖτε ;<sup>48</sup>

En se référant avec confiance à ses interlocuteurs juifs ou issus du judaïsme, Origène leur reconnaît une autorité, une compétence dans l'interprétation des Écritures, que Celse et « son » Juif ne peuvent pas revendiquer.

## B. Les Écritures juives comme référence

Même s'il semble assuré qu'Origène, pas plus que Philon, ne connaît l'hébreu (ou très peu), la Bible hébraïque est son autorité de référence – ainsi lorsqu'il mentionne le nombre des livres dans la Bible hébraïque, les 22 livres comme il y a 22 lettres dans l'alphabet :

Sachons que si les livres canoniques sont au nombre de 22 selon la tradition hébraïque, nombre qui est aussi celui des lettres de leur alphabet, cela n'est pas sans signification. Car de même que les 22 lettres forment une introduction à la sagesse et aux enseignements divins inscrits dans ces caractères-là pour l'usage des hommes, de même les 22 livres divinement inspirés sont une instruction élémentaire en vue de la sagesse de Dieu, et une introduction en vue de la connaissance des êtres (Fragment du Comm. sur le *Psaume 1*, dans *Philocalie 3*)<sup>49</sup>.

La *Lettre à Africanus* fournit des exemples précis du travail de comparaison mené par Origène :

Je ne dis pas cela [Origène vient de citer Rm 8, 32] parce que je répugnerais à examiner les Écritures selon les Juifs et à comparer avec elles toutes les nôtres. Car,

<sup>48</sup> Origène, *Contre Celse* I, 45 (éd. M. BORRET, SC 132, Paris 1967). À propos du « titre de Fils de Dieu », voir *infra*, n. 60.

<sup>49</sup> Fragment du Comm. sur le *Psaume 1*, dans *Philocalie 3*, dans *Philocalie* I-20, voir *supra* n. 41.

s'il n'est pas de mauvais goût de le dire, j'ai largement fait ce travail<sup>50</sup>, dans la mesure de mes forces, cherchant à découvrir le sens exact dans toutes les éditions avec leurs variantes, en même temps que j'étudiais particulièrement la traduction des Septante, pour ne pas dévaluer la monnaie des Églises qui sont sous le ciel... Mais nous tâchons de ne pas ignorer non plus leurs textes afin de ne pas leur citer, lorsque nous dialoguons avec des Juifs, ce qui ne se trouve pas dans leurs exemplaires, et pour nous servir de ce qui se trouve chez eux, même si cela n'est pas dans nos livres

Καὶ ταῦτα δὲ φημί οὐχὶ ὄκνη τοῦ ἐρευνᾶν καὶ τὰς κατὰ Ἰουδαίους Γραφὰς, καὶ πάσας τὰς ἡμετέρας ταῖς ἐκείνων συγκρίνειν, καὶ ὄραν τὰς ἐν αὐταῖς διαφοράς. Εἰ μὴ φορτικὸν γοῦν εἶπειν, ἐπὶ πολὺ τοῦτο, ὅση δύναμις, πεποιήκαμεν, γυμνάζοντες αὐτῶν τὸν νοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐκδόσεσι καὶ ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν, μετὰ τοῦ ποσῶς μᾶλλον ἀσκεῖν τὴν ἐρμηγείαν τῶν Ο΄. ἵνα μὴ τι παραχαράττειν δοκοίημεν ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν Ἐκκλησίαις, καὶ προφάσεις διδῶμεν τοῖς ζητοῦσιν ἀφορμὰς, ἐθέλουσι τοὺς ἐν μέσῳ συκοφαντεῖν καὶ τῶν διαφαινομένων ἐν τῷ κοινῷ κατηγορεῖν. Ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις, ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι, μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις· εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίους· τοιαύτης γὰρ οὐσης ἡμῶν τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ' ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελᾶσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας, ὡς τ' ἀληθῆ καὶ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας<sup>51</sup>.

Toute la *Lettre à Africanus* serait à relire ici, puisqu'une partie des questions soulevées par Africanus portent sur la comparaison du texte hébreu et du texte grec, passant de l'histoire de Suzanne, objet de la question d'Africanus, aux livres d'Esther, de Job et de Jérémie.

Origène est donc bien convaincu de la nécessité du recours à l'hébreu<sup>52</sup>, au texte source, pour mieux comprendre ce que disent et veulent dire les Écritures.

<sup>50</sup> Allusion aux *Hexaples*, dont il définit ensuite la méthode. Voir l'article d'O. MUNNICH, *Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque*, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (éds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Louvain 1996, pp. 167-185.

<sup>51</sup> *Lettre à Africanus* 9. Les deux lettres, celle d'Africanus à Origène et la réponse d'Origène sont éditées et traduites par N. DE LANGE dans *Origène, Sur les Écritures, Philocalie I*, 20. Suivi de la *Lettre à Africanus*, SC 302, Paris 1983, passage cité pp. 534-535. Sur l'apport de la *Lettre à Africanus*, voir A. SCHENKER, *L'apport durable des Hexaples d'Origène. Bilan de la Lettre à Africanus, bilan aujourd'hui*, dans M. LOUBET et D. PRALON (éds.), *EUKARPA. Εὐχαρπα. Études sur la Bible et ses exégètes*, Paris 2011, pp. 385-394.

<sup>52</sup> Voir *infra* la contribution de Marie FREY et ce qu'il en est de la version hiéronymienne de ce rapport au texte hébreu – l'*Hebraica veritas* !

### III. Ce que disent les Écritures

G. Stroumsa regrettait que si peu de place soit faite au judaïsme dans les études sur l'Antiquité tardive. Dans d'autres termes, c'est peut-être la question qui habitait Origène, lui qui, formé à Alexandrie, découvre la discussion avec les Juifs et la nécessité de recourir parfois à l'hébreu, ce que j'ai appelé l'autorité de l'hébreu (l'honnêteté qu'il y a à le faire) pour mieux interpréter l'Écriture.

Dans la mesure où l'on peut faire fond sur la chronologie de ses œuvres, cette conviction l'aurait mené à la position, paradoxale et parfois encore ambiguë, qu'il défend en répondant à Celse au sujet des Juifs. Notons que G. Stroumsa s'est particulièrement intéressé au *Contre Celse*, et dans un article paru 1998, qui fait partie du collectif dirigé par Lorenzo Perrone sur le *Contre Celse*, il définit cette œuvre ample comme « un dialogue de sourds » (*a dialogue of the deaf*), lié au fait, selon lui, que les deux interlocuteurs n'ont pas la même conception de la religion et qu'avec Origène, on passe « de la compréhension romaine à la compréhension chrétienne de la religion »<sup>53</sup>. À lire cet article, on est d'ailleurs fondé, je crois, à se demander si la notion de « mutation religieuse », développée quelques années plus tard par Stroumsa, ne trouve pas là un de ses arguments<sup>54</sup>.

Dans le *Contre Celse*, Origène reconnaît, face à un adversaire qui méprise le christianisme, la filiation entre judaïsme et christianisme et accuse Celse de « mettre en scène » (προσωποποιεῖν), un Juif, « le Juif de Celse », répète-t-il, qui ne présente qu'une caricature du judaïsme<sup>55</sup>. Il voit bien que la critique du judaïsme n'est qu'une façon pour son adversaire d'attaquer indirectement le christianisme, et ce n'est pas sans cette conviction qu'il livre dans le *Contre Celse* une apologie du judaïsme. Dans la *Préface*, il souligne rapidement que Celse n'est même pas un bon représentant de la philosophie grecque, puis il explique ce qui a motivé sa Préface (§ 6) : « Voilà la préface que j'ai décidé, une fois parvenu dans ma réfutation à l'entrée en scène du Juif qui attaque Jésus, de mettre en tête de l'ouvrage » (Préface, 5). Est-ce trop forcer le sens de la phrase que de penser que la découverte du détour de Celse par ce personnage « juif » a modifié son intention première de réfuter un tenant de la pensée grecque ?

Et les réponses d'Origène au « Juif de Celse » consistent précisément à rappeler ce que disent les Écritures. Reprenant chaque argument, il montre, en se référant pour

<sup>53</sup> G. STROUMSA, *Origen and the Nature of Religion*, dans L. PERRONE (éd.), *Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Studia Ephemeridis Augustinianum 61, Rome 1998, pp. 81-96 [expression citée, p. 81].

<sup>54</sup> Ainsi de cette affirmation : « We touch here the essence of the deep change of identity in the Empire : more than cultural, it is of religious nature » (*art. cit.*, p. 93).

<sup>55</sup> Caricature comparable à celle qu'on retrouve dans un texte probablement nettement postérieur, le *Dialogue entre Timothée et Aquila*, selon S. MORLET (*Dialogue de Timothée et Aquila. Dispute entre un juif et un chrétien*, Paris 2017, p. XXVIII pour le rapprochement avec le *Contre Celse*).

cela aux Écritures, qu'un Juif authentique, de ceux qu'il connaît, avec qui il a discuté, ne saurait s'exprimer ainsi. Je retiendrai deux exemples de cette partie du dialogue.

Une grande partie du livre I suit les étapes de la vie de Jésus, et la discussion<sup>56</sup> se centre sur l'argument prophétique : Origène accuse son interlocuteur de ne pas, volontairement, faire place à cet argument, alors que « ni les Juifs ni aucune de toutes leurs sectes n'ont nié que Jésus ait été prédit » (I, 49, ajoutant : « Et ce ne pourrait être un Juif, celui qui a dit dans son discours fictif : 'Mais mon prophète a dit un jour à Jérusalem que le Fils de Dieu viendrait rendre justice aux saints et châtier les pécheurs'. Car ce n'est pas un prophète unique qui a prophétisé sur le Christ. »)<sup>57</sup>. La seule expression « Fils de Dieu », d'ailleurs, prêtée par Celse à son personnage, le démasque avec certitude :

[Mais] un Juif ne proclamerait pas qu'un prophète a dit que le **Fils de Dieu** viendrait, car ce qu'ils disent, c'est que viendra le **Christ de Dieu**. Bien plus souvent, ils nous posent des questions sur le titre de Fils de Dieu, disant qu'un tel être n'existe pas et n'a pas été prophétisé. Et je ne veux pas dire que le Fils de Dieu n'est pas prédit par les prophètes, mais que c'est faire une attribution en désaccord avec le personnage d'un Juif, incapable de rien dire de tel, que de lui prêter ce mot : « Mon prophète a dit un jour à Jérusalem que le Fils de Dieu viendrait »<sup>58</sup> (*Contre Celse* I, 49).

Origène oppose ainsi les deux titres de « Messie/Christ », celui annoncé par les prophètes, et de « Fils de Dieu », celui proclamé par les évangiles et les apôtres, au cœur de la foi chrétienne.

Apologie du christianisme et apologie du judaïsme sont ici indissociables. Dans ce passage, on notera aussi l'allusion à ces discussions entre des représentants de la foi juive et Origène (« ils nous posent des questions sur le titre de Fils de Dieu »)<sup>59</sup>, qui les désigne souvent comme des « sages » dans le *Contre Celse*.

<sup>56</sup> Comme chez les Apologistes du II<sup>e</sup> siècle – pensons à la discussion entre Justin et le personnage de Tryphon, fictif lui aussi selon toute vraisemblance. Voir O. MUNNICH : *Le judaïsme dans le Dialogue avec Tryphon : une fiction littéraire de Justin*, dans S. MORLET, O. MUNNICH ET B. POUDERON (éds.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, IEA, Série Antiquité 196, Paris 2013, pp. 95-156. « Avant-propos » (en collaboration), *ibid.*, pp. 7-18.

<sup>57</sup> Origène accorde une importance décisive à ce point et il y revient à la fin du livre II, au moment où s'achève l'argumentation du « Juif » de Celse : « Et c'est une nouvelle preuve de l'ignorance de Celse que de faire dire au personnage du Juif qu'un seul prophète a prédit le Christ ».

<sup>58</sup> Ἰουδαίος δὲ οὐκ ἂν ὁμολογήσαι ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἕξειν θεοῦ υἱόν· ὁ γὰρ λέγουσιν, ἐστὶν ὅτι ἕξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ. Καὶ πολλάκις γε ζητοῦσι πρὸς ἡμᾶς εὐθέως περὶ υἱοῦ θεοῦ, ὡς οὐδενὸς ὄντος τοιοῦτου οὐδὲ προφητευθέντος. Καὶ οὐ τοῦτο φαμεν, ὅτι οὐ προφητεύεται υἱὸς θεοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐχ ἀρμοζόντως τῷ Ἰουδαϊκῷ προσώπῳ, μὴ ὁμολογοῦντι τὸ τοιοῦτο, περιέθηκε τὸ εἶπεν ἐμὸς προφήτης ἐν Ἱεροσολύμοις ποτὲ ὅτι ἕξει θεοῦ υἱός. (SC 132, pp. 210-213).

<sup>59</sup> Dans le *Contre Celse*, voir par exemple I, 45, SC 132, pp. 192-195. En I, 56, à propos du titre

Le deuxième exemple se trouve presque à la fin du livre II : dans une nouvelle prosopopée, Celse prête à son personnage une critique de l'usage de malédictions par Jésus (« malheur à vous ... », par ex. en Mt 23, 13) ; alors même qu'on ne compte pas chez les prophètes les paroles de menace contre son peuple. Origène conclut une fois de plus sur une question ironique :

Est-ce donc sérieusement, Celse, que tu as fait dire par ton Juif contre Jésus : « Il use à la légère de menaces et d'invectives chaque fois qu'il dit : 'Malheur, Je vous prédisez' » ? Ne vois-tu pas que toutes les accusations proférées par ton Juif contre Jésus pourraient lui être rétorquées à propos de Dieu ? Car c'est ouvertement que Dieu, chez les prophètes, se trouve exposé, aux yeux du Juif, aux mêmes griefs d'impuissance à persuader... Bien plus, de la loi de Moïse elle-même nous pourrions présenter une meilleure défense que celle du Juif, pour avoir appris de Jésus à comprendre plus intelligemment que lui les textes de la loi<sup>60</sup>.

Origène apparaît donc soucieux de souligner la continuité qui existe entre les prophéties et les paroles de Jésus ; puis il mentionne « le grand nombre d'imprécations contenues dans le *Lévitique* et le *Deutéronome* » (*Contre Celse* II, 76).

Avec ces brefs extraits du *Contre Celse*, on voit cependant comment la polémique ne facilite pas notre compréhension du point de vue d'Origène dans ses réponses à Celse, même si les dernières lignes du passage que nous venons de citer soulignent la fidélité de l'Alexandrin à la ligne dominante chez les Pères : le Christ est la clé des Écritures, seul il accomplit les Écritures et en révèle le sens, et les Juifs restent dans l'aveuglement.

Mais malgré ce fond polémique, ces réactions d'Origène fournissent un arrière-plan éclairant à l'autre œuvre de la dernière partie de la vie d'Origène, son grand *Commentaire de l'Épître aux Romains* qui nous est parvenu dans une traduction de Rufin<sup>61</sup>. Dans le livre VIII, Origène s'arrête verset par verset au chapitre 11 et

« Fils de Dieu », Origène dit avoir posé à la question à un de ses interlocuteurs : « Et je me rappelle même avoir, par cette parole, mis en grande difficulté le Juif considéré comme savant. Embarrassé pour donner une réponse en harmonie avec son judaïsme, il dit : 'C'est au Dieu de l'univers que s'adressent : Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais' et 'le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture' (Ps 44, 7), mais au Christ : 'Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a donné l'onction' (Ps 44, 8) » (*Contre Celse* I, 56, SC 132, pp. 230-231).

<sup>60</sup> Ἄρ' οὖν, ὦ Κέλσε, συνησθημένως πεποίηκας τὸν Ἰουδαῖον λέγοντα περὶ τοῦ Ἰησοῦ ὅτι ἀπειλεῖ καὶ λοιδορεῖ κούφως, ὅποτεν λέγῃ· « Οὐαὶ ὑμῖν » καὶ « Προλέγω ὑμῖν » ; Οὐχ ὀρθῶς ὅτι ἅπερ κατηγορῶν λέγει ὁ παρὰ σοὶ Ἰουδαῖος τοῦ Ἰησοῦ ταῦτα ἂν λέγοιτο πρὸς αὐτὸν περὶ τοῦ θεοῦ ; Ἀντικρυσ γὰρ ἐν τοῖς ὁμοίοις εὐρίσκειται ὢν, ὡς οἴεται ὁ Ἰουδαῖος, ἐγγλήμασιν ὁ ἐν τοῖς προφήταις θεὸς ὡς πείσαι ἀδυνατῶν... Καὶ περὶ αὐτοῦ δὲ τοῦ Μωϋσέως νόμου ἡμεῖς μᾶλλον δυνησόμεθα ἀπολογήσασθαι, ἅτε συνετώτερον διδαχθέντες ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀκούειν τῶν νομικῶν γραμμάτων ἢπερ ὁ Ἰουδαῖος. (*Contre Celse*, II, 75-76, SC 132, p. 465).

<sup>61</sup> Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Introduction, traduction de la version latine de Rufin et notes de M. FÉDOU et L. BRÉSARD, SC 532, 539, 543, 555, Paris 2009-2012.

aborde donc, avec Paul, la question du salut d'Israël, du « mystère d'Israël ». L'interprétation du texte d'Origène a donné lieu à des prises de position contradictoires, ou du moins opposées, de la part de différents spécialistes. Lisons d'abord deux passages – et on ne peut évidemment que regretter l'absence du texte grec !

VIII, 2 : [L'Apôtre] dit en effet : *Ont-ils fait un faux pas pour tomber ? certes non ! Mais par leur faute, le salut est venu aux nations* (Rm 11, 11). Et il est étonnant que, alors que tout le texte de l'Épître expose à leur sujet des méfaits si nombreux et d'une telle nature, l'Apôtre nie cependant qu'ils soient tombés... L'Apôtre nie donc qu'Israël soit tombé d'une telle chute. Leur conversion adviendra en effet, au moins à la fin des temps, au moment où la plénitude des nations sera entrée et où tout Israël sera sauvé.

Et plus loin, à propos de Rm 11, 12<sup>62</sup> :

VIII, 6 : .... « [πλήρωμα, 'plénitude'] Dans ce mot, à la mesure de mes forces je comprends quelque chose de ce genre ... : le peuple d'Israël manque encore pour qu'il y ait totalité. Mais quand la plénitude des nations sera entrée et qu'Israël dans les derniers temps sera parvenu par la foi au salut, il sera lui-même le peuple qui certes était le premier mais qui, venant le dernier, sera en mesure de compléter de quelque manière l'héritage lui-même et la plénitude de la portion de Dieu. Et s'il est appelé 'plénitude', c'est parce qu'il complètera lui-même dans les derniers temps ce qui manquait dans la portion de Dieu... »

Pour ce commentaire origénien des chapitres 9-11, et surtout 11, de l'*Épître aux Romains*, trois chercheurs, trois compréhensions :

Th. Haither<sup>63</sup>, traductrice du *Commentaire* d'Origène en allemand et commentatrice de l'œuvre, fait crédit à Origène d'une lecture peut-être trop contemporaine : elle reconnaît le « mystère d'Israël » et le salut final du peuple de l'ancienne alliance ; à l'opposé, J. S. O'Leary<sup>64</sup> juge que la position de Th. Haither suppose chez Origène une attitude « œcuménique », autant dire quelque peu anachronique, et il suggère que dans la logique globale de la pensée d'Origène et des Pères, « anti-Judaism is a structural necessity of his thought ».

Un tel retournement par rapport à l'hypothèse de Haither n'est-il pas excessif ? Entre ces deux interprétations à l'opposé l'une de l'autre, Michel Fédou, auteur de

<sup>62</sup> Rm 11, 12 (selon la Bible de Jérusalem) : « Et si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur diminution la richesse des païens, que ne fera pas leur totalité (πλήρωμα) ? »

<sup>63</sup> Th. HEITHER, *Translatio religionis : Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief* (Cologne, Vienne 1990) – le commentaire de Th. Heither sert de point de départ à J. S. O'Leary (voir note suivante).

<sup>64</sup> J. S. O'LEARY, *The Recuperation of Judaism*, dans G. DORIVAL et A. Le BOULLUEC (éds.) *Origeniana Sexta, Origen and the Bible*, BETHL CXVIII, Louvain 1995, pp. 373-379.



la traduction française du *Commentaire origénien* pour les Sources chrétiennes, a proposé sa lecture à l'occasion d'une journée d'études au Centre Sèvres<sup>65</sup>. M. Fédou reconnaît la surprise que peut avoir un lecteur habitué à « l'allégorisme origénien » : « l'interprétation d'Origène, écrit-il, s'avère fort attentive à la destinée du peuple d'Israël dans l'histoire et au dessein de Dieu pour la fin des temps »<sup>66</sup>. Une lecture suivie du chapitre VIII du livre VIII du *Commentaire* va dans le sens d'une compréhension positive du salut d'Israël « au moins à la fin des temps »<sup>67</sup>. On retiendra deux points de la synthèse proposée par M. Fédou : le constat, d'abord, qu'Origène engage ici une théologie de l'histoire, de l'élection d'Israël à la fin des temps, telle que « la perspective d'un retour ou d'une réintégration d'Israël est donc pleinement ouverte »<sup>68</sup>. D'autre part, écrit M. Fédou, « Origène insiste sur le fait que les chrétiens ne sont pas à l'abri de ce qui est arrivé à Israël »<sup>69</sup>, qu'ils ne sont pas, eux non plus, à l'abri d'un « faux pas ».

Face à Celse et à ses allégations au sujet des Juifs, Origène était sans cesse amené à redire ce que disent véritablement les Écritures. Avec la question du salut d'Israël abordée en Rm 11, Origène retrouve une préoccupation centrale pour lui. L'atteste le grand nombre de références à ce chapitre, et particulièrement à Rm 11, 11-12 et 25-26 dans l'ensemble de son œuvre<sup>70</sup>. Et par exemple, dans son *Commentaire du*

<sup>65</sup> M. FÉDOU, *Le drame d'Israël et des nations : un mystère caché. Lecture de Romains 9-11 : Origène*, dans *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et les nations. Le mystère du Christ*, Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, Médiasèvres 2007, pp. 13-28 (pp. 17-28 sur « Israël et les nations »). La méthode suivie par M. Fédou dans ces pages est celle d'une lecture suivie du commentaire d'Origène pour Rm 9-11, sans référence autre que celle de l'édition par du commentaire par C. HAMMOND BAMMEL (*Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 7-10*, Fribourg 1998).

<sup>66</sup> M. FÉDOU, « Le drame d'Israël et des nations : un mystère caché. Lecture de Romains 9-11 : Origène » [n. 65], p. 18.

<sup>67</sup> Voir *CommRm*, livre VIII, chap. VIII, 3 : le commentaire d'Origène vient après le rappel de la chute de Satan (Lc 10, 18) et de Lucifer (Is 14, 12), par comparaison avec « le faux pas » d'Israël : « [L'Apôtre] nie donc qu'Israël soit tombé d'une telle chute. Leur conversion adviendra en effet, au moins à la fin des temps, au moment où la plénitude des nations sera entrée et où tout Israël sera sauvé. Mais pour celui qui est dit être tombé du ciel, pas même à la fin du siècle il n'y aura de conversion » ; M. Fédou note dans son édition qu'Origène contredit ici l'interprétation donnée dans le *Traité des Principes*, III, 6 (SC 543, Paris 2011).

<sup>68</sup> M. FÉDOU, « Le drame d'Israël et des nations : un mystère caché. Lecture de Romains 9-11 : Origène » [n. 66], pp. 22-23.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>70</sup> En consultant le site *Bibindex* pour les occurrences de Rm, il me paraît significatif, par comparaison, que Grégoire de Nysse ne cite jamais Rm 11, 11-12 ni les versets 25-26 (seulement 4 occurrences de l'affirmation très générale de Rm 11, 29 : « les dons de Dieu sont irrévocables ») ; Jean Chrysostome, lui, cite 4 fois les versets 11-12, dans son commentaire du Ps 135 et l'homélie 9 sur l'Épître aux Romains.

*Cantique des cantiques*, à propos de celle qui est « noire mais belle » (Ct 1, 5), il fait le lien avec le Ps 67, 32 (« L'Éthiopie s'empressera de tendre ses mains vers Dieu »), interprété à la lumière de Rm 11, 25-26 : « si tu considères que, du fait de 'la faute' d'Israël, 'le salut est parvenu aux nations', et que la chute des Juifs a frayé la voie aux nations, tu remarqueras que la main de l'Éthiopie, c'est-à-dire ce peuple des nations, s'empresse et précède auprès de Dieu ceux à qui d'abord furent adressées les paroles de Dieu...»<sup>71</sup>. Comme pour le *Commentaire aux Romains*, nous ne connaissons que la version de Rufin, et si l'emploi du mot « chute des Juifs – *lapsus illorum* » dit plus que le « faux pas », le verbe « précède » laisse penser ensuite que la chute n'est pas définitive – mais Origène revient aussitôt au verset du *Cantique*.

Le commentaire de l'épître aux Romains par Origène est le premier dans la littérature chrétienne, il est très développé, verset par verset : rien de tel, au fond, pour comprendre ce que disent les Écritures que le choix d'un commentaire suivi – sans place directe pour la polémique. Faut-il comprendre que la situation historique – et géographique, entre Alexandrie et Césarée – d'Origène et précisément ses dialogues avec les juifs l'ont conduit à cette compréhension théologique ouverte du « mystère d'Israël » ?

## Conclusion

Quelques points pour conclure ces réflexions que je pourrais dire à trois étages : ce qui fut à la source de la session scientifique de mars 2021, rendre hommage à Marguerite Harl, ici particulièrement avec l'initiative de la traduction de la LXX, en tant qu'elle produit ce mouvement de retour du grec à l'hébreu ; puis, la façon dont Origène, qui a été le point de départ des recherches de Marguerite Harl avec sa thèse sur *Origène et la fonction révélatrice du Verbe*<sup>72</sup>, a pensé au troisième siècle la nécessité de ce travail, visible dans la vaste entreprise des *Hexaples*. L'autorité qu'il reconnaît au texte hébreu, se traduit, alors même qu'il connaît plutôt mal l'hébreu, dans ses dialogues et discussions avec des juifs à Alexandrie puis à Césarée. Mais l'intuition même de ce que je vous ai proposé, je la dois aux réflexions de Guy Stroumsa, et c'est en ce sens que ma troisième partie portait à la fois, sans aucun doute trop rapidement, sur le *Contre Celse* et sur le *Commentaire de l'épître aux Romains*, deux œuvres des dernières années d'Origène à Césarée, très proches l'une de l'autre dans le temps ! Origène reste ambigu, partagé en quelque sorte entre la position

<sup>71</sup> Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* II, 1, 42, trad. L. BRÉSARD, H. CROUZEL et M. BORRET, SC 375, Paris 1991, pp. 284-287.

<sup>72</sup> Rééditée aux Belles Lettres en 2018 par les soins d'A. LE BOULLUEC, G. DORIVAL et L. PERRONE.

polémique accusant d'aveuglement les juifs lorsqu'ils interprètent leurs Écritures, et l'attention portée, pas seulement pour les besoins de la dispute avec Celse, au mystère d'Israël. Dès lors, du point de vue historiographique, une perspective nouvelle se fait jour et serait à prendre en compte, celle d'un changement dans la conception de la religion, qui introduit un lien particulier entre le christianisme et le judaïsme. Pour les historiens du christianisme dans l'Antiquité tardive, c'est bien une confrontation à trois pôles et plus seulement à deux, christianisme et hellénisme, qui doit guider la compréhension. Et Origène, nous venons de le voir, a un rôle clé dans ce changement d'approche.

Université de Strasbourg – UR 4377  
francoisevinel@wanadoo.fr

Françoise VINEL

### Bibliographie

- AUFRÈRE, S. et MÖRI, F., *Alexandrie la divine : sagesse barbares ; échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève 2016.
- AUWERS, J.-M., « L'organisation du Psautier chez les Pères grecs » dans *Le Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1994, pp. 37-54.
- AUWERS, J.-M., *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Paris 2000.
- BARTHÉLEMY, D., *Les Devanciers d'Aquila : première publication intégrale des fragments du Dodécaphéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabinat palestinien*, Leyde 1963.
- DE TROYER, K. et LAW, T. M., *In the Footsteps of Sherlock Homes : Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelæus*, Contributions to biblical exegesis and theology, 72, Louvain 2014.
- DORIVAL, G. et NAIWELD, R., « Les interlocuteurs hébreux et juifs d'Origène à Alexandrie et Césarée », dans O. ANDREI (éd.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*. Atti dell XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011), Brescia 2013, pp. 121-139.
- FÉDOU, M., « Le drame d'Israël et des nations : un mystère caché. Lecture de Romains 9-11 : Origène », dans *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et les nations. Le mystère du Christ*, Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris 2007, pp. 13-28.
- HADAS-LEBEL, M., *Des « Nations » aux « Barbares ». Une mutation, des Pères apostoliques aux apologistes*, dans *Alexandrie la divine* [voir AUFRÈRE – MÖRI], pp. 527-552.
- HARL, M., DORIVAL, G. et MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante*, Paris 1994.
- HEITHER, Th., *Translatio religionis : Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Cologne, Vienne 1990.
- JOKIRANTA, J., VOITILA, A., *Scripture in Transition : Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea scrolls in honour of Rajja Sollamo*, Leyde, Boston 2008.
- JOOSTEN, J. et LE MOIGNE, Ph., *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, Paris 2005.

- LÉVY, C., *Philon d'Alexandrie face à l'altérité. Le problème des Sagesse barbares*, dans *Alexandrie la divine* [voir AUFRÈRE – MÖRI], pp. 312-338.
- LE BOULLUEC, A., « La rencontre de l'hellénisme et de la philosophie barbare selon Clément d'Alexandrie », dans *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2006, pp. 81-93 [art. paru d'abord dans *Alexandrie : une mégalopole cosmopolite*, Cahiers de la Villa « Kérylos » 9, 1999, pp. 175-188].
- MUNNICH, O., *Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque*, dans G. DORIVAL et A. Le BOULLUEC (éds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Louvain 1996, pp. 167-185.
- MUNNICH, O., *Le judaïsme dans le Dialogue avec Tryphon : une fiction littéraire de Justin*, dans S. MORLET, O. MUNNICH ET B. POUDERON (éds.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, IEA, Série Antiquité 196, Paris 2013, pp. 95-156.
- O'LEARY, J. S., *The Recuperation of Judaism*, dans G. DORIVAL et A. Le BOULLUEC (éds.), *Origeniana Sexta, Origen and the Bible*, BETHL CXVIII, Louvain 1995, pp. 373-379.
- POUDERON, B. (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. III, Paris 2017.
- SCHENKER, A., *What were the Aims of the Palestinian Recensions, and What Did They Achieve ? With Some Biographical Notes on Dominique Barthélemy*, dans A. AEJMELAEUS et T. KAUFMAN (éds.), *The Legacy of Barthélemy. 50 Years after* Les Devanciers d'Aquila, Göttingen, Bristol 2017, pp. 14-22.
- SCHENKER, A., *L'apport durable des Hexaples d'Origène. Bilan de la Lettre à Africanus, bilan aujourd'hui*, dans M. LOUBET et D. PRALON *EUKARPA. Εὐκαρπία. Études sur la Bible et ses exégètes*, Paris 2011, pp. 385-394.
- STROUMSA, G., *Origen and the Nature of Religion*, dans L. PERRONE, *Discorsi di Verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Studia Ephemeridis Augustinianum 61, Rome 1998, pp. 81-96.
- STROUMSA, G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.
- VIANÈS, L., *Naissance de la Bible grecque*, Paris 2017.



## L' « ÉCRITURE DIVINE » (ΘΕΙΑ ΓΡΑΦΗ, *DIVINA SCRIPTURA*) : POSTÉRITÉ SÉMANTIQUE D'UNE DOCTRINE ORIGÉNIENNE\*

*Abstract* : One of Origen's doctrines which remained uncontested among the Church Fathers was the divinity of the Scriptures. This is underscored by the adjective most frequently used to qualify them, θεῖος, understood in its literal sense. This article presents some differences between Greek and Latin in this regard and semantic specificities of particular authors, especially Eusebius, Didymus, Theodoret, Cyril of Alexandria, Ambrosius and Augustine. It states that *Sacra Scriptura* is barely attested before Gregory the Great and that *Biblia Sacra* appears to be a modern expression used for the titles of printed books.

*Keywords* : Origen, Bible, divinity of Scriptures, *Biblia sacra*, *Sacra Scriptura*, Irenaeus, Theodoret of Cyrrhus, Cyril of Alexandria, Ambrosius, Augustine, Gregory the Great

*Résumé* : Un des points de la doctrine origénienne unanimement reconnu chez les Pères de l'Église est la divinité de l'Écriture. C'est ce que souligne l'adjectif le plus fréquemment utilisé pour la qualifier, θεῖος, compris au sens littéral. On s'intéresse dans l'article à quelques différences entre le grec et le latin sur ce point et aux spécificités sémantiques de certains auteurs, en particulier Eusèbe, Didyme, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandre, Ambroise et Augustin. On établit que « *Sacra Scriptura* » est très peu attesté avant Grégoire le Grand et que « *Biblia Sacra* » est à considérer comme une expression moderne utilisée dans les livres imprimés.

*Mots clés* : Origène, Bible, « Écritures divines », *Biblia Sacra*, *Sacra Scriptura*, Irénée de Lyon, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandre, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand

\* Cette contribution a été rédigée dans le cadre d'un mandat de chargé de recherche du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS puis en qualité de chargée de recherche au CNRS (laboratoire CPAF/TDMAM, Aix-en-Provence). Merci à Hélène Grelier-Deneux et à Françoise Vinel pour leurs suggestions précieuses.

« En lisant et en relisant les textes des Pères Grecs, en me mettant à l'écoute de leur écriture, il m'est arrivé d'entendre, sous leur langage, un autre langage ; de deviner, dans leurs mots et leurs phrases, un autre message que l'objet apparent de leur discours : des signes, des renvois à moitié dits à autre chose, un paysage de symboles »<sup>1</sup>.

Parmi les nombreux héritages de Marguerite Harl qui m'ont été transmis par ce qui fut le Centre Lenain de Tillemont, je voudrais rendre hommage à son attention aux mots, chair des textes. Pour cela, je partirai non pas d'une difficulté ou d'une curiosité de la Septante, mais d'un usage patristique répandu. Cette enquête est née de l'étonnement d'un collègue alors que j'employais l'expression *θεία γραφή* (« Écriture divine »), et non *ιερά γραφή* (*sacra scriptura*, « Écriture sacrée »), pour évoquer la Bible en sa qualité de texte sacré, par opposition au livre comme objet matériel, chez Théodoret de Cyr<sup>2</sup>. La question est double : L'emploi de *θεία γραφή*, massif chez Théodoret<sup>3</sup>, se retrouve-t-il chez d'autres auteurs ? Par ailleurs, comment le caractère sacré des « Écritures » se traduit-il dans les habitudes de langage et que disent ces dernières de la nature, des fondements et des implications de ce statut à part ? Situer *θεία γραφή* parmi de nombreuses expressions désignant la Bible – à la fois « écriture », « livre » et « parole »<sup>4</sup> –, ou une partie de celle-ci –

<sup>1</sup> M. HARL, *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 135), p. 29.

<sup>2</sup> Cf. A. LORRAIN, « Livres humains, Verbe divin : contingences matérielles des livres sacrés dans l'exégèse de Théodoret de Cyr », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 114, 2020, pp. 175-192 : 176. Sur le statut de l'Écriture chez Théodoret, semblable à la doctrine origénienne qui sera évoquée plus bas, voir J.-N. GUINOT, *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995 (Théologie historique, 100), pp. 77-124.

<sup>3</sup> Sur sa prédilection pour l'adjectif *θεῖος*, cf. A. LORRAIN, *Le Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains : Études philologiques et historiques*, Berlin, Boston 2018 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 179), pp. 54-55 et p. 353. Parmi une abondante bibliographie sur *θεῖος* (notamment sur *θεῖος ἀνήρ*), on mentionnera J. VAN CAMP, P. CANART, *Le Sens du mot θεῖος chez Platon*, Louvain 1956 (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4.9) ; D. S. DU TOIT, *Theios anthrōpos : zur Verwendung von "theios anthrōpos" und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 91) ; A. HEISER, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus, Epitheta und ihre Vorgeschichte*, Tübingen 2012 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 70), pp. 123-125 ; 180-181 ; 208 ; 256 ; V. BOUDON-MILLOT, *Le divin Hippocrate de Galien*, dans J. JOUAINA, M. ZINK (éds.), *Hippocrate et les hippocratismes : médecine, religion, société. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Paris 2014, pp. 253-269.

<sup>4</sup> Mots non seulement très fréquents mais aussi porteurs de significations complexes. Ainsi, *θεῖος λόγος* désigne (parfois simultanément) soit le Verbe comme hypostase divine soit l'Écriture, en particulier chez Origène. Cf. notamment H. CROUZEL, M. SIMONETTI dans Origène, *Traité des principes*, IV, SC 269, n. 11, p. 156 ; n. 10, p. 174.

on a déjà relevé quelques épithètes qualifiant des écrivains bibliques chez Théodoret et d'autres<sup>5</sup> – demanderait une recherche colossale<sup>6</sup>. On en abordera ici une infime partie : l'affinité des épithètes dénotant la sainteté (ἱερός, ἅγιος) ou le lien avec la divinité (θεῖος, θεόπνευστος) avec les substantifs signifiant « Écriture » (γραφή, γράμμα) ou « Livre » (βιβλίον, βιβλος) chez les auteurs juifs et chrétiens du I<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. À partir d'un sondage grossier centré sur l'association de ces termes, on a affiné l'analyse sur un petit nombre d'œuvres<sup>8</sup>.

Dans les lignes qui suivent, en comparant la fréquence des épithètes qualifiant les Écritures de Philon d'Alexandrie à Théodoret de Cyr, on constatera à la fois une influence origénienne sur les écrivains postérieurs, et quelques traits saillants chez certains auteurs. On verra que le qualificatif θεῖος, devenu banal sous l'impulsion de l'Alexandrin, est cependant chargé d'un contenu théologique qui dépasse la simple idée du caractère sacré de l'Écriture ou encore une vague notion d'inspiration divine, populaire en grec classique. On terminera en évoquant les expressions désignant les Écritures chez les auteurs latins.

## I. Désignation et qualification des Écritures chez les Pères grecs

### A. Émergence de θεία γραφή dans les textes chrétiens

Un premier sondage sur l'association des épithètes ἱερός, ἅγιος, θεῖος, θεόπνευστος et des substantifs γραφή, γράμμα, βιβλίον et βιβλος du I<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle

<sup>5</sup> Voir *supra*, n. 3.

<sup>6</sup> Voir les remarques aussi précises que rapides sur les acceptions de γραφή désignant l'Écriture jusqu'à Origène, dans R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>, pp. 454-473.

<sup>7</sup> À l'exclusion d'autres termes beaucoup plus rarement associés aux qualificatifs étudiés, le but étant de repérer les expressions les plus fréquentes. On laisse de côté les cas où les adjectifs ne sont pas directement épithètes (ex : les saintes paroles de l'Écriture, le livre des saints Évangiles).

<sup>8</sup> Voir tableau *infra*, p. 162. Analyses fondées sur les données du TLG (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>, dernière consultation le 28 janvier 2022). Chez les auteurs juifs et chrétiens, les occurrences de ces associations ne désignant pas le texte biblique sont négligeables. Un premier recensement par auteur (excluant titres et citations bibliques), très approximatif vu les très nombreux problèmes d'attribution et de datation (défaut très justement pointé par M. CASSIN, « Bulletin de patrologie », *RSPb* 103.1, 2019, pp. 145-243 : 187-188, au sujet de nos précédentes enquêtes [cf. *supra*, n. 3], défaut qui cependant n'affectait pas l'objet central de celles-ci, à savoir Théodoret) et malgré toute l'attention portée aux doublons, a permis de dégager (sur plus de 5000 occurrences) des tendances et de choisir quelques œuvres d'auteurs qui concentraient le plus grand nombre d'occurrences. Seuls sont véritablement probants ces sondages ciblés. On n'ignore pas que les écrivains plus prolifiques sont ainsi privilégiés, mais de grandes tendances ne peuvent être dégagées que sur de grands volumes.



place *θεία γραφή* très largement devant *θεόπνευστος γραφή* et *άγια γραφή*, les autres combinaisons étant encore moins fréquentes<sup>9</sup>. On ne s'attardera pas sur une préférence de beaucoup d'auteurs chrétiens pour le singulier, alors que Philon et Josèphe privilégient le pluriel<sup>10</sup>. L'usage de *θεία γραφή* naît et se généralise à l'époque patristique. On n'en trouve aucune occurrence (pas plus que de *θεόπνευστος / άγια γραφή*) chez Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe<sup>11</sup>, dont la préférence exclusive pour *ιερός* contraste avec un abandon relatif de cette épithète par les auteurs chrétiens après Origène<sup>12</sup>. L'expression n'est pas non plus attestée dans la Bible<sup>13</sup>. Dans le Nouveau Testament, *γραφή* est le plus souvent seul, même si on trouve *γραφαί άγιοι* (Rm 1, 2) et que l'adjectif *θεόπνευστος* est employé en position d'attribut (*Πάσα γραφή θεόπνευστος και ώφέλιμος*, 2 Tm 3, 16) ; on y trouve ailleurs *τά ιερά γράμματα* (2 Tm 3, 15)<sup>14</sup>.

- Attestée au II<sup>e</sup> siècle chez Théophile d'Antioche<sup>15</sup>, *θεία γραφή* y est équivalente d'autres expressions comme *άγια γραφή*, *γραφή* seule ou encore *ιεραί βιβλοι*, toutes désignant presque exclusivement l'AT.
- Clément d'Alexandrie préfère *θεία* aux autres épithètes. Néanmoins, dans le *Pédagogue*, *γραφή* (désignant le NT comme l'AT) est le plus souvent utilisé seul, surtout pour introduire des citations (formule récurrente *φησιν ή γραφή*). L'unique occurrence de *θεία γραφή* au singulier introduit aussi une citation<sup>16</sup>. Au

<sup>9</sup> Selon le dénombrement initial de ces combinaisons (cf. *supra*, n. 8) : *θεία γραφή*, 61% (65%), *θεόπνευστος γραφή*, 14% (9%), *άγια γραφή*, 7% (10%). Le chiffre donné entre parenthèses fait abstraction de Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr, qui représentent environ 40% des 5400 occurrences. L'épithète *ιερός* (attesté dans la littérature classique et/ou profane avec *γράμμα*, *βιβλίον* et *βιβλος*) est bien attesté avec les quatre substantifs (*ιερόν γράμμα* : 9 ou 3%) ; *γράμμα*, *βιβλίον* et *βιβλος* avec les autres qualificatifs sont beaucoup moins fréquents.

<sup>10</sup> Voir tableau *infra*, p. 162.

<sup>11</sup> Sur les termes employés par Philon pour désigner l'Écriture, voir l'étude détaillée de H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, 2., überarb. Aufl., Giessen 1992 (Monographien und Studienbücher), pp. 75-125.

<sup>12</sup> Exceptions notables : Cyrille d'Alexandrie (cf. *infra*, p. 153), Sozomène, Isidore de Péluse.

<sup>13</sup> Seuls emplois de *θεῖος* dans le Nouveau Testament : Ac 17, 29 ; 2 P 1, 3 ; 2 P 1, 4. Divers emplois dans l'Ancien Testament.

<sup>14</sup> Autres expressions : *αί γραφαί τών προφητῶν* (Mt 26, 56), *γραφαί προφητικαί* (Rm 16, 26).

<sup>15</sup> Voir tableau *infra*, p. 162. Sur l'emploi attributif chez Irénée de Lyon, cf. *infra*, p. 154. Des deux emplois comme épithète mentionnés par R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], p. 455, n. 6 (Iren., *Haer.*, II, 27, 1 ; 35, 4), le second est une rétroversion à partir d'un texte latin « particulièrement abîmé » selon A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU (éds.), SC 293, p. 355 (texte SC 294, p. 366), le premier est rejeté à partir d'arguments solides, voir SC 294, p. 265 (frg. grec 3), avec l'apparat critique et la note correspondante, SC 293, p. 307. L'insertion de l'épithète n'est pas étonnante vu sa popularité à l'époque byzantine.

<sup>16</sup> Texte probablement authentique vu l'hyperbate, cf. Clem. Al., *Paed.*, II, 3, 36, 4, SC 108, p. 80.

contraire, les quelques emplois de *θεῖαι γραφαί* semblent intentionnels : les Écritures qualifiées de divines sont opposées à Platon ou à la sagesse du monde, ou encore présentées comme un trésor offert par le Pédagogue pour déraciner le mal<sup>17</sup>.

- Chez Origène, l'épithète *θεία* l'emporte largement sur les trois autres<sup>18</sup>, *γραφή* restant majoritairement employé seul. Dans le *Contre Celse*, *θεία γραφή* est employée une seule fois pour introduire une citation, le reste du temps elle semble motivée par le contexte : Écriture divine opposée aux écrits païens, évocation de l'accès (recherché ou refusé) au sens mystérieux. Le contraste avec les rares désignations des Écritures dans les citations de Celse est manifeste : chez celui-ci, l'inspiration divine est du côté de Platon (*ἐνθέως*)<sup>19</sup>, les Écritures étant des fables naïves (*μῦθος, λήρος βαθύς*)<sup>20</sup>, les prophètes, d'insignifiants « habitants de la Judée »<sup>21</sup>, et les Évangiles (« ce qu'ont écrit les disciples de Jésus »), des récits infidèles<sup>22</sup>.

Après Origène, cette épithète va devenir la plus populaire, même si *ἄγια* est régulièrement utilisée et *θεόπνευστος* fréquente chez quelques auteurs. L'emploi de *θεία γραφή* illustre donc l'influence d'Origène bien au-delà de ses héritiers alexandrins. L'explication de 2 Tm 3, 15 par Jean Chrysostome témoigne que l'expression *ἱερὸν γράμμα*, qu'il n'emploie pas lui-même, est devenue inhabituelle :

*Εἰδώς, φησὶν, ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας. Τουτέστιν ἐκ πρώτης ἡλικίας τὰ ἱερὰ γράμματα ἔμαθες. Ἰερὰ δὲ γράμματα τὰς θείας καλεῖ γραφάς.*  
*Sachant, dit-il, que tu connais les écrits sacrés depuis que tu es tout bébé. C'est-à-dire : tu as appris les écrits sacrés depuis ta prime jeunesse. Il appelle écrits sacrés les divines Écritures*<sup>23</sup>.

## B. Usages de *γραφή* chez quelques auteurs postérieurs à Origène

L'emploi de *γραφή* avec l'épithète *θεία* l'emporte globalement sur toutes les autres combinaisons considérées : est-elle pour autant employée massivement ? Pour examiner cette question, on a relevé tous les emplois de *γραφή* désignant

<sup>17</sup> Respectivement Clem. Al., *Paed.*, II, 10, 91, 1, SC 108, p. 176 ; III, 2, 9, 1, SC 158, p. 26 ; III, 12, 97, 1, p. 182.

<sup>18</sup> Noter aussi le nombre d'expressions avec *γράμμα*, cf. *infra*, n. 94.

<sup>19</sup> Cf. Or., *Cels.*, VI, 17, SC 147, p. 220. Platon maître en théologie : *ibid.*, VII, 42, SC 147, p. 111.

<sup>20</sup> Cf. Or., *Cels.*, IV, 36, SC 136, p. 274 (*μυθολογεῖν*, IV, 41, p. 290 ; IV, 50, p. 314) ; VI, 50, SC 147, p. 304. Voir aussi *εὐθητική*, attribut de *γραφή*, VI, 49, SC 147, p. 302.

<sup>21</sup> Cf. Or., *Cels.*, VII, 3, SC 147, p. 16.

<sup>22</sup> Or., *Cels.*, II, 13, SC 132, p. 318 ; II, 27, p. 356.

<sup>23</sup> Chrys., *Hom. in II Tim.*, VIII, PG 62, col. 646, 54-56.

l'Écriture dans quelques œuvres d'auteurs totalisant de nombreuses occurrences de γραφή avec l'une des quatre épithètes considérées<sup>24</sup>. Il en ressort que le substantif est majoritairement employé seul – et même presque exclusivement chez Basile de Césarée<sup>25</sup> –, conformément à l'usage néotestamentaire ; néanmoins, les usages varient d'un auteur à l'autre.

### 1. Auteurs employant de préférence l'épithète θεία

- Dans les *Discours contre les ariens* et les *Lettres à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie, γραφή est majoritairement seul, sinon qualifié de θεία, à l'exclusion (ou presque) de toute autre combinaison.
- Dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, γραφή est assez peu employé seul, plus fréquemment avec θεία ou un des autres qualificatifs (ou encore ἔνθεος) mais plus souvent encore avec une épithète ou un complément précisant par exemple la partie de la Bible considérée ou l'origine hébraïque (προφητική, Ἑβραίων...) <sup>26</sup>. Ces précisions, qui coexistent rarement avec les autres épithètes, sont bien présentes mais moins fréquentes dans la *Démonstration évangélique*, où γραφή est plus souvent seul. Elles sont par ailleurs bien attestées chez Origène et Didyme (en particulier ἀποστολική γραφή), moins chez Épiphanie, presque jamais chez Athanase, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie ou Théodoret.
- Dans le *Panarion* d'Épiphanie de Salamine, les emplois de γραφή seul ou avec θεία sont équilibrés, tandis que les autres combinaisons sont peu fréquentes.
- Le qualificatif θεῖος est pratiquement le seul rencontré comme épithète de γραφή chez Jean Chrysostome. Toutefois, dans la plupart de ses œuvres, le substantif est presque toujours seul<sup>27</sup>. Les *Homélies sur la Genèse* constituent une exception remarquable, concentrant la grande majorité des occurrences de θεία γραφή (l'épithète étant le plus souvent insérée entre article et substantif) chez cet auteur<sup>28</sup>. D'autres différences avec le reste de ses œuvres sautent aux yeux : concentration des rares occurrences des épithètes ἅγιος et θεόπνευστος, forte

<sup>24</sup> Dans certains cas (en particulier chez Eusèbe, Origène et Épiphanie), γραφή se réfère à l'Écriture sans la désigner comme telle, par exemple lorsqu'Eusèbe parle de Moïse et de sa préoccupation « tout au long de son œuvre » (διὰ πάσης αὐτοῦ τῆς γραφῆς), *PE*, XI, 6, 1 (éd. K. MRAS révisée par É. des PLACES, trad. G. FAVRELLE), SC 292, p. 72. On a écarté les exemples les plus clairs, mais gardé ceux où l'épithète θεία serait pertinente. Cf. *infra*, n. 37. On exclut la *Démonstration évangélique*, où les hésitations sont trop nombreuses pour que des statistiques soient satisfaisantes.

<sup>25</sup> Dans les *Homélies sur l'Hexaéméron*, le *Traité du Saint-Esprit*, les *Homélies sur les Psaumes*, le *Contre Eunome* I-III.

<sup>26</sup> Voir *supra*, n. 14.

<sup>27</sup> Cf. tableau *infra*, p. 163 (*Homélies sur Matthieu*) et n. 112.

<sup>28</sup> Potentiellement 60% des occurrences de toutes ses œuvres.

prépondérance du singulier, alors que, contrairement aux autres auteurs<sup>29</sup>, Jean Chrysostome préfère par ailleurs le pluriel, nombre d'occurrences de γραφή beaucoup plus élevé dans cette série que dans le reste de l'œuvre. En l'absence d'explication reposant sur la chronologie des œuvres du prédicateur<sup>30</sup>, le contraste entre le texte de cette série et les autres œuvres conduit à soupçonner l'intervention d'un copiste un peu trop zélé<sup>31</sup>.

- Chez Théodoret<sup>32</sup>, la proportion de θεία γραφή (les deux mots étant régulièrement séparés par un verbe) parmi les emplois du substantif désignant l'Écriture est exceptionnellement élevée<sup>33</sup>. Cet emploi est cohérent avec la prédilection particulière de l'évêque de Cyr pour ce qualificatif, également employé très fréquemment au sujet des apôtres ou de David, par exemple<sup>34</sup>. Toutefois, θεῖος ne jouit pas d'une exclusivité absolue pour la désignation des écrits bibliques, et les emplois sont bien plutôt spécialisés. Par exemple, Théodoret utilise θεῖον εὐαγγέλιον beaucoup plus souvent que n'importe quel autre auteur, mais aussi, et même trois fois plus souvent, ἱερὸν εὐαγγέλιον (presque inusité sinon chez Eusèbe de Césarée), la plupart du temps au pluriel. On notera que, contrairement à d'autres, Théodoret n'emploie γραφή ni avec deux épithètes coordonnées<sup>35</sup>, ni avec un complément, et que sa préférence pour

<sup>29</sup> Chez les autres auteurs, préférence pour le singulier. Néanmoins, Origène utilise θεία γραφή plutôt au pluriel.

<sup>30</sup> La chronologie des grandes séries exégétiques de Jean Chrysostome (et même leur unité) est très incertaine. Sur le contexte des *Homélies sur la Genèse*, voir l'avis de S. POMEROY, *Chrysostom as Exegete. Scholarly Traditions and Rhetorical Aims in the Homilies on Genesis*, Leyde, Boston 2021 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 171), pp. 45-52. Même si on était sûr que cette série faisait partie des œuvres de jeunesse, cela n'expliquerait pas le contraste avec d'autres écrits de la même période.

<sup>31</sup> Les « additions pieuses » sont monnaie courante dans la tradition manuscrite des homélies de cet auteur, qui par ailleurs introduit très souvent ses citations bibliques par un simple φησί sans sujet exprimé. Merci à Marie-Ève Geiger pour ces précisions.

<sup>32</sup> Signalons au passage l'utilisation particulièrement fréquente de γραφή au sens d'accusation chez Théodoret (34 dans les œuvres considérées [cf. *infra*, n. 33], soit près de 10% des occurrences de γραφή, celles signifiant le texte biblique représentant 89%). Voir aussi *infra*, n. 42.

<sup>33</sup> Au total 85% des occurrences : entre 62% et 100% selon les œuvres analysées, c'est-à-dire celles qui sont mentionnées dans le tableau (*infra*, p. 164) ainsi que les suivantes (qui totalisent 114 occurrences de γραφή au sens d'Écriture) : *Thérapeutique des maladies helléniques*, *Histoire ecclésiastique*, *Histoire Philothée*, *Commentaire sur Isaïe*, *Commentaire sur les Douze prophètes*, *Compendium des fables hérétiques*, *Discours sur la providence*. Proportion particulièrement basse dans le *Commentaire sur les Épîtres de Paul*, où Théodoret précise plusieurs fois qu'il parle de l'Ancien Testament (παλαιά γραφή), et n'ajoute pas alors d'autre qualificatif. Voir aussi *infra*, n. 124.

<sup>34</sup> Cf. A. LORRAIN, *Commentaire* [n. 3], pp. 54-55.

<sup>35</sup> On trouve cependant παλαιά τε καὶ νέα apposés à θεία γραφή (2 occurrences dans l'*Éranistès*).

<sup>36</sup> Quelle que soit la version considérée de cette œuvre (éd. J. C. T. OTTO, *Corpus apologetarum*

le singulier est presque exclusive. Emploi systématique de γραφή avec θεία, fréquence de ce qualificatif à propos d'auteurs ou d'écrits bibliques, et de ἱερόν avec εὐαγγέλιον, relèvent manifestement de l'automatisme de langage plus que du choix délibéré. Il est à noter que les *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (CPG 6285) ne portent pas cette marque sémantique typique de Théodoret : indice (certes insuffisant à lui seul) qui ne plaide pas en faveur de l'authenticité<sup>36</sup>.

## 2. Auteurs diversifiant les épithètes

- Dans son *Commentaire sur Zacharie*, Didyme l'Aveugle emploie majoritairement γραφή seul. Comme chez d'autres auteurs, le mot désigne régulièrement un passage ou un livre particulier de l'Écriture (ex : expressions πολλὰι γραφαί, ἕτεροι γραφαί, cf. Jn 19, 37), qu'on ne saurait exclure du décompte puisqu'on trouve l'expression ἐν ἄλλαις θεοπνεύστοις γραφαῖς<sup>37</sup>. Parmi les qualificatifs qui nous intéressent, Didyme emploie θεία mais surtout θεόπνευστος, pratiquement à l'exclusion des autres. Dans d'autres œuvres, la proportion est différente, mais θεόπνευστος reste important<sup>38</sup>. On notera l'association de l'épithète et d'un complément : ἡ θεόπνευστος τῶν Παροιμιῶν γραφή (« le divin écrit des Proverbes »), qui alterne avec ἡ τῶν θείων Παροιμιῶν γραφή (« l'écriture des divins Proverbes »)<sup>39</sup>. Il faut signaler aussi un emploi exceptionnel de γραφή θεία désignant l'écriture gravée par Dieu dans les cœurs, moyennant la contemplation des Écritures et la docilité à leurs prescriptions :

Ἦν' ἔτι μᾶλλον εὐεργετῶν ὁ θεὸς τὰς σαρκίνας καὶ οὐ λιθίνας χαράξῃ ἐν αὐταῖς τῷ ζῶντι αὐτοῦ πνεύματι γραφήν θείαν.

Afin que Dieu, redoublant de bonté pour les cœurs de chair et non de pierre, grave en eux par son Esprit vivant une Écriture divine<sup>40</sup>.

- Dans le *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse<sup>41</sup>, l'emploi de γραφή seul est majo-

*Christianorum saeculi secundi*, V, Jena 1881<sup>3</sup>, pp. 2-246 ; éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Θεοδοῦργου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρὰ τινος τὸν ἐξ Αἰγύπτου ἐπίσκοπον ἀποκρισεις, Saint-Petersbourg 1895, pp. 1-150), quoiqu'avec des différences notables. Dans l'*Expositio rectae fidei* (CPG 6218), le nombre d'occurrences est trop faible pour être significatif. Sur ces œuvres d'authenticité discutée, voir les indications bibliographiques dans A. LORRAIN, *Commentaire* [n. 3], n. 2, p. 30.

<sup>37</sup> Didym., *Zach.*, V, 136, SC 85, p. 1046. Sur les sens particuliers de γραφή, voir R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], en particulier p. 455.

<sup>38</sup> Cf. *infra*, n. 100.

<sup>39</sup> Voir aussi *supra*, p. 150 et n. 14.

<sup>40</sup> Didym., *Zach.*, I, 181, éd. L. DOUTRELEAU, SC 83, Paris 1962, p. 288 (trad. modifiée).

<sup>41</sup> Cf. "Γραφή, ἦς, ἦ" dans F. MANN, *Lexicon Gregorianum Online*, 6 (« d. Hl. Schrift »)

ritaire ; l'épithète *θεία* est la plus fréquente, mais le nombre d'occurrences de *θεόπνευστος* et *άγία* est significatif.

- Cyrille d'Alexandrie est l'auteur chez lequel les emplois sont les plus diversifiés<sup>42</sup>. Le substantif seul est rare ; *θεόπνευστος* est préféré à *θεία*. Un goût marqué pour les paires d'adjectifs (notamment *άγία και θεόπνευστος γραφή* et *ιερά και θεία γραφή*, caractéristiques de sa plume), illustre bien le style abondant de cet auteur. Une autre particularité est l'utilisation très fréquente de *ιερόν* comme épithète de *γράμμα* (association attestée chez Philon, Josèphe et Origène<sup>43</sup>), soit au pluriel, soit au singulier, dans ce cas presque toujours au nominatif sous la forme figée *τὸ γράμμα τὸ ιερόν*<sup>44</sup>. Cette diversité de termes manifeste un trait de style plus qu'un choix théologique à chaque occurrence, puisque ces expressions sont utilisées la plupart du temps en passant, pour évoquer ou citer l'Écriture. Une étude détaillée permettrait de montrer des différences importantes entre les œuvres et d'identifier des affinités particulières entre telle expression et tel contexte sémantique et syntaxique, peut-être à mettre en relation avec des considérations d'ordre rythmique. On constate par exemple une préférence pour *θεόπνευστος* par rapport à *θεία* avec *ἔθος* (expression typiquement cyrillienne *ἔθος τῆ θεοπνεύστῳ γραφῆ / τῆς θεοπνεύστου γραφῆς*<sup>45</sup>) ; une affinité entre *τὸ γράμμα τὸ ιερόν* et *φάναι*, entre *θεία γραφή* et *λέγειν*. Alors que les emplois de *θεία γραφή* se répartissent assez bien suivant les cas (surtout nominatif singulier, puis génitif singulier, datif singulier et datif pluriel), on observe une certaine complémentarité entre *θεόπνευστος γραφή* (surtout génitif singulier, puis datif singulier, puis nominatif singulier) et *ιερόν γράμμα* (nominatif singulier et génitif pluriel).

L'expression *θεία γραφή* reste bien présente chez les écrivains postérieurs, mais la diversité des expressions persiste également : emploi de *γραφή* seul chez Maxime le confesseur (*Questions à Thalassios*), seul ou avec *θεία* chez Jean Damascène (*La foi orthodoxe*), alternance entre *θεόπνευστος* et *θεία* chez Théodore le Studite, préférence pour *θεία* mais aussi occurrences de *ιερά* chez Photius de Constantinople (*Amphilochia*).

(<https://referenceworks.brillonline.com/browse/lexicon-gregorianum-online>, dernière consultation le 28 janvier 2022).

<sup>42</sup> À noter en passant : Cyrille emploie souvent *γραφή* au sens d'accusation, plus encore que Théodoret (cf. *supra*, n. 32). Dans le *De Sancta Trinitate*, 18 occurrences, soit 22% des emplois cyrilliens de *γραφή*, 73% désignant le texte biblique.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 148 et *infra*, n. 94.

<sup>44</sup> Cf. *infra*, n. 114 ; 116 ; 119.

<sup>45</sup> Plusieurs dizaines d'occurrences, dont la moitié dans le *Commentaire sur Isaïe*.

## II. Doctrine d'Origène sur l'Écriture « divine »

Si les expressions étudiées ici sont rarement au centre du propos, il est cependant légitime de s'interroger sur les raisons positives (en plus des raisons négatives proposées par René Braun : « Répugnance du christianisme pour *ιερός* – *sacer*, mots trop marqués par leurs attaches avec les cultes païens ? mais peut-être aussi volonté de se différencier linguistiquement des Juifs »<sup>46</sup>) qui ont pu mener à la prédominance de *θεία γραφή* chez les auteurs chrétiens et, au contraire, à l'abandon relatif de l'adjectif *ιερός*, préféré par Philon et Josèphe. S'agissant moins de choix particuliers que de tendances, on s'intéresse au moment où l'expression s'est diffusée plus qu'à l'époque de son apparition.

Certes, *θεῖος* signifie littéralement « de Dieu » ou « divin » au sens strict de ce qui est propre à Dieu et lui appartient (d'où la réticence des auteurs chrétiens à l'employer à propos d'êtres humains), mais ce sens s'est galvaudé, le mot pouvant qualifier un être humain influencé par des forces divines ou simplement doté de qualités exceptionnelles, ou encore évoquer une capacité à dépasser ce qui est rationnellement démontrable<sup>47</sup>. Dès lors, il est légitime de se demander si le terme « divine Écriture » désigne chez les Pères un texte ayant un statut à part et digne de vénération ou bien véritablement une Écriture qui vient de Dieu, et, dans ce cas, comment cette origine divine est pensée. Autrement dit : l'expression usuelle s'entend-elle au sens propre et dit-elle autre chose que le qualificatif « sacré » (*ιερός*) employé par Philon et Josèphe, qui fait déjà référence à la sphère divine ? Le propos n'est certainement pas ici de résumer la théologie des Pères sur l'inspiration des Écritures<sup>48</sup>, mais d'articuler l'emploi de *θεία γραφή* avec cette théologie.

Irénée de Lyon emploie déjà le qualificatif *θεία* (en position d'attribut de *γραφή*) dans son sens plénier lorsqu'il évoque l'histoire des Septante traducteurs :

Αἱ δὲ γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν, τῶν πάντων τὰ αὐτὰ ταῖς αὐταῖς λέξεσιν καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀναγορευσάντων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους, ὥστε καὶ τὰ παρόντα ἔθνη γνῶναι ὅτι κατ' ἐπίνοιαν τοῦ θεοῦ εἰσιν ἡρμηνευμένα αἱ γραφαί.

Les Écritures furent reconnues pour vraiment divines, car tous avaient exprimé les mêmes passages par les mêmes expressions et les mêmes mots, du commencement

<sup>46</sup> R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], p. 457.

<sup>47</sup> Cf. *supra*, n. 3.

<sup>48</sup> Pour un bref aperçu historique depuis l'Ancien Testament, cf. B. SESBOÛÉ, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique », *RecSR*, 92.1, 2004, pp. 13-44 ; pour une synthèse rapide sur les Pères grecs et latins, cf. P.-M. BOGAERT, I. BOCHET, *Scriptura (sacra/sancta/divina)*, dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER (éds.), *Augustinus-Lexikon, Vol. 5, fasc. 1/2. Sacrificium offerre-sermones (ad populum)*, Bâle 2019, coll. 130-175 : 151-153 (Merci à Marie Pauliat pour cette référence).

à la fin, de sorte que même les païens qui étaient là reconnurent que les Écritures avaient été traduites sous l'inspiration de Dieu<sup>49</sup>.

Si l'unanimité des Septante souligne l'inspiration divine (κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ) de leur traduction, *a fortiori*, les Écritures elles-mêmes sont « vraiment divines » (ὄντως θεῖαι) et reconnues comme telles par les témoins de l'événement, païens compris.

C'est chez Origène, penseur du Verbe incarné et de l'inspiration des Écritures<sup>50</sup>, que le sens de θεῖα γραφή est déployé, en particulier dans un chapitre du *Traité des principes* que la *Philocalie* a précisément intitulé Περί τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς, « Au sujet du caractère divinement inspiré de l'Écriture divine »<sup>51</sup>, suivant le résumé qu'Origène en donne lui-même à la fin de sa démonstration : Μετὰ τὸ ὡς ἐν ἐπιδρομῇ εἰρηγεῖναι περὶ τοῦ θεοπνεύστου εἶναι τὰς θείας γραφάς, « Après avoir indiqué succinctement que les Écritures divines sont inspirées par Dieu »<sup>52</sup>. Voici l'introduction de ce chapitre :

Ἐπεὶ περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμαμάτων, οὐκ ἀρκούμενοι ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις καὶ τῇ ἐναργείᾳ τῶν βλεπομένων, προσπαρολαμβάνομεν εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων μαρτύρια τὰ ἐν τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς, λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν, καὶ οὐδέπω περὶ τῶν γραφῶν ὡς θείων διελέχθημεν· φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ὡς ἐν ἐπιτομῇ διαλάβωμεν, τὰ κινουῦντα ἡμᾶς ὡς περὶ θείων γραμμάτων εἰς τοῦτο παρατιθέμενοι.

Puisque, dans nos recherches sur des réalités si importantes, il ne nous suffit pas de faire appel aux conceptions communes et à l'évidence de ce qui est vu, mais que nous prenons en outre pour faire la démonstration de ce que nous disons des témoignages venant des Écritures que nous croyons divines, celle qui est dite l'Ancien Testament et celle qui est appelée le Nouveau, nous tentons d'affermir notre foi par la raison et nous n'avons pas encore discuté du fait que les Écritures sont divines. Permettez que nous nous expliquions un peu, comme en résumé, sur ce sujet, exposant pour cela ce qui nous pousse à parler d'écrits divins<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Cf. Iren., *Haer.*, III, 21, 2 (frg. grec 31), SC 211, p. 404.

<sup>50</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, repris dans *Œuvres complètes*, XVI, Paris 2002, pp. 295-335 ; M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958 (Patristica Sorbonensia, 2 ; réédité en 2019 aux Belles Lettres) ; H. J. VOGT, *Die Lehre des Origenes von der Inspiration der Heiligen Schrift. Ein Vergleich zwischen der Grundlagenschrift und der Antwort auf Kelsos*, dans W. GEERLINGS (éd.), *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, pp. 179-185.

<sup>51</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, SC 268, pp. 256-257. Les traductions de cette œuvre sont empruntées à cette édition et parfois modifiées.

<sup>52</sup> Or., *Princ.*, IV, 2, 1, SC 268, p. 292.

<sup>53</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 1, SC 268, pp. 256-259.



Ces mots attestent clairement que θεῖος est entendu au sens fort. Employé comme attribut, il est le terme central de la démonstration sur la « divinité de l'Écriture » (ἡ τῆς γραφῆς θειότης)<sup>54</sup>. Cette divinité est pour Origène un objet de foi : l'expression « [les] Écritures que nous croyons divines » (τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν)<sup>55</sup> ne permet pas de comprendre « divin » dans un sens affaibli. Au passage, le pluriel fait ici référence à deux Écritures, l'Ancien et le Nouveau Testament, chacune considérée dans son unité. D'une manière générale cependant, θεία γραφή, de même que γραφή seul ou avec d'autres adjectifs, est employée soit au singulier, soit au pluriel, même lorsqu'il est clairement fait référence à un seul des deux Testaments : ainsi sont soulignées alternativement l'unité et la diversité.

La démonstration d'Origène donne à comprendre ce qu'il entend par « divinité de l'Écriture ». Après un détour sur la divinité de Jésus (περὶ τῆς θεότητος Ἰησοῦ)<sup>56</sup>, prouvée par l'autorité de ses « paroles » (οἱ Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγοι), suivies « en disciples » (μαθητεία) par grecs et barbares<sup>57</sup>, et « prêchées par toute la terre » (πανταχόσε κηρυχθῆναι τῆς οἰκουμένης)<sup>58</sup>, l'auteur énumère des passages de l'Écriture qui ont prophétisé sa venue<sup>59</sup>, ce qui constitue pour lui la preuve qu'elles étaient inspirées par Dieu (θεόπνευστοι), que la Loi et les Prophètes étaient « divins » (θεῖα), ou encore « écrits à l'aide d'une grâce céleste » (οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα)<sup>60</sup>. Autrement dit, bien que « déposée dans une lettre vile et méprisable » (ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονήτῳ λέξει ἀποκειμένη)<sup>61</sup>, « ce que nous croyons être les paroles de Dieu ne sont pas des écrits d'hommes » (οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους ἡμῖν εἶναι θεοῦ λόγους)<sup>62</sup>, et le lecteur peut être « frappé de leur inspiration divine » (πληχθεὶς ὡς ἐνθέων)<sup>63</sup>. Origène résume ainsi l'ensemble de sa démonstration :

Μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἀγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι.

<sup>54</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 7, SC 268, p. 286. Sur la visée apologetique d'une telle démonstration par la raison, cf. SC 269, n. 4, p. 155.

<sup>55</sup> Même idée en des termes semblables dans Or., *Jo.*, I, 14, SC 120, p. 64 ; XX, 378, SC 290, p. 340.

<sup>56</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, p. 280. Voir aussi θεὸς ἀληθῶς, *ibid.*, IV, 1, 2, SC 268, p. 266.

<sup>57</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 1, SC 268, p. 262.

<sup>58</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 2, SC 268, p. 264.

<sup>59</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 3-5, SC 268, pp. 266-281.

<sup>60</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, resp. p. 280 ; p. 282, où Origène affirme que l'inspiration de l'Ancien Testament n'est démontrable qu'après l'Incarnation. Voir n. 31-32 à ce passage, SC 269, pp. 161-162.

<sup>61</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 7, SC 268, pp. 288-289.

<sup>62</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, p. 282. Même idée en IV, 1, 7, pp. 288-289.

<sup>63</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 1, 7, SC 268, pp. 284-285. Sur l'emploi du qualificatif ἔνθεος, cf. SC 269, n. 32, pp. 161-162.

Les livres saints ne sont pas des écrits d'homme, mais (...) ils ont été rédigés par l'inspiration de l'Esprit Saint d'après la volonté du Père de l'univers par le moyen de Jésus Christ<sup>64</sup>.

Rédaction, pauvreté de la lettre, aide de la grâce, inspiration : l'activité humaine est bien affirmée en creux. Mais Origène souligne fortement l'origine même, qui, selon lui, n'est pas humaine, mais divine – moyennant l'intervention commune du Père, du Fils et de l'Esprit<sup>65</sup>. On peut dire que l'adjectif θεῖος renvoie ici à l'origine des Écritures, tandis que θεόπνευστος (employé dans des tournures attributives) évoque le mode d'action par lequel elles ont été rédigées.

À la lumière de ce texte, le contraste entre d'une part l'emploi de λογός par Philon et Josèphe, d'autre part l'usage de θεῖος par les auteurs chrétiens, est révélateur d'un véritable changement de paradigme lié à la pensée de l'Incarnation. Certes, l'idée déjà vététotestamentaire d'inspiration divine des Écritures est bien présente chez les deux auteurs juifs<sup>66</sup>, et les termes employés par Irénée ne sont pas sans rappeler une formule de Josèphe disant que les prophètes ont appris les événements passés κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ « par une inspiration divine »<sup>67</sup>. Toutefois, Origène opère un glissement de l'idée philonienne du Logos divin<sup>68</sup> à celle de l'Écriture conçue comme première « incorporation » de ce Logos<sup>69</sup>. Non seulement le texte sacré est inspiré par Dieu, mais, sous le voile d'« une lettre vile et méprisable » attestant sa dimension humaine, il est en lui-même une manifestation de la présence divine.

Toute la tradition patristique, bien au-delà de ceux qui se réclament de l'exégèse origénienne, hérite de cette doctrine. Il est donc assez naturel qu'une expression

<sup>64</sup> Cf. Or., *Princ.*, IV, 2, 2, SC 268, pp. 300-301.

<sup>65</sup> Sur la coopération de la Trinité dans l'inspiration de l'Écriture, cf. SC 269, n. 10, p. 174.

<sup>66</sup> Cf., par exemple, V. NIKIPROWETZKY, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie : son caractère et sa portée, observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 11), Leyde 1977, pp. 1-49 ; J. C. OSSANDÓN WIDOW, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible : an Analysis of Josephus and 4 Ezra* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 186), Leyde, Boston 2019, pp. 37-57 ; H. BURKHARDT, *Inspiration* [n. 11], pp. 147-223 ; C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Zweite, überarbeitete Auflage (Kohlhammer-Studienbücher Theologie), Stuttgart 2019, pp. 30-82. Voir aussi *supra*, n. 48.

<sup>67</sup> Flavius Josèphe, *Contre Apion*, éd. T. REINACH, trad. L. BLUM, Paris 1972 (Collection des Universités de France), I, 37, p. 9. Voir le texte d'Irénée cité *supra*, p. 154.

<sup>68</sup> Pour une introduction sur le sujet, voir par exemple J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958 (Les temps et les destins), pp. 153-163 ; B. DECHARNEUX, *Quelques chemins détournés de la parole dans l'œuvre de Philon*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995* (Monothéismes et philosophie, 1), Turnhout 1998, pp. 313-326 ; M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie : un penseur en diaspora*, Paris 2004, pp. 297-300.

<sup>69</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit* [n. 50], pp. 336-346.

qui la résume si bien, *θεία γραφή*, se soit imposée dans le langage, et que, sur ce point, Origène ait laissé une empreinte durable dans la langue des Pères. Certes, l'adoption et surtout la subsistance d'un tour de langue ne signifient pas que son sens plénier demeure dans la conscience des locuteurs, mais aussi longtemps que ceux-ci professent par ailleurs la doctrine correspondante, ils attestent que le sens propre du qualificatif *θεῖος* reste vivant.

### III. Qu'en est-il de *Sacra scriptura* chez les auteurs latins ?

Terminons par un aperçu des expressions habituelles chez quelques auteurs latins pour désigner le texte inspiré en sa qualité d'« Écriture »<sup>70</sup>. De toute évidence, la doctrine sur les Écritures et leur origine divine se retrouve dans le monde latin chrétien<sup>71</sup>. La différence la plus notable entre les usages grec et latin concerne *θεόπνευστος* : les qualificatifs *inspiratus* et surtout *diuinitus inspiratus* utilisés pour traduire ce terme, par exemple en 2 Tm 3, 16 ou dans des textes d'Origène<sup>72</sup>, ne sont pratiquement pas attestés ailleurs comme épithètes de *scriptura* ou *littera*. La traduction en deux mots paraissait sans doute trop lourde pour devenir une expression ordinaire en latin.

Pour le reste, les évolutions sémantiques sont, sinon identiques, du moins comparables. L'équivalent de *γραφή*, *scriptura*, ne s'impose pas immédiatement : à un terme d'origine populaire, Tertullien préfère *littera* (alors nécessairement accompagné d'un génitif ou d'une épithète) lorsqu'il s'adresse à des païens lettrés<sup>73</sup>. Chez Lactance, la différenciation traverse les *Institutions divines*, marquées par une

<sup>70</sup> Sauf indication particulière, les dénombrements reposent sur les données de la *Library of Latin Texts – Series A*, version mise à jour 2021-12-31 (<https://about.brepolis.net/library-of-latin-texts/>, dernière consultation le 28 janvier 2022). Seuls les emplois majoritaires sont retenus (*sacra littera*, *diuina scriptura*, *sancta scriptura*). Les études sur Cyprien, Tertullien et Lactance (cf. *infra*, n. 71 et 73) font état d'autres expressions.

<sup>71</sup> Voir par exemple la réflexion de Tert., *Apol.*, XX, CCSL I, p. 122 (trad. J. P. WALTZING, Paris 1914, pp. 62-63) sur la divinité des Écritures (fondée sur l'argument de la réalisation des prophéties). Cf. P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982, pp. 51-63 (en particulier par différence avec les *Oracles sibyllins*) ; M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible : a Study in Third-Century Exegesis* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 9), Tübingen 1971, pp. 44-45 ; P. JAY, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son « Commentaire sur Isaïe »*, Paris 1985, pp. 381-383 ; P.-M. BOGAERT, I. BOCHET, *Scriptura* [n. 48], coll. 151-153.

<sup>72</sup> Extrait de la traduction de Rufin d'Or., *Princ.*, IV, 2, 1 (*supra*, n. 52) : ... *quod per spiritum sanctum diuinae scripturae inspiratae sint* (SC 268, p. 292). *Diuinitus inspiratus* traduit aussi bien *ἔνθεος* que *θεόπνευστος*. Voir par exemple Or., *Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, p. 280, l. 157 ; 162 ; 164.

<sup>73</sup> Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], p. 456 et n. 1 ; p. 459 ; P. MONAT, *Lactance et la Bible* [n. 71], pp. 37-38. Concernant Tertullien, voir aussi J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique* (Latinitas Christianorum primaeva, 22), Nijmegen 1972,

« préoccupation propédeutique »<sup>74</sup> à l'égard des païens : emploi de *littera* dans les parties purement apologétiques, occurrences de *scriptura* uniquement dans l'argumentation scripturaire.

L'emploi de déterminations est marqué chez Tertullien : *scriptura* est presque toujours seul dans le *Contre Marcion*, ou bien avec le génitif *creatoris* – précision significative eu égard aux adversaires visés –, alors que l'épithète *diuina* est assez fréquente (et seule représentée) dans le *Contre les Juifs*, peut-être pour « souligner ainsi l'originalité de la terminologie chrétienne »<sup>75</sup>. Chez Cyprien, au contraire, les différentes tendances ne sont pas chargées de sens : prédominance du singulier pour introduire une citation, du pluriel le reste du temps, préférence pour *diuina* au singulier (emploi le plus fréquent), pour *sancta* au pluriel<sup>76</sup>. Ces deux qualificatifs semblent également équivalents chez Lactance, le premier étant un peu plus fréquent que le second : on peut dire que ces expressions deviennent banales, par opposition à des épithètes employées occasionnellement et à dessein, comme *caelestis* ou *arcana*, marquant le souci de rejoindre la sensibilité des lecteurs païens<sup>77</sup>.

Chez Ambroise, Jérôme et Augustin, les épithètes *diuina* et *sancta* (le plus souvent avec *scriptura*), équivalentes, sont très fréquentes<sup>78</sup>, même si le substantif seul est très nettement majoritaire. Le premier n'emploie pratiquement pas d'autre épithète que *diuina*<sup>79</sup>. Le deuxième utilise beaucoup plus souvent *sancta*<sup>80</sup> (on se souvient

pp. 3-62, avec des désaccords à l'égard de Braun, et une réponse de celui-ci dans *Deus Christianorum*, p. 716 (compléments de la seconde édition), et ID., *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre, 1955-1990* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 134), Paris 1992, p. 311, n. 14.

<sup>74</sup> Cf. P. MONAT, *Lactance et la Bible* [n. 71], p. 40 ; détail des emplois, pp. 37-39. L'auteur considère comme hésitante et parfois contradictoire la stratégie adoptée dans les *Institutions divines* eu égard à l'usage de l'Écriture, cf. *ibid.*, pp. 31-35. B. COLOT, *Lactance : Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Firenze 2016 (Biblioteca della « Rivista di storia e letteratura religiosa », XXXI), pp. 24-42, perçoit au contraire une cohérence et une progression.

<sup>75</sup> Cf. R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], p. 457. *Contre Marcion* : 52 occurrences de *scriptura*, dont 5 avec *creatoris* ; *Contre les Juifs* : 18 occurrences de *scriptura*, dont 6 avec *diuina*.

<sup>76</sup> Au singulier : 10 occurrences de *scriptura* seul, 24 occurrences avec *diuina*, 5 avec *sancta*. Au pluriel : 11 occurrences de *scriptura* seul, 4 avec *diuina*, 11 avec *sancta*. Chiffres et analyse de M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible* [n. 71], pp. 30-32.

<sup>77</sup> Voir P. MONAT, *Lactance et la Bible* [n. 71], p. 38.

<sup>78</sup> Aussi en raison du volume de leurs œuvres. Plus de 100 occurrences de *diuina scriptura* chez Ambroise, ca. 300 de *sancta scriptura* chez Jérôme, et, selon P.-M. BOGAERT, I. BOCHET, *Scriptura* [n. 48], col. 157, n. 201, ca. 600 occurrences avec *sancta*, ca. 450 avec *diuina* chez Augustin (contre 10 à 35 occurrences de chaque expression chez les auteurs plus anciens traités ici).

<sup>79</sup> Ex. : dans le *De officiis*, 37 occurrences de *scriptura* dont 23 sans qualificatif et 11 avec *diuina* ; dans le *Traité sur S. Luc*, 66 occurrences de *scriptura*, 44 seules, 11 avec *diuina*.

<sup>80</sup> Ex. : dans le *Commentaire sur Ézéchiel*, 30 occurrences avec *sancta*, 6 avec *diuina* (sur 156 occurrences de *scriptura*).

qu'aucun auteur grec ne privilégie ἀγία γραφή). Tendance semblable mais beaucoup moins nette chez Augustin. Ce qui frappe surtout chez ce dernier, c'est la diversité d'expressions de sens équivalent, semblable à ce qu'on a observé chez Cyrille d'Alexandrie : outre *sancta* et *diuina scriptura*, on trouve un nombre significatif d'emplois de *littera* avec les mêmes adjectifs – ce qui rappelle Lactance –, et surtout avec *sacra*. Néanmoins, *sacra littera* se trouve essentiellement dans la *Cité de Dieu* : il faudrait mettre en lien ce type de particularités sémantiques avec la chronologie et le genre des œuvres d'Augustin<sup>81</sup>. Il faut encore ajouter les expressions *diuinus liber* et *sanctus liber*, assez courantes chez cet auteur. D'après un sondage dans le *De doctrina christiana*, l'alternance entre les différentes expressions ne semble pas suivre de règle particulière : en plus du goût pour la variété, l'hypothèse d'un choix fondé sur le rythme serait à étudier.

Au-delà de l'emploi de *sacra littera*, limité à l'évêque d'Hippone, « l'exclusion de *sacra* » n'est plus « absolue »<sup>82</sup> après Tertullien et Cyprien, qui marquaient leur distance par rapport à l'usage juif et au monde païen (phénomène beaucoup plus radical que ce qu'on a observé du côté grec) : on trouve quelques occurrences avec *scriptura* à partir de Lactance<sup>83</sup>. Toutefois, *sacra scriptura*, qui nous semble si familière, reste rarissime à la période qui nous intéresse. Quand devient-elle fréquente ? Il faut attendre Grégoire le Grand, qui l'emploie massivement, de la même manière que Théodoret emploie θεία γραφή, c'est-à-dire en choisissant ce seul qualificatif et en évitant le substantif seul<sup>84</sup>. Après lui, cette épithète est courante mais ne s'impose nullement (outre le fait que le substantif seul soit généralement très majoritaire) : chez Bède le Vénérable, *sacra* alterne avec *diuina* et *sancta*, Isidore de Séville utilise surtout *sancta*, Alcuin de même. *Sacra scriptura* sera privilégiée par Bonaventure, Thomas d'Aquin<sup>85</sup>, et, plus tard, Thomas Hobbes, tandis qu'Érasme fera alterner *sacra* et *diuina*. Quant à la maxime protestante *sacra scriptura sui ipsius interpres*, on la trouve effectivement chez Luther<sup>86</sup>... mais précisément sans

<sup>81</sup> Dans le *De doctrina christiana*, 112 occurrences de *scriptura* dont 62 seules, 28 avec *diuina*, 18 avec *sancta* ; *littera* 1 fois avec *diuina*, 2 fois avec *sancta*, 2 fois avec *sacra*. Dans la *Cité de Dieu*, 198 occurrences brutes de *scriptura* (y compris éventuelles citations) dont 26 avec *diuina*, 39 avec *sancta* ; *littera* 2 fois avec *diuina*, 2 fois avec *sancta*, 41 fois avec *sacra* (max. 100 occurrences de *sacra scriptura* dans tout le *corpus* augustinien).

<sup>82</sup> Voir R. BRAUN, *Deus Christianorum* [n. 6], p. 457.

<sup>83</sup> Voir P. MONAT, *Lactance et la Bible* [n. 71], pp. 38-39.

<sup>84</sup> Dans les *Morales sur Job*, 171 occurrences de *scriptura* (sauf citations) dont 21 seule, 147 avec *sacra*, 2 avec *diuina*, 2 avec *sancta*.

<sup>85</sup> Sur les 100 premières occurrences de *scriptura* dans la *Somme contre les Gentils*, 30 sont sans épithète (parfois avec génitif), 53 avec *sacra*, 10 avec *diuina*.

<sup>86</sup> Cf. Martin Luther, *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. nouissimam damnatorum* (1520), éd. W. HARLE, *Martin Luther – Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Band 1, Leipzig 2016<sup>2</sup>, p. 78.

qualificatif, selon l'habitude de l'auteur qui, de même que Jean Calvin, emploie presque toujours le substantif seul. Il est donc fort possible que l'importance de *sacra scriptura*, expression qui est loin de faire l'unanimité même parmi les auteurs tardifs, corresponde à un usage plus populaire que littéraire ; on la trouve du reste dans le titre d'éditions de la Bible comme celle d'Alde Manuce<sup>87</sup>.

Dernière curiosité, l'expression *biblia sacra*, qui nous paraît tout aussi habituelle que *sacra scriptura* et se trouve fréquemment à partir du XVI<sup>e</sup> siècle sur les reliures de manuscrits et les pages de titre des éditions<sup>88</sup>, doit également appartenir à la langue populaire : elle est quasi inusitée dans la littérature latine (si ce n'est chez Laurent de Brindes, au XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle).

L'expression *θεία γραφή*, typique des auteurs grecs chrétiens, est donc devenue fréquente à partir d'Origène, en lien avec la réflexion de ce dernier sur l'origine divine de l'Écriture comme « incorporation du Logos ». Au fond, un détail de la langue patristique nous a conduits à une doctrine chère à Origène – auteur auquel Marguerite Harl consacra ses premières recherches –, non pas cependant une de ses réflexions controversées, mais un développement fondateur de l'herméneutique chrétienne, dont deux mots simples mais riches de sens portent ainsi la mémoire vivante. Du côté latin, *divina scriptura* est aussi très fréquente, quoique non prédominante. En réalité, la plupart des auteurs, suivant l'usage néotestamentaire, utilise généralement le substantif *γραφή* ou *scriptura* seul, désignant ainsi la Bible comme l'écriture par excellence et sous-entendant son origine divine, communément admise. Les habitudes de certains auteurs constituent de véritables marqueurs sémantiques, soit par leur caractère systématique (chez Théodoret, Ambroise ou Grégoire le Grand), soit par leur rareté (expressions typiques de Cyrille d'Alexandrie). Enfin, on retiendra un décalage intéressant entre la langue patristique et notre mémoire populaire (expressions *sacra scriptura* et *biblia sacra*).

Centre Paul-Albert Février, CNRS, Aix-en-Provence  
agnes.lorrain@univ-amu.fr

Agnès LORRAIN

<sup>87</sup> Cf. Πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν καλούμενα βιβλία, θείας δηλαδὴ γραφῆς παλαιᾶς τε καὶ νέας. *Sacrae scripturae veteris novaeque omnia*, éd. A. Torresano et al., Venise 1518.  
<https://search.lib.virginia.edu/catalog/u196285#?c=0&m=0&s=0&cv=11&xywh=866%2C615%2C6734%2C3942> (dernière consultation le 31 mai 2020).

<sup>88</sup> Cf. NESTLE, ALAND et al., *Novum Testamentum graece et latine*, Stuttgart 1999<sup>3</sup>, p. XI.

## Occurrences de γραφή désignant l'Écriture sainte chez quelques auteurs chrétiens

Œuvre <sup>89</sup>	Occurrences de γραφή (sg/pl)									
	Total brut	Total auteur <sup>90</sup>	Écriture sainte	Avec θεία	Avec autre épithète	Avec complément	Seul	θεία γρ. / Écriture sainte	γρ. seul / Écriture sainte	
Théophile d'Antioche, <i>À Autolykos</i>	19	18	17	4/0	3/6 <sup>91</sup>	0/1 <sup>92</sup>	3/0	24%	18%	
Clément d'Alexandrie, <i>Le Pédagogue</i> <sup>93</sup>	67	66	63	1/3	0	0	53/6	6%	94%	
Origène, <i>Contre Celse</i> <sup>94</sup>	147	140	120	5/16	5/13 <sup>95</sup>	1/7	36/37	18%	61%	
Origène, <i>Com. sur Jean</i> <sup>96</sup>	180	157	144	2/9	2/5 <sup>97</sup>	2/0	75/48	8%	85%	
Athanase d'Alexandrie, <i>Contre les Ariens I-II</i> <sup>98</sup>	85	81	81	14/12	1/1	0	26 <sup>99</sup> /27	32%	65%	
Athanase d'Alexandrie, <i>Lettres à Sérapion</i>	38	35	35	7/6	1/2	0	7/12	37%	54%	
Didyme l'Aveugle, <i>Com. sur Zacharie</i> <sup>100</sup>	75	72	69	3/2	14/9 <sup>101</sup>	5/0	19/18	7%	54%	

<sup>89</sup> Le volume total des œuvres n'est pas pertinent dans la mesure où certaines contiennent de très longues citations d'auteurs, exclues de ces dénombrements (cf. n. 90).

<sup>90</sup> À l'exclusion des citations (ou quasi-citations) bibliques ou d'autres auteurs ainsi que des titres.

<sup>91</sup> Dont *ἱερά* 0/1, *ἀγία* 3/4. On trouve aussi *ἱερά βιβλος* (0/3), *ἱερὸν γράμμα* (0/1).

<sup>92</sup> Outre une occurrence comptée avec *ἱερά* (*ἱεραὶ γραφαὶ τῶν ἀγίων προφητῶν*).

<sup>93</sup> Dans *Stromates* I-II, 4 occurrences de *θεία γραφή* sur 117 emplois de *γραφή* au sens d'Écriture sainte. Au total, 10 occurrences de *θεία γραφή* dans les *Stromates*.

<sup>94</sup> Autres expressions fréquentes dans le *Contre Celse* : *ἱερὸν γράμμα* 0/14, *θειὸν γράμμα* 0/11. Dans les  *Nouvelles homélies sur les Psaumes* : *ἱερὸν γράμμα* 0/9, *θεία γραφή* 1/4, *ἱερά γραφή* 1/0, *θειὸν γράμμα* 0/1.

<sup>95</sup> Dont *ἱερά* 0/5 ; pour le reste, adjectifs du type *προφητικῆ*, *ἐβραϊκῆ*, *ἐσραηλιτικῆ*...

<sup>96</sup> Emplois de *γράμμα* dans le *Com. sur Jean* : *θειὸν γράμμα* 0/1, aucune occurrence de *ἱερὸν γράμμα*.

<sup>97</sup> Dont *ἀγία* 0/1, *θεόπνευστος* 1/1 ; pour le reste, adjectifs *προφητικῆ*, *νομικῆ*.

<sup>98</sup> Dans la *Vie d'Antoine*, 10 occurrences de *γραφή*, toujours seul.

<sup>99</sup> Dont une occurrence qui porte le qualificatif *θεία* selon l'édition révisée par L. DİNÇÄ (SC 599, p. 334), toutefois non traduite par C. KANNENGISSER (*ibid.*, p. 335), la modification du texte à cet endroit n'étant ni signalée en note, ni mentionnée dans l'introduction (SC 598, p. 77). La leçon est effectivement attestée par une branche de la tradition selon l'édition de K. METZLER, K. SAVVIDIS (*Athanasius Werke*, I, 1,3, p. 327). On notera en passant que le changement textuel en Ath., *Ar.*, III, 18, 3 signalé dans l'introduction n'est pas non plus indiqué en note à la traduction.

<sup>100</sup> Dans le *Commentaire sur la Genèse*, *θεία* 5/3, *θεόπνευστος* 2/0 ; dans le *Commentaire sur les Psaumes*, *θεία* 3/2, *θεόπνευστος* 4/0.

<sup>101</sup> Dont *θεόπνευστος* 9/9, *ἀγία καὶ θεόπνευστος* 1/0, le reste (4/0) *ἀποστολικῆ*, *ἐβραϊκῆ*.

Œuvre	Occurrences de <i>γραφή</i> (sg/pl)								
	Total brut	Total auteur	Écriture sainte	Avec <i>θεία</i>	Avec autre épithète	Avec complément	Seul	θεία <i>γραφ.</i> / Écriture sainte	<i>γραφ.</i> seul / Écriture sainte
Grégoire de Nysse, <i>Contre Eunome</i>	155	144	136	21/4 <sup>102</sup>	21/4 <sup>103</sup>	9/1	56/20	18%	56%
Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i> <sup>104</sup>	138	99	57 <sup>105</sup>	9/4 <sup>106</sup>	7/4 <sup>107</sup>	15/4 <sup>108</sup>	7/6	23%	23%
Épiphane de Salamine, <i>Panarion</i>	363	269	256	90/29 <sup>109</sup>	7/9 <sup>110</sup>	2/3 <sup>111</sup>	91/25	46%	45%
Jean Chrysostome, <i>Hom. sur la Genèse</i>	395	390	389	228/35	8/1	0	106/11	68%	30%
Jean Chrysostome, <i>Hom. sur Matthieu</i> <sup>112</sup>	87	80	77	0/9	1/0 <sup>113</sup>	0	26/41	12%	87%
Cyrille d'Alexandrie, <i>Dialogues sur la Trinité</i> <sup>114</sup>	87	81	59	8/3	21/8 <sup>115</sup>	0	3/16	19%	32%

<sup>102</sup> Dont *τεγρά* τε και *θεία* 1/0.

<sup>103</sup> Dont *θεόπνευστος* 12/2, *ἀγία* 8/2, *τεγρά* 1/0, *ἀρχαιότερα* 1/0. Voir aussi n. 102.

<sup>104</sup> Chiffres comparables dans la *Démonstration évangélique* (cf. *supra*, n. 24), notamment *θεία* 17/10, *τεγρά* 4/6, *ἐνθεος* 2/0, et *τεγρά* και *θεόπνευστος* 1/0 ; complément 18/3.

<sup>105</sup> Non incluses : quatre occurrences renvoyant à un livre biblique mais évoqué du point de vue de son auteur (ex : « Moïse dans son propre écrit »).

<sup>106</sup> Dont *θεία* και *προφητική* *γραφή* 1/0.

<sup>107</sup> Dont *τεγρά* 2/0, *ἐνθεος* 3/0, *τεγρά* και *ἐνθεος* 0/1, *ἀγία* 1/0, le reste (1/3) *προφητική*, *ἐβραϊκή*, *ιουδαϊκή*. Voir aussi n. 106.

<sup>108</sup> Outre 3/1 comptées dans les occurrences avec épithètes.

<sup>109</sup> Dont *ἀγία* και *θεία* *γραφή* 1/0.

<sup>110</sup> Dont *ἀγία* *γραφή* 4/6, *γραφή* *θεία* 2/0. Voir aussi n. 109.

<sup>111</sup> Outre 1/0 comptée dans les occurrences avec épithètes (*ἀγία*).

<sup>112</sup> Proportions semblables dans les séries d'homélie sur *Jeau*, sur le *corpus* paulinien, sur les *Actes* ou encore dans les homélie *Sur les statues* ; taux d'occurrences avec *θεία* plus important dans certaines œuvres dont le nombre total d'occurrences de *γραφή* est bien moindre (20 à 40% dans les *Sermans sur la Genèse*, *Sur l'incompréhensibilité de la nature divine*, *De Lazaro conciones*).

<sup>113</sup> Épithète *παλάια*.

<sup>114</sup> Noter aussi l'utilisation de *γραμμια* avec *τεγρά*, 8/23 (dont *τεγρά* τε και *θείον* *γραμμια* 1/2 ; différentes formes au singulier).

<sup>115</sup> Épithète *θεόπνευστος* 17/7, *ἀγία* 3/1, *ἀγία* και *θεόπνευστος* 1.



Œuvre	Occurrences de $\gamma\alpha\psi\eta$ (sg/pl)									
	Total brut	Total auteur	Écriture sainte	Avec $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$	Avec autre épithète	Avec complément	Seul	$\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\gamma\psi$ / Écriture sainte	$\gamma\psi$ seul / Écriture sainte	
Cyrille d'Alexandrie, <i>Contre Julien</i> <sup>116</sup>	117	110	65	4/1 <sup>117</sup>	51/6 <sup>118</sup>	0	2/1	8%	5%	
Cyrille d'Alexandrie, <i>Com. sur Isaïe</i> <sup>119</sup>	126	118	105	16/2	70/4 <sup>120</sup>	0	3/10	17%	12%	
Théodoret de Cyr, <i>Éranistès</i>	87	77	77	71/1	0	0	4/1	94%	6%	
Théodoret de Cyr, <i>Correspondance</i> <sup>121</sup>	47	45	30	26/1	2/0 <sup>122</sup>	0	1/0	90%	3%	
Théodoret de Cyr, <i>Questions sur l'Octateuque</i>	57	57	56	49/0	3/0 <sup>123</sup>	0	4/0	88%	7%	
Théodoret de Cyr, <i>Com. sur les Épîtres de Paul</i>	55	39	37	22/1	10/0 <sup>124</sup>	0	4/0	62%	11%	

<sup>116</sup> Outre l'utilisation de  $\gamma\alpha\psi\mu\alpha$  avec  $\iota\epsilon\rho\acute{o}\nu$ , 10/23.

<sup>117</sup> Dont  $\iota\epsilon\rho\delta\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$   $\gamma\alpha\psi\eta$  0/1.

<sup>118</sup> Dont  $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  46/5,  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$  0/1,  $\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$  1/0,  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  3/0. Noter une occurrence de  $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\gamma\alpha\psi\eta$  dans une citation de Julien, probablement addition de Cyrille ou d'un copiste : Cyr., *Julien*, VII, 16, GCS NF 21, p. 493, l. 27.

<sup>119</sup> Outre l'utilisation de  $\gamma\alpha\psi\mu\alpha$  avec  $\iota\epsilon\rho\acute{o}\nu$  25/18 (dont une de  $\tau\acute{\alpha}$   $\iota\epsilon\rho\delta\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$   $\gamma\alpha\psi\mu\alpha\tau\acute{\alpha}$ ).

<sup>120</sup> Épithète  $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  68/4,  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  2.

<sup>121</sup> *Corpus* interrogé : Thdt., *Eph.*, SC 40 ; 98 ; 111.

<sup>122</sup> Épithète  $\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}$  1/0 ;  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$  1/0.

<sup>123</sup> Épithète  $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  2/0,  $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\alpha$  1/0.

<sup>124</sup> Épithète  $\theta\epsilon\acute{o}\pi\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$  3/0, dont une occurrence dans le commentaire de 2 Tim 3, 16 et une dans une réminiscence du même verset. Épithète  $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\alpha$  7/0, l'occurrence de Thdt., *Gal.*, PG 82, col. 480C4 étant à lire  $\eta$   $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\alpha$  (et non  $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ )  $\gamma\alpha\psi\eta$  avec le manuscrit D contre l'édition et la famille de Π (vérification des manuscrits C, V et M), dont la leçon n'est pas satisfaisante pour le sens et correspond à une expression totalement inusitée par ailleurs. Voir l'étude de la tradition manuscrite dans A. LORRAIN, *Théodoret de Cyr, Interpretatio in Epistulam ad Romanos : Édition, traduction et commentaire, diss. pro manuscripto*, Paris 2015, pp. 34-91 et la liste des manuscrits dans A. LORRAIN, *Commentaire* [n. 3], p. 391).

## Bibliographie

- BOGAERT, P.-M., et BOCHET, I., *Scriptura (sacra/sancta/divina)*, dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER (éds.), *Augustinus-Lexikon, Vol. 5, fasc. 1/2. Sacrificium offerre-sermones (ad populum)*, Bâle 2019, col. 130-175.
- BOUDON-MILLOT, V., *Le divin Hippocrate de Galien*, dans J. JOUANNA, M. ZINK (éds.), *Hippocrate et les hippocratismes : médecine, religion, société. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Paris 2014, pp. 253-269.
- BRAUN, R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>.
- BURKHARDT, H., *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, 2., überarb. Aufl. (Monographien und Studienbücher), Giessen 1992.
- DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
- DECHARNEUX, B., *Quelques chemins détournés de la parole dans l'œuvre de Philon*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995* (Monothéismes et philosophie, 1), Turnhout 1998, pp. 313-326.
- DOHMEN, C., STEMBERGER, G., *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, (Kohlhammer-Studienbücher Theologie), Stuttgart 2019<sup>2</sup>.
- DU TOIT, D. S., *Theios anthrōpos : zur Verwendung von "theios anthrōpos" und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 91), Tübingen 1997.
- HADAS-LEBEL, M., *Philon d'Alexandrie : un penseur en diaspora*, Paris 2004.
- HARL, M., *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 135), Paris, 1993.
- HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Patristica Sorbonensia, 2), Paris 1958, rééd. Belles Lettres 2019.
- HEISER, A., *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus, Epitheta und ihre Vorgeschichte* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 70), Tübingen 2012.
- LORRAIN, A., « Livres humains, Verbe divin : contingences matérielles des livres sacrés dans l'exégèse de Théodoret de Cyr », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 114, 2020, pp. 175-192.
- LORRAIN, A., *Le Commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains : Études philologiques et historiques* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 179), Berlin, Boston 2018.
- LUBAC, H. DE, *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, repris dans *Œuvres complètes*, XVI, Paris 2002.
- MANN, F., *Lexicon Gregorianum Online* (<https://referenceworks.brillonline.com/browse/lexicon-gregorianum-online>).
- NIKIPROWETZKY, V., *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie : son caractère et sa portée, observations philologiques* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 11), Leyde 1977.
- MONAT, P., *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982.
- OSSANDÓN WIDOW, J. C., *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: an Analysis of Josephus*

- and 4 Ezra* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 186), Leyde, Boston 2019.
- POMEROY, S., *Chrysostom as Exegete. Scholarly Traditions and Rhetorical Aims in the Homilies on Genesis* (Supplements to Vigiliae Christianae, 171), Leyde, Boston 2021.
- SESBOÛÉ, B., « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration. Une approche historico-théologique », *RecSR*, 92.1, 2004, pp. 13-44.
- VAN CAMP, J., CANART, P., *Le Sens du mot θεῖος chez Platon* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4.9), Louvain 1956.
- VAN DER GEEST, J. E. L., *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique* (Latinitas Christianorum primaeva, 22), Nijmegen 1972.
- VOGT, H. J., *Die Lehre des Origenes von der Inspiration der Heiligen Schrift. Ein Vergleich zwischen der Grundlagenschrift und der Antwort auf Kelsos*, dans W. GEERLINGS (éd.), *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, p. 179-185.

## LA NOTION DE καιρός DANS LE CONTRE CELSE D'ORIGÈNE

*Abstract* : This paper studies how the notion of καιρός is used by Origen in his apology, the *Against Celsus*. First we will show that, although καιρός and the words of the same root are never used in the extant fragments of the *True Discourse*, some of Celsus' arguments on Incarnation imply an ἄκαιρος God. Then we will study two aspects of Origen's answer. On the one hand, the notion of καιρός is connected to divine action : God administers the universe from the beginning and every event (especially in Jesus' life) happens in the right time, in order to lead humanity to Salvation. On the other hand, since καιρός is also a rhetoric criterion for the quality of a literary work, in *Against Celsus* Origen carefully justifies his digressions and criticizes Celsus' lack of καιρός. In the end, the analysis will also shed new light on the connections between exegesis and polemic in Origen.

*Keywords* : Origen ; Celsus ; καιρός ; *Against Celsus* ; *True Discourse* ; *Commentary on Matthew*

*Résumé* : Comment Origène a-t-il recours à la notion de καιρός dans son apologie, le *Contre Celse* ? L'article montre d'abord que, bien que καιρός et les autres mots de la même racine soient absents du *Discours véritable*, certains arguments de Celse contre l'incarnation présupposent un Dieu ἄκαιρος. Deux aspects de la réponse d'Origène sont ensuite étudiés. D'un côté, la notion de καιρός est en lien avec l'action divine : Dieu gouverne l'univers depuis le commencement et tous les événements (particulièrement dans la vie de Jésus) se produisent au moment opportun pour conduire l'humanité au salut. Et d'un autre côté, dans la mesure où καιρός est aussi un critère rhétorique pour juger de la qualité littéraire d'une œuvre, Origène justifie soigneusement ses digressions dans le *Contre Celse* et critique l'absence de καιρός chez Celse. On apportera ainsi un nouvel éclairage sur les liens entre exégèse et polémique chez Origène.

*Mots clés* : Origène, Celse, καιρός, *Contre Celse*, *Le Discours véritable*, *Commentaire sur Matthieu*

« *Kairos* est un mot exceptionnel. Il vaut la peine que l'on s'interroge sur lui, car il est déroutant et difficile », écrivait Jacqueline de Romilly dans la préface d'une

célèbre monographie consacrée à ce terme<sup>1</sup>. Déroutant, *καιρός* l'est certainement, et en lisant chez Ammonius qu'il désigne « la qualité du temps »<sup>2</sup> on comprend qu'il ne peut en être autrement, puisqu'il se définit par deux notions difficiles à saisir<sup>3</sup>.

Aussi ne sera-t-on pas surpris de découvrir que Jacqueline de Romilly n'est pas la seule à trouver ce mot intéressant ; nombreuses sont les études qui, sous des angles très variés, discutent l'origine, le sens et l'emploi de *καιρός*<sup>4</sup>. L'une des plus récentes d'entre elles nous livre la réflexion d'un autre grand spécialiste de l'Antiquité : dans son livre *Chronos* (paru en 2020), François Hartog étudie le « régime chrétien d'historicité », la façon dont le christianisme a élaboré une conception du temps afin de maîtriser *χρόνος* à l'aide des notions de *κρίσις* et de *καιρός*<sup>5</sup>. Hartog se pose ainsi dans le sillage des nombreux chercheurs qui ont souligné l'importance du *καιρός* et de la réflexion sur le temps dans la pensée chrétienne antique<sup>6</sup>.

Un mot grec « exceptionnel », central dans la réflexion des Pères : cela suffit pour faire de *καιρός* un bon sujet en hommage à Marguerite Harl, qui a consacré sa vie à l'étude des Pères grecs et de la langue qu'ils emploient<sup>7</sup>. Mais il faut ajouter que cette notion joue un rôle important dans la pensée d'un des auteurs de prédilection de Madame Harl : Origène d'Alexandrie.

On trouve déjà dans *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* quelques remarques sur le caractère « opportun » de chaque étape de la révélation divine selon Origène<sup>8</sup> ; deux autres chercheurs se sont ensuite intéressés tout particulière-

<sup>1</sup> M. TRÉDÉ-BOULMER, *Kairos : l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, édition revue et complétée, Paris 2015, p. 10.

<sup>2</sup> Ammon., *Diff.*, s.v. « *καιρός* » : ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα χρόνου, [...] χρόνος δὲ ποσότητα... Cf. aussi Aug., *Ep.* 197, 2.

<sup>3</sup> La nature du temps mettait en difficulté déjà Augustin (*Conf.* 11, 14, 17). Sur les pièges inhérents à la notion de qualité, le livre de R. M. PIRSIG, *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes* [trad. fr. M. PONS, A. MAYOUX et S. MAYOUX], Paris 1978, offre une réflexion aussi stimulante qu'agréable à lire.

<sup>4</sup> Cf. T. ZHELEZCHEVA, J. S. BAUMLIN, *A Bibliography on Kairos and Related Concepts*, dans P. SIPIORA, J. S. BAUMLIN (éds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany 2002, pp. 237-245 (études sur les emplois anciens et modernes de ce mot).

<sup>5</sup> F. HARTOG, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris 2020.

<sup>6</sup> On se bornera ici à signaler deux études majeures et un recueil fort utile : O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif. Complété par un examen rétrospectif*, Neuchâtel, Paris 1965<sup>2</sup> ; J. BARR, *Biblical Words for Time*, Londres 1962 ; *Tempo di Dio, Tempo dell'uomo. XLVI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)*, Rome 2019. On trouvera une synthèse des orientations de la recherche sur le sujet dans P. SINISCALCO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. P-Z*, A. DI BERARDINO (éd.), Gênes, Milan 2008, s.v. « Tempo », coll. 5218-5221.

<sup>7</sup> Il n'est peut-être pas déplacé d'évoquer ici un souvenir personnel. Lors de la Soirée Origène organisée le 16 octobre 2019 par la Librairie Guillaume Budé, Madame Harl intervint, dressa un bilan de son parcours et conclut ainsi : « Faites du grec, c'est magnifique ! ».

<sup>8</sup> Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Annotation et bibliographie revues*,

ment à l'emploi de *καιρός* chez cet auteur. Dans ses études sur la notion de temps chez l'Alexandrin, Panayiotis Tzamalikos a souligné les différents emplois du terme et de la notion de *καιρός* dans la théologie origénienne, dans le cadre de la réflexion sur l'histoire du salut (articulée en *καιροί*, connus par Dieu seul) et sur l'Incarnation (« *a major kairos* »)<sup>9</sup>. Agnès Bastit-Kalinowska, quant à elle, a montré dans sa thèse que le *καιρός* est étroitement lié à la notion d'*ἀκολουθία*, dans la mesure où des développements inopportuns (*ἄκαιροι*, « contraires au *καιρός* ») risqueraient de compromettre la cohérence du commentaire : le *καιρός* est donc l'un des critères qui guident la structuration de l'exégèse dans le *Commentaire sur Matthieu (ComMt)*<sup>10</sup>.

La présente étude se propose d'étudier l'utilisation de la notion de *καιρός* dans le *Contre Celse (CCels)* d'Origène. Le corpus sera donc constitué par des emplois, dans l'apologie origénienne, de ce mot et d'autres termes de la même famille. Bien évidemment, toutes les occurrences ne seront pas significatives : celles de locutions comme *κατὰ καιρόν/καιρούς* seront le plus souvent laissées de côté, ainsi que les citations bibliques<sup>11</sup>. Nous nous concentrerons sur les passages où *καιρός* et les mots apparentés peuvent nous aider à comprendre le développement de l'apologétique origénienne. Une attention particulière sera consacrée à la façon dont l'apologiste exploite la réflexion sur cette même notion menée dans ses ouvrages exégétiques, et notamment dans le *ComMt*.

La comparaison avec l'exégèse du premier évangile s'avère particulièrement intéressante, puisque le *CCels* a été rédigé dans les mêmes années que le *ComMt* (248-249)<sup>12</sup>, qu'il présente une démarche relativement proche de celle d'un commentaire biblique<sup>13</sup>, et que le philosophe païen, dans sa critique des récits

*avertissement et postface par Gilles Dorival, Alain Le Boulluec & Lorenzo Perrone, Paris 2019, p. 269 [Paris 1958, p. 224] et n. 22.*

<sup>9</sup> Cf. P. TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen*, Berne 1991, pp. 312-322 (315 pour la citation) ; ID., *Origen : Philosophy of History & Eschatology*, Leyde, Boston 2006, pp. 130-141.

<sup>10</sup> Cf. A. BASTIT-KALINOWSKA, *Origène exégète du premier Évangile*. Thèse préparée sous la direction de M. Alexandre et soutenue à l'Université Paris IV – Sorbonne en 1992, pp. 197-203. Pour les abréviations des œuvres d'Origène, cf. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971 ; pour celles des livres bibliques, nous suivons la *Bible de Jérusalem*.

<sup>11</sup> Car dans le *CCels*, les citations scripturaires ne sont jamais choisies pour la présence de *καιρός* et des termes apparentés, qui ne font donc l'objet d'aucune réflexion.

<sup>12</sup> Cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, pp. 375-376 ; 381.

<sup>13</sup> Comme l'ont remarqué de nombreux chercheurs. Dans son édition du *CCels*, M. BORRET écrit qu'« Abstraction faite de son caractère polémique, le dernier grand ouvrage d'Origène s'apparente plutôt dans sa rédaction à ses *Commentaires*, avec l'étude des passages successifs d'un livre de la Bible et des échappées dans le genre homilétique » (*Origène. Contre Celse. Tome V. Introduction générale, tables et index*, Paris 1976, p. 11). M. RIZZI définit l'apologie origénienne comme « *una sorta di commentario esegetico [...] in negativo, stante la materia del testo di Celso, analizzato e commentato parola per parola* » (*Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro' (II-III secolo)*, Milan 1993, p. 198). Selon G.M. VIAN, les longues citations des adversaires (Héracléon, Celse) reflètent l'approche philologique d'Origène,

évangéliques, s'appuie tout particulièrement sur *Matthieu*<sup>14</sup>. On peut donc apprécier comment une même notion est employée dans deux œuvres contemporaines, mais de genre différent : ce faisant, nous poursuivons une réflexion amorcée à propos de la notion d'ἀκολουθία<sup>15</sup>.

Nous commencerons par souligner quelques points de la polémique de Celse qui peuvent se rattacher à la réflexion chrétienne sur le καιρός : cela nous aidera à comprendre pourquoi la réponse origénienne évoque cette notion.

Nous étudierons ensuite la présence de καιρός et des mots apparentés dans l'apologie de l'Alexandrin. Nous verrons que ce terme et l'idée qu'il véhicule sont associés par Origène à l'action divine : Dieu agit toujours « opportunément » pour le salut de l'humanité, en choisissant le moment le plus favorable pour se révéler aux hommes. De ce point de vue, le καιρός caractérise aussi l'œuvre du διδάσκαλος Jésus.

Nous verrons ensuite que la notion de καιρός joue aussi un rôle important dans la construction du *CCels*. Comme dans ses commentaires, Origène se montre sensible à l'équilibre de son texte, en évitant toute digression « inopportune ». Cette même sensibilité devient une arme contre Celse, auquel l'apologiste chrétien reproche une incohérence qui risque d'influencer sa propre réponse : forcé de se confronter à un ouvrage qu'il juge mal construit, Origène craint de perdre de vue le καιρός<sup>16</sup>.

« modo di essere » de cet auteur (*I libri di Dio. Breve storia dei testi cristiani*, Rome 2020, p. 75). Cf. aussi L. PERRONE, *Fra silenzio e parola : dall'apologia alla testimonianza del cristianesimo nel Contro Celso di Origene*, dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Vandœuvres, Genève 2004, pp. 103-141 : 110-129. Nous nous sommes penché sur la question dans un article : « De l'exégèse à la polémique : la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1-2 du *Contre Celse* d'Origène », *VChr* 74, 2020, pp. 199-221 ; 200-203. Signalons enfin que M.-O. BOULNOIS a récemment étudié le vocabulaire mystérique du *CCels* et des *HomPs*, car ces deux ouvrages non seulement sont parmi les derniers de l'Alexandrin, mais « partagent aussi le trait commun de citer et commenter une autre œuvre, dans un cas le *Discours véritable* d'un philosophe païen, Celse, dans l'autre, le texte biblique des Psaumes » (« *Les mystères véritables* » : *Origène en confrontation dans le Contre Celse et les nouvelles Homélie* sur les Psaumes, dans N. BELAYCHE, F. MASSA, Ph. HOFFMANN [éds.], *Les mystères au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : un tournant*, Turnhout 2021, pp. 401-433 : 403).

<sup>14</sup> Cf. les index de M. BORRET, *Contre Celse V* [n. 13], pp. 260-272.

<sup>15</sup> Cf. G. PISCINI, « De l'exégèse... » [n. 13].

<sup>16</sup> Pour le *CCels* et le *ComMt*, les traductions proposées sont celles de la collection « Sources Chrétiennes », parfois légèrement modifiées. Les traductions des autres tomes du *ComMt* non publiés dans cette collection et des autres œuvres sont de l'auteur, sauf indication contraire. Les fragments de Celse sont cités selon les critères de l'édition de référence (R. BADER, *Der Αληθής λόγος des Kelsos*, Stuttgart 1940), mais le texte grec est celui de l'édition Borret du *CCels*.

## I. Celse et le καιρός de l'Incarnation

Dans les fragments conservés du *Discours véritable* (DV) de Celse, καιρός et les mots de la même famille n'apparaissent pas. En revanche, Celse consacre plusieurs fragments à un événement que les chrétiens lieront à la notion de καιρός, à savoir l'Incarnation.

Le polémiste oppose plusieurs raisons à l'idée que Dieu ait pu descendre sur Terre et prendre forme humaine, dans la personne de Jésus<sup>17</sup>. Pour notre propos, on s'attardera sur des fragments cités au début du tome 4 du *CCels*, car ils abordent la dimension cosmique et temporelle de l'Incarnation. Selon Celse, une descente de Dieu sur Terre troublerait l'ordre de l'univers<sup>18</sup> et serait le signe d'une imperfection qu'on ne saurait associer à la nature divine. D'une part, en descendant dans le monde, Dieu montrerait soit qu'il ne le connaît pas parfaitement (et qu'il a donc besoin de le visiter), soit qu'il n'est pas tout-puissant (car il ne peut le sauver sans intervenir directement)<sup>19</sup>, soit qu'il ressent le besoin d'être vénéré et de mettre à l'épreuve ceux qui le vénèrent « tout comme les parvenus avides d'ostentation (καθάπερ οἱ νεόπλουτοι τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεικτιῶντες)<sup>20</sup> ». Et d'autre part, s'il avait vraiment pris forme humaine pour sauver l'humanité, par sa venue tardive il aurait condamné les générations passées :

Οὐκ οἶδα δ' ὅπως φλυαρήσας μάτην ἐφ' οἷς ἐξεθέμεθα, ὕστερόν ποτε ἐκτίθεται ὅτι οὐ δι' αὐτὸν δεόμενος γνωσθῆναι ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γνῶσιν ἡμῖν παρασχεῖν ἑαυτοῦ βούλεται· ἴν' οἱ μὲν παραδεξάμενοι αὐτὴν χρηστοὶ γενόμενοι σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ παραδεξάμενοι ἀποδειχθέντες πονηροὶ κολασθῶσιν. Καὶ ἐκθέμενός γε τὸ τοιοῦτον ἐπαπορεῖ λέγων· Νῦν ἄρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα ὁ θεὸς ἀνεμνήσθη δικαιοῦσαι τὸν ἀνθρώπων βίον, πρότερον δὲ ἡμέλει ;

Mais je ne sais pas pourquoi, après de vaines sornettes sur ce que je viens de dire, il [Celse] explique : *Ce n'est pas pour lui que Dieu désire être connu, c'est pour notre salut qu'il veut nous donner connaissance de lui-même : pour que ceux qui la reçoivent, devenant vertueux, soient sauvés, ceux qui la refusent, manifestant leur malice, soient châtiés.* Cela posé, il objecte : *Est-ce donc maintenant, après tant de siècles, que Dieu s'est souvenu de juger la vie des hommes, alors qu'auparavant il n'en avait cure ?*<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Cf. M.-O. BOULNOIS, « L'incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 112, 2018, pp. 27-51.

<sup>18</sup> Fr. 4, 5a-b Bader.

<sup>19</sup> Fr. 4, 3 Bader.

<sup>20</sup> Fr. 4, 6 Bader.

<sup>21</sup> Fr. 4, 7 Bader.



On reconnaîtra le motif qu'on a coutume d'appeler « *cur tam sero* », et qui fera couler beaucoup d'encre dans la littérature chrétienne postérieure : après Celse, maints théologiens s'efforceront d'expliquer pourquoi l'Incarnation est survenue à ce moment précis de l'histoire humaine, et cela à partir au moins de l'*À Diognète*<sup>22</sup>. Mais on signalera que déjà à l'époque de Celse, l'apologiste Justin dresse un tableau de l'histoire du Salut, dans lequel le Λόγος s'est manifesté aux hommes bien avant la naissance de Jésus, encore que de manière incomplète<sup>23</sup> : or on estime en général que Celse connaissait les grandes lignes de la pensée de Justin<sup>24</sup>...

S'il n'emploie pas les mots qui nous intéressent, donc, Celse se montre sensible à la dimension temporelle de la venue de Jésus et aux conséquences de cet événement : deux points que nous retrouverons dans la réflexion origénienne sur le καιρός.

## II. Le καιρός de l'action de Dieu

Face aux objections de Celse, Origène se doit de défendre sa foi et surtout la cohérence des interventions de Dieu. Il s'efforce ainsi de montrer que le καιρός divin se manifeste dans tous les moments de l'Histoire. Mais puisque celle-ci a pour objectif la rédemption de l'humanité, Dieu sait aussi trouver le καιρός pour enseigner la vérité : cette notion joue ainsi un rôle dans la pédagogie d'Origène, inspirée du modèle du διδάσκαλος Jésus.

### A. καιρός et économie divine

Dans sa réponse, Origène se montre conscient des enjeux des griefs de son adversaire, auquel il reproche de ne pas tenir compte du dessein divin qui est à l'origine de l'Incarnation, c'est-à-dire de la mission salvifique de Jésus. Le Fils de Dieu ne fuit pas la mort et le danger par peur, comme le voudrait Celse<sup>25</sup>, mais pour

<sup>22</sup> Cf. E. DI SANTO, *Cur tam sero ? La questione della venuta tardiva del Salvatore nel dibattito fra pagani e cristiani (secc. 2.-5.)*, dans V. LOMBINO, A. ROTONDO (éds.), *La salvezza. Relazioni fra pagani e cristiani nella tarda antichità*, Rome 2020, pp. 87-143 (89-90 pour Celse).

<sup>23</sup> La littérature sur la théologie du Λόγος chez Justin est vaste : cf. B. POUDERON, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris 2005, pp. 131-171 ; C. MUNIER dans *Justin. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris 2006, pp. 43-83 ; D. E. NYSTRÖM, *The Apology of Justin Martyr. Literary Strategies and the Defense of Christianity*, Tübingen 2018, pp. 75-100.

<sup>24</sup> Même si la thèse de C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955 (qui voyait dans le *DV* une réponse à l'*Apologie* de Justin) est certainement à nuancer.

<sup>25</sup> Cf. les fr. 1, 58-66 Bader.

que sa mort advienne au bon moment et dans les bonnes circonstances, car c'est seulement ainsi que l'humanité pourra être sauvée :

Οὐκ ἔστι δ' ἀγεννὲς τὸ μετ' οἰκονομίας περιϊστάμενον τοὺς κινδύνους μὴ ὁμόσε αὐτοῖς χωρεῖν, οὐ διὰ φόβον θανάτου ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ χρησίμως αὐτὸν τῷ βίῳ ἐπιδημοῦντα ἐτέρους ὠφελεῖν, ἕως ἐπιστῆ ὁ ἐπιτήδειος καιρὸς τοῦ τὸν ἀνειληφότα ἀνθρωπίνην φύσιν ἀνθρώπου θάνατον ἀποθανεῖν, ἔχοντά τι χρήσιμον τοῖς ἀνθρώποις...

Mais il n'y a pas de lâcheté à éviter prudemment de s'exposer aux dangers, non par crainte de la mort, mais pour secourir utilement les autres en continuant à vivre, jusqu'à ce que vienne le temps opportun pour que Celui qui avait pris une nature humaine meure d'une mort d'homme, utile aux hommes<sup>26</sup>...

On remarquera l'insistance sur l'idée d'« utilité », exprimée aussi bien par le verbe ὠφελεῖν que par l'adjectif χρήσιμον et l'adverbe dérivé, χρησίμως : c'est là un thème bien présent dans les derniers ouvrages d'Origène<sup>27</sup>, mais également l'un des plus importants parmi ses arguments apologétiques, l'utilité étant à ses yeux « l'une des caractéristiques majeures de l'œuvre divine »<sup>28</sup>. Origène continue en soulignant que cela « est une évidence pour qui a compris que Jésus est mort pour le salut des hommes » (ὅπερ δῆλόν ἐστι τῷ νοήσαντι τὸν Ἰησοῦν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποθανεῖν), sous-entendant que son adversaire n'a pas compris le sens, pourtant clair, de l'Incarnation. De même, Celse ne voit pas que le Christ ne donne point à ses disciples un exemple de lâcheté, mais de prudence, en les exhortant à « ne pas affronter les périls à la légère, à contretemps et sans raison » (οἰκονομοῦντος μὴ εἰκῆ μηδ' ἀκαιῶς καὶ ἀλόγως ὁμόσε χωρεῖν τοῖς κινδύνοις)<sup>29</sup> : la même interprétation apparaît dans le *ComMt*<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *CCels* 1, 61. Cf. aussi 1, 66 : « Prenant soin de venir à la vie comme un homme, il fallait qu'il ne s'exposât point à contretemps au péril de la mort » (Καὶ ἐχρῆν τὸν προνοούμενον τῆς ὡς ἀνθρώπου ἑαυτοῦ εἰς τὸν βίον ἐπιδημίας μὴ ἀκαιῶς ὁμόσε χωρεῖν τῷ ἕως θανάτου κινδύνῳ).

<sup>27</sup> Pour une comparaison (intéressante, mais peut-être à nuancer) entre le *CCels* et le *ComMt* sur ce point cf. R. GOEGLER, *Σφάλετα dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène*, dans H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (éds.), *Origeniana secunda. Second colloque international des études origénienes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, Rome 1980, pp. 199-203.

<sup>28</sup> M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988, p. 89 ; sur cet argument cf. *ibid.*, pp. 89-94.

<sup>29</sup> *CCels* 1, 65.

<sup>30</sup> Cf. *ComMt* 10, 16, mais aussi *ComJn* 28, 192-195. J. LEEMANS, *The idea of "flight for persecution" in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius*, dans L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (éds.), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Louvain 2003, pp. 901-910 ; 905-906 souligne les différences entre de tels passages et l'*ExhMart*, où le martyr est « a duty and a necessity ». Mais le chrétien ne doit pas non plus renoncer à proclamer la vérité par crainte de la souffrance et de la mort, comme le montre l'exemple de Jean Baptiste : cf. *ComMt* 10, 20-22.

La cohérence profonde de l'attitude de Jésus se manifeste pleinement dans le récit de son arrestation. À Celse qui trouve indigne que le Fils de Dieu soit « pris » par des hommes et puni<sup>31</sup>, Origène répond que *stricto sensu* Jésus n'a pas été pris, car il n'a pas subi l'arrestation : il s'est livré lui-même « au moment voulu » (ἐν ἐπιτηδείῳ καιρῷ)<sup>32</sup>, en déclarant ouvertement son identité et en réprimandant Pierre pour avoir tenté d'empêcher son arrestation, nécessaire à l'accomplissement des Écritures<sup>33</sup>.

L'allusion aux prophéties nous rappelle que pour Origène, comme pour tout chrétien, l'Économie divine n'est pas à l'œuvre uniquement dans la vie de Jésus. Dieu administre l'univers entier, depuis sa création, pour le salut de l'humanité<sup>34</sup>. Cette théologie de l'histoire, naturelle pour un judéo-chrétien, ne l'est pas pour un païen : Celse a une conception cyclique, et donc statique, de l'histoire universelle<sup>35</sup>. À ses yeux, un Dieu qui intervient dans sa création n'est qu'un artisan maladroit, qui doit retoucher son travail ; ses actions sont aussi injustifiées et ridicules que celle des dieux représentés par les comédiens, qui se réveillent soudainement et envoient un messager aux hommes – car pourquoi envoyer son Fils à ce moment-là et qui plus est dans un coin perdu de la Terre<sup>36</sup>?

Ces objections sont l'occasion pour Origène d'affirmer l'existence d'un dessein providentiel supérieur. Puisque son adversaire assimile le Dieu chrétien à un mauvais artisan, l'Alexandrin répond par deux autres comparaisons tout aussi concrètes : Dieu agit comme un médecin, qui « a besoin d'appliquer un traitement médical aux victimes du péché et au monde entier souillé par lui en quelque sorte » (λατρικῆς τινοῦ αὐτῷ ἐδέησε τοῖς τὴν κακίαν νοσοῦσι καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ, ὅπ' αὐτῆς ὡσπερεὶ μολυνομένῳ) et comme un agriculteur :

<sup>31</sup> Cf. le fr. 2, 9 Bader.

<sup>32</sup> Sur la Passion comme ἐπιτήδειος καιρός, cf. l'extrait cité ci-dessus et P. TZAMALIKOS, *Concept of Time* [n. 9], pp. 315-316 et *Philosophy* [n. 9], pp. 134-135.

<sup>33</sup> Cf. *CCels* 2, 10, où Origène cite le récit de l'arrestation selon Jean (Jn 18, 4-8) et Matthieu (Mt 26, 52-54). C'est Jean qui identifie le disciple qui coupe l'oreille du serviteur du Grand Prêtre avec Pierre.

<sup>34</sup> Cf. L. PERRONE, *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, dir. A. MONACI CASTAGNO, Rome 2000, s.v. « Provvidenza », pp. 392-396 ; P. TZAMALIKOS, *Concept of Time* [n. 9], pp. 312-315.

<sup>35</sup> Cf. notamment le fr. 4, 11 Bader. Mais il convient de rappeler que les Anciens n'ont pas conçu toujours et seulement un temps « cyclique », qu'on pourrait opposer au temps « linéaire » des chrétiens : cf. P. VIDAL-NAQUET, « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *RHR* 157, 1960, pp. 55-80 = *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 2005<sup>3</sup>, pp. 69-94 ; A. MOMIGLIANO, « Time in Ancient Historiography », *H&T* 6, 1966, pp. 1-23 = *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome 1969, pp. 13-41 ; 20-29.

<sup>36</sup> Cf. le fr. 6, 78 Bader.

Καὶ ὡσπερ γεωργὸς κατὰ τὰς διαφόρους τῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ὥρων διάφορα ἔργα γεωργικὰ ποιεῖ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς φυόμενα, οὕτως ὁ θεὸς οἴονεῖ ἐνιαυτούς τινας, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, οἰκονομεῖ ὅλους τοὺς αἰῶνας, καθ' ἕκαστον αὐτῶν ποιῶν ὅσα ἀπαιτεῖ αὐτὸ τὸ περὶ τὰ ὅλα εὐλογον, ὑπὸ μόνου θεοῦ ὡς ἀληθείας ἔχει τρανότατα καταλαμβανόμενον καὶ ἐπιτελούμενον.

Et comme l'agriculteur aux diverses saisons de l'année accomplit les différents travaux des champs qui demandent la terre et ses produits, Dieu, de même, administre l'ensemble des siècles comme s'ils ne formaient pour ainsi dire que quelques années. Il opère en chacun d'eux tout ce qu'exige ce qui de soi est raisonnable pour l'ensemble et que Dieu est le seul, puisqu'il possède la vérité, à très clairement saisir et accomplir.

Entre les deux comparaisons, Origène rappelle que « certes Dieu n'a jamais omis ni n'omettra de faire à tout moment ce qu'il convient qu'il fasse en ce monde variable et changeant » (Καὶ οὐδέν γε ἡμέληται τῷ θεῷ ἢ ἀμεληθήσεται, ποιοῦντι καθ' ἕκαστον καιρὸν ὅπερ ἔπρεπεν αὐτὸν ποιεῖν ἐν τρεπτῷ καὶ μεταβλητῷ κόσμῳ)<sup>37</sup>. Car Dieu administre les affaires du monde à tout moment (κατὰ καιροὺς οἰκονομεῖ τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ὁ θεός)<sup>38</sup>, selon un dessein qui englobe même le mal : d'une part, l'action des démons est « tolérée » dans certaines limites, pour des périodes définies (ἐν καιροῖς τισι), afin que les hommes prennent conscience de leurs fautes et se sauvent par la conversion du « flot du vice »<sup>39</sup> ; d'autre part, même avant la venue de Jésus, le καιρός de l'action divine se manifeste dans les courts moments (καὶν ὀλίγον καιρόν) où l'âme qui en est capable reçoit le Logos divin et peut ainsi agir avec justice<sup>40</sup>.

La maîtrise du καιρός est ainsi l'apanage de Dieu<sup>41</sup>, en sorte que même les circonstances de la venue de Jésus trouvent une explication providentielle : le lieu

<sup>37</sup> Les trois citations sont tirées de *CCels* 4, 69. Cf. aussi 5, 19, où Origène, à partir de 1 Co 15, 35-38, développe une comparaison entre les plantes et les êtres, « qui sont pour ainsi dire semés dans la mort et qui reçoivent en temps opportun (καιρῷ ἐπιτηδείῳ), de ce qui est semé, le corps assigné par Dieu à chacun selon son mérite ».

<sup>38</sup> *CCels* 6, 79 ; cf. aussi 8, 68, où Origène, en paraphrasant Si 10, 4 (ἐν χειρὶ κυρίου ἡ ἐξουσία τῆς γῆς, καὶ τὸν χρήσιμον ἐγερεῖ εἰς καιρὸν ἐπ' αὐτῆς), écrit que Dieu « suscite au bon moment sur la terre » (κατὰ καιρὸν ἐγείρων ἐπὶ τῆς γῆς) un roi.

<sup>39</sup> *CCels* 8, 31 : Πάντα ταῦτα δαίμονες ἀτουργοῦσι <ὡς> δῆμοι, κρίσει τινὶ θεῷ λαβόντες ἐξουσίαν ἐν καιροῖς τισι ταῦτ' ἐνεργεῖν εἴτε εἰς ἐπιστροφὴν ἀνθρώπων, ἐπὶ τὴν χύσιν τῆς κακίας ἐξοκειλάντων. Cf. aussi 3, 8 : selon l'opportunité du moment (κατὰ καιροῦς), Dieu tantôt protège les chrétiens, tantôt en laisse mourir un petit nombre, qui offre ainsi un exemple de foi et de mépris de la mort.

<sup>40</sup> Cf. *CCels* 6, 78.

<sup>41</sup> Déjà Philon avait écrit que selon Moïse, « ce serait Dieu lui-même le vrai moment propice » (ὁ γὰρ ἀληθὴς αὐτὸς <ἂν> εἶη καιρός : *Mut.* 264, trad. R. ARNALDEZ ; cf. aussi *Poster.* 121-122 et *Quaest. Gen.* 1, 100). Sur le rapport entre Dieu et καιρός chez Origène cf. P. TZAMALIKOS, *Philosophy* [n. 9], pp. 130-133 (qui renvoie aussi à O. CULLMANN, *Christ et le temps* [n. 6], p. 56).

et le moment de l'Incarnation sont les plus opportuns pour manifester la réalisation des prophéties et pour permettre la diffusion du message chrétien<sup>42</sup>. Mais encore une fois, Celse est dans l'incapacité de saisir le plan de Dieu qui structure aussi bien l'histoire humaine que les récits bibliques<sup>43</sup>.

## B. Καιρός et pédagogie divine

La réflexion origénienne sur le καιρός de l'Incarnation montre que pour notre auteur, les circonstances de la venue de Jésus répondent aussi à une exigence pédagogique, en vue de la propagation de l'évangile. En bon enseignant, Origène sait que le moment choisi pour l'explication est fondamental : le disciple doit être prêt à la recevoir. Modèle du διδάσκαλος chrétien, Jésus en est conscient aussi, si bien qu'il ménage les disciples, en différant l'exposition de certaines doctrines ou en différenciant l'enseignement imparti selon le public<sup>44</sup>. Le *ComMt* offre de nombreux exemples de cette conception du magistère du Christ, le plus célèbre étant peut-être l'interprétation de la maison de Jésus<sup>45</sup>, mentionnée en Mt 13, 36. La signification symbolique de la maison de Jésus est attestée dans plusieurs œuvres d'Origène<sup>46</sup>, mais c'est évidemment dans le commentaire des versets qui la mentionnent qu'on trouve la réflexion la plus riche et approfondie : c'est par φιλανθρωπία que Jésus sort de sa maison pour aller rencontrer les foules et leur enseigner en paraboles, mais seuls les disciples peuvent suivre Jésus dans sa maison

<sup>42</sup> Cf. *CCels* 2, 30 ; 6, 78.

<sup>43</sup> *CCels* 6, 79 : « Rien d'étonnant si, dans la profondeur inscrutable des jugements de Dieu, les âmes sans instruction s'égarant, et Celse avec elles » (Ὁ ἠθαυμαστόν δὲ εἶ διὰ τὸ μεγάλας εἶναι καὶ δυσδιηγήτους τὰς κρίσεις τοῦ θεοῦ αἱ « ἀπαιδευτοὶ » πλανῶνται « ψυχαί », καὶ Κέλσος σὺν αὐταῖς). Origène cite ici Sg 17, 1. Le même verset est employé en *CCels* 8, 32 et en *ComJn* 6, 54, 278 pour expliquer la négation de la Providence : une erreur très grave, qui concerne des hérétiques chrétiens (cf. *PEuch* 5), mais surtout les philosophes épicuriens (et, dans une moindre mesure, les péripatéticiens : cf. V. LIMONE, *Origène e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Brescia 2018, pp. 193-195). S'agirait-il d'une dernière allusion à l'épicurisme de Celse ? Origène semble pourtant avoir abandonné cette idée en *CCels* 5, 3...

<sup>44</sup> Cf. G. LOMIENTO, « Cristo *didaskalos* dei pochi e la comunicazione ai molti secondo Origene », *VetChr* 9, 1972, pp. 25-54 ; A. MONACI CASTAGNO, *Dizionario* [n. 34], s.v. « Maestro », pp. 247-253 ; G. BENDINELLI, *Il 'didaskalos' origeniano, tra amore delle lettere e ricerca de Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, dans L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (éds.), *Origene maestro di vita spirituale. Milano, 13-15 Settembre 1999*, Milan 2001, pp. 187-209.

<sup>45</sup> Signalons au passage que l'évangile parle uniquement de « la maison » : c'est Origène qui ajoute αὐτοῦ, comme le remarque G. VISONÀ, « La parabola della zizzania nei primi tre secoli », *CrSt* 26, 2005, pp. 25-64 ; 57.

<sup>46</sup> Y compris le *CCels* : cf. 3, 21, mais aussi *EntrHer* 15 et (sur la signification symbolique de la maison chez Origène) F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, Louvain 2001, pp. 291-302.

et y recevoir l'explication du sens caché des paraboles, dont les foules ne soupçonnent même pas l'existence<sup>47</sup>.

Or la même idée apparaît dans quelques passages du *CCels*. C'est ainsi qu'Origène, en répondant à une objection de Celse qui déplore la conversion au christianisme des Juifs<sup>48</sup>, explique dans une digression pourquoi Jésus n'a pas tout expliqué à ses disciples :

Καὶ « πολλὰ » ἦν ταῦθ' ἃ εἶχεν αὐτοῖς « λέγειν »· ὁρῶν δ' ὅτι πάνυ χαλεπὸν ἐστὶν ἀπὸ ψυχῆς ἀνατρέπειν σχεδὸν συγγεννηθέντα καὶ συντραφέντα δόγματα μέχρι τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἡλικίας [...], ὑπερετίθετο εἰς ἐπιτηδειότερον καιρὸν τὸν μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ. Καὶ γὰρ ἀληθῶς ἦν ἀκαίρως προσαγόμενον τὸ βοήθημα τοῖς μηδέπω χωροῦσιν αὐτό, ἀνατρεπτικὸν τῆς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ὑπολήψεως τυγχάνον, ἦν ἤδη ἀνειλήφesan ὡς περὶ Χριστοῦ καὶ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

Voilà « le grand nombre de choses » qu'il avait à leur dire. Mais il voyait l'extrême difficulté d'arracher de l'âme des opinions pour ainsi dire congénitales et développées jusqu'à l'âge mûr [...]. Il remit donc cette tâche à une occasion plus favorable, après sa passion et sa résurrection. Et en effet, il était vraiment hors de propos d'apporter du secours à ceux qui n'étaient pas encore capables de le recevoir ; cela pouvait détruire l'impression, qu'ils avaient déjà reçue, que Jésus était le Christ, le Fils du Dieu vivant<sup>49</sup>.

Bien évidemment, le même principe s'applique aux maîtres chrétiens, qui n'évitent pas la discussion comme l'affirme Celse<sup>50</sup>, mais savent qu'il est inutile d'essayer de convertir des jeunes « devant un père qui décrie la vertu et la parfaite honnêteté » (ἐνώπιον πατρὸς διαβεβρημένου πρὸς ἀρετὴν καὶ καλοἀγαθίαν), tout comme un philosophe ne saurait initier à la philosophie « les fils de mauvais pères » (τοὺς... υἱοὺς τῶν μοχθηρῶν πατέρων) devant de tels parents. Dans les deux cas, il faut guetter les occasions les plus propices (ἐπιτηρήσεις καιρῶν) pour enseigner aux jeunes la vérité<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Cf. *ComMt* 10, 1. Sur l'opposition entre la foule et les disciples chez Origène cf. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951, p. 76. Sur les temps de la pédagogie divine cf. aussi *ComMt* 12, 16–18 (Jésus fait en sorte que le message chrétien soit connu par les disciples εὐκαιρότερον).

<sup>48</sup> Cf. le fr. 2, 1 Bader.

<sup>49</sup> *CCels* 2, 2.

<sup>50</sup> Dans le fr. 3, 54 Bader.

<sup>51</sup> *CCels* 3, 58.

### III. Le *καιρός* de l'apologétique origénienne

Parmi les différents domaines d'emploi du mot *καιρός* analysés dans l'étude fondamentale de Monique Tredé-Boulmer, on trouve la rhétorique. Car le bon orateur doit adapter son discours au contexte, mais également le construire savamment, en veillant notamment à éviter les digressions inutiles qui en gêneraient l'harmonie<sup>52</sup>. Or il est intéressant de constater que l'attention à l'équilibre d'ensemble de l'œuvre caractérise à la fois le commentaire origénien et le *CCels*<sup>53</sup>.

Agnès Bastit-Kalinowska a montré l'importance des nombreuses digressions qui ponctuent le *ComMt*, mais aussi la conscience qu'Origène a du risque qu'une digression soit inopportune et nuise ainsi à l'harmonie de l'exégèse. C'est pourquoi il prend soin de limiter ses digressions, et surtout de les justifier, en les présentant comme indispensables à la compréhension pleine du texte évangélique<sup>54</sup>. L'exemple le plus remarquable est sans doute le long développement sur la perle, qui intervient dans le cadre de l'interprétation de la parabole de la perle (Mt 13, 45-46)<sup>55</sup>. Tout le chapitre 7 du tome 10 (presque quatre pages de l'édition SC) est consacré à la question, mais Origène commence par souligner que Jésus parle de « belles perles », ce qui rend « raisonnable » (εὐλογον) une étude des différentes typologies de perles, et conclut en affirmant que c'est parce que le Christ connaissait tout cela qu'il a prononcé cette parabole<sup>56</sup> : la digression est donc nécessaire pour comprendre le texte. L'approfondissement du sens caché du texte est ainsi *καίριος*<sup>57</sup> ; inversement, le souci du *καιρός* peut pousser l'exégète à éviter une digression qui « serait trop longue et importune » (μεγίστη γὰρ ἂν καὶ ἄκαιρος ἐγένετο ἢ παρέμβασις)<sup>58</sup>.

Si l'on se tourne maintenant vers le *CCels*, on voit que le *καιρός* du texte y joue un double rôle. D'une part, on retrouve le même souci de concision et de précision

<sup>52</sup> Selon Alcidas et Isocrate : cf. M. TREDÉ-BOULMER, *Kairos* [n. 1], pp. 253-288. Sur ce point, les remarques sur Aristote de J. L. KINNEAVY, *Kairos* in *Classical and Modern Rhetorical Theory*, dans P. SAPIORA, J. S. BAUMLIN (éds.), *Rhetoric* [n. 4], pp. 58-76 ; 72-73, complètent de manière fort utile le livre de Tredé-Boulmer (qui, comme son titre l'indique, s'arrête à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).

<sup>53</sup> On pourrait rattacher cet aspect de l'écriture origénienne à sa réflexion sur le rapport entre *καιρός* et action humaine : cf. P. TZAMALIKOS, *Philosophy* [n. 203], p. 136.

<sup>54</sup> Cf. A. BASTIT-KALINOWSKA, *Origène* [n.10], pp. 197-203.

<sup>55</sup> Sur cette digression, outre la thèse de Bastit-Kalinowska, cf. M. SIMONETTI, *Le parabole del tesoro e della perla (Mt 13, 44-49)*, dans M. MARITANO, E. DAL COVOLO (éds.), *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, Rome 2009, pp. 9-16.

<sup>56</sup> *ComMt* 10, 8 : ... φημι τὸν σωτήρα ἐπιστάμενον διαφορὰν μαργαριτῶν...

<sup>57</sup> Cf. *ComMt* 17, 31 : « Après avoir exposé le sens littéral de la Loi du Deutéronome, je crois qu'il n'est pas hors de propos de rechercher son intention » (Ὁὐκ ἄκαιρον δὲ νομίζω ἅπαξ ἐκθεμένους τὴν λέξιν τοῦ νόμου ἀπὸ τοῦ Δευτερονομίου, ἰδεῖν ὁποῖόν γέ ἐστιν αὐτοῦ τὸ βούλημα).

<sup>58</sup> *ComMt* 16, 7 ; cf. aussi 12, 2 (Ποδαπὴ δὲ ἡ μάχαιρα, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ καιροῦ διηγῆσασθαι) et 16, 20 (ὧν [i. e. des évangélistes] τὴν πρὸς ἀλλήλους διαφορὰν οὐ τοῦ προκειμένου καιροῦ ἐστι διηγῆσασθαι).

que dans le *ComMt* ; d'autre part, les digressions entrent dans la stratégie apologetique d'Origène, qui les justifie par les défauts du texte de son adversaire. Le *καιρός*, ou plutôt son absence, devient ainsi l'énième outil polémique pour disqualifier Celse.

#### A. Origène s'efforce d'être *καιρίος*

Tout au long de son apologie, Origène se montre soucieux de limiter et justifier les digressions qui ponctuent sa réponse à Celse. Détail non négligeable, cet emploi de *καιρός* et des mots de la même famille est le plus fréquent dans le *CCels*.

Très souvent, Origène diffère une digression sur un texte biblique ou sur un point de doctrine à une autre occasion plus propice<sup>59</sup>. Parfois, l'occasion s'est déjà présentée (ou se présentera) dans d'autres ouvrages ou dans d'autres chapitres du *CCels*, auxquels il renvoie son lecteur<sup>60</sup> ; dans d'autres cas, il semble confier la tâche de répondre de manière exhaustive à des exégètes plus compétents que lui – comme il le fait parfois dans le *ComMt*<sup>61</sup>. Parfois enfin, il prend soin de ne pas développer sa discussion au-delà du nécessaire par des digressions inutiles<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cf. *CCels* 1, 48 (sur 2 Co 12, 2 : οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ καιροῦ) et 55 (concernant Is 52, 13-53, 8 : ἄλλου καιροῦ ἐστὶ) ; 2, 2 (à propos de l'interprétation de la Loi : Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἐστὶ καιρὸς πρὸς τὸ διηγῆσασθαι...) ; 3, 21 (sur les évangiles : νοῦν οὐκ εὐκαιρον) et 81 (sur la récompense future pour les chrétiens : εὐκαιρότερον παραστήσομεν) ; 4, 12 (à propos de Qo 1, 9 : οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ καιροῦ λέγειν) ; 4, 51 (ἄλλου καιροῦ ἐστὶν εἰπεῖν ; à propos de l'interprétation d'une histoire sur Jésus donnée par Numenius) ; 8, 20 (sur Is 54, 11-14 : οὐ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ἐστὶ διηγῆσασθαι) et 40 (sur Ez 20, 5 : Οὐ κατὰ τὸν παρόντα δὲ καιρὸν ἐστὶ διηγῆσασθαι).

<sup>60</sup> Cf. *CCels* 2, 69 (deux occurrences, qui annoncent probablement le projet du *ComMt* : Ἡμεῖς δὲ καὶ τὰ περὶ τῆς ταφῆς καὶ τοῦ μνημείου καὶ τοῦ θάψαντος ἀναγεγραμμένα εὐκαιρότερον διὰ πλειόνων ἐν ἄλλοις... εὐκαιρότερον ἐκτιθέμενος τὰ τοιαῦτα ἐν προηγουμένη συντάξει) ; 3, 18 (περὶ ὧν κατὰ καιρὸν εἰσόμεθα, γενόμενοι κατὰ τὸν τόπον : Borret, note *ad locum*, renvoie aux fr. 3, 44, 50, 55 et 74 Bader) ; 4, 39 (allusion au *ComGn* : Οὔτε δὲ τὸν Πλάτωνος μῦθον οὔτε τὰ περὶ τὸν ὄφιν καὶ τὸν παράδεισον τοῦ θεοῦ καὶ ὅσα ἐν αὐτῷ ἀναγράφονται γεγονέναι νῦν καιρὸς ἦν διηγῆσασθαι· προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς τῆς Γενέσεως, ὡς οἶόν τ' ἦν, εἰς ταῦτα ἐπραγματευσάμεθα) ; 4, 44 (allusion aux commentaires : περὶ ὧν εὐκαιρότερον ἐν τοῖς εἰς αὐτὰ ἐκεῖνα ἐξηγητικοῖς τις σαφηνίζειν πειράσεται) ; 4, 68 (qui fait allusion à 5, 20 : Ἀλλὰ γὰρ ὁ προηγούμενος καὶ πρὸς τὰς Κέλσου λέξεις καὶ πρὸς τὰς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξετασθήσεται, ἐπεὶ μὴ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν καὶ τὴν ἐνεστηκυῖαν πρόθεσιν ἀρμόζει ἐν τούτοις πλεονάσαι).

<sup>61</sup> Cf. *CCels* 4, 21 : περὶ ἧς [l'interprétation de l'épisode de la Tour de Babel] ὁ δυνάμενος εὐκαιρότερον διηγῆσεται ; 6, 36 (Περὶ δὲ τοῦ τῆς ζωῆς ξύλου εὐκαιρότερόν τις διηγῆσεται ἐρμηνεύων τὰ περὶ τὸν ἐν τῇ Γενέσει ἀναγεγραμμένον παράδεισον τοῦ θεοῦ φυτευόμενον ὑπ' αὐτοῦ). Sur cet aspect de l'exégèse du *ComMt* cf. A. BASTIT-KALINOWSKA, *Origène* [n. 10], pp. 166-180.

<sup>62</sup> Cf. *CCels* 5, 38 (Τοὺς δὲ περὶ Ὅσιριν καὶ Ἰσιν μύθους περισσόν ἐστὶν ἡμῖν νῦν καταλέγειν καὶ οὐκ εὐκαιρον) ; 6, 23 (περὶ ὧν νῦν ἡμῖν ἐκθέσθαι ἔδοξεν οὐκ εὐκαιρον εἶναι) ; 8, 29 (sur les interdits alimentaires de Juifs : περὶ ὧν πολὺς λόγος καὶ διὰ τοῦτο νῦν οὐκ εὐκαιρον ἐξετασθήναι).



De même que dans ses commentaires, dans le *CCels* Origène prend soin de justifier ses développements par le contenu et la teneur du texte étudié : « Voilà des considérations assez longues, nécessitées, je pense, par le passage que j'ai cité du Juif de Celse... »<sup>63</sup>.

Dans le *ComMt*, à la fin de la longue digression sur la perle, Origène cite Qo 3, 1, « il y a un temps (*χρόνος*) pour tout, et un moment favorable (*καιρός*) pour toute œuvre sous le ciel », en s'appuyant sur ce verset pour souligner que personne ne saurait détenir d'emblée la connaissance parfaite de l'Évangile<sup>64</sup>. Celle-ci est loin d'être l'apanage de la multitude : on l'a déjà rappelé, les foules n'entrent pas dans la maison de Jésus<sup>65</sup>... De même, on peut lire dans le *CCels* que fournir des explications trop détaillées à ceux qui sont encore au début de leur chemin dans la foi serait *ἄκαιρος*, voire dangereux pour eux :

Ὅσα δ' εἰς τὸν τόπον λεχθεῖν ἄν, οὔτε πᾶσιν οὔτε τοῦ παρόντος καιροῦ ἐστὶ διηγῆσασθαι· ἀλλ' οὐδ' ἀκίνδυνον τὴν τῶν τοιούτων σαφήνειαν πιστεῦσαι γραφῆ, ἅτε τῶν πολλῶν οὐ χρηζόντων πλείονος διδασκαλίας παρὰ τὴν περὶ τῆς κατὰ τῶν ἀμαρτανόντων κολάσεως. Εἰς γὰρ τὰ ὑπερέκεινα αὐτῆς οὐ χρησίμῳ ἀναβαίνειν διὰ τοὺς μόγις φόβῳ τῆς αἰωνίου κολάσεως κἄν συστέλλοντας ἐπὶ ποσὸν τῆς κακίας καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς ἀμαρτανομένων χύσιν.

Ce que l'on pourrait dire sur la question ne peut être exposé à tous et reste hors de propos. Il y a même danger à confier à l'écriture l'élucidation de cette matière : la plupart n'ont pas besoin de savoir autre chose que le châtement des pécheurs ; il n'est pas utile d'aborder les vérités qui le dépassent, à cause de ceux que la crainte du châtement retient à peine pour un temps hors du flot du mal et des fautes qui en proviennent<sup>66</sup>.

Pour comprendre ces réserves, il faut tenir compte tout d'abord de la réflexion origénienne sur le *καιρός*. Notre auteur se montre conscient qu'une action ou un discours « inopportuns » peuvent avoir des conséquences néfastes<sup>67</sup>. Mais on peut aussi lire cet extrait à la lumière du prologue du *CCels*, où Origène explique que les griefs du *DV* ne sauraient troubler que ceux les « faibles dans la foi »<sup>68</sup>. C'est donc

<sup>63</sup> *CCels* 1, 55 (Καὶ ταῦτα δ' ἐπὶ πλείον εἴρηται, ὡς νομίζω, ἀναγκαιῶς διὰ τὴν ἐκκειμένην τοῦ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαίου λέξιν). Il justifie aussi une nouvelle citation d'un passage déjà mentionné, mais qui peut encore une fois être employé « opportunément » (*κατὰ καιρόν*, en *CCels* 1, 62).

<sup>64</sup> *ComMt* 10, 10.

<sup>65</sup> Cf. *supra*, section 2.b.

<sup>66</sup> *CCels* 6, 26. Origène est en train de commenter un diagramme chrétien décrit par Celse, qu'il rattache aux hérétiques dits Ophites et qui parle de « la Géhenne ou le Tartare » (fr. 6, 25 Bader).

<sup>67</sup> Cf. P. TZAMALIKOS, *Philosophy* [n. 9], pp. 135-138. Signalons que la même idée apparaît dans un fragment de Chrysippe cité en *CCels* 8, 51 (= *SVF* 3, 474).

<sup>68</sup> Cf. *CCels proem.* 4, avec citation de Rm 14, 1 ; sur les destinataires de l'apologie origénienne cf. L. PERRONE, *Silenzio* [n. 13], pp. 109-110.

à ces derniers que s'adresse l'apologie origénienne, et ce sont toujours ces chrétiens « vulnérables » que notre auteur prend soin de ménager dans le passage cité.

Mais les affinités entre la méthode exégétique d'Origène ne doivent pas nous tromper. Si le *CCels* présente indéniablement des points de contact avec les commentaires bibliques, il faut également reconnaître que son auteur tient à souligner sa spécificité par rapport à son œuvre d'exégète<sup>69</sup>. S'il considère que des explications trop détaillées seraient déplacées dans le *CCels*, c'est qu'il n'oublie jamais l'objectif de cette œuvre : répondre à Celse<sup>70</sup>.

Deux textes sont particulièrement intéressants à ce sujet. Dans le premier, Origène répond à un passage de Celse qui dénonce l'origine égyptienne de la circoncision pratiquée par les Juifs ; l'autre provient de la réponse à un grief sur la vie de Jésus<sup>71</sup> :

Τὸν δὲ λόγον τῆς περιτομῆς, ἀρξάμενον ἀπὸ Οὐ καιρὸς δὲ νῦν τὰ περὶ τοῦ συνθέτου, καὶ ἐξ τοῦ Ἀβραάμ καὶ κωλυόμενον ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὧν συνέκειτο ὁ ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς, μὴ βουλομένου τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς τοῦτο διηγῆσασθαι, οὕσης τινὸς καί, ἴν' οὕτως ποιεῖν, οὐ πρόκειται νῦν ἐρμηνεύειν. Οὐ γὰρ ὀνομάσω, οἰκείας ζητήσεως τοῖς πιστεύουσιν τῆς περὶ τούτων διδασκαλίας ὁ παρῶν καιρὸς εἰς τὸν τόπον.  
ἀλλ' ἀγῶνος καθαιροῦντος τὰ φερόμενα ὑπὸ Κέλσου κατὰ τοῦ Ἰουδαίων λόγου ἐγγλήματα,  
...

Mais, le sens de la circoncision, pratique Mais ce n'est pas le moment de traiter de inaugurée par Abraham, abrogée par Jésus l'être composé et des éléments dont était qui ne voulait pas que ses disciples formé Jésus fait homme, ce point donnant l'observent, n'a pas à être exposé pour matière, pour ainsi dire, à une discussion de l'instant. Ce n'est pas le moment d'instruire famille entre croyants<sup>73</sup>.

à ce sujet, mais de lutter pour détruire les griefs lancés contre la doctrine des Juifs par Celse<sup>72</sup>...

<sup>69</sup> Cf. L. PERRONE, *Proposta per un commento : un'esemplificazione su Contro Celso I, 9-13*, dans ID. (éd.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione alessandrina"*, Rome 1998, pp. 225-256 : 225-228.

<sup>70</sup> Cf. *CCels* 3, 21 (Ἀλλ' ἀντάρχει καὶ ταῦτα πρὸς τὴν ἀφιλόσοφον χλεύην τοῦ Κέλσου) ; 6, 41 (ἐπεὶ δὲ τὰ ἐπικαιρότερα χρὴ λέγειν πρὸς τὸ Κέλσου σύγγραμμα...). Comme le remarque L. PERRONE, *Silenzio* [n. 13], p. 124 : « *Questi rimandi di Origene ad altri scritti [...] hanno la funzione di giustificare e insieme delimitare la natura distinta della trattazione che egli svolge in CC* ».

<sup>71</sup> Cf. les fr. 1, 22 et 66 Bader.

<sup>72</sup> *CCels* 1, 22.

<sup>73</sup> *CCels* 1, 66.

Arrêtons-nous un instant sur l'expression οἰκεία ζήτησις τοῖς πιστεύουσιν, qui permet de relier le deuxième texte à la pratique du commentaire biblique. Guido Bendinelli a montré en effet que la ζήτησις est un procédé central dans l'exégèse d'Origène (notamment dans le *ComM*), mais aussi l'un des points communs entre celle-ci et les commentaires philosophiques antiques<sup>74</sup>. Il est donc particulièrement intéressant de constater que le meilleur parallèle pour cette expression se trouve chez un commentateur d'Aristote, dont la méthode peut être rapprochée, selon Bendinelli, de celle d'Origène : Alexandre d'Aphrodise, qui emploie une tournure presque identique pour désigner les activités qui conviennent au philosophe<sup>75</sup>. On pourrait donc la traduire de manière neutre, et parler d'une discussion « qui convient aux croyants »<sup>76</sup>. Mais ici l'expression n'est pas employée dans son sens premier, puisqu'Origène prend soin de la nuancer (ἴν' οὕτως ὀνομάσω) : aussi Borret a-t-il sans doute raison de traduire οἰκέος par « de famille », car ce mot exprime l'origine du commentaire origénien, issu des échanges ouverts entre le maître et ses disciples<sup>77</sup>.

À travers l'exclusion de ce qui ne serait pas καιρίος, ces deux textes nous livrent ainsi en filigrane la différence qu'il y a, aux yeux d'Origène, entre le commentaire exégétique et l'apologie. Celle-ci est présentée comme un combat dont l'objectif est l'anéantissement de l'adversaire, ou plus précisément de ses thèses, un ἀγών καθαιρωῶν τὰ φερόμενα ὑπὸ Κέλσου ἐγκλήματα qui ne laisse aucune place à l'éclaircissement du texte (Οὐ γὰρ τῆς περὶ τούτων διδασκαλίας ὁ παρὼν καιρίος). La compréhension de l'Écriture et du mystère chrétien au contraire sont le fruit d'une « discussion de famille entre croyants » (οἰκεία ζήτησις τοῖς πιστεύουσιν). Pour résumer :

	<i>CCels</i>	œuvres exégétiques
interlocuteurs	-	d'autres croyants
adversaires	le païen Celse	-
définition	combat (ἀγών)	discussion (ζήτησις)
objectif	« détruire » (καθαίρειν) l'adversaire par la réfutation de son texte	comprendre le texte

<sup>74</sup> Cf. G. BENDINELLI, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità*, Rome 1997, pp. 140-242.

<sup>75</sup> Cf. *in Met.* 2, 1 (995b20, p. 177 Hayduck) : Προεθῶν δὲ αὐτὸς δεῖξει κατὰ τί καὶ ἡ περὶ τούτων ζήτησις τε καὶ θεωρία οἰκεία τῷ πρώτῳ φιλοσόφῳ...

<sup>76</sup> C'est le choix fait par d'autres traducteurs : H. CHADWICK (« a matter for private investigation by believers ») ; P. RESSA (« ricerca specifica per i credenti ») ; Cl. BARTHOLD (« dieses Thema ist sozusagen dem eigenen Studium der Gläubigen überlassen »).

<sup>77</sup> Cf. G. BENDINELLI, *Commentario* [n. 74]. Borret suit en cela P. KOETSCHAU (« denn die Gläubigen besitzen auch eine Untersuchung zu diesem Punkte, die sozusagen ihre häusliche Angelegenheit ist »).

B. Celse est *ἄκαιρος*

Parfois, Origène estime qu'une digression serait inutile non pas sur la base du contexte, ni à la lumière du genre littéraire, mais à cause des défauts de Celse. C'est ainsi qu'il conclut sa défense de la nature divine et humaine de Jésus en déclarant que cela « ... sera évident à tous les lecteurs sensés du texte évangélique ; il est hors de propos de l'expliquer maintenant »<sup>78</sup> : cela laisse entendre que son adversaire n'est pas un « lecteur sensé » des Évangiles. Incapable de voir le *καιρός* de l'action divine, Celse ne peut comprendre le sens véritable de l'Écriture qu'il critique.

D'une certaine manière, Origène reproche à son adversaire les défauts d'un mauvais exégète, qui dans sa critique déforme le texte. C'est ainsi que la pensée du païen est explicitement opposée à une véritable interprétation de la Bible, car dans le *DV*, son adversaire critique « la sincérité des évangélistes, qui auraient pu taire ce qui, dans la pensée de Celse, est motif d'accusation, mais ne l'ont pas fait pour bien des raisons que pourra donner opportunément (ἐν καιρῷ) l'exégèse de l'Évangile ; et il [Celse] accuse le texte évangélique au moyen d'exagérations emphatiques et de citations controuvées »<sup>79</sup>. Plus globalement, c'est la méthode de Celse qui fait l'objet de nombreuses critiques, Origène s'efforçant de disqualifier son adversaire en lui niant toute compétence philosophique et rhétorique<sup>80</sup>. Sa prosopopée n'est pas crédible<sup>81</sup>, son traité est mal construit<sup>82</sup>, ses positions philosophiques sont incohérentes<sup>83</sup>...

<sup>78</sup> *CCels* 2, 9 : ὅπερ ἔσται δῆλον τοῖς φρονίμως ἐντυγχάνουσι τῇ εὐαγγελικῇ γραφῇ, ἣν οὐ καιρὸς νῦν διηγῆσασθαι. Dans le fr. 2, 9 Bader, cité en tête de ce chapitre, Celse souligne le contraste entre la nature divine que les chrétiens attribuent à Jésus, et les récits chrétiens sur sa vie.

<sup>79</sup> *CCels* 2, 24 : τὸ φιλάληθες τῶν ἀναγραφῶν τὰ εὐαγγέλια, δυνηθέντων μὲν παρασιωπῆσαι τά, ὡς Κέλσος οἶεται, ἔργα οὐ σιωπησάντων δὲ διὰ πολλοὺς λόγους, οὗς ἐν καιρῷ τις ἀποδώσει τὸ εὐαγγέλιον διηγούμενος, κατηγορεῖ τῆς εὐαγγελικῆς λέξεως προσεκ-τραγωδῶν καὶ τιθεὶς μὴ τὰ ἀναγεγραμμένα. Sur les critiques à la façon dont Celse emploie le texte des évangiles, cf. K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Francfort-sur-le-Main 1980, pp. 200-203 ; L. N. FERNANDO, *Origen's Use of Scripture in Contra Celsum*, dans G. DORIVAL *et alii* (éds.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, Louvain 1995, pp. 243-250.

<sup>80</sup> Cf. M. RIZZI, *Ideologia* [n. 13], pp. 198-201 et les études citées à la note précédente.

<sup>81</sup> Cf. A. VILLANI, « Il posto della retorica nella strategia polemica di Origene contro Celso » *Auctores Nostri* 9, 2011, pp. 257-281 ; 270-277.

<sup>82</sup> Cf. A. VILLANI, *ibid.* ; K. PICHLER, *Streit um das Christentum* [n. 79], pp. 193-219. Sur la construction du traité de Celse (mais aussi sur la manière dont Origène le présente) cf. J. ARNOLD, *Der wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse*, Münster 2016.

<sup>83</sup> Car il montre de la sympathie pour Platon tout en étant épicurien : un reproche qui se retournera contre Origène, car Celse n'est point épicurien...

On sait qu'Origène n'était pas entièrement satisfait de la façon dont il a répondu aux griefs de Celse : l'exemple de Jésus devant ses accusateurs invitait à choisir le silence, en laissant parler les actions, tandis que son projet initial de sélectionner les griefs principaux de Celse s'est avéré trop ambitieux, de sorte qu'il a dû changer de méthode en cours de route et se résigner à étudier les griefs de Celse suivant l'ordre du *DV*<sup>84</sup>. Cela signifie évidemment que la structure du traité de Celse finit par influencer celle de l'apologie d'Origène, qui peut ainsi attribuer une partie des défauts de son œuvre au texte de son adversaire<sup>85</sup> : *καιρός* et les mots de la même famille sont employés à cette fin.

Nous venons de voir qu'Origène est sensible aux enjeux rhétoriques de la notion de *καιρός*, puisqu'il veille à limiter les digressions hors de propos : sans surprise, son adversaire ne lui paraît pas faire preuve de la même retenue. Dans sa description d'un diagramme chrétien<sup>86</sup>, par exemple, le polémiste accumule les détails et les explications de manière incohérente<sup>87</sup>.

Mais il est intéressant de remarquer que pour Origène, en réfutant un auteur ἄκαιρος, on risque d'être entraîné dans la confusion de son adversaire. Car après avoir critiqué la maladresse des objections de Celse sur le récit de la Résurrection (Celse « ressemble à un jeune homme qui s'exerce à user des lieux communs pour soutenir une accusation »<sup>88</sup>), Origène écrit : « Mais pour ne pas perdre mon temps à discuter l'objection ni, en développant ici une interprétation allégorique, paraître introduire mal à propos (*ἀκαιρώς*) des considérations philosophiques, je dirai de ce récit que... »<sup>89</sup>. On comprend que la discussion détaillée d'une objection maladroite<sup>90</sup> aboutirait à un développement ἄκαιρος ; de manière similaire, face aux contradictions du Juif de Celse (qui affirme espérer dans la résurrection, mais ne reconnaît pas celle de Jésus), Origène trouve « inopportun » de répondre de manière détaillée (*οὐχ ἡγούμαι νῦν εὐκαιρον εἶναι περὶ τούτου διεξελεῖν*<sup>91</sup>). Un dernier passage pousse l'idée encore plus loin, en affirmant que Celse « force » (*ἀναγκάζει*) Origène à parler « hors de propos » (*οὐ κατὰ καιρόν*) pour lui répondre :

<sup>84</sup> Cf. sur ces points *CCels proem.* et L. PERRONE, *Silenzio* [n. 13].

<sup>85</sup> Cf. M. FREDE, *Origen's Treatise Against Celsus*, dans M. EDWARDS *et alii* (éds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, New York 1999, pp. 131-155 ; 139-152.

<sup>86</sup> Attribué par Origène aux Ophites. Cf. les fr. 6, 25-38 Bader.

<sup>87</sup> Cf. *CCels* 6, 22, où Origène évite de citer tous les arguments de son adversaire, pour ne pas être aussi ἄκαιρος que lui (*Ἐδοξε δέ μοι τὸ ἐκθέσθαι τὴν λέξιν ἐν τούτοις τοῦ Κέλσου ἄτοπον εἶναι καὶ ὅμοιον ᾧ αὐτὸς πεποίηκεν, εἰς τὴν περὶ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων κατηγορίαν ἀκαιρώς παραλαβόν...*).

<sup>88</sup> *CCels* 5, 58 : ... ὥσπερ μειράκιον, ἐν διατριβῇ λαβὸν τοπικῶς κατηγορησάτινος...

<sup>89</sup> *Ibid.* : Καὶ ἵνα γε μὴδὲν περιεργάσωμαι περὶ τῶν κατὰ τὸν τόπον μὴδὲ τροπολογίαν\_ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐκτιθέμενος δόξω ἀκαιρώς εἰς ταῦτα φιλοσοφεῖν, περὶ αὐτῆς ἐρῶ τῆς ἱστορίας ὅτι...

<sup>90</sup> On remarquera que Celse est présenté comme un rhéteur inexpérimenté.

<sup>91</sup> *CCels* 2, 77.

Ἐπεὶ δὲ χλευάζων ὁ Κέλσος φησὶν ἡμᾶς λέγειν τὸν θεὸν δίκην βασιανιστοῦ πῦρ φέροντα καταβαίνειν καὶ ἀναγκάζει ἡμᾶς οὐ κατὰ καιρὸν βαθυτέρους ἐξετάζειν λόγους, ὀλίγα εἰπόντες, ὅσον γεῦσαι τοὺς ἀκροατὰς ἀπολογίας καθαιρούσης τὴν καθ' ἡμῶν τοῦ Κέλσου χλευήν, ἐπὶ τὰ ἐξῆς τραπησόμεθα.

Mais puisqu'en raillant Celse nous fait dire que Dieu descend comme un bourreau armé de feu, et nous force hors de propos à scruter les raisons profondes, disons quelques mots suffisants pour esquisser aux lecteurs une défense qui arrête la raillerie de Celse contre nous, et nous passerons à la suite<sup>92</sup>.

L'Alexandrin s'efforce de limiter les dégâts en répondant de manière succincte (ὀλίγα εἰπόντες) ; mais s'il veut réfuter Celse, il doit contrevenir à ses propres principes et parler οὐ κατὰ καιρὸν.

Il est important d'insister sur la façon dont ces extraits présentent le rapport entre l'auteur, la nature du texte étudié et la digression. Nous avons vu que dans le *ComMt*, l'éventuelle digression trouve sa justification dans le texte lui-même : elle contribue à la recherche du « sens christique » de l'évangile<sup>93</sup>, puisqu'elle nous permet de comprendre pleinement la péripécie étudiée. Dans le *CCels* aussi, la digression peut être dictée par le texte étudié. Sa fonction cependant est de mettre en exergue non pas la richesse des significations d'un extrait, mais sa pauvreté, ses défauts.

Mais à bien regarder, la différence entre les deux œuvres est seulement apparente. La fonction de la digression pour Origène est toujours la même : nous faire accéder au sens véritable d'un passage. Le résultat dépend seulement du texte pris en examen : dans l'exégèse de la Bible, elle révélera une interprétation plus profonde et riche ; dans la réfutation du *DV*, elle ne peut que dénoncer la superficialité des griefs adressés aux chrétiens<sup>94</sup>.

## Conclusion

Par sa nature même, l'enquête menée ici ne saurait être exhaustive. D'autres mots peuvent véhiculer des idées proches de καιρός : εὐλογος par exemple est souvent employé pour justifier un développement qui pourrait paraître inopportun<sup>95</sup>. Καιρός s'est néanmoins révélé un fil rouge capable de nous guider pour nous laisser entrevoir différents aspects de l'apologie origénienne.

<sup>92</sup> *CCels* 4, 13.

<sup>93</sup> Cf. M. I. DANIELI, R. SCOGNAMIGLIO, *Dizionario* [n. 34], s.v. « Matteo », pp. 270-274 : 272.

<sup>94</sup> Comme le souligne M. RIZZI, *Ideologia* [n. 13], p. 198.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, section 3.

Sur le plan de la théologie, la notion de *καίριος* est présentée par Origène comme une prérogative divine, sur laquelle on peut s'appuyer pour défendre la doctrine chrétienne : l'œuvre de Dieu n'est *ἄκαιρος* que pour ceux qui ne comprennent pas le dessein de la Providence. Dieu est toujours *καίριος*, y compris dans la révélation de son message de salut : tout comme le Christ *διδάσκαλος*, le maître chrétien doit donc choisir attentivement le moment pour délivrer son enseignement et pour révéler la profondeur du texte chrétien.

Du point de vue de la construction du texte, *καίριος* est un mot souvent employé par Origène pour expliquer la structure de son apologie. Comme pour la notion d'*ἀκολουθία*<sup>96</sup>, l'exégèse du premier évangile fournit un parallèle intéressant pour comprendre la démarche d'Origène polémiste. On constate que le souci de la pertinence par rapport au sujet caractérise non seulement l'exégèse, mais aussi l'apologétique de notre auteur. Car dans la stratégie polémique du *CCels*, la notion de *καίριος* joue un double rôle. Elle est tout d'abord une arme d'attaque, car elle permet à Origène de critiquer l'incompétence de son adversaire en matière de rhétorique. Mais elle a une place aussi dans la défense de l'Alexandrin, qui peut justifier les défauts de son ouvrage en invoquant ceux du *DV*.

Dans une contribution sur le *CCels*, Lorenzo Perrone évoque « *il conflitto [...] tra i doveri dell'apologista e l'habitus dell'esegeta* » qu'on trouve dans cette œuvre. *Καίριος* s'est avéré une excellente clef d'accès à ce conflit, en nous confirmant qu'« *Origene apologista è in sostanza un esegeta che si deve 'autoreprimere', sia per non compromettere la tenuta della replica a Celso come 'opera composta' sia anche per la consapevolezza dei confini tra il discorso apologetico e l'annuncio del messaggio cristiano* »<sup>97</sup>.

Université de Tours (CESR UMR 7323)  
glpiscini@gmail.com

Gianluca PISCINI

## Bibliographie

- ANDRESEN, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.  
 BADER, R., *Der Ἀληθῆς λόγος des Kelsos*, Stuttgart 1940.  
 BARR, J., *Biblical Words for Time*, Londres 1962.  
 BASTIT-KALINOWSKA, A., *Origène exégète du premier Évangile*. Thèse préparée sous la direction de M. Alexandre et soutenue à l'Université Paris IV – Sorbonne, 1992.  
 BENDINELLI, G., *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'Antichità*, Rome 1997.

<sup>96</sup> Cf. G. PISCINI, « De l'exégèse... » [n. 13].

<sup>97</sup> Comme la précédente, cette citation est tirée de L. PERRONE, *Silenzio* [n. 13], p. 125.

- BENDINELLI, G., *Il 'didaskalos' origeniano, tra amore delle lettere e ricerca de Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, dans L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (éds.), *Origene maestro di vita spirituale. Milano, 13-15 Settembre 1999*, Milan 2001.
- BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951.
- BORRET, M., *Origène. Contre Celse. Tome V. Introduction générale, tables et index*, Paris 1976.
- BOULNOIS, M.-O., « L'incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 112, 2018, pp. 27-51.
- BOULNOIS, M.-O., « *Les mystères véritables* » : *Origène en confrontation dans le Contre Celse et les nouvelles Homélie sur les Psaumes*, dans N. BELAYCHE, F. MASSA, P. HOFFMANN (éds.), *Les mystères au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : un tournant*, Turnhout 2021, pp. 401-433.
- CROUZEL, H., *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971.
- CULLMANN, O., *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif. Complété par un examen rétrospectif*, Neuchâtel, Paris 1965<sup>2</sup>.
- DANIELI, M.I., SCOGNAMIGLIO, R., *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, dir. A. MONACI CASTAGNO, Rome 2000, s.v. « Matteo », pp. 270-274.
- DI SANTO, E., *Cur tam sero ? La questione della venuta tardiva del Salvatore nel dibattito fra pagani e cristiani (secc. 2.-5.)*, dans V. LOMBINO, A. ROTONDO (éds.), *La salvezza. Relazioni fra pagani e cristiani nella tarda antichità*, Rome 2020, pp. 87-143.
- FÉDOU, M., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988.
- FERNANDO, L.N., *Origen's Use of Scripture in Contra Celsum*, dans G. DORIVAL *et alii* (éds.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, Louvain 1995, pp. 243-250.
- FREDE, M., *Origen's Treatise Against Celsus*, dans M. EDWARDS *et alii* (éds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, New York 1999, pp. 131-155.
- GOEGLER, R., *Ἐφέλεια dans le Commentaire sur Matthieu d'Origène*, dans H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (éds.), *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, Rome 1980.
- HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Annotation et bibliographie revues, avertissement et postface par Gilles Dorival, Alain Le Boulluec & Lorenzo Perrone*, Paris 2019 [Paris 1958].
- HARTOG, F., *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris 2020.
- KINNEAVY, J.L., *Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory*, dans P. SIPIORA, J.S. BAUMLIN (éds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany 2002, pp. 58-76.
- LEDEGANG, F., *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, Louvain 2001.
- LEEMANS, J., *The idea of "flight for persecution" in the Alexandrian Tradition from Clement to Athanasius*, dans L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (éds.), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Louvain 2003, pp. 901-910.
- LIMONE, V., *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Brescia 2018.
- LOMIENTO, G., « Cristo didaskalos dei pochi e la comunicazione ai molti secondo Origene », *VetChr* 9, 1972, pp. 25-54.
- MOMIGLIANO, A., « Time in Ancient Historiography », *He&T* 6, 1966, pp. 1-23.



- MONACI CASTAGNO, A., *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, dir. EAD., Rome 2000, s.v. « Maestro », pp. 247-253.
- MUNIER, C., *Justin. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris 2006.
- NAUTIN, P. *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- NYSTRÖM, D.E., *The Apology of Justin Martyr. Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen 2018.
- PERRONE, L., *Proposta per un commento : un'esemplificazione su Contro Celso I, 9-13*, dans ID. (éd.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione alessandrina"*, Rome 1998, pp. 225-256.
- PERRONE, L., *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, dir. A. MONACI CASTAGNO, Rome 2000, s.v. « Provvidenza », pp. 392-396.
- PERRONE, L., *Fra silenzio e parola : dall'apologia alla testimonianza del cristianesimo nel Contro Celso di Origene*, dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Vandœuvres, Genève 2004.
- PICHLER, K., *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt-sur-le-Main 1980.
- PIRSIG, R.M., *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes* [trad. fr. M. PONS, A. MAYOUX et S. MAYOUX], Paris 1978.
- PISCINI, G., « De l'exégèse à la polémique : la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1-2 du *Contre Celso* d'Origène », *VChr* 74, 2020, pp. 199-221.
- POUDERON, B., *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris 2005, pp. 131-171.
- RIZZI, M., *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'«altro» (II-III secolo)*, Milan 1993.
- RIZZI, M., *Tempo di Dio, Tempo dell'uomo. XLVI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)*, Rome 2019.
- SIMONETTI, M., *Le parabole del tesoro e della perla (Mt 13, 44-49)*, dans M. MARITANO, E. DAL COVOLO (éds.), *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, Rome 2009, pp. 9-16.
- SINISCALCO, P., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. P-Z*, dir. A. DI BERARDINO, Gênes, Milan 2008, s.v. « Tempo », coll. 5218-5221.
- TRÉDÉ-BOULMER, M., *Kairos : l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Édition revue et complétée*, Paris 2015.
- TZAMALIKOS, P., *The Concept of Time in Origen*, Berne 1991.
- TZAMALIKOS, P., *Origen : Philosophy of History & Eschatology*, Leyde, Boston 2006.
- VIAN, G.M., *I libri di Dio. Breve storia dei testi cristiani*, Rome 2020.
- VIDAL-NAQUET, P., « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *RHR* 157, 1960, pp. 55-80.
- VILLANI, A., « Il posto della retorica nella strategia polemica di Origene contro Celso », *Auctores Nostris* 9, 2011, pp. 257-281.
- ZHELEZCHEVA, T., BAUMLIN, J. S., *A Bibliography on Kairos and Related Concepts*, dans P. SIPIORA, J. S. BAUMLIN (éds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany 2002, pp. 237-245.

« QUE MA PRIÈRE S'APPROCHE EN TA PRÉSENCE, SEIGNEUR ;  
SELON TON ENSEIGNEMENT, DONNE-MOI L'INTELLIGENCE » :  
LA FILIATION ORIGÉNIENNE D'APOLINAIRE DE LAODICÉE DANS  
SON EXÉGÈSE DE LA QUÊTE DE L'INTELLIGENCE (PSAUME 118)

*Abstract* : The present article aims at taking advantage of the editorial choice of M. Harl and G. Dorival who published the entire Palestinian chain on Ps. 118, by observing the phenomena of continuity from one author to another, whether in methodology, exegetical or doctrinal content. The presentation takes as a case study the comparison between Apollinaris of Laodicea and Origen concerning the psalmist's request for spiritual intelligence, and allows us to see how the relationship between the two authors attests both to a common hermeneutical tradition and to different keys of reading, Apollinaris most probably drawing from different funds.

*Keywords* : Origen, Apollinaris of Laodicea, Psalm 118, spiritual intelligence, prayer, hermeneutics, chain, exegesis, fragment

*Résumé* : Le présent article vise à tirer parti du choix éditorial de M. Harl et de G. Dorival qui publièrent l'intégralité de la chaîne palestinienne sur le Ps. 118, et ce en observant les phénomènes de continuité d'un auteur à un autre, qu'il s'agisse de la méthodologie, du contenu exégétique ou doctrinal. L'exposé prend pour étude de cas la comparaison entre Apollinaire de Laodicée et Origène à propos de la demande par le psalmiste de l'intelligence spirituelle, et permet de voir comment la relation entre les deux auteurs atteste à la fois une tradition herméneutique commune et des clés de lecture différentes, Apollinaire puisant très probablement dans des fonds différents.

*Mots clés* : Origène, Apollinaire de Laodicée, Psaume 118, intelligence spirituelle, prière, herméneutique, chaîne, exégèse, fragment

## Introduction

Le présent travail vise à rendre hommage à Marguerite Harl pour ses travaux pionniers sur Origène et les chaînes sur les psaumes, qui ont fait l'objet d'une publication en deux volumes sur le Ps 118<sup>1</sup>, en collaboration avec G. Dorival, dans

<sup>1</sup> CPG-C 12.3 ou C 24. Cf. *Clavis patrum graecorum*, t. IV, éd. mise à jour par J. NORET, Turnhout 2018<sup>2</sup>, p. 260 et pp. 275-276. Qu'Agnès Lorrain et Françoise Vinel soient vivement remerciées pour leur relecture de cette contribution et leurs conseils judicieux.

la Collection des Sources chrétiennes, en 1972<sup>2</sup>. Cette perspective donnera au présent exposé un format quelque peu inhabituel puisque je commencerai par resituer dans l'histoire de la recherche la contribution de Marguerite Harl sur cette question, avant de proposer des analyses textuelles sur la thématique annoncée.

Au début des années 1970, cette publication faisait partie des études prometteuses sur les chaînes, ou, du moins, constituait une grande avancée dans un champ d'études encore relativement peu exploré. Il y avait déjà eu quatre chercheurs de trois générations seulement qui s'y étaient longuement penchés : G. Karo et H. Lietzmann en 1902 avec la publication d'un catalogue de manuscrits caténiques<sup>3</sup>, R. Devreesse en 1928 dans un article sur les chaînes exégétiques grecques dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*<sup>4</sup>, M. Richard dans son étude sur « Les premières chaînes sur le psautier » en 1956<sup>5</sup>.

La contribution de M. Harl quant à elle, s'inscrivait dans une série de recherches menées depuis 1967 au Centre de recherches sur l'Hellénisme tardif, et bénéficiait de la collaboration de G. Dorival, qui allait ensuite donner une étude complète de la filiation des chaînes sur le Ps 118 et éditer les fragments restés en dehors de la chaîne palestinienne, dans le cadre d'une thèse de doctorat inédite<sup>6</sup>. Puis, il publia à partir de 1986 une œuvre magistrale, ses travaux d'habilitation, en 5 volumes, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, dont le cinquième volume tant attendu est paru en 2018<sup>7</sup>.

Précisons qu'au moment où Marguerite Harl et Gilles Dorival préparaient les deux volumes sur la Chaîne palestinienne, Ekkehard Mühlenberg s'attelait lui aussi, à Göttingen, à l'édition critique des fragments d'Apollinaire et de Didyme sur les Psaumes à partir de différents manuscrits de chaînes dont la première chaîne palestinienne, appelée de type XI<sup>8</sup>. Cette coïncidence mérite d'être notée car

<sup>2</sup> M. HARL avec la collaboration de G. DORIVAL, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, t. I et II, SC 189 et 190, Paris 1972.

<sup>3</sup> G. KARO, H. LIETZMANN, *Catenarum graecarum Catalogus*, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1902, pp. 1-66 ; 299-350 ; 559-562.

<sup>4</sup> R. DEVREESSE, « Les chaînes exégétiques grecques », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris 1928, col. 1084-1233.

<sup>5</sup> M. RICHARD, « Les premières chaînes sur le Psautier », *Bull. d'information de l'IRHT*, 1956/5, pp. 87-98.

<sup>6</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur le Psaume 118. Recherches sur les filiations des chaînes exégétiques grecques sur les psaumes et publication de fragments inédits* (thèse de 3<sup>e</sup> cycle dactylographiée), Paris 1974.

<sup>7</sup> cf. G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes, Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, 5 vol., Louvain 1986-2018 ; particulièrement vol. V, pp. 337-339.

<sup>8</sup> E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung*, 3 vol., *Patristische Texte und Studien* 15, 16 et 19, Berlin, New York 1975-1978, spécialement vol. I, p. XIX-XXXIII.

E. Mühlenberg a édité les fragments d'Apollinaire sur le Ps 118 en opérant parfois des choix textuels différents de ceux de M. Harl, sur d'autres critères que celui de la tradition manuscrite.

Pour parfaire le large paysage des études sur le sujet, évoquons également l'œuvre de Marie-Josèphe Rondeau, dans les années 1982-1985, intitulée *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve. s.)* qui, cette fois, présente les textes par auteur non sans regarder l'histoire de leur transmission, dans le sillage des études de R. Devreesse et en clarifiant les hypothèses d'E. Mühlenberg<sup>9</sup>.

Enfin, signalons l'ouvrage tout récemment paru de P. Géhin et M. Cassin sur les *Scholies aux Psaumes* d'Évagre le Pontique, parvenues en tradition caténique et de manière anonyme ou pseudépigraphie<sup>10</sup>. Les auteurs reviennent à nouveaux frais sur la délicate question de l'attribution de certains fragments à Origène, désormais rattachés à la collection évagrienne<sup>11</sup>.

Avec ce bref panorama, on mesure l'originalité de l'œuvre de M. Harl : le choix d'éditer une seule chaîne sur un seul Psaume, mais fort long (Ps 118). Contrairement aux études de son époque, qui consistaient à extraire des chaînes les fragments d'un auteur pour les publier isolément, comme l'illustre l'entreprise d'E. Mühlenberg qui présente toute la collection d'Apollinaire sur les Psaumes 1-150, puis toute la collection de Didyme, à partir de différents matériaux caténiques, M. Harl, sur le conseil de M. Richard, choisit de publier la chaîne palestinienne sur le Ps 118, telle qu'elle se présente dans deux manuscrits de valeur exceptionnelle, qui constituent la chaîne de type XI<sup>12</sup> :

1. le *Milano, Biblioteca Ambrosiana*, F 126 *sup.* (XIII<sup>e</sup> s.)<sup>13</sup>, qui couvre les Ps 83 à 150, étudié par R. Devreesse, qui fournit « une chaîne primaire sur le Psautier, directement constituée à partir d'œuvres originales d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme et de Théodore, à la différence de beaucoup d'autres chaînes »<sup>14</sup>. Sa dénomination « palestinienne » tenait à son origine selon M. Richard (1956) ; pour lui, c'était la plus ancienne et la meilleure des chaînes connues sur le Psautier – analyse qui a ensuite été reprise par G. Dorival avec l'appellation de première chaîne palestinienne<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, vol. I, *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan*, 1982, vol. II, *Exégèse prosopologique et théologie*, Rome 1985, spécialement vol. I, pp. 88-93.

<sup>10</sup> Évagre le Pontique, *Scholies aux Psaumes*, t. I (*Psaumes 1-70*), t. II (*Psaumes 71-150*), éd. M. CASSIN, P. GÉHIN, SC 614-615, Paris 2021.

<sup>11</sup> Cf. aussi G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques...*, V [n. 7], pp. 337-340.

<sup>12</sup> M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier*, I [n. 9], p. 58.

<sup>13</sup> Diktyon 42781.

<sup>14</sup> *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, SC 189, p. 10.

<sup>15</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques...*, I [n. 7], p. 115-118. Cf. C. CURTI, « Il valore dei

2. le *Patmos*, *Monè tou agiou Ióannou tou theologiou* 215 (XII<sup>e</sup> s.-XIII<sup>e</sup> s.)<sup>16</sup>, qui couvre les Ps 78, 3 à 150, deuxième témoin de cette chaîne primaire repérée par R. Devreesse pour la seconde moitié du Psautier. Ce manuscrit méritait une édition car elle offrait des textes inconnus par ailleurs, notamment d’Apolinaire de Laodicée et d’Origène.

En outre, si un ou plusieurs auteurs sont identifiés, bon nombre ne le sont pas. Et c’était justement à ceci que tenait l’intérêt de publier l’intégralité de la chaîne : livrer la connaissance au lecteur des fragments d’auteurs anonymes, ce qui n’eût pas été possible dans le cas d’une édition isolée des extraits par auteur identifié. Cela permet donc de donner accès au texte en dépit des erreurs d’attribution, et de voir à l’œuvre les filiations et divergences exégétiques entre les auteurs cités successivement.

Nous voudrions donc tirer parti du choix éditorial de M. Harl, novateur<sup>17</sup>, par une étroite fenêtre d’entrée : l’étude comparative chez deux auteurs importants de la chaîne, Origène et Apolinaire, de la notion d’intelligence (συνέσις) qui revient comme un leitmotiv dans le commentaire, car elle fait l’objet d’une demande récurrente du psalmiste dans le Ps 118. C’est le verbe rare συνετίζω qui est utilisé principalement dans le Ps 118, six fois, selon les concordances de la Septante, pour formuler une telle demande<sup>18</sup>. Cette étude de cas vise à mettre en évidence la tension à l’œuvre dans l’exégèse d’Apolinaire qui s’approprie une tradition d’interprétation provenant d’Origène tout en s’en démarquant sensiblement par des réflexions d’une tout autre inspiration. Ces investigations nous amèneront également à soulever la question du projet éditorial du caténiste à travers le choix des extraits.

La complexité du matériau analysé nous oblige à quelques préliminaires méthodologiques.

## I. Préliminaires méthodologiques

### A. La chaîne palestinienne

Elle fait connaître l’interprétation du Ps 118 dans l’Église grecque selon une tradition recueillie aux alentours du VI<sup>e</sup> s. par un milieu attaché aux grands

codici Ambrosiano F. 126 sup. e *Patmos 215* per la ricostruzione della Catena palestinese sui Salmi », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 40, 1974, pp. 92-111.

<sup>16</sup> Diktyon 54459.

<sup>17</sup> Cf. cependant A. LORRAIN qui analyse le même phénomène dans les éditions de la Renaissance (« Éditer les chaînes exégétiques grecques : quelle place pour les mises en page ? », *Byzantion* 91, 2021, pp. 219-263).

<sup>18</sup> Ps 118, 27. 34. 73. 130. 169 (cf. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris 2009, s. v. « συνετίζω »).

commentateurs de la lignée d'Origène jusqu'à Théodoret. En somme, elle atteste une tradition de lecture du Ps 118, destinée à un public vraisemblablement monastique<sup>19</sup>. En outre, le fonds primitif des extraits a été formé par le commentaire d'Origène, complété selon les versets par les commentaires d'Eusèbe ou de Didyme, ou encore par celui d'Apolinaire<sup>20</sup>. Le premier explorateur de ce fonds, R. Devreesse, suggère un travail de l'école de Procope, à Gaza, tandis que M. Harl et G. Dorival, en 1972, supposent un premier texte à deux noms, Origène et Eusèbe, issu de la bibliothèque de Césarée de Palestine<sup>21</sup>. G. Dorival, qui revient sur cette question dans sa monographie sur les chaînes en 1986, y voit plutôt un « élève » de Procope de Gaza, qui travaille selon les mêmes méthodes et le modèle procopien, mais qui se trouve à Césarée de Palestine<sup>22</sup>.

Cette compilation avait, semble-t-il, fait l'objet de deux éditions, l'une en deux volumes (Ps 1-176 ; Ps 77-100), l'autre en trois volumes (Ps 1-50 ; 51-100 ; 101-150), d'après les témoins conservés<sup>23</sup>.

Que cela implique-t-il matériellement ? Origène occupe une place prépondérante dans la chaîne : son commentaire des versets, placé en tête des autres extraits, occupe une place presque égale en quantité à celle de tous les autres réunis : il dessine ainsi une ligne exégétique que les autres auteurs cités semblent prolonger. Les éditeurs notent même que, là où il n'y a pas d'Origène, les auteurs patristiques semblent n'exprimer souvent que des thèmes qui lui ont été empruntés, à l'exception d'Apolinaire dont le style exégétique dénote parfois. Origène donne le ton d'une exégèse rarement théologique, mais plutôt spirituelle<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> M. HARL, *La chaîne palestinienne*, SC 189, p. 93. G. Dorival n'apporte pas d'éléments spécifiques sur le psaume 118 dans sa monographie *Les chaînes grecques exégétiques...*, t. I [n. 7], 1986, p. 155. Pour le Ps. 118 en tant que tel, il renvoie à son étude introductive avec M. Harl de 1972.

<sup>20</sup> M. HARL, *La chaîne palestinienne*, SC 189, p. 90.

<sup>21</sup> Selon l'hypothèse de R. CADIOU, « La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes », *Revue des Sciences religieuses*, 16/4, 1936, pp. 474-483, il y aurait eu une première phase de conservation de cette chaîne dans la bibliothèque de Césarée par les soins de Pamphile, d'Eusèbe, et d'Acace, ce qui, pour lui, implique une première modification de l'œuvre d'Origène à cause de compléments d'Eusèbe. Mais pour M. Harl et G. Dorival, la première élaboration d'une chaîne serait le travail d'un bibliothécaire de Césarée.

<sup>22</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques...*, I [n. 7], p. 114.

<sup>23</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques...*, I [n. 7], pp. 115-116 : « À mon avis, l'édition en trois volumes est l'édition ancienne de la première chaîne palestinienne, tandis que l'édition en deux volumes doit être considérée comme la vulgate byzantine de la chaîne palestinienne ».

<sup>24</sup> C'est l'analyse de M. Harl qui montre que seuls quelques versets sont le reflet d'une controverse théologique, tels les versets 67 et 73 qui abordent la question de la création et de la chute de l'homme (cf. SC 189, introd., p. 93).

## B. L'état textuel des extraits

Parmi les auteurs cités dans cette chaîne, Origène et Apollinaire partagent deux caractéristiques communes : leurs commentaires originels tels qu'ils se trouvent cités ont été perdus. Il n'y a pas de témoignages parallèles avec lesquels nous puissions comparer le texte cité par le caténiste pour mesurer la qualité de citation, et la fidélité au texte originel. Mais les études ont prouvé que le caténiste a eu un accès direct à ces œuvres perdues<sup>25</sup>, et non indirect par le biais de scholies ou de citations par l'intermédiaire d'autres chaînes filles ou d'un autre auteur.

Pour Origène, selon la dernière analyse de G. Dorival, l'œuvre à laquelle se référerait le caténiste serait principalement les *Commentaires aux Psaumes* 1-150, aujourd'hui perdus. La fidélité au texte originel est sûrement imparfaite, même si les accidents semblent moins nombreux que dans toutes les autres chaînes qui font connaître les commentaires patristiques du psaume 118<sup>26</sup>.

Pour Apollinaire, exégète renommé en son temps lui aussi, les sources antiques, notamment Jérôme, attestent qu'il a écrit un long commentaire linéaire sur les psaumes, aujourd'hui perdu<sup>27</sup>. Actuellement, la chaîne palestinienne est le texte le plus ancien qui permette de connaître des bribes de ce commentaire perdu<sup>28</sup>.

En 1972, M. Harl considérait que la chaîne palestinienne avait transmis la totalité de ce que nous connaissons d'Apollinaire et d'Origène. Les autres chaînes auraient donc eu accès aux commentaires de ces auteurs seulement par la chaîne palestinienne elle-même et ses filles. « Celle-ci est la voie unique par laquelle tous les siècles byzantins ont connu l'œuvre exégétique de ces auteurs. Elle est la collection la plus complète des textes les plus longs : on n'en trouve partout ailleurs que des extraits incomplets »<sup>29</sup>.

En 2018, G. Dorival affine cette appréciation grâce à son étude sur d'autres psaumes : « l'état original, littéral, du texte du *Commentaire aux Psaumes* est présent dans deux compilations caténales différentes : 1. La première chaîne palestinienne qui donne des extraits entre les psaumes 70 et 149 », dont le Ps 118, et ce à l'exception de 16 psaumes. « Seuls quelques versets sont concernés à chaque psaume. 2. La deuxième chaîne palestinienne qui offre des extraits littéraux d'Apollinaire entre les psaumes 7 à 118, dont les uns sont issus directement de la

<sup>25</sup> M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier*, I [n. 9], p. 57 ; G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques...*, I [n. 7], pp. 127-128 ; 133.

<sup>26</sup> *Les chaînes exégétiques...*, V [n. 7], p. 375 : « La première chaîne palestinienne est la seule voie d'accès pour la reconstitution des *Commentaires sur les Psaumes* 1-150, perdus ».

<sup>27</sup> Cf. *Ep.* 112, 20 ; *De vir. illustr.* 104 ; P. JAY, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris 1985, pp. 28-31.

<sup>28</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques...*, t. V [n. 7], pp. 314-315.

<sup>29</sup> *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, SC 189, introd., p. 88.

première tradition caténale, comme le Ps 118, tandis que les autres proviennent directement du *Commentaire sur les Psaumes*. Ils complètent alors le fonds retenu par la première chaîne palestinienne ». « Le *Commentaire aux Psaumes* d'Apollinaire est également parvenu dans un second état textuel, récrit, comme l'atteste la troisième chaîne palestinienne de l'*Athous Vatopedinus* 660 et du *Parisinus gr.* 139, ainsi que les *Vaticani gr.* 754 à partir du psaume 101, et *Reginensis gr.* 40. » Il faut ajouter que « d'autres chaînes donnent une réécriture de fragments d'Apollinaire qui leur est propre, et qui est élaborée tantôt à partir de l'état littéral originel tantôt à partir de la réécriture systématique »<sup>30</sup>.

### C. Les particularités du *Psaume* 118

Le psaume 118, qui expose une longue méditation sur la Loi, se distingue des autres par sa longueur (176 versets en 22 strophes) et sa composition alphabétique dans le texte massorétique, mais non dans celui de la Septante. En hébreu, tous les huit versets d'une même strophe commencent par la même lettre de l'alphabet, et l'ordre des strophes suit celui de l'alphabet hébraïque. C'est ce qu'Origène commente dans un Prologue cité par le caténiste où il met en corrélation l'enseignement moral avec la forme alphabétique : il joue sur le double sens du mot *στοιχεῖα* qui désigne à la fois les « lettres » de l'alphabet hébreu placées en tête des versets et les premiers « éléments » de l'enseignement de Dieu, assimilés à l'éthique. « La signification du psaume est donc liée à sa structure »<sup>31</sup>. Or le commentaire origénien sur la finalité du Ps 118 ne s'en tient pas là : le psaume conduit aussi à la perfection de la connaissance de Dieu. Ainsi, à la fin du Prologue : « Puisque c'est par l'enseignement des lettres (*διὰ τῆς στοιχειώσεως*) que notre âme est purifiée, lorsque nous apprenons l'éthique (*ἡμῶν μανθανόντων τὸν ἠθικὸν τόπον*) et que nous atteignons la perfection dans sa connaissance (*τελειουμένων ἐν τῇ γνώσει*), voilà pourquoi le chiffre huit a été affecté à chacune des lettres... » – le chiffre 8 symbolisant la perfection<sup>32</sup>. Atteindre la perfection dans les lettres signifie donc atteindre la perfection dans la compréhension des paroles de Dieu. D'où la nécessité de demander à Dieu l'intelligence (*συνέσις*), requête du psalmiste commentée à plusieurs reprises par Origène lui-même, dont l'une à la fin du commentaire, sur le verset 169 : « Que ma prière s'approche en ta présence, Seigneur ; selon ton enseignement, donne-moi l'intelligence ».

<sup>30</sup> G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques...*, t. V [n. 7], pp. 314-315.

<sup>31</sup> *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, SC 190, p. 545.

<sup>32</sup> Origène : « Chaque lettre, une fois qu'elle est régie par le nombre (huit), est perfection » (*ἕκαστον στοιχείον τελειώσις ἐστὶν ἅμα τῷ ἀριθμῷ*) (*Sur le Ps 118*, 169, SC 189, trad. M. Harl, p. 184, l. 28).



À cet endroit, Origène récapitule alors toute la progression spirituelle qu'il a perçue dans le psaume, en établissant plusieurs degrés de proximité avec Dieu, franchis par Moïse devenu figure emblématique<sup>33</sup>. Puis, dans un raisonnement par analogie, il souligne que l'intelligence s'acquiert par un enseignement reçu de Dieu lui-même : de même que dans une science comme la médecine, on reçoit l'intelligence médicale de la parole (κατὰ τὸ λόγιον) d'un maître, par le biais de son enseignement, de même celui qui veut devenir intelligent dans la sagesse et les paroles de Dieu (ἐν τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ καὶ τῇ σοφίᾳ) doit demander à son maître, qui dans ce domaine est Dieu seul (μόνῳ διδασκάλῳ), l'intelligence par un enseignement reçu de lui<sup>34</sup>. Il vient encore préciser la nature de cette intelligence au moyen d'une συγκρίσις avec l'intelligence humaine, de l'ordre de la φρόνησις, « intelligence industrielle dont l'homme a reçu l'apanage pour compenser sa faiblesse physique »<sup>35</sup>. Figure à l'appui la parole du Christ citée en Lc 16, 8 : « Les fils de ce monde sont plus avisés (φρονημώτεροι) avec leurs semblables que les fils de lumière ». Jésus reconnaît la supériorité de l'ingéniosité humaine (φρόνησις) chez ceux qui trament des machinations, mais cette forme d'intelligence porte seulement sur « les affaires humaines » (πρὸς τὰ ἀνθρώπινα). Origène fait ainsi remarquer que dans ce verset, l'intelligence est mentionnée comme un concept non pas absolu mais relatif à une situation, qui induit une comparaison entre les hommes : « Il ne dit pas simplement "avisés", mais (avisés) "avec leurs semblables" »<sup>36</sup>. De la même façon, l'intelligence que recherche le psalmiste doit être précisée : d'ordre spirituel, elle tire son origine non de l'homme mais de Dieu : le juste, donc, demande en prière de devenir intelligent « selon l'enseignement de Dieu », c'est-à-dire pour comprendre la volonté de Dieu et connaître les mystères du Christ.

En somme, la demande d'intelligence est le corollaire nécessaire de l'instruction sur la Loi. Elle implique une posture (διαθέσις) de disciple et d'écoute. Telle est la ligne directrice indiquée par Origène sur laquelle vont se greffer différentes exégèses, dont celles d'Apolinaire.

Toutefois, d'après la sélection du caténiste, Apolinaire est l'auteur de la chaîne qui commente le plus le terme συνέσις à propos du Ps 118, et ce à six reprises : la notion est présente dès le début de son exégèse sur le verset 8, avec le substantif συνέσις, ou plus loin, avec le préfixe -α privatif pour dire le manque d'intelligence (ἀσυνεσία au v. 10)<sup>37</sup>, avant même qu'elle n'apparaisse sous la plume du psalmiste (v. 27).

<sup>33</sup> *Sur le Ps 118*, 169, SC 189, pp. 456-458.

<sup>34</sup> *Sur le Ps 118*, 169, SC 189, p. 458.

<sup>35</sup> *Contre Celse*, IV, 78, repris par M. Harl, cf. note sur le Ps 118, 144, SC 190, p. 731.

<sup>36</sup> *Sur le Ps 118*, 169, SC 189, p. 458.

<sup>37</sup> Ps 118, 8. 12. 27. 98. 130. Cf. note sur le Ps 118, 144, SC 190, p. 731.

Plusieurs de ces commentaires méritent attention ; comme un spectre lumineux, ils développent le contenu de l'intelligence spirituelle, c'est-à-dire de la sagesse recherchée par le psalmiste, tout en faisant ressortir la dépendance de l'exégèse apolinarienne par rapport à celle d'Origène, empreinte cependant de caractéristiques qui lui sont propres.

## II. La visée eschatologique

Le premier exemple porte sur la strophe 4, v. 27 : « donne-moi l'intelligence de la voie de tes jugements, et je converserai dans tes merveilles » (ὁδὸν δικαιοματων σου συνέτισόν με, καὶ ἀδολεσχήσω ἐν τοῖς θαυμασίοις σου).

Le caténiste retient une brève paraphrase d'Origène qui commente seulement quelques mots du verset, ὁδόν, δικαίωμασι, ἀδολεσχεῖν et souligne que l'intelligence demandée par le psalmiste consiste en la compréhension de la « voie des mystères » et des « merveilles » dans les commandements de Dieu, pour pouvoir les méditer<sup>38</sup> :

Si je viens à comprendre (νοήσω) « la voie » des mystères de tes « jugements », parce que j'aurai reçu de toi « l'intelligence » (σύνεσιν) au point même de marcher sur cette voie, je pourrai, en comprenant (συνιείς) « les merveilles » signifiées dans tes jugements, « converser » (ἀδολεσχεῖν) en elles, c'est-à-dire faire mon entretien (ὁμιλίαν) à leur propos<sup>39</sup>.

Le commentaire a donc pour visée la méditation personnelle, mais la note origénienne consiste ici à qualifier de « mystères » le contenu des « jugements » (δικαιώματα) de Dieu, qui nécessitent le don divin de l'intelligence pour les comprendre. Notons que le champ lexical de la compréhension intellectuelle colore toute l'exégèse comme une excroissance du lemme biblique.

Apolinaire, quant à lui, n'oriente pas son commentaire vers une méditation intérieure et le développe bien plus amplement :

C'est une grande chose que d'agir toujours comme sous le regard de Dieu, d'énoncer ses actes et de réclamer à leur propos la révélation qui redresse et fortifie (αἰτεῖν ἀποκάλυψιν διορθωτικὴν ἢ βεβαιωτικὴν) ; et il gagnera en plus un bénéfice (ὠφέλειαν) pour les autres, quand, sous l'effet d'une intelligence plus divine encore, [le psalmiste] discourt et annonce l'admirable bienfait de Dieu (εὐεργεσίαν θαυμάσιαν ἐξαγγέλοντι

<sup>38</sup> Selon les éditeurs, il est probable que le caténiste n'ait retenu qu'un extrait du commentaire origénien sur le v. 27 (cf. SC 190, p. 594). Le commentaire édité en PG 12, col. 1593 A, est tout autant paraphrastique et bref.

<sup>39</sup> *Sur le Ps 118, 27*, SC 189, éd. et trad. M. HARL, p. 232, a, l. 1-234, l. 5.

τὴν θεοῦ) réservé aux saints. Car celui qui donne un enseignement sur la justice (δικαιοσύνη) enseigne aussi la fin réservée à la justice, qui est quelque chose de merveilleux et d'étonnant (θαυμασίου καὶ παραδόξου), à savoir que Dieu récompense grandement et au-delà du mérite. Paul, lui aussi, discourait sur « la tempérance, la justice et le jugement à venir », au point que le gouverneur « prit peur » (Ac 24, 25). Au lieu de « je converserai » (ἀδολεσχῆσω), Aquila a traduit : « je m'entretiendrai » (ὁμιλήσω) et Symmaque : « je raconterai » (ἐξηγήσομαι)<sup>40</sup>.

L'argumentation est structurée en trois temps :

1. La demande de l'intelligence est expliquée comme une demande de révélation intérieure venant de Dieu (αἰτεῖν ἀποκάλυψιν διορθωτικὴν ἢ βεβαιωτικὴν)<sup>41</sup>.

2. Or la visée de cette révélation consiste à aider autrui (ὠφέλειαν) par « l'annonce de l'admirable bienfait » (εὐεργεσίαν θαυμασίαν ἐξαγγέλοντι). Apollinaire précise alors que par « bienfait » (εὐεργεσία), il entend la justice (δικαιοσύνη), c'est-à-dire le fait que Dieu rétribue grandement et au-delà du mérite.

3. Enfin, il donne une explication du terme ἀδολεσχῆζω à la lumière des révisions juives : en montrant comment les réviseurs Aquila et Symmaque ont rendu le terme hébreu, il présente la palette d'interprétations possibles de ce terme, qui n'a pas d'équivalent avec le terme péjoratif ἀδολεσχεῖν en grec classique (qui signifie « bavarder »). Là où la Septante a choisi ἀδολεσχῆσω, Aquila a préféré ὁμιλήσω, « je m'entretiendrai », qui permet de comprendre l'exégèse origénienne du terme ἀδολεσχῆζω par celui de ὁμιλία, qui va dans le sens d'une conversation intérieure, d'un dialogue intérieur avec Dieu. Quant à Symmaque, il a préféré la leçon ἐξηγήσομαι, « je raconterai », qui permet de comprendre l'interprétation du même terme ἀδολεσχῆζω par Apollinaire dans le sens d'une proclamation tournée vers autrui en vue d'être utile.

Ces interprétations divergentes d'Origène et d'Apollinaire s'expliquent en fait par la polysémie du substrat hébreu rendu par le terme ἀδολεσχεῖν. Selon les enquêtes de Gilles Dorival, le verbe hébreu *sūba* signifie à la fois « se plaindre, méditer, parler ». Ἀδολεσχεῖν, verbe privilégié par la Septante comme l'attestent les

<sup>40</sup> Sur le Ps 118, 27, SC 189, trad. M. Harl modifiée, p. 234, c, 1-13. Sur ἀδολεσχία, ἀδολεσχεῖν, voir M. HARL, « Y a-t-il une influence du 'grec biblique' sur la langue spirituelle des chrétiens ? Exemples tirés du Psaume 118 et de ses commentateurs d'Origène à Théodoret », dans *La langue de Japhet. Onze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, pp. 183-202, ici pp. 193-196. L'auteur montre comment c'est par le truchement du Ps 118 particulièrement que le terme est entré dans la langue des chrétiens, notamment au sein des milieux monastiques où la méditation de ce Psaume est si importante, en prenant un sens différent de celui du grec classique. M. Harl note aussi l'influence philonienne très probable, qui glose ce terme dans le sens d'une conversation intérieure, en *Quaest. In Gen.*, IV, 140.

<sup>41</sup> G. DORIVAL, note v, SC 190, pp. 594-595.

concordances<sup>42</sup>, signifie seulement « parler », tandis que le sens de « méditer », dont on voit bien qu'il colore l'exégèse du verset 27, lui est en fait attribué par la Septante dans certains cas en vertu d'un hébraïsme sémantique<sup>43</sup>.

De ce premier exemple, il ressort que les outils textuels, à savoir les révisions juives, qui permettent cette variété d'interprétations, sont bien connus des deux auteurs. C'est le même fonds lexical qui sert d'objet de discussion et d'interprétation. Affleure donc ici la preuve d'une tradition méthodologique commune – voire d'un emprunt direct d'Apolinaire à Origène – sur laquelle se greffe une particularité apolinarienne : la tonalité conceptuelle du commentaire. Ce sont en effet des mots abstraits qui structurent le cheminement exégétique, autour des notions de « justice » (δικαιοσύνη), de « révélation » (ἀποκάλυψις), de « bienfait » (εὐεργεσία), et « d'utilité » (ὠφέλεια). La réflexion sur la justice divine oriente alors la lecture vers une perspective eschatologique.

### III. Le libre-arbitre

Le deuxième lemme que nous prenons pour objet d'analyse est le verset 36 de la strophe 5 : « Incline mon cœur vers les témoignages, et non vers la cupidité » (κλῖνον τὴν καρδίαν μου εἰς τὰ μαρτύριά σου καὶ μὴ εἰς πλεονεξίαν), dans la continuité du v. 34a : « Donne-moi l'intelligence et je scruterais ta Loi » (συνέτισόν με, καὶ ἐξερευνήσω τὸν νόμον σου καὶ φυλάξω αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου).

Ce verset amène les commentateurs à s'interroger sur la liberté d'action de l'homme tourné vers le bien ou vers le mal. La chaîne transmet seulement les extraits de deux exégètes : Origène suivi d'Apolinaire. On constate alors deux approches très différentes tandis que c'est la même question de fond sur le libre arbitre humain qui est posée.

Origène, en lien avec le v. 35, part du témoignage des saints qui rapportent tout à Dieu, d'où la question de savoir ce qui dépend encore de l'homme si tout est rapporté à Dieu. Origène y répond en citant deux passages du v. 33 pour préciser la part d'initiative humaine qui consiste en la recherche continue de Dieu et le fait de garder la Loi de Dieu dans son cœur.

Puis il précise le sens de « cupidité » présent dans le lemme, défini comme synonyme d'idolâtrie (Col 3, 5) en opposition aux « témoignages » des saints :

Les saints rapportent tout à Dieu, nous enseignant ainsi que nous ne pouvons rien sans Dieu. « Si vous ne restez pas en moi », dit-il, « vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,

<sup>42</sup> E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, I, Oxford 1897, s. v. « ἀδολεσχῆν ».

<sup>43</sup> Cf. G. DORIVAL, note v. 27, SC 190, pp. 594-595.

4-5). Mais peut-être me répliquera-t-on ceci : si tout est rapporté à Dieu (*ἅπαντα ἀναφέρεται ἐπὶ τὸν θεόν*), où est ce qui dépend de moi (*ποῦ τὸ ἐπ' ἐμοί*) ? Regarde donc si ce qui dépend de nous ne s'est pas entremêlé partout avec ce qui vient de Dieu : « Donne-moi pour Loi, Seigneur, la voie de tes commandements » (v. 33a) ; mais voici ce qui dépend de nous : « et je la rechercherai continuellement » (v. 33b). À nouveau, je fais une demande à Dieu : « Donne-moi l'intelligence (*συνέτισόν με*) et je scruterais ta Loi (*ἐξερευνήσω*) » (v. 34a) ; et voici ce qui dépend de moi : « et je la garderai de tout mon cœur » (v. 34b). (...) Demandons par conséquent que ce qui vient de Dieu nous parvienne (*τὰ ἀπὸ θεοῦ προσγενέσθαι ἡμῖν*), et promettons aussi ce qui dépend de nous (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*), sans faire défaut, pour ne pas violer les alliances qui nous lient à Dieu. Voilà donc ce que dit [le psalmiste]. Sachant que la cupidité (*πλεονεξία*) est un vice puissant qui divinise les gains de l'injustice, l'Apôtre l'a appelée « idolâtrie » (Col 3, 5) ; d'où le fait que le psalmiste aussi a besoin de Dieu quand il prononce le présent verset. En outre, nous apprenons par ce texte que « la cupidité » (v. 36) est incompatible avec les témoignages de Dieu ; mais certains des exemplaires portent « et non vers le profit », autrement dit « non pas vers le profit de l'argent »<sup>44</sup>, c'est-à-dire du gain<sup>45</sup>.

La fin du commentaire reprend donc l'antagonisme du stique entre les « témoignages de Dieu » et la « cupidité », c'est-à-dire entre le comportement humain qui rend témoignage à Dieu et la cupidité (cf. Col 3, 5), l'un étant le fruit du respect de la Loi, l'autre étant à la source de la recherche de profit pécuniaire. Origène, par le truchement de la référence paulinienne à Col 3, 5, fait de cette opposition un enjeu de foi (Dieu ou les idoles) qui engage le choix de l'homme.

L'extrait d'Apolinaire retenu par le caténiste est très bref et porte sur la seconde partie du stique, à savoir la notion de cupidité, présentée ici comme le contraire de la justice :

Puisque le cœur de l'homme s'attache passionnément au mal<sup>46</sup>, dès la jeunesse, l'homme a besoin de Dieu qui porte son cœur à des actes justes, c'est-à-dire qui dirigera notre faculté de décision (*ἐνάζοντος τὸ προαιρετικόν*) par la façon dont il dispose les événements (*οἰκονομίαις πραγμάτων*) et par l'illumination de l'Esprit divin (*θείου πνεύματος ἐλλάμψει*)<sup>47</sup>.

Cette fois, Apolinaire présente une perspective opposée à celle d'Origène : il ne s'agit pas d'expliquer ce que l'homme peut faire pour ne pas quitter le chemin des

<sup>44</sup> Ambroise dans son commentaire sur les psaumes, (*Expositio de Psalmo CXVIII*, 5, 27) commente aussi cette variante du texte biblique, *ὠφέλεια* au lieu de *πλεονεξίαν* (LXX).

<sup>45</sup> *Sur le Ps 118*, 36, a 1-22, SC 189, trad. M. Harl modifiée, pp. 250-252.

<sup>46</sup> Expression reprise de Gn 8, 21.

<sup>47</sup> *Sur le Ps 118*, 36, b, 1-5, SC 189, trad. M. Harl modifiée, p. 25.

commandements divins (se détourner de l'idolâtrie), mais ce que Dieu fait pour aider l'homme à rester sur le droit chemin. Cette glose part d'une considération négative sur l'homme, passionnément (ἐπιμελῶς) incliné au mal dès sa jeunesse, pour finir sur l'œuvre de Dieu. L'action de Dieu dans la façon de diriger la faculté de décision humaine (τὸ προαιρετικόν) est double, extérieure, par l'ordonnement des événements (οἰκονομίαις πραγμάτων), et intérieure, par l'illumination de l'Esprit (θείου πνεύματος ἐλλάμψει).

Comme Origène, Apolinaire interprète le v. 36 en relation avec la question du libre arbitre, mais il recourt ici à une notion abstraite, τὸ προαιρετικόν, classique en philosophie et dans les polémiques doctrinales dans lesquelles il s'est engagé<sup>48</sup>, là où Origène utilise une simple périphrase, elle aussi commune en philosophie<sup>49</sup> : « les choses qui dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν) », ou « de Dieu » (τὰ ἀπὸ θεοῦ). Apolinaire ne retient plus, d'après l'extrait cité par le caténiste, l'opposition scripturaire entre « témoignages » et « cupidité », mais glose le contenu du verbe initial « incline » dans le sens d'une action divine qui influence le libre arbitre par les événements et le don de la connaissance intérieure, œuvre de l'Esprit saint.

De ces analyses, on retiendra deux points :

1. Apolinaire se démarque d'Origène par son utilisation d'un vocabulaire technique avec les expressions τὸ προαιρετικόν et οἰκονομίαις πραγμάτων. Là où Origène emploie plus naturellement la forme προαίρεσις, notamment dans ses écrits doctrinaux, tels le *Contre Celse* ou le *Traité des principes*, où se trouve discutée la question de la liberté humaine<sup>50</sup>, Apolinaire recourt à l'adjectif neutre substantivé, τὸ προαιρετικόν, dont on ne peut cependant pas dire non plus qu'il soit caractéristique d'un lexique personnel, étant donné qu'il reste rare dans les fragments conservés. Par exemple, c'est la seule occurrence indiquée par le *TLG* (où ne se trouve intégrée qu'une partie des fragments d'Apolinaire, relativement représentative toutefois de tous ses écrits conservés). En tout cas, le centre de gravité du questionnement sur la part de responsabilité humaine est le même.

Cette réflexion sur le libre-arbitre se poursuit encore dans le seul extrait choisi par le caténiste pour le v. 37 (« Détourne mes yeux pour qu'ils ne voient pas la vanité

<sup>48</sup> Autant la question de la προαίρεσις est un point névralgique dans la polémique de Grégoire de Nysse contre Apolinaire, autant le terme προαιρετικόν est rare même chez Apolinaire.

<sup>49</sup> Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 111b l. 30 (éd. Bekker) : ὅλως γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι (« d'une façon générale, le choix délibéré semble concerner ce qui dépend de nous ») ; pour son usage dans la tradition stoïcienne, cf. par ex. *Manuel d'Épictète*, I, 5, l. 5 à propos de l'usage des représentations ; Marc Aurèle, *Pour moi-même*, IX, 40.

<sup>50</sup> *Contre Celse*, I, 34, 7 ; 68, 42 etc. ; *De principiis*, III, 1, 24, 16. Cf. aussi G. LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout 2001, spécialement pp. 83-87. Dans la préface du *Traité des Principes* (§ 5), Origène rappelle que « toute âme raisonnable est douée de libre arbitre et de volonté ». Selon G. Lekkas, p. 88, « le libre arbitre relevant plus de la faculté qu'a l'âme raisonnable d'agir de façon bonne ou mauvaise, et moins la distinction qu'elle a la capacité d'opérer entre le bien et le mal ».

[ματαιότητα], en ta voie (ὁδῶ) fais-moi vivre »), qui en expose les conditions. L'attribution de ce fragment est objet de débat : Ekkehard Mühlenberg l'édite sous le nom d'Apolinaire<sup>51</sup>, Marguerite Harl et Gilles Dorival l'éditent comme un passage anonyme, tout en posant l'hypothèse de sa paternité origénienne, parce que le *Parisinus graecus* 139 (X<sup>e</sup> s.) et le *Vaticanus Reginensis graecus* 40 (XIV<sup>e</sup> s.) l'attribuent aux commentateurs du verset précédent (qui sont Origène et Apolinaire), et qu'on retrouve chez Ambroise, *Expositio Psalmi CXVIII*, 5, 28, qui s'appuie sur Origène, trois des idées développées dans cet extrait<sup>52</sup>.

La notion de libre-arbitre est alors explicitée comme étant un discernement du bien et du mal, alors que l'auteur fait un développement sur la vanité qui consiste en un usage dévoyé de l'intelligence :

La « vanité », c'est la folie des spectacles, la contemplation de ce qu'il ne faut pas (περὶ τῶν μὴ δεόντων θεωρία), et l'imagination dérégulée de la pensée (κατὰ διάνοιαν ἄτοπος φαντασία) ; Paul la définit clairement lorsqu'il dit : « Dans la vanité de leur esprit, leur pensée s'est obscurcie de ténèbres et ils se sont séparés de la vie de Dieu (Ep 4, 17) ». Vois ce qui est appelé vanité de l'esprit : c'est lorsqu'un homme possède l'intelligence (νοῦν ἔχει) et que, au lieu de s'en servir pour contempler le vrai (τὴν τῶν ἀληθῶν θεωρίαν), il la livre à Satan qui l'enchaîne (παρέχει αὐτὸν τῷ δεσμεύοντι Σατανᾷ)<sup>53</sup>.

Il est intéressant de noter que dans ce passage, le choix du bien et du mal est attribué à l'intelligence (διάνοια, νοῦς) et non à la volonté ou à la faculté de décision.

2. À propos du v. 36, Apolinaire est le seul à nommer l'Esprit ; cette observation vaut plus largement dans la chaîne<sup>54</sup> : c'est un trait qui le distingue d'Origène. Le terme est associé à l'image de l'illumination, qui fait la différence dans de nombreux fragments entre l'exégèse d'Apolinaire et celle d'Origène. Pour s'en convaincre, on lira par exemple le commentaire apolinarien du v. 12 (« Béni es-tu Seigneur, enseigne-moi tes jugements ») :

L'intelligence (σύνεσις) ne vient pas simplement de la mémoire (μνήμη) ; elle vient de l'illumination divine (τοῦ θείου φωτισμοῦ)<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, t. I [n. 8], p. 87, l. 5-14. Le *Patmiacus Monasterii S. Joannis* 215 l'attribue à Athanase.

<sup>52</sup> Le *Vaticanus graecus* 754 en produit une paraphrase où seule la partie centrale fait l'objet de retouches. Cf. SC 190, p. 607, dont nous reprenons les analyses.

<sup>53</sup> *Sur le Ps 118*, 37, a, 1-8, SC 189, trad. M. Harl, pp. 252-255.

<sup>54</sup> L'Esprit Saint est aussi mentionné dans le commentaire d'Apolinaire sur le v. 6 (*Sur le Ps 118*, v. 6 c, l. 1, SC 189, p. 198).

<sup>55</sup> *Sur le Ps 118*, 12, b, 1-3, SC 189, trad. M. Harl, pp. 208-209. Il reste tout de même étrange de constater que le *TLG* ne donne que des occurrences très tardives à cette expression (VI<sup>e</sup> s. et époque

Alors qu'Origène commente le verset comme une demande faite au Maître de connaître le « sens (ποῖον ἔχει νοῦν) des jugements », Apolinaire propose une analyse très proche de deux passages d'Eusèbe à propos des v. 28c et 33. En effet, commentant le v. 28c, str. 4 (« Mon âme s'est assoupie de tristesse ; rends-moi ferme en tes paroles »), Eusèbe oppose l'assoupissement spirituel et l'illumination en vue de la compréhension des lois de Dieu – point absent dans le commentaire origénien qui le précède dans la chaîne :

Eusèbe : (...) Si tu me donnes l'intelligence de tes commandements (ἐὰν συνετίσης με τὰς ἐντολάς σου), « je serai affermi en tes paroles » (v. 27). Et il est indispensable que je demande pour mes yeux l'intelligence et l'illumination (ἄξιῶ συνετισθῆναι καὶ φωτισθῆναι) en vue de la compréhension de tes lois (κατανόησιν τῶν νόμων σου), pour que toute voie d'injustice s'éloigne de moi<sup>56</sup>.

De même, dans l'analyse du v. 33, str. 5 (« Donne-moi comme loi, Seigneur, la voie de tes jugements, et je la rechercherai continuellement »), qui ne comporte pas d'extrait d'Apolinaire, mais seulement d'Origène et d'Eusèbe, ce dernier revient sur l'illumination intérieure que signifie la connaissance de la Loi, alors que le premier commente « la voie » selon une perspective typologique et en donne une lecture christologique par le truchement de Jn 14, 6. Eusèbe déclare :

Toi, Seigneur, dit-il, « donne-moi comme loi la voie de tes commandements », et moi, tout le temps de ma vie, je me consacrerai à sa recherche. Au lieu de : « Ordonne-moi » (νομοθέτησον), Aquila a traduit : « Illumine-moi, Seigneur » (φωτίσον με) et Symmaque : « Montre-moi, Seigneur »<sup>57</sup>. Ils veulent dire qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaître la voie, si le Seigneur lui-même n'illumine pas les yeux de l'âme (φωτίσει τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς) »<sup>58</sup>.

C'est le verbe hébreu *hōrb*, « montrer », « suivre », qui est à l'origine du commentaire eusébien des différentes versions. Selon G. Dorival, la Septante a rapproché ce verbe du substantif « Torah », « la Loi », (équivalent au grec νόμος), d'où le νομοθέτησον (« donne comme loi ») de ce v. 33. Aquila aurait rapproché la racine *hōrb* (« instruire », « montrer ») de 'ōr (« être clair », « être illuminé ») selon sa doctrine appelée « théorie sommaire de la racine » par J. Reider<sup>59</sup>, d'où la traduction par φωτίζειν en grec.

byzantine), à l'exception d'Apolinaire. Doit-on en conclure qu'il s'agit d'une reformulation par le caténiste ? Le phénomène n'est pas rare dans les fragments doctrinaux transmis par des florilèges.

<sup>56</sup> *Sur le Ps 118*, 28, c, 7-10, SC 189, trad. M. Harl, pp. 236-237.

<sup>57</sup> Le verbe hébreu est *hōrb*, « montrer, instruire ».

<sup>58</sup> *Sur le Ps 118*, 33b, 2-9, SC 189, trad. M. Harl, pp. 248-249.

<sup>59</sup> J. REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphie 1916, p. 37, cité par G. DORIVAL, SC 190, p. 604, dont nous reprenons la note.



La compréhension de l'intelligence spirituelle comme illumination intérieure, formulée explicitement chez les deux auteurs, à la différence d'Origène, atteste clairement une tradition exégétique commune dont l'exemple ci-dessus montre qu'elle a peut-être sa source chez les réviseurs, sans compter qu'elle entre en consonance avec une tradition philosophique néoplatonicienne, commune à l'époque des commentateurs, selon laquelle la connaissance de Dieu est conçue comme un mouvement d'illumination intérieure<sup>60</sup>.

#### IV. La beauté de la sagesse

Le dernier exemple porte sur le verset 98 de la strophe 13 : « Tu m'as rendu plus savant que mes ennemis dans ton commandement ; il est à moi pour l'éternité » (πᾶρ τοὺς ἐχθρούς μου ἐσόφισάς με τὴν ἐντολήν σου, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνά μοί ἐστιν).

Le caténiste a retenu cette fois des extraits d'Origène, de Didyme, de Théodoret de Cyr, d'Apolinaire, mais les commentaires les plus approfondis sont ceux d'Origène et d'Apolinaire. Le premier, d'une part, voit dans l'opposition entre le psalmiste et ses ennemis une opposition entre David, prototype du chrétien, du juste injustement persécuté, et les Juifs, et d'autre part il donne une perspective eschatologique à son commentaire, tandis que le second donne une autre lecture allégorique en associant la justice à la Sagesse telle qu'elle est décrite dans les livres sapientiaux. En effet, selon Origène :

Il appelle ennemis, en ce texte, ceux qui revendiquent les commandements (ἐντολῶν) pour eux et qui nous détestent, nous qui ne sommes pas leurs ennemis ; ce sont les Juifs de la circoncision. « Plus » qu'eux, en effet, le chrétien « est savant (ἐσοφίσθη) dans le commandement » de Dieu, car il comprend (νοῶν) et observe (φυλάττω) spirituellement la Loi (πνευματικῶς τὸν νόμον). (...) Comment peut-on dire « pour l'éternité » ? Je m'élève vers les réalités célestes et parmi les réalités célestes je vivrai selon la véritable Loi spirituelle (πνευματικὸν ἀληθῆ νόμον) ; car ils adoraient, eux, « une copie et une ombre des réalités célestes (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων) » (He 8, 5)<sup>61</sup>.

La supériorité du chrétien sur le Juif tient ici à son intelligence spirituelle de la Loi qui lui donne accès à une compréhension des fins dernières, à la différence des ennemis qui adorent seulement « une copie et une ombre des réalités célestes ».

<sup>60</sup> Cf. A. TIMOTIN, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout 2017, pp. 129-131.

<sup>61</sup> *Sur le Ps 118*, 98 a, l. 1-17, SC 189, trad. M. Harl, pp. 346-349.

Didyme, dont le caténiste cite ensuite un extrait, situe son commentaire dans le domaine de la morale et non plus de la polémique anti-juive : les ennemis invisibles sont ceux qui amollissent l'âme et qui opposent le plaisir à l'ἐντολή, au commandement :

Les ennemis invisibles qui m'accablent cherchent avec grande ardeur à me faire préférer le plaisir (προτιμᾶν ἡδονήν) ; ce plaisir provoque le mécontentement devant tout travail pénible, au point que l'on en vient même à abandonner le commandement divin qui s'accomplit dans la sueur (τὴν θεῖαν ἐντολήν σὺν ἰδρωτί κατορθουμένην παραιτεῖσθαι). Mais plus fort que le plaisir et que nos ennemis qui le prônent est celui qui a été rendu par Dieu si « savant dans son commandement » (ὁ τὴν θεοῦ ἐντολήν σοφιζόμενος ὑπ' αὐτοῦ) qu'il le possède selon son propre aveu « pour l'éternité », tandis que le plaisir est de courte durée et passager. Voilà pourquoi dans son hymne de reconnaissance adressé à Dieu, il dira : « Tu m'as rendu savant (ἐσόφισας) dans ton commandement », d'où il résulte aussi que je le suis « plus que mes ennemis »<sup>62</sup>.

Suit un extrait de Théodoret, puis d'Apollinaire dont l'exégèse s'inscrit dans une tradition sapientielle, bien distincte de l'interprétation morale précédente :

Non seulement les injustes sont aveugles à la beauté de la justice (τυφλώττουσι πρὸς τὸ τῆς δικαιοσύνης κάλλος) mais encore ils ne discernent pas la sublimité et la dignité des discours qui s'y rapportent (τῶν περὶ αὐτῆς λόγων τὸ σεμνὸν καὶ εὐπρέπες οὐ καθορῶσιν) ; celui au contraire qui les a choisis et veut leur appartenir, celui-là seul s'établit dans l'intelligence (ἐν συνέσει καθίσταται), car c'est seulement à ses amants (ἐρασταῖς ἐαυτῆς) que la Sagesse (σοφία) dévoile sa beauté (κάλλος ἀποκαλύπτει), selon cette parole : « Aime-la et elle t'honorera ; honore-la pour qu'elle te protège » (Pr 4, 6b)<sup>63</sup>.

Ce style sapientiel tient à la présence d'expressions comme « amant de la Sagesse » (σοφίας ἐραστής) devenue la Bien-aimée à laquelle la Loi est assimilée<sup>64</sup> : le juste est ainsi celui qui en perçoit la beauté, et se définit, dans *La Sagesse de Salomon* 8, 2, comme « amant de sa beauté » (ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς). L'extrait apollinarien apporte une coloration philosophique inédite<sup>65</sup> à la compilation

<sup>62</sup> *Sur le Ps 118*, 98 b, l. 1-11, SC 189, trad. M. Harl, pp. 348-349.

<sup>63</sup> *Sur le Ps 118*, 98 d, l. 1-7, SC 189, trad. revue M. Harl, pp. 348-351. E. Mühlenberg semble avoir fait une erreur en rapportant ce fragment 233 au v. 97 (*Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, I [n. 8], p. 91).

<sup>64</sup> L'expression est courante dans les textes sapientiaux. Cf. Sg 8, 2 ; Pr. 29, 3, 8, 17 ; 4, 6 cités par M. Harl, SC 190, p. 644.

<sup>65</sup> L'expression « amant de la sagesse » est au croisement des traditions biblique (par ex., selon

du caténiste grâce à l'ajout du concept κάλλος et de termes moraux mélioratifs (σεμνόν, εὐπρέπες). Au prix d'une substitution de termes personnels à ceux du verset – δικαιοσύνη et λόγοι pour gloser le terme biblique ἐντολή – Apolinaire s'engage dans une interprétation assez éloignée du sens du verset, et en tout cas bien loin d'Origène. Une fois de plus, on observe un réseau sémantique créé par Apolinaire entre l'enseignement divin (λόγων) et l'illumination intérieure (ἀποκαλύπτει) grâce à l'intelligence spirituelle (συνέσει). Or l'intelligence définie ici comme sagesse est la clef de voûte du commentaire, car elle représente l'accomplissement de la quête de Dieu.

En somme, là où le commentaire d'Origène se porte vers l'idée d'une ascension de l'âme qui interprète la Loi de façon spirituelle (πνευματικῶς), le commentaire d'Apolinaire progresse vers l'idée d'une contemplation de la sagesse, présentée comme ce qu'est la vraie intelligence.

Les fonds scripturaires mobilisés pour l'un et l'autre auteur sont clairement distincts ; Paul chez Origène, le livre de la Sagesse ou des Proverbes chez Apolinaire. Pourtant, quelques indices témoignent de l'innutrition biblique d'Apolinaire qui n'ignore pas la lecture courante dont témoigne Origène, lorsqu'il utilise par exemple le verbe τυφλώτειν d'usage post-classique, présent dans le Nouveau Testament et en littérature patristique pour parler de l'aveuglement des juifs ou des ennemis<sup>66</sup> précisément dénoncé au début de l'extrait origénien.

En conclusion de ces analyses, retenons ceci :

1. De nombreux commentaires attestent bien une veine d'interprétation spirituelle de l'intelligence divine, mais lorsqu'on regarde en détail les commentaires mis en regard, on s'aperçoit que la teneur de l'exégèse en est bien différente. Chez Apolinaire, cette notion d'intelligence semble un point de gravité important de son commentaire sur le Ps 118, comme l'atteste le dernier exemple où le lemme biblique n'impliquait pas d'évoquer cette notion comme accomplissement de la vie spirituelle.

2. On a observé à plusieurs reprises dans l'exégèse d'Apolinaire une propension à introduire des notions abstraites (justice, beauté...) pour expliquer un lemme

les enquêtes menées d'après le TLG en mai 2022, cf. Philon, *Des Chérubins*, 41, 3 ; *Sur les sacrifices d'Abel et de Caïn*, 18, 4 ; *Sur la migration d'Abraham*, 101, 2 ; 149, 2 ; *Des songes*, 1, 205, l. 2 ; Didyme, *Fragments sur les Psaumes*, n°910, l. 6 sur Ps 91, 6-7, etc.) et platonicienne (cf. Platon, *Banquet*, 179d4 ; Porphyre, *Lettre à Marcella*, 1, l. 7 [éd. E. DES PLACES, A. PERROT, coll. Belles Lettres en Poche, Paris 2019, p. 3]).

<sup>66</sup> Cf. *Sur le Ps 118*, 43a d, l. 18, SC 189, p. 262 pour un emploi origénien à propos des ennemis, dans une référence à Sg 2, 21. C'est un terme commun dans divers corpus patristiques. Pour ne citer que quelques emplois dans un contexte de polémique anti-païenne ou anti-juive, cf. Justin, *Dial. Tryph.*, 97, 4, 2, *Apol.*, 3, 4 ; Origène, *Contre Celse* II, 79, 21 ; V, 6, 8 ; V, 9, 14 ; VI, 76, 11 etc. ; *Sur Matthieu* 13, 4, 21 ; 16, 11, 35...

biblique. Dans ce cas, il s'engage dans un commentaire plus conceptuel sur le texte biblique et s'intéresse à la globalité du lemme, sans qu'on puisse rapporter cette technique à une école particulière. Mais ce faisant, il n'ignore pas non plus la matière origénienne, en tout cas les outils qu'utilise Origène, notamment les leçons hexaplares. En tout cas, les quelques analyses que nous avons menées ci-dessus sont loin d'illustrer des traits généraux de l'exégèse apolinarienne des Psaumes relevées par M. Simonetti<sup>67</sup>.

Cette constatation soulève la délicate question du projet éditorial du caténiste : y a-t-il un effet de montage, un projet littéraire qui proposent une perspective spirituelle très cohérente dans le choix des extraits sur un même lemme, au détriment éventuel d'interprétations trop divergentes ? En l'état actuel de nos sondages, on ne peut que noter des affinités entre Origène et Apollinaire. Si d'aventure le caténiste a cherché à restituer la teneur exégétique caractéristique de chaque auteur retenu en supprimant les passages trop redondants entre eux, il a veillé à ce que la concaténation produise une lecture cohérente d'un même lemme. Ces quelques exemples examinés ne permettent pas de préciser davantage le « degré d'intervention de l'auteur de la collection dans le processus d'excerptation et de rédaction »<sup>68</sup>. Voilà un champ de questionnement qui mériterait de plus amples analyses sur un échantillon plus large d'extraits des auteurs cités, en comparaison éventuellement d'autres chaînes.

Université Paris Nanterre, UMR 7041,  
ArScAn, équipe THEMAM

Hélène GRELIER-DENEUX

## Bibliographie

- CASSIN, M., « Où en est l'édition de textes patristiques grecs aujourd'hui ? Théories, méthodes et pratiques », *ZAC* 24/1, 2020, pp. 11-59.
- DEVREESSE, R., « Les chaînes exégétiques grecques », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris 1928, col. 1084-1233.
- DORIVAL, G., *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, 5 t., Louvain 1986-2018.
- HARL, M., DORIVAL G., *La chaîne paléstinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, t. I et II, SC 189 et 190, Paris 1972.
- HARL, M., « Y a-t-il une influence du 'grec biblique' sur la langue spirituelle des chrétiens ? Exemples tirés du Psaume 118 et de ses commentateurs d'Origène à Théodoret », dans *La langue de Japhet. Onze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, pp. 183-202.

<sup>67</sup> M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria, Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome 1985, pp. 130-131 ; ID., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981, p. 60.

<sup>68</sup> cf. M. CASSIN, « Où en est l'édition de textes patristiques grecs aujourd'hui ? Théories, méthodes et pratiques », *ZAC* 24/1, 2020, pp. 11-59, ici, p. 48.

- KARO, G., LIETZMANN, H., *Catenarum graecarum Catalogus*, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1902.
- LORRAIN, A., « Éditer les chaînes exégétiques grecques : quelle place pour les mises en page ? », *Byzantion* 91, 2021, pp. 219-263.
- MÜHLENBERG, E., *Psalmekommentare aus der Ketenenüberlieferung*, 3 vol., *Patristische Texte und Studien* 15, 16 et 19, Berlin, New York 1975-1978.
- REIDER, J., *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphie 1916.
- RICHARD, M., « Les premières chaînes sur le Psautier », *Bull. d'information de l'IRHT*, 1956/5, pp. 87-98.
- RONDEAU, M.-J., *Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, vol. I, Rome 1982 et vol. II, Rome 1985.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria, Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome 1985, pp. 130-131.
- SIMONETTI, M., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981.
- TIMOTIN, A., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout 2017.

ENTRE PHILOGIE ET POLÉMIQUE :  
ÉCRITURE ET EXÉGÈSE DANS LE *CONTRE HELVIDIUS* DE JÉRÔME

*Abstract:* In 383 Jerome published the treatise *Against Helvidius* in Rome, defending the perpetual virginity of Mary. Much of the argument is based on scriptural texts, making it the monk's first "exegetical treatise". At the same time Jerome was undertaking a revision of the Latin text of the Gospels. This concomitance between the writing of this work and this revision work can hold our attention: does the *Adversus Helvidium* already manifest the qualities that made Jerome one of the most famous biblical specialists of Late Antiquity?

Our study focuses on Jerome's dual attention to the biblical text and its interpretation. It seeks to examine the extent to which the monk is attentive to questions of translation, how he envisages the transmission of sacred texts, and how he develops an interpretative method. In other words, can we already speak of the emergence of Jerome's exegesis in this treatise, or does the polemical and theological issue prevail over critical attention?

*Keywords:* Jerome, Helvidius, Bible, translation, polemic

*Résumé :* En 383, Jérôme publia à Rome son traité *Contre Helvidius*, où il défend la virginité perpétuelle de Marie. L'essentiel de sa démonstration se fonde sur l'Écriture, ce qui en fait son premier « traité exégétique ». Au même moment, Jérôme entreprenait une révision de la version latine des Évangiles. Cette concomitance entre le travail de rédaction et celui de révision mérite de retenir notre attention : est-ce que le *Contre Helvidius* manifeste déjà les qualités qui ont fait de Jérôme un des spécialistes de la Bible les plus réputés de l'Antiquité tardive ?

L'article se concentre sur le double intérêt de Jérôme, pour texte biblique et pour son interprétation : dans quelle mesure le moine est-il attentif aux problèmes de traduction, quel regard porte-t-il sur la transmission des textes sacrés, et comment élabore-t-il sa méthode d'interprétation. Autrement dit, pouvons-nous déjà parler, dans ce traité, de l'émergence d'une exégèse hiéronymienne, ou l'intention polémique et théologique l'emporte-t-elle sur la perspective critique ?

*Mots clés :* Jérôme, Helvidius, Bible, traduction, polémique

En 383-384, alors qu'il était à Rome, Jérôme entreprit, sous l'impulsion du pape Damase, la révision du texte latin des Évangiles à partir des manuscrits

grecs<sup>1</sup>. Telle fut la première étape qui fit de Jérôme, le grand traducteur de la Bible en latin. À cette même époque, il fut également confronté à un scandale provoqué dans la communauté ascétique romaine par un certain Helvidius, auteur d'un petit ouvrage qui affirmait que Marie, restée vierge jusqu'à la naissance de Jésus, avait ensuite vécu comme une femme mariée et avait eu de Joseph plusieurs enfants, remettant en cause non seulement sa virginité *post partum*, mais aussi la prééminence de la virginité sur le mariage. Sollicité par des « frères », Jérôme se décida à riposter par un traité, le *Contre Helvidius, sur la virginité perpétuelle de la bienheureuse Marie* (383)<sup>2</sup>. Une grande partie de l'argumentation d'Helvidius et de la réponse de Jérôme se fondait sur les témoignages scripturaires, Helvidius analysant plusieurs versets bibliques et Jérôme reprenant le dossier pour discuter une à une les preuves de son adversaire. Cette utilisation massive de l'Écriture dans l'*Adversus Helvidium*<sup>3</sup> fait de cet ouvrage le premier « traité exégétique » (du moins à matière exégétique) de Jérôme<sup>4</sup>. La concomitance entre la naissance de l'œuvre du traducteur et l'émergence de l'intérêt exégétique retiendra ici notre attention : le *Contre Helvidius* manifeste-t-il déjà les qualités qui ont fait de Jérôme l'un des plus célèbres spécialistes de la Bible de l'Antiquité tardive ?

Dans cette œuvre, l'approche biblique de Jérôme apparaît double : il s'agit non seulement de défendre l'interprétation théologique des textes sacrés en « port[ant] la cognée de l'Évangile aux racines de l'arbre sans fruit »<sup>5</sup>, mais aussi d'analyser avec soin le texte biblique dans sa littéralité, comme l'exégète l'affirme d'emblée : « Ce sont *les mots mêmes des Écritures* qu'il nous faut exposer : qu'(Helvidius) soit contredit

<sup>1</sup> Il s'agissait de « réviser sur des manuscrits grecs une version européenne peu altérée de la *Vetus Latina* des Évangiles [...], en essayant de revenir au sens initial du grec sans trop perturber pour autant les habitudes liturgiques » (A. CANELLIS (éd.), Introduction à *Jérôme, Préfaces aux livres de la Bible*, SC 592, Paris 2017, pp. 89-90).

<sup>2</sup> Nous citerons l'*Adversus Helvidium* (*Helv.*) d'après la *Patrologie latine* de Migne (*PL* 23, éd. 1845, coll. 183 A-206 B). On signalera que, suite à une erreur présente dans les éditions de Domenico Vallarsi (*Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera*, t. II, G. VALLARSI, A. P. BERNO, Vérone 1735) puis de Migne, on trouve deux paragraphes 7 (7a) et 8 (8a) après le § 8. Nous préparons actuellement une nouvelle édition de ce texte pour la collection « Sources Chrétiennes ».

<sup>3</sup> V. MILAZZO (« L'utilizzazione della Scrittura nell'«Adversus Helvidium» di Gerolamo: tra grammatica ed esegesi biblica », *Orpheus* N. S. 15, 1994, pp. 21-45, ici 22), a recensé plus de 90 citations scripturaires explicites (dont 20 attribuées à Helvidius), sans compter les allusions bibliques ; elle a encore signalé la grande densité du matériau biblique dans le *Contre Helvidius* par rapport à d'autres œuvres de Jérôme de longueur similaire.

<sup>4</sup> En réalité, Jérôme s'était déjà risqué à l'exégèse : sur les débuts exégétiques de Jérôme, et notamment sur ses premières lettres exégétiques, voir A. CANELLIS, *Les premières lettres exégétiques de Jérôme*, dans L. NADJO, É. GAVOILLE (éds.), *Epistulae antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> Colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Louvain, Paris, Dudley (MA) 2004, pp. 365-385 : 377.

<sup>5</sup> *Helv.* 1 (184 A) ; cf. Mt 3, 10.

par les témoignages mêmes dont il s'est servi contre nous, pour qu'il comprenne qu'il a pu lire, sans le comprendre, ce qui est écrit »<sup>6</sup>. Cette double attention au texte biblique et à son interprétation donnera à la présente étude son orientation. Nous souhaiterions examiner dans quelle mesure Jérôme se montre attentif, dans le *Contre Helvidius*, aux questions de traduction, comment il envisage la transmission des textes sacrés et de quelle manière se met en place chez lui une méthode interprétative. En d'autres termes, peut-on déjà parler, dans ce traité, de l'émergence d'une exégèse hiéronymienne ou bien l'enjeu polémique et théologique l'emporte-t-il sur l'attention critique ?

### I. Examen de quelques citations néotestamentaires

Dans un article fondamental sur la question, Vincenza Milazzo s'est intéressée à l'utilisation de l'Écriture dans le *Contre Helvidius*, montrant comment Jérôme s'y positionne « entre grammaire et exégèse biblique »<sup>7</sup>. Notre étude n'entend pas doubler ce travail qui reste la principale référence sur le sujet, tant la matière s'y trouve traitée de manière complète et précise, même si nous serons parfois amené à nous référer à certains résultats de cette contribution. Notre propos sera à la fois plus modeste et plus ciblé : laissant de côté les nombreux textes vétérotestamentaires cités par Jérôme<sup>8</sup>, nous centrerons d'abord notre intérêt sur les quelques versets évangéliques qui ont servi à l'argumentation d'Helvidius, et que Jérôme examine à son tour. La raison en est qu'ils constituent le cœur même de la discussion qui oppose les deux hommes. Il s'agira pour nous de voir dans quelle mesure, au moment où Jérôme révisé ou s'apprête à réviser la traduction des Évangiles<sup>9</sup>, il prête – ou non – attention aux « mots mêmes des Écritures » et à leur sens. Sans entrer dans le détail de l'argumentation linguistique de Jérôme, nous nous intéresserons uniquement au texte latin des versets, en comparant la traduction donnée dans le *Contre Helvidius* aux traductions Vieilles Latines<sup>10</sup>, à la révision de la

<sup>6</sup> *Helv.* 2 (206 A). Nous avons modifié la traduction en suivant, exceptionnellement ici, le texte donné par l'ensemble des manuscrits anciens : *Ipsa Scripturarum uerba ponenda sunt : ipsis quibus aduersum nos usus est testimoniis, reuincatur, ut intelligat se et legere et non intellegere potuisse quae scripta sunt.*

<sup>7</sup> MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3].

<sup>8</sup> V. Milazzo a relevé que, de manière logique, les citations de l'Ancien Testament dans le *Contre Helvidius* sont très proches du texte de la LXX et très éloignées du texte de la Vulgate, traduit depuis l'hébreu (« L'utilizzazione » [n. 3], p. 39, n. 62). Nos propres sondages n'ont pu que vérifier ce constat.

<sup>9</sup> Il est difficile de préciser si l'œuvre de révision de Jérôme est contemporaine ou postérieure au *Contre Helvidius* ; Jérôme ne met jamais en regard ces deux travaux.

<sup>10</sup> Nous recourrons pour les trois évangiles synoptiques, qui seuls nous intéresseront, aux éditions de A. JÜLICHER, W. MATZKOW, K. ALAND, *Itala. Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung*, I :



Vulgate<sup>11</sup> et, à l'occasion, aux traductions que notre auteur a pu mentionner ailleurs dans ses œuvres.

Dans son ouvrage, Helvidius avait avancé quatre arguments en faveur de sa thèse, se fondant systématiquement sur des versets évangéliques<sup>12</sup>. Jérôme reprend ces mêmes passages pour les examiner<sup>13</sup> ; nous partirons de l'hypothèse qu'à défaut de critiquer le texte cité par son adversaire, Jérôme l'accepte tel quel.

#### A. Matthieu 1, 18-20

Helvidius citait d'abord Mt 1, 18-20 : *Christi autem generatio sic erat : cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, priusquam conuenirent, inuenta est in utero habens<sup>14</sup> de Spiritu Sancto. Ioseph autem uir eius, cum esset iustus et nollet eam traducere, uoluit occulte dimittere illam. Haec eo cogitante, ecce angelus Domini in somnis apparuit, ei dicens : 'Ioseph, fili David, ne timeas accipere Mariam uxorem<sup>15</sup> tuam ; quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est'<sup>16</sup>.*

Partant de ce texte, il affirmait que, si Marie était fiancée à Joseph, c'était nécessairement en vue de se marier avec lui ; ses arguments portaient sur les mots *desponsata* et *priusquam*<sup>17</sup>. Plusieurs remarques s'imposent sur ce premier verset<sup>18</sup> :

*Matthäus-Evangelium*, Berlin 1972 ; II : *Markus-Evangelium*, Berlin 1970 ; III : *Lukas-Evangelium*, Berlin 1976.

<sup>11</sup> Nous citerons ce texte dans l'édition de NESTLE-ÅLAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1991.

<sup>12</sup> Voir *Helv.* 3-16 (185 B-201 A). Le premier argument d'Helvidius portait sur Matthieu 1, 18-20 ; 24-25a et examinait plusieurs expressions : le participe *desponsata*, « fiancée », à propos de Marie ; l'expression *priusquam conuenirent*, « avant que [Marie et Joseph] ne s'unissent » ; et le terme *uxor*, « épouse », qui qualifie Marie ; l'enjeu était de montrer que Marie a bien été l'épouse de Joseph. Une deuxième *propositio* s'appuyait sur Matthieu 1, 24-25 (*Helv.* 5 ; 197 C-198 A) et en particulier sur *non cognoscebat eam, donec peperit filium*, « (Joseph) ne la connaissait pas jusqu'à ce qu'elle ait enfanté un fils » ; Helvidius cherchait à y prouver que Joseph s'était uni à Marie après la naissance de Jésus. Dans un troisième temps, Helvidius s'intéressait au mot *primogenitus* par lequel *Luc* 2, 7 a désigné Jésus : il explique que l'on ne peut appeler « premier-né » qu'un enfant qui a d'autres frères. Enfin, il s'intéressait précisément à l'expression « frères de Jésus » employée dans le Nouveau Testament et qui suppose que Marie avait eu d'autres enfants.

<sup>13</sup> *Helv.* 4 : « Parcourons ces points un à un, et poursuivant l'impiété dans les traces mêmes où elle s'est engagée, apprenons qu'il a tenu des propos contradictoires » (185 C).

<sup>14</sup> Avec l'ensemble des manuscrits les plus anciens (antérieurs au XI<sup>e</sup> s.), il faut corriger ainsi le texte donné dans les certaines éditions, dont celles de D. Vallarsi ([n. 2], col. 206 C) et de J.-P. Migne (185 B) qui écrivent : *habens in utero*.

<sup>15</sup> L'ensemble des éditeurs anciens donnent le texte *coniugem*, contre la plupart des manuscrits antérieurs au XI<sup>e</sup> s. Même remarque pour *Helv.* 4 (188 A).

<sup>16</sup> *Helv.* 3 (185 B).

<sup>17</sup> *Helv.* 3 (185 B-C) ; réponse de Jérôme en *Helv.* 4 (186 A-187 A).

<sup>18</sup> Nous laissons de côté les variantes du *Contre Helvidius* qui n'ont pas d'incidence sur l'interprétation du verset.

1. À propos du terme *desponsata*, Helvidius écrivait dans son opuscule : *Ecce, inquit : habes desponsatam – non “commendatam”, ut dicitis*<sup>19</sup>. Contrairement à ce qui a pu être compris par certains commentateurs de ce passage<sup>20</sup>, le mot *commendata* ne doit pas être considéré comme une variante de *desponsata*, que certains chrétiens auraient pu lire dans un manuscrit des Évangiles, mais comme une interprétation de ce même mot<sup>21</sup> : alors qu’Helvidius soutenait que les fiançailles de Marie ne pouvaient que mener au mariage, certains chrétiens favorables à l’ascétisme devaient donner au terme « fiancée » le sens de « confiée » et faire ainsi de Joseph le « protecteur » plutôt que l’époux de Marie, conformément à ce que Jérôme affirme également à deux reprises dans le *Contre Helvidius*<sup>22</sup>. Dans sa réponse, il revient d’ailleurs sur cette interprétation pour l’expliciter ; reprenant l’objection d’Helvidius, Jérôme glose ainsi *desponsata* : « C’est-à-dire : pas encore épouse, pas encore unie par le lien conjugal<sup>23</sup>. » Une lecture du texte qu’Helvidius rejetait fermement.

2. Dans son ouvrage, Helvidius expliquait, à propos de *priusquam*, que la conjonction laisse attendre la réalisation d’un procès : l’union de Marie et Joseph serait donc déjà anticipée par l’évangéliste, ce que conteste Jérôme<sup>24</sup>. Or, il nous semble intéressant de constater que, dans sa révision de l’évangile de Matthieu, Jérôme traduit : *antequam conuenirent*. Ce changement de conjonction pourrait paraître insignifiant, puisque Jérôme alterne lui-même, dans le *Contre Helvidius*, *priusquam* et *antequam*, qu’il semble considérer comme équivalents<sup>25</sup>. Mais pourquoi alors ne pas

<sup>19</sup> *Helv.* 3 (185 B). Il convient de corriger le texte donné dans la *Patrologie* et dans plusieurs éditions anciennes, avec l’ensemble des manuscrits antérieurs au XI<sup>e</sup> siècle : *Habes, inquit, desponsatam, non commendatam, ut dicitis* (et non : *ut dicis*). Sur cette correction et sur ses conséquences sur la genèse du *Contre Helvidius*, voir notre article « Qui est le “frère Cartérius” mentionné dans le *Contre Helvidius* de Jérôme ? », à paraître. Selon notre analyse, *habes* serait l’équivalent d’un indéfini (« on trouve ») et *dicitis* renverrait aux partisans romains de la virginité de Marie.

<sup>20</sup> Voir par exemple G. ROCCA, *L’Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 646, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne 1998, p. 54. Voir également MILAZZO, « L’utilizzazione » [n. 3], p. 40.

<sup>21</sup> De fait, Helvidius n’écrit pas « comme vous le lisez », mais « comme vous le dites ».

<sup>22</sup> *Helv.* 4 (187 B) et 19 (203 B) ; voir de même *Protévangile de Jacques* 9, 1-3.

<sup>23</sup> Nous attribuons cette remarque à Jérôme, et non à Helvidius, comme le fait le texte de la *Patrologie latine*.

<sup>24</sup> Selon lui, la conjonction ne vise pas seulement des faits postérieurs avérés, mais peut également annoncer un fait simplement projeté, qui ne se réalise pas forcément si un obstacle empêche sa concrétisation : *Helv.* 4 (186 B).

<sup>25</sup> En *Helv.* 4, Jérôme paraphrase ainsi le texte : *Quasi dixerit : Antequam oscula amplexusque miscerent, antequam rem agerent nuptiarum...* (186 A) ; plus loin, en *Helv.* 9, il cite le verset de mémoire : *antequam conuenirent* (192 A). Selon Vincenza Milazzo, cette alternance *priusquam* / *antequam* ne serait pas liée à des raisons particulières de contenu ou à des exigences polémiques ; elle refléterait différentes versions latines de référence, ces variantes étant couramment attestées dans *l’Itala* (« L’utilizzazione » [n. 3], p. 40).

conserver le mot *priusquam* employé par Helvidius, figurant également dans plusieurs versions des Vieilles Latines et plus proche étymologiquement du grec (πρὶν ἢ) ? La raison de ce choix pourrait être fournie par Jérôme dans son *Commentaire sur Matthieu* (daté de 398, mais gardant souvenir du *Contre Helvidius*<sup>26</sup>), qui adopte également la traduction *antequam*<sup>27</sup>. L'exégète y explique : « Quant à ce que (l'évangéliste) dit : "avant qu'ils ne s'unissent" (*antequam conuenirent*), il ne s'ensuit pas qu'ils se sont unis ensuite (*postea*), mais l'Écriture montre ce qui n'a pas eu lieu »<sup>28</sup>. La conjonction *antequam* permet de fait d'opposer plus clairement, en latin, un « avant » (*ante*) et un « après » (*postea*), tandis que *priusquam* évoque, de manière plus neutre, une antériorité. Dans sa révision, Jérôme a peut-être voulu employer un terme qui ne laisse aucune ambiguïté concernant la virginité *post partum* de Marie.

3. Sur le terme *uxorem* (*ne timeas accipere Mariam uxorem tuam*), nous avons déjà signalé [n. 15] que la variante *coniugem* pointée par Vincenza Milazzo<sup>29</sup> n'est en fait qu'une correction abusive du texte dans plusieurs éditions<sup>30</sup> ; le même mot *uxorem* est encore donné dans le *Commentaire sur Matthieu*<sup>31</sup>. Or, la Vulgate comporte quant à elle *coniugem* (là où le grec dit γυναικα). Le choix d'*uxor* convient ici en tout cas mieux à Jérôme car il lui permet de développer un argument en faveur de la virginité de Marie : l'Écriture sainte, explique-t-il, a pour habitude d'appeler « épouses » (*uxores*, dans le texte des Vieilles Latines) des fiancées (*sponsae*)<sup>32</sup>, et notre auteur fournit de ce fait linguistique plusieurs exemples (Dt 22, 25 ; 22, 23-24 ; 20, 7)<sup>33</sup>. Mais d'où vient le terme *coniuncta* qu'Helvidius emploie dans son argumentation : *Deinde a Domino uxorem appellatam atque coniunctam*<sup>34</sup> ? Tout en citant le terme *uxor* du verset évangélique, Helvidius semble évoquer, avec *coniunctam*, le mot *coniux*, variante que l'on trouve effectivement dans plusieurs manuscrits Vieilles Latines ; évoquerait-il alors l'étymologie du terme, lié au verbe *coniungere* ? Sans aller jusqu'à imaginer qu'Helvidius a mentionné ici une variante qu'il n'explicite nullement, on peut du moins supposer que l'ajout *et coniunctam* se présente comme une glose qui lui permet de préciser le sens du terme *uxor*, employé par l'évangéliste : Marie est, selon lui, une « épouse » qui s'est véritablement unie à Joseph. Helvidius opposait

<sup>26</sup> Voir ainsi in *Matth.* 1, 1, 20 (*SC* 242, p. 78, l. 95-96).

<sup>27</sup> In *Matth.* 1, 1, 18 (p. 78, l. 80).

<sup>28</sup> In *Matth.* 1, 1, 18 (p. 78, l. 82-85).

<sup>29</sup> Cf. MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], p. 40.

<sup>30</sup> Cette correction a sans doute été faite d'après le texte de la révision hiéronymienne.

<sup>31</sup> In *Matth.* 1, 1, 20 (p. 78, l. 94).

<sup>32</sup> *Heb.* 4 (186 C).

<sup>33</sup> Jérôme revient encore sur le sujet à deux reprises dans l'*In Matthaeum* : in *Matth.* 1, 1, 16 (p. 76, l. 50-59) ; 20 (p. 78, l. 95-96).

<sup>34</sup> *Heb.* 3 (185 C). Nous avons corrigé le texte selon l'ensemble des manuscrits anciens : *a Domino*, et non *ab Angelo*.

ainsi, dans ce verset, deux couples de mots : *desponsata / commendata*, symbolisant une union virginale qu'il rejette, et *uxor / coniuncta*, supposant un mariage réellement consommé. Face à cette interprétation théologiquement inacceptable, Jérôme a maintenu le terme *uxor* dans son *Contre Helvidius* et son *Commentaire sur Matthieu*. Il est dès lors surprenant qu'il ait adopté la traduction *coniugem* dans sa traduction<sup>35</sup> ; aucune variante n'étant mentionnée dans les apparats critiques des éditions de la Vulgate que nous avons consultées, on peut penser qu'il s'agit là d'un reliquat du texte des Vieilles Latines<sup>36</sup> que Jérôme avait en main (ou en mémoire) au moment où il révisait la traduction de *Matthieu*<sup>37</sup>.

#### B. *Matthieu* 1, 24-25a

Le second argument d'Helvidius s'appuyait sur Mt 1, 24-25 : *Exsurgens autem Ioseph a somno, fecit sicut praecepit ei angelus Domini et accepit uxorem suam et non cognoscebat eam donec peperit filium*<sup>38</sup>. Helvidius entendait montrer, en s'appuyant notamment sur la conjonction *donec*, que, si Joseph s'était abstenu de relations sexuelles avec Marie jusqu'à la naissance de Jésus, il en avait eu par la suite avec elle<sup>39</sup>. Deux mots retiendront ici notre attention<sup>40</sup> :

1. Le verbe *cognoscere* est ici traduit à l'imparfait, tout comme dans la Vulgate ; mais dans les autres citations du verset présentes dans le traité, on trouve une alternance avec le parfait *cognovit*<sup>41</sup>, tout comme dans l'*In Matthaeum*<sup>42</sup>. On peut se demander pourquoi, alors que le grec comporte aussi un imparfait (ἐγίνωσκεν) et que la citation ici examinée traduit correctement le texte, Jérôme a par la suite adopté une traduction qui va à l'encontre de l'original grec ; cela reste d'autant plus surprenant que la forme *cognoscebat* à l'imparfait duratif aurait pu constituer pour lui un argument contre une limitation dans le temps de la virginité de Marie, comme

<sup>35</sup> Ce choix est d'autant plus curieux si l'on remarque que le terme *coniux* n'est employé qu'à deux reprises dans le Nouveau Testament (précisément en Mt 1, 20 et 24) pour traduire le grec γυνή, tandis que, partout ailleurs, on lit *uxor* (dans l'ensemble de la Bible, on trouve 30 occurrences du mot *coniux* contre 486 pour *uxor*).

<sup>36</sup> Il est impossible de déterminer selon quel texte des Vieilles Latines Jérôme cite les textes bibliques, et il serait risqué de penser que Jérôme recourt, dans le *Contre Helvidius*, à un unique texte biblique de référence. Voir à ce sujet MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], pp. 36-37.

<sup>37</sup> Jérôme ne cite nulle part ailleurs dans ses œuvres ce verset, ce qui ne nous permet pas d'explorer plus avant notre analyse.

<sup>38</sup> *Helv.* 5 (188 B).

<sup>39</sup> *Helv.* 5 (188 B-C) ; réponse de Jérôme en *Helv.* 6-7 (189 A-190 C).

<sup>40</sup> Nous ne reviendrons pas ici sur la différence de traduction entre *uxorem* (ici) et *coniugem* (Vulgate) mais aussi in *Matth.* 1, 1, 24-25- p. 80, l. 120).

<sup>41</sup> *Helv.* 3 (185 C) ; 7a (191 B) ; 8a (191 C) ; 9 (192 A).

<sup>42</sup> In *Matth.* 1, 1, 24-25 (p. 80, l. 120).

cela a pu être mis en avant par la suite<sup>43</sup>. Deux éléments de réponse peuvent néanmoins être avancés : d'une part, dans ces passages, le verset évangélique se trouve mis dans la bouche non de Jérôme mais d'Helvidius ; d'autre part, il semble que le texte ait été influencé par les traductions Vieilles Latines, alors largement prédominantes.

2. On peut encore noter une différence importante entre le texte de ce passage cité à plusieurs reprises dans le *Contre Helvidius* et la traduction de la Vulgate : là où il est dit ici *donec peperit filium*, on lit dans de nombreux manuscrits de la révision hiéronymienne : *donec peperit filium suum primogenitum*<sup>44</sup>, et c'est ce même texte que l'on trouve dans l'*In Matthaeum*<sup>45</sup>. Cette même variante existe dans le texte grec (τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον), mais elle n'est généralement pas retenue dans la version standard : on voit là d'ordinaire une insertion empruntée à Lc 2, 7<sup>46</sup>. Helvidius (et Jérôme à sa suite, ici) distingue cependant nettement les deux textes : celui de Luc est l'objet d'une discussion à part dans son troisième argument<sup>47</sup>. Dans l'*In Matthaeum*, Jérôme prend en tout cas prétexte de cet « ajout » pour faire un rappel théologique : « D'après ce passage certains soupçonnent, ce qui est le comble de la perversion, que Marie eut aussi d'autres fils. Ils disent qu'on n'emploie le terme de premier-né que pour celui qui a des frères. Or, les saintes Écritures ont l'habitude d'appeler premier-né, non celui qui a des frères ensuite, mais le premier qui naît. Lis mon opuscule cité ci-dessus contre Helvidius »<sup>48</sup>. Il se peut donc que l'importance du mot *primogenitus* dans le débat avec Helvidius à propos de Lc 2, 7<sup>49</sup> ait incité Jérôme à choisir d'inclure dans sa révision de *Matthieu* cette variante si importante pour la défense de la virginité *post partum* de Marie<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> On peut faire une remarque parallèle à propos de la traduction du verset de Lc 1, 34, que l'on trouve en *Helv.* 4 (188 A) sous la forme suivante : *Quomodo erit hoc, quia uirum non cognoui ?*, « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » Or, en grec, comme dans la révision hiéronymienne, le verbe est donné au présent (οὐ γινώσκω / *non cognosco*). Selon Ferdinand Cavallera, ce passage du *Contre Helvidius* offre « la variante la plus notable » pour les Évangiles (*Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I, Louvain-Paris 1922, p. 95, n. 2). Rocca a montré que l'emploi du présent duratif aurait pu constituer pour Jérôme une preuve de la virginité de Marie (*L'Adversus Helvidium di san Girolamo* [n. 20], p. 83, n. 246), mais celui-ci n'a pas exploité cette possibilité dans notre traité, recourant au parfait, selon une traduction Vieilles Latines bien attestée.

<sup>44</sup> On peut hésiter sur le texte à éditer : dans l'édition de Nestle-Aland, c'est le texte *donec peperit filium* qui a été retenu ; mais dans l'édition de Robert Weber, c'est la variante *donec peperit filium suum primogenitum* qui a été privilégiée (*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1994, p. 1528).

<sup>45</sup> *In Matth.* 1, 1, 24-25 (p. 80, l. 121).

<sup>46</sup> Voir par exemple B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres, New York 1971, p. 8.

<sup>47</sup> Antonio Casamassa avait bien remarqué que, puisque Helvidius ne se référait au terme *primogenitus* qu'à propos de Lc 2, 7, c'est que le mot manquait dans le texte de Mt 1, 25 (« L'Adversus Helvidium » di S. Girolamo », *Scritti patristici*, vol. I, Rome 1955, pp. 69-87 : 79, n. 2).

<sup>48</sup> *In Matth.* 1, 1, 24-25 (pp. 81-83, trad. É. BONNARD).

<sup>49</sup> Helvidius soutenait que le mot *primogenitus* (« premier-né ») ne peut qualifier qu'un enfant qui

C. *Luc* 2, 4a.c.5-7a

Le troisième argument d'Helvidius prenait précisément prétexte du mot *primogenitus*, appliqué à Jésus en Lc 2, 7, pour affirmer que Marie avait eu, après lui, d'autres enfants<sup>51</sup> : *Ascendit autem Ioseph in ciuitatem Dauid, ut profiteretur cum Maria uxore sua praegnante. Factum est autem cum ibi essent, impleti sunt dies, ut pareret, et peperit filium suum primogenitum*<sup>52</sup>. Cette citation de Lc 2, 4-7, largement tronquée, présente un texte que l'on trouve dans plusieurs manuscrits de Vieilles Latines. Le passage en a été corrigé dans la Vulgate, conformément au texte grec (*cum Maria desponsata sibi uxore praegnate* / σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένη αὐτῷ, ὄβση ἐγκύω) : Helvidius avait-il volontairement choisi ce texte qui supprimait toute allusion aux fiançailles (*desponsata sibi*) et faisait déjà de Marie l'« épouse » effective de Joseph ? Jérôme ne commente toutefois pas ici cet « oubli ». Dans sa révision, il reprend par ailleurs la traduction *filium suum primogenitum* (conformément au grec τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον), même s'il en conteste le sens adopté par Helvidius<sup>53</sup>.

D. *Marc* 15, 47-16, 1.2b

Dans son dernier argument, Helvidius expliquait que l'expression « frères du Seigneur », que l'on trouve dans divers passages du Nouveau Testament, désigne des frères de Jésus, fils de Marie (alors que, selon Jérôme, il s'agit en réalité de cousins)<sup>54</sup>. Il citait notamment, à l'appui de sa thèse, Mc 6, 3 et Mt 13, 55 qui mentionnent les noms de ces frères à l'occasion d'une question ironique des Juifs à l'adresse des disciples de Jésus : « Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie et ses frères Jacques, Joseph, Simon et Jude... ? » Helvidius ajoutait que, si les noms des quatre frères de Jésus se trouvent ici mentionnés dans la bouche de Juifs, ce témoignage se trouve confirmé par d'autres versets où sont également présents les mêmes Jacques et Joseph, fils de Marie (Mt 27, 56 ; Mc 15, 40 ; Lc 24, 10). Il concluait,

est suivi par d'autres frères, tandis qu'on recourt au terme *unigenitus* (« enfant unique ») pour désigner un enfant qui est le seul fils de ses parents (*Helv.* 9 – 192 B). Jérôme explique quant à lui : « Tout enfant unique est un premier-né, mais tout premier-né n'est pas un enfant unique. Le premier-né n'est pas seulement l'enfant après lequel d'autres viennent encore, mais celui avant lequel il n'y en a pas » (*Helv.* 10 – 192 B).

<sup>50</sup> Il ne nous semble pas qu'il faille suivre l'hypothèse formulée par Pierre SABATIER (*Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, t. III, Paris 1751, p. 9), selon laquelle c'est pour éviter que quelqu'un ne tombe dans l'erreur d'Helvidius que certains scribes auraient supprimé la variante *suum primogenitum* : c'est bien plutôt à partir de Lc 2, 7 que cet ajout a été fait dans *Matthieu*.

<sup>51</sup> *Helv.* 9 (192 B) ; réponse de Jérôme en *Helv.* 10 (192 B-193 C).

<sup>52</sup> *Helv.* 9 (192 B).

<sup>53</sup> Voir *supra* [n. 49].

<sup>54</sup> *Helv.* 11 (193 C) ; réponse de Jérôme en *Helv.* 13-17 (195 B-202 A).

d'après le témoignage de Jérôme : « Voici Jacques et Joseph, les fils de Marie, les mêmes que ceux que les Juifs ont appelés “frères” ; voici Marie, mère de Jacques le Mineur et de Joset », citant à l'appui de son propos Mc 15, 47 ; 16, 1.2b : *Maria autem Magdalene et Maria Iacobi et Iosetis uiderunt ubi poneretur et, transacto sabbato, emerunt aromata et uenerunt ad monumentum*<sup>55</sup>. Nous ne retiendrons, pour notre examen que ce dernier texte, intéressant, croyons-nous, dans la polémique sur les frères de Jésus<sup>56</sup>.

L'objectif d'Helvidius était évidemment de montrer que Jacques et Joseph (ou Joset<sup>57</sup>) étaient fils de Marie. Or, si on le compare au texte grec<sup>58</sup> et à la Vulgate – qui suit le grec<sup>59</sup> –, on constate que, dans le texte d'Helvidius, les noms Jacques et Joset sont conjointement associés à Marie en Mc 15, 47 (*Maria Iacobi et Iosetis*) et absents en Mc 16, 1, là où ils sont, en grec, dissociés, chacun étant attaché à une Marie (la même ?) dans deux versets différents (Mc 15, 47 : *Maria Iosetis* ; 16, 1 : *Maria Iacobi*). Les textes des Vieilles Latines ne nous permettent pas de justifier le texte cité<sup>60</sup>, et cette traduction n'est attestée que dans le seul *Contre Helvidius*, d'après la *Library of Latin Texts* (Brepolis Online, 2021). On peut donc raisonnablement supposer que le passage a été intentionnellement arrangé par Helvidius pour le faire concorder avec son argumentation. Jérôme, toutefois, n'a pas dénoncé cette traduction dans son traité.

Nous pouvons faire deux constats suite à l'examen de ces quatre passages dans le *Contre Helvidius* et la révision hiéronymienne des Évangiles : d'une part, les traductions présentent des traces des débats qui ont opposé les deux adversaires, et il semble clair que la polémique a pesé sur les citations, l'emportant parfois sur l'exactitude textuelle ; par ailleurs, il est surprenant qu'au moment même où Jérôme révisé à Rome le texte des Évangiles, il ne se montre pas ici davantage critique des textes, se laissant parfois influencer par le texte habituel des Vieilles Latines. La raison en est sans doute que l'*Aduersus Heluidium* n'est pas un commentaire exégétique, mais un écrit d'occasion : il ne faut donc pas s'étonner que Jérôme ne porte pas toujours un regard critique sur les textes bibliques cités<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> *Heb.* 12 (195 A).

<sup>56</sup> Ce passage a également été signalé par MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], p. 39.

<sup>57</sup> Joset est une forme de diminutif du nom Joseph.

<sup>58</sup> Ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσήτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται. Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγγόρασαν ἀρώματα... καὶ... ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον.

<sup>59</sup> *Maria autem Magdalene et Maria Iosetis (var. Ioseph) aspiciabant ubi positus esset (var. poneretur). Et cum transisset sabbatum, Maria Magdalene et Maria Iacobi et Salome emerunt aromata... et... ueniunt ad monumentum.*

<sup>60</sup> On trouve ainsi, pour Mc 15, 47 : *Maria Iacobi* dans la plupart des témoins, mais aussi *Maria Ioseph* et *Maria Iosetis*, mais jamais *Maria Iacobi et Iosetis* (ou *Ioseph*). Certains manuscrits omettent en revanche également les noms des femmes en Mc 16, 1, mais l'on pourrait aussi supposer que cette omission provient des coupures nombreuses qu'Helvidius a opérées dans le passage.

Un dernier exemple, hors du cadre des Évangiles, nous permettra de constater encore combien la liberté offerte par une diversité de traductions circulant alors permet parfois à Jérôme de citer des textes qui appuient sa défense de la virginité de Marie.

#### E. 1 *Co* 7, 32-34

Dans la seconde partie du *Contre Helvidius*, Jérôme entend montrer la prééminence de la virginité sur le mariage, contre Helvidius qui affirmait l'égalité valeur des deux états de vie. Dans sa démonstration, notre auteur mentionne un passage célèbre de la première *Épître aux Corinthiens* (1 *Co* 7, 32-34), où Paul oppose les époux – qui ont pour premier souci leur conjoint – aux vierges – qui n'ont souci que de Dieu<sup>62</sup>. Voici le texte latin cité : <sup>32</sup> *Qui sine uxore est, cogitat ea quae Dei sunt, quomodo placeat Deo.* <sup>33</sup> *Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt huius mundi, quomodo placeat uxori.* <sup>34</sup> *Et diuisa est mulier et uirgo, quae non est nupta, cogitat quae sunt Dei, ut sit sancta corpore et spiritu. Nam quae nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uiro.*

Nous nous intéresserons uniquement ici à la traduction de l'expression *et diuisa est*, qui se trouve à la jonction des v. 33 et 34 et qui traduit le grec καὶ μεμέρισται. Dans le texte qu'il cite, Jérôme rapporte ce groupe à *mulier et uirgo*, établissant une « séparation » (nous dirons : une distinction) entre la vierge et la femme. Or, généralement, on comprend plutôt qu'il concerne l'homme marié (*qui autem cum uxore est*), « divisé » entre sa femme et Dieu ; cela revient alors à inclure les mots καὶ μεμέρισται à la fin du v. 33 et à traduire en latin : *et diuisus est*. La même traduction *et diuisa est* se trouve encore donnée par Jérôme dans la *Lettre 22* (384)<sup>63</sup>, et on la lit déjà chez Tertullien<sup>64</sup>, pour opposer la vierge à la femme mariée<sup>65</sup>. Par la suite, Jérôme est revenu sur ce texte paulinien dans le *Contre Jovinien* (393)<sup>66</sup>, mais en traduisant cette fois : *qui autem cum uxore est sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori et diuisus est*. Tout en reconnaissant que la première lecture qu'il avait faite du

<sup>61</sup> C'est aussi ce que remarque MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], p. 37.

<sup>62</sup> *Helv.* 20 (203 C).

<sup>63</sup> *Epist.* 22, 21 (CUF, t. 1, éd. J. LABOURT, p. 133, l. 2-3).

<sup>64</sup> Tertullien, *Virg. vel.* 4, 3-4 (SC 424, éd. E. SCHULZ-FLÜGEL p. 140).

<sup>65</sup> Cette même traduction se trouve également chez l'auteur du *Speculum* pseudo-augustinien (*speculum* 80, éd. F. WEIHRICH, CSEL 12, p. 578, l. 10), chez l'Ambrosiaster (*in Cor.* 1, 7, 34, éd. H. J. VOGELS, CSEL 81.2, p. 86, l. 18) et à trois reprises chez Augustin (*Virg.* 22, 22, éd. J. ZYCHA, CSEL 41, p. 257, l. 5 ; *Bon. viduit.* 2, 3, éd. J. ZYCHA, CSEL 41, p. 307, l. 2 ; *Bon. coning.* 10, 10, éd. J. ZYCHA, CSEL 41, p. 202, l. 1). Sur l'ensemble de ces textes et pour une réflexion complémentaire, voir L. CICCOLINI, « Le texte de 1 *Cor* 7 : 34 chez Cyprien de Carthage », *StPatr* 94, 2017, pp. 259-267.

<sup>66</sup> *Ad. Iovin.* 1, 13 (PL 23, 230 C).



verset (*et diuisa est*) a du sens et qu'il l'a lui-même admise par le passé, notre auteur affirme désormais que l'expression doit être rapportée à l'homme (*et diuisus est*) et qu'elle vient clore le v. 33. Jérôme est donc conscient, en 393, de la difficulté textuelle : l'était-il en 383 ? En tout cas, le texte adopté dans la Vulgate est : *et diuisus est*.

Dans son commentaire sur la première *Épître aux Corinthiens*<sup>67</sup>, Michel Quesnel traduit ainsi le passage : « Mais celui qui est marié se soucie des affaires du monde, de la façon de plaire à sa femme, et il est partagé » ; il note que « la majorité des manuscrits porte deux fois la conjonction καί : καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνή », ce qui conduit à rattacher « est partagé » à la phrase précédente ; d'autres, toutefois, ne la comportent qu'une fois, favorisant le rattachement de l'expression à la femme ; une troisième forme, enfin, n'a pas le premier καί et remplace le second par δέ : μεμέρισται δὲ ἡ γυνή. L'exégète retient finalement la première leçon, nettement mieux attestée. Consulté par nos soins sur ce passage, Michel Quesnel a volontiers accepté de reprendre le dossier, apportant une justification plus précise encore à sa préférence pour la première leçon<sup>68</sup> : « Les manuscrits anciens du Nouveau Testament ne comportant pas de ponctuation, c'est la présence ou l'absence de καί avant μεμέρισται qui conduit à rattacher ce verbe à ce qui précède ou à ce qui suit. Comme je l'écris dans mon commentaire de *1 Corinthiens*, l'attestation textuelle la meilleure comporte la présence de καί avant μεμέρισται et conduit donc à couper après ce verbe. D'autre part, Paul utilise cinq fois le verbe μερίζειν dans ses épîtres, trois fois à l'actif (Rm 12, 3 ; 1 Co 7, 17 ; 2 Co 10, 13) et deux fois au passif (1 Co 1, 13 ; 7, 34). Les trois emplois à l'actif signifient “partager” au sens de “répartir, départir” ; en revanche, il est clair que l'utilisation qui est faite du verbe au passif, en 1 Co 1, 13, conduit à comprendre μερίζεσθαι, “être partagé”, au sens de “être divisé”, avec une connotation dysphorique. Enfin, à supposer qu'il faille faire de ἡ γυνή le sujet de μεμέρισται, Paul établirait alors un parallèle entre d'une part la situation de l'homme évoquée aux versets 32b et 33, et d'autre part la situation de la femme évoquée au verset 34. Or, la situation de l'homme aux versets 32b et 33 est deux fois décrite avec un verbe au présent : μεριμνῶ. Logiquement parlant, la situation parallèle de la femme devrait également être décrite avec un verbe au présent : μεριμνεταί. Or, au verset 34, Paul emploie le parfait ; ce parfait évoque une conséquence durable du mariage pour l'homme qui s'est marié. Pour conclure, et pour des raisons de critique textuelle et pour des raisons de parallélisme entre 1 Co 1, 13 et 1 Co 7, 34, il est normal de marquer une coupure forte après

<sup>67</sup> M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, Paris 2018, pp. 174-175.

<sup>68</sup> Nous remercions très sincèrement Michel Quesnel d'avoir pris le temps de nous répondre de manière aussi précise, permettant d'ajouter à cet article une note qui apporte, nous semble-t-il, une réponse définitive à la question.

μεμέρισται, et de traduire à propos de l'homme marié : «et il est partagé». Jérôme a sans doute eu raison de corriger, dans son *Contre Jovinien*, l'interprétation qu'il faisait de 1 Co 7, 34 dans son *Contre Helvidius* ».

Nous ajouterons une remarque conclusive sur ce passage. On voit clairement que la traduction citée dans le *Contre Helvidius* convient particulièrement bien au propos de Jérôme : Paul lui apporte son autorité pour distinguer, voire « opposer le genre de vie des femmes mariées et des vierges »<sup>69</sup>, au moment précisément où notre auteur s'apprête à dresser un tableau des tracas de la femme mariée<sup>70</sup>, qu'il conclut en posant la question : « Quelle femme cela ne détournerait-il pas de la pensée de Dieu ? » La formule *diuisa est* ne saurait dès lors porter que sur *mulier et uirgo*, l'homme marié étant hors du propos de Jérôme. Il apparaît nettement que son intérêt est ici moins exégétique que théologique : la défense de la virginité l'emporte sur l'exactitude textuelle, démentant quelque peu la promesse préliminaire de l'*Aduersus Heluidium* de s'en tenir aux « mots mêmes de l'Écriture ».

Si Jérôme ne se révèle ici, en fin de compte, ni traducteur ni éditeur de texte, il n'ignore toutefois pas la question de la transmission des textes évangéliques, qu'il aborde dans son traité.

## II. La transmission des textes

Dans le *Contre Helvidius*, Jérôme parle de tradition textuelle à deux reprises, à propos de Lc 2, 33 : *Et erant pater illius et mater admirantes super his quae dicebantur de eo*, qu'Helvidius devait visiblement commenter dans son opuscule<sup>71</sup>. Au § 8, Jérôme écrit ainsi : « Il se peut qu'avec une incroyable impudence, tu ailles prétendre que ces mots ont été falsifiés dans les manuscrits grecs » (*haec in Graecis codicibus falsata contendas*)<sup>72</sup>. Puis, au § 16, pour expliquer l'expression « frères du Seigneur », Jérôme dit encore :

On les dit « frères du Seigneur » de la même manière que l'on dit de Joseph qu'il est « son père » : « Ton père et moi, est-il dit, nous te cherchions, affligés » (Lc 2, 48). [...] Et l'évangéliste lui-même rapporte : « Et son père et sa mère étaient dans l'admiration de ce qu'on disait de lui » (Lc 2, 33), et des paroles semblables à celles-ci, que nous avons déjà passées en revue, où ils sont appelés ses « parents ». Et pour

<sup>69</sup> L'expression est de L. Ciccolini (« Le texte de 1Cor. 7 :34 » [n. 65], p. 262).

<sup>70</sup> *Helv.* 20 (204 A-B).

<sup>71</sup> Sur ce passage, voir MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], pp. 30-31 ; B. CLAUSI, *Bibbia e polemica negli scritti controversiali di Gerolamo. Problemi e piste di ricerca*, dans C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (éds.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Brescia 1997, pp. 39-79 : 65-66.

<sup>72</sup> *Helv.* 8 (191 A).

que tu n'aïlles pas prétexter la diversité des exemplaires – parce que tu t'es persuadé, tout à fait stupidement, que les manuscrits grecs ont été falsifiés –, j'en viens à l'Évangile de Jean, dans lequel il est très clairement écrit : « Philippe rencontra Nathanaël et lui dit : 'Celui dont Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé : Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth' » (Jn 1, 45). Ce passage se trouve certainement dans ton manuscrit<sup>73</sup>.

On peut penser, d'après ces deux textes, qu'Helvidius, après avoir consulté les manuscrits grecs<sup>74</sup>, mettait en doute la transmission du verset de Lc 2, 33, et l'on suppose d'ordinaire que c'était l'authenticité de l'expression ὁ πατήρ αὐτοῦ, qui y désigne Joseph, qui en était la cause : de fait, plusieurs témoins proposent la variante Ἰωσήφ – laquelle se retrouve également dans certains manuscrits Vieilles Latines (*Ioseph*). Il se peut donc qu'Helvidius ait profité de ce passage pour insister sur le fait que Joseph n'avait pas été le père réel de Jésus. Mais quel était son intérêt à prétendre que des manuscrits grecs avaient été falsifiés et à penser que l'expression *pater illius* ne figurait pas dans le texte originel ? Jérôme ne précise pas dans quel contexte cette remarque était faite, mais l'on peut imaginer qu'il y avait là, de la part d'Helvidius, une intention doctrinale réelle et forte, vu l'insistance et la véhémence avec lesquelles notre auteur critique l'incompétence de son adversaire<sup>75</sup>. Nous avançons, pour notre part, l'hypothèse qu'en refusant que l'Évangile parle de Joseph comme du « père » de Jésus, Helvidius avait la volonté d'insister à l'inverse sur le fait que l'expression parallèle « frères du Seigneur » – présente à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament<sup>76</sup> – montrait quant à elle clairement que le Seigneur avait eu de véritables frères : si donc Joseph n'avait pas été le père de Jésus, celui-ci aurait eu en revanche des frères, nés de l'union de sa mère Marie avec Joseph. Une preuve pourrait en être que Jérôme mentionne Lc 2, 33 précisément au moment où il discute du sens du mot « frère ».

Jérôme rejette quant à lui l'argument d'Helvidius : si l'Évangile affirme bien que Joseph était « père » de Jésus, c'est parce qu'on le *tenait pour* tel, bien qu'il ne le fût pas véritablement ; et notre auteur conclut semblablement à propos des « frères » de Jésus qu'il s'agissait d'hommes qui étaient *considérés comme* ses frères, mais qui ne l'étaient pas véritablement. Dès le § 4, d'ailleurs, citant encore Lc 2, 33, Jérôme

<sup>73</sup> Jn 1, 45 ne présente effectivement pas de variante majeure dans les manuscrits grecs.

<sup>74</sup> Cette remarque nous apprend donc qu'Helvidius n'abordait pas naïvement l'Écriture mais avait conscience de la *uarietas uitiosissima* également dénoncée par Jérôme (*Jdt* 1 – *SC* 592, p. 374, l. 9-10), à la suite d'Origène. Voir de même G. JOUASSARD, *La personnalité d'Helvidius*, dans *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, pp. 139-156 : 152-153, n. 3.

<sup>75</sup> Voir à ce sujet les travaux de MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], pp. 30-31 et CLAUSI, « Bibbia e polemica » [n. 71], pp. 65-66.

<sup>76</sup> *Heh.* 11 (193 C-194 C).

insistait sur le fait qu'à l'époque, « tous pensaient que Jésus était le fils de Joseph, à tel point que même les évangélistes, reproduisant la croyance commune (qui est la véritable loi de l'histoire)<sup>77</sup>, ont dit qu'il était le "père du Sauveur" »<sup>78</sup>. Deux principes sont par ailleurs indiqués au § 8, qui auraient dû guider Helvidius sur la voie de la vérité ; d'une part, l'importance de la tradition exégétique : Jérôme note que « non seulement presque tous les commentateurs grecs ont transmis [ces mots] dans leurs volumes<sup>79</sup>, mais quelques Latins aussi les ont repris, tels qu'on les trouve chez les Grecs » ; d'autre part, s'il reconnaît qu'il y a bien « diversité des exemplaires, puisque tout le document de l'Ancien et du Nouveau Testament a été, [du grec], traduit en langue latine »<sup>80</sup>, la bonne méthode consiste à remonter à l'original grec pour établir solidement les textes, ce qu'il exprime sous la forme d'une image qui revient fréquemment chez lui pour parler de sa révision sur la LXX<sup>81</sup> : « Il faut croire que l'eau qui coule à la source est beaucoup plus pure que celle de la rivière »<sup>82</sup>.

Finalement, on notera que la remarque d'Helvidius n'est pas aussi « impudente » ou « stupide » que ce que Jérôme veut bien faire croire à son lecteur, car celui-ci s'appuyait sur un argument solide : la divergence textuelle réelle de Lc 2, 33 – un élément que Jérôme semble ici ignorer ou feindre de ne pas connaître. De nouveau

<sup>77</sup> Sur ce passage, voir J. FORGET, *DTC* VIII, 1, 1924, *s.v.* « Jérôme (saint) », col. 956-958. L'expression – étonnante de prime abord – doit se comprendre ainsi : « C'est une loi ou une convenance de l'histoire d'exprimer ou, plutôt, de mettre en relief les opinions populaires ». Ainsi, les évangélistes ont adapté leur langage à l'opinion populaire et « ont bien rendu l'aspect du temps et du milieu en laissant à Joseph [...] son titre de père, que tout le monde lui donnait », « pour se conformer à l'usage courant de cette expression ». Voir de semblables formules chez Jérôme dans *In Matth.* 2, 14, 9, à propos d'Hérode : *Consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus quo modo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Ioseph ab ipsa quoque Maria appellatur pater Iesu...* (SC 242, p. 300) ; *In Ier.* 5, 28, 15-17, à propos du faux prophète Ananie : *Historiae ueritas et ordo seruat, non iuxta id quod erat, sed iuxta id quod illo tempore credebatur* (CCSL 74, p. 274).

<sup>78</sup> *Heb.* 4 (187 C).

<sup>79</sup> Selon Milazzo (p. 30, [n. 30]), l'expression pourrait entre autres viser Origène, qui dans ses *Homélies sur Luc* XVI, rapporte le verset de *Luc* sous la forme citée dans le *Contre Helvidius* (SC 87, p. 238) – certes, ces homélies ont elles-mêmes été traduites par Jérôme.

<sup>80</sup> Dans la préface qui précède sa révision des Évangiles, Jérôme signale la très grande complexité de la tradition manuscrite des témoins latins du Nouveau Testament à son époque : « S'il convient [...] d'ajouter foi aux exemplaires latins, qu'ils me disent auxquels ! Il y en a presque autant que de manuscrits. Mais s'il convient de rechercher la vérité sur la base de plusieurs textes, pourquoi ne pas retourner à l'original grec [...] ? » (*Ev* 1 – SC 592, p. 473).

<sup>81</sup> Voir également *Epist.* 27, 1 (CSEL 54, p. 224, l. 10-13) ; *pr Ps* (LXX) 4 (p. 410, l. 4) ; *Ev* 1 (SC 592, p. 474, l. 31-33) ; *In Eph.* 1, *Pr.* (PL 26, 442 C). Sur l'image dans la littérature latine et sa reprise par Jérôme, voir P. LARDET, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leyde, New York, Cologne 1993, pp. 271-272.

<sup>82</sup> *Heb.* 8 (191 A-B).

donc, on surprend notre auteur à donner la priorité à la polémique sur la rigueur de l'analyse exégétique. Cette constatation nous amène à examiner en dernier lieu la méthode exégétique mise en œuvre dans le *Contre Helvidius*.

### III. La méthode exégétique de Jérôme dans le *Contre Helvidius*

L'Écriture, on l'a dit, joue un rôle majeur dans le *Contre Helvidius*. Comme l'a indiqué Vincenza Milazzo, l'utilisation des citations scripturaires se répartit de deux manières dans le traité : quelques-unes, tirées du Nouveau Testament, constituent le « terrain de la discussion » et sont communes à Helvidius et Jérôme ; les autres sont le « soutien de l'argumentation » et relèvent tant de l'Ancien que du Nouveau Testament<sup>83</sup>. Le but de Jérôme est de montrer qu'Helvidius n'a pas su interpréter correctement l'Écriture et que sa démonstration s'en trouve faussée. Pour sa défense de la virginité de Marie, il met en avant l'autorité et la vérité de la Bible<sup>84</sup>, dont il connaît parfaitement les « habitudes » et les « lois »<sup>85</sup>. C'est dire si, pour interpréter le texte sacré, il convient de maîtriser quelques principes exégétiques que notre auteur entend rappeler ici, et qui posent déjà les jalons de son œuvre de commentateur. Dans son étude sur le *Contre Helvidius*, Giancarlo Rocca avait d'ailleurs esquissé un aperçu de ces principes, tout en signalant qu'ils n'étaient pas toujours appliqués par Jérôme de manière cohérente<sup>86</sup> ; nous reprendrons ici le dossier à sa suite<sup>87</sup>.

#### A. L'unité de l'Écriture

Une première règle exégétique tient au caractère même de la Bible : texte inspiré, l'Écriture est *une*. Ce principe peut se décliner de plusieurs manières. D'abord, il permet de comprendre certains passages incertains à l'aide d'autres plus clairs : c'est ainsi que Jérôme explique, en *Helv.* 16, le mot « frère » en s'appuyant sur l'interprétation du mot « père » (voir *supra*) ; ou encore qu'il peut, en *Helv.* 10, définir clairement le terme ambigu *primogenitus* présent en Lc 2, 7<sup>88</sup> grâce à Nb 18, 15 qui

<sup>83</sup> MILAZZO, « L'utilizzazione » [n. 3], p. 32 ; les passages scripturaires sont signalés p. 33.

<sup>84</sup> *Helv.* 6 : *auctoritate frangatur* (189 A) ; 14 : *Scripturae veritate superatum* (198 A).

<sup>85</sup> Jérôme évoque les *Scripturarum consuetudines* en *Helv.* 4 (186 C) ; 6 (189 A) ; 13 (196 B-C) et la *Scripturae sanctae idioma* en *Helv.* 7 (190 B). Il mentionne la *lex* de l'Écriture en *Helv.* 14 (198 A) et 15 (19 A).

<sup>86</sup> Voir ROCCA, *L'Adversus Helvidium* [n. 20], pp. 83-85.

<sup>87</sup> Nous emprunterons à G. Rocca certaines analyses, que nous reformulerons parfois et compléterons au besoin.

<sup>88</sup> Helvidius voyait dans ce terme la preuve que Jésus était le premier enfant de Marie, suivi par d'autres : *Helv.* 9 (192 A-B).

précise qu'on appelle premier-né « tout être qui ouvre la matrice »<sup>89</sup>. L'unité de l'Écriture offre par ailleurs à Jérôme la possibilité d'« assommer » son adversaire par l'accumulation de témoignages concordants ; nombreux sont les « dossiers bibliques » ou « florilèges »<sup>90</sup> mis en avant par notre auteur pour justifier, par exemple, le sens de tel mot : ainsi en est-il pour *uxor* au § 4 (186 C-187 A), *donec et usque* aux §§ 6-7 (189 A-190 B), *primogenitus* au § 10 (192 A-193 C), *frater* au sens de « parenté » au § 14 (197 B-198 B)... Enfin, l'Écriture ne saurait admettre de contradictions ; en *Heb.* 6, Jérôme refuse que le terme *donec* indique seulement un temps déterminé<sup>91</sup> : pour lui, la conjonction vise également souvent dans la Bible un temps indéfini ; parmi les exemples qu'il cite, nous en retiendrons deux, qui montrent qu'il est impossible à l'Écriture d'être inconséquente avec elle-même ; à propos d'Is 46, 4 (LXX), où Dieu déclare aux hommes : « Moi je suis, moi je suis, et jusqu'à ce que vous deveniez vieux, moi je suis », Jérôme demande : « Est-ce à dire qu'une fois qu'ils seront devenus vieux, Dieu cessera d'être ? » ; de même, sur Mt 28, 20 : « Voici que moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde », il ironise : « Donc, après la fin du monde, le Seigneur s'éloignera de ses disciples, et lorsque, sur douze trônes, ils jugeront les douze tribus d'Israël, alors, ils seront privés de la communion avec le Seigneur ? »<sup>92</sup> On le voit, sur ces deux passages, une mauvaise compréhension de la conjonction amènerait à d'impossibles contradictions théologiques.

Ce dernier trait nous tourne de nouveau vers la rhétorique polémique. On peut d'ailleurs constater que, dans l'application de ce premier principe, Jérôme ne manque pas de commettre quelques écarts. D'abord, comme Giancarlo Rocca l'avait signalé, si le moine affirme une méthode exégétique solide, elle est en réalité guidée par des visées idéologiques : dans sa volonté de défendre la virginité de Marie, notre auteur interprète par exemple le mot « frère » (dans l'expression « frères du Seigneur ») comme signifiant « cousin » ; cette explication, qu'il est le premier à proposer, relève cependant moins de principes philologiques que théologiques, au point qu'on a pu dire que « la théorie hiéronymienne repose sur tellement d'hypothèses improbables que ses chances d'être vraie ne sont guère supérieures à zéro »<sup>93</sup> ou que sa position « est des plus complexes pour ne pas dire des plus farfelues »<sup>94</sup>... Par ailleurs, si Jérôme accumule les exemples bibliques pour prouver

<sup>89</sup> *Heb.* 10 (192 B-C) [n. 49].

<sup>90</sup> Selon l'expression employée par CLAUSI, « Bibbia e polemica » [n. 71], p. 75.

<sup>91</sup> La question touche Mt 1, 25 : Helvidius voyait dans la conjonction *donec* une preuve que Marie, après la naissance de Jésus, a bien connu sexuellement Joseph, dont elle s'était tenue éloignée « jusqu'à ce qu'elle ait enfanté » (*donec peperit*). Voir *Heb.* 5 (188 C).

<sup>92</sup> *Heb.* 6 (189 A-B).

<sup>93</sup> P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris 1996, pp. 45-46.

<sup>94</sup> S. C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne /*

ses dires, il refuse cette même utilisation des dossiers bibliques à Helvidius au § 5 : « Et pour prouver cela, il entasse de très nombreux exemples tirés des Écritures ; à la manière des andabates, il agite son glaive dans les ténèbres et fait retentir le son de sa langue pour ne percer de coups que... les membres de son propre corps »<sup>95</sup>. Non seulement les « très nombreux témoignages » produits par Helvidius sont ici écartés et même passés sous silence – ce qui le rend muet, lui qui était déjà décrit comme un aveugle<sup>96</sup> –, mais cette accumulation est présentée comme parfaitement inutile et improductive, sans que le lecteur puisse vérifier les dires de Jérôme.

#### B. « Ne rien ajouter à l'Écriture »

Le second principe exégétique qui ressort du *Contre Helvidius* consiste à ne rien ajouter à l'Écriture en plus de ce qu'elle dit déjà. Il peut se décliner en deux règles. D'abord, il ne faut pas affirmer ce qui n'est pas dit dans la Bible. C'est précisément l'erreur d'Helvidius que Jérôme dénonce à plusieurs reprises : celui-ci imaginait par exemple que Marie était veuve parce que Jésus l'avait confiée à Jean au moment de sa mort, alors que cela n'est pas dit dans les Évangiles ; Helvidius voyait d'autre part dans les « frères du Seigneur » des frères naturels de Jésus, mais l'Écriture ne les appelle cependant jamais « fils » ni de Marie ni de Joseph<sup>97</sup> ; il affirmait encore que Marie avait épousé Joseph après la naissance de Jésus, ce à quoi Jérôme répond : « Mais de même que nous ne nions pas ce qui est écrit, nous refusons ce qui n'est pas écrit. Que Dieu soit né d'une vierge, nous le croyons, parce que nous le lisons. Mais que Marie se soit mariée après l'accouchement, nous ne le croyons pas, parce que nous ne le lisons pas »<sup>98</sup>. Giancarlo Rocca a toutefois fait remarquer que Jérôme déroge lui-même à ce principe à deux reprises : d'une part, il affirme au § 19 la virginité de Joseph (et celle de Jésus), qui n'est cependant nulle part mentionnée dans le Nouveau Testament<sup>99</sup> ; d'autre part, il évoque, au § 21, une récompense céleste plus grande pour les vierges, également injustifiée<sup>100</sup>.

L'autre règle consiste à conserver le sens premier et évident de ce qui est dit dans l'Écriture, sans chercher à forcer le texte. Ainsi, on ne saurait voir en Marie de Cléophas, mentionnée en Jn 19, 25, la mère de Jésus, parce que, si cela avait été le

*chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 2015, p. 147. Il n'est pas le lieu de développer davantage cet aspect : nous renvoyons à notre article *Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius*, à paraître dans R. BURNET, R. COURTRAY, J. LAGOUANÈRE, M. RENARD (éds.), *Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Église, lecteurs de la vie de Jésus*, CBP, Turnhout [à paraître].

<sup>95</sup> *Heh.* 5 (188 C).

<sup>96</sup> Les andabates étaient des gladiateurs combattant à cheval les yeux bandés.

<sup>97</sup> *Heh.* 15 (199 A).

<sup>98</sup> *Heh.* 19 (203 A).

<sup>99</sup> *Heh.* 19 (199 A-B).

cas, l'évangéliste « l'aurait de préférence appelée “sa mère”, comme dans tous les passages, et il n'aurait pas voulu, en parlant de la mère d'autres enfants, qu'on la prît pour celle d'un autre »<sup>101</sup>. Helvidius recourait pourtant au même procédé en affirmant que Joseph s'était uni à Marie ; ironisant sur la position des défenseurs de la virginité de Marie, il demandait : « L'Écriture n'aurait-elle pas pu dire : “Et il reçut son épouse et n'osa plus toucher à elle”, comme elle l'a dit de Thamar et de Juda (cf. Gn 38, 26) ? Ou bien les mots ont-ils manqué à Matthieu pour qu'il puisse exprimer ce qu'il voulait faire comprendre ? » ; il rappelait alors le verset de Mt 1, 25 : « Et il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle ait enfanté un fils » pour conclure, en s'appuyant sur le sens évident du texte : « Après l'accouchement, il l'a donc connue, ayant différé le moment de la connaître jusqu'à l'accouchement »<sup>102</sup>. Mais bien qu'elle s'appuie sur le principe également utilisé par Jérôme, cette explication, non conforme à la théologie, se trouve rejetée.

Nous nous demandions, en introduction, si le Jérôme du *Contre Helvidius*, contemporain du Jérôme réviseur du texte des Évangiles, se montrait dans son traité philologue, éditeur et exégète. Si son œuvre ne se montre nullement étrangère aux questions touchant à la traduction et au commentaire des textes bibliques, nous avons pu constater que son objet premier – la défense de la virginité perpétuelle de Marie et de l'état de virginité – l'emporte souvent sur la rigueur philologique. Cela s'explique toutefois sans peine, au moins pour deux raisons. D'abord, comme l'avait bien résumé Adalbert de Vogüé, le contexte d'émergence de la polémique contre Helvidius a placé Jérôme face à des questions qui le concernaient directement : « Moine lui-même, Jérôme se sent atteint [...] et prête volontiers sa plume [...] à une réfutation où il déploie pour la première fois sa verve polémique, encore contenue naguère dans l'*Altercatio Luciferiani et orthodoxi* »<sup>103</sup>. On comprend dès lors que la polémique et le souci théologique l'aient emporté ici sur l'objectivité et la rigueur exégétique. D'autre part, il convient de rappeler que le *Contre Helvidius* est une œuvre de commande, en réponse à une sollicitation de « frères » romains qui réclamaient à Jérôme une réplique rapide : notre auteur n'a certainement pas disposé du temps nécessaire pour parcourir les manuscrits, comparer les versions et discuter le détail du texte, comme il a pu le faire dans son entreprise de traduction : les circonstances l'ont contraint à aller vite et à frapper fort.

Toutefois, notre étude semble montrer que la réflexion menée à l'occasion de l'*Aduersus Heluidium* a durablement marqué Jérôme et l'a influencé non seulement

<sup>100</sup> *Helv.* 21 (205 A).

<sup>101</sup> *Helv.* 14 (196 C).

<sup>102</sup> *Helv.* 7a (192 B-C).

<sup>103</sup> A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin, t. 1 : De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385)*, Paris 1991, p. 213.



dans sa révision des Évangiles, mais aussi dans son travail de commentaire sur *Matthieu* : on peut donc dire que, si le traité ne se présente pas comme une œuvre exégétique au sens propre, la matière qu'il a dû y mettre en œuvre l'a affermi à la fois dans sa pratique exégétique et dans le statut de spécialiste de la Bible qu'il s'est acquis à Rome au service de la vérité du texte sacré et de la défense de la vie ascétique.

Université Toulouse-Jean Jaurès (PLH-CRATA)  
courtray@univ-tlse2.fr

Régis COURTRAY

### Bibliographie

- BERNHEIM, P.-A., *Jacques, frère de Jésus*, Paris 1996.
- CANELIS, A., *Les premières lettres exégétiques de Jérôme*, dans L. NADJO, É. GAVOILLE (éds.), *Epistulae antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> Colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, Louvain, Paris, Dudley (MA) 2004, pp. 365-385.
- CASAMASSA, A., « L'«Adversus Helvidium» di S. Girolamo », *Scritti patristici*, vol. I, Rome 1955, pp. 69-87.
- CICCOLINI, L., « Le texte de 1 Cor. 7 :34 chez Cyprien de Carthage », *StPatr* 94, 2017, pp. 259-267.
- CLAUSI, B., « Bibbia e polemica negli scritti controversiali di Gerolamo. Problemi e piste di ricerca », dans C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (éds.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Brescia 1997, pp. 39-79.
- COURTRAY, R., *Jésus, fils unique de Marie ? La réponse de Jérôme dans le Contre Helvidius*, à paraître dans R. BURNET, R. COURTRAY, J. LAGOUANÈRE, M. RENARD (éds.), *Du Jésus des Écritures au Christ des théologiens. Les Pères de l'Église, lecteurs de la vie de Jésus*, CBP, Turnhout [à paraître].
- JOUASSARD, G., *La personnalité d'Helvidius*, dans *Mélanges J. Saunier*, Lyon 1944, pp. 139-156.
- MIMOUNI, S.C., *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth et l'histoire de la communauté nazoréenne / chrétienne de Jérusalem du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 2015.
- MILAZZO, V., « L'utilizzazione della Scrittura nell'«Adversus Helvidium» di Gerolamo : tra grammatica ed esegesi biblica », *Orpheus* N. S. 15, 1994, pp. 21-45.
- NADJO, L., GAVOILLE, É., (éds.), *Epistulae antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> Colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens »*, Louvain, Paris, Dudley (MA) 2004.
- QUESNEL, M., *La première épître aux Corinthiens*, Paris 2018.
- ROCCA, G., *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 646, Berne, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne 1998.