



**HAL**  
open science

**”L’utilisation des révisions de la Septante dans la première littérature chrétienne. Philologie, exégèse et polémique”**

Sébastien Morlet

► **To cite this version:**

Sébastien Morlet. ”L’utilisation des révisions de la Septante dans la première littérature chrétienne. Philologie, exégèse et polémique”. Rémi Gounelle; Jan Joosten. La Bible juive dans l’Antiquité, Editions du Zèbre, pp.117-140, 2014. hal-04876747

**HAL Id: hal-04876747**

**<https://hal.science/hal-04876747v1>**

Submitted on 27 Jan 2025

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

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

Tiré à part de :

Rémi GOUNELLE – Jan JOOSTEN (éds), *La Bible juive dans l'Antiquité (Histoire du texte biblique 9)*,

Lausanne, Éditions du Zèbre, 2014, ISBN 978-2-940351-19-8.

© Éditions du Zèbre 2014.

## L'utilisation des révisions de la Septante dans la première littérature chrétienne. Philologie, exégèse et polémique

Sébastien MORLET

(Université Paris IV – Institut Universitaire de France)

### L'usage des révisions de la Septante chez les chrétiens de l'Antiquité

Les chrétiens de l'Antiquité portèrent deux regards très différents sur les révisions juives de la Septante. De manière générale, et jusqu'à Jérôme, ils tiennent la Septante, traduction inspirée, pour un texte supérieur aux révisions, œuvres humaines, dénuées d'inspiration, et donc nécessairement fautives<sup>1</sup>. Un point de vue plus polémique, attesté dès Justin et Irénée, consiste à les considérer comme des falsifications du texte biblique, inspirées par le seul antichristianisme, et dont le but aurait été de supprimer ou de déformer les textes sur lesquels les chrétiens fondaient leur foi<sup>2</sup>. Origène inaugure une nouvelle façon de lire les révisions de la Septante. Si les chrétiens, avant lui, les connaissent très mal voire pas du tout, l'Alexandrin, en compilant les *Hexaples*, les intègre au contraire dans la bibliothèque chrétienne. Origène, le premier, leur reconnaît une certaine utilité<sup>3</sup>. Les

---

<sup>1</sup> Sur la valorisation de la Septante dans le christianisme ancien, voir M. MÜLLER, « Graeca sive Hebraica veritas? The defence of the Septuagint in the Early Church », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1989), p. 103-124. Voir aussi A. WASSERSTEIN – D. J. WASSERSTEIN, *The Legend of the Septuagint From Classical Antiquity to Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

<sup>2</sup> Voir JUSTIN, *Dial.*, 43, 8; 68, 7 et IRÉNÉE, *Hér.*, III, 21, 1. On retrouve surtout ce jugement dans les dialogues contre les juifs (voir notes 68-71). Voir G. M. VIAN, « Le versione greche della Scrittura nella polemica tra giudei e cristiani », *Annali di storia dell'esegesi*, 14 (1997), p. 39-54.

<sup>3</sup> Cet aspect de la pensée d'Origène a déjà fait l'objet de plusieurs études. Sans vouloir citer tous les travaux sur les *Hexaples*, on ne rappellera que les contributions portant sur l'usage origénien des révisions: P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre (Christianisme antique 1)*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 350-353; D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », dans J. FONTAINE – C. KANNENGIESSER (éds), *Epektasis. Mélanges*

révisions présentent d'abord à ses yeux un intérêt philologique. Comme l'expose un passage célèbre du *Commentaire sur Matthieu*<sup>4</sup>, elles peuvent servir de « critères » pour décider entre plusieurs leçons variantes dans la tradition manuscrite de la Septante elle-même (Origène supposant implicitement que le substrat hébraïque de la Septante est le même que celui des révisions<sup>5</sup>). Elles permettent également, par comparaison avec le texte de la Septante, de constater les écarts entre le texte reçu dans l'Église et le texte hébraïque. Origène avait noté ces écarts dans sa propre édition de la Septante au moyen des astérisques, signalant les passages présents dans

---

*patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 247-261 (= *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 203-217); B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18)*, Basel, F. Reinhardt, 1987, p. 103-122; A. LE BOULLUEC, « Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et mutations », dans R. J. DALY (éd.), *Origeniana quinta (BETHL 105)*, Leuven, University Press, 1992, p. 101-118; M. HARL, « La Septante et la pluralité textuelle des Écritures: le témoignage des Pères grecs », dans *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (Lyon, novembre 1990) (Patrimoines. Christianisme)*, Paris, Cerf, 1992, p. 231-243; G. DORIVAL, « Origène, témoin des textes de l'Ancien Testament », dans J.-M. AUWERS – A. WÉNIN (éds), *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert (BETHL 144)*, Leuven, University Press, 1999, p. 351-366; IDEM, « Settanta », dans A. MONACI CASTAGNO (éd.), *Origene. Dizionario*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 448-449; S. MORLET, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin (Études augustiniennes. Série Antiquité 187)*, Paris, Études Augustiniennes, 2009, p. 522-537.

<sup>4</sup> *Com. Mat.*, XV, 14: « Par la grâce de Dieu, nous avons trouvé le moyen de remédier au désaccord des exemplaires de l'Ancien Testament en prenant pour critères les autres éditions: quand il y a une incertitude chez les Septante du fait du désaccord des exemplaires, nous avons pris notre décision en nous fondant sur les autres éditions, en suivant ce qui concordait avec elles, et certains passages, nous les avons munis d'un obèle, car ils ne se trouvent pas dans l'hébreu, sans oser les enlever tout à fait; d'autres, nous les avons ajoutés avec des astérisques, pour qu'il soit bien clair que nous les avons ajoutés parce qu'ils ne se trouvent pas chez les Septante, en nous fondant sur les autres éditions, en accord avec l'hébreu [...]. »

<sup>5</sup> C'est peut-être le même principe qui explique qu'Origène ait eu tendance, à partir des révisions, à conformer l'ordre des mots à celui du texte hébreu et à hébraïser les noms propres (voir J. WEVERS, *Text History of the Greek Genesis [Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 11]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974; *Text History of the Greek Numbers [Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 16]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982). Malgré ce principe éditorial, qui est au fondement de la recension origénienne de la Septante, Origène, dans son exégèse, était plus prudent, considérant que tout écart avec le texte hébreu pouvait résulter, non d'une faute de copiste, mais d'une « économie » propre à la Septante et signe de la supériorité de cette traduction (voir par exemple *Hom. Jér.*, XVI, 5).

l'hébreu mais absents de la Septante, et des obèles, signalant les passages de la Septante absents du texte hébreu. Origène ne prétendait pas calquer le texte de la Septante sur le texte hébreu. Dans son esprit, l'utilisation des signes critiques issus de la tradition philologique alexandrine (qu'il employait dans un sens nouveau<sup>6</sup>) n'avait pour but que de donner une information sur les écarts quantitatifs entre Septante et texte hébreu. Il ne s'agissait pas pour lui d'aligner le texte de la Septante sur le texte hébreu. Par la suite, les copistes, ne comprenant plus la valeur de ces signes, cessèrent de reproduire les passages obélisés mais conservèrent les passages astérisés, bouleversant profondément le sens de l'entreprise origénienne<sup>7</sup>.

Dans l'esprit d'Origène, les révisions de la Septante présentaient aussi un intérêt exégétique. L'Alexandrin s'en sert constamment dans son interprétation du texte sacré parce qu'il leur reconnaît tantôt une plus grande clarté (σαφήνεια) que la Septante (texte souvent plus obscur en raison de l'« économie » propre aux traducteurs inspirés)<sup>8</sup>, une plus grande expressivité (ἐμφασίς)<sup>9</sup>, ou une plus grande précision (ἀκριβεία), à savoir une plus grande fidélité au texte hébraïque<sup>10</sup>, c'est-à-dire, dans l'esprit d'Origène, et comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, au substrat même dont la Septante est une traduction<sup>11</sup>. Si la Bible d'Origène est bien « plurielle » au

<sup>6</sup> Pour les éditeurs d'Homère, l'obèle servait à indiquer un vers jugé inauthentique, et l'astérisque, un vers authentique, mais répété abusivement ailleurs.

<sup>7</sup> Voir la mise au point d'O. MUNNICH dans G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Initiations au christianisme ancien 3)*, Paris, Cerf, 1988, p. 165-166.

<sup>8</sup> C'est Symmaque qui apparaît le plus souvent comme « plus clair » que les Septante (*Com. Cant.* [fr.], PG 17, col. 261 D 4; *Fr. Ps.*, PG 12, col. 1133 B 14-15; *Hom. Gen.*, p. 23. 23 Baehrens). Mais Origène peut aussi relever la plus grande clarté d'Aquila (*Fr. Ps.*, PG 12, col. 1101 C 11-12). Il n'y a donc pas lieu de penser que la clarté soit, pour Origène, une prérogative plus propre à l'un ou à l'autre des réviseurs. En l'absence de textes théoriques, tout porte à croire que l'exégèse d'Origène n'est fondée sur ce point sur aucun présupposé et reste pragmatique. Il faut par ailleurs se garder des effets d'optique et rappeler que l'œuvre exégétique d'Origène est en grande partie perdue.

<sup>9</sup> Voir par exemple *Fr. Ps.*, PG 12, col. 1112 B 7-9; *Hom. Gen.*, p. 27. 20-25 Baehrens.

<sup>10</sup> Voir *Com. Mat.*, XVI, 19: Aquila a rendu « le sens précis du texte », τὸ ἀκριβὲς τῆς λέξεως. Ce sens précis n'est autre que « le sens propre de l'hébreu », τὸ κύριον τοῦ Ἑβραϊκοῦ (*Fr. Ps.*, PG 12, col. 1144 A 14-15), celui que peut rendre celui qui traduit « de la façon la plus propre », κυριώτατα (*Com. Gen.* [fr.], PG 12, col. 89 A 3-4.).

<sup>11</sup> Les quelques textes cités à la note précédente interdisent de penser qu'Origène soit, avant l'heure, un partisan de l'*Hebraica ueritas*, ou, selon un autre modèle explicatif, qu'il considérerait le texte hébreu comme une famille textuelle comme une autre, susceptible d'être commentée pour elle-même, et au même titre que les autres. L'hébreu (τὸ Ἑβραϊκόν) ne désigne pas pour Origène une famille textuelle parallèle à la Septante et sans communication avec elle, puisque le « sens propre » (de la Septante) n'est autre chose, dans ces textes,

sens où l'exégète prend en compte les différents états du texte qu'il connaît, cette pluralité ne nous paraît pas définir un « canon quantitatif du texte biblique » qui ne serait autre que la somme de ses états. Cette analyse d'une grande spécialiste d'Origène, M. Harl, tend à minorer l'importance de la Septante aux yeux de l'Alexandrin, comme si ce dernier, attentif avant tout aux idées et non aux mots, mettait toutes les versions du texte sur le même plan<sup>12</sup>. Il apparaît plutôt que les révisions restent, aux yeux d'Origène, des instruments cités ponctuellement pour éclairer la Septante, qui demeure le point de départ et de référence de l'interprétation<sup>13</sup>.

La méthode exégétique pratiquée par Origène eut une postérité considérable. A sa suite, les révisions deviennent une aide indispensable de l'exégète. Eusèbe de Césarée, les Alexandrins, les Cappadociens et les Antiochiens les citent de façon plus ou moins régulière (et plus ou moins fidèle) dans leurs commentaires sur l'Écriture<sup>14</sup>. Ces auteurs ne prennent plus en compte un

---

que le « sens propre de l'hébreu ». Cette équation ne revient cependant pas à affirmer la supériorité du texte hébreu et rien n'indique qu'Origène cherche à remonter à un original. Nous croyons que la Septante reste à ses yeux le texte qui est doté de la plus grande inspiration (voir sur ce point *Afric.*, 9 et les mentions de l'économie divine déjà citées à la note 5). Il semble donc que le souci d'Origène de commenter (parfois) la Septante par le détour de l'hébreu relève d'une croyance si simple qu'on oublie parfois de l'évoquer : si la Septante est dotée d'une économie propre, elle reste une traduction de l'hébreu. En tant qu'elles donnent accès au texte hébreu, les révisions offrent donc, dans l'esprit d'Origène, un reflet du substrat hébraïque de la Septante. Origène accorde une grande importance à ce substrat. Mais ce n'est pas à dire qu'il le place au-dessus de la Septante elle-même (voir S. MORLET, *op. cit.* [note 3], p. 530-531).

<sup>12</sup> Voir *art. cit.* (note 3). A côté du modèle de l'*Hebraica ueritas* ou de celui de la pluralité sans communication des sens rappelés à la note précédente, M. Harl propose dans cet article une vision cumulative de la démarche interprétative d'Origène.

<sup>13</sup> Voir S. MORLET, *op. cit.* [note 3], p. 522-537.

<sup>14</sup> L'usage des révisions chez certains auteurs postérieurs à Origène a reçu une attention particulière. En plus des références déjà données, on consultera notamment sur Eusèbe d'Émèse : R. B. TER HAAR ROMENY, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis (Traditio exegetica Graeca 6)*, Leuven, Peeters, 1997 ; sur Jérôme : P. JAY, « Jérôme et la Septante origénienne », dans G. DORIVAL *et alii* (éds), *Origeniana sexta (BETHL 118)*, Leuven, University Press, 1995, p. 203-214 ; IDEM, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe (Études augustiniennes. Série Antiquité 108)*, Paris, Études Augustiniennes, 1985, p. 102-110 ; A. KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones hebraicae in Genesim*, Oxford, Clarendon Press, 1993 ; sur Théodoret : J. M. DINES, « Jerome and the Hexapla: the Witness of the Commentary on Amos », dans A. SALVESEN (éd.), *Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla. Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25<sup>th</sup> July – 3<sup>rd</sup> August 1994 (Texte und Studien zum antiken Judentum 58)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, p. 421-436 ; J.-N. GUINOT, « La fortune des Hexaples aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles en milieu antiochien », dans G. DORIVAL *et alii*

seul état du texte biblique mais de même qu'ils sont attentifs aux variantes qui peuvent exister dans la traduction manuscrite de la Septante, ils citent quand ils le peuvent d'autres versions du texte, dont les révisions juives, soit qu'ils aient consulté les *Hexaples*, soit qu'ils dépendent d'un commentaire qui les citait déjà, soit encore qu'ils aient utilisé des notes marginales dont les manuscrits attestent l'existence et dont certaines peuvent remonter à l'Alexandrin.

Les chrétiens ont donc formulé deux jugements opposés à propos des révisions : tantôt, ils considèrent que ces textes ont obscurci le texte biblique ; tantôt, ils jugent que ces traductions peuvent éclairer la Septante. Il est remarquable que ces deux jugements contradictoires se retrouvent souvent chez les mêmes auteurs : Eusèbe de Césarée<sup>15</sup>, Hilaire<sup>16</sup>, Chrysostome<sup>17</sup>, Théodoret<sup>18</sup> ou Augustin<sup>19</sup>. Dans la Nouvelle 146, promulguée le 8 février 553<sup>20</sup>, l'empereur Justinien préconise l'usage de la Septante dans les synagogues, mais autorise l'utilisation de la version d'Aquila.

A côté d'un usage éditorial et d'un usage exégétique, Origène avait également défini, dans sa *Lettre à Africanus*, un usage polémique des révisions (tr. N. R. M. de Lange modifiée) :

« Car, s'il n'est pas de mauvais goût de le dire, j'ai largement fait ce travail, dans la mesure de mes forces, cherchant à découvrir le sens exact dans toutes les éditions avec leurs variantes, en même temps

---

(éds), *Origeniana sexta* (BETHL 118), Leuven, University Press, 1995, p. 215-225 ; IDEM, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Théologie historique 100), Paris, Beauchesne, 1995, p. 174-206.

<sup>15</sup> Grand utilisateur des révisions (voir *infra*), Eusèbe peut également émettre un jugement plus négatif sur l'œuvre des traducteurs (voir *Dém. év.*, VII, 1, 30-34).

<sup>16</sup> Hilaire utilise les révisions dans ses commentaires, mais considère aussi qu'elles ont obscurci le sens du texte biblique (voir *Traité sur le Ps 2, 3* et le commentaire de N. J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exegeta del salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos* [Église nouvelle, Église ancienne. Série patristique 1], Paris, Beauchesne, 1969, p. 9, et de M. MILHAU, « Un texte d'Hilaire de Poitiers sur les Septante, leur traduction et les autres 'traducteurs' (Psaume 2, 2-3) », *Augustinianum* 21 [1981], p. 365-372).

<sup>17</sup> S'il cite parfois les réviseurs dans son exégèse, Chrysostome soupçonne toujours ces hommes qui ont vécu après la naissance du Christ d'avoir délibérément obscurci les textes qui l'annonçaient (*Hom. Mat.*, V, 2).

<sup>18</sup> Pourtant grand utilisateur des réviseurs, Théodoret les soupçonne comme Chrysostome d'avoir déformé les Écritures parce qu'ils sont nés après le Christ (*Com. Is.*, 7, 14 ; 9, 5).

<sup>19</sup> Dans le *De Doctrina Christiana*, Augustin encourage les exégètes à consulter les révisions de la Septante (II, 12). Mais dans sa correspondance avec Jérôme, il les attaque comme des traductions inexactes et inférieures à la Septante (*Lettre 71*).

<sup>20</sup> Cf. R. SCHOELL – G. KROLL (éds), *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, Berlin, 1912, p. 715. 13 – 716. 9.

que j'étudiais particulièrement la traduction des Septante, pour ne pas dévaluer la monnaie des Églises qui sont sous le ciel, et donner ainsi à ceux qui la cherchent l'occasion de calomnier, comme ils le désirent, les personnages publics et d'accuser ceux qui sont éminents dans la société. 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. Car, si nous nous donnons ainsi une bonne préparation pour nos controverses avec eux, ils ne nous mépriseront pas, ni ne se moqueront, comme ils ont l'habitude de le faire, des croyants issus des nations, disant qu'ils ignorent les leçons authentiques qui sont dans leurs textes (plutôt : les leçons authentiques, celles qui sont dans leurs textes).<sup>21</sup> »

Ce texte soulève immédiatement une question : dans quelle mesure les révisions juives de la Septante ont-elles pu jouer un rôle dans la controverse entre juifs et chrétiens dans l'Antiquité ? Ces versions du texte biblique étaient-elles utilisées par les juifs ? Étaient-elles utilisées par les chrétiens<sup>22</sup> ?

La *Lettre à Africanus* témoigne du fait que, au moins dans la Césarée du III<sup>e</sup> siècle, l'un des enjeux de la polémique était d'ordre textuel. Ce n'est pas

<sup>21</sup> *Afric.*, 9: Καὶ ταῦτα δὲ φημι οὐχὶ ὄκνω τοῦ ἐρευνᾶν καὶ τὰς κατὰ Ἰουδαίους Γραφάς, καὶ πάσας τὰς ἡμετέρας ταῖς ἐκείνων συγκρίνειν, καὶ ὄραν τὰς ἐν αὐταῖς διαφοράς. Εἰ μὴ φορτικὸν γοῦν εἰπεῖν, ἐπὶ πολὺ τοῦτο, ὅση δύναμις, πεποιθήκαμεν, γυμνάζοντες αὐτῶν τὸν νοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐκδόσεσι καὶ ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν, μετὰ τοῦ ποσῶς μᾶλλον ἀσκεῖν τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ὁ· ἵνα μὴ τι παραχαράττειν δοκοῖημεν ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν Ἐκκλησίαις, καὶ προφάσεις διδόμεν 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 συγχεσώμεθα 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 ἔθνῶν πιστεύοντας, ὡς τ' ἀληθῆ καὶ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας.

<sup>22</sup> Cette question n'est pas fréquemment posée dans les études sur la controverse antique entre juifs et chrétiens (voir tout de même le récent article de P. ANDRIST, « The Greek Bible Used by the Jews in the Dialogues *Contra Iudaeos* [Fourth-Tenth Centuries CE] », dans N. R. M. DE LANGE – J. G. KRIVORUCHKO – C. BOYD-TAYLOR [éds], *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies of Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* [Texts and Studies in Medieval and Modern Judaism 23], Mohr Siebeck, 2009, p. 235-262). L. L. LAHEY paraît croire que les révisions juives occupaient une place importante dans les discussions, sur la base de la *Lettre à Africanus*, du *Dialogue Declerck* (voir *infra*), et du *Dialogue de Timothée et Aquila* (« Evidence for the Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues Through the Sixth Century (Excluding Justin) », dans O. SKARSAUNE – R. HVALVIK [éds], *Jewish Believers in Jesus*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2007, p. 581-639 [p. 625]). Mais cette documentation pose plus de problèmes qu'il n'y paraît et nous l'interpréterons dans un sens assez différent.

ici le problème du canon qui occupe Origène, mais celui des versions du texte cité. Or il est notable que dans ce passage, l'Alexandrin accorde une importance particulière à l'aspect quantitatif du problème. Il affirme que les juifs ont l'habitude (ἔθος αὐτοῖς) d'accuser les chrétiens d'ignorer les leçons authentiques du texte biblique; curieusement, l'existence de cette habitude prêtée aux juifs, qui concerne implicitement le problème des écarts *qualitatifs* entre Septante et texte hébreu, amène Origène à énoncer un principe polémique qui concerne cette fois uniquement l'aspect *quantitatif* du problème: il encourage les polémistes à éviter de citer les textes absents de l'hébreu quoique présents dans la Septante (les passages astérisés dans les *Hexaples*) et à citer les passages absents dans la Septante mais présents dans l'hébreu (obélisés dans les *Hexaples*).

### L'utilisation juive des révisions dans la polémique avec les chrétiens

Même si la *Lettre à Africanus* accorde une place secondaire au problème des différences qualitatives entre Septante et texte hébreu, Origène était conscient de l'existence de ces écarts, comme en témoignent les *Hexaples* et ses propres commentaires exégétiques. Ce problème pouvait-il se poser lors des débats entre juifs et chrétiens? C'est à peu près certain, quoique il soit difficile de préciser l'importance que pouvait revêtir cette question pour les interlocuteurs. En effet, les témoignages sont rares et imprécis. Il faut rappeler que notre connaissance des débats oraux entre les deux communautés est fondée d'une part sur une littérature de dialogues écrits par des chrétiens, à partir du II<sup>e</sup> siècle pendant toute l'Antiquité et l'époque médiévale, et qui renvoie une image problématique de ces débats quand elle n'est pas totalement faussée<sup>23</sup>; d'autre part, sur des témoignages externes qui prouvent la

<sup>23</sup> Le premier dialogue attesté, mais non conservé, est sans doute la *Controverse de Jason et Papisus*, communément attribuée à Ariston de Pella; viennent ensuite, pour l'essentiel, le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, qui doit dater des années 155-161 (éd. P. BOBICHON, *Justin. Dialogue avec Tryphon* [Paradosis 47], 2 vol., Fribourg, Academic Press, 2003), le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, que P. ANDRIST date entre 381 et 431 (texte et commentaire dans *Le Dialogue d'Athanase et Zachée. Étude des sources et du contexte littéraire*, Thèse de doctorat, Université de Genève, Faculté des Lettres, 2001), et le *Dialogue de Timothée et Aquila*, dont existent une recension longue (éd. R. G. ROBERTSON, *The Dialogue of Timothy and Aquila. A Critical Text, Introduction to the Manuscript Evidence, and an Inquiry into the Sources and Literary Relationships*, Th. D. Diss., Harvard University, 1986) et une recension courte (éd. L. L. LAHEY, *The Dialogue of Timothy and Aquila. Critical Greek Text and English Translation of the Short Recension with an Introduction Including a Source-critical Study*, Ph. D. Diss., University of Cambridge, 2000). Dans son état actuel, ce dialogue est daté du VI<sup>e</sup> s., mais il remonte peut-être à un écrit de base plus ancien. La *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*, qu'on date traditionnellement du VI<sup>e</sup> s., mais

réalité de ces controverses, mais qui n'apportent en général pas de précision sur le contenu des discussions<sup>24</sup>.

Jérôme nous apprend (mais le texte est peut-être inspiré de la *Lettre à Africanus*) que les juifs avaient l'habitude (*solent*) de se moquer des chrétiens en leur reprochant de ne pas connaître le texte original<sup>25</sup>. Puisqu'il

dont A. BERGER situe plutôt la rédaction au milieu du X<sup>e</sup> s. (une conclusion qui tendrait à l'exclure de notre enquête), a été rééditée et traduite par le même chercheur (*Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* [Millenium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 7], Berlin, W. de Gruyter, 2006). J. H. DECLERCK a édité au *Corpus Christianorum (Series Graeca 30)* un dialogue anonyme qu'il date du VI<sup>e</sup> s. (*Anonymus Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti* [CCSG 30], Turnhout, Brepols – Leuven, University Press, 1994). I. AULISA et C. SCHIANO ont récemment réédité le *Dialogue de Papiscus et Philon*, qui date sans doute du VII<sup>e</sup> s. (*Dialogo di Papisco e Filone Giudei con un monaco*, Bari, Edipuglia, 2005). En latin, on dispose des *Actes de Sylvestre*, qui se présentent comme le compte rendu d'un débat entre l'évêque de Rome et des savants juifs à l'époque de Constantin, mais dont la première version doit dater de la fin du IV<sup>e</sup> s. (éd. T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, thèse de doctorat, dir. E. Prinzivalli, Università della Sapienza [Roma], 2005), et du *Dialogue de Simon et Théophile*, qui date probablement du V<sup>e</sup> s. (éd. A. v. HARNACK, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche* [TU 1, 3], Leipzig, 1883). Nous mentionnerons également le *De Gestis in Perside*, composé sans doute entre la fin du VI<sup>e</sup> s. et le début du VII<sup>e</sup> s. (éd.-tr. P. BRINGEL, *Une polémique religieuse à la cour de Perse: le De gestis in Perside. Histoire du texte, édition critique et traduction*, thèse de doctorat, Paris IV – Sorbonne, 2007). Le caractère très récent de la plupart de ces éditions ou rééditions témoigne de l'intérêt que manifeste actuellement la critique pour ce genre littéraire longtemps délaissé. À côté de l'ancien ouvrage d'A. LUKYN-WILLIAMS (*Adversus Iudaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935), le chercheur dispose aussi de synthèses plus à jour (L. L. LAHEY, *art. cit.* [note 22]; V. DÉROCHE, «Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysemy», dans R. BONFIL – O. IRSHAI – G. G. STROUMSA – R. TALGAM [éds], *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* [Jerusalem Studies in Religion and Culture 14], Leiden, Brill, 2012, p. 535-548).

<sup>24</sup> Voir notamment les *Actes des Apôtres*, 18, 28; 28, 23-28; *Actes de Pierre*, 1; JUSTIN, *Dial.*, 50, 1; ORIGÈNE, *Afric.*, 9; *Cels.*, I, 45; I, 55; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Prép. év.*, I, 3, 2; *Dém. év.*, I, 1, 10. Voir les références rabbiniques signalées par J. ULRICH, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea* (*Patristische Texte und Studien* 49), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1999, p. 22.

<sup>25</sup> *In Hiez.*, XI, 37, 1/14, p. 512. 1046-1054 Glorie: « Cette vision est fameuse, on la célèbre en la lisant dans toutes les Églises du Christ; c'est la raison principale pour laquelle j'ai cité intégralement les deux éditions, pour qu'aucune calomnie ne nous arrive des juifs si du moins ils ne s'accordent pas avec nous en quelque endroit du texte — ils ont en effet pour habitude de rire de nous, de prendre un air sourcilieux et de prêcher d'un ton sentencieux la science des Écritures s'ils ont pu démontrer qu'il y a dans nos manuscrits, je ne dis pas un désaccord sur le sens — car si c'est le cas, c'est à juste titre qu'on en fait le reproche —, mais une dissonance verbale. » (*Famosa est visio, et omnium ecclesiarum Christi lectio*

ne précise pas la nature de ces critiques, on peut penser que Jérôme évoque les deux aspects du problème, l'aspect quantitatif, mais aussi l'aspect qualitatif. Mais cette *habitude* prêtée aux juifs tant chez Origène que chez Jérôme ne se retrouve pas vraiment dans les dialogues. Le problème textuel y est rarement évoqué, que ce soit sous l'angle quantitatif ou sous l'angle qualitatif. Dans l'Antiquité, seul le *Dialogue avec Tryphon* et le *Dialogue de Timothée et Aquila* soulèvent sans ambiguïté le problème des différences quantitatives<sup>26</sup>. Quant aux différences qualitatives, seul le passage d'*Is* 7, 14, dans lequel le chrétien lit une prophétie de la vierge (παρθένος) et le juif d'une jeune fille (νεάνις) fait l'objet, en général, d'une discussion textuelle<sup>27</sup>. Dans le *Dialogue d'Athanase et Zachée*, le juif Zachée reproche également au chrétien de lire en *Gen* 19, 24 « Le Seigneur Dieu fera pleuvoir » au lieu de « Le Seigneur fera pleuvoir »<sup>28</sup>. Dans le *Dialogue de Papisus et Philon*, le juif reproche au chrétien de citer le *Ps* 117, 27 sous la forme « il est apparu » (ἐπέφανεν), alors qu'il faudrait plutôt comprendre, selon le juif, « apparais » (ἐπιφάνηθι), car le passage indiquerait un événement futur (μελλητικόν)<sup>29</sup>. Mais ces trois passages semblent être les seuls, dans les dialogues, à susciter une controverse<sup>30</sup>. Les *Actes de Sylvestre* témoignent bien d'un souci régulier de ne citer que des textes acceptés par l'adversaire, mais l'auteur ne distingue pas clairement la question du canon et celle des états du texte<sup>31</sup>; de fait, les

---

*celebrata; ob quam uel maxime causam utramque editionem ex integro posui, ne qua nobis ab Hebraeis calumnia fieret si saltem in uerbis aliquid discreparent — solent enim ridere de nobis et attollere supercilium, et inflatis buccis ructare scientiam scripturarum si non dicam sensuum discrepantiam — quae si fuerit, iure reprehenditur — sed uerborum dissonantiam in nostris codicibus potuerunt demonstrare). Voir également chez Jérôme, *In Ep. Tit.*, 3, 9, p. 64. 183 – p. 65. 191 Bucchi; *Ruf.*, I, 30, p. 30. 53-55 Lardet.*

<sup>26</sup> *Dial.*, 71, 2-3: le personnage Justin prétend qu'il ne s'appuiera pas sur les textes que les juifs considèrent comme des ajouts à l'original et que le chrétien interprète plutôt comme des passages supprimés du texte par les juifs. Dans le *Dialogue de Timothée et Aquila*, c'est cette fois le juif Aquila qui accuse les chrétiens d'avoir recours à des textes absents du texte hébreu (*Tim. Aq.*, recension longue 39, 1-3).

<sup>27</sup> Voir JUSTIN, *Dial.*, 43, 8; 68, 7; TERTULLIEN, *Iud.*, 9, 8.; *Ath. Zac.*, 32; *Tim. Aq.*, 34; *Dial. Declerck*, 5, 263-264.

<sup>28</sup> *Ath. Zac.*, 15.

<sup>29</sup> *Pap. Phil.*, 8.

<sup>30</sup> A propos des deux derniers, nous sommes débiteur du travail très pénétrant de P. Andrist (cité note 22).

<sup>31</sup> Le problème des versions du texte n'est jamais évoqué en tant que tel. Au début du dialogue, Sylvestre annonce que les chrétiens devront s'appuyer sur les livres des juifs, et les juifs sur ceux des chrétiens (Version A, p. 206. 26-27 Canella: *Omnia hic hodie de vestris libris a nobis edenda sunt aduersus vos, sicut e contrario a uobis aduersus nos de nostris si potueritis erunt aliqua proferenda*). Ce texte pose le problème du canon, mais non celui des états du texte. Il reste d'ailleurs un vœu pieux, puisque les juifs ne citeront jamais le Nouveau

interlocuteurs juifs ne remettent jamais en question le texte biblique tel qu'il est cité par Sylvestre.<sup>32</sup> Le *Dialogue avec Tryphon* est plus original, car Justin affirme à plusieurs reprises qu'il s'est appuyé sur une version acceptée par ses interlocuteurs<sup>33</sup>. Les dialogues confirment donc les témoignages externes lorsqu'ils mettent en scène une controverse à propos du texte des Écritures; mais tandis qu'Origène et Jérôme supposent que cette question était *habituelle*, elle n'occupe en général dans les dialogues qu'une place très marginale. Il est donc difficile de conclure: faut-il dire que les dialogues renvoient sur ce point un écho très faible des débats oraux? Ou inversement que les témoignages d'Origène et de Jérôme sont exagérés? Qu'ils ne concernent que des époques et des lieux particuliers?

On y verrait sans doute plus clair si l'on savait quelle version du texte biblique les juifs utilisaient dans leurs débats avec les chrétiens. Or il y a sur ce point une divergence presque totale entre les dialogues et les témoignages externes. Dans le passage déjà cité de la *Lettre à Africanus*, Origène laisse entendre que les juifs opposent à la Septante citée par les chrétiens le témoignage des exemplaires juifs, soit le texte hébreu lui-même ou les révisions qui étaient censées en être aux yeux des juifs un reflet plus fidèle que la Septante. Comme on n'imagine pas que le texte hébreu ait pu être utilisé contre les chrétiens (aucun texte n'évoque une telle utilisation directe du texte hébreu), on sera amené à conclure de ce témoignage que les juifs (du moins à Césarée et à l'époque d'Origène) pouvaient, au moins occasionnellement, s'appuyer sur les révisions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et

---

Testament dans la discussion. Plus loin, Sylvestre met les juifs au défi de nier l'existence des passages sur le Christ Fils de Dieu (version A, p. 215, 25-26 Canella: *Aut si in vestris codicibus non est, recusare stude. Si vero scriptum est, tuis potius scripturis quam meis credas assertionibus*): il peut faire allusion ici non seulement au problème du canon, mais aussi à celui des écarts quantitatifs. Voir encore version B, p. 220 Canella (*Haec omnia praedicata esse de Christo vestris hodie docemur praedictum scripturis*); version C, p. 235 Canella (*Haec si potueris tu, Iudaeae, probare, quia non a vestris prophetis probetata sunt, quasi mendacem superabis me*).

<sup>32</sup> Le juif Aroel s'en prend une fois à Sylvestre pour avoir, dit-il, cité le texte d'après ses propres exemplaires (version A, p. 216, 6-7 Canella: *Tunc Aroel octavus prorumpens in voce dixit: «Ex codicibus suis affirmat omnia cum hoc promiserit Silvester quod nos ex nostris superaret scriptis.»*). Mais ce n'est pas, semble-t-il, pour contester la version du texte cité (et l'opposer à une autre version), mais pour nier l'authenticité du passage. Les autres interlocuteurs rappellent de fait à Aroel que Sylvestre s'est bien appuyé sur les exemplaires juifs.

<sup>33</sup> Il faut ajouter à la référence donnée à la note 26 *Dial.*, 124, 4 et 137, 5. D. Barthélemy a cru remarquer que le texte biblique de Justin, pour les Douze Prophètes, correspond le plus souvent à une recension commanditée par le rabbinat, antérieure à la version d'Aquila, tout en notant que l'apologiste n'évoque jamais son intention de citer cette nouvelle recension juive (*Les devanciers d'Aquila [Vetus Testamentum. Suppléments 10]*, Leiden, Brill, 1963, p. 203-212, surtout p. 212 n. 4). Faut-il en conclure que Justin n'était pas conscient d'utiliser dans ce cas une recension «juive»?

peut-être d'autres. Dans la *Démonstration évangélique*, Eusèbe affirme que les juifs avaient l'habitude d'utiliser les révisions des interprètes modernes :

« Il ne faut pas ignorer que les oracles divins, qui contiennent dans la langue hébraïque beaucoup de choses qui nous dépassent, tant dans la lettre que dans l'esprit, ont été traduits diversement en grec, à cause de leur difficulté. Soixante-dix Hébreux les ont du moins traduits ensemble d'une façon concordante et c'est à eux que nous prêterons le plus d'attention, parce qu'aussi bien il plaît à l'Église du Christ de les utiliser. Mais si d'aventure il en est besoin, nous ne rejeterons pas non plus les éditions des interprètes modernes qui ont suivi, qu'il plaît aux juifs, jusqu'à aujourd'hui, d'utiliser, afin que la démonstration trouve de tout côté un établissement plus ferme<sup>34</sup>. »

L'évêque de Césarée ne précise pas s'il pense à un usage juif des révisions dans la liturgie ou dans la controverse, et il est clair que son texte est inspiré de la *Lettre à Africanus*. Il n'est par conséquent pas certain que l'information d'Eusèbe soit de première main<sup>35</sup>. Il reste tentant cependant de lire dans ce texte l'indication selon laquelle les révisions étaient le texte biblique utilisé par les juifs au cours des controverses dans la Césarée de l'époque d'Eusèbe, comme c'était sans doute déjà le cas à l'époque d'Origène. Dans le *Contre Marcel*, Eusèbe écrit, dans le même sens, que les juifs ont l'habitude (εἰώθασιν) d'appeler le Christ ἡλειμμένος<sup>36</sup>, or c'est là un usage propre à la version d'Aquila<sup>37</sup>. Dans le *Dialogue Declerck*, Aquila est souvent présenté comme le réviseur utilisé par les juifs<sup>38</sup>. Que des juifs de langue grecque se soient fondés, pendant les discussions avec les chrétiens, sur l'œuvre des réviseurs est une hypothèse non seulement possible, mais encore naturelle, si l'on songe au fait que les révisions de la Septante constituaient à cette époque le texte biblique usuel des juifs de langue grecque<sup>39</sup>. La version

<sup>34</sup> *Dém. év.*, V, Pr., 35-36 Heikel: Χρῆ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι οἱ μὲν θεοὶ χρησιμοί, πολὺ τὸ καὶ πρὸς λέξιν καὶ πρὸς διάνοιαν ὑπερφυῆς τῇ Ἑβραίων φωνῇ περιέχοντες, διαφόρου τῆς ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἐρμηνείας τετυχηκάσιν τοῦ δυσθεωρήτου χάριν. Ἑβδομήκοντα δ' οὖν ἄνδρες ἀθρόως Ἑβραῖοι συμφώνως αὐτὰς μεταβελήκασιν, οἷς μάλιστα τὸν νοῦν προσέξομεν, ὅτι δὴ καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ τούτοις κεχρησθαι φίλον. Εἰ δέ που γίνοιτο χρεία, οὐδὲ τὰς τῶν μετὰ ταῦτα νεωτέρων ἐρμηνευτῶν ἐκδόσεις, αἷς φίλον εἰσέτι νῦν Ἰουδαίους χρῆσθαι, παραιτησόμεθα, ὡς ἂν πανταχόθεν τὰ τῆς ἀποδείξεως ἡμῖν βεβαιότερας τύχει παραστάσεως.

<sup>35</sup> Voir pour un commentaire S. MORLET, *op. cit.* (note 3), p. 540-541.

<sup>36</sup> *Marc.*, II, 1, 12. Témoignage similaire dans le *Com. Is.*, I, 63.

<sup>37</sup> Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Dém. év.*, IV 16, 45; VIII, 2, 90.

<sup>38</sup> Voir *Dial. Declerck*, 9, 253 (ὁ προσφιλῆς Ἰουδαίους Ἀκύλας).

<sup>39</sup> N. R. M. DE LANGE a établi ce point dans différents travaux (voir notamment *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* [University of Cambridge Oriental Publications 25], Cambridge, Cambridge University Press, 1976,

d'Aquila avait reçu la sanction officielle des autorités rabbiniques, et les rabbins eux-mêmes citaient les révisions de la Septante<sup>40</sup>. Pourtant, dans les dialogues, y compris le *Dialogue Declerck*, le juif suit en général la Septante<sup>41</sup>. La question peut donc se poser : lorsque, dans un dialogue, le juif oppose au chrétien une variante du texte biblique, le fait-il à partir d'une leçon variante de la Septante, à partir des révisions juives ou à partir de traductions de l'hébreu produites pour l'occasion ? P. Andrist a affronté ce problème dans un article récent. Il refuse d'apporter une réponse définitive à une question qui reste ouverte, mais penche en général pour la première hypothèse. Dans le premier texte problématique déjà mentionné, celui de la leçon νεᾶνις en *Is* 7, 14, P. Andrist se demande si cette leçon peut avoir existé dans certains manuscrits de la Septante. Il lui semble en effet que dans le *Dialogue Declerck*, cette variante est présentée comme une variante de la Septante, bien qu'elle ne soit pas attestée dans la tradition manuscrite<sup>42</sup>. Mais le doute n'est pas permis selon nous : si on lit correctement le passage, on comprend que ce témoignage n'est pas différent de celui des autres textes dans lesquels la variante est clairement attribuée aux réviseurs<sup>43</sup>. Nous savons, pour cette raison, qu'elle se trouvait chez Aquila, chez Symmaque et chez Théodotion<sup>44</sup>. Dans le cas de *Gen* 19, 24, P. Andrist a sans doute raison de reconnaître dans la

---

p. 51 ; « The Jews of Byzantium and the Greek Bible. Outline of the Problems and Suggestions for Future Research », dans G. SED-RAJNA [éd.], *Rashi: 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des études juives [Paris – Troyes, 6-13 juillet 1990] [Patrimoines. Judaïsme]*, Paris, Cerf, 1993, p. 203-210). Voir également T. RAJAK, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford, University Press, 2009, p. 310-313.

<sup>40</sup> Voir N. R. M. DE LANGE, *op. cit.* (note 39), p. 51 ; 56. Le même auteur rappelle que l'usage des révisions faisait débat parmi les rabbins.

<sup>41</sup> On a parfois cru que *la Controverse de Jason et Papisus* contenait une traduction d'Aquila pour *Deut* 21, 23 (voir A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Theil I*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1893, p. 93). Mais nous avons montré que l'argumentation de Harnack n'était pas convaincante (S. MORLET, *op. cit.* [note 3], p. 317 n. 37).

<sup>42</sup> *Art. cit.* (note 22), p. 259.

<sup>43</sup> Si l'on traduit οὕτω γὰρ καὶ τὸ Ἑβραϊκὸν καὶ Ἀκύλας καὶ Σύμμαχος ἐκδεδώκασιν (*Dial. Declerck*, 5, 264-265) par « This is also the rendering of the Hebrew, of Aquila and of Symmachus », on sera amené à penser que cette variante se trouvait non seulement dans l'hébreu, chez Aquila et chez Symmaque, mais aussi ailleurs, et pourquoi pas dans un manuscrit de la Septante. Mais le premier καὶ paraît beaucoup plus logiquement coordonné aux suivants, et il convient plutôt de traduire : « C'est là, en effet, la leçon éditée et dans l'hébreu, et chez Aquila, et chez Symmaque » (le mot γὰρ est important et rend selon nous impossible la traduction proposée par P. Andrist).

<sup>44</sup> Cf. J. ZIEGLER (éd.), *Isaias (Septuaginta. Vetus Testamentum graecum 14)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939, p. 147.

discussion du *Dialogue de Zachée et Athanase* une intervention typiquement chrétienne (la variante signalée par le juif est attestée dans certains manuscrits de la Septante, et nous ne connaissons pas la version des réviseurs): le passage ne refléterait donc pas un argumentaire juif<sup>45</sup>. Dans le troisième cas, celui du Ps 117, 27, la variante citée par le juif (ἐπιφάνηθι) est plus conforme au texte hébreu que le texte de la Septante (ἐπέφανεν). P. Andrist se demande avec raison si cette variante est une traduction de l'hébreu effectuée *ad hoc*, ou si elle dépend elle-même d'une révision de la Septante<sup>46</sup>. Supposer cependant qu'il pourrait s'agir d'une variante dans un manuscrit de la Septante paraît peu économique<sup>47</sup>. S'il n'est pas question de donner une valeur générale aux témoignages d'Origène, d'Eusèbe et de Jérôme, ces témoignages ne doivent pas pour autant être négligés. Ils indiquent au chercheur que l'hypothèse la plus économique consiste à penser que lorsque les juifs opposaient à leurs adversaires des textes variants, c'était avant tout en recourant aux révisions de la Septante. Mais cela n'invaliderait pas pour autant le témoignage des dialogues dans lesquels le juif recourt *en général* à la Septante. Il y a en effet trois façons d'expliquer la divergence des deux ordres de témoignages :

(1) On peut considérer que celui des dialogues est fantaisiste et sur la base d'Origène, d'Eusèbe et de Jérôme, penser que dans les débats oraux, les chrétiens utilisaient la Septante, et les juifs, les révisions. Cette conclusion nous paraît cependant hypercritique et simpliste. Hypercritique, parce qu'il est difficile de croire que les dialogues, même s'ils enjolivent manifestement la réalité, puissent renvoyer un écho si infidèle des discussions effectives. Elle se heurte de plus à un problème de taille : dans un dialogue, il faut parler le même langage. Le choix d'une même version du texte s'imposait *a priori*.

(2) L'option inverse (celle dont P. Andrist cherche à vérifier avec prudence la validité) est de considérer qu'au contraire la représentation des dialogues est sur ce point plausible, ce qui conduit à interpréter les variantes citées par les juifs comme de possibles variantes de la Septante. Contre l'opinion dominante, une telle analyse tendrait à démontrer que la Septante n'avait pas été totalement ni partout rejetée par les communautés juives après le II<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Le défaut principal de cette hypothèse, nous semble-t-il, c'est qu'elle occulte les témoignages externes qui tendent à démontrer qu'aux yeux des juifs, le texte biblique autorisé était celui des réviseurs.

<sup>45</sup> *Art. cit.* (note 22), p. 259.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>47</sup> Cette variante n'est pas signalée dans l'apparat de Rahlfs.

<sup>48</sup> P. ANDRIST, *art. cit.* (note 22), p. 239.

(3) Il existe une façon de résoudre la contradiction de ces deux hypothèses. Entre l'hypothèse d'un rejet absolu de la Septante et celle d'une acceptation sans réserve, il faut envisager la possibilité d'une indifférence relative des polémistes juifs à la version du texte utilisé, et même au problème textuel en tant que tel. Il est possible que des juifs aient accepté de discuter à partir de passages de la Septante cités par les chrétiens sans pour autant avoir considéré cette version du texte comme normative; de même, pour la même raison, on peut imaginer que des chrétiens aient pu accepter de discuter à partir du texte des révisions<sup>49</sup>. Dans cette hypothèse, c'est uniquement lorsque le texte n'était plus jugé acceptable par les uns ou les autres qu'il donnait lieu à une controverse et à une discussion étayée par d'autres versions du texte (accompagnée éventuellement des moqueries évoquées par Origène et Jérôme). Si cette hypothèse est acceptable, alors la rareté des problèmes textuels, dans les dialogues, ne résulterait pas forcément d'une simplification. Cette rareté pourrait refléter assez fidèlement le déroulement des débats les plus fréquents. Ces derniers étaient sans doute fondés avant tout sur le recours à la Septante et accordaient peu de place aux discussions textuelles (ce qui ne signifie pas qu'à certaines époques, et en certains lieux du monde gréco-romain, la question textuelle n'ait pas pu prendre beaucoup plus d'importance et susciter des attitudes jugées « habituelles » par Origène et par Jérôme). La même indifférence relative aux questions d'état du texte expliquerait aussi le caractère parfois très vague des objections prêtées aux juifs<sup>50</sup>. Ce n'est bien sûr qu'une hypothèse, mais imputer cette

<sup>49</sup> Il existe à notre connaissance au moins deux passages qui vont dans ce sens. Dans le *Dialogue Declerck*, le chrétien prétend à un moment qu'il utilisera la version d'Aquila: « Mais toi réponds-moi, moi qui introduis mes questions à partir des mots mêmes d'Aquila » (5, 367-369). Dans le *De Gestis in Perside* (73, 19-21), l'un des chrétiens cite *Is* 7, 14 avec la leçon νεᾶνις. P. BRINGEL explique cette curiosité en rappelant que le chrétien en question est censé être un ancien rabbin juif (*op. cit.* [note 23], p. 70; 119). L'auteur a donc peut-être cherché à donner une coloration juive à la façon dont le personnage cite la Bible. Il resterait possible d'y voir aussi la trace d'une stratégie visant à opposer aux juifs leurs propres leçons.

<sup>50</sup> Les quelques *loci* déjà signalés tendent à indiquer que les juifs ne tenaient pas nécessairement à opposer à la Septante le témoignage de tel ou tel réviseur ou du texte hébreu lui-même. La référence essentielle reste l'Écriture, telle qu'elle est transmise en hébreu, et dont les réviseurs (mais peu importe lesquels) peuvent, le cas échéant, offrir une traduction plus fidèle que la Septante. A propos de la leçon νεᾶνις en *Is* 7, 14, Eusèbe se contente de dire que « c'est là la leçon qui, selon [les juifs], se trouve chez eux » (οὕτως γὰρ φασί φέρεσθαι παρ' αὐτοῖς). Le *Dialogue Declerck* fait dire au juif, à propos du même passage: « Nos exemplaires n'ont pas: *Voici que la vierge*, mais *Voici que la jeune fille*. C'est en effet ainsi que le texte hébreu, Aquila et Symmaque éditent le passage. » (5, 263-265; texte déjà évoqué à la note 43). Ce propos est peut-être inspiré du passage de la *Dém. év.* Un peu plus loin, Eusèbe cite, de fait, les versions d'Aquila et de Symmaque. La référence au texte hébreu est peut-être une induction de l'auteur du dialogue.

indifférence aux seuls auteurs chrétiens qui mettent en scène des objecteurs juifs serait à notre avis une position hypercritique, quoi qu'on pense de la nature de ces dialogues, reflets vraisemblables des débats oraux ou élaborations littéraires, simples prétextes à une exposition de la doctrine chrétienne.

### L'utilisation chrétienne des révisions dans la polémique avec les juifs

S'il est difficile de préciser l'usage juif des révisions au cours des débats, l'usage qu'ont pu en faire les chrétiens est un peu plus documenté<sup>51</sup>. Il faut distinguer *a priori* polémique littéraire et polémique vivante, quitte à revenir plus loin sur cette distinction. Dans l'ensemble des œuvres *Adversus Iudaeos*, et si on laisse de côté pour l'instant la littérature des dialogues, le premier ouvrage et le seul à notre connaissance à témoigner d'un usage régulier des révisions dans la polémique est la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe. Le texte déjà cité annonce un programme: Eusèbe cite avant tout la Septante, mais utilisera à titre accessoire, et uniquement s'il en a besoin, les révisions utilisées chez les juifs. L'intérêt de ce texte réside dans l'ambiguïté de la méthode d'Eusèbe: l'usage des révisions est clairement présenté comme une concession à l'adversaire (il s'agira de citer les textes qu'il reconnaît, de même que dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe citait, contre les païens, les autorités païennes); et pourtant, cet usage des révisions ne sera pas systématique. Eusèbe ne les utilisera que pour confirmer son exégèse, exégèse qui pourrait, à la rigueur, exister sans elles. L'évêque de Césarée hésite donc entre deux usages des révisions déjà définis par Origène: l'usage proprement polémique (citer les textes reconnus par l'adversaire) et l'usage exégétique (citer les révisions pour interpréter le texte). Dans le corps de l'œuvre elle-même, Eusèbe fait trois usages des révisions: il ne les critique qu'à deux reprises, et surtout à cause de la façon dont elles rendent *Is* 7, 14<sup>52</sup>; deux fois, il les utilise pour proposer une édition particulière du texte de la Septante, dans un esprit qui rappelle Origène<sup>53</sup>; mais plus souvent, il les cite pour approfondir le

<sup>51</sup> Nous laisserons bien sûr de côté l'usage de la version de Théodotion dans les citations du livre de *Daniel*. Nous n'exploiterons pas non plus la possible citation d'Aquila que L. L. LAHEY a cru repérer dans la recension courte du *Dialogue de Timothée et Aquila* (*op. cit.* [note 22], p. 125 n. 135; *art. cit.* [note 22], p. 606), puisque cette citation occulte est attribuée dans le dialogue à la Sibylle (elle concerne *Gen* 1, 2).

<sup>52</sup> *Dém év.*, VII, 1, 30-34. La polémique est moins reconnaissable lorsqu'il s'agit de discuter la traduction du titre de la prophétie d'*Is* 2 chez Symmaque (*ibid.*, II, 3, 65-66).

<sup>53</sup> A propos du *Ps* 21, 2, Eusèbe constate une telle divergence dans les interprétations qu'il se demande si le texte de la Septante n'est pas corrompu (*ibid.*, X, 8, 40). Commentant *Ha* 3, 2, il utilise les révisions d'Aquila et de Théodotion pour modifier l'accentuation du texte de la Septante, qu'il faudrait lire ζωων et non ζών (*ibid.*, VI, 15, 5-6). Sur ces deux exemples, voir S. MORLET, *op. cit.* (note 3), p. 545-546.

commentaire. Dans certains cas, la citation des révisions vise à confirmer un état de la Septante ou le commentaire même de l'apologiste<sup>54</sup>. Dans d'autres cas, les révisions sont citées dans un esprit plus heuristique, parce qu'elles contiennent un écart par rapport à la Septante, quantitatif ou qualitatif, dont l'apologiste croit pouvoir faire bénéficier sa démonstration. Lorsqu'il exploite une différence quantitative, ce n'est pas essentiellement pour éviter de citer un passage absent de l'hébreu, ou pour s'efforcer de citer des textes absents de la Septante mais présents dans l'hébreu, comme l'avait préconisé la *Lettre à Africanus*. C'est plutôt avant tout pour exploiter un mot ou une idée (ou l'absence d'un mot ou d'une idée) qu'Eusèbe ne trouve que dans l'une des deux traditions textuelles<sup>55</sup>. Par exemple, quand il veut démontrer l'existence d'une seconde personne divine à côté du Père, Eusèbe préfère recourir à *Ex* 24, 9-10 dans la version d'Aquila (*et ils virent le Dieu d'Israël*) et de Symmaque (*et ils virent dans une vision le Dieu d'Israël*) plutôt qu'à partir de la Septante (*et ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël*), car chez les réviseurs, l'objet de la vision est Dieu lui-même et non le lieu où il se tenait : Eusèbe peut en tirer argument pour retrouver dans ce passage une nouvelle allusion au Dieu visible, nécessairement distinct du Père dont l'une des qualités essentielles est d'être invisible<sup>56</sup>. Inversement, il peut citer un passage de Jérémie absent de la Septante mais présent dans l'hébreu et chez les réviseurs (*Jr* 17, 1 : *Un péché de Juda a été écrit avec un burin de fer, avec une pointe d'acier...*), parce qu'il lui permet de reconnaître dans l'Écriture une nouvelle allusion à la trahison de Judas et au complot du peuple juif<sup>57</sup>. Cette utilisation opportuniste des différences quantitatives n'était pas exclue du programme dessiné dans la *Lettre à Africanus*, mais elle en constitue une interprétation plus polémique qui ne doit d'ailleurs pas, pour cette seule raison, conduire à opposer sur ce point Origène et Eusèbe. Nous avons perdu beaucoup de l'exégèse d'Origène, et l'idée que nous pouvons nous faire de son usage des révisions reste très partielle. On peut penser au contraire qu'Eusèbe s'est plusieurs fois inspiré des commentaires du maître, pour y puiser non seulement une partie de ce qu'il connaît des révisions, mais encore les réflexions qu'elles lui inspirent. C'est clairement le cas lorsqu'il cite *Jr* 17, 1-4 : la citation et son exégèse se retrouvent dans une homélie d'Origène sur Jérémie<sup>58</sup>. Le cas est d'autant plus intéressant qu'Eusèbe affirme avoir trouvé

<sup>54</sup> Voir S. MORLET, *op. cit.* (note 3), p. 546-547.

<sup>55</sup> Voir *ibid.*, p. 548-549.

<sup>56</sup> *Dém. év.*, V, 18.

<sup>57</sup> *Ibid.*, X, 5.

<sup>58</sup> *Hom. Jér.*, XVI, 10. Pour une comparaison, voir S. MORLET, *op. cit.* (note 3), p. 612-614.

le passage dans l'hébreu, chez les interprètes modernes, et muni d'astérisques dans les « exemplaires exacts des Septante ». Or sa source directe est sans aucun doute l'homélie d'Origène, où Eusèbe pouvait déjà trouver l'allusion à l'hébreu et aux « autres éditions ». Dans ce cas précis, il n'est donc pas *nécessaire* de penser qu'Eusèbe avait sous les yeux une version des *Hexaples*, quelle qu'elle soit (même s'il a *aussi* pu consulter la synopse). Son information dérive avant tout de l'homélie d'Origène et de la consultation de la recension origénienne de la Septante, intégrée à la synopse ou sous une forme séparée<sup>59</sup>.

Dans le traitement des différences qualitatives, la méthode d'Eusèbe présente cinq cas de figure<sup>60</sup> :

(1) Quelques fois, la citation des révisions constitue l'unique commentaire d'un texte de la Septante<sup>61</sup>.

(2) Eusèbe peut signaler le texte des réviseurs pour l'information de son lecteur, mais ne commenter que la Septante. L'information n'est jamais gratuite, et même si elle n'est pas commentée, elle est sélectionnée parce qu'elle présente un intérêt exégétique<sup>62</sup>.

(3) Parfois, Eusèbe préfère partir du texte des révisions, non parce qu'il rejeterait la Septante, mais simplement parce que les révisions lui offrent un texte plus fort, plus utile à sa démonstration<sup>63</sup>.

(4) Dans certains cas, Eusèbe propose un commentaire synthétique qui prend en compte toutes les versions du texte. Quand les divergences ne sont pas fondamentales, une telle harmonisation des états du texte reste possible<sup>64</sup>.

(5) Mais parfois, les écarts sont tels qu'Eusèbe préfère consacrer un commentaire particulier à chaque état du texte<sup>65</sup>.

A l'exception du premier, tous ces cas se présentent aussi dans l'œuvre conservée d'Origène<sup>66</sup>. Même si Eusèbe a interprété la méthode du maître

<sup>59</sup> La mention des astérisques ne signifie pas nécessairement qu'Eusèbe ait eu recours à une version de la recension d'Origène distincte de la synopse, car même si certains chercheurs doutent de ce point, il y a des éléments objectifs qui tendent à montrer qu'Origène avait reproduit les signes critiques dans la cinquième colonne des *Hexaples* (voir O. MUNNICH, « Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque », dans G. DORIVAL *et alii* [éds], *Origeniana sexta* (BETHL 118), Leuven, University Press, 1995, p. 167-185).

<sup>60</sup> Nous résumons S. MORLET, *op. cit.* (note 3), p. 549-550.

<sup>61</sup> *Dém. év.*, II, 1, 12.

<sup>62</sup> *Ibid.*, II, 3, 115; IV, 16, 45; I, 14.

<sup>63</sup> *Ibid.*, VI, 24; VIII, 2, 32; IX, 4.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, 2, 50; VI, 20, 8; VII, 2, 47-48; 51.

<sup>65</sup> *Ibid.*, II, 3, 80; V, 5, 5-6; VIII, 3, 10-11.

<sup>66</sup> Voir S. MORLET, *ibid.*, p. 535-536.

dans un sens plus polémique, il reste l'héritier de son exégèse et il doit certainement à ses commentaires une partie non négligeable de son information comme de son interprétation des révisions<sup>67</sup>. On voit donc que la démarche d'Eusèbe, bien qu'elle soit inspirée par le programme dessiné dans la *Lettre à Africanus*, est globalement très différente et s'inscrit plutôt dans la continuation de l'usage exégétique des révisions dessiné par le même Origène, mais dans ses commentaires.

Qu'en était-il dans les débats oraux ? Le seul témoignage disponible est celui des dialogues contre les juifs et il est, rappelons-le, problématique. Reflète-t-il vraiment la polémique vivante ? Ne relève-t-il pas plutôt de la polémique littéraire, voire de l'une et de l'autre ? Et y a-t-il véritablement une différence, sur ce point, entre les deux versants de la polémique ? Ce qu'on peut dire, c'est que l'attitude qui prédomine dans les dialogues est celle de la critique. Justin accuse déjà les juifs d'avoir falsifié les Écritures, allusion possible, mais non certaine, à l'œuvre des réviseurs<sup>68</sup>. Irénée dénonce à son tour la fraude des traducteurs juifs<sup>69</sup>. Le *Dialogue de Timothée et Aquila* contient un passage très virulent contre le réviseur Aquila, accusé d'avoir déformé les Écritures. Le dialogue transmet un petit roman qui présente Aquila comme un Grec, demi-frère de l'Empereur Hadrien, qui se serait converti au christianisme, et qui, chassé des églises en raison de sa pratique de l'astrologie, se serait converti au judaïsme. Sa traduction aurait été inspirée par le dépit, et n'aurait eu pour but que de voiler les annonces du Messie<sup>70</sup>. Le dialogue édité par J. H. Declerck fait allusion à cette histoire et compare Aquila à un Protée qui n'aurait été ni grec, ni chrétien ni juif<sup>71</sup>. La stratégie dessinée par ces textes consiste donc à dénigrer le texte de l'adversaire en affirmant la supériorité de la Septante comme texte de référence.

Dans toute l'Antiquité, un seul dialogue témoigne d'une attention positive aux révisions : le *Dialogue Declerck*<sup>72</sup>. Malgré ses propos injurieux à

<sup>67</sup> Il paraît clair néanmoins qu'Eusèbe a également consulté la synopse, sous une forme ou sous une autre, et peut-être aussi des manuscrits glosés. A la différence d'Origène, qui privilégie les citations courtes, Eusèbe donne souvent un texte long des révisions (voir S. MORLET, *ibid.*, p. 544). Ses commentaires présentent par ailleurs, dans certains cas, des parallèles avec certaines notes marginales conservées (*ibid.*, p. 551 n. 557).

<sup>68</sup> *Dial.*, 43, 8 ; 68, 7.

<sup>69</sup> IRÉNÉE., *Hér.*, III, 21, 1.

<sup>70</sup> *Tim. Aq.*, 40. Il existe des versions de la même histoire chez Épiphanes de Salamine (*De mensuris et ponderibus*, 15) et dans quelques textes rabbiniques : *Exode Rabbah*, 30, 12 ; *Midrash Tanhuma Mishpatim*, 5, 5 (voir T. RAJAK, *op. cit.* [note 39], p. 311).

<sup>71</sup> *Dial. Declerck*, 5, 359-367.

<sup>72</sup> Il s'agit bien du seul dialogue de l'Antiquité dans lequel les révisions soient citées de façon importante, hors du topos autour d'*Is* 7, 14, et dans la bouche de l'interlocuteur

l'endroit d'Aquila, l'interlocuteur chrétien appuie plusieurs fois sa démonstration sur l'œuvre des réviseurs. Voici une liste des variantes citées :

– Aquila :

5, 264: *Is* 7, 14 = Ἰδοὺ ἡ νεάνις (sic) (Septante: Ἰδοὺ ἡ παρθένος)

5, 298: *Is* 7, 14 = Ἐμμανουήλ (Septante: Ἐμμανουήλ)

5, 335: *Is* 7, 13 = μόχθον (Septante: ἀγῶνα)

5, 361-362: Aquila s'accorde pour l'essentiel avec Symmaque et Théodotion, mais non à propos d'*Is* 7, 14.

5, 369-372: *Is* 9, 6 = παιδίον ἐγεννήθη ὑμῖν υἱὸς καὶ ἐδόθη ὑμῖν· καὶ ἐγένετο τὸ μέτρον ἐπὶ τὸν ὄμον αὐτοῦ, καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ θαυμαστός σύμβουλος, ἰσχυρὸς δυνατός, πατήρ, ἔτι ἀρχῶν εἰρήνης (Septante: παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὄμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος)

5, 376: *Is* 8, 1 = διφθέρωμα (Septante: τόμον)

5, 382-383.391: *Is* 8, 3-4 = τάχυνον λάφυρον σπεύσον διάρπασαι (Septante: ταχέως σκύλευσον, ὄξεως προνόμευσον)

5, 475: *Is* 11, 1 = ἀπὸ κορμοῦ Ἰεσσαί (Septante: ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί)

5, 475: *Is* 11, 1 = ἀκρέμων (Septante: ἄνθος)

6, 306-308: *Os* 11, 1 = διότι νήπιος Ἰσραήλ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν, καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὸν υἱόν μου (Septante: Διότι νήπιος Ἰσραήλ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ)

9, 250-253: *Zc* 12, 9-10 = ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ καὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (Septante: καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ζητήσω τοῦ ἐξᾶραι πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐπερχόμενα ἐπὶ Ἱερουσαλήμ. καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ ὧν κατωρχήσαντο)

10, 58; 65: *Ps* 9 (titre) = ὑπὲρ ἀνδραγαθήματος τοῦ υἱοῦ (Septante: ὑπὲρ τῶν κρυφίων)

– Symmaque :

5, 264: *Is* 7, 14 = Ἰδοὺ ἡ νεάνις (Septante: Ἰδοὺ ἡ παρθένος)

5, 298: *Is* 7, 14 = Ἐμμανουήλ (Septante: Ἐμμανουήλ)

5, 362: Symmaque s'accorde avec la Septante à propos d'*Is* 7, 14

5, 377: *Is* 8, 1 = τεύχος (Septante: τόμον)

5, 389-390: *Is* 8, 3-4 = ταχέως σκύλευσον, ὄξεως προνόμευσον (Septante: ταχέως σκύλευσον, ὄξεως προνόμευσον)

5, 476: *Is* 11, 1 = βλαστός (Septante: ἄνθος)

chrétien. L. L. LAHEY donne une vision faussée de la réalité lorsqu'il écrit que le *Dialogue de Timothée et Aquila* « discusses these translations, and occasionally uses them » (*art. cit.* [note 22], p. 625 n. 205). Il ne peut s'appuyer que sur *Tim. Aq.*, 3, 9, où les noms des trois réviseurs sont simplement évoqués avant la discussion proprement dite, sur *Tim. Aq.*, 34, 14-15 (= recension courte, 17, 4) où le juif critique la leçon παρθένος en *Is* 7, 14, et sur la recension courte du dialogue, 9, 2, où le texte d'Aquila n'est cité (et sans être signalé comme tel) que dans un propos attribué à la Sibylle.

10, 56-57.63: *P<sub>s</sub>* 9 (titre) = ἐπινίκιον περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ (Septante: ὑπερ τῶν κρυφίων)

– Théodotion:

5, 298: *Is* 7, 14 = Ἐμμανουήλ (Septante: Ἐμμανουήλ)

5, 361-2: Théodotion s'accorde avec la Septante à propos d'*Is* 7, 14

5, 376-377: *Is* 8, 1 = κεφαλίδα (Septante: τόμον)

5, 389-390: *Is* 8, 3-4 = ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον (Septante: ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον)

5, 476: *Is* 11, 1-2 = βλαστός (Septante: ἄνθος)

– « Les autres » (οἱ λοιποί):

2, 93-94: *Ex* 4, 23 = ἐξαπόστειλον τὸν υἱόν μου, ἵνα μοι λατρεύσῃ (Septante: Ἐξαπόστειλον τὸν λαόν μου, ἵνα μοι λατρεύσῃ)

6, 116: *Ha* 3, 13 = ἐξήλθες εἰς ἰησοῦσαν λαοῦ σου (Septante: ἐξήλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου)

– « Les trois » (οἱ τρεῖς):

5, 383-385: *Is* 8, 4 = Διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν μητέρα ἢ πατέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ τὰ σκύλα Σαμαρείας κατέναντι βασιλέως Ἀσσυρίων (Septante: Διότι πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ τὰ σκύλα Σαμαρείας ἔναντι βασιλέως Ἀσσυρίων)

Ignoré de Field comme de l'édition de Göttingen, ce dialogue présente un intérêt documentaire particulier puisqu'il transmet dans certains cas des variantes inconnues par ailleurs<sup>73</sup>. Mais son témoignage n'est certainement pas d'une fiabilité absolue, car il contredit dans certains cas la documentation existante<sup>74</sup>.

L'interlocuteur chrétien utilise les révisions de cinq manières:

(1) Il ne les critique qu'à deux reprises, accusant Aquila d'avoir déformé le sens de la prophétie d'*Is* 7, 14 et 9, 6<sup>75</sup>.

(2) La plupart du temps, le texte des réviseurs n'est signalé qu'en passant, dans la citation du texte de la Septante, sous la forme d'une incise introduite par ἦ. La variante ne donne lieu à aucun commentaire particulier. Il s'agit seulement dans ce cas d'une concession faite à l'adversaire, non sans ironie parfois<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Voir J. H. DECLERCK, *op. cit.* (note 23), p. XXXIII.

<sup>74</sup> Voir les réflexions de J. H. DECLERCK, *ibid.*, p. XXXIII.

<sup>75</sup> *Dial. Declerck*, 5, 263-264 et 359-360.

<sup>76</sup> Voir les expressions ὡς Ἀκύλα δοκεῖ et ὡς τῷ Ἀκύλα δοκεῖ (*Dial. Declerck*, 5, 391-392 et 475-476).

(3) A propos du nom « Emmanuel » en *Is* 7, 14 ou d'*Is* 8, 3-4, le chrétien relève la concordance des révisions avec la Septante. Concernant *Is* 9, 6, il note l'accord de Théodotion, de Symmaque et de la Septante. Les révisions sont donc citées alors pour confirmer un état du texte<sup>77</sup>.

(4) A propos du titre du *Ps* 9, les révisions, censées être plus claires que la Septante, permettent de lire le Psaume comme une prophétie de la résurrection du Christ. L'auteur commente de front les différentes versions, en y repérant une allusion à la victoire sur la mort, d'après Symmaque et Aquila, et le fait que cette annonce est cachée, d'après la Septante<sup>78</sup>.

(5) A deux reprises, l'auteur cite Aquila plutôt que la Septante, parce que la révision offre un texte qu'il peut plus facilement appliquer à la personne de Jésus. S'il cite *Os* 11, 1 d'après Aquila et non d'après la Septante, c'est parce qu'Aquila évoque un seul fils (*D'Égypte j'ai rappelé mon fils*, selon le dialogue), là où la Septante fait allusion à des enfants (*D'Égypte j'ai rappelé mes enfants*)<sup>79</sup>. Le texte d'Aquila est donc plus facile à lire comme une prophétie du retour du Christ en Palestine après la mort d'Hérode. De même, à propos de *Zc* 12, 9-10, Aquila parlerait de *celui qu'ils ont percé de coups*, alors que la Septante évoque *ceux qu'ils ont insultés*. Le singulier, chez Aquila, permet plus facilement de lire dans le texte une annonce de la crucifixion<sup>80</sup>.

Ces usages exégétiques des révisions relèvent d'une volonté d'appuyer la démonstration sur des textes reconnus par l'adversaire<sup>81</sup>. Mais il ne s'agit pas d'une application stricte du programme dessiné dans la *Lettre à Africainus*, car l'auteur du dialogue n'exploite que les différences qualitatives<sup>82</sup>. De plus, les réviseurs sont en général cités à côté de la Septante, et quand ils sont cités à deux reprises à la place de la Septante (cas 5), c'est moins pour faire une concession à l'adversaire que parce que le chrétien y trouve un intérêt exégétique. La dimension polémique de ces usages des révisions est donc assez superficielle. Le dialogue s'inscrit plutôt dans la tradition des grands commentaires exégétiques et rappelle la manière d'Origène, et plus encore celle d'Eusèbe de Césarée. L'usage des révisions dans ce dialogue présente la

<sup>77</sup> *Ibid.*, 5, 297-299 et 385-386.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 10, 54-71.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 6, 305-309.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 9, 250-253.

<sup>81</sup> C'est dans le même esprit que le chrétien cite la *Guerre des juifs* et les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (voir 8, 338-342; 10, 349-359; 363). Un usage analogue de Josèphe se retrouve dans les *Actes de Sylvestre*.

<sup>82</sup> Signalons tout de même l'utilisation occulte d'une différence quantitative. En 8, 177-190, l'auteur exploite le texte de *Jr* 17, 1, déjà utilisé avant lui par Eusèbe (*Dém. év.*, X, 5, 2-3) et par Origène (*Hom. Jér.*, XVI, 10), mais ne signale pas l'écart avec la Septante.

même ambiguïté que dans la *Démonstration évangélique* : l'auteur prétend les utiliser pour séduire son adversaire, mais en réalité, il le fait avant tout pour commenter le texte biblique. Il s'agit donc d'un instrument exégétique<sup>83</sup>. Nous avons démontré ailleurs que l'auteur avait utilisé la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe et il est à peu près certain qu'une partie de sa connaissance des révisions provient de cette œuvre<sup>84</sup>. Le fait d'utiliser les révisions plutôt que la Septante pour y trouver un texte plus fort est inconnu de la manière d'Origène, du moins dans les textes conservés. En revanche, cette technique correspond à celle d'Eusèbe. Le texte d'*Os* 11, 1 dans la version d'Aquila est déjà utilisé dans la *Démonstration évangélique* dans le même sens que dans le dialogue<sup>85</sup>. Il est donc fort possible que la citation de *Zc* 12, 9-10 dans la version d'Aquila provienne des livres perdus de la *Démonstration évangélique* (XI à XX), consacrés à la Passion du Christ et à ses suites<sup>86</sup>. Cette œuvre n'a pourtant pas pu constituer à elle seule l'unique source du dialogue, car la plupart des variantes qui y sont citées ne figurent pas dans cet ouvrage (et elles ne concernent pas toujours des passages bibliques qui auraient pu figurer dans la partie perdue de l'œuvre). Plusieurs de ces variantes se retrouvent dans le *Commentaire sur Isaïe* du même Eusèbe, mais l'auteur du dialogue paraît les connaître indépendamment de ce dernier<sup>87</sup>. Quelques-unes se retrouvent aussi ou uniquement dans les marges de certains manuscrits<sup>88</sup>. De tels parallèles pourraient suggérer que l'auteur du dialogue dépend (aussi) de notes semblables, mais comme ces notes peuvent elles-mêmes remonter à

<sup>83</sup> Même si l'auteur a sans doute utilisé ces révisions en pensant ainsi disposer d'une arme efficace contre les juifs, on peut se demander si cette arme était si efficace que cela. L. L. LAHEY considère qu'un tel dialogue pouvait toucher un public juif (*art. cit.* [note 22], p. 625), mais à y regarder de près, l'usage qu'en fait ce texte n'est pas proprement polémique.

<sup>84</sup> *Op. cit.* (note 3), p. 626-627. L'utilisation de *Jr* 17, 1 dans le dialogue (8, 177-190) provient à coup sûr d'Eusèbe, et non d'Origène (voir la note 82), car le texte présente une variante propre à la *Dém. év.* (voir S. MORLET, *op. cit.* [note 3], p. 401 n. 395). On signalera cependant que la tournure *ὡς Ἀκύλα δοκεῖ* ou *ὡς τῷ Ἀκύλα δοκεῖ* signalée plus haut ne se retrouve apparemment dans aucun texte. Il s'agit probablement d'un fait de style propre à l'auteur du dialogue.

<sup>85</sup> *Dém. év.*, IX, 4.

<sup>86</sup> On pense avant tout au livre XI, dont nous avons montré qu'il devait être consacré à la Passion elle-même (S. MORLET, *op. cit.* [note 3], p. 145). Il faudrait, dans cette hypothèse, ajouter le texte de *Zc* 12 parmi les *testimonia* qui ont pu être cités dans ce livre.

<sup>87</sup> Pour ne prendre qu'un exemple particulièrement parlant, l'auteur du dialogue sait que pour *Is* 8, 4, Aquila a traduit *διφθέρωμα*, Symmaque *τεῦχος* et Théodotion *κεφαλίδα* (5, 376-377). Or Eusèbe dit simplement que « les autres » (*οἱ λοιποὶ*) ont rendu par *τεῦχος ἢ διφθέρωμα ἢ κεφαλίδα* (*Com. Is.*, I, 48). Son information est donc moins précise que celle du dialogue.

<sup>88</sup> Voir notamment les variantes proposées pour *Ex* 4, 23 (cf. F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I, Oxford, Clarendon, 1875, p. 87) ou le *Ps* 9 (*ibid.*, II, p. 97).

des commentaires patristiques, l'hypothèse d'une ou de plusieurs sources patristiques reste toujours pertinente<sup>89</sup>. Une brève recherche ne nous a pas permis de découvrir quelles pourraient être cette ou ces source(s). S'il fallait évoquer une source patristique, et compte tenu des parallèles étroits avec le *Commentaire sur Isaïe* d'Eusèbe, nous penserions volontiers à Origène<sup>90</sup>. C'est sans doute du *Commentaire sur Isaïe* de l'Alexandrin, qui fut la source de celui d'Eusèbe, que l'auteur du dialogue a tiré au moins la plupart, sinon toutes les variantes du livre prophétique qu'il connaît<sup>91</sup>. Peut-être doit-il au même Origène certaines des variantes qu'il cite pour d'autres livres. Son interprétation du titre psalmique ὑπὲρ τῶν κρυφίων se retrouve de fait chez l'Alexandrin, avec une utilisation semblable des révisions juives<sup>92</sup>.

Le témoignage du *Dialogue Declerck* est donc très problématique pour qui veut en savoir un peu plus sur les débats oraux. Le caractère unique de son témoignage (il est le seul dans lequel un chrétien utilise régulièrement à son compte les révisions) et sa dette à l'égard de la tradition patristique incitent à la méfiance. L'erreur serait peut-être, pourtant, de vouloir à toute force distinguer la polémique littéraire et la polémique vivante. Rien n'empêchait un chrétien lettré d'utiliser le même genre d'argument dans des discussions avec des juifs. L'usage de cette technique paraît tout à fait possible. Mais les témoignages n'existent pas qui permettraient de savoir ce qu'il en était réellement.

## Conclusion

L'impression qui se dégage d'une documentation qui reste lacunaire, problématique, parfois contradictoire, est que la *Lettre à Africanus* peut avoir incité les polémistes, mais dans des proportions très variables, à prêter une

<sup>89</sup> J. H. DECLERCK formule avec raison les deux hypothèses (*op. cit.* [note 23], p. XXXIV).

<sup>90</sup> Nous avons déjà émis l'hypothèse que la discussion initiale du dialogue sur le sens caché des Écritures pouvait provenir du *Commentaire sur la Genèse* d'Origène (« Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre? », *Semitica et classica* 1 [2008], p. 157-166). Cette utilisation des commentaires d'Origène paraîtrait assez naturelle si l'auteur, comme le pense J. H. DECLERCK, est un alexandrin (*op. cit.* [note 23], p. XLI).

<sup>91</sup> Cela ne signifie pas automatiquement que le témoignage du dialogue soit tout à fait fiable.

<sup>92</sup> *Fr. Ps.*, PG 12, col. 1064, 52 C-D. J. H. DECLERCK rappelle cependant que la version prêtée à Aquila dans le dialogue (et qu'aucun autre texte antique ne transmet, à notre connaissance) diffère de celle qui est connue par ailleurs (*op. cit.* [note 23], p. XXXIII). Le mot ἀνδραγάθημα ne paraît pas attesté dans le lexique d'Aquila (cf. J. REIDER, *An Index to Aquila* [*Vetus Testamentum. Supplements* 12], Leiden, Brill, 1966). Il faut rappeler aussi que dans le texte en question, Origène ne parle pas précisément du Ps 9, mais « des Psaumes intitulés ὑπὲρ τῶν κρυφίων ».

attention plus poussée aux révisions de la Septante. Dans la littérature polémique chrétienne, pourtant, l'usage de ces textes reste rare ou irrégulier. Et même si cette littérature ne renvoie peut-être qu'un reflet infidèle de la réalité des débats oraux, on peine à imaginer que ce reflet soit totalement fantaisiste. Si les révisions juives avaient joué un rôle de premier plan dans l'argumentation chrétienne, on peut penser qu'il y en aurait une trace dans les dialogues anti-juifs. Il est possible que certains chrétiens aient mis en œuvre le programme dessiné dans la *Lettre à Africanus*; il est possible aussi qu'ils se soient occupés des variantes qualitatives du texte biblique, dans le droit fil d'Eusèbe et du *Dialogue Declerck*. Et si les révisions de la Septante occupent si peu de place dans la littérature polémique, c'est peut-être, finalement, parce que les juifs ne mettaient pas un point d'honneur à engager la discussion à partir d'un état du texte plutôt qu'un autre. Les désaccords ne portaient sans doute, en général, que sur des passages névralgiques. Cela n'invalide pas pour autant les témoignages d'Origène, d'Eusèbe et de Jérôme, qui décrivent peut-être le déroulement des débats en des temps et en des lieux particuliers.