

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 21 (1965)  
**Heft:** 4

**Artikel:** L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie  
**Autor:** Barthélemy, Dominique  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878894>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie

En conclusion du quatrième congrès international pour l'étude de l'Ancien Testament, A. Jepsen a posé aux participants une question que l'on élude d'ordinaire en considérant à tort sa réponse comme donnée d'avance : qu'est-ce que l'Ancien Testament ? On peut admettre en effet comme allant de soi que la tâche d'une critique textuelle de l'Ancien Testament consiste à restituer le texte original de cet ouvrage. Mais cette réponse place immédiatement le critique textuel devant la question : Où dois-je situer la «*forme originale*» de l'Ancien Testament ? La réponse de Jepsen est claire et me semble inattaquable<sup>1</sup> :

«Altes Testament ist nicht eine unverbindliche und zufällige Sammlung israelitisch-jüdischer Literaturdenkmäler, sondern ist Kanon, heilige Schrift für die jüdische und christliche Gemeinde. Genauer noch : Altes Testament ist zusammen mit dem Neuen Testament der Kanon der Kirche, und zwar der Teil des Kanons, der im wesentlichen zurückgeht auf ‚Gesetz, Propheten und Schriften‘, den Kanon der jüdischen Gemeinde.»

### 1.

Enregistrons dans cette réponse deux affirmations de première importance :

1. L'expression «Ancien Testament» réfère directement à la *forme canonique* de l'Écriture Sainte d'une communauté croyante.

2. Si l'on use de cette expression dans son sens le plus formel, il ne peut s'agir que de la première des deux parties qui constituent l'Écriture Sainte de l'*Eglise chrétienne*. Et ce n'est que *pour l'essentiel* que cet élément constitutif du canon chrétien se réfère à l'Écriture Sainte canonique de la *Synagogue*.

De ces deux affirmations émanent quatre conséquences :

a) Le critique textuel n'ayant pas à décréter ce qui est canonique, mais à témoigner de ce qui a été considéré comme tel, la «forme originale» d'un livre biblique ne consistera pas pour lui en une «Urform» atteinte par restitution, mais en la forme qui a été promulguée et reconnue comme canonique.

---

<sup>1</sup> A. Jepsen, Von den Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik: Vet. Test. Suppl. 9 (1963), p. 336.

b) Une édition critique de l'Ancien Testament devra tenir compte de toutes les variantes qui ont représenté le texte canonique aux yeux de la communauté canonisante, et cela dans la mesure où elles l'ont représenté, quelle que soit l'authenticité littéraire de ces formes textuelles.

c) On découvrira parfois que certains livres canoniques ont eu des histoires traditionnelles d'une densité très inégale: tel verset du livre a joui d'une présence intense dans la conscience religieuse de la communauté, alors que des chapitres entiers ont été recopiés matériellement de génération en génération sans être exploités par la ruminantion cultuelle, homilétique ou théologique de la communauté croyante.

d) Il est évident qu'une édition de la Bible juive et une autre de l'Ancien Testament des chrétiens présenteront des appareils critiques bien différents, puisqu'il s'agira d'enregistrer les traces textuelles laissées en deux traditions religieuses distinctes.

Jusqu'ici je ne fais guère que suivre les lignes tracées par Jepsen dans la communication susmentionnée<sup>2</sup>. Mais, à partir de maintenant, il me faut abandonner cet excellent guide car il nous entraîne dans une impasse et je ne jurerais pas qu'il n'en a pas conscience. Citons-le formellement:

«Innerhalb eines christlichen Gottesdienstes ist das Alte Testament wohl niemals hebräisch gebraucht worden (abgesehen vielleicht von einigen judenchristlichen Gemeinden alter und neuer Prägung), sondern immer in Übersetzungen. Aber diese gingen direkt oder indirekt auf einen hebräischen Urtext zurück; einen, d. h. nicht immer denselben... Daraus ergibt sich die Aufgabe: eine Ausgabe des hebräischen ‚Altes Testament‘ hat alle Varianten des hebräischen Textes aufzunehmen, die von den in den christlichen Kirchen benutzten Übersetzungen vorausgesetzt sind.»<sup>3</sup>

Admettre d'un côté que la forme *originale* de l'Ancien Testament est celle sous laquelle il fut admis comme canonique par l'Eglise chrétienne, et reconnaître ensuite que l'Ancien Testament n'a jamais vécu au sein de l'Eglise sous sa forme hébraïque mais seulement sous forme de *traductions*, est-ce que cela n'entraîne pas à conclure que cet «Ancien Testament» est à éditer sous la ou les formes traduites où l'Eglise le reçut comme canonique et non sous la forme hébraïque (souvent reconstituée) qui ne justifiera jamais

<sup>2</sup> Surtout pp. 336–338.

<sup>3</sup> P. 337.

que partiellement des traductions qui n'eurent rien de simples décalques?

Jepsen a bien raison de dire qu'une édition originale du Yahviste ou du livre d'Isaïe ou encore un Urdekalog reconstitué, ce ne serait pas de l'Écriture canonique<sup>4</sup>. Il faudrait considérer cela comme du précanonique hypothétique. Ne faut-il pas dire de même que l'«Ancien Testament hébraïque» dont il nous parle, c'est encore du précanonique, et c'est même souvent un simple être de raison. Si l'on parle d'«Ancien Testament» on veut désigner en effet la première partie de l'Écriture Sainte de l'Église chrétienne. Or des parties notables de ce que cette Église en sa quasi-totalité considéra comme «Ancien Testament» pendant les quatre premiers siècles de son existence n'ont jamais existé sous forme hébraïque. Des livres entiers comme la Sagesse de Salomon ont eu une influence de premier plan sur la grande époque patristique<sup>5</sup> alors qu'ils sont des créations typiques du judaïsme hellénistique. Mais même dans les protocanoniques on rencontre maints versets qui ont marqué de leur empreinte la théologie des premiers siècles sans qu'on puisse justifier à partir de l'hébreu les traits les plus déterminants de leur physionomie «vétérotestamentaire». Par exemple, ce qui représente Job XIV. 4 pour tous les Pères grecs et latins qui le citent abondamment à la suite de Philon d'Alexandrie et de Clément romain (14 fois en Origène, 15 fois en Jérôme, 10 fois en Ambroise, 43 fois en Augustin, etc.) c'est: «Qui sera pur de toute souillure? Personne, même si sa vie sur terre n'a duré qu'un seul jour», alors que ce verset se lit dans le texte massorétique: «Qui tirera le pur de l'impur? Personne!» Cette forme hébraïque a-t-elle au moins obtenu droit de cité dans l'Église par l'intermédiaire de la Vulgate de Jérôme? Non, puisque celui-ci, dans sa traduction «selon la vérité hébraïque» (qu'il n'utilise d'ailleurs qu'exceptionnellement dans ses œuvres postérieures, et jamais pour le cas qui nous occupe) rend ainsi ce verset: «Qui peut rendre pur ce qui a été conçu d'une semence impure, sinon Toi qui es l'Unique?» Je plains donc celui qui, dans ce cas comme en beaucoup d'autres, devra, selon les principes de Jepsen, déduire des traductions (où l'Église a reconnu la forme canonique de ce verset) les variantes du texte hébraïque qui sont présumées par les «traductions» en question. Il faudrait d'ailleurs démontrer qu'il s'agit de traductions au sens moderne du mot.

Tant que l'on s'imaginera que l'Ancien Testament de l'Église entend décalquer en grec, latin ou copte le texte hébraïque que les Juifs de Palestine ont stabilisé (consonantiquement du moins) au cours du premier siècle de notre ère, on fera fausse route. Il y a sans doute une référence immédiate de l'Ancien Testament de l'Église à la Bible des Juifs, mais il s'agit d'un autre type de rela-

<sup>4</sup> Bas de la p. 336 et haut de la p. 337.

<sup>5</sup> Sur la diffusion patristique de la Sagesse de Salomon, voir S. M. Zarb, *De historia canonis utriusque Testamenti*<sup>2</sup> (1934), pp. 131-200 (passim).

tion. Les chrétiens ont hérité des Juifs des bibles déjà traduites. Le cas ne fait pas de doute pour la Septante, mère des formes latines et coptes. Il est pratiquement certain pour la Peshitta<sup>6</sup> dont le rayonnement demeura d'ailleurs toujours très régional.

## 2.

On peut dire que *la Septante* a constitué l'Ancien Testament pour toute l'Eglise jusqu'au milieu du quatrième siècle. Ce n'est qu'alors en effet que la Peshitta devint littérairement vivante avec Aphraate et Ephrem, sur la frange orientale du monde chrétien. Encore la Peshitta juive fut-elle recensée sur la Septante<sup>7</sup> et son influence sera vite contrée par celles de la Syrohexaplaire et de la version de Jacques d'Edesse, filles de la Septante. Quant à l'occident, la traduction de Jérôme n'y prendra pied que très progressivement, et cela dans cette ère post-augustinienne où ne survivent plus que des épigones bientôt réduits au silence par les grandes invasions. On peut donc affirmer sans exagération que c'est bien la Septante qui représenta l'Ancien Testament pour toute la phase créatrice de la théologie patristique.

Dans ce fait, il ne faut pas voir la moindre initiative chrétienne pour se distancer d'Israël. Les chrétiens des Eglises apostoliques ont accueilli comme «Ancien Testament» ce que leurs compatriotes juifs lisaient comme «Bible», c'est-à-dire une Septante déjà considérée par *la diaspora juive* comme inspirée et que l'auteur de la lettre à Philocrate avait déjà eu à défendre contre des tentatives de *recension* érudite basées sur l'hébreu<sup>8</sup>. Sans vouloir jouer au para-

<sup>6</sup> Cette position tenue par A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur* (1922), pp. 18-19, est appuyée de nouveaux arguments par la précieuse étude d'A. Vööbus, *Peshitta und Targumim des Pentateuchs* (1958). Dans le même sens, voir P. Kahle, *The Cairo Geniza*<sup>2</sup> (1959), p. 272.

<sup>7</sup> Voir W. Emery Barnes, *On the Influence of the Septuagint on the Peshitta*: *Journ. of Theol. Stud.* 2 (1900-01), p. 197.

<sup>8</sup> A. F. J. Klijn, *The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt*: *New Test. Stud.* 11 (1965), p. 157, me semble avoir raison de voir dans le § 311 de la lettre une allusion à la véritable raison qui motiva cet ouvrage. Il s'agirait d'authentifier la vieille traduction alexandrine en face d'essais de recension du type dont témoigne par exemple la citation «hébraïsante» d'Ex. III. 20 faite par Aristobule (*Eusèbe, Praep. evang.* VIII. 10. 8).

doxe, je dirai plutôt que c'est le pharisaïsme hillélite palestinien qui, au cours du premier siècle de notre ère, s'est efforcé de bloquer définitivement l'évolution littéraire du texte biblique hébraïque en prenant comme base de référence un texte archaisant établi par des lettrés. Sans attendre même que cet effort ait abouti à l'élimination des formes textuelles hébraïques non orthodoxes, le rabbinat palestinien a entrepris un second effort : une recension systématique de la Septante sur la base du nouvel étalon hébraïque de l'orthodoxie textuelle<sup>9</sup>. Mais alors que, dans le domaine du texte hébraïque, l'effort du rabbinat consistait à assurer la domination exclusive d'un texte existant qui jouissait déjà à juste titre de l'estime des scribes les plus érudits, l'initiative du même rabbinat dans le domaine du texte grec fut autrement traumatisante. Là il ne s'agissait plus de stabiliser une évolution sur des bases archaïques encore existantes, comme ç'avait été le cas pour le texte hébraïque. On entreprit d'extirper une forme textuelle qui, depuis deux à quatre siècles, était la Bible pour le judaïsme de langue grecque. Et on prétendit remplacer cette Bible en vêtements hellénistiques par des décalques de l'hébreu que la subtilité raffinée d'un Aquila allait pousser jusqu'à un degré inimaginable de précision codée. Pour comprendre cette Bible pleine de sous-entendus cryptiques par laquelle les disciples d'Aqiba entendaient remplacer la Septante, il faudrait posséder par avance la clé des multiples hébraïsmes qu'Aquila ressuscitait dans un grec érudit parfois emprunté à Homère<sup>10</sup>.

Dans cette entreprise de détronement de la Septante parmi les Juifs de la diaspora, le souci de limiter l'expansion chrétienne a certainement joué un rôle essentiel. On sait en effet que le mot *christós* avait été systématiquement éliminé de la Bible d'Aquila et remplacé par *êleimménos*<sup>11</sup>. Mais il s'agissait surtout d'un changement d'attitude à l'égard de l'ensemble de la civilisation hellénistique. Les traducteurs de la Septante avaient estimé opportun de jeter la semence de la Torah dans l'humus alexandrin. Qu'avait produit cette hellénisation de la Parole de Dieu ? Elle avait

---

<sup>9</sup> C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans : *Les devanciers d'Aquila*, = *Vet. Test. Suppl.* 10 (1963).

<sup>10</sup> Voir *Les devanciers d'Aquila*, p. 16.

<sup>11</sup> Voir 1 Sam. II. 35, 2 Sam. I. 21, Ps. II. 2, XXVIII. 8, LXXXIV. 10, LXXXIX. 39 et 52, Is. XLV. 1, Dan. IX. 26.

amené maints prosélytes aux portes des synagogues<sup>12</sup>. Mais rares étaient ceux qui s'étaient pleinement acclimatés dans le judaïsme. Leurs groupes de sympathisants avaient par contre fourni au christianisme naissant ses meilleures recrues. Ceux-ci avaient apporté dans leur nouvelle communauté la Bible des juifs hellénistes qui avaient fait d'eux des prosélytes. Et maintenant, tel l'auteur de l'épître aux Hébreux, ils argumentaient à partir d'elle pour prouver que Jésus de Nazareth était «devenu par le sang d'une alliance éternelle le grand pasteur des brebis» (Hébr. XIII. 20).

Pour les prémunir contre cette propagande, il fallait regrouper les fidèles de la synagogue autour de la Bible orthodoxe du rabbinat palestinien. D'ailleurs, après une puis deux révoltes durement brisées par Rome, il s'agissait plus pour le judaïsme de préserver sa flamme que d'embraser le monde. Aussi le fait d'abandonner la Septante à la jeune Eglise chrétienne et de regrouper ses fidèles autour de la braise du rabbinisme orthodoxe arrachée au désastre caractérise-t-il pour le judaïsme le passage d'une phase d'essaimage et d'expansion à une phase d'involution et d'autodéfense<sup>13</sup>.

En abandonnant la Septante aux mains des chrétiens, le rabbinat juif mettait le point final à la plus audacieuse tentative d'«aggiornamento» qu'ait jamais entrepris la synagogue, un aggiornamento qui avait eu des hérauts de talents aussi variés, et de qualité aussi inégale, que Démétrius le chronographe<sup>14</sup>, Aristobule le péripatéticien<sup>15</sup>, Ezéchiel le tragique<sup>16</sup>, l'auteur de la Sagesse de Salomon, celui de la lettre d'Aristée, celui du quatrième livre des Maccabées, les premiers faussaires des oracles sibyllins<sup>17</sup>, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

<sup>12</sup> Sur l'ampleur du prosélytisme avant les débuts du christianisme, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3 (41909), pp. 162–177.

<sup>13</sup> On trouvera les textes reflétant la défiance du judaïsme postchrétien à l'égard des prosélytes en P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1 (21956), pp. 929–930, §§ q–v; voir aussi p. 926.

<sup>14</sup> Schürer (n. 12), pp. 472–474; textes en Eusèbe, *Praep. evang.* IX. 19. 4, IX. 21, IX. 29. 1–3, IX. 29. 15, et en Clément d'Alexandrie, *Stromates* I. 21. 141.

<sup>15</sup> Schürer (n. 12), pp. 512–522; textes en Eusèbe (n. 14), VII. 14. 1, VIII. 10. 1–17, XIII. 12.

<sup>16</sup> Schürer (n. 12), pp. 500–503; textes en Eusèbe (n. 14), IX. 28. 2–4, IX. 29. 5–14, IX. 29. 16.

<sup>17</sup> Schürer (n. 12), pp. 571–582.

Veut-on avoir le jugement des *juijs alexandrins* sur l'initiative décisive que constitua la traduction de la Torah en grec? On le trouve typiquement exprimé par Philon dans la Vie de Moïse (II. 41–44):

«Jusqu'à nos jours, chaque année, se tient dans l'île de Pharos une fête et une assemblée générale. Ce ne sont pas seulement des Juifs qui s'y rendent, mais toutes sortes d'autres peuples s'en viennent vénérer le lieu où s'alluma la lumière de cette traduction. On s'en vient rendre grâces à Dieu pour un bienfait déjà antique dont la fécondité se renouvelle sans cesse... J'estime que chaque nation va abandonner sa propre manière d'être, dire adieu aux coutumes qui l'ont bercée et en venir à ne plus rendre hommage qu'à nos seules lois. A l'avantage de notre peuple, le rayonnement de nos lois fera pâlir toutes les autres, comme le soleil levant éteint les étoiles.»

Plaçons en face de cette espérance enthousiaste le jugement du *rabbinate palestinien* tel que l'exprime sobrement le «Rouleau des jeûnes» où sont commémorées les grandes catastrophes de l'histoire d'Israël, Meg. Ta'an. 13: «Au huit de Tébéth, la Loi fut traduite en grec sous le règne du roi Ptolémée et les ténèbres envahirent le monde trois jours durant.»<sup>18</sup> C'est donc en Palestine comme à Alexandrie que l'on commémore la date de la traduction, mais là où les Alexandrins voient s'allumer un phare pour guider l'humanité, les Palestiniens voient les ténèbres envahir l'Univers. Selon le «Traité des scribes», autre document palestinien, I. 8<sup>19</sup>, «le jour où cinq anciens traduisirent la Loi en grec pour le roi Ptolémée fut aussi dramatique pour Israël que celui où fut fabriqué le veau d'or». Selon le midrash Tanḥuma, Wayyéra §5<sup>20</sup>, ce sont les païens qui

<sup>18</sup> Le § 13 constitue une annexe à la Megillath Ta'anith. En citant ce passage dans son Meor 'Eynayim (Mantoue 1574), p. 45 b, le grand humaniste Azariah de Rossi note que cette mention, présente dans l'édition de la Megillath Ta'anith dont il use, était absente d'un manuscrit vieux de 105 ans, mais qu'il l'a retrouvée dans le Siddur de Rab Amram Gaon et dans les Halakhoth Gedoloth. En effet, elle figure dans le Shulḥan 'Arukh de Joseph Karo (Mantoue 1723), p. 123 b, ligne 5.

<sup>19</sup> Selon l'édition de Joël Müller (1878), p. II. On y donne pour motif que la Loi ne peut être traduite en grec de façon satisfaisante. Ce qui contredit une déclaration du Talmud palestinien (Meg., 71c, ligne 9). D'ailleurs rien n'empêche de penser que le Talmud fait allusion à la réussite d'Aquila plutôt qu'à l'œuvre des Septante.

<sup>20</sup> Dans les éditions classiques de ce midrash. On trouve des parallèles dans l'édition de S. Buber (1885) en Wayyéra § 6, et dans le Yalqut Shiméoni sur Hosée § 525. Ce logion est attribué à Yehudah Hallévi ben R. Shalom, Amora palestinien de la seconde moitié du IVe siècle: W. Bacher, Die Agada



ont pris l'initiative de traduire la Torah en grec et, une fois qu'ils ont été capables de la lire dans leur langue, ils ont prétendu que c'étaient eux les fils d'Israël. A cela la *Pesiqta Rabbati* ajoute, p. 14 b<sup>21</sup>: «Et la chose fait encore l'objet de disputes.» Ces disputes issues de la divulgation de la Loi sous une forme accessible aux non-juifs sont évoquées ainsi par le Talmud palestinien, Péah, 17a, l. 49s.; Ḥag., 76d, l. 23s.: «Ceux-ci présentent leurs livres et ceux-là présentent leurs livres; ceux-ci présentent leurs parchemins et ceux-là présentent leurs parchemins.»<sup>22</sup>

Les rabbins palestiniens voudraient pouvoir arracher de l'histoire le jour où Israël crut devoir promulguer sa Loi à la face des Nations afin que celles-ci y reconnussent l'origine et l'achèvement de toute leur sagesse. C'est essayer d'annuler la dernière «actualisation» par laquelle la Torah d'Israël prit sa forme définitive, celle qu'elle devait offrir aux Eglises de la Pentecôte au terme de la longue maturation par laquelle l'avait conduite la Providence.

### 3.

Dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, G. von Rad a décrit le processus par lequel mûrit la conscience religieuse d'Israël: C'est en essayant de réexprimer en face de circonstances historiques nouvelles les expériences initiales en lesquelles il prit conscience de la conduite de Dieu sur lui qu'Israël entre de plus en plus intimement dans le mystère de sa raison d'être de peuple élu<sup>23</sup>. En chacune de ces «actualisations» les *traditions anciennes* s'expriment en des *perspectives nouvelles*. D'une façon dont il est difficile de préciser jus-

---

der palästinensischen Amoräer, 3 (1899), pp. 436–437. En *Shemoth Rabba* (début de la par. 47), il est dit que les païens méprisent Israël depuis qu'ils l'ont dépouillé de sa Loi. Aussi faut-il que Mishna, Talmud et Haggada demeurent transmis oralement pour que les païens ne puissent se les approprier.

<sup>21</sup> Selon l'édition de M. Friedmann (1880). Cette ajoute se retrouve en un parallèle du *Tanḥuma* classique en *Ki Tissa* § 34.

<sup>22</sup> En son commentaire sur Péah, Moïse Margalioit voit là une allusion aux conséquences de la traduction de la Torah par les païens.

<sup>23</sup> Voir spécialement les «*Methodische Vorerwägungen*»: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1962), pp. 117–142. Encore *ibid.*, p. 187, et 2 (1960), pp. 6, 178, 187 et 408–409.

qu'à quel point elle est consciente, le rédacteur transpose ce dont il témoigne. C'est généralement pour se retrouver elle-même en un milieu culturel qui s'est modifié que la foi d'Israël éprouve le besoin de se proclamer à nouveau en un langage emprunté à ce nouveau milieu. Cet emprunt d'un langage étranger peut paraître à un observateur superficiel comme une contamination syncrétiste du message qui s'exprime ainsi. Mais von Rad note à propos de la canaanisation qui fit suite à la conquête: «Überblickt man den Prozeß der Übernahme im ganzen, so hat man den Eindruck, daß der Jahweglaube – so paradox es klingen mag – in den mancherlei neuen Formen mehr als bisher zu sich selbst gekommen ist und sich noch freier und selbstbewußter auf den Plan stellen konnte. Das Problem der Kanaanisierung des Jahweglaubens zeigt nur die eine Seite des Vorgangs. Gab es daneben nicht auch eine ‚Jahwisierung‘ übernommener kanaanäischer Vorstellungen?»<sup>24</sup>

Ce qui est dit ici de la «canaanisation» me semble valoir également pour l'«hellénisation». Lorsqu'Israël sentit la nécessité de mettre la Torah à la portée de ceux de ses fils qui, habitant Alexandrie, se servaient du grec et ignoraient l'hébreu, il n'est pas étonnant que maints Juifs conservateurs de Palestine ou de Babylonie eurent l'impression d'une mascarade sacrilège en voyant la Torah d'Israël transposée dans le parler des goyim. Mais la traduction des Ecritures en grec judaïsa la koïné encore plus qu'elle n'hellénisa le judaïsme. Elle chargea des mots jusque là profanes et païens de résonances typiquement israélites. Désormais, pour les Juifs de la diaspora, les mots de tous les jours ne détonnaient plus avec le message du Sinaï: ils l'évoquaient.

Lorsque la Bible juive obtint sa naturalisation alexandrine, la situation culturelle était extrêmement favorable. Dans la capitale naissante d'un monde en voie d'intégration, on accumulait pour les préserver et les divulguer systématiquement les trésors littéraires de la Grèce. Jamais et nulle part Homère ne fut l'objet de tels soins et d'un tel culte<sup>25</sup>. Sans doute l'Iliade

<sup>24</sup> von Rad (n. 23) 1, p. 43. Voir également ce qui est dit à la p. 334 de l'assimilation du style des cours orientales par les psalmistes.

<sup>25</sup> Sur l'activité des éditeurs alexandrins d'Homère, voir: G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (1934), pp. 201–247; M. Van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, 1–2 (1963–1964). Les scholies sur Homère (principalement en G. Dindorf, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, 1–6, 1875–1888) nous ont conservé, pour la seule Iliade, 413 leçons de Zénodote d'Ephèse, 83 d'Aristophane de Byzance et 874

et l'Odyssée mettaient-elles en scène les dieux dans des situations parfaitement scandaleuses. De là les excommunications fulminées par Platon contre le prince des poètes<sup>26</sup>. Mais Homère avait toujours servi de biberon à la culture grecque<sup>27</sup> et les attaques de Platon eurent pour seul effet d'aiguillonner l'imagination des exégètes allégoristes qui imposèrent au monde hellénistique une lecture d'Homère pleine de sublimes sous-entendus<sup>28</sup>. Les luttes des dieux devenaient le conflit des vertus et des passions dans l'âme, et Homère, loin d'être scandaleux pour un esprit philosophique, avait exprimé de façon cryptique les fondements psychologiques du platonisme<sup>29</sup> ou du stoïcisme<sup>30</sup> des siècles avant que ces doctrines ne les traduisent en clair. Ce n'est que pour un regard superficiel qu'Homère «mythologise». L'exégète averti a tôt fait de découvrir que là où il paraît «mythologiser», Homère «philosophe» au moyen d'allégories<sup>31</sup>.

Cette problématique alexandrine de l'exégèse d'Homère est d'une importance fondamentale si l'on veut comprendre en quel climat littéraire la Septante vint au jour. La «loi de Moïse» était bien faite pour dérouter la sensibilité hellénistique. L'exclusivisme insociable du culte<sup>32</sup> surprenait autant que la minutie bizarre de maints préceptes<sup>33</sup>. Que tout cela semblait donc loin de l'ouverture accueillante et de la curiosité un peu sceptique des grecs. Après Platon et Aristote, un Dieu pouvait-il se permettre de parler en un langage si âpre et de tenir à de telles babilles? Cette objection partout présente n'était pas faite pour désarmer Aristobule<sup>34</sup>, le Pseudo-Aristée<sup>35</sup> ou Philon<sup>36</sup>. Moïse est un super-Homère. C'est à lui que les poètes et philosophes de l'Hellade ont emprunté leurs pensées les plus sublimes<sup>37</sup>. Seule-

---

d'Aristarque de Samothrace qui sont les trois principaux critiques alexandrins du texte d'Homère.

<sup>26</sup> Platon, République 377a à 398a. Voir S. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*: *Philologus* 82 (1927), pp. 121–153.

<sup>27</sup> Voir spécialement Héraclite, *Allégories d'Homère* (Paris 1962), ch. 1, §§ 5–7 et H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (1948), pp. 27–39, 226–229, 306–307.

<sup>28</sup> F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (1956).

<sup>29</sup> Voir Héraclite (n. 27), ch. 4, § 4; ch. 17, § 4; ch. 18, § 1; Maxime de Tyr, *Philosophumena* (Leipzig 1910), *Orat.* XXVI, § 3; *Traité du sublime* (Paris 1939), ch. 13, §§ 3–4.

<sup>30</sup> Chrysippe cite Homère à tort et à travers pour étayer son système. Voir J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2 (1923), §§ 904–906, 925, 937, 999.

<sup>31</sup> Héraclite (n. 27), ch. 3, § 2; ch. 22, § 2; ch. 34, § 8 et ch. 35, § 9.

<sup>32</sup> Voir «misoxénie» dans l'index de Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895).

<sup>33</sup> Voir «lois alimentaires», *ibidem*.

<sup>34</sup> Voir Eusèbe, *Praep. evang.* VIII. 10. 2–3.

<sup>35</sup> Lettre à Philocrate, § 144.

<sup>36</sup> Philon, *De Somniis*, I, § 39.

<sup>37</sup> Aristobule en Eusèbe, *Praep. evang.* XIII. 12. Voir aussi Oracles Sibyllins, III. 419–432.

ment, comme Homère, et bien avant celui-ci, il s'est exprimé par de sublimes sous-entendus que seule l'exégèse allégorique peut déchiffrer.

A une époque où l'exégèse allégorique d'Homère faisait fureur, une telle apologétique ne semblait nullement forcée. Au contraire, présenter Moïse comme un prédécesseur inconnu d'Homère conférait à son œuvre bien plus d'attrait aux yeux d'une civilisation académique qui, ayant dépassé son akmé, regardait vers ses sources comme le font les créativités qui s'épuisent. La parénèse typiquement alexandrine d'un Philon trouvait dans l'exégèse allégorique de la Torah le moyen rêvé pour communiquer à ses contemporains le message de haute spiritualité monothéiste qui seul pouvait avoir prise sur eux<sup>38</sup>.

On peut donc dire que cette «naturalisation alexandrine» de la Torah, en ouvrant aux allégoristes juifs une carrière d'une richesse incroyable, permettait au message d'Israël de se manifester en public au cœur de la civilisation hellénistique, en un langage immédiatement intelligible aux «nations».

En importance, cette dernière grande actualisation du message du Sinaï effectuée au III<sup>e</sup> siècle ne le cède en rien à celles qui avaient eu lieu aux VII<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Dans chacun de ces cas, la Loi est offerte sous une forme adaptée à un Israël qui cherche à retrouver son authenticité au sein de conditions politiques ou culturelles transformées. Que le judaïsme palestinien soit demeuré en arrière<sup>39</sup>, et que la part d'Israël qui survécut à l'incendie chrétien, traumatisée par les répressions romaines, se soit plus tard repliée sur les positions conservatrices des Palestiniens, cela n'ôte rien à la signification providentielle de l'aggiornamento alexandrin qui prépara parmi les gentils une élite de «craignants Dieu» aptes à comprendre et à accueillir le message de l'Évangile.

Devant chacune des grandes actualisations de la Loi qui marquent les VII<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, le critique littéraire flaire l'inauthentique-

<sup>38</sup> E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1908), pp. 35–66.

<sup>39</sup> L'hellénisation du judaïsme palestinien a cependant été bien plus loin que les textes rabbiniques ne le laisseraient croire. En veut-on une preuve typique? Shiméon ben Kosiba, chef de la seconde révolte juive contre Rome qui usait de l'écriture hébraïque préexilique sur ses monnaies, se sert du grec pour écrire à l'un de ses lieutenants «parce qu'il n'a pas eu envie d'écrire en hébreu»: lettre autographe publiée et traduite par B. Lifshitz, *Aegyptus* 42 (1962), p. 243. Or, selon le témoignage de Rambam, *Mishneh Torah*, 2 (Wien 1835), p. 148b, «tout Israël et les plus grands des sages avaient pensé que c'était lui le Roi Messie».

que. Le gothique romantisé qui alimenta les rêves de Victor Hugo est-il *authentique*? La Rome républicaine qui éveilla la nostalgie du peintre conventionnel David est-elle authentique... et le Socrate de Platon, et l'Aristote médiéval, et le Thomas d'Aquin de la Néo-Scholastique? Mais le théologien qui sait que c'est le même Dieu qui appela Abram hors de Harran et va emplir les Douze comme de vin doux au matin de la Pentecôte, ce théologien sait que si les scribes d'Israël, préparant les rouleaux de leur Loi pour chaque nouvelle promulgation, mêlent parfois du «nouveau» à l'«ancien» qu'ils tirent de leur trésor, ce nouveau n'est pas invention humaine, mais une clameur de l'Esprit à travers les lèvres hésitantes des témoins. «Je suis l'Existant» est une piètre traduction de «'èhyèh 'ašèr 'èhyèh» (Ex. III. 14), ou bien tout autre chose qu'une traduction. La Septante est-elle une «belle infidèle» ou bien s'agit-il de l'infidélité de la colombe aux rets de l'archiviste?

Les chrétiens n'ont pas à emboîter le pas à Israël battant en retraite après l'essai d'entrée en dialogue avec l'hellénisme que fut la Septante, et stabilisant ses lignes défensives sur la Massore. L'Eglise est héritière de la grande ouverture aux Nations que fut la Septante. Elle doit y reconnaître son Ancien Testament comme le fait encore l'Eglise d'Orient, comme le fit de façon indiscutée l'Eglise des quatre premiers siècles.

Un repli sur *la Massore* ne peut provenir que d'une double *erreur*:

a. On s'imagine que celle-ci représente *la Bible* du judaïsme palestinien à l'époque de Jésus. Les découvertes de Qumrân nous prouvent qu'il n'en est rien<sup>40</sup>. La Massore n'est qu'une forme sclérosée et archaïsante dont la dictature, imposée après la venue de Jésus, eut pour effet de tarir la prolifération d'un devenir textuel jusqu'alors en pleine évolution.

b. On considère que l'idéal auquel il faut mesurer la Septante est celui d'un *décalque* en langue grecque de la Massore. Sans parler de l'anachronisme que nous venons de signaler, il importe de souligner qu'aucune des «redites» de la Loi de Moïse qui se firent par la bouche de Josias ou d'Esdras aux grands carrefours de l'histoire d'Israël ne fut un simple décalque de ce qu'on disait auparavant. C'est en s'exprimant d'une manière qu'un critique qualifierait d'«inauthentique» qu'Israël a restauré chaque fois par l'assimilation d'éléments nouveaux son «authenticité» essentielle. Bien plus, c'est dans l'assimilation d'éléments nouveaux: cananéens, iraniens, hellénistiques, que la vitalité transmuante du message yahviste s'est découverte de plus en plus pleinement et a eu l'occasion d'explicitier chaque fois certaines de ses virtualités jusque là demeurées implicites.

<sup>40</sup> Voir le bilan très provisoire dressé par F. M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumrân* (1958), pp. 124-145.

Si la *Septante* n'avait donc à être qu'un décalque, elle serait infidèle. Si elle a à être la dernière actualisation du message mosaïque en face des Nations<sup>41</sup> avant la Pentecôte, elle est la forme canonique et donc originale de l'Ancien Testament du peuple de la Pentecôte. C'est d'ailleurs comme telle qu'elle fut accueillie par l'Eglise, jusqu'à ce qu'un Jérôme, nouveau riche de la culture hébraïque frotté de vernis rabbinique, réalisât avec un demi-succès<sup>42</sup>, malgré les protestations d'Augustin<sup>43</sup>, ce qu'Africanus n'avait pu obtenir d'Origène<sup>44</sup>: un remplacement de l'Ancien Testament de l'Eglise par la Bible des rabbins.

Que l'Eglise se plonge dans les «antiquités bibliques», que ses fils aiment à lire en transparence derrière leur «Ancien Testament» les formes antérieures dont il émane, il n'y a rien d'autre là qu'un geste d'ardente piété filiale. Mais faut-il donc abandonner le fruit pour essayer de ressusciter à sa place la fleur en bouton qui l'a produit? Sans doute fallait-il, derrière la Bible grecque d'Alexandrie dont l'Eglise paulinienne est l'héritière, essayer de reconstituer la Torah d'Esdras et celle de Josias. Mais il ne faudrait pas se lancer dans l'entreprise hasardeuse de remplacer celle-là par l'une de celles-ci.

*Dominique Barthélemy, Fribourg*

---

<sup>41</sup> On trouvera évoquées certaines caractéristiques de cette «actualisation» par G. Bertram, *Septuaginta-Frömmigkeit: Die Rel. in Gesch. u. Geg.*<sup>3</sup>, 5 (1961), coll. 1707-1709.

<sup>42</sup> Il ne parvint pas à éliminer de la Bible latine les deutérocanoniques que les conciles postérieurs retinrent formellement, cela malgré sa prise de position très nette: Jérôme, *Prologus in libro Regum*, et celles de ses plus ardents disciples comme Cajetan, *In S. Scripturam commentarii*, 2 (Lyon 1639), p. 400, ou Nicolas de Lyre, *De canonicis et non canonicis libris*, en préliminaires à sa *Postille*.

<sup>43</sup> Les protestations d'Augustin contre la version de Jérôme sont connues: surtout *Epist.* 71, §§ 4-5. Rufin a condamné encore plus fermement l'initiative de Jérôme (*Corpus Christianorum*, vol. 20, pp. 111-115), et Théodore de Mopsueste l'attaque violemment sans le citer (codex 177 de la Bibliothèque de Photius).

<sup>44</sup> Voir la lettre d'Origène à Africanus, *Patr. gr.* 11 (surtout les coll. 57-60).