EPHE
Sciences religieuses

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

127 | 2020
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2018-2019)

Histoire du judaïsme aux époques hellénistique et romaine

La Bible grecque des Septante : histoire du texte et de sa réception juive et chrétienne – lecture et commentaire du deuxième livre des Règnes

Sébastien Morlet

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/3296
DOI : 10.4000/asr.3296
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 15 octobre 2020
Pagination : 149-158
ISBN : 978-2909036-48-9
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Sébastien Morlet, « La Bible grecque des Septante : histoire du texte et de sa réception juive et chrétienne – lecture et commentaire du deuxième livre des Règnes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 08 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/asr/3296 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.3296

Tous droits réservés : EPHE

Histoire du judaïsme aux époques hellénistique et romaine

Sébastien Morlet
Chargé de conférences

La Bible grecque des Septante : histoire du texte et de sa réception juive et chrétienne – lecture et commentaire du deuxième livre des Règnes

Cette année, le cycle de conférences a présenté deux volets : 1) d'abord, une série de six conférences sur la question de la pluralité textuelle des Écritures dans l'Antiquité juive et chrétienne ; 2) ensuite, la reprise de la lecture, de la traduction et du commentaire du deuxième livre des Règnes dans la Septante.

I. La question de la pluralité du texte biblique dans l'Antiquité

La première partie du cycle a consisté en une introduction générale sur l'histoire du texte de la Septante et de sa réception juive et chrétienne, sous un angle particulier : l'étude des problèmes liés, dans l'Antiquité, à la pluralité du texte, qu'elle soit linguistique (grec, hébreu), propre aux différentes traditions linguistiques (dans la famille grecque, par exemple), ou qu'il s'agisse de la pluralité des livres bibliques eux-mêmes.

La première séance du cycle a été consacrée, après une introduction rapide sur la Septante et les enjeux de son étude, à la légende de la traduction en grec de la Bible et à ses développements, et à ses usages dans la littérature. Le texte appelé « Lettre d'Aristée à Philocrate » a été présenté pour commencer, à partir du livre récent de Laurence Vianès, *Naissance de la Bible grecque*[1].

Les développements ultérieurs de la légende ont été évoqués ensuite. Plusieurs lignes de force apparaissent : disparition générale des détails donnés dans la « lettre » sur les cadeaux échangés entre Ptolémée et le grand prêtre de Jérusalem ou sur la Palestine ; effacement, souvent, du nom du grand prêtre, parfois remplacé par un roi (Hérode, pour Justin) ou les gens de Jérusalem (Irénée, Clément d'Alexandrie) ; confusion, parfois, sur l'identité du roi, appelé « Ptolémée » sans précision, ou identifié plutôt à Ptolémée I^er^ qu'à Ptolémée II comme dans la « lettre » ; disparition,

1. L. Vianès, *Naissance de la Bible grecque*, Paris 2017.

souvent, de Démétrios de Phalère ; modification du nombre des traducteurs, qui passent souvent de 72 à 70 – sauf chez Rufin, qui en dénombre 73 ; chez les chrétiens, la nature du texte traduit change : dès Justin, il ne s'agit plus seulement de la Torah, mais plus généralement des « prophéties » ; après lui, les chrétiens admettent que toute l'Écriture aurait été traduite d'un seul coup. La nature du travail des traducteurs change également. Chez le Ps.-Aristée, ils travaillent ensemble. L'auteur insiste sur leur accord, mais conçoit cet accord comme le résultat d'une recherche en commun. Dès Philon, qui qualifie les traducteurs de hiérophantes et de prophètes, cet accord apparaît plutôt comme le signe d'une inspiration. Les chrétiens, reprenant ce motif fondamental, introduisent des détails pour rendre l'accord des traducteurs encore plus miraculeux. Irénée imagine que le roi les aurait séparés pour éprouver leur honnêteté. Le Ps.-Justin ajoute qu'ils auraient été reçus dans de petites maisons séparées. Cyrille de Jérusalem reprend ce motif.

L'examen du dossier s'est terminé par la lecture de deux textes parallèles, transmis, l'un par Épiphane, *Sur les poids et mesures* (v. 392), l'autre, dans le *Dialogue de Timothée et Aquila* (VI^e^-VII^e^ s.), tous deux récemment traduits en français[2]. Les deux récits offrent des variantes significatives par rapport aux états antérieurs de la légende : il y est toujours question d'inspiration divine (le Saint-Esprit), mais plutôt d'un scénario en deux temps, comme chez Justin (le roi demande le texte, puis, s'apercevant qu'il est en hébreu, réclame une traduction), et surtout, les traducteurs travaillent désormais en binômes, dans 36 petites maisons. L'hypothèse de F. C. Conybeare, qui voulait que les deux textes remontent à une source commune ancienne et perdue (la *Controverse de Jason et Papiscus*) a été examinée, puis réfutée (certains éléments, dans *Timothée et Aquila*, montrent plutôt que le dialogue est inspiré d'Épiphane).

On s'est, pour finir, interrogé sur les fonctions des développements sur la naissance de la Bible grecque dans les textes chrétiens. Le traité d'Épiphane s'inscrit *a priori* dans une tradition didactique illustrée aussi par le développement analogue de Cyrille de Jérusalem. Celui du *Dialogue de Timothée et Aquila* renvoie plutôt à un contexte polémique (le chrétien doit répondre à une objection du juif qui accuse les chrétiens d'avoir corrompu les Écritures). En réalité, la distinction entre enseignement et polémique doit être relativisée dans la mesure où la polémique fait partie intégrante de la catéchèse comme le montre le cas de Cyrille de Jérusalem et où un texte *a priori* polémique comme le *Dialogue de Timothée et Aquila* représente sans doute plutôt un ouvrage didactique, voire précisément catéchétique, selon la thèse défendue ailleurs par l'auteur des conférences[3].

Dans tous les cas, ces développements ont pour fonction de défendre la supériorité de la Septante par rapport aux autres formes du texte (hébreu, révisions grecques). Cette supériorité tient, pour les chrétiens, à son inspiration supposée,

---

2. Le texte d'Épiphane est traduit dans l'ouvrage mentionné à la note précédente. Pour le dialogue, voir S. Morlet (trad.), *Dialogue de Timothée et Aquila. Dispute entre un juif et un chrétien*, Paris 2017.
3. Voir la référence donnée à la note précédente, p. XXIV-XXXIII.

dont témoigneraient non seulement l'accord merveilleux des traducteurs, mais aussi, chez certains auteurs, les écarts que présente leur texte par rapport au texte hébreu, ces écarts résultant clairement, chez Épiphane comme dans le *Dialogue de Timothée et Aquila*, d'interventions à la fois *rationnelles* des traducteurs eux-mêmes (ils auraient supprimé le superflu et ajouté ce qui manquait) et *surnaturelles* de l'Esprit. La légende des Septante, on le voit, concerne directement la problématique de la pluralité des Écritures : non seulement parce qu'elle suppose une défense de la Septante vis-à-vis d'autres formes du texte (« l'hébreu », avant tout), mais également parce qu'intervient dès le début l'idée d'un *accord* des traducteurs, soit rationnel, soit surnaturel, débouchant sur une traduction unique, et aussi parce que l'idée qu'ils aient traduit toute la Torah, voire, toute l'Écriture, tend à « lisser » les différences d'un livre biblique à l'autre, et à imposer l'idée que, au moins dans le grec, il y a, d'un livre à l'autre, une seule et même Écriture, voire, chez les auteurs qui acceptent cette idée, un seul Esprit qui s'exprime. Il y a là un postulat fondamental de toute l'exégèse ancienne de langue grecque, du côté juif comme du côté chrétien.

La question des écarts entre traditions textuelles a conduit, en deuxième séance, à examiner la façon dont les auteurs anciens ont pensé, et utilisé, la pluralité du texte biblique. Le texte du Talmud de Babylone, *Megillah* 9ab, nous a servi de transition. Il évoque en effet brièvement la traduction de la Torah en grec, avant de donner un florilège de passages bibliques censés illustrer les interventions des traducteurs, et donc les écarts que présente leur traduction par rapport au « bon » texte. Le passage est écrit en hébreu, et attribué à une « *baraïta* », donc, *a priori*, à une tradition ancienne, du I^er^ ou du II^e^ s. ap. J.-C. La première partie contient deux thèmes déjà évoqués dans la littérature antérieure, surtout chrétienne : l'isolement des traducteurs dans des maisons et l'inspiration dont ils auraient profité. Pourtant, le but du passage, contrairement à tous les textes examinés dans la première séance, n'est pas de démontrer l'excellence de la traduction, mais au contraire, semble-t-il, de la discréditer. La seconde partie entend montrer en effet que les traducteurs ont « caviardé » le texte biblique – les raisons explicites de ce caviardage ne sont pas données, sauf à la toute fin, où il est dit que, en Lévitique 11, 5, les traducteurs auraient évité de parler d'un « lièvre » (λαγωός ?), pour ne pas faire croire à Ptolémée qu'ils se moquaient de son épouse, qui aurait porté précisément ce nom – confusion, sans doute, avec Ptolémée Lagos, le fondateur de la dynastie. La « traduction assistée » de Steinsaltz, inspirée par des textes rabbiniques postérieurs, permet de comprendre que, de façon générale, les choix des traducteurs avaient pour but de ne pas susciter la surprise ou le mécontentement du roi – ils auraient par exemple à plusieurs reprises utilisé le singulier pour parler de Dieu, au lieu du pluriel, pour ne pas faire croire que les juifs étaient polythéistes.

On ne peut pas manquer de voir le parallèle au moins formel entre ce développement et les textes d'Épiphane et du *Dialogue de Timothée et Aquila* : dans ces deux textes aussi, le récit de l'histoire de la traduction est suivi d'un développement (bref, cette fois), sur les écarts entre traduction grecque et texte original. La thèse des deux auteurs chrétiens est cependant bien différente de celle des rabbins du Talmud : elle suppose que l'intervention des traducteurs était à la fois

fondée, rationnelle, et en même temps surnaturelle (voir *supra*). Il est tentant dès lors d'envisager le texte du Talmud comme une réaction, pas forcément à ces deux textes, mais à des textes ou des traditions analogues qui tendaient à magnifier le travail des traducteurs. Au début de la *baraïta*, en effet, les deux motifs pris ailleurs pour exalter la Septante – l'isolement dans les « maisons », *batim*, et l'inspiration divine – ne sont évoqués que pour être subvertis, ou en tout cas neutralisés : les traducteurs sont bien séparés dans des maisons, mais leur inspiration se réduit à un « conseil » (*'etsah*) que Dieu leur donne pour éviter d'avoir des ennuis avec Ptolémée, visée bien triviale quand on la compare à celle que leur prêtent d'autres auteurs (rien moins qu'exprimer la nature des choses, pour Philon, ou révéler les mystères chrétiens, pour toute une série d'auteurs). Bref, même si le texte maintient un ton neutre et ne critique pas ouvertement les traducteurs (ils ont quand même reçu un conseil divin…), on est bien loin des « prophètes » et des « hiérophantes » que Philon impose à la postérité de langue grecque. La suite du texte ne sert qu'à confirmer la dimension purement diplomatique de leur travail – si Origène pourra parler d'une « économie » providentielle, il est plutôt question ici d'une « économie » (le mot n'est pas utilisé) purement pragmatique, d'un arrangement avec le texte. Les rabbins ne s'en prennent vraiment ni aux traducteurs ni à leur traduction, et ils reprennent même deux éléments capitaux de la « légende » (l'isolement et l'inspiration), mais ils semblent vouloir proposer une version plus neutre, moins exaltée que celles qui pouvaient circuler aux premiers siècles de notre ère. D'autres textes rabbiniques reprennent les mêmes données, mais dans un cadre plus ouvertement hostile[4].

Si l'on accepte l'idée que les rabbins, dans le traité *Megillah*, cherchent à neutraliser une légende beaucoup trop positive à leur goût, il semble que deux hypothèses puissent être faites à propos de leur cible exacte. S'il s'agit d'une source juive, il doit s'agir d'un texte, ou d'une série de textes de langue grecque, puisqu'il n'y a que dans la lettre du Ps.-Aristée et chez Philon que, du côté juif, on trouve cette exaltation de la Septante. Or seul Philon va jusqu'à qualifier les traducteurs de prophètes et, à la différence du Ps.-Aristée – qui évoque un travail en commun – Philon ne précise pas s'ils étaient séparés ou ensemble. Mais si le motif de la séparation n'apparaît en grec qu'avec Irénée, et celui des maisons que chez le Ps.-Justin, il est possible que Philon les connaisse déjà et qu'ils expliquent, chez Philon, le thème auquel on les trouve ensuite immanquablement associés – celui de leur inspiration. Ces deux motifs pourraient remonter à un texte juif de langue grecque écrit entre la lettre du Ps.-Aristée et Philon, et dont Philon dépendrait. Évidemment, on pense tout de suite à Aristobule, auteur, au IIe s., d'une *Exégèse de la Loi de Moïse*, qui a bien laissé quelques lignes sur la Septante, mais qui devait en compter un peu

4. Voir par ex. *Massekhet Sefer-Torah* 1, 8-9 (cité par L. Vianès, *Naissance*, p. 176) et d'autres textes cités par L. Vianès (p. 177-180). La question de savoir si le point de vue rabbinique était d'abord neutre avant de devenir hostile, ou inversement, ou s'il existe deux traditions distinctes, l'une babylonienne, neutre, et l'autre palestinienne, hostile (c'est le point de vue de L. Vianès, p. 177), reste une question ouverte. Justin, au IIe s., semble connaître une tradition très hostile (voir la note 7).

plus[5]. Si la cible des rabbins est plutôt chrétienne – et elle peut être juive *et* chrétienne –, alors il faut rechercher un texte relativement ancien, antérieur à l'an 200. À part Irénée, aucun auteur chrétien n'évoque, à cette date, le motif de la séparation des traducteurs. Un autre auteur peut cependant l'avoir connu et utilisé, et ce d'autant plus qu'Irénée le connaissait : Justin. S'il évoque bien la légende de la Septante dans l'*Apologie* et le *Dialogue avec Tryphon*, il ne parle pourtant pas de séparation. Mais il a pu le faire dans un ouvrage perdu, le *Syntagma contre les hérésies*, qu'Irénée a connu et utilisé. Si les rabbins cherchent à réagir contre une forme chrétienne de la légende, et si Justin est à l'origine de cette réaction, il est possible que la liste des écarts donnés dans la *baraïta* entre grec et hébreu ait également pour but de laver les juifs de l'accusation, formulée par Justin, selon laquelle ils auraient fait disparaître des Écritures un certain nombre de passages (ceux qui annonçaient le Christ)[6]. La *baraïta* suppose au contraire que c'est dans le grec qu'il y a eu des modifications, et ces dernières ne concernent pas la question du Christ. Problème : Justin semble déjà connaître une tradition juive qui accuse la Septante d'être une mauvaise traduction[7]. S'il fait référence précisément à la *baraïta* du Talmud, alors peut-être faut-il renoncer à l'hypothèse d'une polémique dirigée contre les chrétiens. Mais au cours du temps, il est possible que la légende rabbinique, conçue au départ pour faire pièce à une certaine exaltation de la Septante dans le judaïsme (de langue grecque) se soit chargée, aussi, d'arrière-pensées antichrétiennes.

La séance a été également l'occasion de discuter l'hypothèse d'E. Tov, qui pense que la *baraïta* documenterait, pour les lieux évoqués, l'état le plus ancien du texte grec[8]. Une vérification montre que très peu des variantes qu'elle évoque sont documentées dans la tradition manuscrite. Il semble peu économique de penser qu'elles aient une base textuelle authentique. Tov prend trop vite pour argent comptant la dimension documentaire du texte, et ne s'interroge pas sur son contexte de rédaction et ses éventuelles visées polémiques. Les choix soi-disant diplomatiques des traducteurs sont probablement aussi fantasmés que le « complot » d'Aquila, du côté chrétien.

La seconde heure de la séance a été consacrée aux discours et pratiques qu'a suscités la pluralité textuelle de la Bible dans les textes chrétiens, et s'est concentrée sur le problème posé, pour les chrétiens, par l'existence d'autres traductions

---

5. Voir L. Vianès, *Naissance*, p. 87, pour le texte (Aristobule, fr. 3 Holladay).
6. *Dialogue avec Tryphon*, 71, 1.
7. Voir *Dialogue avec Tryphon*, 68, 7 : τολμῶσι λέγειν τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενόμενοι, μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ (« ils osent prétendre que l'explication que les soixante-dix Anciens parmi vous ont donnée lorsqu'ils étaient auprès de Ptolémée le roi d'Égypte n'est pas vraie dans quelques endroits »). Voir encore 71, 1.
8. « The Rabbinic Tradition Concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Translation of the Torah and their Relation to the Original Text of the Septuagint », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 15 (1984), p. 64-89.

grecques que la Septante (les « révisions »)[9]. Nous avons lu tout d'abord des textes qui, chez Justin, Irénée, Hilaire, Chrysostome, Théodoret, dénoncent les révisions comme des textes qui auraient abâtardi les Écritures. Pour Hilaire, les réviseurs auraient produit un texte aussi obscur que l'hébreu, là où la Septante aurait rendu le texte plus clair. Dès Justin, on trouve l'accusation, lancée contre les juifs, d'avoir supprimé du texte les passages sur le Christ. Le fait que les réviseurs soient intervenus après l'Incarnation est utilisé, dès Hilaire, comme un argument pour douter de leur honnêteté. Cette tradition culmine chez Épiphane, puis le *Dialogue de Timothée et Aquila*, où l'on rencontre de nouveau deux développements parallèles sur le « complot » d'Aquila[10]. Ce dernier y est présenté comme un grec, parent de l'empereur Hadrien, d'abord converti au christianisme mais qui, à cause de sa passion pour l'astronomie (c'est-à-dire l'astrologie), aurait été chassé de l'Église. Par dépit, il se serait alors converti au judaïsme et aurait conçu le projet de traduire l'Écriture pour en supprimer toute allusion au Christ, dans le grec comme d'ailleurs dans le texte hébraïque.

À l'inverse, Origène inaugure une autre tradition, plus favorable à la pluralité textuelle. Dans son *Commentaire sur Matthieu* (XV, 14), il évoque l'intérêt des révisions pour l'édition du texte biblique : en cas de divergence des manuscrits de la Septante, il a utilisé les réviseurs pour trancher, et s'en est servi aussi pour signaler dans la Septante ce qui était en plus par rapport à l'hébreu (avec des obèles) et les passages présents dans l'hébreu, mais absents de la Septante (avec des astérisques). Dans le *Commentaire sur Jean* (VI, 212), la modernité des réviseurs est soulignée, comme un argument de leur fiabilité : moins anciennes que la Septante, elles ont moins de risque d'avoir été corrompues. On voit qu'Origène a, sur le caractère récent des révisions, une analyse radicalement différente de celle des pourfendeurs de ces textes juifs.

Dans la *Lettre à Africanus*, 9, il évoque plutôt un usage polémique : grâce aux *Hexaples*, qui contenaient le texte hébraïque et celui des révisions qui étaient connues de lui, il explique avoir voulu munir les chrétiens de la possibilité de citer aux juifs des textes absents de la Septante, mais présents dans leurs exemplaires, et d'éviter de s'appuyer sur des passages qui, quoique présents dans la Septante, ne figuraient pas dans leurs manuscrits. Ses commentaires de l'Écriture, enfin, laissent entrevoir un usage exégétique des révisions : Origène les utilise parfois pour confirmer le texte de la Septante, mais plus souvent pour y trouver des nuances exégétiques. Il exploite ainsi les écarts, tant quantitatifs que qualitatifs, dans un sens heuristique. Dans une *Homélie sur Jérémie*, 16, 10, il s'arrête sur un passage absent de la Septante mais présent dans l'hébreu qu'il cite à partir des révisions (Jr 17, 1 TM) pour y lire une annonce du péché des juifs, des chrétiens ou du traître

9. Je renvoie sur ce point à une recherche antérieure, qui mentionne elle-même la bibliographie sur le sujet : S. Morlet, « L'utilisation des révisions juives de la Septante dans la première littérature chrétienne. Philologie, exégèse et polémique », dans R. Gounelle, J. Joosten (dir.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Prahins 2014, p. 117-140.
10. Épiphane, *Sur les poids et mesures*, 13-16 ; *Dialogue de Timothée et Aquila*, 40.

Judas. Ailleurs, il exploite les différences qualitatives, parce qu'il estime que les réviseurs s'expriment plus clairement (σαφέστερον), d'une façon plus expressive (ἐμφατικώτερον), ou plus précise, la précision du texte (τὸ ἀκριβὲς τῆς λέξεως) étant souvent envisagée comme une plus grande fidélité au texte hébraïque (cf. *Commentaire sur Matthieu*, XVI, 19). Origène reprend ici des catégories qui proviennent de la critique grammaticale grecque.

Cette ouverture d'Origène aux révisions et au-delà, au texte hébraïque, ne doit nous faire dire, ni qu'il était un partisan de l'*Hebraica veritas*, ni, comme l'a soutenu M. Harl dans un article fameux, que sa Bible était une Bible plurielle mettant sur le même plan tous les énoncés disponibles d'un passage[11]. La Bible d'Origène reste la Septante. Il le dit dans la *Lettre à Africanus*, et l'« économie » qu'il prête parfois à ce texte assure, à ses yeux, qu'il représente le dernier mot de Dieu dans l'histoire de la Révélation. L'hébreu ou les révisions ne sont utilisés par Origène que pour commenter la Septante, parce qu'il considère implicitement qu'elles donnent accès au même substrat hébraïque qu'elle. Elles ne peuvent donc en aucun cas se substituer à elle, d'autant qu'elle est dotée d'une « économie » propre, mais justement parce que ces révisions sont des œuvres purement humaines, dénuées de toute inspiration surnaturelle, elles permettent d'accéder à une dimension du texte de la Septante qui reste importante : sa dimension de traduction d'un texte écrit au départ en hébreu. Plus récentes qu'elle, et donc moins corrompues, elles peuvent aussi, parfois, avoir conservé la bonne leçon, en cas de divergence des manuscrits *Septante*. La démarche même d'éditeur d'Origène montre qu'il ne cherche pas à établir quelque chose qui serait « le texte biblique », mais bien le texte de la Septante. Ce qui ne l'empêche pas, dans les Hexaples comme dans ses commentaires, de confronter ce texte à d'autres formes textuelles, pour les besoins de son édition, de la polémique ou de l'exégèse. Mais il importe de ne pas confondre le texte qui intéresse Origène et la documentation qu'il réunit autour de ce texte. Rien de plus étranger à sa démarche qu'une « Bible en ses traditions ».

Lors de la troisième séance, nous nous sommes penchés sur le cas d'Eusèbe de Césarée (v. 260/265-339/340), un émule d'Origène. D'abord, nous avons étudié son usage des révisions. Il est évident qu'Eusèbe s'inscrit dans le sillage d'Origène dans son usage des différences quantitatives et qualitatives, mais il le fait dans un but plus clairement polémique, chaque fois qu'il peut retrouver, dans les révisions, des annonces plus claires du Christ. Nous avons également étudié la façon dont il commente la présence du tétragramme dans l'hébreu, chaque fois qu'il y a κύριος (Seigneur) dans le grec[12]. Nous avons rappelé qu'Eusèbe était le premier exégète ancien à accorder une telle attention à cette question. Là encore, il dépend

11. 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)*, Paris 1992, p. 231-243 (= *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, p. 253-266).
12. Voir S. Morlet, « Mentions et interprétations du tétragramme chez Eusèbe de Césarée », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 60 (2014), p. 213-252.

d'Origène (quelques textes montrent qu'il l'avait précédé), mais il est possible qu'il infléchisse encore une fois la démarche de son maître spirituel. Dans les textes conservés, Origène considère que le tétragramme permet d'être sûr que, lorsqu'il y a κύριος dans le grec, il est bien question de Dieu lui-même et non des autres seigneurs. Origène se sert donc ici de l'hébreu comme d'un critère pour la bonne exégèse du texte. Chez Eusèbe, en revanche, la présence d'un tétragramme indique, ou bien que le personnage est divin, par opposition aux anges (il peut donc désigner le Verbe), ou bien qu'il s'agit du Père, par opposition au Fils (type d'exégèse qui est presque exclusivement présent dans le *Commentaire sur les Psaumes*). Eusèbe témoigne donc d'un usage « trinitaire », si l'on peut dire, du tétragramme, dont il n'y a pas d'attestation avant lui.

La quatrième séance a été consacrée à l'examen d'une autre œuvre d'Eusèbe qui concerne directement la pluralité textuelle : dans la première partie de la « Chronique », transmise uniquement en arménien, et dont une traduction est sortie depuis[13], un passage consacré à la chronologie des Hébreux contient une longue discussion sur les mérites de la Septante[14]. Cette discussion est un essai d'établissement de la chronologie des Hébreux, depuis Adam jusqu'à Abraham. Eusèbe compare trois formes du texte : la Septante, le « texte hébreu des juifs » (c'est-à-dire le texte massorétique) et le « texte hébreu des Samaritains » (le Pentateuque samaritain, dont il fournit ici le premier témoignage chrétien significatif, fondé sur deux paraphrases, en grec, des données chronographiques du texte). Jusqu'au déluge, Eusèbe note le désaccord des trois traditions, et surtout, le fait que la Septante compte plus d'années que le texte des juifs. La différence, note-t-il, vient du fait que les juifs ont délibérément raccourci l'âge auquel les patriarches venaient à la procréation. On retrouve ici l'accusation traditionnelle de manipulation textuelle lancée contre les juifs, mais le motif attaché à cette manipulation est original. Il ne s'agit plus de dire, comme c'est souvent le cas chez les Pères, que les juifs auraient voulu masquer les annonces du Christ, mais qu'ils auraient cherché, en baissant l'âge de la procréation des patriarches, à promouvoir la pratique du mariage précoce. Du déluge jusqu'à Abraham, Eusèbe note encore que la Septante comporte plus d'années, et pour les mêmes raisons, mais il souligne cette fois l'accord parfait de la Septante et du texte samaritain, qu'il utilise comme argument en faveur de la Septante : les Samaritains ayant conservé le texte le plus ancien, l'accord que la Septante présente avec leur texte prouve par là même qu'elle transmet, elle aussi, un texte ancien. Les Biblistes ne disent pas autre chose aujourd'hui, lorsque la Septante est d'accord avec le Samaritain.

Ce motif de l'accord des textes, de la συμφωνία, a fait l'objet des séances 5 et 6, à partir d'un livre publié par l'auteur des conférences en 2019[15]. En séance 5, nous avons étudié la genèse et l'histoire d'un motif important dans toute la tradition

13. Eusèbe de Césarée, *Chronique* I, dir. A. Cohen-Skalli, trad. A. Ouzounian, Paris 2020.
14. Texte cité à la note précédente, par. 116-152 (p. 112-120).
15. S. Morlet, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris 2019.

exégétique biblique : celui de l'accord de la Bible avec elle-même. En séance 6, nous avons parlé des discussions anciennes sur l'accord (ou le désaccord) qu'elle pouvait présenter avec d'autres textes, à commencer par ceux des Grecs, poètes et philosophes. La mise en évidence de l'accord de la Bible, ou bien avec elle-même, ou bien avec d'autres textes, est, chaque fois, une façon pour les exégètes d'en démontrer la vérité – ou bien parce que l'accord intrinsèque de la Bible avec elle-même témoigne de son inspiration divine, ou bien parce que, étant en accord avec des textes jugés vrais, elle est par là même vraie également. Cette mise en évidence – surtout celle de son accord avec elle-même – est aussi un outil heuristique permettant de dégager le sens du texte divin. On a rappelé combien l'exégèse juive de langue grecque, puis chrétienne, s'inscrivait de ce point de vue dans la tradition exégétique grecque, et surtout celle des commentateurs d'Homère.

II. Lecture et commentaire du deuxième livre des Règnes

Les séances 7 à 14 ont pris la suite du cycle de conférences de l'année 2017-2018. Elles ont été consacrées à la lecture, à la traduction et au commentaire des derniers chapitres du deuxième livre des Règnes (= 2 Samuel dans le texte massorétique), c'est-à-dire les chapitres 20 à 24. Comme toujours, et dans l'esprit du volume à venir de la Bible d'Alexandrie, la traduction s'est voulue la plus précise possible. Nous avons parfois discuté le texte d'A. Rahlfs, et notamment la place à accorder à la recension lucianique, qui peut parfois offrir un texte plus ancien que le Vaticanus qui sert de base à Rahlfs (surtout pour cette section des Règnes, le Vaticanus étant contaminé par une révision hébraïsante). Le commentaire s'est attardé sur les écarts entre Septante et texte massorétique, sur quelques variantes intéressantes propres à la tradition grecque, et sur les exégèses anciennes de ces chapitres, dans le judaïsme et la patristique. Deux auteurs, comme l'an dernier, ont eu une importance particulière : Flavius Josèphe, pour le judaïsme de langue grecque, et Théodoret de Cyr, en tant qu'auteur de *Questions et Réponses* sur ce livre biblique qui en constituent le premier commentaire continu (bien que sélectif) qui soit conservé. Le rapport de l'année 2019-2020 donnera plus de précisions sur les résultats de ces dernières séances.