"...car la force de ses arguments avait raison des juifs en public quand il prouvait par les Écritures que le Messie c'était Jésus." (Ac 18.28.)... : Aperçu du conflit d'exegèse entre juifs et chrétiens aux IIIe et IVe siècles : le témoignage d'Origène;...

Autor(en): **Andrist, Patrick**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **65 (2018)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825861

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

PATRICK ANDRIST

« ... car la force de ses arguments avait raison des juifs en public quand il prouvait par les Écritures que le Messie c'était Jésus. » (Ac 18.28) ...

Aperçu du conflit d'exégèse entre juifs et chrétiens aux IIIe et IVe siècles : le témoignage d'Origène ; les arguments de Zachée dans le *Dialogus Athanasii et Zachaei* à la lumière des exégèses midrashiques et rabbiniques

Dans le chapitre 18 des Actes des Apôtres, Luc met en scène plusieurs disputes de l'apôtre Paul avec les juifs, notamment avec ceux de l'Achaïe, auxquels il prouve, sur la base de passages du Premier Testament, que Jésus de Nazareth est le Christ. Le texte ne donne ici aucun détail sur les arguments scripturaires utilisés, ni sur les explications contradictoires des uns et des autres. Cependant, comme on le sait, la dispute entre juifs non chrétiens d'une part (ci-dessous juifs[1]) et d'autre part juifs chrétiens et chrétiens non juifs (ci-dessous chrétiens) a perduré dans les siècles suivants, et nous avons parfois gardé quelques traces des exégèses utilisées par les

[1] Nous sommes conscient du débat sur l'utilisation du terme « judéen » pour traduire le terme grec « ἰουδαῖος », à la place de la traduction traditionnelle « juif », et reconnaissons la pertinence des distinctions qui amènent bon nombre de chercheurs actuels à opter pour le premier terme. D'une part, cependant, le besoin de distinguer entre les différents sens du terme grec dans l'usage des auteurs anciens ne varie pas, quel que soit le mot utilisé ; d'autre part, il est naturel pour un historien de la littérature antijudaïque qui s'intéresse aussi à la production de la période byzantine, de privilégier la constance de la traduction d'un même terme, plutôt que de chercher l'impossible réponse à la question de savoir à partir de quand, ou selon quels critères, il faut changer de vocabulaire (sans mentionner l'incohérence dans le traitement des textes qui se trouveraient de part et d'autre de cette limite). Pour une explication en faveur de « judéen », voir, par exemple, MIMOUNI, Simon Claude : *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins* (= Nouvelle Clio). Paris : PUF 2012, 22–24. Sur cette question, voir le résumé de BÉLANGER, Steve : *La « croisée des chemins» (= parting of the ways) entre le « judaïsme » et le « christianisme » anciens : Un débat insoluble ? Quelques remarques historiographiques, épistémologiques et terminologiques sur la recherche actuelle en histoire du «judaïsme» et du « christianisme » ancien*, in : VANNIER, Marie-Anne (ed.) : *Judaïsme et Christianisme chez les Pères* (= Judaïsme ancien et origines du christianisme 8). Turnhout : Brepols 2015, 41–106.

chrétiens dans ce contexte, et des contre-exégèses des juifs, comme nous allons brièvement en voir quelques exemples.

Rappelons tout d'abord trois banalités.

- La mise en rapport des Écritures avec la geste de Jésus, y compris les preuves prophétiques, n'est ni une invention ni une particularité de Paul. Dans les évangiles on trouve de nombreuses fois l'expression « afin que soit accompli » la parole de tel ou tel prophète, parfois même dans la bouche de Jésus. Par exemple, dans l'Apparition aux disciples d'Emmaüs, on lit que « commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24.27). De même, dans les Actes, d'autres que Paul interprètent des passages du Premier Testament dans un sens prophétique chrétien, par exemple Philippe en Ac 8.30–35, pour l'eunuque éthiopien.

  Aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire du christianisme, nous trouvons des chrétiens en train d'expliquer la personne et la vie de Jésus, ainsi que l'avènement du christianisme, à la lumière des prophéties du Premier Testament[2].
- Or, deuxièmement, ce type d'exégèse est très répandu au cours des premiers siècles de notre ère, et pas seulement dans la polémique antijudaïque ; il joue notamment un rôle important dans la réflexion théologique en général, dans la dogmatique, dans les disputes intra-chrétiennes, mais également dans l'apologétique envers « les gentils ».

  Par exemple, dans le *De Principiis* d'Origène, toute la systématique de l'auteur repose sur le fait que la Bible est véridique. Mais comment fonde-t-il alors la véracité de la Bible ?

> (Orig., *Princ.* 4.1.6)[3] En montrant succinctement ce qui regarde la divinité de Jésus, en nous servant des paroles prophétiques qui le concernent, nous montrons que les Écritures qui ont prophétisé à son sujet étaient inspirées par Dieu, ainsi que les écrits qui ont annoncé sa venue, qui ont rapporté un enseignement donné avec puissance et autorité et qui pour cela a dominé sur ceux qui ont été élus parmi les nations. Il faut dire que l'inspiration divine des paroles prophétiques et le caractère spirituel de la loi de Moïse apparurent d'une manière éclatante avec la venue de Jésus. Il n'était pas

[2] MORLET, Sébastien : Extraire *dans la littérature antique*, in : IDEM (ed.) : *Lire en extraits. Une contribution à l'histoire de la lecture et de la littérature, de l'Antiquité au Moyen Âge*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne 2015, 43–44 ; ANDRIST, Patrick : *Instrumentalisation de la polémique antijudaïque dans les apologies envers les gentils (s. II–IV). Le rôle pivot du Contre Celse d'Origène*, in : CAPONE, Alessandro (ed.) : *Cristiani, ebrei e pagani: il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo* (= Judaïsme ancien et origines du christianisme 12). Turnhout : Brepols 2016, 133–165, ici 134–140, « L'importance de la preuve prophétique dans le christianisme ancien ».

[3] Ed. et trad. CROUZEL, Henri/SIMONETTI, Manlio : *Origène. Traité des principes. T. 3, Livres III et IV :* introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction (= Sources chrétiennes 268). Paris : Éditions du Cerf 1980, 280–281.

très possible de présenter des exemples clairs de l'inspiration divine des anciennes Écritures avant la venue du Christ [...].

Comme nous venons de le lire, pour Origène, la foi en la véracité de la Bible repose sur l'argument des prophéties qui se sont accomplies. On peut ainsi dire que, d'une certaine façon, la preuve prophétique est la pierre angulaire de son système[4].

- Troisièmement, et malgré tout ce nous venons de rappeler sur l'étendue et la diversité d'usage de ce genre d'exégèse, nous remarquons que, dans le dialogue polémique avec les juifs, et contrairement à d'autres dialogues polémiques, l'interprétation prophétique de l'Écriture est au centre des débats. Dans cette littérature, elle prend une couleur particulière, parce qu'elle est se déroule dans le contexte d'un conflit d'interprétation plus large[5].

En effet, les juifs, auxquels personne ne conteste un lien particulier avec les écrits qui contiennent ces prophéties, contestent les interprétations des chrétiens. En conséquence, les juifs avec lesquels les chrétiens discutaient sur les places publiques, de même que, mais avec moins de crédibilité, les juifs littéraires des dialogues et des traités, n'acceptaient pas tout bonnement les interprétations des chrétiens, mais les contestaient et proposaient d'autres lectures des mêmes passages ; d'où un conflit évident d'exégèse ! Or, contrairement à la littérature juive de l'époque, qui, malgré les passages présentés ci-dessous, reflète rarement ce conflit d'exégèse, celui-ci a laissé de nombreuses traces dans la littérature chrétienne, comme nous allons en regarder quelques exemples dans deux dossiers succincts :

Le premier, autour d'Origène, illustre un rare témoignage de première main sur les exégèses et contre-exégèses juives de l'époque.

Le second, tiré du *Dialogue d'Athanase et Zachée*, concerne des interprétations liées à la Genèse. Nous y considérerons les explications exégé-

4 Cf. ANDRIST, P. : *Instrumentalisation*, 137–138.

5 Sur l'importance de l'exégèse biblique dans la polémique antijudaïque, BOBICHON, Philippe : *La Bible dans les œuvres de controverse judéo-chrétienne (IIe–XVIIIe siècles) : entre texte révélé et littérature*, in : ATTIAS, Jean-Christophe/GISEL, Pierre (ed.) : *De la Bible à la littérature*. Actes du Colloque « Judaïsme et littérature », Univ. de Lausanne, décembre 2002 (= Religions en perspective 15). Genève : Labor et Fides 2003, 69–97. MORLET, Sébastien : *Enjeux, méthodes et arguments de la polémique chrétienne antique contre le judaïsme*, in : BOISSON, Didier/PINTO-MATHIEU, Élisabeth (ed.) : *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*. Rennes : Presses universitaires de Rennes 2012, 35–59, ici 37–42. MORLET, Sébastien : *Les dialogues adversus iudaeos : origines, caractéristiques, référentialité*, in : MORLET, Sébastien/MUNNICH, Olivier/POUDERON, Bernard (ed.) : *Les dialogues adversus iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne (= Collection des études augustiniennes. Antiquité 196). Paris : Institut d'études augustiniennes 2013, 21–45. ANDRIST, Patrick : *Polémique religieuse et dialogue adversus iudaeos au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem*, in : MORLET, S./MUNNICH, O./POUDERON, B. (ed.) : *Les dialogues adversus iudaeos*, 199–223, ici 207–211, 217–219.

tiques attribuées au personnage littéraire juif Zachée à la lumière des commentaires conservés dans la littérature juive tardoantique, et rencontrerons un cas où l'argument de Zachée provient clairement d'une source extérieure à la tradition polémique intra-chrétienne.

Ces exemples illustrent les méthodes et les stratégies exégétiques mises en œuvre par les chrétiens, la façon dont ils percevaient ou du moins présentaient les contre-exégèses des juifs, et les possibles ressemblances et distances avec ce que nous savons des lectures midrashiques et rabbiniques anciennes de ces passages. Il s'agit cependant d'une première approche sommaire, et il faudra se garder d'en tirer des conclusions trop généralisatrices.

1. Les exégèses juives selon le témoignage d'Origène

Les premiers exemples sont tirés des deux premiers livres du *Contre Celse* d'Origène[6] : vers 180, le philosophe épicurien Celse avait écrit son *Discours véritable* contre les chrétiens. Quelque 70 ans plus tard, en 248, Origène, âgé de 60 ans, entreprend de répondre aux critiques de Celse à la demande de son ami et mécène Ambroise. Dans son traité, Celse, très habilement, met en œuvre une double ligne d'attaque contre les chrétiens : l'une, qui relève de sa critique de philosophe païen, et une autre qu'il attribue à un juif littéraire et fictif, et à laquelle il n'adhère pas nécessairement. Origène, qui doit répondre sur les deux plans, engage aussi une dispute avec le juif fictif de Celse. Comme il l'explique lui-même :

> (Orig., *C. Cels.* 1.28)[7] Il [Celse] use alors de prosopopée, à la manière d'un enfant qui introduit une figure de rhétorique, et il met en scène un juif qui adresse à Jésus des propos puérils indignes d'un philosophe grisonnant. Examinons-les donc de notre mieux, et prouvons qu'il n'a pas du tout gardé le personnage qui conviendrait à un juif. Il présente alors un juif en dialogue avec Jésus lui-même, prétendant le convaincre de plusieurs choses...

Comme nous l'avons développé ailleurs, Celse instrumentalise la polémique entre juifs et chrétiens au service de la polémique philosophique antichrétienne, et Origène répond sur le même plan ; une forme de polé-

[6] Sur cette œuvre en général, voir les différentes contributions dans PERRONE, Lorenzo (ed.) : *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 61). Roma : Institutum Patristicum Augustinianum 1998 ; voir aussi l'introduction de NORELLI, Enrico, in : MORESCHINI, Claudio/NORELLI, Enrico : *De Paul à l'ère de Constantin* (= Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine 1). Genève : Labor et fides 2000, 341–345.

[7] BORRET, Marcel (ed. et trad.) : *Origène, Contre Celse. Tome 1 (Livres I et II)* (= Sources chrétiennes 132). Paris : Éditions du Cerf 1967, 150–153.

mique antijudaïque devient ici un chapitre de la polémique antiphilosophique et donc de l'apologétique chrétienne[8].

Cette œuvre d'Origène est intéressante pour la présente étude à plusieurs égards, notamment parce qu'elle donne à Origène l'occasion de s'exprimer sur les contacts directs qu'il a eus avec des juifs de sa région. Il s'agit pour lui de contraster les juifs qu'il a réellement rencontrés, avec le personnage fictif de Celse, pour montrer le manque de vraisemblance dans l'argumentaire de ce dernier[9]. Indépendamment de la question de savoir dans quelle mesure ces récits d'Origène sont fidèles à la réalité sur tous les détails, ils sont précieux car ils constituent de rares témoignages de première main à propos des discussions et débats réels, « historiques », entre juifs et chrétiens. Or, dans ces brèves remarques, Origène mentionne à deux reprises une contre-exégèse, qu'il affirme avoir directement entendue de ses interlocuteurs juifs, de la démonstration scripturaire qu'il leur présentait. Examinons ces deux passages.

1.1 C. Cels. 1.54–55 – Is 53, sur la passion

La première mention intervient dans une discussion sur la crucifixion de Jésus et concerne l'interprétation d'Is 53.

> (Orig., *C. Cels.* 1.54)[10] Il avait été prédit que même les peuples des gentils, bien que les prophètes n'aient pas vécu chez eux, le reconnaîtraient, et annoncé qu'on le verrait offrir aux yeux des hommes une apparence misérable. Le passage est le suivant : « *Voici que mon Serviteur sera plein d'intelligence, de grandeur et d'exaltation souveraine...* (citation d'Is 52.23–53.8) ... ».

Origène donne ensuite quelques précisions sur la contre-exégèse juive de ces passages :

[8] Sur les rapports entre Origène et les juifs en général, de LANGE, Nicholas R.M. : *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (= Oriental Publications 25). Cambridge : Cambridge University Press 1976, réimpr. 1978 (sur les contacts directs avec les juifs, 89–102 ; sur sa connaissance des exégèses juives, 90–132). MCGUCKIN, John Anthony : *Origen and the Jews*, in : WOOD, Diana (ed.) : *Christianity & Judaism* (= Studies in Church History 29). Oxford : Blackwell 1992, 1–13 ; réimpr. dans FERGUSON, Everett (ed.) : *Recent Studies in Church History 2*. Hamden (CT) : Garland Publishing 1999. BARDY, Gustave : *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, in : Revue Biblique 34 (1925), 217–252, ici 225, 249–250. – Pour quelques remarques sur le passage cité et la mise en scène littéraire de cette partie du *Contre Celse* et son possible impact sur la littérature *adversus iudaos* postérieure, ANDRIST, P. : *Instrumentalisation*, 147–150, 157–159.

[9] Nous ne discutons pas ici de l'hypothèse selon laquelle Celse aurait utilisé une source écrite juive antichrétienne, cf. NIEHOFF Maren R. : *A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria: Revisiting the Jew Mentioned in Contra Celsum*, in : Journal of Early Christian Studies 21 (2013), 151–175 ; voir aussi CARLETON PAGET, James N. : *The Jew of Celsus and adversus Judaeos*, in : Zeitschrift für antikes Christentum 21 (2017), 201–242.

[10] Orig., *C. Cels.* 1.54–55 : BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 222–227.

> (Orig., *C. Cels.* 1.55) Je me rappelle avoir un jour, dans un débat avec des hommes réputés savants chez les juifs, cité ces prophéties. À quoi le juif répliqua que ces prédictions visaient comme un individu l'ensemble du peuple, dispersé et frappé pour que beaucoup de prosélytes fussent gagnés à l'occasion de la dispersion des juifs parmi les autres peuples. Ainsi interprétait-il les mots « *ta forme sera méprisée par les hommes* », « *ceux qui n'avaient pas reçu de message sur lui verront* », « *homme dans la calamité* ».

Il détaille cependant plus longuement sa propre réponse, que nous ne citons qu'en partie :

> (Orig., *C. Cels.* 1.55) J'amenais donc alors plusieurs arguments dans le débat ... Mais j'ai paru élever la plus grande difficulté avec le texte « *par les iniquités de mon peuple il a été conduit à la mort.* » Car si l'objet de la prophétie, selon eux, est le peuple, comment dit-on qu'il est conduit à la mort « *par les iniquités du peuple* » de Dieu, s'il n'est autre que le peuple de Dieu ?

Dans cet exemple, le débat d'Origène porte sur l'interprétation des prophéties christologiques, en l'occurrence, sur celle du fameux oracle du Serviteur souffrant (Is 52,13–53,12), qui est appliqué à Jésus dans le Nouveau Testament de diverses manières[11]. Le point crucial est de savoir de qui le prophète parle, dans le cas où l'on essaie de tenir compte de tout ce qu'il dit. Remarquons que l'interlocuteur juif d'Origène ne donne pas une interprétation littérale du passage, puisqu'il comprend le Serviteur comme « l'ensemble du peuple » ; sous cet aspect, Origène est ici plus littéraliste que lui. En conséquences, les interlocuteurs divergent aussi sur la dimension christologique à donner à ce passage.

1.2 C. Cels. 1.56 – Ps 44 à propos des deux avènements du Christ

Quelques lignes plus loin, Origène poursuit la discussion avec un autre verset « classique » de la démonstration prophétique chrétienne :

> (Orig., *C. Cels.* 1.56)[12] Il serait trop long de citer les prophètes ; il suffira pour l'instant du psaume quarante-quatrième, qui, entre autres choses, porte le titre de Chant du bien-aimé. Le Christ y est manifestement proclamé Dieu dans ces paroles...

Après avoir cité les v. 3–8, en deux temps, et avoir insisté sur la récurrence du terme « Dieu » appliqué à plusieurs personnages, il continue :

> (Orig., *C. Cels.* 1.56) Et je me rappelle même avoir, par cette parole, mis dans une grande difficulté le juif considéré comme savant. Embarrassé pour donner une réponse en harmonie avec son judaïsme, il dit : « c'est au Dieu de l'univers que s'adressent „*Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais, et le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture*“ (v. 7), mais au Christ : „*Tu as ai-*

[11] Des parties de cet oracle sont explicitement mis en rapport avec Jésus dans Mt 8.17, Ac 8.32–35, Rm 15.21, et dans le centon de 1 P 2.21–25.

[12] BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 228–231.

mé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction" (v. 8) etc. »

Ici, comme dans le premier exemple, la divergence porte sur l'identité des personnages évoqués dans le texte. Origène, comme, bien avant lui, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*[13], rapporte les versets 7–8 au Christ, alors que son interlocuteur scinde le flux à cet endroit, et applique le v. 7 à Dieu et le v. 8 au Christ.

1.3 C. Cels. 1.34 – Is 7.14 à propos de la naissance du Christ

Un troisième exemple concerne l'Oracle de l'Emmanuel. Après avoir cité Is 7.10-14, Origène ajoute :

> (Orig., *C. Cels.* 1.34)[14] Et si un juif veut chicaner sur l'expression et prétend que la leçon n'est pas « *Voici : la Vierge...* » mais « *Voici : la jeune fille...* », je lui répliquerai...
> Et si, même dans ce cas, on continue à chicaner en disant que c'est à Achaz que s'adresseraient les mots : « *Demande pour toi au Seigneur un signe* », je répliquerai...

Cet exemple est moins probant comme témoignage historique, parce qu'Origène, d'une part, n'affirme pas avoir entendu directement les deux contre-arguments, et que, d'autre part, c'est un lieu commun de la polémique chrétienne d'attribuer aux juifs ces contre-arguments[15]. Ici encore, l'enjeu est de savoir qui désigne le texte. La première contre-objection porte sur la traduction d'un mot hébreu, qui permet ensuite de proposer un autre accomplissement du signe que la naissance de Jésus, c'est la seconde contre-objection. Origène tente de montrer que cette proposition est absurde. Comme dans le premier exemple, les « interlocuteurs » divergent fondamentalement sur la dimension christologique du passage.

1.4 Deux observations supplémentaires sur le Contre Celse

Avant de quitter le *Contre Celse*, faisons deux observations supplémentaires :

- D'autres remarques d'Origène sur ses discussions avec des juifs permettent de compléter quelque peu l'image que nous pouvons nous faire des circonstances dans lesquelles il aurait entendu les explications exégétiques mentionnées ci-dessus. Par exemple :

[13] He 1.8-9.

[14] BORRET, M. (ed et trad.): *Origène*, 168–173.

[15] BOBICHON, P. : *La Bible*, 87. IDEM : *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire* (= Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes 47). Fribourg : Academic press 2003, ici vol. 2, 702–703. ANDRIST, P. : *Polémique religieuse*, 214.

> (Orig., *C. Cels.* 1.45)[16] Je me souviens d'avoir un jour, dans une discussion avec des juifs dont on vantait la science, en présence de nombreux juges pour dirimer le débat, employé un argument de ce genre : « Dites-moi, mes amis... ».

Puis Origène fait une longue comparaison entre Moïse et Jésus, mais sans citer explicitement le texte biblique, et sans mentionner la réaction des juifs.

> (Orig., *C. Cels.* 1.49)[17] Mais un juif ne proclamerait pas qu'un prophète a dit que le Fils de Dieu viendrait, car ce qu'ils disent, c'est que viendra le Christ de Dieu. Bien plus, souvent, ils nous posent directement des questions sur le titre de Fils de Dieu, disant qu'un tel être n'existe pas et n'a pas été prophétisé.

Même si ici de nouveau aucun passage biblique n'est explicitement mentionné, on voit bien que l'argumentaire scripturaire chrétien déployé pour démontrer la Trinité était l'objet d'explications radicalement divergentes de la part des juifs.

- Dans cet ouvrage Origène n'expose pas sa méthode exégétique, par ailleurs complexe[18]. Mais il donne quelques explications qu'il vaut la peine, dans le cadre du présent colloque, de relever :

> (Orig., *C. Cels.* 1.48)[19] Un examen approfondi de la question fera dire : suivant le terme de l'Écriture, il existe une sorte de genre, un sens divin, que le bienheureux seul trouve à présent, au dire de Salomon : « *Tu trouveras un sens divin.* » (Pr 2.5). Et ce sens comporte des espèces... Ayant trouvé le sens divin, les bienheureux prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement, goûtaient et sentaient de même façon, pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible...

Derrière les écritures, il y a des sens qu'il n'est pas donné à chacun de trouver, mais qui procurent des délices spirituels. Les prophètes connaissaient ces sens spirituels, mais ne les ont pas toujours exprimés de façon obvie :

> (Orig., *C. Cels.* 1.50)[20] Il faut donc répondre d'abord que bien des prophètes ont fait des prédictions de bien des manières chez les juifs sur le Christ : les uns en énigmes, les autres par allégorie ou autres figures, et certains même littéralement.

Le sens divin peut être exprimé de trois manières : par énigmes, par figures ou littéralement, mais Origène ne développe pas ici sa pensée. On retient cependant que le lecteur ne peut pas généraliser une méthode ; pour re-

[16] BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 192–193.

[17] BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 210–211.

[18] Voir DE LUBAC, H. : *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris : Aubier 1950.

[19] BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 202–205.

[20] BORRET, M. (ed. et trad.) : *Origène*, 212–213.

trouver le sens divin, il doit analyser chaque passage séparément et de façon appropriée. Le Ps 44 ne relève ni de l'allégorie, ni des figures, et ne parle pas clairement du Christ : il doit donc, pour Origène, relever de la catégorie de l'énigme. Nous évoquerons tout à l'heure une discussion autour de la personnification de la Sagesse, qui correspond bien à la catégorie des figures. Enfin, on peut se demander s'il rangeait les phrases d'Is 53, qu'il lisait, comme nous l'avons vu ci-dessus, de façon très littérale pour pouvoir identifier le Serviteur souffrant à Jésus Christ, dans la catégorie des prédictions littérales.

Le *Contre Celse* d'Origène confirme, sans grande surprise, qu'au IIIe siècle les débats réels entre juifs et chrétiens portaient aussi sur l'interprétation des prophéties. Il est précieux car, comme nous l'avons déjà dit, il présente des témoignages de première main.

2. Exégèses juives de la Genèse dans le *Dialogus Athanasii et Zacchaei* et quelques parallèles dans la littérature juive ancienne

Notre second dossier est tiré du *Dialogus Athanasii et Zacchaei* (*AZ* ci-dessous) écrit en grec à la fin du IVe ou au début du Ve siècle. Ce texte appartient à la catégorie littéraire des dialogues de polémique antijudaïque, généreusement représentée dans le monde grec jusqu'au VIIIe siècle[21]. Comme nous l'avons déjà relevé ci-dessus, une des caractéristiques de ces textes est de mettre en scène un (ou plusieurs) juif(s) et un chrétien en débats contradictoires sur le sens des prophéties vétérotestamentaires. Ils offrent donc les conditions littéraires privilégiées pour observer le conflit d'exégèse vu par leurs auteurs chrétiens.

Cette mise en scène a cependant souvent été un piège pour les historiens, notamment pour ceux qui ont cru y déceler un reflet plus ou moins fidèle des débats réels et historiques contemporains. D'un côté, on ne peut pas nier qu'il doit y avoir un lien avec cette réalité où d'authentiques débats et discussions avaient lieu, comme nous l'avons vu avec Origène. D'un autre côté, de nombreuses études ont mis en évidence la dimension stéréotypée des arguments déployés dans ces textes, et le peu de réalisme

[21] Pour un survol récent de ce texte et quelques notes utiles : VAN DER HORST, Pieter W. : *'You Christians are being Led Astray!' Some Notes on the Dialogue of Athanasius and Zacchaeus*, in : SPRONK, Klaas/VAN STAALDUINE-SULMAN, Eveline (eds) : *Hebrew Texts in jewish, Christian and Muslim Surroundings*. Leiden : Brill 2018, 252–263. Pour une liste des dialogues antijudaïques écrits en grec, ainsi qu'une introduction et une bibliographie de base sur AZ, ANDRIST, Patrick : *Literary Distance and Complexity in Late Antique and Early Byzantine Greek Dialogues Adversus Iudaeos (late 4th–early 9th c.)*, in : CAMERON, Averil/GAUL, Niels (eds) : *Dialogues and Debate from Late Antique to Late Byzantium*. London : Routledge 2017, 43–64 ; sur *AZ*, 43–44, 57 n. 4, 62. – Pour la date, ANDRIST, Patrick : *Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste. Le Dialogue d'Athanase et Zachée et les dialogues pseudo-athanasiens. Intertextualité et polémique religieuse en Egypte vers la fin du IVe siècle*, in : Recherches augustiniennes 34 (2005), 63–141, ici 92–93, 121.

du personnage juif, trop vite convaincu et baptisé ; les études ont également mis en évidence diverses fonctions pédagogique et / ou apologétique de cette littérature[22]. Ce sont des œuvres littéraires, qui ont été écrites dans des buts spécifiques, et doivent donc aussi être lues en fonction de ces buts. S'il fallait esquisser un modèle, nous dirions que la plupart des écrits chrétiens *adversus iudaeos* de cette époque sont, de fait, des constructions littéraires, qui sont en tension entre le judaïsme réel de l'époque et les discussions qui avaient lieu entre juifs et chrétiens d'une part, et d'autre part le judaïsme mythique de l'imaginaire chrétien sous ses diverses formes, suivant l'exposition de l'auteur à l'un et à l'autre[23].

Toutefois, le fait que ce sont des textes écrits « à froid » par des chrétiens nous apprend beaucoup sur leurs exégèses et leurs raisonnements sous-jacents, ainsi que sur la façon dont ils « construisaient » leurs adversaires, se représentaient le conflit dont nous parlons et la force de leurs propres explications. De façon générale, ces textes font très peu entendre les arguments exégétiques des protagonistes juifs. Dans *AZ* cependant, ce déséquilibre est un peu moins prononcé que dans la plupart des autres textes, bien que l'argumentaire de Zachée reste très faible et peu convaincant, comme nous allons le voir dans deux exemples, qui concernent aussi des passages classiques de l'exégèse dogmatique et prophétique de l'époque.

Ces deux cas sont intéressants pour quatre raisons au moins : parce qu'ils mettent en lien un texte du Premier Testament avec une exégèse typiquement chrétienne ; parce que, dans le projet de l'auteur, ils devraient démontrer la véracité de la croyance chrétienne à un esprit raisonnable ; parce que la démonstration chrétienne est contestée par le personnage juif, de sorte que nous apercevons la façon dont l'auteur se représentait les divergences avec les juifs et comment, toujours selon lui, ceux-ci se défendaient ; parce qu'enfin, exceptionnellement, nous pouvons comparer les répliques du personnage juif construit par l'auteur chrétien, avec les exégèses conservées dans la littérature juive antérieure à *AZ* ou plus ou moins contemporaine.

[22] Par exemple ANDRIST, P. : *Instrumentalisation* ; MORLET, Sébastien : *Dialogue de Timothée et Aquila. Dispute entre un juif et un chrétien* (= Bibliothèque de l'Orient chrétien). Paris : Belles lettres 2017, XV–XVII, XXIX–XXXIV.

[23] Sur la question controversée du rapport à la réalité historique, ANDRIST, P. : *Polémique religieuse*, 219–221 ; MORLET, S. : *Dialogue*, XXIII–XXXIV. Pour un avis contraire, LAHEY, Lawrence Lanzi : *Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the Sixth Century (excluding Justin)*, in : SKARSAUNE, Oskar/HVALVIC, Reidar (eds) : *Jewish Believers in Jesus : The Early Centuries*. Peabody (MA) : Hendrickson 2007, 581–639.

*2.1 L'interprétation juive de Gn 1.26 selon l'auteur d'*AZ

La première citation scripturaire du personnage Athanase, Gn 1.26, qui est aussi un passage obligé dans les démonstrations dogmatiques sur le thème de la nature de Dieu, est vivement discutée entre les deux protagonistes :

> (*AZ* 3[24]) Athanase : Je veux te guider à partir du premier livre [de la Bible], et ainsi, dans l'ordre, te conduire dans tous les autres.
> Zachée : Tu ne peux pas le montrer.
> Athanase : Même si Moïse dit que Dieu a déclaré, « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* » (Gn 1.26) ? À qui dis-tu toi même que Dieu a déclaré [ceci] ?

La question de base est à nouveau l'identification des personnes, mais cette fois elle se cristallise sur la 1re personne du pluriel : « *faisons* ».

Après une digression les interlocuteurs reviennent à la question, et Zachée propose successivement deux explications :

> 5. Zachée : Il parlait à lui-même.
> Athanase : Mais il n'a pas dit, « Que je fasse l'homme », mais : « *Faisons l'homme* ».

Zachée ne répond pas à Athanase, mais avance une deuxième explication :

> 6. Zachée : Il parlait aux anges.
> Athanase : Et tu dis que les anges sont les auxiliaires de Dieu ?
> Zachée : Et qu'y a-t-il d'absurde ?

Dans la littérature chrétienne, ces deux explications sont diversement imputées aux juifs[25]. La première se trouve, par exemple, chez Justin ou chez Théodoret[26], et la seconde également chez Justin, qui l'attribue apparem-

[24] *AZ* 3–7 : ed. provisoire ANDRIST, Patrick : *Le Dialogue d'Athanase et Zachée. Étude des sources et du contexte littéraire*. Thèse de doctorat, Université de Genève, 2001. Publiée sur internet, URL http://www.unige.ch/cyberdocuments/theses2001/AndristP/these.pdf, 27–61, ici 27–28 (édition améliorée du texte grec à paraître dans le Corpus Christianorum). Ancienne édition, CONYBEARE, Frederick C. : *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila* (= Anecdota Oxoniensia. Classical Series VIII). Oxford : Clarendon Press 1898, 1–64, ici 3–5 ; réimprimée avec traduction anglaise par VARNER, William : *Ancient Jewish-christian Dialogues : Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila : Introductions, Texts and Translations* (= Studies in the Bible and early Christianity 58). Lewiston (NY), Queenston (Ontario) : Edwin Mellen Press 2004, 22–84, ici 22–24.

[25] Pour les discussions anciennes sur ce passage, voir BOBICHON, P. : *Justin*, vol. 2, 948–952, qui donne une longue liste d'attestations dans la littérature chrétienne polémique ; voir aussi ALEXANDRE, Monique : *Le commencement du livre Genèse I–V : la version grecque de la Septante et sa réception* (= Christianisme antique 3). Paris : Beauchesne 1988, ici 169–173 ; l'auteure rappelle l'existence d'un débat à l'intérieure du judaïsme avant la naissance du christianisme. Pour les interprétations de Zachée, voir aussi ANDRIST, P. : *Le Dialogue*, 259–260.

[26] Iustin., *Dial.* 62.2 (BOBICHON, P. [ed.] : *Justin*, vol. 1, 350) ; Theodoretus : *Quaest. in Octat.*, Quaest. 19 in Gn (FERNANDEZ MARCOS, N./SAENZ-BADILLOS, A. [ed.] : *Theodoreti*

ment à une secte juive[27], chez Tertullien ou chez Eusèbe de Césarée[28]. Il s'agit clairement d'un argument traditionnel, dans une partie du texte pour laquelle l'auteur dépend largement d'une source plus ancienne, également utilisée par le *Dialogus Timothei et Aquilae*[29].

La discussion sur ce point s'achève avec une sorte de syllogisme et jeu de mots d'Athanase :

> Athanase : N'a-t-il donc plus « *fait toute chose avec Sagesse* » (Ps 103.24) ?
> 7. Zachée : Oui, « *il a fait tout chose avec sagesse* ».
> Athanase : Il est donc clair que c'est à Lui [*la Sagesse*] qu'il disait, « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* ».

2.2 *L'interprétation de Gn 1.26 dans la littérature juive*

De façon très intéressante, les deux interprétations imputées à Zachée se retrouvent de façon plus ou moins proche aussi dans la littérature juive antique. Parcourrons quelques occurrences[30] :

Philon, dans le *De opificio mundi*, s'étonne de ce pluriel, et l'explique lui aussi par la présence de collaborateurs de Dieu, sans que ceux-ci ne soient explicitement désignés comme des anges[31] :

> (Philo, *Opif.* 75)[32] Aussi est-ce à propos de la seule création de l'homme que, selon Moïse, Dieu prononça cette parole : « *Faisons* », ce qui indique qu'il s'adjoignit d'autres artisans pour l'aider, afin que les volontés et les actions

Cyrensis Quaestiones in Octateuchum (= Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 17). Madrid : Instituto Arias Montano 1979, 21–22).

27 Iustin., *Dial.* 62.2 (BOBICHON, P. [ed.]: *Justin,* vol. 1, 350 et commentaire vol. 2, 950–951). L'interprétation de ce passage, qui est au centre des hypothèses de Daniel Boyarin sur la séparation entre le judaïsme et le christianisme, est discutable ; cf. BOYARIN, Daniel : *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, in : Coll. Divinations: Rereading Late Ancient Religion, Philadelphia : PENN Press 2004, 37–73 ; pour une interprétation opposée, MUNNICH, Olivier, article à paraître ; cf. infra n. 31.

28 Tertul., *Adu. Prax.* 12 (SCARPAT, G. [ed.] : *Corona Patrum*). Torino : Società editrice internationale 1985, 170) ; Euseb., *Demo.* 5.7 (HEIKEL, I.A. [ed.] : GCS Euseb. 6. Berlin : Akad.-Verl. 1913, 230).

29 Pour la source commune (surnommée TAZ), ANDRIST, Patrick : *Le Dialogue*, 179–184, 274–279.

30 Voir la bibliographie à la note 25.

31 Pour des attestations supplémentaires de cette interprétation dans le judaïsme non rabbinique et une discussion sur une possible évolution des rabbins, qui l'auraient d'abord rejetée, voir COSTA, José : *Le récit de la création dans l'exégèse des rabbins et des Pères de l'Église : un essai de comparaison*, in : VANNIER, M.-A. (ed.) : *Judaïsme et christianisme*, 13–42, ici 38–39 ; voir aussi ci-dessus n. 27.

32 Ed. *et trad.* ARNALDEZ, Roger : *De opificio mundi* (= Philon d'Alexandrie 1). Paris : Cerf 1961, 190–191. Sur ce passage, cf. RÉMY, Gérard : *Philon et Origène, interprètes du récit de la Création*, in : VANNIER, M.-A. (ed.) : *Judaïsme et christianisme*, 53–85, ici 54–60 ; dans le même volume, NAUROY, Gérard : *La création de l'homme (Gn 1, 26) dans une lecture critique de Philon le Juif : l'Epistula 29 (43 M) d'Ambroise de Milan face au De opificio mundi*. 87–108, ici 90-92.

irréprochables de l'homme de bien soient imputées à Dieu, guide de l'univers, et leurs contraires à d'autres de ses subordonnés.

La première interprétation est également mise en scène dans le *Targum Ps. Jonathan* :

(*Targum Jo.*, Gn 1.26)[33] Élohim dit aux anges qui servent en sa présence, qui avaient été créés le second jour de la création du monde : « *Faisons Adam à notre image, selon notre ressemblance !* ».

L'explication de R. Jehuda rapportée dans le *Talmud de Babylone* va dans le même sens :

(*Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b)[34] R. Jehuda sagte im Namen Rabhs : « Als der Heilige, gepriesen sei er, den Menschen erschaffen wollte, erschuf er vorher eine Klasse von Dienstengeln und sprach zu ihnen: "Ist es euer Wille, dass wir einen Menschen in unserem Ebenbilde erschaffen?..." ».

Pour notre enquête cependant, c'est la *Genèse Rabba*, datée vers 400[35] donc contemporaine d'*AZ*, qui fournit les matériaux les plus intéressants. Nous y trouvons d'abord plusieurs explications différentes à propos du « nous » de Gn 1.26, y compris celles qui ont été avancées par Zachée :

(*Bereshit Rabba*, 8.3)[36] Elohim dit : « *Faisons l'homme* ». Avec qui s'est-il concerté ? Rabbi Yehochoua dit au nom de Rabbi Lévy : « Il s'est concerté avec l'œuvre céleste et terrestre... ». Rabbi Chemouel bar Nahman dit : « Il s'est concerté avec l'œuvre de chacun des jours... ». Rabbi Ami dit : « Il s'est concerté avec son cœur... ».
4. Rabbi Hanina ne fit pas ce commentaire mais le suivant : « Le Saint béni soit-il, en s'apprêtant à créer Adam le premier homme, se concerta avec les anges du service et leur dit : "*Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance*"... ».
7. Dire de Rabbi Yehochoua de Sikhnin au nom de Rabbi Lévy : « Il s'est concerté avec les âmes des justes... ».
8. Dire de Rabbi Chemouel bar Nahman au nom de Rabbi Yonathan : « ... cet homme que j'ai créé, n'en ai-je pas fait descendre des grands comme des petits ! Aussi, quand un grand, s'apprêtant à solliciter le consentement d'un inférieur, s'écrie : "Pourquoi solliciterais-je le consentement d'un inférieur ?" Il

33 Trad. LE DÉAUT, Roger : *Genèse* (= Targum du Pentateuque 1). Paris : Cerf 2008, 81. Les *Targum Onqelos* et *Targum Néofiti 1* rendent ce verbe sans l'interpréter.

34 Faute d'avoir pu nous procurer la traduction française d'Israël Salzer, nous citons celle de GOLDSCHMIDT, Lazarus : *Der Babylonische Talmud*, Bd. 7. Berlin: Jüdischer Verlag 1934, réimpr. in tome 8. Frankfurt : Jüdischer Verlag, 2002, ici 609.

35 STEMBERGER, Günter : *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München : Beck 2011, 9ème édition, 259–261.

36 *Bereshit Rabba*, 8 : JULIUS, Theodor/ALBECK, Chanoch (ed.) : *Bereshit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*. 2 vol. Jerusalem : Wahrmann Books 1965, vol. 1, 54–67 ; trad. MARUANI, Bernard/COHEN-ARAZI, Albert : *Midrach Rabba. Genèse*, 2 vol. Paris : Verdier 1986, vol. 1, 103–115. Pour une discussion de ce texte, en comparaison avec Iustin., *Dial.*, 62.2, voir BOBICHON, P. : *Justin*, vol. 2, 949 et COSTA, J. : *Le récit de la création*, 36–38.

faut lui répondre : "Prends leçon de ton créateur, lui qui a créé l'en-haut et l'en-bas s'est concerté avec les anges du service pour la création de l'homme !"... ».

Puis le texte raconte l'histoire des débats entre R. Samlaï et des « hérétiques » :

(*Bereshit Rabba*, 8.9) Les hérétiques [minim] interpellèrent Rabbi Samlaï : « Combien de dieux ont créé le monde ? ».
Il répondit : « Demandons-le, vous et moi, aux premiers jours. Il est écrit : "*Demande aux premiers jours qui t'ont précédé depuis le jour où Elohim a créé l'homme*" (Dt 4.32) ; non pas "ont créé" mais "*a créé*" ».
Les hérétiques revinrent à la charge : « Et que dis-tu du verset "*au commencement Elohim créa*" (Gn 1.1) ? ».
Il répondit : « Il n'est pas écrit "Elohim créèrent" mais "*Elohim créa*" ». – « Partout, disait Rabbi Samlaï, où tu trouves dans le texte de quoi fournir un argument aux hérétiques, tu en verras sur place la réfutation ».
Ils revinrent à la charge : « Et que dis-tu du verset „*faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance*" (Gn 1.26) ? ».
Il répondit : « Lisez la suite il n'est pas dit "Elohim créèrent l'homme à leur image" mais "*Elohim créa l'homme à son image*" (v. 27). » Après le départ des hérétiques....

Les hérétiques combattus par R. Samlaï ont été diversement identifiés par la recherche comme des gnostiques, des chrétiens, voire des manichéens[37]. Si on prend au sérieux l'idée qu'il existait, au sein du judaïsme ancien, un courant tenace qui soutenait l'existence de deux puissances divines[38], il pourrait aussi s'agir de juifs non chrétiens. D'un côté en effet, le sens général de leur argumentation et la mention de Gn 1.26 correspondent bien à l'argumentaire des dialogues polémiques chrétiens de l'époque, écrits en grec. D'un autre côté, les deux premiers arguments, qui reposent sur la forme morphologiquement plurielle « Elohim », impliquent que ces hérétiques argumentaient à partir de la Bible hébreu, ou du moins avaient certaines notions d'hébreu ; tel n'est pas le cas des personnages chrétiens de nos dialogues, dans lesquels ces arguments ne sont pas utilisés, parce qu'ils n'étaient probablement pas connus des auteurs. Cette difficulté est levée si les hérétiques en question sont des juifs, chrétiens ou autres, utilisant le texte hébreu.

Toutes proportions gardées, ce texte peut être lu comme un pendant juif de la discussion d'*AZ* concernant la nature de Dieu. En effet, dans les

37 Cf. TEPPLER, Yaakov Y. : *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (= Texts and studies in Ancient Judaism 120). Tübingen : Mohr Siebeck, 301–315 ; sur les disputes avec les rabbins, voir aussi 125–128.

38 Cf. SCHÄFER, Peter : *Zwei Götter im Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München : Beck 2017. BOYARIN, Daniel : *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (= Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia : University of Pennsylvania Press 2004, 89–147.

deux cas nous avons affaire à un débat entre des personnages juifs et d'autres personnages, qui porte sur l'interprétation de certains passages bibliques, même si ici le dialogue du *Talmud* se limite à trois répliques, correspondant à la citation de trois versets. Dans les deux cas, ce sont les adversaires du personnage principal qui entament le débat... et sont vite vaincus. Dans les deux cas, nous avons affaire à une littérature visant un public interne au groupe, du moins un public différent des adversaires mis en scène. Fondamentalement, nous n'avons pas plus de raisons de croire que le dialogue de *Genèse Rabba* reflète fidèlement une discussion historique avec R. Samlaï, qu'*AZ* reflète une discussion historique avec l'évêque d'Alexandrie, même si Athanase semble davantage un prête-nom que Samlaï, et même si, dans les deux cas, les arguments attribués à l'adversaire ne sont pas non plus sans lien avec ceux qui devaient être réellement utilisés dans les débats « historiques ». Dans les deux cas, seul un pan limité des arguments adverses sont présentés, de façon très caricaturale, et dans les deux cas, le lecteur arrive à la conclusion que les arguments des adversaires sont très faciles à renverser, donc que l'auteur a raison.

Pour en revenir à *AZ*, l'auteur n'a, par exemple, pas mis dans la bouche de Zachée l'argument grammatical fort (qu'il ne connaissait peut-être pas) selon lequel les passages du Premier Testament où Dieu parle de lui au pluriel sont suivis d'une phrase où Dieu est sujet d'un verbe au singulier.

Comme on le voit, les arguments de Zachée ne sont pas étrangers à l'exégèse juive de l'époque. Mais sa façon de ne pas argumenter contraste fortement avec ce que nous donne à lire la littérature midrashique et rabbinique de l'époque.

*2.3 L'interprétation juive de Gn 19.24 selon l'auteur d'*AZ *14–15*

Après avoir cité une grande partie de Gn 18, Athanase, pour montrer qu'il y avait deux puissances à l'œuvre dans le récit de la destruction de Sodome et Gomorrhe, porte le débat sur Gn 19.24–25 :

> (*AZ* 15[39]) Athanase : Quand l'Écriture dit, « *Et le Seigneur Dieu fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès du Seigneur, et il détruisit ces villes et tout le pays alentour* » (Gn 19.24–25a), d'auprès de quel Seigneur le Seigneur Dieu fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu ?
> Zachée : Elle ne dit pas « le Seigneur Dieu fit pleuvoir », mais « *le Seigneur fit pleuvoir* ».

39 *AZ* 15–18 : ed. ANDRIST, P. : *Le Dialogue*, 31–32. Ancienne édition, CONYBEARE, F.C. : *The Dialogues*, 12–14, réimpr. in : VARNER, W. : *Ancient Jewish-christian Dialogues* : 28–30. – Sur ce passage, voir aussi ANDRIST, Patrick : *The Greek Bible used by the Jews in the dialogues Contra Iudaeos (fourthtenth centuries CE)*, in : DE LANGE, Nicholas R.M./KRIVORUCHKO, Julia G./BOYD-TAYLOR, Cameron (eds) : *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 23). Tübingen : Mohr Siebeck 2009, 235–262, ici 259.

Athanase : La vaste majorité des manuscrits contient, « *le Seigneur Dieu* ». Mais admettons que le nom de Dieu ne s'y trouve pas ; n'est-il pas évident que celui qui fit pleuvoir, c'est celui qui dit à Lot, « *Voici, j'ai tenu compte de ta personne aussi pour cette parole : je ne détruirai pas la ville dont tu as parlé* » (Gn 19.21) ?
16. Zachée : Non, mais [dans ce passage] « *le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe d'auprès du Seigneur du feu et du soufre* », c'est un ange qui *fit pleuvoir d'auprès du Seigneur* Dieu.
Athanase : Ainsi, l'ange du Seigneur, tu l'appelles Seigneur, mais sa Puissance, tu ne l'appelles pas Seigneur ?
Zachée : J'ai dit qu'il a appelé Seigneur l'ange qui *fit pleuvoir d'auprès du Seigneur* Dieu. En effet, a-t-il vraiment appelé Seigneur sa puissance ?

Nouvel usage d'un verset habituel de la polémique antijudaïque, déjà utilisé par Justin et par Eusèbe[40], même si son emploi n'était pas aussi fréquent que Gn 1.26 ou Is 7.14, et que, d'habitude, aucune contre-interprétation n'était présentée. En l'occurrence, l'explication selon laquelle il s'agit, au v. 24, d'un ange, ne se trouve pas explicitement attribuée aux juifs dans les textes chrétiens plus anciens ou contemporains d'*AZ*, bien qu'elle soit implicite dans le *Dialogue* de Justin : pour Tryphon en effet, dans les épisodes de l'Épiphanie au chêne de Mamré et de la Destruction de Sodome et Gomorrhe, le texte fait référence à trois anges[41]. Contrairement aux objections de Zachée à propos de Gn 1.26, il ne s'agit pas ici d'une contre-exégèse traditionnelle, et la source de l'auteur n'est pas identifiée.

Nouvelle dispute d'identité, cette fois sur le personnage qui a fait pleuvoir du feu et du souffre. Pour Zachée il s'agit simplement d'un ange ; pour Athanase il s'agit de la Puissance de Dieu, identifiable à la seconde personne de la Trinité.

L'argument de Zachée, selon lequel la plupart des manuscrits lisent « le Seigneur Dieu », ne se retrouve pas par ailleurs dans la polémique antijudaïque, dans laquelle du reste il est rare que les interlocuteurs discutent d'une variante textuelle[42].

À nouveau, la discussion continue avec un syllogisme, même si, dans ce cas, elle se poursuit encore sur quelques répliques, vu la difficulté de Zachée à comprendre l'explication :

(*AZ* 17) Athanase : Nous avons dit, au début de la discussion, qu'il est écrit, « *il a fait toute chose avec Sagesse* » (Ps 103, 24 ; cf. supra). C'est évident que

[40] Iustin., *Dial.* 56.12, 22-23, 129.1 (BOBICHON, P. [ed.] : *Justin*, vol. 1, 328, 335, 530). Euseb., *Demo.* 5.7–9 (HEIKEL, I.A. [ed.]: GCS Euseb. 6. Berlin 1913), 230–231.

[41] Voir Iustin., *Dial.* 56 en entier, en particulier 56.9 (BOBICHON, P. [ed.] : *Justin*, vol. 1, 322–334.

[42] En l'occurrence, dans les témoins conservés de la tradition directe, cette variante n'apparaît que très rarement ; cf. WEVERS, John William : *Genesis* (= Septuaginta 1). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1974, 197–198.

si « *toute chose* » [a été faite par lui], celle-ci aussi ; car « *faire pleuvoir du feu et du soufre sur Sodome et Gomorrhe* » est aussi [inclus] dans « *toute chose* ».
Zachée : Le Seigneur Dieu a donc fait pleuvoir d'auprès du Seigneur Sagesse ?
Athanase : Mais [non] la Sagesse elle-même, qui est Seigneur et Dieu, « *fit pleuvoir d'auprès du Seigneur Dieu du feu et du soufre* ».
Zachée : Pourtant il ne dit pas, « d'auprès du Seigneur Dieu », mais, « *d'auprès du Seigneur* ». La Sagesse serait-elle donc appelée « Seigneur Dieu », mais Dieu seulement « Seigneur » ?
18. Athanase : Parce que tous s'accordent à dire que celui qui est cause et engendreur de la Sagesse est Seigneur et Dieu ; c'est pourquoi, pour lui, il dit seulement « Seigneur ». Mais pour la Sagesse, il ajoute « Dieu », car il connaissait ceux qui ne croiraient pas en lui.

2.4 L'interprétation de Gn 19.24 dans la littérature juive ancienne

La particularité de Gn 19.24 n'avait pas échappé aux exégètes juifs, et on trouve à nouveau dans la littérature targoumique, midrashique et rabbinique des parallèles de l'explication de Zachée.

Le *Targum Neofiti 1* et, de façon plus développée, le *Targum Ps. Jonathan* réécrivent le début de la phrase. De façon ironique, ces deux targumim, surtout le second, pourraient facilement donner lieu à une interprétation allant dans le sens de l'Athanase littéraire :

(*Targum Neofiti 1*, Gn 19.24)[43] Et la Parole de Yahvé fit descendre sur Sodome et sur Gomorrhe du souffre et du feu de devant Yahvé (du haut) des cieux.
(*Targum Jo.*, Gn 19.24) La Parole de Yahvé fit descendre des pluies bienfaisantes sur Sodome et sur Gomorrhe, afin qu'ils fassent pénitence ; mais ils n'en firent rien, car ils se disaient : « Les actions mauvaises ne sont pas connues devant Yahvé. » Voici qu'alors descendirent sur eux du souffre et du feu de devant la Parole de Yahvé, (du haut) des cieux.

Ce verset est également discuté dans un passage du *Talmud de Babylone* à quelques lignes de celui que nous avons déjà lu, où il est beaucoup question de discussions avec les hérétiques. Parcourons-le pas à pas :

(*Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b)[44] R. Eliezer sagte: « Befleißige dich, die Tora zu lernen, [und wisse,] was du dem Gottesleugner zu erwidern hast. » Hierzu sagte R. Johanan: « Dies gilt nur von einem nichtjüdischen Gottesleugner, ein jisraelitischer Gottesleugner aber würde dadurch in seiner Gottlosigkeit noch mehr bestärkt werden ».

La distinction est intéressante, d'abord parce qu'elle témoigne que les auteurs se sentaient mis au défi par différentes sortes d'impies. D'autre part, vu que, plus bas, le texte répond à l'argument de Gn 19.24, il faut en con-

43 *Targum Jo.* et *Targum Neofiti 1*, Gn 19.24, LE DÉAUT, R. (trad.) : *Targum*, 198–199. À nouveau, le *Targum Onqelos* est proche du texte biblique.

44 *Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b : GOLDSCHMIDT, L. (trad.) : *Der Babylonische Talmud*, 608–612.

clure que, si l'instruction de R. Johanan doit être prise au sérieux, il s'agit d'un argument des impies du dehors, dont les chrétiens faisaient donc visiblement partie[45].

Mais avant d'en arriver à ce point, le texte continue :

> (*Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b) ... R. Johanan sagte : « An allen Stellen, aus welchen die Minäer ihre Beweise entnehmen, findet sich die Antwort daneben ».

C'est le principe qu'avait déjà énoncé R. Samlaï ci-dessus. R. Johanan cite ensuite Gn 1.26, résolu par le verset 27 ; Gn 7.11, résolu par le verset 5 ; Gn 35.7, où le verbe au pluriel ne se lit pas en grec, résolu par le v. 3 ; toujours en hébreu, les verbes au pluriel du début de Dt 4.7 et de 2 S 7.23, résolus les deux fois par la fin du verset ; puis il discute plus avant « *les thrones* » de Dn 7.9. Ici aussi nous remarquons que les adversaires de R. Jonathan sont censés connaître l'hébreu.

La suite est encore plus intéressante pour notre enquête :

> (*Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b) R. Naman sagte: « Wer den Minäern zu antworten versteht, wie R. Idith, tue die, wer aber nicht, antworte ihnen überhaupt nicht. »

Puis il rapporte un dialogue autour d'Ex 24.1, entre R. Idith et un hérétique auquel n'est attribué pas moins de trois répliques. Ce micro-dialogue est suivi d'un autre, qui porte justement sur Gn 19.24 ; Marcel Simon avait déjà fait le rapprochement avec *AZ*[46].

> (*Talmud Bab.*, Sanhedrin 38b) Ein Minäer sprach einst zu R. Jismael b. Jose : « Es heißt : "der *Herr aber liess auf Sedom und Amora Schwefel und Feuer regnen vom Herrn aus*" ; es sollte ja heissen : "von ihm aus"!? »
>
> Da sprach ein Wäscher zu ihm: « Lass ihn, ich will ihm antworten. Es heisst : "*da sprach Lemekh zu seinen Frauen : Ada und Çila, höret meine Worte, Frauen Lemekhs*" (Gn 4.23) ; es sollte ja heißen: "meine Frauen"; du musst also erklären, dies sei die erzählende Form der Schrift, ebenso ist es auch hierbei die erzählende Form der Schrift ».

Dans ce bout de dialogue, il n'y a qu'un seul échange. La réplique « orthodoxe » consiste à citer des parallèles scripturaires pour cette forme d'expression grammaticalement surprenante.

Genèse Rabba développe cet argument grammatical, non sans présenter elle aussi un recoupement intéressant avec l'interprétation de Zachée :

45 Sur ce passage, voir aussi SCHÄFER, P. : *Zwei Götter im Himmel*, 95–98.

46 SIMON, Marcel : *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, 2e ed. Paris : de Boccard 1964, 231. Voir aussi VAN DER HORST, P. : *You Christians*, 262. Sur ce passage, voir aussi TEPPLER, Y. : *Birkat haMinim*, 326.

(*Bereshit Rabba* 51.2)[47] Rabbi Helbo fils de Rabbi Hilphaï ben Simqaï dit au nom de Rabbi Yehouda bar Rabbi Simon : « *Et YHVH fit pleuvoir sur Sodome* », c'est Gabriel qui le fit ; « *de YHVH, du ciel* », là c'est le Saint béni soit-il.
Rabbi Eléazar dit : « Chaque fois qu'il est spécifié „*et YHVH*", il s'agit de lui et de son tribunal ».
Rabbi Itshaq dit : « Dans le Pentateuque comme dans les Prophètes et les Hagiographes, nous voyons des personnages du commun mentionnés deux fois dans le même verset. Dans le Pentateuque : "*Lamekh dit à ses femmes, Ada et Tsilla : 'Ecoutez ma voix'*" (Gn 4.23), or la suite n'est pas "mes femmes", mais "*femmes de Lamekh*". Dans les Prophètes : "*Le roi leur dit : 'Prenez avec vous les serviteurs de votre maître et montez Salomon mon fils sur la mule qui est à moi'*" (3 R 1.33 LXX/1 R 1.33 TM), non pas "prenez mes serviteurs" mais "*prenez ... les serviteurs de votre maître*". Dans les Hagiographes : "*Car un écrit qui est écrit au nom du roi et scellé avec l'anneau du roi ne peut être révoqué*" (Est 8.8). Et tu t'étonnerais que le Saint béni soit-il mentionne son nom par deux fois dans le même verset !

Dans les deux exemples survolés ci-dessus, il est intéressant de remarquer que l'on trouve les interprétations de Zachée dans la littérature juive plus ou moins contemporaine, dont elles sont comme un écho très imparfait. Mais la situation est différente : dans le cas de Gn 1.26, nous avions affaire à une contre-exégèse traditionnelle de la littérature *adversus iudaeos*, provenant de la source de l'auteur. Telle n'est cependant pas la situation de Gn 19.24 : l'interprétation de Zachée ne s'explique pas facilement par la littérature chrétienne antérieure connue, et nous ne pouvons pas entièrement exclure un canal moins littéraire.

Dans les deux cas, la littérature midrashique et rabbinique va beaucoup plus loin et déploie, à propos de ces passages, un argumentaire plus riche. Les Sages invoquent des points de grammaire ou des constructions parallèles dans d'autres phrases de la Bible : à propos de Gn 1.26, R. Samlaï et R. Johanan soulignent le singulier du v. 27 ; et à propos de Gn 19.24, l'accompagnateur anonyme de R. Jismael, comme R. Itshaq, évoquent des constructions parallèles dans la Bible, notamment Gn 4.23. Mais le Zachée de notre dialogue, qui est un personnage sans grande profondeur ni substance, ne connaît pas ces exégèses ; il donne un argument, se fait rabrouer, n'insiste pas mais passe à une autre objection, qui est tout aussi vite « liquidée ». On ne sait pas si l'auteur ignorait ces interprétations, ou s'il se contente de les omettre. On relève pourtant que celui-ci n'était pas étranger à ce genre d'arguments stylistiques et grammaticaux, comme on le voit dans un passage où Athanase veut montrer l'unité de Dieu et de son image :

47 *Bereshit Rabba*, 51 : THEODOR, J./ALBECK, Ch. (ed.) : *Bereshit Rabba*, vol. 2, 531–541 ; MARUANI, B./COHEN-ARAZI, A. (trad.) : *Midrach Rabba*, vol. 1, 538–544.

> (*AZ* 20[48]) Athanase : ... Et dans le Cantique [Moïse] dit, « *Il a jeté à la mer cheval et cavalier* » (Ex. 15.1 = 15.21), à cause de l'identité de nature. Si [donc] il parle au singulier des chevaux et des cavaliers, bien qu'ils soient plusieurs corps, il ne saurait mentionner au pluriel le Dieu incorporel et sa Parole qui est Dieu.

En tout état de cause, la défense du personnage littéraire juif en *AZ* n'apparaît pas comme crédible aux yeux de l'historien : tant dans son déroulement que dans son dénouement, on ne peut pas considérer ce dialogue comme le récit plus ou moins fidèle de discussions réelles. Cependant, dans un autre article, nous avons argumenté que celui-ci n'avait pas non plus besoin d'être réaliste aux yeux de l'historien, du moment qu'il l'était aux yeux de ses lecteurs, car ce n'étaient pas des juifs qui étaient premièrement visés par ces écrits[49]. Pour atteindre ses buts l'auteur met donc en scène un dialogue dans lequel quelques arguments juifs réels, mal défendus, sont facilement démontés.

La façon dont Zachée ne résiste pas aux réfutations d'Athanase participe naturellement de cette construction d'une image biaisée : il y a un conflit d'exégèse entièrement déséquilibré en faveur des interprétations chrétiennes.

Conclusions

Répétons succinctement les quelques constatations que ce bref parcours dans les témoignages d'Origène et les mises en scène du *Dialogus Athanasii et Zacchaei* nous ont permis de faire :

- l'importance de la preuve scripturaire prophétique dans la démonstration dogmatique et apologétique du christianisme ;
- la réalité des débats autour de l'interprétation des Écritures, connue de la recherche depuis longtemps, et illustrée par Origène, bien que l'étendue de ceux-ci soit difficile à mesurer ; le conflit d'exégèse n'est pas une illusion ou une construction littéraire ;
- pour un certain nombre de textes centraux dans la démonstration du christianisme, la présence, dans la littérature juive de l'époque, notamment dans certains textes midrashiques, targoumiques ou talmudiques, d'exégèses différentes, parfois présentées, sous forme de micro-dialogues, comme des réponses à divers hérétiques, qui sont très rapidement défaits ;
- la validité « historique » de certains arguments mis dans la bouche du personnage littéraire Zachée, quand on les compare à ces textes juifs ; oui, comme pour les arguments de Tryphon dans le *Dialogue* de Justin, certains

48 Andrist, P. (ed.) : *Le Dialogue*, 32–33. Ancienne édition, Conybeare, F.C. : *The Dialogues*, 15–17, réimpr. in : Varner, W. : *Ancient Jewish-christian Dialogues*, 32.

49 Andrist, P. : *Instrumentalisation*.

rabbins ont expliqué certains passages bibliques en partie de la même manière que Zachée ![50]

- surtout, et toujours à la lumière des textes juifs, le caractère très limité de l'argumentaire et de la défense de Zachée ; il ne connaît qu'une partie des explications existant à son époque, et se laisse convaincre par des arguments « faciles » d'Athanase, là où, justement, les textes rabbiniques ou autres présentent des exégèses supplémentaires « solides » ;

- le contraste entre une série de contre-objections tout à fait traditionnelles, dans le cas de Gn 1.26, et une contre-objection, présente seulement indirectement dans la littérature antérieure conservée, à propos de Gn 19.24, qui soulève en l'occurrence la question d'une source non littéraire ;

- tant dans le *Dialogue d'Athanase et Zachée* que dans les micro-dialogues rabbiniques, l'aspect très artificiel des débats, et la rapidité peu réaliste avec laquelle les auteurs réfutent leurs adversaires. Notamment, de façon frappante, le caractère peu convaincant de Zachée, qui présente des objections mais ne les défend pas, et les explications inégales d'Athanase permettent d'affirmer que ce texte avait un rapport très faible avec les réalités de la polémique « historique », telle qu'Origène par exemple l'expérimentait.

Pour toutes ces raisons, on ne peut pas tirer argument des rapprochements entre les explications de Zachée dans *AZ* et la littérature juive tardo-antique, pour affirmer que l'auteur d'*AZ* avait une connaissance directe du judaïsme de son époque, ou une expérience directe des débats avec les juifs. Au contraire, une analyse plus large du texte met surtout en évidence sa dette envers la littérature chrétienne polémique antérieure[51]. Cependant, le second exemple, où l'auteur attribue à Zachée un argument juif non traditionnel de la littérature chrétienne, ouvre un interstice : a-t-il entendu cet argument lors d'un débat ? Quelqu'un le lui a-t-il rapporté ? Était-il directement en contact avec des juifs, ou des convertis du judaïsme ? Ou l'a-t-il tiré d'une source chrétienne aujourd'hui perdue ? Dans l'état actuel de la recherche, il n'est pas possible de trancher.

Ces deux exemples illustrent bien la tension évoquée ci-dessus : d'un côté un écho d'arguments juifs réels ; d'un autre, la mise en scène littéraire de la supériorité exégétique du christianisme sur un judaïsme artificiel, incapable d'interpréter les Écritures de façon convaincante, donc vite renversé. Ainsi, à l'image d'*AZ*, si les dialogues *adversus iudaeos* en général n'ap-

[50] BOBICHON, Philippe : *Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives (contenus et méthodes) ?*, in : Revue de Théologie et de Philosophie 139 (2007), 9–124, ici 117–120. Un autre exemple connu, pour le VIe siècle, est une variante textuelle dérivée de l'hébreu, à propos du Ps 118.27 (117.27 MT), alors que, par ailleurs, les auteurs chrétiens n'hésitent pas à attribuer à leurs personnages juifs des variantes bibliques néotestamentaires, ou des variantes composites, voire des versets inexistants, cf. ANDRIST, P. : *The Greek Bible*, 255–261.

[51] ANDRIST, P. : *Le Dialogue*, 169–310.

paraissent pas comme entièrement coupés de l'exégèse juive contemporaine ou antérieure, ils ne nous permettent pas de reconstruire le conflit dans sa complexité historique. Ils constituent cependant un miroir important de la façon dont les auteurs chrétiens se représentaient à la fois le judaïsme de leur époque et la rationalité de leur argumentaire.

Ces constatations soulèvent une fois de plus la question de savoir quelle part de réalité contemporaine se cache dans les arguments avancés par les juifs littéraires des dialogues, et de quel type de judaïsme à quelle époque ils sont l'écho imparfait. Face à la réalité d'un judaïsme historique antique qui apparaît à la recherche de plus en plus durablement complexe[52], le défi n'en est que plus stimulant.

[52] Voir, par exemple, MIMOUNI, S. : *Le judaïsme ancien*, 475–505, 529–567.

Résumé
Les disputes entre juifs et chrétiens au cours des premiers siècles sont souvent caractérisées par un conflit d'exégèse autour des textes du Premier Testament. Si, dans ce cadre, les exégèses utilisées par les chrétiens sont bien connues, les contre-exégèses juives sont rarement données dans les textes conservés, écrits par des chrétiens, et elles sont parfois sujettes à déformation dans le contexte d'une transmission interne au christianisme. Pour essayer de mieux comprendre la nature de ces contre-exégèses, nous analysons d'une part celles auxquelles Origène dit avoir été confronté lors de discussions avec des rabbins, et prenons d'autre part deux exemples dans le Dialogue d'Athanase et Zachée. *Ce deuxième dossier s'avère particulièrement fructueux, car il met en relief à la fois l'existence de ces exégèses dans la littérature juive de l'Antiquité, et leur utilisation très sélective et peu crédible dans le* Dialogue. *Il pose enfin la question des sources de l'auteur, clairement internes à la littérature chrétienne pour le premier argument, mais apparemment externes à celle-ci pour le second.*

Abstract
The disputes between Jews and Christians in the first centuries are often characterized by conflicts of exegesis of texts of the First Testament. If, in this framework, the exegeses used by the Christians are well known, the Jewish counter-exegeses are rarely given in the texts preserved, written by Christians, and they are often subject to deformations in the context of a transmission internal to Christian literature. In order better to understand the nature of these counter-exegeses, we will analyze on the one hand those with which Origen claimed he was confronted during his discussions with the rabbis. On the other hand we will take two examples from the Dialogue of Athanasius and Zacchaeus. *This second file shows itself to be particularly fruitful, because it illustrates sharply both the existence of these two exegeses in the Jewish literature of antiquity, and their very selective and barely credible use in the* Dialogue. *It raises the question of the sources used by the author. They were clearly internal to Christian literature for the first argument. They were apparently external to Christian literature for the second.*