

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 43 (1993)  
**Heft:** 4

**Artikel:** La culture grecque, le message chrétien et l'origine de la théologie  
**Autor:** Siegert, Folker  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381507>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

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

# LA CULTURE GRECQUE, LE MESSAGE CHRÉTIEN ET L'ORIGINE DE LA THÉOLOGIE<sup>1</sup>

FOLKER SIEGERT

## Résumé

*L'article tente une approche historique du fait de la communication entre Dieu et ses partenaires humains. Sans vouloir prouver ce fait, il en relève plutôt le caractère paradoxal. Un des paradoxes consiste en ce que le Nouveau Testament, par sa langue et même par ses idées, est redévable à son milieu culturel, connu sous le nom de l'«hellénisme». La notion même de «théologie» lui est due. Il semble bien que les destinataires de la révélation n'étaient pas seulement les membres du Peuple élu.*

## 1. Introduction: le paradoxe d'un Nouveau Testament écrit en grec

Ce petit livre, dont l'explication sera ma charge, contient un grand paradoxe. Je parle du fait qu'il est écrit en grec, donc dans une des langues que l'on considère comme profanes, tandis que l'hébreu, lui, jouit de la réputation d'être la langue sainte. Dieu parlant le grec, c'est un paradoxe qui a trait à un autre paradoxe encore plus grand, celui de l'Incarnation. L'opinion courante est plutôt qu'au ciel, on parle l'hébreu. Lors de la création, nous lisons dans le livre de la Genèse que Dieu appela toutes choses par des mots hébreux; ils les créa même ainsi. *Yehi or, wayyehi or* – «que la lumière soit, et la lumière fut». *Wayyiqra elohim la-or yom welahošek qara layela* (Gn 1,5) – «Dieu appela la lumière *yom*, jour, et les ténèbres il les appela *layela*, nuit», etc.

<sup>1</sup> Cet article est le texte remanié d'une leçon inaugurale qui, sur l'invitation du recteur de l'Université de Neuchâtel, a été délivrée le 16 juin 1992 dans l'aula de l'Université. Cf. les *Annales* de cette Université, année 1991/92, p. 246-264. L'auteur, conscient de l'honneur de devenir le successeur du professeur Jean ZUMSTEIN à la chaire de Nouveau Testament, remercie la Faculté de théologie de son chaleureux accueil; il remercie en particulier son collègue, le professeur Pierre Bühler, et les assistantes Muriel Schmid et Carmen Burkhalter d'avoir corrigé, dans le présent exposé, l'expression française.

Le pouvoir de donner aux choses leur «vrai» nom fut conféré à Adam qui continua à appeler les choses en hébreu (Gn 2,19s). Ce sont des mythes, bien sûr. Mais avec la confusion des langues, on se rapproche de l'histoire. La langue des anges, elle, devient inaccessible aux humains. Paul, ravi au troisième ciel, entend des ἄρρητα βήματα (2 Co 12,4), des «paroles indicibles».

Vu sous cet angle, il est curieux que dans la vision d'origine qui a converti Paul de persécuteur du Christ en chrétien, il entende le Christ parler en hébreu. «Tous nous tombâmes à terre, et j'entendis une voix qui me disait *en langue hébraïque*: Shaoul, Shaoul, pourquoi me persécutestu?» (Ac 26,14).

Je laisse de côté la question de savoir si le mot ‘hébreu, hébraïque’, dans de pareils textes, désigne l’hébreu ou plutôt l’araméen. On n’avait pas encore de nom pour cette famille de langues sémitiques. Ce qui me frappe, c’est que sous des formes variées, l’opinion ancienne selon laquelle l’hébreu est la langue de la révélation<sup>2</sup> est maintenue même dans des travaux qui se réclament de l’exégèse historico-critique. Le fameux dictionnaire de Kittel et Friedrich, par exemple, le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a pour méthode de ramener chaque notion du Nouveau Testament à ses racines hébraïques. Cela est judicieux dans de nombreux cas. Mais ensuite, les articles s’attachent à déceler à travers les siècles une sorte de décadence qui consisterait en ce qu’on appelle l’hellénisation de la tradition biblique. Philon d’Alexandrie en est un des coupables, et les Gnostiques en seraient les maîtres les plus accomplis. Dans la littérature franco-phone, Claude Tresmontant et André Chouraqui sont les avocats les plus connus d’une rétroversión et d’une ré-hébraïsation du Nouveau Testament dont je veux interroger précisément la présyllabe *ré-*.

<sup>2</sup> *Jubilés* 12,26 (parlant d’un ange envoyé à Abraham): «Le Seigneur Dieu me dit: ‘Ouvre-lui la bouche et les oreilles, afin qu’il entende et parle le langage qui lui est révélé.’ Il avait, en effet, cessé d’être parlé par tous les humains à partir du jour où s’était écroulée (la tour de Babel). Je lui ouvris la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui *en hébreu, langue de la création*» (trad. A. CAQUOT in: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987 [Bibl. de la Pléiade], p. 692.) – La littérature théologique du XVII<sup>e</sup> s. favorisera cette opinion: cf. les arguments et les renvois (bibliques et littéraires) chez Johann GERHARD, *Loci theologici* (1610ss), *locus* 26, *tractatus* 6 (rééd. Berlin 1863-85, t. 9, p. 406s). – Pourtant, les voix critiques ne font pas défaut. Isidore de Séville, dans ses *Etymologies*, l. IX, ch. 1, 11, dit: «Cuiusmodi autem lingua locutus est Deus in principio mundi dum diceret: «fiat lux» invenire difficile est. Nondum enim erant linguae.» (Je dois cette référence à M. F. Hurni, helléniste neuchâtelois.) Cf. W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, Bern/München, 1980, p. 31s. Dans les liturgies de l’Occident, c’est surtout le grec qui acquit la dignité d’une langue sainte (*ibid.*, p. 33ss): c’était sa langue d’origine.

L'axiologie inhérente à la structure des articles de Kittel et Friedrich (pour retourner à cet exemple) se révèle dans des anachronismes presque réguliers: on cite la Mishna, le Talmud, les Midrashim *avant* Philon, Flavius Josèphe et les autres comprometteurs de la vérité biblique, en renversant ainsi l'ordre chronologique<sup>3</sup>. On semble oublier que la littérature rabbinique est une création des années postérieures à l'an 70 de notre ère, et que ce que l'on possède des doctrines des précurseurs des rabbins n'est vraiment pas grand-chose. Sur Gamaliel I, par exemple, le maître jérusalémite de Paul, on n'a qu'une poignée d'informations, incomparablement moins que ce que l'on sait de Gamaliel II, son petit-fils, l'un des rabbins appelés *tannaïtes*; il vécut autour de l'an 90.

Pour introduire nos considérations sur l'origine de la théologie, je propose d'abandonner le mythe d'une tradition hébraïque ininterrompue et jamais déformée qui daterait, sinon des jours d'Adam, du moins de ceux d'Esdras<sup>4</sup>. En jetant un nouveau regard sur les documents et en conservant l'impartialité de l'historien, nous découvrons que la théologie, telle que nous l'avons reçue en héritage, a plus d'une source. L'échange entre les cultures du monde méditerranéen était beaucoup trop intense pour que l'on puisse maintenir une évolution intra-hébraïque «pure». La recherche vétéro-testamentaire le sait depuis longtemps; regardons les données qui portent sur le Nouveau Testament.

J'aimerais ici remettre en question l'idée même de «pureté». En tant que chrétiens, nous croyons et nous confessons que Dieu s'est *mêlé* des affaires humaines; il s'est souillé, pour ainsi dire, et non pas seulement de chair et de sang, mais aussi de la culture humaine qui, à cette époque-là, était déjà une culture composée, mélangée et dépourvue de tout ce que l'axiologie romantique, nationaliste, raciste aimeraient appeler «pur». Jetons un coup d'œil sur le monde religieux et intellectuel du bassin méditerranéen tel qu'il se présente dans les siècles précédant l'Incarnation.

## 2. La culture grecque

Si nous appelons quelque chose une «théologie», nous nous inscrivons dans la culture grecque, même à notre insu. Car c'est à elle que nous

<sup>3</sup> Cette idéologie pénètre même dans le texte. Un exemple: t. I, p. 750, l. 52s (G. SCHRENK: «Es ist zu beachten, daß ἀι ιεραὶ γραφαὶ spezifisch rabbinische Ausdrucksweise ist, sich sodann bei Philo und auch sonst im hellenistischen Judentum findet...») On s'attendrait à ce que l'auteur nomme pour sa thèse au moins *un* rabbin pré-philonique!

<sup>4</sup> Dans la Mishna, le traité *Abot*, ch. 1, en est l'expression classique.

devons cette notion<sup>5</sup>. Platon fut le premier à employer ce mot, inconnu des langues sémitiques, dans la *République*, livre II (379 A). On notera que θεοί, dans ce mot composite, figure au pluriel. C'est vrai qu'en règle générale, on ne peut faire de théories que de ce qui se trouve au pluriel. La théorie, la ἀλογία, c'est la comparaison et la mise en œuvre de notions générales.

Dans le même sens que chez Platon, on trouve chez Aristote (*Méta physique* B, 1009a9.18) la mention du poète Hésiode et des autres θεολόγοι qui ont éduqué les humains en faisant usage des mythes (μυθικῶς σοφίζεσθαι). A l'époque hellénistique, ce concept a changé peu à peu pour arriver à cette sorte de synthèse qui a conservé jusqu'à nos jours le nom de 'théologie'. Robert Flacelière, dans son introduction générale aux traités philosophiques de Plutarque (ce fut un écrivain contemporain du Nouveau Testament), propose «de distinguer les 'théologues' voisins des mythologues, et les véritables 'théologiens' qui, selon le vœu de Plutarque, interprètent les traditions religieuses ὅσως καὶ φιλοσόφως», donc avec pureté et discernement philosophique<sup>6</sup>.

Pour placer ces derniers dans leur milieu historique, rappelons quelques faits de base de la culture grecque.

### 2.1. Les institutions et les idées

Le panthéon grec, auquel toutes les divinités des peuples orientaux furent plus ou moins associées par voie d'identification, peut être caractérisé par le médium qui servait à le présenter au grand public. Il s'imposait de façon *visible* dans ce que nous admirons encore aujourd'hui comme l'art grec et hellénistique. Les dieux suprêmes du monde antique ne souffraient pas du manque esthétique d'être invisibles. Si on avait demandé à un habitant du monde gréco-romain «où est Zeus?», il aurait, sans hésiter, pointé son doigt vers le haut, en vous invitant à regarder ce que la Bible appelle la *raqia'*, la voûte du ciel. Dans le climat méditerranéen, cette voûte semble être l'or le plus fin, la lumière pure; pendant la nuit, ce sont les étoiles qui continuent à briller d'une façon qui nous est inconnue, à nous les habitants des brouillards de Cimmérie. Zeus, c'était l'éther<sup>7</sup>, la coupole de lumière

<sup>5</sup> Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris, 1949, p. 598-605. La Bible ne contient ce mot dans aucun des deux Testaments.

<sup>6</sup> Plutarque, *Œuvres morales* I,1, Paris 1987 (Coll. Budé), p. CLXI, n. 3, faisant référence à *De Iside et Osiride* 355 C.

<sup>7</sup> Cf. Euripide, frg. 941 (NAUCK), un des fragments les plus cités dans l'Antiquité. Euripide, à son tour, ne fait qu'élaborer l'épithète homérique de Zeus comme αἰθέρι ναίων.

et de chaleur visibles dont les étincelles pénétraient la matière grossière et plus ou moins inerte du bas, de la Terre. La beauté, la brillance esthétique des statues de Zeus ont pour tâche d'exprimer cette sorte de *transcendance* qui n'était pas l'invisibilité, mais l'excellence, la supériorité, la pureté et l'énergie. La taille toujours surhumaine des statues des dieux invite les spectateurs à reconnaître que la pierre n'est pas le dieu<sup>8</sup>; elle est le point de départ pour se faire une idée de quelque chose de transcendant, un νοητόν<sup>9</sup>.

Conformément au fait que la société était organisée, depuis quelques siècles, sous la forme du patriarcat, on attribuait les marques de la virilité à tout ce qui était en haut, supérieur et créatif, tandis que les statues féminines représentaient des récipients passifs. Héra, par exemple, l'épouse de Zeus, symbolisait l'élément moins chaud, moins actif de la vapeur atmosphérique et de la pluie. La Terre, elle, était considérée comme remplie de divinités féminines qui étaient à l'origine de la fertilité et des moissons: Cérès (ou Proserpine), la Grande Mère de Phrygie (ou Cybèle) et les autres. Les religions à mystères conservaient des rites sanglants et des mythes primitifs dont l'Antiquité tardive, devenue lasse de plusieurs siècles d'intellectualisme, tentait de s'inspirer à nouveau<sup>10</sup>. A cette époque – je parle du III<sup>e</sup> siècle –, le christianisme s'était déjà emparé de l'héritage dont il est question à présent. Il retint de la culture antique ce qu'elle offrait de mieux, tandis que les philosophes païens à partir du III<sup>e</sup> siècle, pour la plupart, feront un curieux mouvement en arrière: faisant front à l'influence croissante de l'Eglise, ils amalgameront non seulement la philosophie et la religion païenne, mais aussi celle-ci et la magie. Ils confondront à dessein les invocations et les évocations, les dieux et les démons, voire les dieux et eux-mêmes, en se divinisant par des exercices exceptionnels<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Vue sous cet angle, la polémique juive contre les «idoles» n'a pas bien atteint son but.

<sup>9</sup> Pour les références, voir F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon*, «Ueber Jona», «Ueber Jona» <Fragment> und «Ueber Simson», t. 2: Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik, Tübingen, 1992, p. 75-79. Les dieux célestes étaient αἰσθητοί et νοητοί à la fois.

<sup>10</sup> Sur ce drame, cf. P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris 1934, surtout p. 175ss. Le II<sup>e</sup> siècle tardif connaît un «véritable affaissement intellectuel» (E. Renan) avec le cercle autour de l'impératrice Julia Domna et la «Vie» d'Apollonius de Tyane écrite par le sophiste Philostrate.

<sup>11</sup> L'attitude religieuse des plus grands néoplatoniciens est un shamanisme accompli. Cf. les ch. 10-11 de la *Vie de Plotin* par Porphyre, les écrits du «divin» Jamblique, etc.; cf. aussi le livre magistral de Joseph BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930.

Pour en revenir à l'époque qui voit naître la Bible grecque, mentionnons quelques institutions qui servirent à propager des idées religieuses. Les fêtes communautaires étaient toujours de caractère religieux, et elles étaient souvent accompagnées de dons de viande sacrifiée, même aux pauvres, de consommations de vin, de jeux de théâtre, de compétitions sportives, etc. Ajoutons le système d'éducation grec, reçu par le monde gréco-romain tout entier, qui assurait une formation à la fois corporelle, intellectuelle et morale des adolescents appelés éphèbes. C'était là un privilège des fils de citoyens libres, que nombre de Juifs dans les villes de la diaspora parvinrent à acquérir, malgré le paganisme. Les raisons sociales et le désir intellectuel favorisaient un tel compromis.

Rappelons, enfin, la vie publique des villes dont les foires et les colonnades étaient peuplées de rhéteurs et de philosophes populaires enseignant en public, ce qui était, si j'ose dire, la télévision de l'époque. Nous avons ainsi une idée de l'efficacité de la propagande culturelle et religieuse de l'époque. Quant aux images, dont les villes étaient pleines, le christianisme, faisant suite au judaïsme, eut besoin de quelques siècles d'hésitation et d'infériorité jusqu'à ce qu'il trouvât, avec l'icône plate mais dorée, un substitut passable. Quant au théâtre, représentation de l'irrationnalité et de la toute-puissance du destin et des passions humaines, le remplacer posait des problèmes encore plus grands<sup>12</sup>.

## 2.2. La théologie philosophique

Les deux siècles qui précèdent l'ère chrétienne virent une synthèse caractéristique entre la religion et la philosophie, le mythe et la raison. Ce fut l'apogée du stoïcisme. Cette école de pensée grecque – fondée, d'ailleurs, par un sémité, Zénon de Kition en Chypre – construisait des théories rationnelles et cohérentes qui ressemblent beaucoup à ce qu'on a appelé, dans notre siècle, une *demythologisation*. Son école identifiait systématiquement les puissances considérées divines à des éléments du *cosmos*. Seul Zeus, le feu pur, était en quelque sorte supérieur au monde, étant sa source, sa matière première aussi bien que sa fin, dans la conflagration périodique

<sup>12</sup> Le savant juif allemand Günther ZUNTZ constate d'une façon positive dans sa thèse, «daß es im christlichen Aeon keine Tragödie gab, nicht geben konnte, weil ein Gott stellvertretend für alle gelitten hat». Voir son article: «Ein Heide las das Markusevangelium», in: H. CANZIK (éd.), *Markus-Philologie*, Tübingen, 1984, p. 205-222; citation p. 221. Le «païen» de cet exposé est l'auteur lui-même. Cf. avec cet article celui d'A.-J. FESTUGIÈRE: 'Du christianisme', in: *Mémorial André-Jean Festugière*, éd. E. LUCCHESI et H.D. SAFFREY, Genève, 1984, p. 276-281, publication posthume d'un texte dans lequel l'auteur entreprend de revêtir le personnage d'un païen du I<sup>er</sup> siècle.

appelée «ἐκπύρωσις». A vrai dire – c'est la doctrine de Cléanthe et de Chrysippe<sup>13</sup>, successeurs de Zénon: il n'y a qu'une seule force ou substance divine, c'est celle que l'on appelle Zeus, qui est le feu le plus pur. Les autres en dérivent, étant mêlées plus ou moins de matières plus lourdes. Telle était la théorie de la transcendance et de l'immanence qui permettait aux Stoïciens d'intégrer dans un seul système tout le savoir empirique et toutes les traditions mythiques et spéculatives. C'est par la méthode allégorique que les Stoïciens parvinrent à transformer les traditions religieuses grecques en *théologie* au sens plus moderne du terme. Ils étaient soucieux de sauver la réputation des anciens poètes, en particulier d'Homère qui leur était cher comme preuve de l'ancienneté de leurs opinions.

Pour la religion et la culture grecques, les poèmes homériques représentaient quelque chose comme une Bible. Etablis depuis les origines de l'écriture grecque comme texte d'exercice, modèle de grammaire et matière presque unique de l'enseignement scolaire, ils recevaient, par les soins des Stoïciens, les interprétations qui permettaient d'en dégager tout ce qui importait comme vérité scientifique ou comme exemple de morale. L'école dite de Pergame, dont les Stoïciens se faisaient les partisans, avait supposé qu'Homère, le «poète divin», disposait d'un savoir surhumain qu'il ne savait mieux communiquer aux générations à venir que sous la forme plaisante et charmante d'énigmes et d'allégories consciemment voulues<sup>14</sup>.

Des trois disciplines de la philosophie selon les Stoïciens, la logique, la physique et l'éthique, les deux dernières s'enseignaient dans la formation secondaire, chez le γραμματικός, par le moyen de l'allégorisation d'Homère. C'est seulement dans la troisième étape du système d'éducation grec, qui était celle de la rhétorique et de la philosophie, que l'attention se tournait vers les textes non homériques: les orateurs attiques, les historiens, Platon, etc.<sup>15</sup>.

Le dicton du sage hébreu ben Bag-Bag qui disait de la Tora: «Tourne-la et retourne-la, tout est en elle»<sup>16</sup> décrit en fait ce que les grammairiens des trois siècles précédents avaient pratiqué sur Homère. Il existe encore

<sup>13</sup> Voir Hans von (Ioannes ab) ARNIM (éd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Berlin, 1903-42, t. I, no. 537 (l'hymne de Cléanthe); t. II, no. 1009ss; traduction française dans E. BRÉHIER (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, 1962 (Bibl. de la Pléiade), 7s, etc.

<sup>14</sup> H. DÖRRIE «Zur Methodik antiker Exegese», in: *ZNW* 65, 1974, 121-138. Cet article très informatif a le seul défaut de placer l'apogée de l'interprétation allégorique trop tard, à savoir dans la fusion du platonisme avec le pythagorisme au III<sup>e</sup> siècle.

<sup>15</sup> Ouvrage de référence: H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1955.

<sup>16</sup> *Abot* 5,25(22). Yohanan ben Bag-Bag est considéré comme disciple d'Hillel, donc contemporain de Jésus.

trois manuels d'interprétation homérique<sup>17</sup>, dont la lecture aiderait beaucoup les bibliistes à comprendre, de par ses origines, leur métier exégétique. On y ajoutera les efforts plus modérés d'un platonicien tel que Plutarque, dont les exégèses, allégoriques au besoin, tiennent compte de la cohérence du texte et de ses structures internes<sup>18</sup>. Même le courant qui s'opposait à toute allégorisation, la philologie homérique d'un Aristarque de Samos, bibliothécaire alexandrin, précède de beaucoup les efforts correspondants des théologiens juifs et chrétiens. Aristarque est considéré comme le père de la critique textuelle, qui a rendu la littérature grecque incomparable à celles, par exemple, des Perses, des Mandéens, etc. La maxime “Ομηρον ἔξ ‘Ομηρου σαφηνίζειν<sup>19</sup> a été transposée, sans trop d'originalité, dans notre principe protestant *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*.

Pour terminer ce deuxième chapitre, notons un problème exemplaire: pour le stoïcisme, il n'y a pas d'histoire. Il fallut les efforts des théologiens chrétiens pour la faire valoir. C'est là un des mérites de l'épître aux Hébreux. D'autres problèmes de la théologie philosophique antique, notamment celui du patriarchalisme théologique, ont attendu plus longtemps pour être découverts.

### 3. L'intermédiaire du judaïsme hellénisé

Prenant dans un sens large ce que le titre de cette leçon annonce, j'aimerais porter à votre attention un phénomène souvent ignoré, dont le rôle

<sup>17</sup> Héraclite le Stoïcien, *Quaestiones Homericæ*; Cornutus, *Theologiae Graecæ compendium*; ps.-Plutarque, *De vita et poesi Homeri*. Les trois ouvrages sont écrits en grec. – Le succès énorme de l'herméneutique stoïcienne a marginalisé les efforts d'Evémère, philosophe et critique des mythes des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles avant J.-C., qui proposait une interprétation historicisante: les dieux étaient des héros, les héros des personnes humaines du passé lointain – des rois, des sages, des législateurs, dont les mérites auraient été exagérés par une divinisation postérieure.

<sup>18</sup> Qu'il suffise ici de rappeler son traité *Sur Isis et Osiris* (*Moralia* 351 C à 384 C), qui est d'ailleurs notre source d'information principale sur ce chapitre si important de la pensée religieuse égyptienne (les sources autochtones ne le présentent jamais en entier), et son traité programmatique *De audiendis poetis* (*Moralia* 14 D à 37 B). Développant une herméneutique beaucoup plus «moderne» que celle des Stoïciens, Plutarque traite ses textes non pas comme une physique cryptée, mais comme de la poésie.

<sup>19</sup> Voir N. G. WILSON, ‘An Aristarchean maxim’, in: *The Classical Review* 21, 1971, p. 172. Je remercie mon collègue neuchâtelois W. Spoerri, helléniste, de cette référence. – Cf. A. VICIANO: ‘Homeron ex Homerou saphenizein». *Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su Comentario a las Epístolas Paulinas*’, in: *Scripta Theologica* 21, Pamplona, 1989, p. 13-61.

intermédiaire entre la sagesse grecque et la révélation biblique ne peut être exagéré: c'est le judaïsme de langue grecque.

### *3.1. Naissance et apogée de la théologie juive hellénistique*

Généralement, on considère la traduction grecque de l'A.T., ouvrage commencé au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. avec le Pentateuque et poursuivi jusqu'à l'ère chrétienne, comme le document primordial du judaïsme de langue grecque. Malheureusement, le langage de la Septante est pour l'essentiel tellement sous-littéraire et dépourvu de toute grâce que, à l'exception des premiers chapitres de la Genèse qui possèdent malgré tout une sorte de grandeur, tout le reste ne semble guère avoir attiré l'attention des gens de lettres. La renommée du peuple juif, au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., d'être un peuple de philosophes, qui était due au luxe exceptionnel de dépenser chaque septième jour pour le bien d'un enseignement dans la Loi et dans les traditions nationales, s'est perdue avec l'échec publicitaire de la Septante. Ses livres n'étaient adaptés qu'à l'usage liturgique des synagogues<sup>20</sup>.

Arnaldo Momigliano<sup>21</sup>, un historien juif italien, a bien souligné que, pour le public de langue grecque, on ne produisait pas de traductions, mais on créait de nouvelles œuvres qui portaient à sa connaissance les sagesses de l'Orient. Bérossos l'a fait pour les Babyloniens; pour les Egyptiens, c'était Manéthon; pour les Juifs, enfin, mais trop tard, Flavius Josèphe. Ses *Antiquités juives*, une sorte d'Ancien Testament réécrit, qui parut après la catastrophe juive de l'an 70, n'ont pas trouvé d'autres lecteurs que les chrétiens. D'autres efforts pour représenter l'histoire sainte sous une forme dramatique<sup>22</sup> ou épique<sup>23</sup> n'avaient peut-être pas la qualité nécessaire pour retenir l'intérêt du public païen. Toute la littérature juive de langue grecque n'a été préservée que par des copies chrétiennes. Cela vaut même pour l'ensemble de la Septante qui, on le sait, a été rejetée et condamnée à l'oubli par les rabbins.

<sup>20</sup> Ce n'est qu'à partir du I<sup>er</sup> siècle, avec le Nouveau Testament, auquel se joindront plus tard les écrits hermétiques, qu'il se fit une sorte d'imitation du style sémitisant de la Septante, considéré alors comme solennel.

<sup>21</sup> Dans son livre: *Alien Wisdom, The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975, ch. 2. Sur la Septante en particulier, voir p. 92.

<sup>22</sup> Pour Ezékiel le poète tragique, voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and ed. by G. VERMES et al., t. III/1, Edimbourg 1986, p. 563-566.

<sup>23</sup> SCHÜRER/VERMES (note précédente), p. 558-562 (Philon le poète épique, Théodore).

Après les Grecs, auxquels nous devons la notion de θεολογία, et avant l'avènement du christianisme, qui a popularisé cette notion, seuls les Juifs de langue grecque ont créé quelque chose de comparable. La lettre pseudépigraphe d'Aristée, Aristobule, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, le rhéteur anonyme juif à qui nous devons les prédications *Sur Jonas* et *Sur Samson*, et enfin le Juif cité anonymement par Celse avec des extraits d'un écrit contre les chrétiens – voilà les principaux auteurs de ce que l'on pourrait et devrait appeler une «théologie juive»<sup>24</sup>. A l'exception de Josèphe, ce sont tous des Alexandrins<sup>25</sup>. Ils formulent et observent des règles herméneutiques explicites qui n'étaient que des adaptations de celles du stoïcisme<sup>26</sup> – en faveur d'une réflexion sur Dieu et sur la législation et l'histoire saintes qui tenait bien le niveau intellectuel de l'époque. Aristobule, par exemple, – nous le savons par Eusèbe – transforma programmatiquement les anthropomorphismes de l'Ancien Testament en doctrines symboliques de contenu cosmologique ou moral<sup>27</sup>. Les auteurs juifs alexandrins évitaient toute opposition entre la vérité révélée et la vérité des sciences.

Au niveau de la pratique, un avantage inestimable du judaïsme antique consistait en un culte monothéiste et dépourvu de tout acte de sacrifice sanglant: le service synagogal dont l'origine remonte peut-être à une solution de compromis qu'on a trouvée dans la diaspora des exilés, après la ruine du premier Temple<sup>28</sup>. Au cours des siècles, il acquiert le rang d'une

<sup>24</sup> En employant ce terme, je ne me réfère pas à la «théologie» implicite qu'on pourrait trouver dans n'importe quel document religieux de l'Antiquité. Cf. F. C. GRANT, *Roman Hellenism and the New Testament*, New York, 1962, p. 6: «The later Greeks assumed that Homer had a «theology» much as «theology» has been read into the Old Testament, the Koran, and other sacred books – of course with some justification, if a broad enough definition of theology is used.»

<sup>25</sup> A l'époque, le judaïsme d'Alexandrie était beaucoup moins prolétaire que celui de Rome, issu d'importations d'esclaves. D'Antioche, on ne sait pas grand-chose; notons quand même que les Juifs de cette ville participaient activement aux sports (Fl. Josèphe, *Ant.* XII 119s; *Bell.* II 591s) et que l'on soignait les tombeaux des martyrs maccabéens.

<sup>26</sup> Cf. *op. cit.* (n. 9), p. 55-91.

<sup>27</sup> Les cinq fragments d'Aristobule sont transmis par Eusèbe, *Hist. eccl.* VII 32,17s; *Préparation évangélique* VIII 10,1-17; XIII 12,1s; *ibid.* 3-8 (le postulat δ' ὅσιαι διαλήψεις); *ibid.* 9-16.

<sup>28</sup> M. HENGEL, 'Proseuche und Synagoge', in: *Tradition und Glaube, Festgabe für K. G. Kuhn*, éd. G. JEREMIAS et al., Göttingen, 1971, p. 157-184. Hengel constate: «Dieser jüdische Wortgottesdienst wie auch der dazugehörige gottesdienstliche Raum bildeten gegenüber den Kultformen aller antiken Religionen wie auch gegenüber dem eigenen traditionellen Tempelkultus eine revolutionäre Neuerung» (p. 158), en ajoutant: «Leider liegen die historischen Hintergründe ihrer Entstehung nach wie vor im Dunkeln.» Les plus anciens témoignages archéologiques semblent être des inscriptions égyptiennes provenant de plusieurs synagogues du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

représentation *de facto* de l'idéal éclairé et monothéiste d'une λογικὴ λατρεία («culte raisonnable/ rendu par la parole»)<sup>29</sup>. Philon est très fier de son caractère philosophique; il en tire de bons arguments pour sa présentation apologétique du judaïsme<sup>30</sup>.

### 3.2. *La fin du judaïsme hellénistique et la naissance du rabbinisme*

L'échange culturel entre l'hellénisme et le judaïsme – échange dans lequel le côté juif a beaucoup plus reçu qu'il n'a donné – souffrit une interruption violente, dans la seconde moitié du I<sup>e</sup> et la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, lors du désastre de la Guerre des Juifs (66-74 après J.-C.) et des émeutes juives à Alexandrie et ailleurs. Avec le Temple, récemment restauré par Hérode I<sup>e</sup> et détruit en 70 ap. J.-C. par les troupes romaines, les magnifiques synagogues d'Alexandrie, de Tibériade et d'autres tombèrent en ruines. Les courants de pensée apocalyptique, expression de l'insatisfaction des petites gens, avaient contribué à la radicalisation des masses<sup>31</sup> – avec pour résultat que ce n'est pas l'apocalyptique qui disparut, mais la haute théologie avec ses chefs-lieux<sup>32</sup>. Une de ses faiblesses avait consisté à vouloir apaiser les masses en justifiant toujours le *statu quo*.

Après la catastrophe, le légalisme pharisien saisit la chance de s'ériger en monopole<sup>33</sup>, la tradition rabbinique devenant la colonne vertébrale du judaïsme hébreu tel qu'il a survécu jusqu'à nos jours.

Les catastrophes du judaïsme, qui ont particulièrement atteint sa partie hellénisante, ont eu pour conséquence que même l'Eglise, seule héritière de la synthèse dont nous parlons, a oublié et renié ses prédécesseurs. Depuis le

<sup>29</sup> Lieu classique: Rm 12,1. Cf. O. CASEL, ‘Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung’, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4, 1924, p. 37-47.

<sup>30</sup> Par exemple *De vita Mosis* II 216; *De specialibus legibus* II 62.

<sup>31</sup> Cf. M. HENGEL, ‘Messianische Hoffnung und politischer «Radikalismus» in der «jüdisch-hellenistischen Diaspora», in: D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, p. 655-686, surtout p. 680s.

<sup>32</sup> Marcel SIMON constate le paradoxe: «En fait, après 70 et 135, comme avant, deux tendances coexistent dans le judaïsme: l'une étroite, intransigeante, isolationniste, l'autre large et tolérante. Ce n'est que très progressivement que la première finira par triompher. Elle n'est pas née du désastre: c'est elle, au contraire, qui a engendré les révoltes et la catastrophe» (M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948 et réimpr., p. 49).

<sup>33</sup> Les quelques traces de théologie judéo-hellénistique qui se trouvent aux II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles sont énumérées dans *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* (voir n. 9), p. 40s et 44.

II<sup>e</sup> siècle, la vérité historique fut remplacée par une basse polémique qui déforme même les productions les plus belles de la théologie ecclésiastique, à partir de l'apologiste Méliton de Sardes<sup>34</sup>.

Le judaïsme, à son tour, a dissous, au cours des cinq premiers siècles de notre ère, ses liens avec la culture grecque. C'était là un processus très long et très hésitant, qui montre à quel point étaient devenues profondes les racines de cette symbiose. C'est seulement sous la pression des empereurs romains devenus chrétiens que la synthèse finit par se dissoudre complètement, toute langue à l'exception de l'hébreu (et de l'araméen) étant désormais écartée du culte synagogal.

Vu sous l'aspect de ses doctrines, le rabbinisme s'avère en grande partie être une réaction à la théologie chrétienne<sup>35</sup>. C'est pourquoi ses écrits ne peuvent guère servir comme source pour comprendre cette dernière. On a souvent fait un usage maladroit de l'ouvrage monumental de Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, en ayant trop peu de respect pour la chronologie, et trop pour la force suggestive des caractères hébreux (qui, quant à eux, sont un emprunt fait aux Babyloniens).

La *Religionsgeschichtliche Schule* s'est efforcée à son tour de nous faire croire à un anachronisme: au lieu des rabbins, elle voulait interposer les *gnostiques* entre Jésus et les théologiens dogmatiques de l'Eglise ancienne. Harnack, dans sa fameuse *Dogmengeschichte*, disait des gnostiques<sup>36</sup>: «ils ont été purement et simplement les théologiens du premier siècle.» Il ne saurait nommer un seul gnostique pour cette thèse. Un regard, même superficiel, sur les sources du I<sup>er</sup> siècle montrera au chercheur impartial que les théologiens de cette époque sont des païens comme Cornutus, auteur d'un *Theologiae Graecae compendium* (écrit en grec), Plutarque et d'autres – et les Juifs de langue grecque, dont la présence semble avoir géné les autorités de la *Religionsgeschichtliche Schule* à tel point qu'ils les ont ignorés.

<sup>34</sup> Son discours *Sur la Pâque* (éd. grecque-française par O. PERLER, SC 123) est le premier exemple d'une inculpation exclusive des Juifs concernant la mise à mort de Jésus.

<sup>35</sup> La théologie des mérites, par exemple, n'a reçu sa forme extrême (qui a remplacé une théologie de la grâce exprimée notamment en 4 Esd 8,11-19; PsSal 9; Ps.-Philon, *Sur Samson* 3; *Sur Jonas* 71) que par les rabbins. Voir Abot 3,20 (Rabbi Akiba); cf. ce que les dictionnaires d'hébreu rabbinique et les ouvrages de référence offrent sous le terme *zekut* (*Abraham*), etc. La doctrine des mérites des saints n'est nullement une création chrétienne.

<sup>36</sup> T. 1, 4<sup>e</sup> éd., Freiburg 1909, p. 250: «Sie sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen.» HARNACK répète cette thèse dans sa *Dogmengeschichte*, 6<sup>e</sup> éd., Tübingen 1922 (et réimpr.), p. 65.

#### 4. Le message chrétien

Cela dit, nous pouvons revenir sur le phénomène d'un Nouveau Testament écrit en grec, et sur la question de savoir quel est le rapport entre la révélation divine et la culture humaine tel que le met à jour ce petit recueil d'écrits.

Constatons tout d'abord que, pour faire comprendre le message chrétien d'une façon missionnaire, il fallait que les apôtres et missionnaires l'expriment dans la langue que l'on connaissait et parlait plus ou moins dans tout l'espace qui s'étend de la France et de Rome jusqu'à l'Euphrate. Il ne s'agissait pas seulement d'un compromis pratique. Si l'on considère le Nouveau Testament comme l'expression d'une vérité révélée, on y verra bien plus que cela. Le fait que le Nouveau Testament dans son entier soit écrit en grec<sup>37</sup> montre, à mon avis, combien l'on était au courant, au ciel, de la qualité des moyens de communication d'ici-bas. A l'époque, aucune langue du bassin méditerranéen n'était autant différenciée, au niveau lexical et au niveau syntaxique, que la langue grecque que l'on appelle la κοινή<sup>38</sup>. Même les langues modernes ne peuvent guère s'attribuer un statut supérieur. Edouard Delebecque le constate très bien: «Il fallait toutes les ressources de la langue des dieux pour révéler aux hommes la parole de Dieu»<sup>39</sup>. Regardons le phénomène de plus près.

##### 4.1. Les premiers chrétiens parlant le grec

Jérusalem était une ville bilingue<sup>40</sup>, araméenne et grecque. Ce n'est sûrement pas sans raison qu'une partie des disciples de Jésus portaient des noms ou des surnoms grecs. Le centurion romain dont le valet était malade

<sup>37</sup> La légende d'un proto-Matthieu écrit en araméen, que l'autorité plus que douteuse d'un Papias a fait circuler, exerce trop d'attraction sur les sémitistes pour être jamais abandonnée. Pour une critique récente, voir G. ZUNTZ, 'Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?' in: H. CANZIK (éd.), *Markus-Philologie* (cf. n. 12), p. 47-71, surtout p. 70.

<sup>38</sup> Pour elle, les ressources et les nuances de l'attique classique étaient toujours disponibles (quoique restreintes au style noble et littéraire), tandis que le vocabulaire en comparant par exemple Démosthène à Plutarque s'était triplé. Cf. H. MARTIN in: BETZ, Hans Dieter (éd.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1978, p. 451.

<sup>39</sup> *Les Actes des apôtres*, texte traduit et annoté, Paris 1982, p. XXXII.

<sup>40</sup> M. HENGEL, «Der vorchristliche Paulus», in: *idem* et U. HECKEL, *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, 1990, p. 177-293, surtout p. 256-265. Cf. *idem*, *The 'Hellenization' of Judaea in the first century after Christ*, London/Philadelphia, 1989, p. 22ss.

(Lc 7,2, etc.) n'eut pas de problèmes pour communiquer avec le groupe dont Jésus était le centre, pas plus que les pèlerins grecs qui approchèrent Philippe et André pour obtenir une audience chez leur maître (Jn 12,20ss). A Jérusalem existait, entre autres, une synagogue dite «des Alexandrins» (Ac 6,9). Ce que Philippe, le membre du groupe jérusalémite des Sept, explique au ministre éthiopien, c'est le chapitre 53 dans la version grecque d'Esaïe, achetée sans doute dans cette ville.

Même Simon Pierre, si l'on veut bien croire ce que la tradition affirme au sujet de ses activités à Rome, s'engage en de tels efforts. Il n'aurait pu être évêque de Rome en parlant son dialecte galiléen.

A Ephèse, le futur siège du cercle johannique, le judaïsme alexandrin s'introduisit par la personne d'Apollos, un judéo-chrétien originaire d'Alexandrie, que le livre des Actes (18,24) qualifie d'ἀνὴρ λόγιος («homme éloquent / érudit»). Le texte ajoute qu'il était δυνατὸς ἐν ταῖς Γραφαῖς, «versé dans les Ecritures»<sup>41</sup>, donc une sorte de Philon chrétien et précurseur de Clément d'Alexandrie.

On voit que l'adaptation du message à la culture au sein de laquelle il se fait entendre a commencé du vivant même du Jésus historique. Elle s'est continuée à chaque étape de la mission et s'est poursuivie de même à chaque étape de la réflexion sur les données de la nouvelle Alliance.

Parmi ces données se trouvaient, comme leur noyau dur, les symboles du baptême et de la sainte-cène. Le prophète et thaumaturge de Nazareth avait osé instituer un *nouveau culte*. Ce culte exprimait et exprime toujours les trois vérités de base suivantes:

- c'est Dieu qui fait le premier pas vers les humains;
- sa parole, son message, c'est la réconciliation même de ceux qui ne pensaient pas en avoir besoin;
- Dieu lui-même donne l'exemple de ce que veut dire le seul commandement divin, celui de l'amour.

On ne peut sous-estimer le fait que ces trois vérités s'exprimèrent et se propagèrent à partir de la Pentecôte sous la forme d'un *culte monothéiste*. A l'exception des Juifs, dont le culte synagogal fut imité et adapté par les chrétiens, les religions de l'Antiquité n'avaient pas la possibilité de s'exprimer ainsi. Les interprétations philosophiques des croyances et des cultes étaient une chose, et la pratique rituelle une autre. Elle était contrôlée par le

<sup>41</sup> On pourrait ajouter Silvain, chrétien jérusalémite (Ac 15,22 etc.), qui a également participé aux voyages missionnaires de Paul (1 Th 1,1 etc.). S'il y a moyen de trouver dans l'épître de Jacques, qui est une diatribe hellénistique accomplie, la propriété intellectuelle et spirituelle du frère de Jésus, c'est seulement par l'intermédiaire d'une personne comme Silvain qui aurait pu servir de *ghost-writer*.

pouvoir politique qui ne permettait guère des innovations sur ce plan-là<sup>42</sup>. Les cultes traditionnels étaient une sorte de tabou. Ni Cléanthe, ni Chrysippe, ni Cicéron, ni Sénèque, ni Epictète, ni Plutarque – on peut continuer la liste jusqu’aux derniers païens grecs au temps de Julien l’Apostat – n’ont jamais songé à changer ou à réformer les cultes existants.

Revenons-en aux synagogues juives et à leur fonction de modèle pour le culte chrétien: le fait d’un culte monothéiste, basé sur une idée plus pure, platonicienne d’ailleurs, de la transcendance, était en lui-même un véhicule puissant de l’adaptation culturelle du message à une époque où les cultes traditionnels, particuliers, polythéistes, étaient, en théorie du moins, depuis longtemps dépassés.

En ce qui concerne le travail intellectuel dont les écrits néotestamentaires font preuve, mentionnons, en guise d’exemple, les notions principales qui servent à expliquer le mystère de l’incarnation. On n’en est pas resté à la représentation narrative et mythologique d’une naissance virginal. On a appelé le Christ le *λόγος* du Créateur (Jn 1), ce qui établit des liens avec toute la pensée grecque concernant la transcendance et l’immanence. On pourrait s’attacher longuement à exploiter la richesse de cette notion. De même, on a appelé le Christ l’*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* (2 Co 4,4; cf. Col 1,15), en ouvrant ainsi la porte au platonisme qui n’hésita pas à exercer toutes ses facultés interprétatives. Je saute les tentatives terminologiques encore plus expresses qui se trouvent dans l’épître aux Hébreux (1,3s; cf. la définition de *πίστις* en 11,1)<sup>43</sup>. Au terme de cette «conceptualisation» de la foi se trouvent, nous le savons, les définitions des grands conciles des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, exploits hardis qui vont peut-être au-delà de ce que la langue la plus savante peut exprimer<sup>44</sup>. Pour illustrer une étape à mi-chemin, je me permets de citer la fin des Actes apocryphes d’André<sup>45</sup>: «Que j’achève ici mes récits bienheureux des actes et des mystères difficiles, pour ne pas dire impossibles à exprimer...» Un auditoire antique aurait ici automatiquement

<sup>42</sup> Le culte de Sérapis, institué en Egypte par les premiers Ptolémées comme un parallèle au culte du Zeus grec, en serait une exception. Aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, les empereurs romains favorisaient le culte du Soleil (et de Mithras) venant de la Perse et dont le symbolisme leur convenait. Mais avec tout cela, on restait beaucoup en arrière par rapport à la théologie philosophique.

<sup>43</sup> Je suis conscient du fait qu’on peut considérer chaque définition en matière de religion comme un vice. Mais sans cet effort intellectuel, le christianisme, à mon avis, ne serait jamais sorti du cadre du folklore.

<sup>44</sup> W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, a montré – peut-être contre son gré – comment les définitions, au V<sup>e</sup> s., aboutirent à une impasse. Cela ne vaut pas moins pour les monophysites que pour l’orthodoxie chalcédonienne.

<sup>45</sup> J’ai sous les yeux: F. BOVON, ‘Les paroles de vie dans les Actes de l’apôtre André’, in: *Apocrypha* 2, 1991, p. 99-117; cité: p. 107.

reconnu un dicton célèbre de Platon (*Timée* 28 C). Par l'intermédiaire de Philon, Platon était devenu une sorte de père de l'Eglise, pas moins que pour les latins le moraliste stoïcien Sénèque.

Luc, l'historien de la mission – c'est lui qui nous informe que Paul savait parler l'araméen aussi bien que le grec –, offre à ses lecteurs des modèles pour l'adaptation culturelle de l'Evangile. La fameuse scène sur l'Aréopage (Ac 17), dont je ne ferai pas ici l'analyse détaillée, contient au verset 28 une des citations – peu nombreuses dans le Nouveau Testament<sup>46</sup>, mais marquantes –, d'un auteur païen. Il s'agit du poème du stoïcien Aratos sur les astres (*Phénomènes* 5) dont le début exprime, une fois de plus, le monothéisme du moins théorique de cette école de pensée théologique.

Quoi qu'on dise de la fidélité historique de Luc, sa façon de nous représenter l'apôtre<sup>47</sup> citant un poète païen n'a rien d'invraisemblable. En 1 Co 15,33, une lettre authentique de Paul, on lit le vers d'Euripide et de Ménandre<sup>48</sup>: φθείρουσιν ἥθη χρησθ',<sup>49</sup> δύμιλίαι κακαί, «les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs». Ce vers, bien sûr, comme tous les autres exemples de citations poétiques qui se trouvent dans le Nouveau Testament<sup>50</sup>, était déjà devenu un proverbe dans la langue grecque. C'est là

<sup>46</sup> Cf. la liste donnée par K. ALAND dans son édition du N.T. grec, Stuttgart, 1979, p. 775. On ne s'étonnera pas du fait qu'aucun auteur païen ne soit nommé par son nom, les premiers témoins chrétiens n'ayant aucun intérêt à faire état de leur érudition séculaire.

<sup>47</sup> Il semble bien qu'il ait façonné l'épisode sur le modèle classique de Socrate, le ξένων δαιμονίων καταγγελεύς (Ac 17,18). E. HAENCHEN qui, dans son commentaire *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1965, note à juste titre ce rapprochement (p. 454 et 457), oublie, dans son explication d'ΑΓΝΩΣΤΩΙ ΘΕΩΙ (Ac 17,23) et dans sa référence au fameux épisode de l'expiation de la ville par Epiménide, les paroles mêmes qui en auraient donné la clé. Les sacrifices ordonnés par le shaman crétois eurent lieu là où les bêtes se couchaient; ils étaient donc destinés τῷ προσήκοντι θεῷ (Diogène Laërce I 110). K. LAKE in: *idem* / H. CADBURY, *The beginnings of Christianity*, t. 5, p. 241, cite la référence correcte; elle nous fait comprendre le singulier non attesté par les inscriptions. – A Epidaure, une des inscriptions qui relatent les guérisons faites par Asclépios commence avec ΘΕΟΣ, TYXAI (=τύχῃ) ΑΓΑΘΑΙ (voir Th. PAPADAKIS, *Epidauros. Das Heiligtum des Asklepios*, München/Zürich, 1971, pl. 18 à droite et p. 19; transcription à corriger).

<sup>48</sup> Euripide, fr. 1024 (NAUCK); Ménandre, fr. 211 (MENEKE) = fr. 218 (THIERFELDER).

<sup>49</sup> L'élation de l'α s'entend; il n'y avait pas d'obligation, pour les scribes anciens (même ceux qui copiaient les poèmes d'Homère), de la marquer.

<sup>50</sup> Tt 1,12, un autre hexamètre dont l'attribution à Epiménide est due à Clément d'Alexandrie (*Strom.* I 59,2) et à Jérôme (dans son commentaire *ad loc.*). Depuis Eubulide (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), on citait ce vers pour illustrer le paradoxe du ψευδόμενος. Voir G. BÜCHMANN, *Geflügelte Worte*, 32<sup>e</sup> éd., Berlin, 1972, p. 101. – En Jc 3,3, ἵππων χαλινοί évoque Sophocle, *Antigone* 477, drame qui, lui aussi, présente le problème des passions intempérées.

une des raisons pour lesquelles il aurait été stupide d'ajouter un nom d'auteur ou même une référence bibliographique. L'intention de créer une cohérence entre deux «univers d'interprétation»<sup>51</sup> est tout de même évidente.

En faisant l'exégèse de l'épître aux Romains, on a longtemps admis que le dilemme anthropologique entre le savoir et le vouloir – relation troublée par la passion – trouvait son pendant dans les réflexions d'Ovide sur la passion de l'amour<sup>52</sup>. Récemment, Muriel Schmid<sup>53</sup> a défendu la thèse que Rm 7,17-24 présuppose la connaissance des passions tragiques de Médée telles que le drame d'Euripide de même nom les met en scène. Rappelons-nous qu'Euripide était l'auteur le plus joué et le plus cité de tous les dramaturges grecs<sup>54</sup>; il était le Racine ou le Schiller de l'Antiquité.

Pour l'herméneutique, il est important de noter que les citations et les allusions à la poésie grecque qu'on trouve dans le Nouveau Testament sont toutes des reprises de matériaux très répandus, donc de lieux communs de toute une culture. Les témoins chrétiens auxquels nous devons le Nouveau Testament ne se firent jamais les partisans de telle école de pensée grecque en citant ce qui aurait pu être contesté par telle autre. Les *Phénomènes* d'Aratos que rappelle le discours sur l'Aréopage étaient depuis longtemps devenus un texte de mémorisation pour apprendre aux écoliers les notions de base de l'astronomie.

En continuant notre revue – incomplète – des citations et allusions grecques dans le Nouveau Testament, nous rencontrons un phénomène tout à fait remarquable, thème de notre point suivant.

#### 4.2. Le Christ parlant le grec

A en croire Luc, le Christ céleste n'hésite aucunement à faire usage de la langue grecque et des lieux communs qu'elle comporte.

Revenons-en à la parole adressée à Paul sur le chemin de Damas: «Shaoul, Shaoul, pourquoi me persécutes-tu?» (Ac 26,14). Paul écoute son nom prononcé en hébreu. Lisons maintenant ce qui suit: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. On traduit: «Il est dur pour toi de regimber contre l'aiguillon». Le mot rare λακτίζειν pousse le lecteur du texte original à ouvrir

<sup>51</sup> J'emprunte ce terme à Wim A. de PATER, ‘Sprachanalyse und Erfahrung’, in: U. GERBER / E. GÜTTGEMANNS (éd.), *Glauben und Grammatik*, Bonn, 1973, p. 112-122.

<sup>52</sup> M. LUTHER, Scolies sur Rm 2,12 (*Oeuvres*, t. XI, Genève, 1983, p. 269), citant Ovide, *Am. III* 4,17s; II 19,3.36.

<sup>53</sup> Dans son mémoire de spécialisation en Nouveau Testament, en avril 1992.

<sup>54</sup> Même Philon, qui était plus restreint par l'obéissance à la loi mosaïque que ne l'était Paul, avoue avoir assisté à la représentation d'un drame d'Euripide: *De ebrietate* 177.

son dictionnaire<sup>55</sup>, et ses yeux tombent sur des références tout à fait intéressantes. On a affaire à un proverbe<sup>56</sup> grec qui évoque le contexte de la haute poésie. Pindare, Eschyle et Euripide se font suite, pour ne pas parler des imitateurs latins. D'Euripide<sup>57</sup>, le vers 795 des *Bacchantes* est particulièrement pertinent:

θύοιμ' ἄν αὐτῷ μᾶλλον, ἢ θυμούμενος  
πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὡν θεῶ .

Ceslas Spicq, dans l'article correspondant de son *Lexique*, traduit: «Au lieu de regimber contre son aiguillon<sup>58</sup> – un mortel contre un Dieu! – je lui sacrifierais...» Il s'agit donc du motif du *θεομάχος*, de l'homme en révolte contre Dieu, auquel on ne peut que recommander de cesser au plus vite.

Quelques chapitres plus haut, en Ac 5,39, on avait déjà lu le terme *θεομάχος* dans la bouche d'une personne de haut rang, Gamaliel I, le maître jérusalémite de Paul. Son conseil, donné à ses collègues du Sanhédrin, était de contenu tout à fait comparable. De tels termes et de tels proverbes étaient évocateurs de tout un chapitre de théologie grecque.

La critique tâche de s'en débarrasser en prétendant que c'est Luc lui-même qui a ajouté ces paroles<sup>59</sup>. Elles manquent, il est vrai, dans les deux autres récits du même événement (Ac 9 et 22). Mais cela ne veut pas dire que les autres paroles viendraient d'autant plus du ciel. Le fait qu'une partie de cette *bat qol* (voix céleste) se sert de la langue du Jésus *terrestre* est totalement insignifiant pour notre question.

Nous faut-il un autre exemple? Prenons la parole du Christ, absente des évangiles, que cite Ac 20,35, la fin du discours d'adieu que Paul adresse aux presbytres d'Ephèse: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν – «il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir». Je suis curieux de trouver un jour un commentaire qui rende compte du fait qu'il s'agit, dans tout le discours des vv. 18b-35, d'un exemple florissant de prose rythmée<sup>60</sup>. La parole du Christ citée à la fin ne fait pas exception: ...ἢ λαμβάνειν

<sup>55</sup> A côté de BAUER / ALAND, on comparera C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg (Suisse) / Paris, 1991, p. 882s.

<sup>56</sup> L'édition d'ALAND, en ajoutant anachroniquement une référence à Julien, *Discours* 8, 246 B, renvoie au jugement de ce dernier qui cite πρὸς κέντρα λακτίζειν comme une παροιμία.

<sup>57</sup> L'édition d'ALAND, en choisissant la référence d'Euripide pour son apparat marginal, tient compte du fait que le pluriel *kéntra* est dû aux contraintes du mètre iambique du drame.

<sup>58</sup> Pour tenir compte du pluriel, on pourrait même préciser: «ses coups d'aiguillon».

<sup>59</sup> Par exemple M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, éd. H. GREEVEN, 3<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1957, p. 160: la phrase est «vom Autor hinzugefügt». Sur ce point, les critiques protestantes et catholiques coïncident: cf. *infra*, n. 67.

<sup>60</sup> Ouvrage de référence: E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 2 t., 7<sup>e</sup> éd., Darmstadt, 1974 (= 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> éd., Leipzig et Berlin, 1909.1915).

constitue un vers «crétique» (— ∪ —), précédé d'une syllabe longue – clause typique de la prose rythmée appelée «asianique». Elle est plus répandue dans le Nouveau Testament qu'on ne le pense<sup>61</sup>. C'était là le grand style qui était nécessaire pour susciter les émotions et pour faire impression sur le public. Le livre des Actes l'emploie régulièrement, tout comme l'épître de «Jacques»<sup>62</sup> et celle aux Hébreux. On peut ajouter les homélies de Valentin le gnostique, la harangue de Méléton sur la Pâque, les Actes apocryphes de Paul et de Thècle, ceux de Jean et nombre d'autres textes qui s'efforcent de recommander le christianisme – ou une sorte de christianisme – au grand public.

Du point de vue du contenu, le *logion* de Jésus que nous venons de citer contient une allusion à la magnanimité du grand roi de Perse qui, à son tour, était un des modèles sur lesquels l'idée juive de Dieu s'était formée<sup>63</sup>. Xénophon parle de lui<sup>64</sup>, et Thucydide de même<sup>65</sup>. Selon Plutarque<sup>66</sup>, Artaxerxès aurait dit: τὸ προσθεῖναι τοῦ ἀφελεῖν βασιλικώτερόν ἐστιν, «il est plus digne d'un roi d'ajouter que d'enlever». A l'époque, ce qui était digne d'un roi était aussi digne d'un dieu, et inversement.

Que faire de ces parallèles? D'une part, on se rend compte que l'engagement du Nouveau Testament dans la culture hellénistique est beaucoup plus profond que le simple fait de sa composition en grec ne le laisse soupçonner. D'autre part, on peut se poser la question suivante: cet engagement ne serait-il pas celui de Dieu lui-même qui a choisi de s'incarner en Jésus-Christ? Luc, à mon avis, est tout à fait juste dans sa présentation des événements. Ce serait un historicisme myope que de réduire le Christ céleste à l'usage de l'araméen de son séjour terrestre<sup>67</sup>, attitude pas plus

<sup>61</sup> G. LÜDERITZ a fait une analyse métrique de passages choisis de Mc dans son article «Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium», in: H. CANZIK (éd.), *Markus-Philologie* (cf. n. 12), p. 165- 203; elle prouve un certain soin de marquer au moyen du rythme les clauses importantes. A plus forte raison, on peut ajouter les débuts de Lc et d'Ac aussi bien que d'autres parties d'Ac, de Col (l'hymne en prose de 1,14-18), d'He, etc.

<sup>62</sup> Voir la note 41.

<sup>63</sup> Voir les références données dans: *Philon von Alexandrien, Ueber die Gottesbezeichnung «wohltätig verzehrendes Feuer»*, éd. F. SIEGERT, Tübingen, 1988, p. 71-73.

<sup>64</sup> *Cyropédie* VIII 7,14.

<sup>65</sup> II 97,4. Voir les commentaires sur Ac, par ex. celui d'E. HAENCHEN, et BÜCHMANN, *Geflügelte Worte* (n. 60), p. 91.

<sup>66</sup> *Mor.* 173 D.

<sup>67</sup> Je ne peux me défendre d'un sourire en lisant par exemple J. DUPONT, *Le discours de Milet, Testament pastoral de S. Paul <Actes 20,18-36>*, Paris, 1962, p. 324ss, où l'auteur, s'appuyant sur Jean Chrysostome (MIGNE, P. G. 60, 316 [B]) et d'autres Pères, propose de considérer l'*agaphon* d'Ac 20,35 comme provenant d'une tradition orale, ou bien d'une combinaison de plusieurs *logia* de Jésus connus

convaincante que le dogmatisme passé qui attribuait au ciel l'usage d'un hébreu anté-diluvien.

## 5. Conclusion: l'origine de la théologie

Pour conclure, je propose de mettre en œuvre la définition suivante: *la «théologie» est l'adaptation de la parole de Dieu à une culture donnée* qui, à son tour, devient redéuable de ce qu'elle reçoit. Elle est la médiation du message révélé avec tout ce qui importe dans la vie des humains, c'est-à-dire avec tout leur savoir, vrai ou faux. C'est surtout pour nous, bibliques protestants, qui ne connaissons plus le Christ selon la chair, mais seulement selon l'Esprit (2 Co 5,16), que le Christ ne parle plus l'araméen. Il parle le grec aussi bien que toutes les langues dont se servent les humains pour communiquer l'évangile. Qu'il me soit permis de citer à ce propos mon compatriote saxon, Martin Luther, qui disait: «...La langue grecque, elle aussi, peut être appelée sainte, puisqu'elle a été choisie de préférence à toutes les autres pour la rédaction du Nouveau Testament. C'est d'elle que, comme d'une source, il [le Nouveau Testament] a coulé par la traduction dans d'autres langues qu'il a également sanctifiées»<sup>68</sup>.

La victoire du christianisme, qui fut pour un temps tellement complète qu'on en oublia presque ses prédécesseurs païens et juifs, s'explique en partie par son habileté à s'accommoder aux moyens de communication qui étaient demandés et qui étaient également disponibles – grâce au phénomène de l'éducation grecque.

des évangiles. Cela est possible, bien sûr, mais l'idée est mal employée pour rattacher le Christ parlant ici au Jésus historique qui a parlé jadis. Quel est le gain à avancer l'hypothèse que le Jésus historique aurait connu les traditions en question (DUPONT, p. 328)? Dupont, évoquant le parallèle d'Ac 26,14, où il considère l'emploi du proverbe grec comme un «enjolivement littéraire» dû à l'interlocuteur païen de Paul (p. 328s), propose de conclure à une procédure analogue en Ac 20,35. Cette reconstruction qui se veut historique fait abstraction du fait que les premiers chrétiens (et non pas eux seuls) avaient une relation au Christ qui n'était pas de la nature d'une réminiscence. La rigueur historique oblige à ne pas ignorer des témoignages comme 2 Co 5,16.

<sup>68</sup> M. LUTHER, *Aux magistrats de toutes les villes allemandes* (1524; WA t. 15, p. 27ss), cité d'après *Oeuvres*, t. 4, Genève, 1958, p. 105. – Isidore de Séville, dans ses *Etymologies*, IX,1,3, qualifie l'hébreu, le grec et le latin de *linguae sacrae* parce que l'inscription sur la croix du Christ était rédigée dans ces trois langues (cf. Jn 19,20). Le théologien luthérien Johann GERHARD ajoutera (*Loci theologici, locus I*, ch. 24, 503) qu'on ne doit pas prendre cette triade dans un sens exclusif (qui favoriserait la Vulgate comme dernière expression légitime de la vérité révélée), mais dans un sens représentatif de toutes les langues; il cite même l'autorité d'un Cajetan pour cette vue.

Ajoutons l'avantage du christianisme de disposer d'un culte, d'un symbolisme et d'une liturgie monothéistes. Cela a fini par compenser ses difficultés à faire un emploi positif des images et du théâtre.

Une autre conclusion s'impose en ce qui concerne la définition de la théologie chrétienne. Si la présentation des matériaux historiques que j'ai faite n'est pas tout à fait erronée, il s'ensuit que la parole de Dieu ne s'est pas fait entendre aux humains une seule fois, ni à un seul peuple. Bien que l'histoire sainte soit restreinte, pour les temps avant Jésus-Christ, au seul peuple israélite et juif, la théologie, elle, a des racines plus étendues<sup>69</sup>. Je laisse à la théologie systématique la tâche d'apprécier ce fait. Etant exégète, je me contente de dire que l'histoire sainte, pour être bien comprise, semble avoir besoin de l'histoire tout entière. L'humanité a collaboré, à son su et à son insu, à évaluer intellectuellement les immenses dons qu'elle reconnaît comme venant de Dieu.

Au terme de cet exposé qui se veut un échantillon de recherche historique en matière de théologie, j'aimerais ajouter une remarque générale à l'adresse de mes futurs étudiants. Bien qu'on dise des études académiques et du savoir en général qu'il gonfle ses adeptes et les rend orgueilleux, le savoir historique, à mon avis, n'a pas cette nature dangereuse. Car c'est surtout l'historien qui jouit de la connaissance socratique de ce qu'il ne sait pas.

Quand j'avais vingt ans, je me proposais de devenir un linguiste. A cet âge, la mémoire est encore fraîche, et chaque langue qu'on acquiert prépare le sol pour une autre. A trente ans, j'avais l'intention de devenir un philosophe. Cela est possible, du moins dans certaines branches de la philosophie, pour autant que l'on dispose d'une terminologie suffisamment élaborée et de quelque pratique en matière de logique. Maintenant, dans ma quarantaine, je restreins mon ambition à faire œuvre d'historien. L'histoire, c'est la discipline la plus complexe et la moins réglée de toutes. Elle comprend les cimes éclairées aussi bien que le chaos d'en bas. Les sources sont toujours inépuisables; et si je réussis à engager mes étudiants à en faire amplement usage et à s'éduquer à leur aide, alors mes efforts académiques atteindront leur fin.

<sup>69</sup> C'est pourquoi la thèse qui ferait du grec biblique, à son tour, une «langue du saint-Esprit» (cf. R. ROTHE, *Zur Dogmatik*, 2<sup>e</sup> éd., Gotha, 1869, p. 233) ne pourrait engendrer qu'un malentendu. Le grec du Nouveau Testament (qu'on pense aussi à la Septante) n'a pas de particularités qui le qualifieraient de langue des anges ou de la révélation, si ce n'est l'admirable souplesse et la faculté de différencier propres à la *koiné*, dont les auteurs bibliques font un usage tantôt ample, tantôt modeste.