

# L'unité canonique des saintes Écritures

par Henri CAZELLES\*

Les études sur le canon des Écritures se sont profondément renouvelées en fonction de trois facteurs.

1. Les découvertes historiques des deux derniers siècles ont montré que la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) ne pouvait être considérée comme un bloc littéraire, culturellement isolé des écrits provenant des cultures religieuses contemporaines de sa rédaction. Non seulement les livres « deutérocanoniques » (apocryphes dans la terminologie protestante) mais les « apocryphes » (pseudépigraphes dans cette terminologie) ont prouvé leur utilité dans l'intelligence des textes sacrés. « The pseudepigraphic writings (are) now recognized to pervade both biblical testaments »<sup>1</sup>. De même en effet, le déchiffrement des littératures religieuses hiéroglyphiques, cunéiformes et alphabétiques (Ugarit, phéniciennes, araméennes) a permis de situer la naissance et le développement de la religion monothéiste d'Abraham au milieu des aspirations religieuses polythéistes dont témoignent ces nombreux écrits de l'Ancien Orient.

2. Plus directement, les découvertes de Qumrân et des manuscrits esséniens ont apporté des données nouvelles sur l'état du canon juif au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Le Psautier de la grotte 11 publié par J.A. Sanders<sup>2</sup> n'est qu'un exemplaire d'autres psautiers qui ne sont conformes au texte massorétique ni dans le choix des psaumes ni dans leur ordre. L'absence de manuscrits du livre d'Esther fait écho aux hésitations de la tradition tant juive (*Sanh* 100a, *Megilla* 7a) que chrétienne (Méliton, Athanase...) sur la canonicité de ce livre.

\* Président de la Commission biblique pontificale.

1. J.A. Sanders, *Art Canon* (O.T.) dans *Anchor Bible Dictionary* (sous presse).  
D. Barthélemy *La critique canonique infra* p. 47 (communication personnelle).

2. *The Psalms Scrolls of Qumran Cave (11 QSPsa)*. DSD 4 Oxford 1965.  
J. Lightstone, *The Formation of the biblical Canon in Judaism of Late Antiquity. Prolegomena to a General Reassessment*, Sc. Rel. 1979, pp. 135-142.

3. Le renouveau des études sur la théologie biblique, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament, a finalement attiré l'attention des exégètes, non plus seulement sur ce qu'il y avait d'originel dans un livre biblique (ainsi ce qui est authentiquement isaïen dans le livre d'Isaïe), que sur l'achèvement du livre : ce qui avait été fixé et reçu dans la communauté croyante comme Parole de Dieu.

Pour toutes les communautés croyant en une Révélation de Dieu dans un Livre, il était admis qu'il y avait clôture du canon à une certaine époque, et ceci même dans la communauté musulmane pour laquelle le Livre (*Kitâb*) a été donné aux juifs (S 40, 53) et aux chrétiens (6, 154-6) avant de l'être au Prophète. Mais la clôture du Livre n'étant pas la même, il en résulte une connaissance différente du Dieu de la Bible, surtout en ecclésiologie. A l'intérieur même du Livre, il peut y avoir un achèvement différent des livres que le compose. Les éditions grecques des livres d'Esther et de Daniel ont une tonalité plus piétiste que le texte hébreu. L'absence de Jr 33, 14-26 dans l'édition dite alexandrine, mais connue maintenant à Qumrân par plusieurs textes, change notablement les perspectives théologiques du texte massorétique.

Dans le Nouveau Testament, le texte « occidental » diverge sensiblement<sup>3</sup> de celui du Vaticanus, ainsi quant aux nourritures prohibées en Ac 15, 29. L'étude théologique de la Bible a donc amené à faire une « critique canonique » où se sont spécialement illustrés J.A. Sanders et Brevard Childs. Malgré les protestations de Childs, elle a paru mettre en danger le travail historico-critique. Cette « approche canonique » a donné lieu à une abondante littérature, à des dialogues comme celui qui a été publié par le *Journal for the Study of the O.T.*<sup>4</sup>, et surtout à trois importants colloques où l'on trouvera une bibliographie exhaustive du sujet. En 1984, J.D. Kaestli et O. Wermeligen publiaient les études d'un séminaire universitaire sur *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire (= Canon A.T.)*<sup>5</sup>. Outre l'intérêt de ces études et leur solide information, on y trouve en traduction française les principaux textes de la tradition. Ceux de la tradition juive

3. M. E. Boismard et A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation*, Paris ERC 1984.

4. *JSOT* 16, 1980, pp. 2-51 ; Contributions de B. Kittel, J. Barr, J. Blenkinsopp, H. Cazelles, G.M. Landes, R.E. Murphy, R Smend.

5. D. Barthélemy, *L'état de la Bible Juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)*. H.P. Rüger, *Le Siracide : un livre à la frontière du canon* ; J.D. Kaestli, *Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du canon de l'A.T.* E. Junod, *La formation et la composition de l'A.T. dans l'Église grecque des quatre premiers siècles* ; O. Wermelinger, *Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin* ; F. Nuvolone, *Les citations bibliques dans le Contra Jovinianum de Jérôme : matériaux pour une analyse* ; G. Bavaud, *La position du réformateur Pierre Viret face aux Deutérocannoniques* ; G. Bédouelle, *Le canon de l'A.T. dans la perspective du Concile de Trente* ; P. Fraenkel, *Le débat entre Martin Chemnitz et Robert Bellarmín sur les livres deutérocanoniques et la place du Siracide* ; S. Amsler, *La politique d'édition des Sociétés bibliques au XIX<sup>e</sup> siècle et le canon de l'A.T.* ; J.A. Sanders, *Canonical Criticism : An Introduction*.

se lisent en langue originale et traduction anglaise dans Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence (= Canonization)*<sup>6</sup>.

En 1988, le *Jahrbuch für biblische Theologie* intitulait son troisième volume : *Zum Problem des biblischen Kanons (= Zum Problem)*<sup>7</sup>. Sans négliger l'aspect historique de la question, la dominante était ici théologique et pastorale. De plus cette œuvre collective entendait traiter de l'ensemble de la Bible chrétienne, Ancien et Nouveau Testaments réunis ; par là-même était soulevé le problème de la légitimité de l'interprétation chrétienne de la Bible juive.

Enfin, en 1990, le Centre Sèvres publiait *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques (= Canon)*<sup>8</sup> sous la direction de C. Theobald. L'approche était beaucoup plus philosophique et abordait des problèmes de théologie fondamentale. Mais les études de J. Trublet (sur la clôture du canon hébraïque), de P. Vallin (formation de la Bible chrétienne) et de J.N. Aletti (canon du Nouveau Testament) avaient de solides fondements historiques.

Pour établir ce qui fait l'unité du canon des Écritures, la priorité appartient en effet à l'histoire, et donc aux témoignages qui permettent de revivre un passé qui conditionne notre présent et notre avenir. Il ne s'agit pas en effet d'une histoire linéaire, mais de l'histoire vécue de communautés qui trouvent dans les Écritures leur règle de vie. « Ce ne sont pas eux (les contenus énoncés, voire les contenus notionnels) qui ont joué directement pour l'entrée d'un écrit dans un canon : n'est-ce pas plutôt le rôle tenu par cet écrit dans des communautés ? »<sup>9</sup>

6. Hamden Connecticut 1976. On y trouve même les principaux témoignages chrétiens (pp. 37-51). Du même auteur *The Canon and Massorah of the Hebrew Bible* ; N.Y 1974, et S. Zeitlin, *An Historical Study of the Canonization of Hebrew Scriptures*, *Proc. Am. Ac. Jewish Res.* 2, 1932, 121-8.

7. B. Childs, *Biblische Theologie und christliche Kanon* ; N. Lohfink, *Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6* ; H.J. Kraus, *Das Telos der Torra. Biblisch-theologische Meditationen* ; H.G. Link, *Der Kanon in ökumenischer Sicht* ; I. Balderman, *Didaktischer und « kanonischer » Zugang. Der Religionsunterricht vor dem Problem des Biblischen Kanons* ; M. Saebo, *Vom « Zusammendenken » zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des A.T.* ; J. Maier, *Zur Frage des biblischen Kanons im Früjudentum im Licht der Qumranfunde* ; H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des A.T. aus neutestamentlicher Sicht* ; G. Stemberger, *Das Werden des christlichen A.T.* ; R. Berndt *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor* ; H.J. Sieben, *Die Kontroverse zwischen Bossuet und Leibniz über das Konzil von Trient*.

8. Paris, *Lectio divina* 140. C Theobald, *Le canon des Écritures : l'enjeu d'un « conflit des facultés »* ; J. Trublet *Constitution et clôture du canon hébraïque* ; P. Vallin *La formation de la Bible chrétienne* ; J.N. Aletti, *La seconde de Pierre et le canon du N.T.* ; E. Haulotte, *Formation du Corpus du N.T. Recherche d'un « module » génératif intratextuel* ; P. Lamarche, *Hypothèses à propos des divergences théologiques dans le N.T.* ; F. Marty, *Le canon des Écritures : mémoire pour un avenir* ; E. Pousset, *La Bible comme univers* ; B. Sesboüé, *Essai de théologie systématique sur le canon des Écritures* ; P. Vallin, *La Bible, objet culturel ou livre chrétien*.

9. E. Pousset dans *Le canon des Écritures* p. 515.

### 1. Données historiques

Elles sont tout d'abord d'ordre philologique. Le terme canon est grec et non sémitique ; il signifie « règle, mesure, modèle ». Mais c'est aussi la baguette de roseau qui mesure, comme *qânâh* en hébreu. De fait, il correspond à une donnée juive. C'est avec une *qânâh* que l'homme à l'aspect d'airain d'Ez 40, 3 prend les mesures du nouveau Temple, et on sait l'importance des mesures du Sanctuaire et des parvis dans la Torah. « Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure », dira un juif d'Alexandrie (Sap Sal 11, 20), ce qu'avait développé avec moins de précision le Siracide (42, 15-25). Les règles d'interprétation des Écritures, selon Hillel, R. Ishmael ou Aqiba, seront des *middôt*, de la racine *mâdad*, « mesurer ».

Dans l'Église primitive, le *kanôn* concerne non les livres, mais la doctrine (Gal 6, 16 ; 2 Co 10, 13-16 ; Ph 3, 16 dans d'importants manuscrits). C'est encore le sens dans l'Épître de Clément de Rome qui joint canon à tradition (7, 2) et à l'office liturgique (41, 1s), ainsi qu'à l'obéissance pratique (1, 3). C'est encore le sens chez Clément d'Alexandrie (Str 6, 14) et chez Origène au III<sup>e</sup> siècle car, pour lui, l'Évangile de Matthieu n'est pas un livre canonique mais un livre qui « conserve le canon ecclésiastique » (cf. Eusèbe H.E. VI, xxv, 3), enfin chez Amphiloque au IV<sup>e</sup> siècle. C'est en ce IV<sup>e</sup> siècle qu'avec Athanase le terme s'applique à un livre « qui n'appartient pas au canon » (*De Nicaenis decretis*, PG xxv, 456), tel le Pasteur d'Herma. Le canon 59 du Concile de Laodicée interdit de lire à l'Église les « livres non canoniques » et le traducteur syriaque d'Eusèbe traduit un texte d'Eusèbe sur les « Écritures non testamentaires » par « livres qui ne sont pas mis au canon de l'Église » (cf. DTC II, 1550).

Le sens premier reste sous-jacent car, si ces livres sont reçus et lus, c'est qu'ils expriment une doctrine divine. Sur ce point, tradition juive et tradition chrétienne se rejoignent. C'est la doctrine qui juge les livres, non les livres qui fixent la doctrine. Le judaïsme ne parle pas du « Livre » (*sepher*) mais « du livre de la Torah », « des livres des prophètes, des Écritures » (cf. Josèphe, Philon). L'Église ne parle pas non plus du « Livre » ou « de la Bible » (ce singulier ne paraît que dans le haut Moyen Age), mais des livres (*biblia* au pluriel) ou des Écritures. Le singulier ne concerne qu'un livre particulier.

C'est en fonction de leur contenu, de leur orthodoxie et de la tradition, qu'Origène rejette les Actes de Paul, l'Évangile de Pierre, et toute une série d'apocryphes (apud Eusèbe H.E. III, xxv, 5-7). Cette position est aussi celle de la tradition rabbinique primitive. Quand les rabbins discutent du caractère sacré du Cantique, de Qohelet, d'Esther, d'Ezechiel, du Siracide, voire des Proverbes, c'est-à-dire de savoir s'ils « souillent les mains », ou s'il faut sauver du feu tel ou tel volume, c'est en fonction de telle ou telle affirmation contenue dans le livre qu'on

argumente<sup>10</sup>. Les écrits rejetés sont des « rouleaux extérieurs » (*gilyônîm hitziônîm*). Les écrits du Nouveau Testament y prendront place même s'il est douteux que le terme *gilyônîm* corresponde à Évangiles.

Il est certain qu'il n'y a pas eu un canon alexandrin, à distinguer d'un canon palestinien<sup>11</sup>, alors même que dans les communautés juives de la diaspora, les livres traduits en grec sous le nom de Septante (et leur texte) jouissaient d'une grande autorité. De même, alors que les livres et les textes de la communauté de Qumrân n'étaient pas conformes à ce qui sera la tradition massorétique, on ne constate aucun conflit entre Esséniens et Phariséens sur un « canon » ; le conflit portait sur le Temple et le sacerdoce.

Il en est de même des communautés du Nouveau Testament. Le conflit avec les Sadducéens qui entraînera la condamnation à mort du Maître porte sur le Temple ; le conflit avec les Phariséens sur l'interprétation des lois de pureté et du sabbat. Il n'y a pas conflit sur un canon des Écritures.

Mais il faut que les « Écritures soient accomplies » (Mc 14, 49). « L'Écriture ne peut être abolie » (tr. TOB), lit-on dans le IV<sup>e</sup> Évangile 10, 35, citant Ps 82, 6. Au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. le petit-fils du Siracide connaissait « La Loi, les Prophètes et les autres Livres » (Prologue), mais les Livres dont se composait cette troisième partie ne sont pas précisés. Ce seront les *Ketubim* de la liste massorétique, et Luc y inscrit les « Psaumes » (Lc 24, 44). Mais, en 24, 27, il ne mentionne comme Écritures que « Moïse et tous les prophètes » ; il fait de même en 16, 16, Ac 13, 15 ; 24, 14 ; 28, 23, ainsi que Matthieu (5, 17 ; 7, 12 ; 11, 13). Ce sont aussi les deux catégories majeures de la Bible rabbinique<sup>12</sup>. A Qumrân, après les Psaumes, ce sont de beaucoup, les livres qui comportent le plus d'exemplaires, de commentaires et de citations<sup>13</sup>.

En s'appuyant sur le traducteur du Siracide et sur 2 Mcc 2, 14 où il est dit que Judas Maccabée « a rassemblé tous les livres dispersés à cause de la guerre qu'on nous a faite, et ils sont entre nos mains », Leiman (p. 29-30) et Beckwith<sup>14</sup> ont pensé qu'il fallait admettre un canon juif dès l'époque maccabéenne. Il y aurait eu d'autres livres « rassemblés que ceux des trois catégories, mentionnées au verset précédent (livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David et des lettres de rois au sujet des offrandes), mais cela n'implique pas leur canonicité comme l'a objecté G. Stemberger<sup>15</sup>. Daniel, certes, jouit

10. Dossier des références dans P.H. Rûger, *Zum Problem...* pp. 180-182 ; Leiman, *Canonization...* pp. 72-78 ; 102ss.

11. A.C. Sundberg, *The O.T. of the Early Church*, Cambridge 1964.

12. Textes dans Leiman, *Canonization* p. 58ss.

13. D. Barthélemy, *Canon A.T.* pp. 15-19. Mais, d'une citation, on ne peut conclure au caractère sacré d'un livre.

14. R. Beckwith, *The O.T. Canon of the N.T. Church*, London 1985.

15. *Zum Problem*, p. 164.

d'une grande autorité à Qumrân et dans le Nouveau Testament où il est considéré comme prophète<sup>16</sup>, alors que l'École pharisienne le placera dans les *Hagiographes*. Il n'est pas sûr que les Sadducéens aient considéré comme sacrés les livres prophétiques puisque Is 26, 19 admet la résurrection<sup>17</sup>. Il est certain que les Samaritains ne les acceptaient pas, même s'ils faisaient à Josué une place à part.

Les conclusions formulées dès 1892 par H.E. Ryle<sup>18</sup> sont toujours valables, et même mieux appuyées. C'est à Jabné<sup>19</sup>, après la chute du Temple, que s'est fixé vers 90 de notre ère le canon hébraïque. Il n'y a pas eu un « synode » de Jabné, mais il s'est établi un consensus chez les rabbins de l'École de Johanan ben Zakkai autour d'une tradition normative pharisienne.

## 2. Des Écritures saintes au Canon des Écritures

Si la Loi de Moïse (Tôrâh) et les Prophètes ont un statut bien défini, il n'en est donc pas de même des « autres Écritures » pour garder la formule un peu vagues de la *Secunda Petri*. Elle met sur le même plan un recueil des Épîtres de Paul et les « autres Écritures dont les gens ignares et sans formation tordent le sens » (3, 16). Dans le Catalogue dit « *Muratorianum* », « la Sagesse, écrite par des amis de Salomon en son honneur »<sup>20</sup> prend place dans le Nouveau Testament. Quant au Siracide c'est « un livre à la frontière du canon » hébraïque (H.P. Rûger, J. Trublet, Leiman p. 92-102), qui paraît bien avoir été éliminé par le rabbinat. Mais sur quelle base ?

Philon d'Alexandrie commente les Écritures, essentiellement la Torah, mais ne parle pas d'un canon ou d'une liste. Il connaît la Septante<sup>21</sup> mais ne paraît citer ni Apocryphes ni Pseudépigraphes<sup>22</sup>. C'est à Josèphe, peu après l'assemblée de Jabné » (Barthélemy), entre 93 et 96 AD, que nous devons, non pas un canon ni même une liste, mais un dénombrement des livres « dignes de foi » (*pepisteumena*).

16. Mt 24, 15 ; *Florilège* de 4Q 174 (DJD V, 57).

17. J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Paris 1972, § 281, cf. D. Barthélemy, *Canon A.T.* p. 10s et le témoignage d'Origène.

18. *The Canon of the O.T. An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*, London.

19. Voir G. Stemmerger, *Jabne und der Kanon* dans *Zum Problem*, p. 163-174.

20. Texte traduit en français par P. Vallin, *Canon A.T.* p. 234. P. Vallin, *Canon...* p. 203s. Avec l'ensemble des auteurs (dernièrement Beckwith p. 347) nous le daterons de la fin du II<sup>e</sup> siècle. La date de 300 a été proposée par certains (voir P. Vallin, *Canon* p. 235 ; rapports avec Victorin de Petau). L'absence des Pastorales dans ce *Muratorianum* comme dans Marcion, la place de la Sagesse dans le N.T., ainsi que la référence à Hermas (« bien plus récemment, de notre temps ») plaident pour une date plus haute.

21. R. Cadiou, *La Bible de Philon*, DBS VII, 1290-9.

22. R.E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, London 1895, xxxiii-xxxv). Leiman *Canonization*, pp. 30-31.

Quatre seulement appartiennent aux *ketubim* : Psaumes dits hymnes, et conseils. D'autres « ne sont pas dignes d'une foi égale »<sup>23</sup>. Josèphe compte 22 livres mais, vers 100, le IV<sup>e</sup> Livre d'Esdras en compte 24 sans donner le détail : il ajoute qu'il y en a 70 autres à garder et à transmettre aux hommes sages<sup>24</sup>. Nous avons ensuite le témoignage de Méliton de Sardes qui vient enquêter en Palestine vers 170 (au plus tard avant 190) sur le « nombre et l'ordre » des Écritures homologuées de l'Ancienne Alliance<sup>25</sup>. Après les cinq livres de la Torah viennent Josué-Rois et Paralipomènes, séparés des « prophètes » (où est inclus Esdras) par « Psaumes de David, Proverbes ou (!) Sagesse, Ecclésiaste, Cantique, Job. Quoique très proche de la liste rabbinique, elle ne lui est pas identique, et ne considère pas Josué-Rois comme « premiers prophètes ». Notons l'absence d'Esther. Mais il sera dans la liste d'Origène qui, cela mis à part, reproduit celle de Méliton.

Cette liste est très proche du canon rabbinique. Mais nous n'avons de celui-ci que des attestations plus tardives, dans les Midrashim et le Talmud, au IV<sup>e</sup> siècle, compte tenu des discussions entre rabbins au II<sup>e</sup> siècle. La Mishnah (vers 200) parle d'« Écritures Saintes » (*Ktvy hqdsh*) ; mais elle a d'autres intérêts que celui d'un canon des Écritures. Elle s'attache surtout aux applications concrètes de la Torah et aux divergences d'interprétation. Il faut attendre le traité Baba Bathra (Bb 14b-15a) pour voir la liste qui va s'imposer aux Bibles hébraïques, mais Osée y précède Isaïe, et Ruth prend place avant les Psaumes et Job. Le total fait 24 livres, comme en IV Esdras, et cette tradition rabbinique se poursuivra avec la *Megillat Taanit*<sup>26</sup> tandis que Méliton, suivi par Origène, Épiphanie et Jérôme, garde le chiffre 22 de Josèphe. Est-ce un indice que les traditions juive et chrétienne commençaient à diverger à la fin du I<sup>er</sup> siècle sur le caractère sacré de telle ou telle Écriture ?

Comment se forme à cette époque la Bible chrétienne ?<sup>27</sup> L'Église chrétienne reconnaît avec les Pharisiens l'autorité de la Loi de Moïse et des Prophètes, et celle d'autres livres dont la liste et le contenu ne sont pas encore précisés. Elle partage avec les Pharisiens (et plus nettement que les Esséniens) la croyance à la résurrection et, à ce titre elle est protégée par Gamaliel et ses amis (Ac 5, 34-37) ; les hommes « les plus attachés à la Loi » qui, selon Josèphe (Ant XX, ix, I), désapprouvèrent l'exécution de Jacques, le frère du Seigneur, par le grand prêtre Anne, sont du groupe pharisien. Or elle reconnaît en Jésus de Nazareth non seulement un Rabbi qui a sa propre « voie » (*hodos, halakah*), mais le

23. *Contre Apion* I, 8, Traduction du texte par P. Vallin, *Canon* pp. 229s.

24. J.D. Kaestli, *Le récit de IV Esdras 14*, dans *Canon A.T.* p. 71, ss. Texte pp. 99-102.

25. Texte, P. Vallin, *Canon* pp. 231s.

26. Textes dans Leiman, *Canonization*, pp. 53-56.

27. Outre les articles de J. Maier, H. Hübner, H.P. Rüger, P. Vallin, F.F. Bruce, *Some Thoughts on the Beginning of N.T. Canon*, Bull. J. Rylands Libr. 65, 2 1983, pp. 37-60.

Messie annoncé par les Prophètes. Ses Paroles ont une autorité égale (Ro 12, 19 ; 1 Co 14, 21 ; He 10, 30) et même supérieure à celle de la Torah car il l'achève (Mt 5, 17) et lui donne toute sa valeur (Ro 3, 31), si sainte (Ro 7, 12) et « spirituelle » (7, 14) qu'elle soit. Dans la prédication chrétienne, la doctrine et les paroles du Maître furent citées conjointement à celles de la Torah (1 Ti 5, 18-19 citant conjointement Dt 15, 4 et le logion de Lc 10, 7 = Mt 10, 10). Cette prédication chrétienne<sup>28</sup> fut fixée par écrit probablement d'abord sous forme de *logia*, puis sous forme d'épisodes qui circulèrent d'Église à Église ; aux alentours de 64, quand disparaissent Pierre et la génération des Témoins (Irénee, Adv. Haer. III, i, 1), les trois Synoptiques se composent. Les Sadducéens ont alors obtenu des autorités romaines que les chrétiens ne soient plus reconnus comme un groupe juif<sup>29</sup>, protégé par les édits de César. Mais, selon la tradition synoptique, ils ne sont pas exclus de la Synagogue comme dans le iv<sup>e</sup> Évangile (*apostoloi*, 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2) ; ils relèvent de la Synagogue car ils y sont livrés (Mc 13, 9 ; Lc 12, 11 ; 21, 12) et flagellés (Mt 10, 17 ; 23, 34). Cela ne porte nullement atteinte à l'autorité des Écritures juives, surtout au témoignage des prophètes, Moïse étant lui-même prophète. Ces écrits ont même valeur que la prédication au nom du Christ, en particulier les lettres de Paul ; elles ne sont qu'un substitut de sa prédication (cf. 2 Co 1, 23-2, 4). La grande majorité des écrits du Nouveau Testament, même Luc et Actes (prologues) et Apocalypse (1-2) se présentent comme des lettres, des messages.

Il en est de même chez Clément de Rome qui (13, 1) cite les paroles du Seigneur et non des écrits. Évangile est chez lui (47, 2) la bonne nouvelle et non un des Synoptiques. Il fait allusion à la *1a Corinthi*, et nous avons vu que la *2a Petri* témoignait déjà d'un corpus littéraire.

Il n'est pas dit que cette I<sup>re</sup> Lettre aux Corinthiens ait été lue liturgiquement à l'assemblée chrétienne. De cette réunion liturgique nous avons des témoignages dès le Nouveau Testament et dans la lettre X de Pline le Jeune à Trajan (vers 111). Outre l'Eucharistie, elle comportait, comme la liturgie synagogale, lectures d'Écriture, homélie et hymnes<sup>30</sup>. C'est avec Justin (vers 155) que nous avons des précisions sur cette liturgie chrétienne. La lecture des « Mémoires des Apôtres qu'on appelle Évangiles » est mise sur le même plan que la lecture des prophètes (*Apologie* I, 1xvi, 3 ; 1xvii, 3). Déjà à ce moment, le développement de la gnose, les positions du Pseudo-Barnabé, hostile à l'Ancien Testament et à son Dieu, et celles de Marcion qui ne reconnaissait l'autorité que de

28. Voir l'Instruction de la Commission biblique pontificale *De historica Evangeliorum veritate* du 14.5 1964 (AAS 1964 712-718 n° 2).

29. Voir notre *La naissance de l'Église, secte juive rejetée ?* 2<sup>e</sup> éd., Paris 1985, p. 102-108 et la bibliographie, pp. 141-142.

30. E. Haulotte attache beaucoup d'importance à l'hymne comme « module » dans la formation du corpus du N.T. (*Canon*, 255-440, en particulier pp. 298ss sur les hymnes christologiques « primitifs »).

dix Épîtres de Paul et l'Évangile de Luc (sans les ch. 1-2) obligeaient l'Église à préciser son canon, ce dont témoignent le *Muratorianum* et, avec plus de précisions, Irénée. Dès la fin du 1<sup>er</sup> siècle, le rabbinat avait dû opérer cette délimitation vis à vis des *minim* et des spéculations apocalyptiques. En fonction de quels critères fut faite cette délimitation ?

### 3. Les critères de canonicité

Si nous nous adressons au plus ancien document qui tente cette délimitation, le texte de Josèphe, nous voyons que les livres bibliques forment une histoire contrastant avec la « myriade de livres » divergents des Grecs. Les cinq livres de Moïse contiennent « les lois et la tradition » depuis la naissance de l'homme jusqu'à la mort de Moïse ; puis viennent les prophètes qui, jusqu'à Artaxerxès, roi de Perse, ont rassemblé par « écrit les choses accomplies chez eux ». Josèphe met à l'époque perse les « hymnes et conseils aux hommes pour leur vie ». A partir d'Artaxerxès la « succession exacte des prophètes » n'est plus assurée et « chaque chose a bien été écrite, mais les livres ne sont pas dignes de la même foi ».

Ce critère de succession historique va rester à la base de la prédication apostolique qui interprète les Écritures « à partir de Moïse et de tous les prophètes » (Lc 24, 27 cf. 16, 26) ; le discours d'Étienne en Ac 7, 2-56 commence par les récits patriarcaux et continue par Moïse et les prophètes ; celui de Paul à Antioche de Pisidie commence par Moïse et continue par les Rois et les prophètes (Ac 13, 16b-41).

Esdras IV, 14, comme les Jubilés, le Pseudo-Philon et la littérature hénochienne, sont aussi très centrés sur l'histoire universelle et les sept âges du monde ; déjà Daniel inscrivait l'histoire du salut en sept semaines d'années (ch, 9). On a un écho de ce type de critère, même dans le Talmud où *Baba Bathra* s'attache aux auteurs, à leurs époques et à leurs œuvres successives. Ce n'est pas le seul texte, et Sifré sur Dt 1, 1 argumente sur l'autorité prophétique et scripturaire d'Amos, de Jérémie, et même de Salomon<sup>31</sup>.

Toutefois les discussions du 11<sup>e</sup> siècle entre rabbins, sur la sacralité de tel ou tel livre, nous montrent que le critère *doctrinal* prend plus d'importance que le critère *historique*. Si certains livres sont discutés, c'est qu'ils contiennent des contradictions dans leur contenu (ainsi Qohelet, Pr. 26, 4-5) ou avec la Torah (Ez 20, 25 ch 40-48).

Mais d'autres critères se font jour. Ainsi la lecture *liturgique*. C'est paradoxalement que les Écritures sont désignées globalement par le terme *miqra'* (sur *qwr'* voir Leiman, p. 87) pour les opposer à la tradition orale : la *Torah she-be'al peh*. La *Miqra'* est ce qui est lu (racine *qr'*), essentiellement la Torah et les *haftarot* prophétiques, mais aussi les *Ketubim*. Le danger pour l'autorité du Cantique, c'est d'être lu dans les

31. Texte dans Leiman, *Canonization*, p. 65.

cabarets, tandis que « le jour de Mardochée », où Esther devait être lu, faisait probablement des difficultés à certains groupes juifs (II Mcc 15, 36). Mais le rabbinat tend vers une distinction entre des livres de lecture liturgique, des livres de lecture privée, et des livres de lecture prohibée. Ce sont les « livres extérieurs » de la Mishnah (vers 200, *Sanhedrin 10,1*). Enfin le critère de l'inscription peut être invoqué, ainsi quand on trouve dans le livre d'Esther des données secrètes que seul l'Esprit pouvait faire connaître à l'auteur (sur Est 6, 6).

L'Église chrétienne sera influencée par ces réflexions rabbiniques sur les Écritures. Dans sa prédication, elle aussi doit mettre en garde, non seulement contre une gnose naissante (Col 2, 16-23), mais contre des mythes, des fables (1 Tim 4, 7 ; Ti 1, 14) et les fausses interprétations (cf. Montan) sur l'eschatologie (2 Tim 2, 17). Cette Épître (3, 8) fait allusion à Jannès et Jambres, dont les noms sont connus des Targums et sont cités dans les livres de la tradition juive et chrétienne<sup>31 bis</sup> ; Jude cite Hénoch et l'Assomption de Moïse. Mais l'Église s'éloigne progressivement des Apocalypiciens, même de IV Esdras qui restera cependant, mais en appendice, dans la Vulgate Sixto-Clémentine, et d'Hénoch, admis par Tertullien en Afrique, et qui a encore sa place dans les Bibles éthiopiennes. L'Apocalypse johannique sera discutée.

Les divergences entre la *halakah* pharisienne et celle du Christ font que le principe qui conduit à la délimitation du canon n'est pas le même dans la Synagogue et dans l'Église. L'interprétation de la Torah fait problème à l'Église qui élimine « la Loi des commandements *en dogmasin* »<sup>32</sup> (Ep 2, 15 ; cf. Col 1, 14, 20). L'Épître aux Hébreux, dont l'authenticité canonique sera longtemps contestée par certaines Églises, considère que la première Alliance, celle qui est basée sur la liturgie du Temple et du sacerdoce aaronide, est vieillie et près de disparaître (8, 13). Le principe d'unité est surtout prophétique : le charisme prophétique continue à travers Jean-Baptiste et les prophètes du Nouveau Testament, l'Église étant une construction ayant pour fondement les Apôtres et les prophètes (Ep 2, 20), la pierre d'angle restant naturellement le Christ.

31 bis. Les magiciens d'Égypte, Jannès et Jambres, sont cités dans le document de Damas (5, 17-19) et leurs noms sont mentionnés dans le Targum Pseudo-Jonathan (en Ex 7, 11 et Nb 22, 22). Ils sont mentionnés par de nombreux auteurs juifs, païens et chrétiens, cf. M. McNamara, *New Testament and Palestinian Targum*, pp. 82-96, avec bibliographie ; A.M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leyde 1970, pp. 146-169. Sur les fragments du livre de Jannès et Jambres, cf. J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II, Londres, Darton, Longman and Todd, 1986, pp. 427-442. La référence la plus ancienne est sans doute le Testament de Salomon (fin du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ), 25, 4. Cf. L.L. Grabbe, « The Jannès-Jambres Tradition in Targum Pseudo-Jonathan and its Date » dans *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), pp. 393-401.

32. Sur le sens du mot dans le N.T. : Lc 2,1 ; Ac 16, 4 ; 17, 7 ; He 17, 23 Alex). Ce sont des décrets, généralement de l'autorité civile (mais apostolique en Ac 16, 4a) ; sur les divergences entre le texte alexandrin et les textes occidentaux, voir Boismard-Lamouille p. 180.

Dans les incertitudes où étaient les Églises chrétiennes sur la réalisation de la parousie et, par suite, sur le critère de la prophétie, devenue prophétie eschatologique, il était naturel de se renseigner sur le canon juif. D'où l'enquête de Méliton en Palestine. Son canon sera celui du *Hier* 54<sup>33</sup> qui compte 27 livres (donnant les titres en hébreu et en grec). Il est encore plus proche de celui de Josèphe, Origène, Epiphane, Cyrille de Jérusalem, Athanase et Jérôme : ils ne comptent que 22 livres, en précisant que c'est le nombre des lettres hébraïques. Mais, parallèlement aux Rabbins, à côtés de ces livres sacrés, Origène connaît deux autres catégories : ceux qu'utilisent les Églises, ainsi Tobie (ce seront les livres « ecclésiastiques ») et les livres à exclure.

Cette utilisation des livres par les Églises exigeait leur fidélité à la prédication apostolique et à sa tradition, déjà prônée par Clément (7, 2). Elle conduit à juger de l'autorité des livres du Nouveau Testament en fonction d'un critère « apostolique ». Mais les pseudépigraphes, mis sous le nom d'Apôtres, ne feront que se multiplier : Évangile de Pierre, de Thomas, lettres de Paul, Apocalypses... Même si Paul écrit aux Romains (15, 4) que « tout ce qui a été écrit dans le passé l'a été pour notre enseignement (*didaskalia*) », ce n'est pas en recourant à des écrits que les Pastorales discernent la « belle » (1 Tim 4, 6) et « saine *didaskalia* » (2 Tim 4, 3...) des doctrines diaboliques qui seront enseignées dans « les derniers temps ». Enseigner la saine doctrine est la tâche de Tite (Ti, 2, 1) et des successeurs de Paul. La *Didakhé* se plaint que dans ces « derniers temps », les faux prophètes se multiplient (16, 3). C'est par le ministère des évêques et des diacres, honorés comme les prophètes et les docteurs, que se distinguent vraie et fausse prophétie (15, 1-2). Pour Ignace, ce n'est ni par un canon, ni même par la tradition (*paradosis* n'est pas dans son vocabulaire) qu'on évite les doctrines de perdition (Eph. 16, 2 ; 17, 1) mais par l'union à l'évêque ; il faut le regarder comme le Seigneur lui-même (16, 1). Par cette saine doctrine, ces témoignages visent surtout l'unité de vie dans l'Église, mais le principe est posé. Papias encore, vers 130, s'attache plus à la parole des Apôtres, tels André, Pierre, Jacques et Jean, et à celle de disciples comme Aristion et Jean, qu'à la lecture des livres. C'est cependant à lui que nous devons les premiers témoignages sur les Évangiles : Marc dépendant de Pierre, Matthieu et Jean. Le *Muratorianum* insistera sur Jean et rattachera Luc à Marc. Face à de multiples doctrines, Irénée unira le critère doctrinal au critère de la succession apostolique dont le type est l'Église de Rome, fondée par Pierre et Paul (*Adv. Haer.* III, 3, 2). Il y a quatre Évangiles, et « il ne peut y avoir ni un plus grand ni un plus petit nombre ». Actes des Apôtres, Épîtres de Paul sont cités à l'appui de la doctrine. La liste d'Origène sera plus précise. Au IV<sup>e</sup> siècle, le canon du Nouveau Testament est identique à Laodicée (vers 350) et à Carthage (397) ; le critère est celui des « livres qui doivent être lus à l'église ». Ils ont même autorité que ceux de l'Ancien Testament, quoique les deux conciles divergent sur les deutérocanoniques : le concile de Laodicée ne retient

33. Publié par J.P. Audet ; *JThs* 1, 1950 136, reproduit dans *Canon A.T.* p. 136.

que Baruch et « les lettres (!) de Jérémie », tandis que Carthage les accepte tous : cinq livres de Salomon (donc avec Sagesse et Siracide), Tobie, Judith, 1 et 2 Maccabées et, presque certainement, l'Esther et le Daniel grecs.

L'unité et la cohérence de la « saine doctrine » est donc assurée par la fixation du Nouveau Testament selon la pratique de l'Église une, surtout liturgique. Ce critère de la tradition ecclésiale se confirme lorsque le concile *In Trullo* tenu à Constantinople en 692, adopte conjointement le canon de Carthage et celui de Laodicée, la tradition orientale acceptant comme canoniques les deutérocanoniques.

Toutefois, à côté de cette tradition ecclésiale, va circuler ce que l'on peut appeler une tradition théologique. Après Athanase et Jérôme, une série de théologiens orientaux et occidentaux comme Cassiodore, Léonce de Byzance, Jean de Damas, Pierre le Vénérable, Thomas d'Aquin... jusqu'à Cisneros et Cajétan, n'acceptent que le canon juif pour l'Ancien Testament. Tandis que le Concile de Trente, à travers celui de Florence et l'autorité d'Augustin, admet le canon de Carthage, Chemnitz, attaquant le Concile de Trente et polémiquant avec Bellarmin, s'appuiera sur une impressionnante liste de théologiens ; Leibniz fera de même dans sa controverse avec Bossuet<sup>34</sup>.

Le critère de la tradition ecclésiale était mis en cause au moment où Luther invoquait un critère doctrinal : celui de la justification par la foi. Il traitait l'Épître de Jacques d'épître de paille, et contestait devant Eck l'autorité des conciles. Cette rupture avec la tradition ecclésiale postapostolique se faisait à une époque où, avec Érasme et la Renaissance, allait naître la critique biblique.

#### 4. L'unité du canon par la théologie biblique

La critique biblique n'allait que peu à peu établir ses méthodes. Elle porta d'abord son effort sur le texte lui-même. De même que les Massorètes avaient fixé le texte de la Bible hébraïque, travail achevé au IX<sup>e</sup> siècle avec l'école de Ben Asher, de même, après les travaux d'Érasme sur le *textus receptus*, la collation des manuscrits aboutit au XIX<sup>e</sup> siècle à l'établissement d'éditions critiques tenant compte des familles de manuscrits, travail plutôt compliqué que simplifié par la découverte des papyrus du III<sup>e</sup> siècle. Mais les variantes touchaient peu au dogme.

Il n'en fut pas de même quand, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle la critique se fit philologique et littéraire. Les livres bibliques, Ancien comme Nouveau Testament, apparurent comme des livres complexes ayant subi un devenir. A la suite des analyses de Wellhausen pour lequel la

34. Sur la controverse entre Chemnitz et Bellarmin pour lequel l'Église peut définir ce qui était d'abord douteux, voir P. Fraenkel, *Canon A. T.*, pp. 283-312 avec le texte de Bellarmin. Sur la controverse Bossuet-Leibniz, H.J. Sieben, *Zum Problem*, pp. 201-214.

dernière étape de la rédaction de la Torah était une décadence dans le juridisme, l'autorité de la Bible hébraïque parut définitivement compromise. Ce fut encore plus grave quand les déchiffrements des assyriologues et des égyptologues montrèrent à quel point la Bible était insérée dans les cultures religieuses de l'Ancien Orient. On s'efforça alors de sauver l'originalité de la Bible et de sa doctrine, soit en séparant radicalement le Nouveau Testament de l'Ancien (Harnack), soit en dégagant le message originel des prophètes de ce qui y avait été ajouté, le « secondaire ». Ces études de *Traditionsgeschichte* (M. Noth, von Rad) donnent alors un sens nouveau au mot de « tradition », la tradition devenant essentiellement du mouvant et non du fixe. L'autorité d'un canon des Écritures n'en était que plus ébranlée.

Pouvait-on cependant discerner une doctrine qui commandait l'évolution de ces traditions à travers le témoignage des deux Testaments ? C'est à mon avis le problème du « canon dans le canon ». Cette formule peut être comprise de plusieurs manières<sup>35</sup>. La formule de H. Braun, « L'unité se trouve dans la façon d'envisager l'homme et sa situation devant Dieu »<sup>36</sup> peut être comprise dans un sens psychologique qui ferait dépendre la doctrine de « la conscience du croyant » (Käsemann) ; mais elle peut être aussi le résultat d'une enquête sur la Bible et sa manière de présenter Dieu et l'homme devant lui. Le débat est surtout le fait de certains néotestamentaires qui font plus ou moins abstraction de la condition religieuse juive dans les dernières décennies qui précèdent la ruine du Second Temple. Mais elle est adoptée par certains vétértestamentaires comme G.E. Wright<sup>37</sup>. Il s'agit alors du canon (doctrinal) contenu dans le canon (scripturaire), plutôt que du choix entre textes scripturaires.

Ce retour vers la doctrine a conduit à la rédaction de « théologies bibliques », mais en distinguant, dans les monographies comme dans les dictionnaires, des théologies du Nouveau Testament et des théologies de l'Ancien tandis que toute la tradition chrétienne unit les deux en un seul corpus révélé par le même Dieu. En fait il y a plusieurs théologies dans le Nouveau Testament, et P. Lamarche a pu renouveler les antithèses de Marcion non plus entre Ancien et Nouveau Testaments mais dans le seul Nouveau Testament<sup>38</sup>.

L'unité théologique est encore plus difficile à détecter dans l'Ancien Testament. Pour J. Blenkinsopp<sup>39</sup> l'unité réside dans une tension entre un ordre normatif et les revendications prophétiques.

35. Résumé de plusieurs d'entre elles (Käsemann, Schlier, Campenhausen, Ebeling...) par C. Theobald, *Canon* pp. 40-61.

36. Cité par C. Theobald, p. 45.

37. G.E. Wright, *The O.T. and Theology* N.Y. 1969 p. 182.

38. Dans *Canon* pp. 441-491.

39. *Prophecy and Canon. A Contribution to Jewish Origins*, Notre-Dame 1977.

E. Jacob a préféré prudemment systématiser ce qu'on pourrait appeler des thèmes théologiques. Eichrodt a tenté de trouver l'unité dans la notion d'alliance, mais cette notion est-elle identique à travers tout l'Ancien Testament ? Faut-il avec Sanders centrer l'Ancien Testament sur le développement du monothéisme ? Von Rad a suivi jusqu'au Nouveau Testament l'histoire du salut. Mais quelle est la théologie biblique du salut<sup>40</sup> ? Est-ce un salut individuel pour un royaume eschatologique non réalisé ? Est-ce une action salutaire de Dieu vis-à-vis de son peuple au milieu des autres peuples ? Il est certain que les condamnations d'Israël par les prophètes n'ont pas empêché le peuple de subsister, et le *logion* de Mt 21, 43 sur le royaume de Dieu retiré, pour être « confié à un autre peuple » vise les chefs et non le peuple comme tel. C'est le problème des médiations sur lequel on reviendra plus loin. Il semble bien qu'il faille conclure avec M. Oeming : « *Der Kanon ist keine thematisch geschlossene Einheit, sondern der Raum innerhalb dessen die theologische Reflexion und differenziert bleiben muss* »<sup>41</sup>.

L'unité du canon échappant à des concepts théologiques, si utiles qu'ils soient, c'est le canon comme tel qu'il fallait interroger. C'est ce que firent Childs et Sanders. Childs cherche le sens religieux de la Bible en partant du canon tel qu'il a été reçu dans la communauté croyante. Il veut garder les apports de la recherche historico-critique mais à partir de l'intérieur d'un cadre explicite de foi<sup>42</sup>. Il ne veut pas que « *the canonical approach is considered another historical critical technique which can take place alongside of source criticism... and similar methods* »<sup>43</sup>.

De quelle foi s'agit-il ? Pour Childs, c'est la foi chrétienne vécue en Église. Mais M. Buber a écrit *Two Types of Faith*<sup>44</sup> où, d'ailleurs, un catholique se reconnaît mal. N'est-ce pas par une étude historique et donc critique que l'on peut prouver que la foi nationaliste d'un Nahum est la même que la foi universaliste de Jonas ? Il n'est pas évident pour nos amis juifs et pour beaucoup d'exégètes chrétiens que « *both Testaments witness independently and together to the one purpose of God... The correspondence between Old and New is an ontological one* »<sup>45</sup>. De plus, peut-on isoler une approche du « contexte » canonique d'un livre comme l'Exode indépendamment du contexte plus général du Pentateuque ou Torah, voire de l'Hexateuque, voire de l'ensemble Tanakh ou de la Bible chrétienne ?

40. Cf. *DBS* XI, 1987-8, col. 486-740.

41. Dans *Zum Problem* p. 250.

42. *Interpretation in faith* dans *Interpretation* 1964, p. 428.

43. *Introduction to the O.T. as Scripture*, Philadelphia 1979 p. 82.

44. London 1951 « *In one, the man « finds himself » in the relationship of faith ; in the other one, he is converted to it* », p. 9.

45. *Interpretation*, pp. 441-442.

Aussi au « contexte canonique », Sanders préfère une « critique canonique »<sup>46</sup>. La notion de canon implique une stabilisation du texte qui fait autorité dans la communauté de foi. Mais, suivant les communautés, il a été fixé historiquement de manières diverses. L'important c'est l'autorité divine reconnue à tel ou tel Livre ou Écriture. La Bible est un texte « *compressed into Canon* ». Cette notion de « compression » est liée chez Sanders à une herméneutique dont nous n'avons pas à discuter ici. Plus importante sa notion de « *process of canonization* » : « *Canon as function antedates canon as shape. The function of a written canon has antecedents in the very process by which the concept arose, that is, in the function of authoritative traditions when there was as yet no written literature deemed canonical* »<sup>47</sup>. Il appartient à la critique historique de discerner le développement de la notion d'autorité divine de telle ou telle Écriture, ou groupe d'Écrits, avant leur fixation en un « canon » de telle ou telle communauté de foi.

##### 5. *L'unité par la continuité des médiations de l'autorité divine*

Comment discerner cette autorité divine<sup>48</sup> ? Sur deux points les spécialistes paraissent maintenant unanimes.

1) Les Écrits concernent une *communauté*<sup>49</sup>. Cette communauté a une histoire, et des traditions que reflètent ces Écrits. La discussion porte moins sur les Deutérocannoniques qui (sauf la prière pour les morts) n'offrent pas de dogmes propres, et dont la valeur pédagogique est reconnue par tous (rabbins pour Sirac en particulier, confession de la Rochelle pour les protestants français). Elle reste vive sur les rapports du Premier et du Nouveau Testaments, beaucoup de chrétiens continuant à opposer Loi et Évangile ; les Juifs restent très réservés vis-à-vis des Évangiles, même si beaucoup sont disposés à voir dans Jésus de

46. *A Call to Canonical Criticism* dans *Torah and Canon*, Philadelphia 1972, p. IX.

47. Art. *Canon*, *Anchor Bible Dictionary*, D.1 cité par D. Barthélemy, *La Critique canonique*, Revue de l'Institut catholique, 36, Paris 1990, p. 202.

48. Ed. G.W. Coats & B.O. Long, *Canon and Authority* avec contributions de B.O. Long, *Prophetic Authority as Social Reality* ; R.E. Clements, *Patterns in the Prophetic Canon* ; G.M. Tucker, *Prophetic Superscriptions and the Growth of a Canon* ; P.D. Hanson, *The Theological Significance of Contradiction within the Book of Covenant* et alii.

49. J.A. Sanders, *Canon and Community* Philadelphia 1984. « Canon des Écritures et Symboles de foi sont des actes de l'Église, c'est-à-dire d'une communauté vivante, porteuse « théologale » du message de l'Évangile » (B. Sesboüé, dans *Canon*, p. 531. « *Source criticism demonstrat(es) that the Torah, more than perhaps any other book, is the product of a community* » (R.E. Friedmann, *infra* n. 50 p. 25). « *A canonical book is a book accepted by Jews as authoritative for religious practice and/or doctrine and whose authority is binding upon the Jewish people for all generations* » (Leiman, *Canonization* p. 14).

Nazareth un rabbin transformé par Paul de Tarse. Elle est peut-être plus vive encore sur la naissance<sup>50</sup> et l'histoire des traditions bibliques<sup>51</sup>.

2) Qui dit communauté dit *sociologie*<sup>52</sup> et qui dit sociologie pose la question de l'autorité dans la communauté « *We must not findly ask "what was properly canonical" (an historical question), but rather what is authoritative in the believing community life? (an existential question)* » (B. Laurin)<sup>53</sup>. Faire appel à l'autorité de traditions n'est pas d'un grand secours puisqu'elles ont été réinterprétées à l'intérieur même de l'Écriture. Quelle est l'autorité qui a choisi ces traditions au milieu d'autres et en a donné une réinterprétation faisant autorité ?

C'est pour la Torah que la question se pose avec le plus d'acuité bien qu'elle se pose également pour les livres prophétiques<sup>54</sup>. Tout en admettant que « *basically the word Torah means "instruction" (Torah and Canon, Philadelphia 1972, p. 1), mais plus anciennement revelation (p. 2), J.E. Sanders estime que « The Torah par excellence is basically a narrative, a story, rather than a code of laws » (pp. 3 et 9). M. Fishbane va jusqu'à dire que dès l'époque biblique la Torah est « a midrashic exposition of the Decalogue »<sup>55</sup>. Sous quelle autorité dans la ou les communautés ?*

Pour établir solidement l'unité du canon biblique, qu'il soit juif ou qu'il soit chrétien, ces vues demandent à être précisées. En fonction de la canonicité, Sanders a eu le mérite de distinguer avec force l'histoire ephraïmite E et l'histoire judaïque J (p. 23.28s), ce qu'avait évité von Rad, et que Childs trouvait trop incertain<sup>56</sup>; avec Friedmann (*op. cit.*,

50. Ed. R.E. Friedmann, *The Creation of Sacred Literature. Composition and Redaction of the Biblical Text*, Berkeley 1981. Contributions R. Alter, *Sacred History and Prose Fiction*; R.E. Friedmann, *Sacred History and Theology: The Redaction of the Torah*; S. Talmon, *Polemics and Apology in Biblical Historiography 2 Kings 17, 24-41*; N. Sarna, *The Anticipatory Use of Information as a Literary Feature of the Genesis Narratives*, et alii.

51. Ed. Douglas A. Knight, *Tradition and Theology in the O.T.*, Worcester 1977. Contributions de W. Harrelson, *Life, Faith and the Emergence of Tradition*; H. Ringgren *The Impact of the Ancient Near East on Israelite Tradition*; R. Smend *Tradition and History: A Complex Relation*; W. Zimmerli, *Prophetic Proclamation and Reinterpretation*; A.S. Kapelrud, *Tradition and Worship: the Role of the Cult in Tradition Formation and Transmission*; B. Laurin *Tradition and Canon* p. 261-274.

52. J.N. Lightstone, *Society, the Sacred and Scripture in Ancient Judaism*, Waterloo (Canada) 1988.

53. *Tradition and Canon* dans *Tradition and Theology*, p. 261.

54. Outre les recherches sur la composition du livre d'Isaïe (et le rôle du Tritolsaïe dans l'édition définitive du premier livre, et celles qui concernent les éditions successives du livre de Jérémie, P.R. House a donné des suggestions intéressantes sur *The Unity of the Twelve* (prophètes), Sheffield 1990 et son « *national historical meaning* » p. 278. C'est un cas typique de groupements successifs précédant la constitution finale du canon.

55. *Torah and Tradition* dans *Tradition and Theology* (cf. supra, note 51) p. 276. Voir aussi p. 292: « *Tradition teaches a new Torah* ».

56. *JSOT* 16, 1980, 52-60.

p. 28) il donne toute sa valeur à P, le « *Priestly Tradent* », qui a donné son cadre à la Torah. Selon la perspective historique qui est la sienne, l'autorité appartient au Sinaï (Moïse), et non à Josué (conquête) ou à David (Jérusalem)<sup>57</sup>.

Le canon étant une donnée juridique et non narrative, et le *midrash* étant autant *haggadah* édifiante mais imaginative, que *halakah* normative, c'est à la fonction juridique de la Torah qu'il faut s'adresser pour discerner ce qui, dans Israël, a reconnu l'autorité divine d'une tradition narrative ou juridique. D. Daube a montré par quelques exemples topiques que les récits eux-mêmes étaient rédigés en fonction d'un droit ou d'une contestation<sup>58</sup>. Si l'on considère la Torah comme une histoire et non, comme le judaïsme antique et Josèphe, l'œuvre du premier des prophètes, il faut bien voir qu'il s'agit d'une « histoire des institutions » et non d'une histoire événementielle<sup>59</sup>. De ce point de vue, la Torah s'analyse en cinq codes, le code sacerdotal P étant admis par tous, même par ceux qui avec Kaufmann discutent de sa date. La grande majorité des exégètes l'estiment postérieur à la chute du Temple (587). C'est lui qui parle d'une *berît* éternelle tandis que la première pouvait être rompue (Dt 31, 16.20; Os 2, 4; Jr 11, 10; 31, 31-33; Ez 17, 19; 44, 7); il suppose la distinction du prince et du prêtre d'Ezechiel (Nb 27, 15-23); il connaît deux alliances éternelles, l'une avec Noé, l'autre avec Abraham (qui deviendra avec Moïse une alliance sacerdotale éternelle, (Nb 25, 13 cf Jr 33, 21) et toutes deux ne sont plus « conclues » (*kârat*) mais établies (*héqîm* Gn 9, 9; 17, 7).

Ces codes correspondent à des institutions et à des structures différentes de la société israélite. Tous les spécialistes sont d'accord pour donner une importance primordiale dans la constitution d'un canon faisant autorité à la promulgation par le roi Josias du code deutéronomique (sa 1<sup>re</sup> édition) en 622. Le roi exerce encore alors une fonction sacrale au nom de YHWH Dieu national (2 R 23) comme l'avaient exercée ses pères, David sur l'arche, Salomon sur le Temple et son clergé. Le caractère sacré et médiatique de la monarchie était général en Orient. Mais nous voyons la Loi deutéronomique soumettre la fonction royale à cette Torah par la médiation des prêtres-lévites (17, 18) et des prophètes.

Les échecs des monarchies israélites avaient fait douter de leur autorité divine aux yeux des communautés de foi. Deux institutions prennent alors une autorité supérieure. C'est celle du clergé qui, avec le prêtre Yehoyada, couronne Joas en lui imposant une *berît* (2 R 11, 17);

57. *Torah and Canon* p. 53. Pour Beckwith aussi (p. 137), c'est pour centrer la Torah sur Moïse que le livre de Josué a été mis en dehors (*op. cit.* p. 137).

58. *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.

59. *Le salut par les institutions divines dans Jalones de la Historia de la Salvacion en el Antiguo e Nuevo Testamento dans XXVI Semana Biblica Española*, Madrid 1970, pp. 77-83.

c'est aussi celle de certains prophètes. Nous connaissons mieux l'institution prophétique dans l'ancien Orient depuis les découvertes épigraphiques de Mari<sup>60</sup>. Il était admis que certains hommes de Dieu pouvaient s'adresser avec autorité divine aux rois, ce qu'avaient fait en Israël, Natan, Gad, Ahias, Elie, Elisée... Souvent ces prophètes s'opposaient entre eux mais, au temps de la guerre syro-ephraïmite et de la chute de Samarie (722), des disciples d'Amos, d'Osée, de Michée et d'Isaïe reconnurent la justesse de leurs paroles et commencèrent à en faire des recueils. C'est vraisemblablement à cette date que commence le mouvement deutéronomique qui admet l'institution comme divine, mais en demandant aux prophètes d'être comme Moïse (Dt 18, 15).

Il s'en faut que ces recueils aient encore une autorité canonique générale, d'autant que le code deutéronomique lui-même ne sera reconnu qu'en 622. On doit en dire autant des deux codes prédeutéronomiques qu'un deutéronomiste, prophète ou lévite, unifia dans une seule histoire : J et E. C'est le premier travail qui *unifie au nom du salut du peuple de YHWH deux théologies antérieures et divergentes*<sup>61</sup> :

a) l'œuvre dite Jahviste où l'autorité divine est représentée par la monarchie judéenne (Gn 49, 10) avec ses problèmes de succession familiale et dynastique, l'élection dynastique est soumise à l'alliance liturgique du Sinai (Ex 34, 10-27) où Moïse est médiateur entre le peuple et *El Qannâ*, appelé YHWH (34, 14). Pour répondre à un problème de foi cet auteur rassemble les traditions tribales, des récits ou même des cycles, interprétés par les théologies d'élection et d'alliance. Il est vraisemblable que l'auteur judéen fut un prêtre de Jérusalem. L'autorité sacerdotale s'y affermit lors de l'avènement de Joas (835 aC).

b) l'œuvre dite Elohiste centrée sur le caractère *prophétique* de Moïse (Nb 12, 6-8) et l'alliance avec les douze tribus (Ex 24, 3-6. 8). Il les bénit à la fin de sa vie (Dt 33) en souhaitant que Juda revienne « vers son peuple » (33, 7). Josué, l'exécuteur de ses œuvres, demeure dans la tente (Ex 33, 11, cf. 24, 13 ; Nb 11, 28) ; aussi l'œuvre est très probablement celle d'un lévite du Nord favorable à l'action prophétique.

Ces deux œuvres jouirent de l'autorité fonctionnelle de leurs auteurs, prêtre de Jérusalem et lévite du Nord. On ne peut dire qu'elles eurent d'emblée une autorité canonique, mais cette autorité était assez forte pour que l'historien deutéronomiste ait très largement respecté leurs textes. C'est à titre de commentaire prophétique du Deutéronome que leur autorité divine fut reconnue par l'ensemble d'Israël. Nous voyons en effet que le Deutéronome resta loi locale, reconnue par les

60. Voir par exemple F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und A.T.* ; B.O. Long, *Prophetic Authority as social Reality*, cité note 48.

61. Les suggestions qui suivent me paraissent bien appuyées et pouvant servir à la présente étude sur l'unité du canon ; ces questions sont actuellement fort disputées. Voir ma recension de E. Aurelius, *Der Fürbitte Israels* (Stockolm 1988) dans *Bi* 71, 1990 p. 116-122.

autorités étrangères après la chute de la monarchie : les gens de Samarie viennent faire des offrandes sur le Temple ruiné (Jr 41, 5) ; ils voudront participer à la reconstruction de ce Temple (Esd 4, 2). L'autorité vraiment *canonique* de « cette Torah » est manifestée par la *lecture* rituelle septennale à la Fête des Tentés (Dt 31, 9-13). Le Deutéronome a donné un statut aux prophètes fidèles. Aussi, dans les éditions exiliques de l'histoire deutéronomiste (2R, 17, 4) et du livre de Jérémie (25, 2), Dieu reproche souvent aux Israélites de ne pas écouter « *mes serviteurs les prophètes* ». Leur autorité est telle qu'il faut la prophétie d'Aggée et de Zacharie « au nom du Dieu d'Israël qui était sur eux » (Esd 5, 1 ; Agg 2, 1s ; Za 1, 4-6 cf. 4, 8) pour que le Davidide Zorobabel, gouverneur, et le grand prêtre Josué, rebâtissent le Temple. Les citations de Jr 25, 11 sur les soixante-dix ans de captivité montrent que, depuis la rédaction du rouleau de 604 aC (Jr 36), circulait avec autorité un livre de Jérémie. Il est vraisemblable que Jérémie avait connu son maître Osée (antérieur d'un siècle) sous forme d'un livret ; on n'en saurait dire autant de Michée car c'est à un « dire » et non à un « écrit » que Jr 26, 18 fait allusion.

Jérémie cependant était contesté, car l'histoire deutéronomiste élimine tout ce qui le concerne. Elle s'achève en effet avec la réhabilitation de Yehoyakin, celui qu'avait rejeté Jérémie du trône de David (22, 30) au profit de Sédécias. Or, à Babylone, un autre prophète, Ezéchiel l'exilé, était très hostile à Sédécias (17) et favorable à Yehoyakin (1, 2).

Le livre de Jérémie est lié au Deutéronome et à la tradition deutéronomique. C'est une autre tradition qui se développe avec Ezéchiel, fils du prêtre Buzi, et nourri de la tradition sacrale du Temple de Jérusalem (Loi de sainteté Lv 17-26, parallèle au Deutéronome). Le livre d'Ezéchiel dut recevoir assez vite sa forme « canonique », car sa vision de la restauration du Temple et du pays, dite Torah d'Ezéchiel (ch 40-48) ne correspond pas du tout à ce qui fut réalisé par les rapatriés entre 538 et 515 aC<sup>62</sup>. La forme canonique du livre de Jérémie paraît postérieure car on y trouve des éléments qui viennent d'Ezéchiel : 1) le passage sur les mauvais pasteurs (Jr 23, 1-4 cf. Ez 34) qui coupe le livret sur la maison de David ; 2) l'alliance éternelle avec un nouveau cœur (32, 39-40 cf. Ez 36, 26 ; 37, 26) ; 3) la rétribution personnelle (Jr 31, 29-30 cf. Ez 18) ; finalement le livre de Jérémie se termine comme l'histoire deutéronomiste par la réhabilitation de Yehoyakin (ch. 52). Mais n'oublions pas que deux éditions de Jérémie circulèrent jusqu'à la chute du second Temple. Quant au Livre d'Isaïe, il incorpora, lui aussi, de larges passages de l'histoire deutéronomiste (2 R 19-20). Il est probable que, vers le milieu du v<sup>e</sup> siècle, les trois grands livres prophétiques avaient atteint leur forme canonique, mais non sans un gros effort

62. Mais sa datation du siège de Jérusalem (24, 1) paraît lui venir de l'Histoire deutéronomiste (2 R 25, 1) car elle ne correspond pas à son propre système de datation (33, 21).

d'unification de traditions divergentes en vue de l'unité du peuple de YHWH.

Beaucoup plus épineux était le problème de l'unification des traditions légales : la tradition deutéronomiste du peuple du pays, soutenue par Samarie, et la tradition sacerdotale d'inspiration ézéchiélienne, soutenue par les juifs de Babylone et, à l'occasion, par les autorités perses. La tradition juive a retenu le nom d'Esdras<sup>63</sup> pour cette œuvre unificatrice où le Deutéronome prend place dans le cadre du code sacerdotal avec insertion de l'histoire deutéronomiste jusqu'à la mort de Moïse. Ici encore l'unité canonique est à chercher dans un *process* d'unification plus que dans une conception théologique. Elle est centrée sur l'unité du peuple de Dieu. Sur la base des traditions sacerdotales du Temple (première rédaction de la loi de sainteté), le code sacerdotal avait défini l'identité d'Israël (Abraham, sa descendance et sa circoncision) au milieu des peuples (alliance de Noé) : le sacerdoce aaronide avait été consacré par Moïse pour le service liturgique du sanctuaire où résidait la gloire du Dieu de l'univers. Cette liturgie s'était précisée au retour de l'exil. Avec l'appui du prince étranger (Artaxerxès après Cyrus et Darius), Esdras lui donna sa forme canonique *en détachant de la Torah tout ce qui était postmosaïque*. C'est cette Torah qui fut imposée aux Samaritains comme aux Judéens. Après avoir maudit Esdras, les Samaritains en reconnurent la valeur lorsqu'ils eurent des difficultés avec les Grecs de Parménion (cf. Josèphe).

Dans cette nouvelle étape de la canonisation des Écritures, l'autorité du scribe<sup>64</sup> (« scribe expert dans la Torah de Moïse », Esd 7, 6) succède à celle des prophètes. La lecture liturgique par Esdras à la fête des Tentés en Néh 8 complète celle de Dt 31, et elle demande traduction et commentaire. Toute l'histoire deutéronomiste, de Josué (malgré le *hôq wemishpat* de 24, 25 et la législation de 20, 1-6) à 2 R 25, devint les « Premiers Prophètes », suivis « des Prophètes postérieurs » dont le recueil des « Douze ». Ce dernier fut probablement constitué à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, après la campagne d'Alexandre.

L'importance de l'élection divine du Sanctuaire fait que les Écritures sont déposées au Temple sous l'autorité des prêtres sadducéens<sup>65</sup>. Selon la tradition juive, c'est là qu'aurait eu lieu la collation des manuscrits qui aboutit au texte massorétique. Un recueil liturgique des Psaumes sera le premier des *Ketubim*, même si les Esséniens (qui n'aient ni les Sadducéens ni le Temple) ont un recueil différent. Mais l'autorité dans l'interprétation du texte appartient au scribe ; il est

63. Nous n'avons pas à entrer ici dans le débat sur les dates respectives d'Esdras et de Néhémie, mais les arguments de Van Hoonacker me paraissent garder toute leur valeur. Cf. *La mission d'Esdras* VT 4, 1954, p. 113-140.

64. H.H. Schaeder, *Ezra der Schreiber*, Tübingen 1930.

65. B. Dupuy, « Exégèse juive et exégèse chrétienne » dans *Lumière et Vie*, 196, 1990, p. 81.

exalté par le Siracide (39, 1-11) et présenté d'ailleurs comme le sage par excellence. C'est tout naturellement que l'école pharisienne continue la réflexion d'Esdras et que, dans les *Pirke Aboth*, Antigone de Socho prend la succession du grand prêtre Simon, contemporain du Siracide. Il se trouvera le prédécesseur des grands rabbins Hillel et Shammaï. Cette école juge nécessaire de contrôler étroitement le souverain pontificat qui a perdu son prestige et, à la chute du Temple et du sacerdoce, c'est le canon pharisien qui s'impose à l'ensemble du judaïsme.

### Conclusion

C'est par la Torah, dont les prophètes rappellent l'enseignement, et dont les Sages donnent les applications concrètes suivant les époques et les lieux, que se définit l'identité juive devant les Empires perse, grec, romain, chrétien... qui en reconnaissent la valeur juridique divine, une règle de doctrine et de pratique suivant la définition que Leiman donne de la canonicité<sup>66</sup>, du moins à partir de la période des Tannaïtes.

Leiman distingue canonicité et inspiration. En effet, sauf dans les textes où Moïse est reconnu comme prophète (Nb 11, 17.26 ; 12, 6-8), la Torah, et encore moins la liturgie du Temple (von Rad), ne sont charismatiques. Pour les Tannaïtes, nous dit Leiman, tous les livres canoniques d'époque prophétique étaient inspirés, mais il y eut des livres canoniques non inspirés comme Sira et *Megillat Taanit* ; il n'en reconnaît pas moins que cette distinction était « *probably unknown to any of the Biblical authors* » (p. 128).

Cette distinction ne semble pas valoir pour la communauté chrétienne, plus attachée au prophétisme qu'à la Torah, malgré l'autorité qu'elle lui reconnaît. L'action de l'Esprit du Seigneur sur les prophètes postérieurs à Moïse est reconnue dès Osée (9, 16), Michée (3, 8) et surtout Ézéchiël. L'histoire deutéronomiste attribue ce charisme non seulement à Élie et à Élisée, mais à des juges comme Othniel et Gédéon, et à des rois comme Saül et David. Philon, Josèphe et la tradition juive (Mekh xv, 2...) reconnaissent l'inspiration des prophètes. Il en est de même à Qumran (I QS 8, 2)<sup>67</sup> et dans le Nouveau Testament (2 P 2, 21b) qui étend l'inspiration à toute *Écriture* (2 Tm 3, 16). Si la Torah est fondamentale dans le judaïsme pour défendre juridiquement l'identité du peuple juif au milieu des empires et des royaumes, c'est l'Esprit qui est premier dans la constitution de la communauté chrétienne. Il est caractéristique que, dans les Bibles chrétiennes, les prophètes prennent la place ultime dans le canon de l'Ancien Testament de manière à introduire le Nouveau Testament.

66. *Canonization*, p. 127.

67. F.F. Bruce, *The Holy Spirit in the Qumran Texts* dans Ann. Leeds Univ. VI. 166-1968 p. 55.

Dans l'Église, l'unité du canon ne vient pas du dynamisme de la Torah, tel que vont le manifester la Mishnah, la Tosephta, les Midrashim et les Talmuds, mais de l'Esprit-Saint qui la constitue et la fait vivre. Calvin avait bien vu l'importance du témoignage de l'Esprit-Saint chez le croyant pour s'ouvrir à l'Écriture. Mais il y a une doctrine biblique de l'Esprit-Saint. L'action de l'Esprit n'est pas seulement individuelle, mais communautaire. Déjà P. Benoit en 1959<sup>68</sup> avait rappelé que l'inspiration n'était qu'un des aspects de l'action de l'Esprit-Saint. Il est non seulement l'illuminateur des consciences, mais déjà le guide du peuple de Dieu en Is 63, 10-14. C'est par l'Esprit de sainteté et d'illumination que le Maître de Justice de Qumran peut interpréter les prophètes IQH xii, 11 et la Loi (CDC iv, 8), et même fonder sa communauté IQH vii, 6-10)... Dans le Nouveau Testament, c'est par le don de l'Esprit-Saint que le Christ fonde son Église à la Pentecôte, et fait croître cette Église (Ep 2, 20-21) avec des ministères variés (I Cor 12 ; Ep 4, 11-12). On y chante des Psaumes et on y « enseigne, réfute, redresse et forme à la justice » par des Écritures inspirées (2 Tm 3, 16). Dans la communauté chrétienne, la canonicité des Écritures vient de leur inspiration, et c'est l'action de l'Esprit-Saint qui fait l'unité du canon.

68. P. Benoit, *Les analogies de l'inspiration* dans Sacra Pagina, Paris-Gembloux 1959, pp. 86-99.

69. Dans Art. *Saint-Esprit* E. Cothenet, *DBS* XI, 161-163 ; J. Starcky, *id.* IX, 971-974 ; Bruce *op. cit.*, note 66, pp. 49-56.