

Réception des Écritures et fixation du canon

Recherches et perspectives nouvelles

par Bernard DUPUY

A propos de :

Sid H. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden (Conn.) 1976, 218 pages.

Dominique BARTHÉLEMY, « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », dans *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, éditions Labor et Fides 1984, pp. 9-45.

Gilles DORIVAL, « L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet » dans *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, par Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munnich, Paris, éditions du Cerf 1988, pp. 83-125.

Jacques TRUBLET, « Constitution et clôture du canon hébraïque », dans *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, collection « Lectio divina » n° 140 (Centre Sèvres), Paris, éditions du Cerf 1990, pp. 77-187.

Les recherches sur la formation du canon des Écritures ont fait au cours des années récentes de grands progrès. Les données nouvelles apportées par les manuscrits de la mer Morte, la mise au jour de nombreux écrits « intertestamentaires » et les travaux effectués sur la Septante et les autres versions grecques ont permis une connaissance plus approfondie de l'état de réception des écrits tenus pour inspirés au premier siècle de notre ère. Les controverses entre sadducéens et pharisiens commencent à être mieux perçues. On voit se dessiner à l'horizon le jour où pourra être tentée enfin une présentation d'ensemble des conceptions des pharisiens sur l'Écriture. D'ores et déjà, quelques synthèses récentes permettent de poser les problèmes du canon en des termes renouvelés et plus précis que jadis.

On sait que, d'une façon générale, deux thèses partagent les auteurs sur la constitution des Écritures : la thèse de la formation spontanée, c'est-à-dire de la simple réception des livres inspirés par distinction d'avec les autres livres¹, et la thèse de la décision conciliaire par une instance habilitée qui se serait réunie à cet effet². La difficulté d'assigner le moment d'une détermination canonique et la complexité du problème ont fait reculer récemment cette dernière³. Il apparaît en même temps que deux questions différentes avaient été en général confondues, celle des critères d'inspiration qui font qu'un livre est reçu pour la lecture publique ou pour l'enseignement, et celle de la stabilisation du texte et de la fixation du canon à un nombre déterminé de livres. Le problème du canon proprement dit s'est concentré trop souvent sur ce seul acte ultime au détriment de l'étude de l'important processus génétique de l'ensemble des Écritures.

Au début du premier siècle de notre ère, le texte du Pentateuque était arrêté depuis longtemps mais, comme l'ont révélé les manuscrits de la mer Morte et les nombreux documents exhumés au cours de ce siècle, nous n'avons aucune preuve qu'il en ait été de même concernant le corpus des écrits prophétiques. Il demeurait des discussions importantes

1. Cf. H.M. Onlinsky, « The Canonization of the Bible and the Exclusion of the Apocrypha » dans *Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, chap. XV, New York, éd. Ktov 1974, pp. 257-286 et S. Sandmel, « On Canon », dans *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966), p. 207, mentionné et suivi par J. Trublet, *op. cit.*, pp. 183-184.

2. L'idée, assez souvent défendue dans les temps modernes, d'une fixation définitive du canon lors d'un « synode de Yabné », n'a pas de fondement dans la tradition juive. Selon Peter Schäfer, les débats survenus à Yabné sur les Écritures furent une affaire occasionnelle intrajuve, liée à l'interprétation de certains livres, sans rapport aucun avec l'apparition du christianisme. Cf. « Die sogenannte Synode von Jabne. II. Der Abschluss des Kanons » dans *Judaica* (Zurich), 31 (1975) pp. 116-124. Il semble bien, en effet, qu'à ce moment la liste des livres reçus était établie depuis longtemps.

3. E. Bickermann, L. Rost, D. Barthélémy ont évoqué la possibilité ou même la probabilité de la formation d'un canon grec de la Bible, à la suite de la reconnaissance légale du Pentateuque. Cette idée, qui a eu des avocats depuis des siècles, connaît un regain de faveur. On est conduit alors à supposer que la Bible aurait été constituée à Alexandrie plutôt qu'à Jérusalem. Cependant A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge (Mass.), 1964, a combattu cette hypothèse pour les raisons suivantes : 1) il a existé des échanges constants entre Jérusalem et Alexandrie ; 2) les juifs d'Alexandrie ne se seraient jamais arrogé un tel droit, qui était réservé à Jérusalem ; 3) le fait que d'autres Écritures grecques que celles de la Bible hébraïque soient citées par le Nouveau Testament ou par les premiers auteurs chrétiens ne signifie pas qu'elles aient fait partie d'un « canon alexandrin » ; 4) il n'est pas exact que les chrétiens aient hérité d'une Bible grecque « élargie » (J.E. Grabe, J.S. Semler, C.C. Torrey) ; ils ont hérité de la Bible en un temps où le canon n'était pas clos et où la répartition des livres en trois parties n'était pas celle qui s'imposera à Yabné : ainsi l'existence, de fait, d'un « canon chrétien de l'Ancien Testament » ne saurait conduire à l'idée d'un canon différent de celui des juifs : cf. G. Dorival, *op. cit.*, pp. 112-116. Dans cet article, nous confirmerons par des données tirées de la littérature hébraïque l'essentiel de cette analyse par Sundberg du processus de différenciation de deux canons qui n'en sont pas moins identiques quant à la liste des livres.

touchant le contenu et la portée de celui-ci⁴. Et la liste des derniers écrits n'était pas fixée de façon limitative. Le canon restait « ouvert ». Il semble que l'idée d'un tel canon ait existé depuis longtemps, mais il n'était pas acquis par avance qu'il dût se clore. C'est même apparemment, comme nous le verrons plus loin, dans un temps de grand essor des « Écritures » que la décision de fixer le nombre des écrits inspirés fut prise. Comment, pourquoi, d'où est née alors l'idée de constituer une liste canonique des Écritures saintes ? Et par quelle autorité ? Telle est la question historique préalable que je me propose d'élucider avant d'aborder les problèmes herméneutiques qu'elle soulève.

Il y a lieu, semble-t-il, de prêter attention plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à ce fait que la clôture du canon s'est opérée dans le contexte et l'horizon premier de son ouverture. Ce fait est plein de sens et de conséquence à la fois pour interpréter le statut juif des Écritures saintes et pour résoudre l'hypothèse, avancée par certains, de l'existence originelle d'un double canon, juif ou chrétien, des Écritures. Ce constat d'ouverture préalable peut aussi éclairer le problème des écrits deutérocanoniques et pseudépigraphiques dont l'importance apparaît chaque jour plus grande, car ils balisent un champ de questions qui restaient ouvertes à l'époque de la clôture du canon et qui demeurent pour une part encore ouvertes aujourd'hui. Il ne faut donc pas minimiser le fait qu'au moment de la rédaction des évangiles le canon des écrits bibliques n'était pas encore fixé nécessairement dans les termes où nous le connaissons aujourd'hui. Cette béance originelle, cette potentialité latente, ne devrait pas être oubliée au moment où l'on traite de la fixation du canon. Elle est la clef de nombreuses questions touchant la nature de l'inspiration. Compte tenu du renouveau des recherches contemporaines, je voudrais faire apparaître ici quelques-unes de celles-ci.

I. La formation du canon des Prophètes

A la fin de l'époque du second Temple, les juifs, et les évangélistes en particulier, avaient une vive conscience de l'existence d'un corpus des « Écritures », auxquelles on avait l'habitude de se référer en précisant : il a été dit...⁵. Toute la littérature non canonique récemment

4. Les manuscrits de la mer Morte, en particulier, ont révélé l'existence de tendances variées, voire opposées, concernant l'interprétation des prophètes. De là est née la différence entre les divers types de commentaires : *peshet*, midrash des *dorshei hamurot*, *midrash aggadah*, *midrash halakhah*, et l'exigence de règles herméneutiques. La fixation de celles-ci s'étend de Rabbi Hillel à Rabbi Ishmaël sur les deux premiers siècles de notre ère.

5. Cf. D. Barthélémy, *art. cité*, p. 17. Pour l'exposé des problèmes, voir, en général, E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, nouvelle éd. revue par Geza Vermès, Édimbourg, 1987, vol. I, p. 3 ; vol. II, pp. 314-321 ; vol. III, pp. 187, 706-708 ; *Essays on Old Testament Hermeneutics* (ouvr. coll. édité par Claus Westermann), Atlanta 1960 (nouv. éd. 1963) ; Sid H. Leiman, *The Canon and*

exhumée en apporte la confirmation : l'habitude de se rapporter à des Écritures faisant autorité et la conviction de l'inspiration propre à certains écrits en raison de leurs liens étroits avec les autres Écritures ont existé avant toute détermination officielle de la liste des textes inspirés et, en tous cas, avant toute idée de clôture de celle-ci. La tradition pharisienne du « don des Écritures » fait par Dieu à Israël — et célébré dans la fête de la Pentecôte — s'est imposée autour des premières années de l'ère chrétienne comme une sorte de reprise de l'acte de réception d'Esdras. Elle est une donnée première par rapport à la préoccupation de fixer le nombre et l'extension des Écritures.

La constitution du Pentateuque, en tant que composé des cinq « livres de Moïse », remonte au prêtre et scribe Esdras. Nous n'avons pas à revenir sur celle-ci, sinon pour rappeler le rapport essentiel qu'il y a entre l'entrée en scène du corpus additionnel des livres prophétiques et la réception des cinq livres du Pentateuque. La tradition samaritaine, qui n'a pas de corpus prophétique, n'a pas connu un tel événement de réception, comme celui qui est relaté au chapitre VIII du Livre de Néhémie sous le nom de *yom ha-amanah*. Et pourtant c'est elle qui a arrêté son canon scripturaire au Pentateuque tandis que le judaïsme du Temple le gardait ouvert. Elle ne connaît pas l'idée de la distinction et du développement des Écritures : elle ne laisse donc guère de place pour une lecture critique et interprétative. Elle partage avec la tradition juive le respect du texte, mais elle n'a fait place ni à l'idée d'un acte collectif de réception ni à celle d'un commentaire initial, comme celui qui est attribué à Esdras et à ses disciples et qui a reçu dans la tradition juive le nom d'« école d'Esdras ». La polémique entre juifs et samaritains fut l'effet de cette différence herméneutique inscrite dans la différence de leurs Écritures⁶.

Masorah of the Hebrew Bible (ouvr. coll.), New York 1974 ; *Mikra*. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (ouvr. coll.), Coll. « Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum », Assen, éd. Van Gorcum, et Philadephia, éd. Fortress Press 1988, 930 pages ; voir aussi *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 111 (1979) n° 3-4 et *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988).

6. Cette polémique n'était pas éteinte à l'époque de Jésus et en Jean 4, 20-24, une samaritaine fut là pour l'évoquer. La réponse de Jésus à cette dernière est très éclairante : d'une part, Jésus prend lui-même position en faisant sienne la position juive : « le salut vient des juifs » ; mais, d'autre part, la prophétie n'a pas dit son dernier mot : il faut qu'elle soit reconnue « en esprit et en vérité ». Si l'on examine de près l'évangile selon saint Jean, il semble que Jésus n'ait alors ni stigmatisé ni congédié les traditions samaritaines et, selon de nombreux exégètes contemporains, les conceptions samaritaines du messie ont même pu jouer un rôle dans l'attente de certains disciples, comme par exemple l'apôtre Philippe. Les samaritains avaient gardé l'espérance vive de la venue d'un prophète semblable à Moïse (cf. Deut. 18,15). Jésus semble accueillir favorablement celle-ci, mais pour ce faire il se réfère lui-même aux livres juifs des Prophètes.

Le canon des sadducéens.

La plupart de ces livres avaient été l'œuvre des scribes du Temple, qui avaient rassemblé les paroles des prophètes et les avaient éditées en rouleaux successifs. On reconnaît aisément, par exemple, que le rouleau de Ruth fut joint à celui des Juges et que les Lamentations furent ajoutées au Livre de Jérémie. Ce labeur obscur des scribes fut réalisé entre 444 et 158, au cours de cette longue période qui, bibliquement, échappe à l'histoire, puisque la Bible ne nous en fait connaître pratiquement rien. Mais il ne s'est cependant pas effectué sans obéir à des règles repérables et à des intentions très précises.

Bien que les scribes aient accompli pendant des siècles leur œuvre continue et scrupuleuse de rédaction⁷, il semble que les sadducéens, qui furent leurs héritiers, n'aient pas pour autant reconnu un statut d'Écriture inspirée d'en haut à tout le corpus prophétique. Une telle conviction, qui nous paraît peut-être aller de soi aujourd'hui, devait en effet paraître audacieuse. A la différence des pharisiens, les sadducéens ne tenaient comme venus des cieux que les cinq livres du Pentateuque. Sans doute recevaient-ils eux aussi des écrits autres que ces derniers, mais ils pouvaient les recevoir et leur accorder un statut canonique sans cependant affirmer leur caractère inspiré et normatif. Cette réserve vient peut-être de ce que la charge traditionnelle des prêtres, établis exégètes officiels des Écritures, limitait leur office à l'interprétation du Pentateuque (cf. Deut 17, 9-11).

Il faut reconnaître que, même pour les pharisiens, les livres autre que le Pentateuque étaient des livres « reçus par qabbala »⁸, c'est-à-dire « par tradition » expression qu'il faut entendre au sens fort : « en vertu de la succession des prophètes », et qui s'est maintenue par la suite⁹.

7. L'une des rares présentations de l'œuvre accomplie par les scribes est celle de Haim Tchernowitz (Rav Tsair), *Toledot ha-Halakha*, rééd. New York, éd. Maqor 1945, vol. I, pp. 19-22; vol. II, pp. 101-107; vol. IV, pp. 68-75.

8. Cf. Strack-Billerbeck, vol. IV/1, p. 443 : « R. Chisda (+ 309) a dit : qu'un prêtre qui serait incirconcis ne saurait accomplir son office dans le Temple. On ne trouve pas cela dans la Torah de Moïse mais nous le savons par la tradition qui déclarait : « Aucun étranger incirconcis de cœur et incirconcis de chair ne saurait entrer dans mon sanctuaire » (Éz 44,9). Qui avait dit cela avant qu'Ezechiel ne l'ait déclaré ? On le tenait par tradition. Alors Ezechiel vint et en établit la base scripturaire » (Taanit 17 b). Voir aussi les textes cités dans Strack-Billerbeck, vol. IV/1, p. 616, note c.

9. Cf. N.M. Brekznick, « Qabbala as Metonymy for the Prophets and the Hagiographa » dans *Hebrew Union College Annual* 38 (1967), pp. 285-295. Comme le note D. Barthélemy dans son article magistral, p. 22, cette idée de qabbala au sens strict de succession a trouvé place en Pirke Abot I, 1-3, texte paradigmatique qui accrédite en même temps la notion de la « Grande assemblée ». Le commentaire hébraïque, datant du haut Moyen Age, sur le traité Abot, version A, de la Mishna, écrit à propos de l'emploi en PA I,3 et suivants du même verbe *qibel* qu'en PA I,1 (cf. Charles Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1987, rééd. Gregg 1969, p. 114) : « Et donc je dis que les prophètes et les hagiographes sont appelés paroles de la qabbala car elles sont reçues (Taylor précise dans sa traduction : par *diadoché*, usant du même terme que celui employé par Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 40) et viennent des jours de Moïse et ne sont donc pas égales aux livres du Pentateuque, qui sont tous préceptes et ordonnances ».

Nombreux sont les auteurs anciens ou modernes qui ont cru pouvoir affirmer à partir de là que les sadducéens, à l'instar des samaritains, n'acceptaient comme Écriture sainte que les cinq livres de Moïse¹⁰. Cela ne paraît pas si sûr¹¹. On sait, par exemple, que « quatre-vingt-cinq anciens — et parmi eux plus de trente prophètes — s'élevèrent contre l'institution de la fête de Pourim, car Moïse avait prescrit qu'aucun prophète après lui ne vienne rien innover. Ils accusèrent Mardochee et Esther de vouloir introduire une nouveauté. Mais le récit talmudique rapporte qu'ils ne « quittèrent pas leur place, cherchant à éclaircir leur doute, jusqu'à ce que Dieu, ouvrant leurs yeux, leur eût fait trouver une allusion écrite à ce sujet dans le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes »¹². Certes, dans le Nouveau Testament, lorsque Jésus discute avec les sadducéens, il n'invoque qu'un passage tiré du livre de l'Exode et aucune autre Écriture. Et il en va exactement de même dans le Talmud¹³. Le fait que Jésus, quand il s'entretient avec les pharisiens, cite habituellement les autres écrits, prophétiques ou hagiographiques, révèle à quel point il partageait leur formation et même leur culture religieuse. Mais on voit mal les sadducéens rejetant les prophètes si l'on considère le rôle joué par ces derniers dans toute l'histoire d'Israël. Leur réticence à les citer semble plutôt venir de ce qu'ils n'avaient pas une conscience aussi nette que les pharisiens de l'inspiration prophétique ni une conviction aussi précise que les esséniens de la portée annonciatrice des textes prophétiques. C'est ce que ces derniers leur reprocheront, les pharisiens les accusant d'un manque de foi¹⁴ et les esséniens de tarir les sources d'eau vive et les « puits creusés par leurs pères »¹⁵.

Une donnée, en général inaperçue, doit être soulignée ici, à savoir le lien étroit entre la foi en la résurrection des morts et la réception des Écritures. On a avancé parfois que les sadducéens ne niaient pas la

10. Ainsi K. Budde, *Der Kanon des Altes Testaments*, Giessen 1900, pp. 42-43.

11. Le samaritain Abul Fath (xiv^e siècle) paraît mieux informé que nombre de nos exégètes modernes lorsqu'il écrit : « Les sadducéens ne fondaient leur croyance que sur la Loi et sur ce que, avec l'aide de l'analogie, on peut tirer du texte écrit, et ils ne professaient rien de ce que la secte des pharisiens revendique en fait de livres par désir de rester dans la voie des ancêtres (*Abulfathi annales samaritani*, éd. Vilmar, Gotha 1865, p. 102, texte cité dans Jean Le Moyne, *Les sadducéens*, Paris, éd. Galbada 1972, p. 55 en note).

12. T.J. Megillah, 7, fol. 70d (trad. fr. IV, 1, p. 207).

13. Cf. T.B. Sanhedrin chap.X. Dans un seul cas relevé par nous (Tanhuma Bereshit par.5), on voit des Minim, qui sont sans doute les sadducéens, s'appuyer sur le livre de Job : « Comme la nuée se dissipe et passe, celui qui descend au shéol n'en remonte pas » (Job 7,9). Par ailleurs, en Baba Bathra 16 a, on lit sous le nom de Rabbah : « Par là on voit que Job niait la résurrection des morts ». Mais il est possible que cette citation, relevée dans un écrit tardif, soit seulement un souvenir d'une exégèse ancienne et saducéenne sur le livre de Job (cf. *Istina* XXI, 1976, pp. 102-104).

14. Selon le clivage herméneutique qui les distingue fondamentalement et qui peut se résumer ainsi : pour les pharisiens, il faut « croire pour comprendre » ; pour les sadducéens, il faut « comprendre pour croire ».

15. Cf. Document de Damas III, 16 ; VI, 9 ; XIX, 34.

résurrection, mais seulement qu'on pût la fonder sur les Écritures¹⁶. Même si cette affirmation n'est pas exacte, elle a le mérite de mettre l'accent sur le point essentiel. Ceux des sadducéens qui niaient la résurrection, et c'était le cas de la plupart d'entre eux, semble-t-il, manifestaient au même moment qu'ils avaient une conception fondamentaliste de la Torah et ils écartaient le témoignage des livres prophétiques. Un texte talmudique est ici très éclairant : « Des sadducéens avaient interrogé Rabban Gamaliel¹⁷ : d'où tient-on que le Saint béni-soit-il fait revivre les morts ? Il leur répondit : de la Torah, des prophètes et des écrits. Mais ils ne voulurent pas le suivre »¹⁸. Il est probable que la réception du rouleau d'Esther, qui porte sur l'attente du salut, et celle du livre de Daniel, qui affirme la résurrection, furent le fait des pharisiens, et non des sadducéens. Selon toute vraisemblance, ceux-ci ne célébraient dans le Temple ni la fête de Pourim ni la Dédicace¹⁹. On n'a pas découvert le livre d'Esther à Qumran, mais on y a trouvé tous les livres des prophètes ainsi que Daniel, et ce sont ces deux textes qui révèlent de la façon la plus nette à quel point la controverse était aiguë sur l'interprétation des écrits prophétiques entre les différents courants du judaïsme. Or ces textes étaient bien connus et reçus, et pas seulement en milieu pharisien. Les sadducéens n'ont donc pas dû les écarter. Il n'en demeure pas moins que la controverse entre les pharisiens et les sadducéens sur la résurrection et sur la rétribution a laissé une trace profonde dans l'histoire juive. Elle se trouve consignée en maints endroits dans la littérature rabbinique, et pas seulement dans les écrits chrétiens. La controverse fut même si sérieuse que les sadducéens furent appelés « *Mînim* » dans le Talmud, à l'instar des gnostiques et des chrétiens, et même s'il est peu probable qu'ils aient été appelés ainsi les premiers, nous avons cependant ici la trace de la première grande scission doctrinale au sein du peuple juif. Ce sobriquet appliqué aux sadducéens rappelle que les rabbins avaient gardé un souvenir précis des discussions très vives entre pharisiens et sadducéens²⁰.

16. Ainsi, entre autres, J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris 1967 (rééd. Gregg 1971), pp. 130-132 ; Moshe Gaster, *Les samaritains*, Paris 1984, p. 84.

17. Gamaliel II ne fut président de l'assemblée et donc ne porta ce titre de *rabban* qu'après 80. Mais le texte peut faire allusion à une discussion antérieure à son entrée en fonction.

18. T.B. Sanhedrin 90 b.

19. Dans les évangiles synoptiques et les manuscrits de la Mer Morte, la fête de Pourim est ignorée. La fête de la Dédicace, également, mais elle apparaît en revanche, dans l'évangile de Jean (Jean 10,22). Le rite d'exposition des lumières aux fenêtres des maisons a tous les traits d'un rite pharisien plutôt que d'un rite du Temple. Quant au livre de Daniel, il est cité abondamment à Qumran comme dans le Nouveau Testament.

20. Un texte midrashique, attribué à R. Lévi, dit même que Moïse fut un *mîn* quand il douta pendant un instant de la résurrection (Shemot Rabba 44, 6 sur Ex 32,13). Selon d'autres commentaires, Moïse n'aurait invoqué la résurrection que pour rappeler à Dieu qu'il devait accomplir la promesse faite aux patriarches.

La question du « canon des sadducéens » n'est donc pas facile à trancher de façon absolue. La raison principale provient de ce que l'idée de la succession et de la cohérence des Écritures fut surtout une conviction des pharisiens, tandis que les sadducéens étaient préoccupés surtout de maintenir leur fonction d'exégètes sacerdotaux de la Torah de Moïse²¹. La stabilisation consonantique finale des écrits des Prophètes fut sans doute l'œuvre de scribes pharisiens plutôt que sadducéens.

La « méditation des Écritures » à Qumran et chez les pharisiens.

L'importance donnée à Qumran à l'étude de l'Écriture est bien connue²². La Règle de la congrégation commence ainsi : « Voici la Règle de la congrégation pour toutes les années (c'est-à-dire : qui devra durer toujours), qui s'applique à tout israélite de naissance. Depuis l'enfance... il sera instruit dans la sainte Écriture (litt. dans le *sepher ha-hégéh*²³.) Au fur et à mesure on le formera dans les décrets de l'Alliance et on l'initiera à leur application »²⁴. De l'instruction dans le *sepher ha-hégéh* doivent découler tous les actes, tous les faits et tous les gestes des membres de la communauté. Dans le Document de Damas (col XIII, lignes 2-4), on lit : « Et là où ils seront dix, que ne manque pas un prêtre instruit dans le *sepher ha-hégéh* et à sa parole tous se

21. Depuis Lauterbach, Oesterley, Zeitlin et Rivkin, les historiens du judaïsme déclarent habituellement que le sacerdoce aaronide perdit ses titres d'interprète autorisé de la Torah à l'époque d'Antiochus Epiphane. Dès lors, cette mission aurait été dévolue aux pharisiens, exégètes laïcs, qui occupèrent la « chaire de Moïse » et réduisirent les prêtres au rôle de simples fonctionnaires du Temple. Telle aurait été la « révolution pharisienne » accomplie au sein du judaïsme au cours du second siècle. Ben Sira aurait été le dernier auteur à témoigner de la responsabilité des prêtres dans le commentaire de la Torah (45,17). On a compté parfois Flavius Josèphe parmi les tenants de cette dévolution du commentaire de l'Écriture aux pharisiens. En réalité, si Flavius Josèphe, prêtre lui-même, reconnaît aux pharisiens des qualités d'experts patentés, il ne considère jamais que les prêtres aient perdu leurs titres. Dans le quatrième livre des Maccabées, la mission du prêtre Eléazar de veiller sur la Torah est rappelée. Cf. S.N. Mason, « Priesthood in Josephus and the Pharisaic Revolution » dans *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), pp. 657-661.

22. Voir surtout M.H. Goshen-Gottstein, *Vetus Testamentum*, 1958, n° 3, pp. 286-288 ; I. Rabinowitz dans *Journal of Eastern Studies* XX, n° 2, pp. 109-114 et Naphtali Wieder, *The Judaean Scroll and Karaism*, Londres, East West Library 1962, pp. 215-251.

23. *Sepher ha-hégéh*. Le mot *sepher* est à entendre ici au sens de « texte, recueil » ou « écriture » plutôt que « livre ». Quant au verbe *hagah*, il est à comprendre au sens ancien qu'il a en Is 59, 3,13 : proférer. D'où le sens de *sepher ha-hégéh* : « l'écriture de la parole proférée ». Une vocalisation en infinitif absolu du verbe *hagoh* ou *hagô* étant aussi possible, la lecture *sepher héhago* a pu être proposée par certains. Elle ne nous paraît cependant pas pouvoir être retenue à cause de l'usage courant de la forme *hégéh*, tant dans la liturgie que dans la tradition. Aussi retenons-nous pour sens de *sepher ha-hégéh* : « le recueil de la parole proférée ». On pourrait traduire encore : « livre de l'audition » ou « livre de la consonance » (entre tous les versets de la parole entendue).

24. Règle de la congrégation I, 6-8.

conformeront. S'il n'y a pas un prêtre pour cela, qu'on fasse appel à un lévite, et chacun dans le camp fera dépendre ses allées et venues de sa parole »²⁵.

C'est ainsi dans les écrits des esséniens qu'on trouve mention pour la première fois de ce terme spécifique, dont on peut suivre la trace dans le Talmud mais avec un sens alors assez différent. Notons que la lecture des Écritures n'est pas le bien réservé des esséniens ; elle doit être le fait de tout membre de la « congrégation », c'est-à-dire de toute la communauté d'Israël. Mais les membres de la communauté essénienne ont un devoir particulier de se livrer à cette lecture pour conduire leurs actes. Aussi faut-il qu'il y ait parmi eux des experts qualifiés dans la lecture et l'interprétation des Écritures. L'institution de la communauté essénienne explique ainsi le sens de l'expression *sepher ha-hégéh*. Dans chaque communauté essénienne, est-il dit à plusieurs reprises, tout membre majeur exerçant des responsabilités devra être pénétré du *sepher ha-hégéh*.

Le terme avait paru étrange aux premiers exégètes des manuscrits de Qumran. Il ne s'agit pas d'un livre particulier, mais d'une façon de désigner la sainte Écriture, distincte de celle de « Tanakh », déjà mentionnée au deuxième siècle avant l'ère chrétienne, notamment dans le prologue du Siracide. Le *sepher ha-hégéh*, c'est le texte qui suscite la méditation, qui pénètre le cœur et l'intelligence²⁶. Il évoque la lecture spirituelle ou, comme on dira dans le Moyen Age latin, la *lectio divina*. Si l'on pouvait utiliser ici une référence tirée d'un contexte différent, celui de l'islam, nous serions tenté d'évoquer l'idée de la méditation ou de la révélation assistée, guidée, « bien orientée »²⁷. Le sens de « méditation » paraît donc préférable à celui de « commentaire ». Dans cette méditation, il faut mettre au premier plan l'interprétation orale et personnelle, par rapport au commentaire écrit et collectif. Mais cette interprétation, ne l'oublions pas, était la fonction du « prêtre », au sens essénien du terme.

Le *topos* biblique qui a donné naissance à cette expression peut être repéré sans la moindre hésitation. Il s'agit de Josué I, 8 : *vehagita*

25. Le Document de Damas s'appuie pour cette institution essentielle qui règle la vie de la communauté sur Nombres 27, 21 et, fondamentalement, sur l'ordre donné à Josué. Le prêtre est requis dans la communauté, non plus pour accomplir des sacrifices comme c'était leur rôle dans le Temple, mais, selon l'ordre donné à Josué, pour interpréter les Écritures, tâche qui fut transmise après lui à Éléazar. Selon Lév 13-14 et Deut 21, 5 le prêtre est « seul juge de la lèpre » (cf. Marc 1,44). Cela signifie qu'il est revêtu de la fonction de discernement. Le minyan essénien est la structure constitutive non pas seulement de la prière officielle, mais de la communauté de base, établie pour la « période intérimaire » (entendue, selon les auteurs, soit comme délai de rétablissement de vrais sacrifices soit comme « délai de la Parousie »).

26. Le verbe *hagah* signifie proférer, mais avec la conjonction *be*, signifie méditer. D'où le sens : méditation, récitation, savoir par cœur (cf. Ps 19,15).

27. *Coran*, sourates II, 2, 185 ; III, 138 ; IV, 157 ; IX, 33 ; XII, 111 ; XXVII, 77, etc...

bo iomam va-laïlah. Le livre de la Torah avait été donné par Dieu à Israël par l'entremise de Moïse et ce dernier, avant de quitter ce monde, avait dit à Josué : « Tu le murmureras (à voix basse ou en secret) jour et nuit », expression qui fut revêtue dans certains courants du judaïsme d'une portée mystérieuse mais qui est traduite usuellement : « Tu le méditeras jour et nuit ». On retrouve l'expression reprise et commentée dans le Targum à propos spécialement du Shema Israël (Deut 6, 7) : « Ces paroles tu les répèteras à tes fils et tu les leur diras (*vedibarta bam*) quand tu seras chez toi ou quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché ou quand tu seras debout ». Le Targum Neofiti, suivi par le Targum pseudo-Jonathan, traduit : « Ces paroles vous les répéterez à vos fils et vous vous livrerez à la méditation (*vetihûm higgaiôn*)... » (le Targum pseudo-Jonathan ajoute encore : « et quand vous préparerez votre mariage »).

La méditation des paroles de l'Écriture avait commencé, selon la tradition, avec Moïse, qui l'a étudiée au sommet du Sinaï « au point presque d'en mourir d'inanition ».

Il est assez normal que cette méditation ait trouvé son lieu aussi dans la liturgie juive. Ainsi dans la bénédiction avant la récitation du Shema Israël, c'est-à-dire la prière « Ahavat olam », qui est très ancienne, on lit : *uvahem néhéghéh iomam valailah*, « et nous le méditons jour et nuit » (cf T.J. Ber. 11b). Cette leçon s'est conservée longtemps, car on peut lire encore dans la célèbre prière « Elohai netzor », dite après la récitation du Shemoneh Esré et composée par Mar bar Ravina (VII^e siècle), ces paroles : *ihiu leratson imré-pi ve-hégiu libi lefaneikha*. « Que les paroles de ma bouche te soient agréables et que la méditation de mon cœur soit devant toi ».

L'idée de la « méditation de l'Écriture » dont la règle de Qumran nous a révélé l'importance, pour ne pas dire l'existence, n'était donc pas propre à la communauté essénienne. Nous pensons qu'elle devait faire partie aussi de la tradition pharisienne puisque l'expression réapparaît dans le Talmud. Mais ici comme en bien d'autres circonstances, il faut distinguer avec précision la première tradition pharisienne et la tradition ultérieure, rabbinique et talmudique. Et, comme on le constate souvent, le sens premier s'est maintenu dans la liturgie. Puisque la fixation du canon des Écritures doit être en définitive attribuée aux pharisiens et située peu avant ou aussitôt après la destruction du Temple, il convient de mettre en valeur le rôle joué par cette réflexion méditative et de préférer cette référence à celle de décision synodale, trop souvent invoquée de façon arbitraire.

Le témoignage de Flavius Josèphe.

Il est abusif de parler, comme certains le font, d'un « canon de Flavius Josèphe ». Celui-ci n'avait aucune autorité pour trancher personnellement en la matière. Mais ses remarques, même indirectes,

sont toujours importantes. Flavius Josèphe ne fut pas qu'un simple historien. Il apparaît de plus en plus aujourd'hui comme un témoin qualifié et sûr des courants religieux de son époque. C'est ainsi qu'incidemment il nous fait connaître l'existence de la tradition du « canon des vingt-deux livres ». Lorsqu'il rédige vers l'an 95, au début de l'époque des Tannaim, le *Contre Apion*, il écrit en effet :

« Il n'existe pas chez nous dix mille livres en désaccord et en contradiction, mais vingt-deux seulement qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. Font partie de ceux-ci les cinq livres de Moïse, qui comprennent les lois et les traditions depuis la venue de l'humanité à l'existence jusqu'à la mort de Moïse. C'est une période de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeur de Xerxès au trône de Perse, les prophètes qui vinrent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des principes de conduite pour les hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tous les événements ont certes été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédé (*Contre Apion* I, 38-41).

La répartition de ce « canon des vingt-deux livres » se décompose ainsi : les cinq livres du Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) ; puis treize livres de prophètes (Josué, Juges plus Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras plus Néhémie, Esther, Job, Isaïe, Jérémie plus Lamentations, Ezéchiel, le rouleau des douze petits Prophètes et Daniel) ; enfin quatre autres écrits considérés comme ayant une origine distincte (Psaumes, Proverbes, Cantique, Qohélet). La portée du texte de Flavius Josèphe vient de ce qu'il nous informe avec une grande précision sur la liste des prophètes reçus au moment où il écrit. En outre, il livre un critère de détermination de cette liste de livres : « ils ont été écrits dans le temps qui va de Moïse à Artaxerxès ».

La mention à deux reprises de ce personnage est davantage un indice paradigmatique qu'un repère historique et Flavius Josèphe l'emprunte à la tradition, en l'occurrence aux discussions relatives à l'introduction dans le canon du livre d'Esther. On a ici la preuve que le canon de Flavius Josèphe est bien le canon pharisien, et non pas, comme on l'a abusivement répété, pour l'opposer au premier, le « canon d'Alexandrie ». Flavius Josèphe ajoute d'ailleurs avec une parfaite clarté : « Les faits montrent avec quel respect nous approchons nos propres livres. Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie »²⁸. Il se peut seulement que l'expression des « vingt-deux livres » soit propre à Alexandrie — on la retrouve chez les auteurs chrétiens de

28. *Contre Apion* I, 42.

langue grecque : Méliton, Origène —, mais elle exprime la rigueur avec laquelle on voulait ne s'appuyer que sur les ouvrages tenus pour inspirés. Elle porte encore la trace du mode de composition de ces livres : le livre de Ruth avec Juges rappelle qu'il avait fallu, à un certain moment, ne pas laisser planer un doute sur les mariages de l'époque patriarcale et que la signification de l'histoire qui va d'Abraham à David avait dû être scrutée de près ; et le lien des Lamentations avec Jérémie pourrait indiquer l'existence d'une école d'exégèse jérémiennne demeurée fidèle à la ligne d'interprétation de ce prophète²⁹, comme nous savons qu'il y en eut une aussi par ailleurs, pour l'héritage d'Ezéchiel³⁰ et celui d'Isaïe³¹.

La périodisation de Flavius Josèphe évoque l'idée qu'à une certaine époque, « au temps d'Artaxerxès », la prophétie a cessé. Nous tenons ici à coup sûr le critère essentiel qui a conduit à la formation de la catégorie de la « Nevuah ». Celle-ci réunit les « premiers prophètes », c'est-à-dire l'histoire biblique antérieure à la destruction du Temple, et les « derniers prophètes », qui ont traité de cette destruction ainsi que de la restauration qui a suivi. Les conditions de celle-ci ont ouvert une nouvelle époque qui ne peut se comprendre et se légitimer que par rapport à l'époque précédente. Ainsi se trouve réalisée l'unité de la Prophétie. Parmi les derniers livres, figurent la Megillah d'Esther, et, dernier venu, le livre de Daniel dont la forte teneur apocalyptique est évidente. Le but de ce livre est de rattacher fictivement la profanation

29. La continuité et la reviviscence d'une tradition de Jérémie au cours de l'histoire et surtout à l'époque de la destruction du second Temple est bien mise en relief par Pierre Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris, éd. du Cerf 1969, vol. I, chap. V, pp. 177-221, par Ch. Wolff, *Jeremia in Frühjudentum und Urchristentum*, coll. « Texte und Untersuchungen » 118, Berlin 1976 et par J. Riaud, *Les Paralipomena Jeremiae* dépendent-elles de II Baruch ? » dans *Sileno IX* (1983), pp. 105-128. Il existe aussi une tradition selon laquelle Jérémie fut le « dernier des prophètes » (Pesiqta de Rav Kahana 13,14 ; Midrash Tannaim al sefer Devarim (éd. D. Hoffmann 1908-09, p. 63) ; cette tradition est peut-être exprimée aussi en Abot de Rabbi Nathan A,1 et Mekilta de Rabbi Ishmaël, Bô par. 1 et en Qohelet Rabba 12,7. Ce titre de dernier des prophètes peut résulter de l'affirmation de la présence de Jérémie parmi les exilés (TB Shebuot 16a). Sur la « fluidité » précanonique du livre de Jérémie, cf. D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Éditions universitaires, Fribourg 1978, pp. 346-348.

30. Les esséniens se situent nettement dans la tradition sadoquide d'Ezechiel et la rédaction du Rouleau du Temple est une reprise des dispositions légales de ce dernier.

31. L'existence d'une « école d'Isaïe » est bien évoquée par Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed*, Londres, SCM Press 1979, qui résume les recherches de O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, Oxford 1973, pp. 306-329 ; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, Londres 1970, pp. 342-479 ; G. Fohrer, « The Origin, Composition and Tradition of Isaiah I-XXXIX » dans *Annual of the Leeds University Oriental Studies*, 3 (1961-62), pp. 3-38 ; H.H. Rowley (éd.), *Studies in Old Testament Prophecy presented to Th. H. Robinson*, Edimbourg 1950, pp. 175-186, et P.R. Ackroyd, « Isaiah I-XII, Présentation of a Prophet » dans *Suppl. Vetus Testamentum* 29 (1978), pp. 16-48. Les reprises exégétiques présentes dans les livres d'Aggée et Zacharie sont exposées par Robert P. Carroll, *op. cit.*, pp. 157-168 comme relevant des mêmes préoccupations que celles du livre d'Isaïe, à savoir éviter qu'une prophétie apparaisse non réalisée.

du Temple de l'ère séleucide à l'époque d'Artaxerxès et ainsi à la prophétie. L'adjonction de Daniel relance la portée déjà eschatologique des « derniers prophètes » et est par là d'une importance décisive pour l'interprétation de la clôture de la prophétie.

Nous croyons que le canon de vingt-deux livres présenté par Flavius Josèphe vers 90 n'est autre que celui des Tannaim à la même époque³². Son importance tient donc en ceci qu'il nous fournit la liste des écrits reçus au premier siècle et que les pharisiens tenaient pour « inspirés »³³. Flavius Josèphe ne nous dit pas qu'une autorité constituée aurait un jour fixé la liste qu'il nous transmet. Mais lorsqu'il dit qu'il n'existe pas entre tous ces livres « de désaccord ni de contradiction », il emploie un langage qui marque sa parfaite compétence en la matière. Ceci est en effet à son époque le vrai critère d'inclusion dans le canon. Il évoque l'une des objections qui furent présentées par les shammaïtes contre Qohélet : à savoir que les affirmations contenues dans ce livre se contredisaient entre elles (Shabbat 30b). Nous savons aussi que les rabbins durent défendre le rouleau des Proverbes parce que certains élevaient contre ce livre la même objection. Un autre texte du Talmud (Shabbat 13b) déclare que l'on a reproché au livre d'Ezéchiel de contredire la Torah et que le shammaïte Hananya ben Hizqya (avant la destruction du Temple), après avoir usé trois cents cruches d'huile (pour s'éclairer la nuit), finit par résoudre ses prétendues contradictions. Flavius Josèphe ne mentionne pas dans le détail toutes ces discussions, que nous connaissons par ailleurs, mais il en a peut-être eu connaissance. On retiendra donc l'importance de ce critère de cohérence, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Il faut remarquer que son insistance sur la cause des vingt-deux livres n'avait pas empêché Flavius Josèphe, un ou deux ans plus tôt, lorsqu'il rédigeait les *Antiquités Juives* (parues en 93/94), de citer et de paraphraser de la même manière que les vingt-deux livres du canon, d'autres écrits qui ne se trouvent que dans la Bible grecque (au livre XI, §§ 1 à 58, le troisième livre d'Esdras ; au livre XI, §§ 216 à 219, 229 à 241 et 273 à 283, les ajouts à Esther ; et depuis le livre XII, § 241 jusqu'au livre XIII, § 214 le premier livre des Maccabées). Mais il faisait là œuvre d'historien. Il importe donc de discerner dans les propos de l'éminent prêtre et pharisien qui écrivait pour les Romains le moment où il se hausse discrètement et habilement en témoin de sa foi et en théologien.

Si toutefois l'on se penche sur le critère « historique » de Flavius

32. C'est l'opinion de D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy : Studies in Deutero-prophetic Literature and in Chronicles*, Missoula, Scholars Press 1977, pp. 37-38.

33. D. Barthélémy, *art. cité*, p. 15 a comparé la liste des livres trouvés ou cités à Qumran et la liste des livres cités dans le Nouveau Testament et conclut qu'elles sont à peu près identiques. Elles reflètent le canon du premier siècle. Il faut ajouter à cela la trace, mais plus importante chez les esséniens que dans les évangiles, du pentateuque hénocchien. On en déduira que les disciples du Christ citaient les mêmes Écritures que les pharisiens, sans aucune propension « sectaire ».

Josèphe, on perçoit tout de suite qu'il n'est rien moins qu'historique. Selon cette « histoire », il ne se serait rien passé depuis la destruction du Temple par Nabuchodonosor. Bibliquement parlant, il n'y a pas eu d'événement notable en Israël entre 537 et 333³⁴. Tout enseignement est rapporté à l'époque antérieure, celle au cours de laquelle l'Esprit soufflait sur les prophètes. On peut donc reconstituer l'histoire de la formation des Écritures, telle que la concevait Flavius Josèphe. Après le Pentateuque, œuvre de Moïse, le canon des prophètes se répartissait ainsi : le livre de Josué a été rédigé par Josué. Les livres historiques qui suivent (Juges, plus le livre de Ruth, Samuel, Rois) ont été rédigés par Samuel. Puis viennent les prophètes Isaïe, Jérémie plus Lamentations et Ezéchiel. Le rouleau des douze petits prophètes, qui sont classés en ordre chronologique, a été scellé à l'époque de Malachie et Esdras. Comme nous savons qu'il n'a pas été reçu par les samaritains, sa clôture fournit un jalon important pour définir l'époque de la réception des écrits prophétiques. C'est ce rouleau en effet qui nous fournit les éléments permettant de déterminer quel fut le « dernier des prophètes » : Malachie qui doit nécessairement être situé aux côtés d'Esdras³⁵ ; et, plus tard, la tradition le mettra à contribution pour donner forme à la « Grande assemblée »³⁶. Une telle notion, même si elle n'existe pas encore, est déjà en germe dans la théorie mise en avant par Flavius Josèphe. Un jour viendra où l'on attribuera même purement et simplement la constitution du canon à la « Grande assemblée ». C'est le modèle archétypique de la décision synodale reporté ensuite historiquement sur l'assemblée de Yabné.

Plusieurs livres trouvaient encore leur place à la suite parmi les livres prophétiques. Dans l'ordre, Job, considéré comme contemporain des Patriarches : ce livre a eu dès l'origine une grande autorité parce qu'il était regardé comme rédigé par Moïse. Sa qualité de livre antique était donc indubitable, bien que certains aient reporté la composition du livre à l'époque de la destruction du Temple. Puis venait le Livre de Daniel qui se réfère à un personnage cité au livre d'Ezéchiel³⁷ et fut par là, présenté lui aussi comme un ouvrage contemporain de la prise du Temple par Nabuchodonosor. Emmené par le roi au pays des Chaldéens, Daniel aurait appris la langue de ces derniers dans laquelle il aurait proféré ses oracles. Écrivain de prestige, qui avait survécu à la fournaise,

34. L'affirmation se rencontre aussi selon laquelle la prophétie aurait cessé « à l'époque d'Alexandre » (Seder Olam Rabba, par.30, éd. Neubauer 1970, p. 65). Il s'agit, comme l'a montré E. Urbach, « Matai paseqah ha-nevuah ? » dans *Tarbiz* 17 (1945-46), p. 2, d'une reconstruction de caractère prophétique, à partir de Jérémie et de Daniel, suivant laquelle toute la période perse, qui a duré 204 ans, est réduite dans la Bible à une seule génération.

35. Le classement de Mardochee et Esther parmi les prophètes a eu pour conséquence l'identification midrashique de Mardochee avec Malachie, identification qui se retrouve dans le Talmud (TB Megillah 14a-15a).

36. Le fait a été déjà relevé par A. Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur biblische Wissenschaft*, Fribourg en Brisgau 1894, p. 152.

37. Cf. Ez 14,4 et 28,3.

égalé bientôt à Salomon et à Hénoch, il a laissé un livre à double face : prophétique parce qu'il reprend l'inspiration des prophètes antérieurs, mais apocalyptique aussi car il contient une vision et livre des secrets. Il a inauguré ainsi toute une littérature, dite aujourd'hui apocryphe, mais les secrets de Daniel sont décisifs pour comprendre les visions et secrets qui abonderont dans les ouvrages ultérieurs. Sa présence parmi les livres prophétiques est attestée à Oumran et dans le Nouveau Testament. La tradition issue de Daniel s'est maintenue jusque dans l'époque talmudique³⁸.

Enfin, étaient attribués à Esdras les livres d'Esdras-Néhémie et des Chroniques. Quant au rouleau d'Esther, dernier venu, il avait été promu tardivement au prix de quelques dissensions aiguës et révélatrices, et reconnu digne de figurer sur la liste des livres qu'on peut lire au cours d'une célébration collective. La réception du livre d'Esther demeura cependant longtemps, semble-t-il, objet de discussions. La décision de lire la Megillah d'Esther à la fête de Pourim est éclairante si l'on songe qu'il n'y a pas eu de décision semblable pour célébrer la dédicace du Temple après sa purification. De même, s'il est vrai que le livre de Daniel est né lui aussi à cette époque tardive, sa présence dans le canon prophétique met en relief l'importance de sa promotion au rang d'écrit « historique » rattaché à la prise du Temple par Nabuchodonosor. Aucun texte de la tradition juive ne nous apporte cependant de lumières précises sur cette destinée prestigieuse, et bientôt contestée³⁹.

Quant aux livres qui sont la base des Hagiographes, on sait qu'ils étaient rattachés depuis une haute antiquité à David et Salomon.

II. Le canon des Écritures des Tannaim

L'hypothèse selon laquelle le canon biblique aurait été arrêté au cours d'un synode présidé par Johanan ben Zakkai et tenu à Yabné n'a pas existé dans l'antiquité. Elle a été formulée pour la première fois par Heinrich Graetz, qui d'ailleurs l'écarte finalement pour s'en tenir à l'affirmation que le canon fut fixé seulement à la fin de l'époque des Tannaim, à l'époque de la Mishna⁴⁰.

Elle a été reprise depuis lors par de très nombreux auteurs, sans qu'aucun ait jamais été toutefois en mesure d'apporter des preuves

38. La tradition qui compte Daniel parmi les prophètes a été recensée par Paul Kahle, *Der hebräische Bibeltex seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961, pp. 72-73. Le colophon du Codex d'Alep, œuvre du karaïte Aaron ben Asher, annonce Daniel parmi les prophètes, bien qu'ensuite le texte soit inséré après Esther.

39. Sur l'exclusion de Daniel du canon des prophètes : TB Megillah 3a et TB Sanhedrin 94a. Mais Pesiqta Rabbati par.14 (éd. Friedmann 61b) le considère toujours comme un prophète.

40. Cf. Heinrich Graetz, *Kohelet oder der salomonische Prediger*, 1871, pp. 165-166. Sid. H. Leiman, *op.cit.*, pp. 120-124 cite le nom des auteurs qui ont abondé dans ce sens.

concernant la tenue d'un tel synode⁴¹. Que sait-on en réalité ? Il est vrai qu'il se tint des assemblées à Yabné, qui prirent des décisions, notamment en matière liturgique et administrative, et qu'au cours de l'une d'entre elles, demeurée célèbre, il fut fait allusion aux livres de l'Écriture.

L'événement se situe probablement entre 90 et 100. Ce jour-là, le nassi (président) Gamaliel II, accusé d'avoir abusé de son autorité, fut remplacé par Eléazar ben Azaria. Et selon Mishna Yadaim III, 5, un des maîtres présents, Shiméon ben Azzai, a rapporté au sujet de cette journée : « Je tiens par tradition de la bouche des soixante-douze anciens (c'est-à-dire comme une opinion proférée par toute l'assemblée), au jour où on avait installé Eléazar ben Azaria, que le Cantique des cantiques et Qohelet souillent les mains »⁴². Selon Sid Z. Leiman, la date de nomination d'Eléazar ben Azaria, comme doyen de l'académie de Yabné, ne saurait être remontée trop haut ; elle pourrait se situer vers 90. Si l'on se rapporte au texte ci-dessus, le caractère inspiré du Qohelet et du Cantique aurait fait l'objet d'un débat ce jour-là. Selon Rabbi Akiba, le Cantique n'aurait pas été mis en cause. Seul donc le livre de Qohelet aurait fait difficulté. Mais il n'est aucunement question d'une décision générale de réception des Hagiographes. D'ailleurs les discussions sur Qohelet et le Cantique se poursuivront par la suite. La conclusion qu'on peut tirer de ce texte est que ces livres reçus n'en continuaient pas moins de soulever des questions sérieuses d'interprétation. Mais ce fait n'empêchait pas les sages pharisiens de Yabné de les considérer comme inspirés⁴³.

En revanche, il est un aspect qui risque de passer inaperçu si l'on s'attache seulement à ces controverses sur le Cantique et Qohelet, et qui paraît digne d'être relevé. C'est le passage symbolique du « canon des vingt-deux livres », expression reçue au commencement de l'ère des Tannaim, au « canon des vingt-quatre livres », tel que nous le livre le traité Baba Bathra et qui paraît acquis à l'époque de la Mishna. Dans le premier cas, il est question d'une liste des livres arrêtée « par succession », et c'est la tradition dont ont hérité les écrits chrétiens. Dans l'un et l'autre cas, le principe d'ordre des livres prophétiques est l'ordre « historique ». Mais entre temps cet ordre « historique » s'est modifié et l'on est passé à vingt-quatre livres. Cela ne signifie pas un changement des livres reçus puisque ces livres demeurent les mêmes. Seul le principe de répartition des livres a été revu. Or l'histoire, telle qu'elle était connue à partir de la Bible elle-même, n'a pas changé. C'est donc que d'autres considérations sont intervenues pour retoucher l'ordre historique. Cette nouvelle mise en ordre n'a pas été motivée par

41. A.C. Sundberg, *The Old Testament*, p. 38 note 29 estime encore qu'un tel synode a existé. Mais G. Allon, *Toledot ha-iahadut*, vol. I, p. 171 et H.H. Rowley, *op.cit.*, pp. 169-172, ont fait remarquer qu'aucun texte talmudique ne permet de conclure qu'une telle décision ait été prise. Cf. J.P. Lewis, « What Do We Mean by Jabneh ? » dans *Journal of Bible and Religion* XXXII (1964), pp. 125-132.

42. Mishna Yadaim III,5.

43. Cf. S.Z. Leiman, *op.cit.*, p. 124.

des problèmes de rédaction et de succession à l'intérieur d'un codex unique des prophètes et à l'intérieur d'une « Bible unique » car le « codex » ne naîtra que beaucoup plus tard. Il y eut donc transfert intentionnel de divers livres de la série des livres prophétiques — qui passent de treize à huit — à la série des Hagiographes qui passent de quatre à onze. Pour réaliser une telle opération, le canon traditionnel des vingt-deux livres a dû être abandonné. Et puisqu'il fallut séparer Ruth des Juges et les Lamentations de Jérémie, on eut maintenant vingt-quatre livres. Il reste à se demander quel fut le motif qui nécessita cette transformation.

La formation du canon des vingt-quatre livres

Nous ne croyons pas que ce soient les significations symboliques des nombres 22 et 24 qui aient décidé de la modification du tableau. Ce sont les conceptions en jeu sur le canon à l'époque des Tannaim qui ont entraîné ce changement de compte. A l'époque, en dépit des théories sur les nombres en vogue de nos jours, c'étaient les réalités qui suscitaient les réflexions numérogiques et non l'inverse. On pouvait donc sans peine abandonner le rapprochement avec le nombre des lettres de l'alphabet hébreu⁴⁴.

Le passage du canon de 22 livres à celui de 24 livres représenterait plutôt le passage d'un ordre chronologique des personnages au nom desquels étaient rattachés les livres à un ordre systématique. L'entité de base devient alors non plus le personnage ou l'événement, mais le rouleau. Dans le premier cas l'ordre des livres garantissait la continuité du peuple juif, qui reposait sur la succession des prophètes. Cet ordre s'était imposé, semble-t-il, à la suite de la persécution religieuse qui acheva la révolte des Maccabées ; les rouleaux de la Torah disposés dans le Temple avaient été lacérés et brûlés et on avait mis à mort toute personne chez qui on trouvait un « livre de l'Alliance » (I Macc I, 56-57). Les rouleaux des Écritures avaient été sauvés par les juifs en les cachant au péril de leur vie ; certains, sans doute, avaient disparu. Dès le rétablissement de la paix, Juda Maccabée fit rassembler tous les écrits, comme le dit le traducteur du livre de Ben Sira dans sa préface, « afin de conserver le souvenir de toutes les grandes choses qui ont été communiquées à Israël par la loi, les prophètes et les autres livres qui ont suivi ». L'ordre est celui des mémoires ou des archives, respecté depuis Néhémie (cf. II Macc, VI), ordre qui avait conduit de lui-même à la répartition tripartite loi, prophètes, hagiographes.

Mais à l'époque des Tannaim, cet ordre chronologique ancien fut abandonné au profit de la question théorique du classement par

44. Tradition dont témoigne Origène (*Philocalie 3 sur les Écritures*, coll. « Sources chrétiennes », n° 302, Paris, éd. du Cerf 1983, pp. 260-268), cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, xxv. Le chiffre 24 a cependant une valeur de symbole moindre que 22. Il y a 24 classes sacerdotales, 24 parures de l'Épouse (Isaïe 23, 18-25) 24 taureaux pour un sacrifice *shelamim* (Num 7,88).

Ordre des livres du canon hébraïque

1	2	3	4
Canon des Tannaim ¹ vers 90-100 (22 livres)	Canon en ordre chronologique vers 180 ² (Baba-Bathra 14b) (24 livres)	Canon talmudique par longueur décroissante ³ (24 livres)	Canon des Bibles imprimées ⁴ (24 livres)
<i>Torah</i>	<i>Torah</i>	<i>Torah</i>	<i>Torah</i>
1 Genèse	1 Genèse	1 Genèse	1 Genèse
2 Exode	2 Exode	2 Exode	2 Exode
3 Lévitique	3 Lévitique	3 Lévitique	3 Lévitique
4 Nombres	4 Nombres	4 Nombres	4 Nombres
5 Deutéronome	5 Deutéronome	5 Deutéronome	5 Deutéronome
<i>Prophètes</i>	<i>Prophètes</i>	<i>Prophètes</i>	<i>Prophètes</i>
6 Josué	6 Josué	6 Josué	6 Josué
7 Juges — Ruth	7 Juges	7 Juges	7 Juges
8 I & II Samuel	8 I & II Samuel	8 I & II Samuel	8 I & II Samuel
9 I & II Rois	9 I & II Rois	9 I & II Rois	9 I & II Rois
10 Isaïe	10 Jérémie	10 Isaïe	10 Isaïe
11 Jérémie-Lamentations	11 Ezéchiel	11 Jérémie	11 Jérémie
12 Ezéchiel	12 Isaïe	12 Ezéchiel	12 Ezéchiel
13 Douze Prophètes	13 Douze Prophètes	13 Douze Prophètes	13 Douze Prophètes
14 Job			
15 Daniel	<i>Écrits</i>	<i>Écrits</i>	<i>Écrits</i>
16 Esdras-Néhémie	14 Ruth	14 Psaumes	14 Psaumes
17 I & II Chroniques	15 Psaumes	15 Job	15 Proverbes
18 Esther	16 Job	16 Proverbes	16 Job
<i>Écrits</i>	17 Proverbes	17 Ruth	17 Cantique
19 Psaumes	18 Qohelet	18 Cantique	18 Ruth
20 Proverbes	19 Cantique	19 Qohelet	19 Lamentations
21 Qohelet	20 Lamentations	20 Lamentations	20 Qohelet
22 Cantique	21 Daniel	21 Esther	21 Esther
	22 Esther	22 Daniel	22 Daniel
	23 Esdras-Néhémie	23 Esdras-Néhémie	23 Esdras-Néhémie
	24 I & II Chroniques	24 I & II Chroniques	24 I & II Chroniques

1. et de Flavius Josèphe (*Contre Apion* I, 38-42).
Ordre proposé par S.H. Leiman, *op. cit.*, p. 33.

2. Baraita (fin 2^e siècle).
Ce n'est toutefois que beaucoup plus tard que l'existence d'un codex continu imposera l'idée d'un ordre des hagiographes.

3. Massore : Codex d'Alep et codex de Lénin-grad B 19 a (1008) : édition Kittel (Stuttgart 1929-1937)

4. Premières éditions imprimées : Venise, éd. Soncino (1488), Naples (1491-93), Brescia (1492-1494).

« rouleaux », comme le montre le long exposé de Baba Bathra 13a-16b. Nous apprenons par lui que les Tannaim se livrèrent à un intense travail d'édition des livres bibliques. Le classement des prophètes en six livres — d'où résulta un canon de vingt-quatre livres — avait été conseillé par Eléazar ben Azaria, alors *ab bet din*, à un certain Boethos ben Zonim. Certains comme Rabbi Méir étaient partisans de l'indépendance des rouleaux les uns par rapport aux autres, d'autres, comme Rabbi Yehuda, de leur répartition en trois catégories. L'ordre du canon faisait donc question et Rabbi Méir semble avoir résisté à l'idée d'en introduire un nouveau et, par voie de conséquence, à l'idée d'une Bible formant un seul ensemble. Cependant le nouvel ordre prévalut : « Nos sages ont décidé : Si quelqu'un désire réunir la Torah, les Prophètes et les Hagiographes ensemble, il peut le faire. Qu'il laisse seulement des feuilles blanches entre les rouleaux pour pouvoir les séparer en cas de nécessité » (Baba Bathra 13b-14a).

A la fin de la période talmudique, l'ordre des trois prophètes Jérémie-Ezéchiél-Isaïe qui avaient été classés autrefois selon l'ordre de publication de leurs rouleaux fut cependant abandonné pour reconstituer la série en ordre historique strict des Prophètes. C'est le signe qu'on ne s'attachait plus alors à l'ordre des parutions. Les critères de composition disparaissent. Et en ce qui concerne les Hagiographes, on utilisa alors un principe de classement beaucoup plus matériel, imité de celui de la Mishna, la mise en ordre des livres selon leur longueur décroissante. De la sorte, l'actuelle division tripartite, dite Tanakh, ne correspond plus à la division tripartite originelle et ne reflète plus les étapes de formation du canon hébraïque.

Une dernière modification doit être signalée, pour souligner simplement son caractère secondaire et tardif, celle née de la création du fascicule des « cinq megillot ». Dans le Talmud, seul le rouleau d'Esther est appelé « megillah ». La mise à part des « cinq megillot » ne se rencontre nulle part dans les sources rabbiniques. Elle date du Moyen Age et est due au fait que ces rouleaux étaient lus aux jours de fête. Leur ordre est simplement celui des fêtes au long de l'année : Pessah, Shavuot, 9 Av, Sukkot, Pourim. C'est ainsi qu'il passa dans les Bibles imprimées dans l'ordre final : Cantiques, Ruth, Lamentations, Qohelet, Esther.

L'habitude s'étant établie de terminer la série des livres par les livres des Chroniques, on notera une particularité qui a été quelquefois exploitée comme porteuse d'une signification particulière : le fait que la Bible s'arrête au milieu d'une phrase et demeure en quelque sorte un livre ouvert. On attendait la répétition de la phrase du décret de Cyrus citée en Esdras I, 3 : « Que le Seigneur son Dieu soit avec lui et qu'il monte à Jérusalem ». Or 2 Chron 36, 23 laisse le nom de la ville en suspens. Cette non-clôture avait peut-être eu une raison au temps de rédaction de ce livre, lorsqu'il terminait la série des prophètes. Il termine maintenant la Bible elle-même. La question a tout lieu de demeurer ouverte aujourd'hui encore.

Le critère pharisien : « Les livres saints souillent les mains ».

L'expression « souillent les mains » est bien connue. Elle est au centre d'un traité talmudique : *Yadaim*. Elle remonte à l'époque des discussions entre pharisiens et sadducéens relatives aux questions de pur et d'impur. Mais précisément il faut comprendre qu'il ne s'agit pas d'une question d'impureté. Un paragraphe de *Yadaim* IV, 6 rappelle que les pharisiens disaient, afin de faire comprendre aux sadducéens l'origine de l'expression, que l'on distingue entre « ossements purs » et « ossements impurs ». Selon Johanan ben Zakkai, les ossements du grand-prêtre Jean Hyrkan « souillaient les mains », c'est-à-dire qu'après sa mort et pendant une année ses ossements encore recouverts de chair ne devaient pas être touchés car le grand-prêtre était pour eux l'objet d'un grand respect. L'« impureté » de ces ossements ne signifie donc pas autre chose que la vénération qu'on lui portait⁴⁵.

Ce « principe d'impureté » pouvait n'être pas étranger en soi aux sadducéens. Mais ils ne l'appliquaient pas aux Livres saints. L'impureté des Livres saints constituait pour les pharisiens une impureté différente, dite « de second degré ». L'impureté du second degré n'était pas transmissible : ce n'était donc pas une impureté réelle, mais métaphorique. Elle n'en imposait pas moins la nécessité d'une réparation : le prêtre qui avait contracté une telle « impureté » devait se purifier en jeûnant jusqu'au soir. Pour percevoir son caractère paradoxal, il faut bien comprendre les formules qui l'expriment : « quiconque touche ce qui est pur devient impur », ou encore : « quiconque est autorisé à toucher ce qui souille les mains doit répondre à certaines règles et conditions pour remplir sa fonction ». Ainsi le scribe ne pourra exercer sa tâche de copiste qu'en état de pureté. Une prescription de la Mishna, qui remonte sans doute au temps des sadducéens eux-mêmes, est ici très éclairante : « Tous les Livres saints souillent les mains, sauf celui du Temple »⁴⁶. On sait en effet que le rouleau du Temple, rouleau de référence absolue pour tous les autres, était le jour de Kippour ouvert par le seul grand prêtre, qui se purifiait spécialement pour accomplir ce devoir⁴⁷. Dans cet office, le grand prêtre ne pouvait évidemment être déclaré impur.

Comme l'ont bien montré S. Zeitlin et H.M. Orlinsky, les pharisiens ont mis la différence entre les Livres saints et les autres livres, d'origine prophétique, en forme de règle halakhique. Ils décidèrent qu'il fallait se laver les mains après les avoir touchés. Pour la même raison, ce rite devait être accompli aussi avant de les ouvrir. Il ne s'agit donc pas à proprement parler de purification mais d'un passage du profane au

45. Cf. Jean Le Moyne, *op.cit.*, p. 210.

46. Litt. : sauf le *sefer ha'azarah* (livre du parvis), cf. Mishna Kelim, 15,6. La formule semble à l'origine vouloir dire qu'un rouleau biblique ne devait pas être modifié et devait être conforme à celui du Temple.

47. Après cet office, Lev 16,24 impose au grand-prêtre de se laver tout le corps avec de l'eau avant de remettre ses vêtements ordinaires.

sacré puis d'un retour du sacré au profane⁴⁸. Dire d'un livre qu'il « souille les mains » est donc la seule façon de dire qu'il rentre dans la catégorie des Écritures qui « viennent des cieux », des Écritures saintes.

Les sadducéens s'opposèrent à cette notion parce qu'elle n'était pas biblique. En toute rigueur ils avaient raison et ce débat soulevait déjà le problème herméneutique majeur : comment fixer l'existence et la détermination du canon des Écritures si ce n'est par le canon lui-même ? Ou bien faut-il faire intervenir une autorité extérieure ? Les pharisiens répondirent à l'objection en rattachant la question, comme nous l'avons vu, à celle de l'impureté des ossements humains, qui est une halakha biblique (Nombres 19, 15) reconnue par les sadducéens. Mais en même temps, l'impureté, c'est-à-dire le caractère sacré des Écritures, devait être considérée comme d'un autre ordre. D'où le texte capital qui se trouve tout à la fin du traité *Yadaim* IV, 6 :

Les sadducéens disaient : Nous vous reprochons, pharisiens, de dire que les Livres saints souillent les mains et que les livres d'Homère ne souillent pas les mains. Rabbi Johanan ben Zakkai répliqua : Si vous reprochez cela aux pharisiens, il faut aussi leur reprocher autre chose (à savoir les autres cas d'impureté du second degré). Les pharisiens disent encore que les ossements d'un âne sont purs⁴⁹ tandis que les ossements de Jean Hyrkan sont impurs⁵⁰. Les sadducéens répondirent : C'est en raison de la vénération qu'on leur porte que ces derniers sont impurs, aussi ne doit-on pas faire des cuillères avec les ossements de son père ou de sa mère⁵¹. Johanan ben Zakkai leur dit : En ce qui concerne les Livres saints, c'est également en raison de la vénération qu'on leur porte qu'ils sont dits impurs. Les livres d'Homère, en revanche, qui ne sont pas vénérés, ne souillent pas les mains⁵².

48. Ainsi dans la célébration catholique de la messe selon le rite romain jusqu'à ces derniers temps, le prêtre procédait à deux ablutions des doigts au moment de l'offertoire et après la communion. Ce geste marquait les limites de l'anaphore (ou « canon » eucharistique).

49. En tant qu'ossements d'un animal pur (impureté réelle ou de premier degré).

50. En tant qu'ossements d'un personnage qui mérite le respect (impureté du second degré). Les pharisiens faisaient donc une distinction entre ces deux formes d'impureté.

51. Les sadducéens, entendant toute impureté en un sens réel, ne faisaient pas de différence entre impureté de premier ou de second degré, entre impureté réelle et impureté métaphorique.

52. Il y eut un moment où, dans le monde grec, les livres d'Homère furent revêtus de l'aura du sacré. Les témoignages les plus antiques à ce sujet constituèrent cette « chaîne d'or » — l'image venant d'Homère lui-même — sur laquelle les dieux et les hommes réunis tirent ensemble jusqu'à faire basculer l'Olympe sur la terre. Les textes ont été recueillis par P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, Paris 1959. Hérodote affirmait (II,53) que la Grèce avait reçu ses dieux par le moyen des livres d'Homère : « Il n'est pas étrange, écrit F. Buffière, que, nourris au lait d'Homère, les écrivains grecs, dans l'ensemble, attribuent à leur vieux poète une autorité extrême ; qu'ils fassent sans cesse appel à lui, un peu comme un auteur chrétien aux saintes Écritures. » (*Les mythes d'Homère*, Paris, éd. Belles Lettres 1973, chap. I. « Homère, Bible des Grecs », p. 11). A. Kohut, *Aruch*, s.v., signale les jeux de mots sur *ha-miram*, « (Dieu) les remplace » ou encore « livres de distraction ».

Les pharisiens avaient donc été conduits à exprimer, à partir d'une donnée biblique, la différence existant entre leurs Écritures et celles des autres peuples, qui s'interrogeaient au même moment sur leurs traditions. Comme eux — et pour s'en différencier encore — ils s'attacheront à établir les règles herméneutiques d'interprétation des textes inspirés.

Cette conscience vive de la spécificité des Écritures est à l'origine de la fixation du canon⁵³. Il faut reconnaître avec netteté qu'elle fut le fait de la tradition pharisienne et constitue à ce titre un des trois piliers de la tradition orale. Mais qui dit sélection dit séparation et exclusion. Il reste à examiner comment et pour quelles raisons des livres furent gardés ou écartés.

Ouvrages reçus et ouvrages mis en « geniza ».

Quand la formule du « canon des vingt-quatre livres » est-elle apparue ? Il semble qu'on en ait la trace dans le quatrième Livre d'Esdras XIV, 18-47, qui fut composé vers 90-100. Si cet ouvrage émane, comme on le pense aujourd'hui, des milieux pharisiens qui méditèrent sur la chute du Temple, il y a lieu de croire que la liste des vingt-quatre livres s'est imposée chez les Tannaim, qui étaient de tradition pharisienne⁵⁴. Mais, en ce cas, le changement de conception du canon fut partagé par les milieux rabbiniques et les milieux apocalyptiques, qu'on est souvent tenté d'opposer.

La règle des vingt-quatre livres serait donc à peu près contemporaine de celle des vingt-deux livres. Cette dernière s'est maintenue chez les chrétiens qui avaient « reçu » les écrits canoniques du judaïsme officiel. En revanche, les rabbins ont été conduits à tenir compte des événements. Des deux côtés, la situation imposait une lecture renouvelée des Écritures, voire « créatrice » de nouveaux textes. Dès lors, on se livra au cours de cette période à une tâche d'interprétation et de rédaction intense et la citation du quatrième Livre d'Esdras prouve qu'on pouvait garder l'idée de la naissance d'autres écrits à côté des livres reçus.

53. Sid Z. Leiman, *op.cit.*, p. 118-119, date finalement l'emploi de l'expression « les livres saints souillent les mains », comme reconnaissance du caractère inspiré des Écritures, du début du premier siècle de l'ère chrétienne. Il y voit un indice du processus de canonisation en cours mais rejette l'opinion de S. Zeitlin, qui confond les deux données, inspiration et canonisation, et voudrait même situer un acte officiel de canonisation des Hagiographes en l'an 65. Il écarte aussi, à juste titre, l'explication de Louis Finkelstein qui compare simplement le geste de se laver les mains pour manier les Livres saints au rite pharisien de la *netilat yadain* avant les repas. Ce dernier est en effet un rite d'origine surrogatoire et un rappel de la sainteté des sacrifices, tandis que la reconnaissance de l'inspiration scripturaire est un acte nécessaire et non lié à l'institution sacrificielle.

54. La coupure mentionnée par IV Esdras entre le canon des 24 livres reçus et le canon des 70 livres secrets ou apocalyptiques laisse suggérer que la fixation du canon des 24 livres a pu être effectuée en vue de séparer ces derniers des livres apocalyptiques. Cependant le livre de Daniel resta inclus dans le canon officiel.

Même si elle n'entamait pas en soi la liste des écrits reçus, cette prolifération de textes devait avoir à brève échéance des contrecoups sur celle-ci. Il faut se rappeler en effet ce que nous avons dit : la formation du canon avait été réalisée dans le prolongement de la constitution des livres prophétiques, confrontés dans leur cohérence et leur diversité, aux questions ouvertes par ceux-ci. Les écrits canoniques eux-mêmes, toujours interprétés à nouveau par une tradition vivante face à de nouveaux événements, suscitaient légitimement l'apparition de nouveaux écrits qui pouvaient se trouver un jour, comme ç'avait été le cas jusqu'à Esther et Daniel, haussés au niveau canonique. L'inspiration des textes nouveaux ne pouvait se juger que selon leur caractère de consonance et de conformité aux livres bibliques. Ce fut le cas pour deux sortes de textes : les écrits apocalyptiques juifs et les écrits chrétiens.

Un texte qui fait autorité puisqu'il a été gardé dans la Mishna, nous fait savoir qu'après la première révolte juive beaucoup de textes sacrés, devenus suspects, furent passés au crible. Ce texte déclare que les livres qui ont été écrits en hébreu (et qui sont tenus pour saints au sens fort en tant que s'y trouve inscrit le Tétragramme) « doivent être sauvés de l'incendie », c'est-à-dire doivent être sauvés en cas de danger, même un jour de sabbat, et même s'il s'agit de livres non destinés à la lecture (publique). Et s'il s'agit de livres hors d'usage — c'est-à-dire qui ont effectivement servi mais doivent être à présent retirés en raison de la dureté des temps — même s'il s'agit de traductions (en araméen ou en grec), « on doit les conserver à la geniza » (Mishna Shabbat XVI, 1).

Nous comprenons dans ce texte le terme « geniza » non comme un lieu de rebut où les livres sont enterrés ou enfouis parce qu'il s'agit de livres douteux ou qui contiendraient des fautes et qu'on ne doit pas lire en public, mais comme le lieu où il fallait précisément garder des écrits considérés comme saints, parce qu'ils contiennent le Nom divin, mais sont retranchés de la lecture publique ou privée⁵⁵. Une telle disposition suppose qu'il y avait à côté du canon des livres destinés à la lecture, d'autres écrits qui pouvaient être de grand intérêt, mais ne devaient pas être livrés entre n'importe quelles mains, et devaient être conservés à des fins d'examen. La « geniza » n'était pas l'enfer des bibliothèques, mais plutôt la réserve des manuscrits inachevés ou rares et qui pour des raisons diverses ne sauraient prétendre au statut d'Écritures. Le débat central porte donc sur la présence en eux du Nom divin.

L'institution de la geniza est cependant éclairante quant au statut des Écritures. En premier lieu, il y avait à côté des écrits canoniques, des écrits qui n'en faisaient pas partie et n'y prétendaient à aucun titre, mais

55. Les textes talmudiques, au nombre de 18, touchant la mise en geniza ont été rassemblés et discutés par Sid Z. Leiman, *op. cit.*, pp. 72-86. Selon cet auteur, la mise en geniza signifie une mise en réserve à des fins de sauvegarde et non pas une mise au ban. On constate que, sauf en deux cas qui sont loin d'être probants et à propos de la discussion sur le livre d'Ezéchiel, laquelle doit être datée de la première moitié du premier siècle de l'ère chrétienne, elle ne prend pas le sens d'exclusion d'un livre, mais répond plutôt à des problèmes de détérioration ou de non-conformité des rouleaux, les disqualifiant pour la lecture.

qui, tout conformes qu'ils fussent, n'auraient pas fait l'objet d'un dépôt à la geniza. C'est le cas par exemple des premiers codes halakhiques antérieurs à la Mishna, ou de la Megillat Taanit, qui contenait des dispositions liturgiques. Ce pouvait être le cas aussi pour les formules du Seder pascal ou du Siddur des prières. Tous ces écrits étaient normatifs, mais on ne prétendait pas qu'ils avaient été composés sous l'inspiration divine. Ils avaient droit au plus grand respect, étaient rédigés et conservés avec le plus grand soin ; mais il n'était pas question de les inscrire parmi les Hagiographes à côté des Psaumes et du Cantique.

La disposition touchant la mise de certains écrits à la geniza est importante en second lieu parce qu'elle nous permet de comprendre le sens d'une décision, d'inspiration voisine, qui remonte au temps des Tannaim puisqu'il s'agit d'une Tosefta. Ce texte dit ceci : « Les *gilyônim*, quand il s'agit des livres des Minim⁵⁶, on ne les sauve pas de l'incendie. Qu'ils brûlent là où ils sont, avec leurs Noms divins » (*Tosefta Shabbat* XIII 5). Le texte se poursuit par une discussion importante qui eut lieu entre les Tannaim et qui est truffée de gloses ultérieures, dans lesquelles il n'est pas nécessaire d'entrer ici. Mais de quels « livres des Minim » s'agit-il ? Un « livre saint » est toujours un rouleau — *megillah* — avec des parties non écrites — *gilyônim* —, tandis que les écrits ordinaires et c'était sans doute le cas des premiers écrits chrétiens, étaient rédigés sur des feuilles pliées en cahiers.

La tradition, suivie par de nombreux auteurs contemporains, a vu ici dans les *gilyônim* les évangiles. Il est évident que le terme « *gilayôn* » se prête à un jeu de mots avec « *evangelion* », et ce jeu de mot parut d'autant plus plaisant que « *gilayôn* » signifie une feuille de papier vierge. C'était une façon de dire que l'Évangile n'a pas plus de contenu qu'un papier blanc⁵⁷.

Une fois une telle identification opérée, il est bien difficile de revenir en arrière. C'est pourtant ce qu'il faut faire si l'on veut retrouver ce qui s'est passé entre judaïsme et christianisme à l'époque des Tannaim et comment la séparation s'est opérée. Qu'il faille ne pas voir dans cette Tosefta dès le prime abord les évangiles, cela s'impose pour une double raison :

56. Littéralement « les *gilyônim* et les livres des Minim ». Mais comme il arrive souvent en hébreu de cette époque, la *waw* est un *waw* de précision plutôt que d'addition.

57. D. Barthélemy, *art. cité*, p. 32, a établi la liste des auteurs qui interprètent *gilyônim* comme signifiant ici les évangiles. Le jeu de mots est indubitable et s'est imposé facilement. Il conduira à la formule catégorique citée en TB Shabbat 116 a « Moi, Awon *gilyôn*, je ne suis pas venu pour enlever à la Loi de Moïse mais pour ajouter à la Loi de Moïse » (cf. Mt 5,17). Mais il nous paraît plus tardif que l'enjeu du canon et il n'est pas correct de fonder une décision canonique sur un jeu de mots.

a) Les écrits évangéliques n'ont été appelés évangiles, au pluriel, qu'à une époque plus tardive⁵⁸. Le terme « évangile », au sens où Paul l'emploie, signifie la « bonne nouvelle ». Puis vint l'expression « l'évangile (c'est-à-dire la bonne nouvelle) selon Luc ou selon Marc » pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui l'évangile de Luc ou de Marc. Mais une telle façon de parler autorisant à parler des évangiles au pluriel n'apparaît pas avant la seconde moitié du deuxième siècle.

b) Le « gilayôn » est lui-même l'objet de considérations précises ou adventices tout à fait étrangères à la question même des évangiles. Le « gilayôn » est la partie blanche du rouleau, soit la partie laissée en blanc, au début ou à la fin, soit le haut et le bas des feuilles. Et il est dit : « le gilayôn souille les mains » (*Mishna Yadaïm* III, 4). Autrement dit, il est saint à l'égal des parties écrites qui contiennent le Nom divin. La règle de sauvegarde du Tétragramme s'étend à tout le papier.

Revenons à notre Tosefta. Elle concerne soit les écrits des Minim, qui circulent et ne sont pas encore des « évangiles », et peuvent être écrits soit en hébreu, soit en grec, soit les livres des Écritures saintes recopiés ou commentés par eux. En tout état de cause, il s'agit des écrits des chrétiens, même si on peut songer à une disposition plus générale relative à divers écrits, gnostiques en particulier : cette question rejoint celle, bien connue et délicate, du sens à donner au terme « Minim ». La question paraît être de savoir si la mention du Nom divin qui s'y trouve, en particulier dans les citations de l'Écriture, suffit à décider du caractère sacré du rouleau, c'est-à-dire s'étend à tout le papier (*gilayôn*). La réponse est négative. Ces écrits ne peuvent prétendre au statut d'Écritures. Ils ne souillent pas les mains.

Quelle que soit la date à laquelle il faille situer cette décision, la véhémence de la discussion qui suit entre les maîtres ne laisse planer aucun doute sur sa nature. La version grecque de la Bible par Aquila souille les mains. Les textes chrétiens, même en hébreu, ne souillent pas les mains. La Tosefta Yadaïm II, 13 confirme cette interprétation : « Les *gilyônim*, quand il s'agit des livres des Minim, ne souillent pas les mains. Les livres de Ben Sira et tous les livres qui ont été écrits à partir

58. A aucun endroit dans le Nouveau Testament, il n'est question de texte qui s'appelleraient les évangiles. *Euaggelion* y désigne toujours la proclamation du message sauveur du Christ. Luc, le premier auteur qui se soucie de la nature de son écrit, appelle son livre un « récit ». Même un texte gnostique comme l'*Évangile de vérité* ne se considère pas comme « un » évangile. Cette innovation linguistique fut d'abord le fait de Marcion, qui voulut que l'« évangile de Paul » soit restitué par une édition de ses écrits. Il avait appris en effet de Paul (Gal 1,6-9) qu'il ne peut y avoir qu'un seul évangile. Marcion entreprit alors de produire celui-ci sous la forme d'une édition expurgée de Luc. Justin, qui ne connaît pas encore cet emploi livresque du terme évangile, a le souci d'harmoniser les témoignages de Matthieu, Luc et Marc. Peut-être faut-il voir l'origine du Diatessaron de Tatien dans cette préoccupation d'unité antérieure à la différenciation des « évangiles ». C'est Irénée, lequel prit la défense des « quatre récits qui ne sont qu'un unique évangile », qui accrédita l'expression reçue, et seule correcte, de l'évangile selon — *kata* — Matthieu Marc, Luc ou Jean. Cf. H. Korster, « From the Kerygma Gospel to Written Gospels » dans *New Testament Studies* 35 (1989), pp. 361-381.

de là et par la suite ne souillent pas les mains ». La comparaison avec le Siracide est appelée par le fait que ce livre, bien qu'écrit en hébreu, est aussi un livre exclu. Le motif donné est d'ailleurs plus historique que dogmatique et répond au « critère chronologique » des Tannaïm : la prophétie a cessé et le canon des Écritures a été arrêté à cette date.

Une dernière question découle alors de là : quel est désormais le statut des livres bibliques recopiés par les scribes chrétiens ? Il faut se souvenir en effet qu'à cette époque, il n'y a pas encore de canon chrétien. La Tosefta Shabbat, à notre avis, concerne donc principalement les Écritures bibliques, en hébreu ou en grec, qui servent aux chrétiens, et doit se lire : « Les *gilyônim*, quand il s'agit des livres (bibliques) qui sont dans les mains des Minim... ». C'est le fait que les chrétiens se référaient eux aussi — et différemment — aux livres bibliques et les commentaient, qui a dû le plus contribuer à éveiller une conscience de partage des Écritures. En hébreu, juifs et chrétiens avaient les mêmes Écritures. Mais les chrétiens se servaient principalement de la version grecque, en particulier de la « Septante ancienne » (non révisée) des Prophètes, tandis que les juifs n'acceptaient que les versions révisées des Prophètes. On en était arrivé, comme le révèle le Dialogue avec Tryphon de Justin, à la conviction d'avoir de part et d'autre un usage différent des Écritures⁵⁹. Et ceci a conduit les autorités du judaïsme d'une part à rappeler leur autorité en matière d'Écritures et à déclarer que les Écritures dans les mains des Minim cessent de « souiller les mains ». Le temps n'est plus très loin où toute version grecque des Écritures sera tenue pour suspecte et où on oubliera même qu'elle avait été réalisée par l'importante communauté juive d'Alexandrie, en lien avec le rabbinat de Jérusalem, en vue de la lecture synagogale. Seule la Bible en hébreu pourra alors jouer un rôle normatif, à l'exclusion des versions grecques.

III. La cessation de la prophétie et le retour de la voix prophétique

Il ressort du canon biblique reçu par les pharisiens que les livres inspirés étaient rattachés pour eux à de hautes figures du passé : Moïse,

59. Ce procès de captation des Écritures est fort bien perçu par S.W. Baron : « Le fait que les chrétiens s'étaient appropriés les Écritures juives donna une impulsion nouvelle au processus de leur canonisation. Des déclarations belliqueuses telles que celle de Justin le Martyr : « Vos Écritures, ou plutôt, non les vôtres mais les nôtres » (Dialogue avec Tryphon XXIX,2) poussèrent les rabbins à marquer énergiquement la différence qui séparait leur propre Bible, seule « authentique » et les additions étrangères (S.W. Baron, *Histoire d'Israël*, t.II, trad. V. Nikiprowetzky, Paris, éd. P.U.F. 1957, pp. 784-785). Le fait que le tanna rabbi Tarfon déclare avec colère qu'il « brûlera les *gilyônim* avec les noms qui sont dessus » et ait dit un jour à un adversaire : « Si l'on dit à son prochain : enlève le fétu de tes yeux, celui-ci vous répond : ôte la poutre des tiens (cf. Mt 7,4) » (Tosefta Shabbat XIII,5), confirme que les maîtres de Yabné connaissaient les paroles des évangiles et laisse suggérer au moins un lien allusif entre le Tryphon de Justin et le Tarfon de l'histoire. Mais cela ne signifie pas, comme le croit S.W. Baron, que la tradition juive ait attendu ce jour pour fixer le canon.

Samuel, les prophètes, David, Salomon, Esdras et Daniel... Ces écrits demeuraient pour eux des jalons de l'histoire juive et leur portée prophétique était identique à leur pertinence historique. Un jour viendra cependant où tout récit biblique, se haussant à une sorte de « grand récit », apparaîtra comme une « révélation », les auteurs déborderont du registre usuel jusqu'à atteindre une interprétation des événements des origines et à annoncer ceux de la fin. Ces écrits emploieront alors la forme pseudonymique au moyen d'un rattachement à des personnages plus mystérieux et plus prestigieux encore : Moïse, Abraham, Noé, Hénoch, Seth, Adam.

Dans les écrits qui constituent le canon des Écritures, le critère historique demeure fermement établi : tous ces écrits sont nés « avant que l'inspiration prophétique ait cessé ». Au contraire, les écrits apocalyptiques se caractérisent par un critère bien différent : ils avaient été proférés et écrits, pourrait-on dire, « avant que la prophétie soit née ». Entre ces deux registres, Abraham et Moïse sont le point de suture et la clef. Il y a ce qui fut dit à Moïse et advint après lui. Et il y a ce qui avait été entendu par Abraham et était arrivé avant lui. Le temps est comme partagé ainsi en deux éons bien distincts.

Il s'est produit ainsi à cette époque une différence herméneutique qui reste difficile à analyser. Le point d'arrivée du premier registre, celui qui résulte de la cessation de prophétie à la fin du premier Temple avec le passage à la limite que constitue l'arrêt du canon aux écrits relatifs à cet événement⁶⁰, a provoqué l'apparition du second registre, celui de l'ouverture céleste et du retour de la voix prophétique attendue depuis la cessation de la première prophétie⁶¹. L'avènement de la littérature de caractère apocalyptique a signifié alors l'arrêt de la littérature biblique fondée sur l'histoire d'Israël. Celle-ci a connu alors un point de non retour. Et ce moment a coïncidé avec deux événements considérables et consécutifs, bien qu'en soi sans aucun rapport entre eux : l'avènement du christianisme et la fin de l'époque du second Temple. Or ces deux événements, l'un comme l'autre, n'allaient pas tarder à chercher, d'une part, leur fondement dans les Écritures, et d'autre part, une explication de la dispersion à travers le monde en vue de l'ouverture eschatologique qu'elles annonçaient.

Selon E. Urbach, le critère de la « cessation de la prophétie au temps de Malachie » aurait été édicté contre le christianisme quand celui-ci annonça qu'avec Jean-Baptiste et Jésus était arrivé le retour de la prophétie⁶². Mais il semble que ce soit là une pétition de principe, car

60. Sur la cessation de la prophétie, cf. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Second Series, New York, rééd. Ktav 1967, chap. XIV, pp. 120-128 ; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, SCM Press 1964, 2^e éd. 1971, pp. 73-82.

61. Cf. Frederick E. Greenspahn, « Why Prophecy Ceased » dans *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), pp. 37-49, qui souligne qu'à côté de l'affirmation que la prophétie a cessé, il faut faire place à celle de rabbi Hillel selon laquelle « le Saint-Esprit est donné à tout juif » malgré l'absence de cette dernière.

62. Cf. E. Urbach, *art. cité*, pp. 9-10.

l'annonce de ce retour supposait précisément l'affirmation que la prophétie avait cessé. Et celle-ci est bien attestée dans les Écritures (Ps 74, 9 ; Zacharie 13, 2-6 ; Daniel 9, 24 ; I Macc 9, 27 ; 14, 41), comme elle l'est dans la tradition talmudique⁶³ : « Lorsque Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes, moururent, l'Esprit-Saint a disparu d'Israël » (Tosefta Sota 13, 2)⁶⁴.

On sait qu'en réalité des prophètes n'ont jamais cessé de se lever en Israël. Mais après Daniel la trace de leurs visions et de leurs oracles ne fut pas gardée dans des écrits, et en ce sens, la succession des prophètes avait cessé. La question se posa alors de savoir ce que signifiait l'arrêt, ou plutôt l'interruption, de la prophétie. Au mieux, il semble que les écoles issues des grands prophètes aient différé à ce sujet entre elles. Ou bien la cessation du don de la prophétie devait être considérée comme la conséquence d'un péché : la question était alors de savoir quel avait été ce péché et quelle était la génération qui avait manqué de prophètes. Cette interrogation se levait dans la ligne de Jérémie. Ou bien, l'arrêt de la prophétie n'était qu'une condition et une exigence dans la perspective du retour attendu de la voix prophétique : ce n'était donc pas un châtement divin, car Dieu reste toujours près de son peuple. L'attente n'était alors que le dur apprentissage qu'il faut aussi savoir « ne pas demander des signes » dans l'attente du jour où ceux-ci viendront.

Comme la tradition affirmait que la prophétie avait cessé lors de la destruction du premier Temple, les événements tragiques survenus en 70, qui semblaient répéter ceux de 587, ne firent qu'aviver la réflexion sur le sens et le statut de la prophétie. Nous ne pouvons développer ici ce thème très important. Qu'il suffise de dire que l'idée que « la Shekina a quitté le Temple » est au cœur des écrits apocalyptiques du judaïsme contemporain et suscita une réflexion qui ne put pas rester ignorée des chrétiens : Justin et Origène, en particulier, l'ont exploitée en affirmant que la prophétie « avait cessé en Israël lors de la destruction du second Temple » parce que la présence divine l'avait quitté⁶⁵.

Le critère de la « cessation de la prophétie » doit donc bien être reconnu comme ayant été décisif dans la fixation des Écritures. Mais il ne doit pas être interprété comme signifiant la fin de l'action du Saint-Esprit dans son peuple. Au contraire, la thèse de la fin de la prophétie ouvrait une ère nouvelle, celle du retour de la prophétie annoncé par

63. Cf. N.N. Glatzer, « A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy » dans *The Review of Religion* 10 (1946), pp. 115-137 ; J. Bowman, « Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash » dans *The Evangelical Quarterly* 22 (1950), pp. 107-114 ; 205-220 ; 255-275.

64. Autres références : TJ Sota 24b, TB Sota 48b, TB Sanh 11a, TB Yoma 9b et Cant. Rabba 8,9, par.3. Toute cette tradition a résulté des calculs, à base prophétique, des Tannaim, rassemblée par José ben Halafta dans le Seder Olam, par.30 (cf. note 34).

65. Cf. Origène, *Homélie sur les Nombres* VII,4 (coll. « Sources chrétiennes » n° 29), Paris 1951, p. 145-146.

les Écritures. Juifs et chrétiens allaient désormais se rencontrer et s'affronter sur ce thème, en se fondant sur les mêmes Écritures.

IV. L'unité du canon biblique

L'unité du canon biblique n'en demeure pas moins acquise et doit être reconnue, par delà même l'existence d'un manuscrit unique attaché à la fixation du canon, comme ce fut le cas jadis pour la Torah quand il exista un rouleau de référence placé dans le Temple et gardé par des prêtres⁶⁶. Le texte hébraïque garde cependant un caractère normatif en tant qu'il livre la parole divine dans sa langue d'origine et sa source vivante. Mais aucune décision ne permet d'étendre ce caractère canonique à la stabilisation massorétique de l'hébreu, si louable et soignée fût-elle.

La tripartition des livres bibliques en « Tanakh » fait en revanche partie de la structure canonique puisqu'elle est inhérente à leur genèse. Mais cette structure n'a pas eu une forme unique et fut modifiée après la naissance du canon. La répartition juive actuelle des livres dans la structure triple du « Tahakh » ne saurait donc être considérée comme ayant fait l'objet d'une décision normative liée à celle de la fixation des livres.

L'unité du canon n'est pas son unicité. En effet, si elle reste liée au texte hébreu, elle passe aussi par l'existence des versions contemporaines de la fixation de celui-ci. Les versions ne sont pas confinées à n'être que de purs calques de la Bible en hébreu. La glose araméenne véhicule les soucis identitaires du commentaire homogène à la langue d'origine grâce aux données midrashiennes qu'elle insère, tandis que l'amplification grecque témoigne, dans une perspective inverse, des préoccupations actualisantes de juifs qui n'étaient pas étrangers aux courants de pensée du monde extérieur. Toute lecture, toute compréhension d'un texte, passe nécessairement par l'épreuve des traductions. Ce statut de traductibilité est pour la Bible, — à la différence du Coran — constitutif. Aussi le canon des Écritures inclut-il, dans sa fixation comme dans sa définition, l'expérience née de ses deux versions fondamentales. S'il faut parler pour la Bible d'un « texte » ultime et unique, on se trouve renvoyé en même temps à chaque instant à l'hébreu, aux targums et aux versions grecques et on est affronté à leurs variantes dans leur diversité. La Bible ne se réduit pas à un seul exemplaire, à un seul manuscrit, à une seule édition. La fixation du texte consonantique hébreu puis, huit siècles plus tard, celle des notations syllabiques dans la Massore procèdent de la nécessité de préciser les divers niveaux sémantiques en vue d'une lecture authentique. Mais il ne faudrait pas les recevoir comme étant venues geler le texte de la Bible, restreindre les questions qui en procèdent et réduire son infinité de sens. La mystérieuse et fondamentale clôture canonique, dont nous avons hérité, a été instaurée et fut reçue dans ce contexte d'ouverture.

66. T.J. Sanhedrin II, 6, 20 c et Rachi sur Baba Bathra 14 b. Cf. Robert Gordis, *The Biblical Text in the Making*, augmented edition with a prolegomenon, New York, éd. Ktov 1971, pp. XXVI-XXVII. Cf., ci-dessus, note 46.