



Fabula / Les Colloques
Accuser réception

Déjà reçu. La matrice antérieure dans les corpus bibliques et chrétiens

Frédéric Gabriel



Pour citer cet article

Frédéric Gabriel, « Déjà reçu. La matrice antérieure dans les corpus bibliques et chrétiens », *Fabula / Les colloques*, « Accuser réception », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document6554.php>, article mis en ligne le 12 Mars 2020, consulté le 27 Avril 2024

Déjà reçu. La matrice antérieure dans les corpus bibliques et chrétiens

Frédéric Gabriel

Au sein des études de réception, un livre en particulier, hypotexte par excellence, s'impose par sa fortune, tant du point de vue de sa diffusion matérielle que de son succès littéraire (au sens de la reprise de ses personnages, de ses histoires, de ses motifs, de ses idées) et du poids symbolique qui en découle : la Bible. Se déployant sur plus de deux millénaires, ses réceptions en tous sens ont fait naître des corpus océaniques et des encyclopédies qui tentent de les cartographier, étant entendu que l'étude des thèmes (*Stoffgeschichte*) au xix^e siècle et l'étude des effets (*Wirkungsgeschichte*) au xx^e siècle ont tout naturellement trouvé ici de vastes terrains d'applications¹. Aux innombrables travaux qui se sont demandé ce que voulait « vraiment dire » la Bible dans son contexte initial, s'ajoutent tous ceux qui montrent que sa compréhension n'est pas séparable de l'histoire de ses lectures et relectures, de ses usages qui ont souvent des effets puissants sur la manière dont on perçoit le texte biblique. Selon que l'on se place du point de vue d'un rabbin, d'un talmudiste, d'un copiste, d'un théologien, de l'auteur d'une tragédie biblique ou d'un oratorio, d'un moine et de la *lectio*, d'un prêtre et de l'homélie, d'un prédicateur, de tel ou tel auditoire, d'un professeur d'Écriture sainte ou d'un orientaliste, les visages de la Bible sont très différents et tous peuvent jouer un rôle dans la réception biblique, en démultipliant les angles d'approche selon les temps, les lieux, les contextes sociaux et les langues.

¹ Outre la monumentale *Encyclopedia of the Bible and its reception*, lancée par Hans-Josef Klauck, Bernard McGinn, Paul Mendes-Flohr, Choon-Leong Seow, Hermann Spieckermann, Barry Dov Walfish, Eric Ziolkowski, et dont le premier tome a paru en 2009 (Berlin, de Gruyter, 30 t. prévus, voir <www.degruyter.com/ebr> – depuis 2014, le même éditeur publie le *Journal of the Bible and its reception*), voir les sept tomes de la *Bible de tous les temps* parus chez Beauchesne de 1984 à 1989, les cinq tomes de la série *Hebrew Bible / Old Testament: the history of its interpretation* dirigée par Magne Sæbø de 1996 à 2015 chez Vandenhoeck & Ruprecht, ainsi que les quatre tomes de *The New Cambridge History of the Bible* parus chez Cambridge University Press de 2012 à 2016. Mentionnons aussi Steven McKenzie (éd.), *The Oxford encyclopedia of biblical interpretation*, 2 t., Oxford, Oxford University Press, 2013 (en particulier l'entrée « Reception criticism and theory » de Christopher Rowland et Ian Boxall, t. 2, p. 206-215); Timothy Beal (éd.), *The Oxford encyclopedia of the Bible and the arts*, 2 t., Oxford, Oxford University Press, 2015; Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, 2 t., Paris, Le Cerf, 2016; Marco Ballarini (dir.) avec Pierantonio Frare, Giuseppe Frasso, Giuseppe Langella, Simone Brambilla, Edoardo Buroni, *Dizionario biblico della letteratura italiana*, Milan, IITL, 2018; Mark Allan Powell (éd.), *The Bible and modern literary criticism. A critical assessment and annotated bibliography*, Westport (Conn.)/Londres, Greenwood Press, 1992. L'ouvrage de Robert Evans, *Reception history, tradition and biblical interpretation. Gadamer and Jauss in current practice*, Londres, Bloomsbury, 2014, se confronte directement aux théories de la réception.

Ce faisant, la Bible est réinvestie à l'aune d'un présent qui la reçoit en tant que Référence. Recevoir ce donné initial revient à l'adapter, à le transposer, à le traduire, à le déplacer, à en sélectionner des parties, autant d'*écarts* qui sont supposés dans les phénomènes de réception et qui enrichissent les sens et les usages possibles de la Bible. Ces écarts, qui peuvent aller du plus faible (la simple copie de la Bible, qui pourtant atteste un véritable travail de réception) au plus marqué (par exemple une interprétation qui va à l'encontre de toute la tradition), motivent des enchaînements de réceptions. La Bible ne se donne pas directement, elle transite le plus souvent par de nombreuses médiations aux formes variées, et ces couches de réception dialoguent, se superposent, s'amalgament et conduisent notamment à des constructions textuelles qui intéressent au premier chef les études de réception, comme les chaînes exégétiques grecques qui, à partir du vi^e siècle (avec Procope de Gaza), choisissent, découpent et classent selon l'ordre du texte biblique – et en marge de celui-ci – des extraits de commentaires des Pères². On est déjà dans le cadre d'une réception « au carré », le caténiste orientant la lecture et l'explication selon ses choix au sein de commentaires autorisés qu'il connecte. Dans cette dynamique, les courtes remarques et explications distinctes, interlinéaires ou marginales, et faisant appel à de nouvelles « autorités », s'agglutinent au xii^e siècle dans les Bibles glosées au point de se stabiliser (cette fois-ci en Occident et en latin), dans la monumentale *Glossa ordinaria* qui témoigne d'un autre type de réception que les chaînes, enrichie par les *Postilles* d'Hugues de Saint-Cher, de Nicolas de Gorran (au xiii^e siècle), suivies par celles de Nicolas de Lyre (au xiv^e siècle)³. Plus tard, d'autres organisations des couches de réception sont inventées, à côté des Polyglottes, mentionnons seulement les éditions du minime Jean de La Haye (1593-1661) : en 1643, sa *Biblia Magna* reprend la Vulgate sixto-clémentine avec des extraits d'exégètes des xvi^e-xvii^e siècles, mais ce travail est largement complété par sa *Biblia Maxima* en 19 volumes in-folios publiés de 1655 à 1660 qui y ajoute un vaste apparat d'introductions, de *variae lectiones* issues des différentes traductions (syriaques, arabes, etc.), d'une *Concordia et expositio litteralis* et des *Postilles* de Nicolas de Lyre découpées par péricope.

Dans ces exemples, la réception se traduit immédiatement dans une forme matérielle reconnaissable. La Bible est donnée avec ses couches de réception, et encore ne constitue-t-elle sous cette forme que l'un des relais de cet enchaînement de réceptions qui débouchent sur la production d'autres commentaires sur les

² Parmi les derniers travaux sur ce genre : Hugh A. G. Houghton (éd.), *Commentaries, Catenaes and biblical tradition*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2016.

³ *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile reprint of the Editio Princeps, Adolph Rutsch of Strassburg 1480/81*, intr. Karlfried Froehlich et Margaret Gibson, 4 t., Turnhout, Brepols, 1992 ; ainsi que le site publié par Martin Morard : <<https://glossa.e.irht.cnrs.fr>>. Voir aussi Lesley Smith, *The Glossa ordinaria : the making of a medieval Bible commentary*, Leyde, Brill, 2009.

gloses précédentes. Dans sa monumentale *Bibliotheca sacra* de 1723, l'oratorien Jacques Lelong s'est fait le catalogueur infatigable des bibles et de leurs commentaires. Il y a donc toujours déjà *des* relectures de la Bible dépendantes de relais, de médiations textuelles (paraphrases, commentaires, florilèges, recueil de lieux, *clavis*, *compendia*, *Bibliothèques* au sens utilisé par un Sixte de Sienne, etc.), mais aussi magistérielles, pastorales, liturgiques, savantes, qui communiquent les unes avec les autres. Recevoir, c'est aussi reconnaître et relayer une autorité, celle de la Bible étant première, avant d'irriguer d'autres formes livresques⁴.

En effet, la Bible appelle, mieux elle provoque sa réception. Paradigme central de ce qu'est un texte « fondateur », elle est censée donner sens à l'ensemble du monde existant⁵ et ses lectures et relectures incessantes devraient répondre aux questions ultimes (de la Création aux fins dernières), en étant exemplaires d'une fidélité à toute épreuve à la lettre et à l'esprit de la Parole ainsi donnée. Cette dernière formule est d'ailleurs essentielle, car la réception désigne en premier lieu un contenu théologique, au sein même de la Bible : les dons divins (de la vie, des tables de la Loi, des Alliances successives, puis du Fils comme Verbe dans sa partie chrétienne) sont thématiques et consciemment pris comme modèles du rapport plus général dont témoigne la Bible, entre Dieu et les hommes. Rappelons cette réponse de Jésus, maître de vie et d'exégèse, aux Juifs qui s'étonnent de sa connaissance des Écritures alors qu'il n'est pas instruit : « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (Jn 7,16). Il a reçu ce qu'il transmet, il est le Verbe qu'il faut reconnaître – dans sa fonction parénétiq ue et révélatrice – et recevoir à son tour. Plus largement, la Bible elle-même incarne (et met en scène) la réception de la Parole divine par des hommes inspirés, elle transmet et pérennise celle-ci, déjà reçue et pour autant sans cesse de nouveau à recevoir, à comprendre et à vivre.

Avant le Livre

Pourtant, il est trompeur de prendre pour acquis cette idée de Texte sacralisé, unifié et substantialisé au point d'incarner *le* Livre, la source par excellence de toutes les réceptions suivantes⁶. La Bible n'existe pas en soi, elle est le résultat d'une construction (donc d'une forme de réception) qui est tout sauf naturelle, en

⁴ William E. Klingshirn, Linda Safran (éd.), *The early Christian book*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, notamment le chapitre de Claudia Rapp, « Holy texts, holy men, and holy scribes. Aspects of scriptural holiness in late Antiquity », p. 194-222, p. 196.

⁵ Pour ne prendre qu'un exemple précis : Bernd Roling, *Physica sacra. Wunder, Naturwissenschaft und historischer Schriftsinn zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leyde, Brill, 2013 ; Kevin Killeen, Peter J. Forshaw, *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early modern science*, Hampshire/New York, Palgrave Macmillan, 2007.

⁶ Cf. Michel Charles, *L'Arbre et la Source*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 130 : « le texte est toujours marqué de sacralité », voir aussi p. 129.

l'occurrence une série de décisions qui fixent et valident la constitution progressive d'un canon dont la longue histoire est passablement complexe et discutée⁷. Le canon, qui sépare radicalement le temps entre l'avant et l'après de son institution, articule ainsi trois dimensions : premièrement, une liste de textes constituant une collection censée représenter une certaine complétude ; deuxièmement, cette collection renvoie, selon son milieu, à un état précis de ces textes : Massore, ou Vulgate de Jérôme par exemple ; troisièmement, cette réunion apporte un surcroît d'autorité à chacun des éléments de l'ensemble et elle généralise une parole d'autorité classique, déjà présente dans les documents mésopotamiens⁸, que l'on appelle « formule du canon », interdisant d'altérer les inscriptions comportant des lois, ou attestant en colophon, de la fidèle copie de tel ou tel texte. Cette formule est placée dans la bouche de Moïse en Deutéronome 4, 2 à propos de la Torah : « Vous n'ajouterez rien à ce que je vous ordonne et vous n'en retrancherez rien », de même en Dt 13, 1 : « Tout ce que je vous ordonne, vous le garderez et le pratiquerez sans y ajouter ni en retrancher »⁹. Ces impératifs sont typiques d'une réflexivité du procédé de canonisation sur lui-même, procédé issu d'une source divine par le biais de celui dont on prétend qu'il est l'auteur de la Torah et qui s'adresse au peuple élu. La tautologie est d'autant plus efficace et transparente quand elle est appliquée à l'ensemble de la Torah (fixée vers le iv^e siècle avant l'ère commune), qu'elle ne fait que répéter la parole d'autorité par excellence, déjà utilisée par Moïse pour désigner la clôture du décalogue en Dt 5, 22 : « Telles sont les paroles que vous adressa Yahvé [...]. Il n'y ajouta rien et les écrivit sur deux tables de pierre qu'il me donna ». Ainsi, à plusieurs reprises, de manière inclusive et médiatisée, le livre qui termine le Pentateuque met en scène l'éminence du canon, et sa portée normative. Si l'époque moderne, créditée d'une attention particulière au sujet individuel et fondant l'approche historico-critique du texte biblique, a remis en cause le fait que Moïse soit l'auteur du Pentateuque, elle s'est moins penchée sur la nature et les effets du canon, au-delà des particularités confessionnelles de son établissement.

Ce processus est d'autant plus important qu'il met en évidence un partage décisif pour penser les phénomènes de réception que nous appréhendons spontanément avec la catégorie moderne d'auteur¹⁰, en séparant l'œuvre et sa réception. Mais comment penser cette dernière lorsque le canon n'est pas encore constitué ?

⁷ Lee Martin McDonald, James A. Sanders (éd.), *The canon debate*, Peabody (Mass.), Hendrickson, 2004.

⁸ Bernard M. Levinson, « Die neuassyrischen Ursprünge der Kanonformel in Deuteronomium 13,1 », *Viele Wege zu dem Einen. Historische Bibelkritik – Die Vitalität der Glaubensüberlieferung in der Moderne*, éd. S. Beyerle, A. Graupner, U. Rütterswörden, Neukirchen-Vluyn, 2012, p. 23-59. Du même auteur : « "You Must not Add Anything to What I Command You": Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel », *Numen*, 50, 2003, p. 1-51, traduit par Vincent Sénéchal dans : B. M. Levinson, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, 2005. Voir *infra*.

⁹ Traduction de la Bible de Jérusalem, 2e éd. révisée (Paris, 1998).

¹⁰ Voir la thèse de Laurent Pfister, *L'auteur, propriétaire de son œuvre. La formation du droit d'auteur du xvie siècle à la loi de 1957*, université de Strasbourg, 1999.

L'intérêt de l'école de Brandeis est d'avoir thématiqué ce genre de réflexivité de l'Écriture sur elle-même, et d'être revenue en deçà des évidences qu'impose la canonisation. Elle a pour cela utilisé l'expression d'*inner exegesis* pour désigner l'exégèse au sein d'un corpus, autrement dit la manière dont les textes bibliques se commentent entre eux : la réception est présente sous la forme d'une réécriture avant même la stabilisation des textes et la fixation du canon. L'expression semble remonter à un article de 1963 consacré au psaume 89, et rédigé par Nahum Mattathias Sarna (1923-2005), professeur dans le département de *Near Eastern and Judaic Studies* de l'université Brandeis (à Waltham, près de Boston)¹¹. L'étude de cette technique a notamment été développée par son élève, Michael Fishbane, qui a soutenu sa thèse dans cette université en 1971, où Sarna a enseigné de 1969 à 1990.

Leur point de départ est un fait bien connu : on sait que les copistes ne se contentent pas de transmettre, ils donnent par exemple la version contemporaine d'un toponyme ancien, comme dans le livre de Josué (18, 13) : « De là, la frontière passait à Luz, sur le flanc de Luz au midi – c'est Béthel » ; ou ils ajoutent la traduction d'un mot babylonien, comme dans le livre d'Esther (3, 7)¹². Ils ne suppriment pas ou ne reformulent pas tel membre problématique d'une phrase, ils explicitent en conservant l'ancien avec le nouveau. C'est le cas dans le livre d'Isaïe 29, 9-11 :

« Soyez stupides et stupéfaits,
devenez aveugles et sans vue ;
soyez ivres, mais non de vin,
titubants, mais non de boisson,
car Yahvé a répandu sur vous un esprit de torpeur,
il a fermé vos yeux (les prophètes),
il a voilé vos têtes (les voyants).
Et toutes les visions sont devenues pour vous comme les mots d'un livre scellé ».

Les ajouts entre parenthèses sont présentés tels quels dans la Bible de Jérusalem alors que dans d'autres traductions, comme celle de Sébastien Castellion parue à Bâle en 1555, ils sont complètement intégrés à la phrase. Fishbane les met entre tirets et y voit l'évidente intervention d'un scribe qui conserve une prophétie ancienne tout en y ajoutant une explication qui change l'attribution initiale de la prophétie. Elle condamnait le peuple d'Israël, mais désormais, ce sont les faux prophètes qui sont pris à partie, l'image du livre scellé étant éloquente. En outre, l'intervention – suffisamment ancienne pour figurer dans la Septante – bouscule la

¹¹ Nahum M. Sarna, « Psalm 89: a study in inner biblical exegesis », *Biblical and other studies and texts*, éd. Alexander Altmann, t. 1, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, p. 29-46.

¹² Michael Fishbane, « Inner biblical exegesis: types and strategies of interpretation in Ancient Israel », *Midrash and Literature*, éd. Geoffrey H. Hartman, Sanford Budick, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 19-37, ici p. 21.

structure syntaxique et le chiasme que l'hébreu comporte avec « Il a fermé vos yeux, Vos têtes il a voilé »¹³. Cette nouvelle autorité donnée à une prophétie ancienne conduit pour Fishbane à une action décisive : « la Révélation divine et la voix humaine de l'enseignement se sont unies »¹⁴. Mais dans bien des cas, la réussite de l'intervention consiste à disparaître, l'interprétation de la tradition orale s'imposant comme élément du texte donné à la communauté.

Précisément, relativement à cette stratégie virtuose de lissage, les travaux sur l'*inner exegesis* entendent accorder toute l'importance qui leur revient aux signes qui témoignent d'un travail précédant la canonisation et témoignant d'une réception avant celle-ci. Ainsi des interventions des scribes, qu'il s'agisse d'annotations ou d'adaptations de traditions antérieures, de recontextualisation, d'unification, de superposition, de marqueurs déictiques, de redondance ou de spécialisation sémantique¹⁵. En effet, il importe de distinguer deux acceptions, deux moments de la Torah, d'une part un enseignement autorisé pré-canonique, d'autre part la Bible hébraïque canonique reçue comme totalité. Avant même le déploiement d'une tradition à partir de cette version canonique, on peut observer une dialectique « entre formulations fixes et formulations libres, entre textes autorisés et textes novateurs » au sein de ce premier moment pré-canonique¹⁶. C'est là que se forment les techniques de l'*inner exegesis*.

Les modifications entre lieux parallèles procurent les exemples les plus probants de cette technique de rédaction qui inclut la réception au cœur même des textes bibliques. Fishbane compare Exode 3, 7-9 où Yahvé entend les souffrances de son peuple en Égypte et envoie Moïse comme libérateur, et Isaïe 19, 19-25, qui, en contrepoint, « touche à chacun des points mentionnés, mais de manière révolutionnaire »¹⁷. Désormais, ce sont les Égyptiens qui sont opprimés et qui s'adressent à Yahvé, lequel les sauve comme il a fait pour son peuple, ce terme étant lui-même appliqué aux Égyptiens. Fishbane y voit un procédé « pétillant d'ironie », et remarque que la Septante a renationalisé ce passage qui évoque une rédemption universelle. Fishbane parle de *midrash* (un terme qui apparaît dans le deuxième livre des Chroniques 13, 22 et 24, 27 – du verbe *darash*, expliquer) pour désigner cette interprétation, *midrash* qu'Addison Wright définit comme une réécriture du matériau biblique ou comme son commentaire¹⁸. Fishbane conclut :

¹³ *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ M. Fishbane, « Inner-biblical exegesis », *Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation*, éd. Magne Sæbø et alii, t. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 33-48, ici p. 35. Voir aussi Jean-Pierre Sonnet, « Inscrire le nouveau dans l'ancien. Exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation », *Nouvelle revue théologique*, 128, 2006, p. 3-17, ici p. 10.

¹⁶ M. Fishbane, « Torah et tradition », *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*, dir. Douglas A. Knight, Paris, Cerf-Desclée, 1982, p. 285-311, ici p. 286. Cet article précède la parution de l'ouvrage classique de M. Fishbane sur l'*inner exegesis* : *Biblical interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

¹⁷ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 288.

« Au bénéfice de la paix, Isaïe a fait don à l'Égypte du souvenir le plus personnel d'Israël. La métamorphose est stupéfiante et suggère qu'il y a eu des formulations fixes dans la phase pré-canonique de la littérature biblique. Elle suggère un cas de "canon" pré-canonique ou de "canon à l'intérieur du canon" »¹⁹. De nombreux autres exemples de remplois prouvent en effet que la tradition qui progresse vers la canonisation s'élabore en reprenant des textes déjà autorisés, leur ajoutant au besoin de nouvelles thématiques, une attribution imprévue, ou profitent de l'élucidation d'une ambiguïté pour modifier certains éléments. Le scribe est ici un exégète en tant que par son habileté à opérer ces modifications (syntaxiques, sémantiques ou génériques), il reconnaît et rappelle l'autorité de tel ou tel lemme ou de telle péricope en même temps qu'il montre leur sens et leur effectivité. On est bien ici au cœur d'un processus de réception.

Ces stratégies sont particulièrement à l'œuvre dans les textes normatifs et légaux, un domaine à l'honneur chez Fishbane et plus encore chez Bernard Levinson qui a soutenu sous sa direction, à l'université Brandeis, une thèse consacrée au Deutéronome²⁰. Dans son article de 1977, Fishbane évoque une loi d'Exode 22, 30 qui « interdit de manger de la viande qui n'a pas été abattue, prescrivant de la jeter aux chiens, et elle adjure les Israélites d'être saints »²¹. Plus loin, en Ex 23, 19, dans un contexte cultuel, il est interdit de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère. Or, le Deutéronome (14, 21) « combine ces deux préceptes et les incorpore à la conclusion du code de lois relatives à ce qu'il est permis/défendu de manger ». Ainsi, il introduit un précepte nouveau permettant de donner une viande non abattue à l'émigré résidant, et il transforme « l'interdiction de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère, prohibition cultuelle, en une prohibition qui concerne les règles alimentaires au sens le plus large »²². Autre parallèle qui révèle une « conscience canonique » comme dit Fishbane²³, en Ex 12, 8-11, l'offrande de la Pâque doit être rôtie, alors que Dt 16, 7 ordonne de la faire bouillir. En effet, sa matrice est le Code de l'Alliance, un autre passage de l'Exode (21-23). Au regard de ces deux normes rituelles, le deuxième livre des Chroniques se sent contraint d'harmoniser les autorités, avec un mixte du bouilli-rôti : « Et ils firent bouillir l'agneau pascal au feu, selon la règle » (2 Ch 35, 13)²⁴. Les autorités divergentes sont unies par le renvoi qui introduit la concordance et que renforce le « selon la règle » : « comme il est écrit

¹⁸ Addison G. Wright, *The literary genre Midrash*, New York, Alba House, 1967, p. 74 (sur cet ouvrage, voir Roger Le Déaut, « À propos d'une définition du midrash », *Biblica*, 50/3, 1969, p. 395-413). Parmi une littérature évidemment pléthorique, voir Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, *Encyclopedia of Midrash: biblical interpretation in formative Judaism*, 2 t., Leyde, Brill, 2005.

¹⁹ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 288.

²⁰ Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and hermeneutics of legal innovation*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997.

²¹ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 292.

²² *Ibid.*, p. 293.

²³ *Ibid.*, p. 294 et 300.

²⁴ *Ibid.*, p. 293 ; et *Id.*, *Biblical interpretation in Ancient Israel*, p. 135-136.

dans le livre de Moïse ». Pour Fishbane, « on est déjà avec cet exemple à la frontière historique où la Tradition se retournait pour regarder les divers préceptes de la Torah de maintes époques, et y voyait une seule et même Torah. Dans ce processus de déshistoricisation et de monolithisation, les superfluités et les contradictions textuelles ont subi une transformation exégétique »²⁵.

Ces différents exemples conduisent à une série de résultats, articulés les uns aux autres, concernant la rédaction du corpus biblique, la place sociale du scribe en tant qu'interprète, et son rapport au temps et à l'historicisation ou à la déshistoricisation des matériaux qu'il utilise.

L'exégèse, de la lisibilité du passé à la rédaction

Le réemploi, l'un des marqueurs de l'*inner exegesis*, indique combien l'autorité du passé innerve une (re)lecture qui se fait surtout réécriture. La dynamique entre les deux acceptions de la Torah renvoie à une tradition consciente de cette cristallisation progressive de canonisation, mais bien souvent inventive dans la lecture, dans l'exégèse que l'on peut faire des événements ou des préceptes passés, reçus et transmis. La tradition commune à ces pratiques de scribes est donc « à la fois conservatrice et novatrice »²⁶. La conservation se réfère à un texte reçu et autorisé, elle « assure la continuité culturelle et la cohésion en *préservant* les souvenirs autorisés du passé ». Mais la tradition conserve bien plus qu'une mémoire. Si le corpus normatif est un observatoire privilégié pour examiner les pratiques d'*inner exegesis* et la réflexivité qui en découle, c'est qu'il intègre une spécificité notable du peuple élu : sa Loi est divine, et sa lettre est, plus que toute autre, soumise à la fixité et à l'observance. Levinson insiste : « les scribes israélites introduisirent une idée nouvelle dans le monde ancien : la révélation divine de la loi. Dès lors, ce n'est pas la collection juridique en tant que genre littéraire qui est le propre de l'Israël ancien, mais l'énonciation de la loi révélée publiquement comme volonté personnelle de Dieu »²⁷. Une telle Loi ne saurait être obsolète. L'exégète se fait le garant de la lisibilité de la Torah conçue dans sa globalité comme loi divine. Pour l'appliquer, il faut la répéter, et surtout mettre en adéquation la Révélation et

²⁵ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 293.

²⁶ *Ibid.*, p. 296.

²⁷ Bernard M. Levinson, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2005, p. 26, et p. 23 : « Le concept de révélation divine de la loi distingue la religion israélite de toutes les autres religions du Proche-Orient ancien. Selon ce concept, Yahweh révèle publiquement sa volonté à Israël sous la forme d'une loi culturelle, civile et éthique. L'obéissance à cette loi devient pour la nation la condition d'une juste relation à Dieu et de la possession de la terre de Canaan. »

la vie sociale au sein d'une tradition qui s'échelonne sur des siècles (probablement du x^e jusqu'au ii^e siècle avant l'ère commune). Les questions de réception connectent ici les conséquences sociales de l'exégèse et la normativité allouée au don originel. Pour être légitime et avoir force de loi, l'adéquation est projetée dans le passé de l'énonciation légale, incluse dans le dispositif de la Révélation, comme si la solution se trouvait déjà dans celle-ci. Levinson conclut : « La révision de la tradition se présente elle-même comme le sens originel de la tradition »²⁸.

Cette actualisation – qui correspond à une élaboration graduelle d'états différents du canon de la Bible hébraïque avant sa clôture finale – est sans doute le cœur ou l'une des motivations les plus puissantes des procédés décrits par Fishbane, et qui constituent le fil rouge de l'écriture des textes « bibliques ». En réalité, l'utilisation du couple conservation-innovation scinde abusivement un processus unique. En un seul acte, l'exégèse rappelle et reconnaît la force légale des préceptes anciens et, dans un acte de réception active, étend leur application, elle les remodèle pour qu'ils continuent à être vivants d'une manière évidente, et en harmonie avec les options politiques au moment de la répétition. On peut à cet égard utiliser cette phrase de Jan Assmann dans son livre sur la mémoire culturelle dans les civilisations antiques : le passé « est perpétuellement réorganisé selon les changements de cadres du présent. Même la nouveauté n'apparaît jamais que sous la forme d'un passé reconstruit »²⁹. Le récit correspond à une sémiotisation du passé et de la communauté reflétée dans une appartenance réflexive. On le voit avec Fishbane, ce « passé habité en commun »³⁰ existe d'abord – et parfois surtout – dans l'écriture. On comprend ici la force de la réception. Comme l'indique Meir Sternberg, dans son ouvrage classique *The Poetics of Biblical Narrative*, le récit historique n'est pas un compte rendu des faits, il « revendique être un compte rendu des faits », c'est tout différent³¹.

L'inner exegesis est donc aussi le signe d'une tension entre temporalités, celle de l'autorité d'un passé fondateur et celle d'un présent qui doit lui rester fidèle et auquel s'imposent des situations inédites. D'un point de vue textuel, Fishbane mentionne deux procédés relatifs à ce travail sur la chronologie : l'historicisation de matériaux non historiques, comme l'ajout de suscriptions aux psaumes pour appliquer par exemple une lamentation personnelle à tout le peuple en exil ; et la ré-historicisation d'éléments historiques, avec par exemple le réemploi d'une

²⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁹ Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010, p. 38.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ Meir Sternberg, *The Poetics of biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1985, p. 25, cité et traduit par Jean-Pierre Sonnet, « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », *Recherches de science religieuse*, t. 93/4, 2005, p. 517-531, ici p. 519.

prophétie que l'on revitalise, comme celle d'Isaïe 23, 15-17 en Jérémie 25, 11-12 ; 29, 10³². La réécriture se donne comme Révélation³³. D'un point de vue plus historique, Mario Liverani a évoqué cette réécriture, entre le vi^e et le iv^e siècle avant l'ère commune, d'une histoire d'Israël située entre le xii^e et le vi^e siècle³⁴. La réécriture est notamment consécutive à l'exil provoqué par l'empire babylonien au vi^e siècle et elle concerne la construction de mythes de cohésion nationale par la mouvance sacerdotale, comme l'invention de la Loi par exemple. La Bible hébraïque est le résultat de cette intrication complexe de la Révélation, de la conjoncture politique, et de la tradition interprétative qui réécrit les textes sacrés³⁵. Levinson va plus loin encore : « Du point de vue de l'Israël ancien, par conséquent, la révélation n'est pas antérieure ou extérieure au texte ; elle se joue dans le texte et à partir du texte »³⁶.

Les travaux sur l'*inner exegesis* débouchent sur un résultat décisif, mis en relief par Levinson, concernant la nature de ce qui constitue l'exemple par excellence de *la source* pour d'innombrables exégètes, l'objet « Bible ». L'exégèse existe avant même le canon, bien mieux, elle constitue le socle de la rédaction des textes. L'exégèse n'intervient pas seulement comme un résultat du canon, elle *produit* les textes par série de réécritures. Aussi, la Bible n'est pas d'abord le point de départ de l'exégèse, elle en est l'aboutissement ; et le canon n'est pas seulement une clôture, il est aussi un processus dynamique d'intertextualité créatrice³⁷. Pour le dire de manière lapidaire avec Benjamin Sommer, « l'interprétation de la Bible commence dans la Bible elle-même »³⁸, ou avec Levinson : « la Torah est donc radicalement transformée par l'interprétation de la Torah »³⁹. Pour les protestants, la Bible est interprète d'elle-même : on voit à quel point ce principe est déjà à l'œuvre depuis longtemps. Comme le dit Jean Koenig à propos du travail des scribes sur les versions d'Isaïe, « la tradition herméneutique a contaminé la tradition textuelle »⁴⁰.

³² M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 297-298. Sur les psaumes, Fishbane renvoie au travail de H. Lundin Jansen, *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr « Sitz im Leben »*, Oslo, Dybwad, 1937.

³³ Sur la notion de réécriture, cf. Józef Zsengellér (éd.), *Rewritten Bible after fifty years : texts, terms, or techniques ? A last dialogue with Geza Vermes*, Leyde, Brill, 2014.

³⁴ Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2010.

³⁵ M. Fishbane, « Inner biblical exegesis : types and strategies of interpretation in Ancient Israel », p. 36.

³⁶ B. M. Levinson, *L'Herméneutique de l'innovation*, p. 61.

³⁷ Cf. Albert de Pury, « Le canon de l'Ancien Testament », *Introduction à l'Ancien Testament*, éd. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 17-39, ici p. 32-33 : « L'officialisation d'une première édition de la *Torah* n'empêche pas nécessairement cette *Torah* de croître encore, et l'on se rend compte aujourd'hui que l'histoire de la croissance rédactionnelle, l'histoire de la canonisation, et l'histoire du texte sont trois processus qui peuvent fort bien, en partie du moins, s'être déroulés en parallèle. »

³⁸ Benjamin D. Sommer, « Inner-biblical Interpretation », *The Jewish study Bible*, éd. Adele Berlin, Marc Zvi Brettler, Michael Fishbane consulting editor, New York, Oxford University Press, 2004, p. 1829-1835, ici p. 1829, première phrase du texte. Voir aussi M. Fishbane, « Inner biblical exegesis: types and strategies of interpretation in Ancient Israel », p. 20.

³⁹ B. M. Levinson, *L'Herméneutique de l'innovation*, p. 62.

Dès lors, loin de pouvoir accéder à un texte « original », ou à une simple narration « transparente », descriptive, le lecteur est immédiatement en prise avec un texte qui est déjà en lui-même une interprétation et qui témoigne déjà d'une réception ; le lecteur n'est d'ailleurs que l'un des éléments d'une chaîne interprétative. Au mieux, il y a des originaux multiples, comme dit Gary Martin⁴¹, mais jamais d'*Urtext*, l'origine étant un effet d'énonciation. Stefan Schorch rappelle à ce propos combien l'hypothèse de l'*Urtext* oublie la communauté des lecteurs, active dans la transformation du manuscrit en texte(s)⁴². Pour lui, « les textes bibliques ont été créés dans des processus de lecture ». La vie des textes n'est pas à chercher dans la racine du stemma philologique⁴³, mais dans les branches et les tissages exégétiques qui témoignent d'une élaboration sociale et normative renouvelée⁴⁴. On a pu adresser la même critique à l'analyse narrative, qui aurait réfléchi comme s'il n'y avait que du texte, sans lecteurs⁴⁵ : justement, l'*inner exegesis* veut prendre en compte, avec toute la finesse nécessaire, l'action de la lecture comme réécriture.

Cette reconsidération de la nature de l'objet biblique entraîne deux autres, reliées par la question de l'antériorité : d'une part, le canon n'est pas seulement statique, malgré l'effet massif qu'il impose aux lecteurs qui viennent après sa clôture, autrement dit, son existence nous ramène à notre propre position postérieure de lecteur. D'autre part, on ne peut que constater une continuité évidente de l'exégèse post-biblique avec celle qui est déjà contenue dans le canon commenté. La clôture du canon ne fait que déplacer et redoubler l'impératif exégétique qui devait faire face aux termes de la Loi divine. Inscrite dans la Torah, celle-ci constitue déjà la matrice d'un texte clos qui donne à la fonction du scribe un rôle central. Comme le rappelle Jean Koenig :

« Sur les scribes pesaient de tout leur poids les forces religieuses qui animaient une société entière et qui se manifestaient dans un culte dont la norme et le centre de gravité étaient les écrits traditionnels. Les mots des textes participaient aux réalités sacrées ou profanes, en même temps qu'ils les exprimaient. Leur maniement exigeait les plus grandes précautions et d'autres règles que celles de la

⁴⁰ Jean Koenig, « Les méthodes herméneutiques des scribes d'après la tradition du texte d'Isaïe », École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques, *Annuaire 1962-1963*, Paris, 1962, p. 245-248, ici p. 247. Voir aussi Id., *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, Leyde, Brill, 1982.

⁴¹ Gary D. Martin, *Multiple originals : new approaches to Hebrew Bible textual criticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.

⁴² Stefan Schorch, « Which Bible, whose text? Biblical theologies in light of the textual history of the Hebrew Bible », *Beyond biblical theology*, éd. Heinrich Assel, Stefan Buyeler, Chrisfried Böttrich, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 359-374, ici p. 370 et 374 pour la citation. Sur l'historiographie de l'*Urtext*, voir Sebastiano Timpanaro, *La genèse de la méthode de Lachmann*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, chap. 4.

⁴³ Sur les sources de la métaphore, voir Marine Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée. Métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012.

⁴⁴ Benjamin D. Sommer, « Inner-biblical interpretation », p. 1829 : « Biblical authors bequeathed their successors not only a text, but ways of relating to that text, reacting to that text, recreating that text, and allowing that text to remain alive. »

⁴⁵ James L. Resseguie, *L'exégèse narrative du Nouveau Testament. Une introduction*, Bruxelles, éditions Lessius, 2009, p. 16-21.

grammaire et du lexique devenaient nécessaires. Ces règles, ce sont celles qui constituent l'herméneutique originale pratiquée par les scribes »⁴⁶.

Aussi, avant d'examiner la continuité exégétique proto- et post-canonique, il faut rappeler combien cette figure du scribe a elle-même fait l'objet d'une construction narrative et fictionnelle que Jean-Pierre Sonnet a parfaitement mise en lumière.

Le scribe au miroir de la figure mosaïque

Le lien est évident avec la plus célèbre figure de la Torah, car, comme je l'ai mentionné, on attribue à Moïse lui-même les modifications que l'on fait subir à la Loi qu'il a transmise⁴⁷. J.-P. Sonnet remarquait à propos de la disparition de la loi de punition transgénérationnelle : « Tout ceci, les scribes du Deutéronome le font en cachant leur voix sous celle de Moïse dans le but d'“autoriser”, littérairement et théologiquement, leur reformulation du Décalogue »⁴⁸. Mais l'examen de la figure mosaïque, si importante dans l'émergence de la lecture historico-critique chez Richard Simon par exemple, recouvre bien plus qu'un simple procédé d'attribution : « Il eût été étonnant que la Bible hébraïque, qui est de part en part un phénomène d'écriture, n'ait pas pris pour thème le phénomène de l'écriture et ne l'ait pas mis en scène. [...] le personnage de Moïse se confond avec l'émergence de la communication écrite, et son histoire avec celle de l'invention du livre »⁴⁹. Si besoin était, les indices de réflexivité de l'activité scribale sur elle-même trouvent ici leur point d'acmé, d'autant que c'est l'intégralité du processus qui est subtilement pensé, de la Révélation sinaïtique jusqu'à la lecture qu'effectue celui qui tient le texte entre ses mains, en passant par le rôle principal du livre dans la formation et la cohésion du peuple de l'Alliance, autant de moments essentiels de réception.

J.-P. Sonnet remarque que dans l'Exode, c'est avec Moïse que sont mentionnées pour la première fois l'écriture et la lecture, notamment en lien avec l'épisode

⁴⁶ Jean Koenig, « L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament », *Revue de l'histoire des religions*, 161/2, 1962, p. 141-174, ici p. 174.

⁴⁷ Voir aussi Jean-Pierre Sonnet, « Inscrire le nouveau dans l'ancien. Exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation », p. 10 et 13. J.-P. Sonnet a particulièrement œuvré pour faire passer dans la sphère francophone les innovations méthodologiques de l'analyse narrative de la Bible et les travaux de Bernard Levinson, notamment dans la collection « Le livre et le rouleau » qu'il codirige avec Didier Luciani aux éditions Lessius. Tout récemment, voir son bel article « La Bible et l'histoire, la Bible et son histoire : une responsabilité critique », *Gregorianum*, 94/3, 2013, p. 455-477.

⁴⁸ J.-P. Sonnet, « Inscrire le nouveau dans l'ancien. Exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation », p. 14.

⁴⁹ J.-P. Sonnet, « “Lorsque Moïse eut achevé d'écrire” (Dt 31,24). Une “théorie narrative” de l'écriture dans le Pentateuque », *Recherches de science religieuse*, t. 90/4, 2002, p. 509-524, ici p. 509. Cet article décisif et lumineux, qui guide ici mon exposé, doit être complété par Id., « Le Deutéronome et la modernité du livre », *Nouvelle revue théologique*, 118, 1996, p. 481-496 ; Id., « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », art. cité plus haut ; Id., « La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome », *Revue de théologie et de philosophie*, 142, 2010, p. 1-20 ; et surtout Id., *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leyde, Brill, 1997.

fondateur du don de la Loi en tant que texte lu à la communauté⁵⁰. Le dernier livre du Pentateuque fournit, ce n'est pas un hasard, une construction plus développée de la portée de l'écrit, dont la force motrice est la tension entre l'élan vers la terre promise, et l'annonce faite par Yahvé à Moïse qu'il ne la connaîtra pas, qu'il ne traversera pas le Jourdain (Dt 31, 2)⁵¹. Pour que les générations futures aient encore accès à la Révélation originelle privée de son porte-parole, celui-ci a recours au modèle de l'écrit, lui-même référé à l'inscription par Dieu des tables du décalogue, un Dieu qui d'ailleurs, comme le suppose le métier des scribes, fait un « double » de ces tables après l'épisode du veau d'or (Dt 10, 4)⁵². Attachée au décalogue, la formule du canon que j'ai mentionnée renvoie aussi à une technique scribale bien attestée dans le Proche-Orient ancien⁵³. Ainsi, celui qui n'avait jusqu'alors que parlé et enseigné, écrit la Torah en Dt 31, 9, pour qu'elle soit périodiquement et publiquement lue dans le futur. J.-P. Sonnet commente :

« Comme dans la *Recherche du temps perdu*, il faut donc attendre les derniers développements du récit pour que soit prise la décision d'écrire "le livre". Dans le roman de Proust, cette décision est prise par le narrateur (il décide d'écrire le livre qu'on vient de lire). Dans le Deutéronome, cette initiative émane du personnage-Moïse (qui écrit dès lors un livre dans le livre, au sein du livre englobant que produit le narrateur-scripteur) »⁵⁴.

Cette Torah, que Moïse ordonne de placer à côté de l'arche de l'alliance, peut accompagner le peuple et se perpétuer par sa lecture répétée et solennelle dans le lieu où Moïse ne peut se rendre. Dans cette même péricope, Moïse est pour la première fois rapproché du vocable *sepêr* le livre, qu'il écrit « jusqu'à la fin [*ad tûmmam*] » (Dt 31, 24), autre formule scribale typique – dès la littérature cunéiforme – d'achèvement de la copie⁵⁵, alors que la première mention de rédaction, un peu plus haut, en Dt 31, 9, ne signalait pas cette clôture, mais seulement un acte passé. Ce phénomène, typique d'une « supplémentation »⁵⁶, indique un ajout par Moïse lui-même, et de fait, la critique attribue les versets 14-23 à une rédaction deutéronomiste postérieure. En même temps qu'ils ajoutent, ces versets dépeignent un Moïse qui complète la Torah déjà écrite, déjà reçue, unissant ainsi narration et métalangage. « Moïse, nous raconte le texte, a fait le premier ce que les

⁵⁰ J.-P. Sonnet, « "Lorsque Moïse eut achevé d'écrire" (Dt 31,24) », p. 510.

⁵¹ *Ibid.*, p. 511-512 ; voir aussi Id., « Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34) », *Nouvelle revue théologique*, 123, 2001, p. 353-372.

⁵² J.-P. Sonnet, « "Lorsque Moïse eut achevé d'écrire" (Dt 31, 24) », p. 512-513.

⁵³ *Ibid.*, p. 513-514.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 517-518. Cf. p. 523 : « extraordinaire architectonique du Pentateuque, qui ne se termine pas sans mettre en scène, dans un mouvement réflexif, la naissance de la communication écrite, la naissance du livre. »

⁵⁵ *Ibid.*, p. 522.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 521 : « Une technique de "supplémentation" consiste à insérer dans un texte arrêté un développement secondaire, en l'encadrant par une répétition – "il écrivit" – "il eut fini d'écrire" ».

scribes bibliques ont toujours fait : ajouter »⁵⁷ (c'est aussi l'action du commentateur) ; et il est décisif de remarquer que cette supplémentation paradigmatique coïncide très exactement avec la dynamique de canonisation. L'importance de l'héritage ainsi constitué par Moïse pour le futur ne peut être plus appuyée que par ses dernières paroles, qui, à la fin du Deutéronome, lèguent la Loi et l'application de ses prescriptions, en la décrivant comme suit : « Ce n'est pas pour vous une vaine parole, car elle est votre vie » (Dt 32, 47). J.-P. Sonnet résume :

« Ce sont donc ici des pratiques et des techniques scibales qui se trouvent projetées sur la scène d'un récit, mises en scène dans l'événement fondateur, sous la forme d'une dialectique faisant jouer à la fois la croissance d'un corpus révélé et sa clôture. [...] En présentant le Dieu d'Israël et Moïse, le médiateur, sous les traits de scribes, en les "surprenant" dans des pratiques scibales, les scribes, auteurs du Deutéronome, ont, pour ainsi dire, autorisé leur propre pratique »⁵⁸.

Déjà, pour James Nohrnberg, allégué par J.-P. Sonnet dans une autre étude, « la figure de Moïse récapitule symboliquement le processus de la tradition rédactionnelle d'Israël [...]. En d'autres termes, l'itinéraire mosaïque réfléchit *sub modo unius*, dans l'itinéraire d'un seul, le processus complexe, éminemment diversifié, qui a donné naissance aux écrits inspirés d'Israël, et d'abord à sa Torah »⁵⁹. Et plus loin : « c'est toute l'activité scribale anonyme d'Israël, celle qui a abouti aux livres inspirés que nous lisons, qui trouve son récit étiologique dans l'intrigue mosaïque. [...] En Moïse se trouve projetée littérairement et historiquement l'expérience de tous ceux qui sont intervenus dans la formulation et l'écriture de la Torah »⁶⁰.

Postérité et permanence d'une technique biblique

Parée d'un tel modèle et lestée d'une telle légitimité dans la transmission des normes et de la mémoire commune, la réception créatrice des scribes ne s'arrête évidemment pas une fois le processus de canonisation parvenu à son terme. En effet, l'autre conséquence majeure des travaux de Fishbane et de Levinson consiste d'abord à mettre en évidence dès le Pentateuque les principes et la pratique d'une exégèse extrêmement avancée *et* consciemment critique, et ensuite à constater la

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 522 et 524.

⁵⁹ J.-P. Sonnet, « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », p. 527, renvoyant à James Nohrnberg, *Like unto Moses. The constituting of an interruption*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, 1995.

⁶⁰ J.-P. Sonnet, « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », p. 531.

continuité entre cette exégèse proto-canonique et les nombreux commentaires post-bibliques qui utilisent exactement les mêmes procédés. Ces commentaires ont pourtant été massivement perçus, par la critique historique, comme des ajouts proliférants et peu scrupuleux de la Révélation testamentaire. Dans une longue recension de l'ouvrage classique de Fishbane, James Kugel a parfaitement montré les raisons d'une telle vision dualiste. La méthode historico-critique s'est surtout développée en milieu protestant, et celui-ci a opposé la Bible à l'autorité des papes, il a voulu débarrasser la Révélation des interprétations du magistère romain, et on s'est plus largement méfié de tous les intermédiaires, les rédacteurs, les réviseurs, et de tout ce qui venait après la Bible. Hérité du xvi^e siècle, ce principe historico-philologique de l'avancée de la chronologie comme corruption s'est même appliqué à la Bible : ses textes les plus anciens sont les plus authentiques, plus les autres couches rédactionnelles sont récentes, plus elles sont éloignées de l'origine et donc de la vérité⁶¹. On met donc à distance les copistes et les interprètes, et les réécritures ne sont pas considérées comme étant pertinentes et intéressantes, puisqu'on recherche les *ipsissima verba*. C'est seulement au xx^e siècle que l'on a pu se déprendre de ce présupposé épistémologique, et que les nouveaux apports documentaires, comme ceux de Qumrân, ont permis de mieux connaître les procédés d'interprétation à la fin de la période biblique, de même que l'étude de la pseudépigraphie a ouvert la voie vers l'*inner exegesis*⁶². Ces renouvellements ont eu des effets sur les études bibliques elles-mêmes, d'autant que les savants juifs israéliens et nord-américains prenaient leur autonomie par rapport à la science biblique protestante, et que le sionisme les portait à étudier en détail les effets de l'exil et de la période post-exilique⁶³. Kugel a par ailleurs montré combien l'exil babylonien en 586 constituait un moment décisif dans l'activité interprétative qui conserve la tradition, de même que la période du retour à Jérusalem autorisé par l'empereur perse Cyrus en 538⁶⁴. On a pu ainsi comprendre que, au moins pour ces corpus, rechercher « l'original » relevait d'une erreur radicale dans la compréhension de l'objet étudié : on a bien affaire à de la construction et non à de la corruption⁶⁵.

⁶¹ James L. Kugel, « The Bible's earliest interpreters », *Prooftexts*, 7/3, sept. 1987, p. 269-283, ici p. 269-270.

⁶² *Ibid.*, p. 270.

⁶³ *Ibid.*, p. 271.

⁶⁴ James L. Kugel, Rowan A. Greer, *Early biblical interpretation*, Philadelphie, Westminster Press, 1986. Voir aussi M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 306 : « La restauration de Sion après la proclamation de Cyrus, s'est faite autour de la "Torah de Moïse" (Ne 8, 1-5). À la période pré-exilique, on dépendait des prêtres pour s'instruire de la Torah (Lv 14, 57) et des prophètes pour la parole spontanée de Dieu. Mais à présent était apparu le *sofer*-scribe qui pouvait "consulter" la Torah de YHWH (Esd 7, 10), c'est-à-dire interpréter la Torah et l'enseigner (Ne 8, 7-8). La Torah et son interprétation sont devenues le rempart de la communauté de l'alliance après la restauration. »

⁶⁵ James L. Kugel, « The Bible's earliest interpreters », p. 283.

En outre, l'élaboration de l'exégèse n'est pas située dans l'Alexandrie hellénistique, sous l'influence de la rhétorique gréco-romaine, comme le soutenait par exemple David Daube⁶⁶, mais bien en amont, dès les rédactions du Pentateuque. Il y a donc une véritable spécificité d'une exégèse interne à la tradition juive, non-exogène, et dont la littérature rabbinique est profondément l'héritière, puisqu'elle puise ses outils exégétiques dans la Bible. L'activité exégétique est si importante dans la vie de la communauté que, à Qumrân, dans le document de Damas⁶⁷, le maître est appelé « l'interprète de la Torah » ; et le traité *Avot* de la Mishnah⁶⁸ commence par une énumération généalogique qui rattache les tannaïtes (les enseignants des années 20 de notre ère, jusqu'en 220) à la Révélation du Sinai⁶⁹. Dès lors, l'étude de la production textuelle post-biblique contribue grandement à mieux comprendre l'élaboration des textes bibliques eux-mêmes, puisqu'il s'agit de la même tradition, même si cette nouvelle couche exégétique tend à réifier le canon comme un ensemble par principe cohérent dont on minore le travail de réécritures interprétatives.

Quand Fishbane parle d'ailleurs d'interprétation dans l'ancien Israël, il utilise l'ensemble de tous ces corpus comme un continuum du Pentateuque aux commentaires rabbiniques, qui peu à peu, connaissent eux aussi une canonisation, avec cette même dialectique entre exégèse protectrice et exégèse dynamique, qui rappelle l'articulation des traditions conservatrice et novatrice⁷⁰. Une fois que la Torah est fixée, la plasticité inventive des traditions est toujours nécessaire pour les mêmes raisons que celles mentionnées précédemment, et « chacun des judaïsmes post-bibliques a prétendu continuer la communauté pré-exilique de l'alliance et posséder l'interprétation correcte », quitte à ce que la tradition remplace la Torah⁷¹. Les interprétations s'ajoutent aux interprétations et doivent justifier, harmoniser les précédentes interventions et réécritures, puisque l'on présuppose 1) que la Révélation doit être décryptée, 2) que le canon ne peut contenir des contradictions

⁶⁶ David Daube, « Rabbinic methods of interpretation and the rabbis », *Hebrew Union College Annual*, 22, 1949, 239-265 ; auquel Fishbane s'oppose explicitement (« Inner biblical exegesis: types and strategies of interpretation in Ancient Israel », p. 20).

⁶⁷ Copié entre 100 avant l'ère commune, jusqu'au début du I^{er} siècle après = 4Q265-73, 5Q12, et 6Q15. Voir Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls translated*, Leyde, Brill, 1994, p. 37 : « And the staff is the interpreter of the law, of whom 8 Isaiah said: *Isa 54:16* "He produces a tool for his labour". » David Hamidović traduit « chercheur de la Loi » (*L'écrit de Damas : le manifeste essénien*, éd. D. Hamidović, Louvain, Peeters, 2011, p. 39), et dans la note 10 parle de « Maître de Justice qui a étudié (*darah*) la Torah afin d'y déceler le sens caché, le sens actuel. »

⁶⁸ Ce titre, qui signifie « répétition », correspond à une compilation de la loi orale, rassemblée par les *soferim* (les scribes) et les *tannaïm* (les sages répétiteurs) entre environ 200 avant l'ère commune et 200 après.

⁶⁹ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 308 ; et Id., « Inner biblical exegesis: types and strategies of interpretation in ancient Israel », p. 19-20 : « Pharisaic Judaism tried to minimize the gap between a divine Torah and ongoing human interpretation by projecting the origins of authoritative exegesis to Sinai itself (M. Avot I, 1 and parallels). But even this mythification of a chain of legitimate interpreters did not so much obscure the distinction between Revelation and Interpretation as underscore it. »

⁷⁰ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 303.

⁷¹ *Ibid.*, p. 301.

ou des éléments inutiles ; 3) que la Bible s'explique par elle-même ; et 4) qu'elle sert très directement à diriger la vie présente, éthique et pratique. Ainsi, le traité *Hullim* de la Mishna infère des répétitions de l'interdiction de faire bouillir un chevreau dans le lait de sa mère en Ex 22, 30 ; 23, 19 ; puis en Dt 14, 21, une règle plus générale : aucune viande ne peut être cuite dans du lait, et la proscription s'étend même à la consommation conjointe des deux éléments⁷². La tradition vient remplacer le précepte ancien puisque le Targum Onkelos⁷³, en Dt 14, 21, remplace la formulation canonique du Pentateuque par la règle du traité *Hullim*⁷⁴. Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres, et pour Fishbane, « aucune sphère de la Torah n'a échappé à la Tradition exégétique post-biblique »⁷⁵, et il ajoute : « Les nouveaux préceptes de la Torah étaient "radicaux" en un double sens : ils avaient des *racines bibliques* et produisaient des résultats *extrêmement novateurs* »⁷⁶. Roger Le Déaut notait déjà en 1965 : « l'attitude du targumiste sait allier la fidélité à l'esprit de l'Écriture et une certaine indépendance par rapport à la lettre »⁷⁷. Précisons l'objet de sa remarque, le Targum, une traduction paraphrastique de la Bible hébraïque en araméen importante pour l'histoire de la réception.

Le Targum comme réception

À partir du vii^e siècle avant l'ère commune, l'araméen devient une langue internationale, et à côté du grec, elle est largement employée de Babylone à la Palestine, et jusqu'à l'invasion arabe⁷⁸. Langue courante véhiculaire, elle remplace l'hébreu qui devient de moins en moins bien compris par les Fils d'Israël. Dès lors, les célébrations synagogales doivent s'adapter à l'auditoire. À la lecture fidèle du texte hébreu biblique, s'ajoute, de manière distincte⁷⁹, une traduction araméenne qui est d'abord orale, non lue, et qui rend compte de la compréhension commune du texte lu, et non d'exégèses orientées, comme celles de Qumrân⁸⁰. Par ailleurs, les

⁷² *Hullim* VIII, 1 ; VIII, 4 = *The Mishnah*, trad. Jacob Neusner, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 780.

⁷³ Cette version, issue du milieu babylonien aux iv^e-ve siècles, révisé sans doute une rédaction palestinienne du iie siècle.

⁷⁴ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 304. Pour le Targum Onkelos : *The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and printed texts*, éd. Alexander Sperber, 5 vols., Leyde, Brill, 1992.

⁷⁵ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 306. De même, Id., « Inner biblical exegesis: types and strategies of interpretation in ancient Israel », p. 36 : « One may say that the entire corpus of Scripture remains open to these invasive procedures and strategic reworkings up to the close of the canon in the early rabbinic period, and so the received text is complexly compacted of teachings and their subversion, of rules and their extension, of topoi and their revision. »

⁷⁶ M. Fishbane, « Torah et tradition », p. 306.

⁷⁷ Roger Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament. Le témoignage des versions araméennes*, Rome, Institut biblique pontifical, 1965, p. 27-28.

⁷⁸ Josep Ribera-Florit, « Le Targum », *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, dir. Adrian Schenker et Philippe Hugo, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 220-237, ici p. 221.

⁷⁹ Le traité *Megilla* 32 de la Mishna codifie cette différence entre un texte lu et une version donnée de mémoire.

manuscrits sont chers, et la communauté a accès à la Bible principalement par la liturgie⁸¹. Outre le rôle d'anamnèse de l'histoire de l'Alliance, l'Écriture sert surtout à la prescription normative et à l'exemplarité éthique. Le traducteur-officiant n'est pas seul face à son texte. Il se doit de rendre compte de la tradition – qui a déjà fait une première partie du travail d'explicitation⁸² – et en même temps de présenter une version qui prenne sens dans la vie sociale du moment, une version vivante et claire qui s'adresse à « un auditoire concret »⁸³. En cela, le traducteur ne fait qu'imiter ce qui a lieu dans le texte même qu'il transmet. Néhémie 8 décrit ainsi Soukkot, la fête des Tentes : « tout le peuple se rassembla comme un seul homme [...]. Ils dirent au scribe Esdras d'apporter le livre de la Loi de Moïse, que Yahvé avait prescrite à Israël. [...] Esdras lut dans le livre de la Loi de Dieu, traduisant et donnant le sens : ainsi l'on comprenait la lecture ».

La version est donc autant traduction qu'exégèse, accommodation et actualisation : « Souvent il s'agit de mettre le texte à la portée d'un auditoire concret, en actualisant les données géographiques et historiques [...], en adaptant le vocabulaire à des institutions et à une civilisation contemporaines [...], surtout en s'efforçant de rendre le texte immédiatement assimilable »⁸⁴. Les gloses explicatives doivent donc être intégrées à la version. On est bien dans une pratique d'*inner exegesis* d'autant plus à son aise qu'elle transmet des textes déjà écrits et réécrits sur ce modèle. Dans cette propension interprétative, Le Déaut discerne aussi dans le Targum des éléments du midrash : « c'est même là, sans doute, qu'il faut voir l'une des principales sources de développement » du Targum ; « c'est le phénomène midrashique lui-même, mais au niveau de la jonction immédiate avec le texte, celui de la toute première exégèse, qui s'impose à tout traducteur »⁸⁵.

Le Déaut est donc poussé à aller plus loin encore : pour lui, Septante, Peshitta (traduction syriaque) et Vulgate appartiennent au genre du Targum de par la liaison effectuée entre version, exégèse et usage liturgique⁸⁶. D'emblée, la Bible est transmise par son interprétation traditionnelle dont elle est inséparable⁸⁷. Le

⁸⁰ R. Le Déaut, « Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le "targumisme" », *Biblica*, 52, fasc. 3, 1971, p. 505-525, ici p. 508.

⁸¹ R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, p. 11.

⁸² R. Le Déaut, « Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le "targumisme" », p. 522 : « Traduire, c'est bien comprendre et transposer. Or, quand les traducteurs anciens commencent leur travail, la moitié de la tâche est déjà faite ; il leur suffit souvent de formuler en clair le contenu de la Tradition. »

⁸³ *Ibid.*, p. 510.

⁸⁴ R. Le Déaut, J. Robert, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)*, t. 1, Rome, Biblical Institute Press, 1971, p. 31. Sur l'actualisation, voir aussi R. Le Déaut, « Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le "targumisme" », p. 519.

⁸⁵ R. Le Déaut, « Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le "targumisme" », p. 507 et 525. Cf. p. 508, note 4 : « Le targum, devenant de plus en plus paraphrastique, finira par ressembler étrangement au midrash. »

⁸⁶ *Ibid.*, p. 506. *Contra* : Alejandro Díez Macho, « Le Targum palestinien », *Revue des sciences religieuses*, 47/2-4, 1973, p. 169-231, ici p. 169. Sur les traductions anciennes, voir « Versions anciennes de la Bible », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. Pierre-Maurice Bogaert et alii, Turnhout, Brepols, 1987, p. 1302-1325.

Targum palestinien est lui-même progressivement fixé et mis par écrit, constituant ainsi une nouvelle couche exégétique autorisée qui se présente comme étant au plus près du canon, en tant que traduction. Elle présente un état de la Bible hébraïque que des générations et des générations ont purement identifié à celle-ci, et du point de vue de la tradition interprétative, la version supplante le texte source.

Ainsi, quand, dans les Évangiles, la figure de Jésus renvoie aux Écritures, puisque son enseignement « se présente souvent comme [leur] exégèse », et que parfois il se fait même dans les synagogues (c'est plusieurs fois le cas en Luc 4), il se réfère d'abord à une « Bible *interprétée* »⁸⁸. Comme d'autres, Le Déaut a insisté sur ce contexte d'abord synagogaal de la parole de Jésus, avec tout ce que cela suppose de rapports à la tradition et à ses techniques de pensée ; et dans son ensemble, le Nouveau Testament utilise la Bible par le biais des exégèses rabbiniques⁸⁹. Cette accumulation de couches exégétiques et de réécritures ne peut à son tour que motiver de nouveau l'exégèse qui cherche la cohérence d'un canon élargi.

Dans le cadre d'une réflexion rétrospective et méthodologique sur les études de réception, à côté des très fructueuses études d'histoire des interprétations qui ont permis de réévaluer profondément la longue tradition exégétique (des Pères jusqu'à l'époque moderne), le laboratoire biblique met en évidence un processus sous-estimé : la matrice antérieure. Intelligence de ce qui préexiste, la réception ne suppose pas forcément un texte original et des commentaires, elle ne constitue pas l'« après » séparé d'un « avant » qui correspond à la source reçue, elle participe à la rédaction d'un texte et d'un corpus (où plusieurs textes font système) avant la fixation de ceux-ci, car il est rare que le rédacteur ne soit pas toujours en présence d'éléments *déjà* reçus, comme si la conscience de soi était seconde. Autrement dit, la réception est au cœur de l'émergence du texte, elle le précède même, elle constitue l'un des éléments du terreau en interaction avec lequel on produit autre chose qui atteindra éventuellement, un jour, le statut de source, autrement dit, qui prendra sa place au sein d'une chaîne de relais, des relais qui modifient ce qu'ils

⁸⁷ R. Le Déaut, « Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne : le "targumisme" », p. 522.

⁸⁸ R. Le Déaut, « La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive », dans : Michel Remaud, *Évangile et tradition rabbinique*, Bruxelles, éditions Lessius, 2004, p. 173-195, ici p. 175 et 177. Cet article a initialement paru dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 51, 1971, p. 31-50. Voir aussi Roger Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, t. 5, Paris, Cerf, 1981, p. 14-15 : « Les chrétiens ont hérité d'une Bible *interprétée*, autrement dit d'une Écriture accompagnée d'une interprétation traditionnelle. De celle-ci le Targum est un témoin privilégié, étant la première "exégèse" du texte, le premier chaînon entre l'Écriture et ses diverses "lectures" dans le milieu juif ancien. [...] Et qui niera que le N.T. est tributaire de cette Bible *interprétée* et non pas d'une *sola Scriptura* telle qu'elle sortit, toute neuve et intouchée encore, des mains de ses auteurs ? Si la Bible est la source chrétienne par excellence, comment ignorer l'apport massif de ses interprétations anciennes dans la formulation du message chrétien ? » Cf. J.-P. Sonnet, « La Bible et l'histoire, la Bible et son histoire : une responsabilité critique », p. 17 : « le Nouveau Testament est, pour une bonne part, un phénomène de réécriture de l'Ancien. »

⁸⁹ R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, p. 16-18 et 40-42.

transmettent autant que les lectures réitérées – parallèles, croisées ou contradictoires – selon les subjectivités, les temps et les lieux.

Un texte existe *par rapport* à d'autres textes qui constituent son paysage, l'écriture même est tissée de réceptions, pour autant, la recherche ne saurait se réduire à une *Quellenforschung* puisque tout l'intérêt de ce tissage réside dans les écarts vis-à-vis de ce qui a déjà été reçu et dans sa réinterprétation continue, qui n'est plus évaluée selon la disjonction vrai/faux indexée sur la fidélité vis-à-vis de l'origine. Que l'écriture soit avant tout réécriture, les travaux des médiévistes l'ont clairement rappelé, qu'il s'agisse de scolastique ou d'hagiographie. Avant le texte, avant l'œuvre, il y a déjà de la réception, et même des strates de réceptions, surtout quand il s'agit de se situer par rapport à Dieu, et ce d'autant que la réception est déjà mise en scène au sein même du texte biblique dans une dialectique de don et de réception. Avant d'être la surface de projection et d'accumulation de nombreuses couches d'interprétations et en même temps le critère ultime de légitimation, la Bible est déjà le résultat de réceptions accumulées.

L'*inner exegesis* n'est pas très éloignée de la critique génétique et de l'intertextualité qui dépasse « le questionnement génétique pour envisager, entre texte référent et texte référé, un jeu multiple d'échos, de reprises, de continuités et d'écarts »⁹⁰. Les variations et les variantes sont elles aussi des témoins d'un stade de la réception qui prend des formes diverses et reflète surtout un ensemble de déterminations (scribales, socio-politiques, pastorales, censoriales, etc.) qui ne permettent pas de cantonner la réception aux seuls lecteurs, profondément inscrits dans ces déterminations. Les écarts indiquent la recherche de formes de cohérence entre un texte et le monde dans lequel il est utilisé et fantasmé. Avant même que l'Église ne devienne un lieu par excellence de réceptions avec le développement solidement architecturé de ses traditions, la réception constitue un travail du temps et de la mémoire qui construit l'origine dont elle fait le récit.

⁹⁰ Daniel Marguerat, Adrian Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 8.

PLAN

- [Avant le Livre](#)
- [L'exégèse, de la lisibilité du passé à la rédaction](#)
- [Le scribe au miroir de la figure mosaïque](#)
- [Postérité et permanence d'une technique biblique](#)
- [Le Targum comme réception](#)

AUTEUR

Frédéric Gabriel

[Voir ses autres contributions](#)