Antalík, Dalibor

Le canon de l'Ancien Testament et Proche-Orient Ancien

Religio. 1995, vol. 3, iss. 1, pp. [61]-78

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/124703
Access Date: 27. 11. 2024
Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

Le canon de l'Ancien Testament et Proche-Orient Ancien

Dalibor Antalík

1. Exposition du problème

L'apparition des textes sacrés est intimement liée à l'invention de l'écriture qui permet de fixer une inspiration ou un fragment de tradition orale. Le texte qui en résulte occupe une place centrale dans la religion qui le produit et y prend très fréquemment un caractère sacral normatif. Autour des textes gravitent des commentaires d'une importance considérable pour la communauté qui leur reconnaît généralement une autorité propre. Ces phénomènes peuvent s'incarner dans un processus de canonisation. C'était le cas de *Tenak* - "l'Ancien Testament" des Juifs palestiniens. D'habitude on admet que sa croissance traditionnelle s'est faite dans le contexte religieux du Proche-Orient Ancien. La plupart des vetérotestamentaires aussi que des historiens des religions insistent néanmoins sur l'unicité et l'originalité du canon israélite dans cet espace historico-culturel.[1] Le but de cette étude consiste en présentation chronologique de la formation des traditions normatives des Juifs sous l'aspect de leurs confrontations avec d'autres cultures religieuses, suivie par les indications ayant l'intention de prouver que les organisations des littératures nationales précédentes en Babylonie, en Assyrie et en Egypte de même que la clôture du canon grec à Alexandrie hellénistique furent la même valorisation des textes sacrés.

2. Indications préliminaires

D'habitude, l'expression "canon" décrivait l'ensemble des écrits. L'**étymologie** du mot grec *ho kanón* qui a plus tard laissé naître des équivalents

---

1 Cf. par ex. C. Colpe, "Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons" dans A. et J. Assmann (éds.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 80-92; il prétend: "Sämtliche Kanonbildungen, die es in der Weltgeschichte gibt, lassen sich wahrscheinlich nur zwei wirklich originären, voneinander unabhängigen Kanonisierungen zu- und nachordnen, der buddhistischen, die zum Tipitaka, und der jüdischen, die zum Tenach führte." (p. 84).

en d'autres langues européennes est claire: il s'agit d'un emprunt à l'hébreu. Dans cette langue le mot *qaneh* à l'origine signifie "roseau". Il provient d'une racine qu'on retrouve dans beaucoup de langues sémitiques, par ex. dans l'assyrien (*qanu*), dans l'ougaritique (*qn*) et pareillement dans l'araméen, dans le syrien, l'arabe et l'hébreu moderne. Mais, paradoxalement, tous ces derivés tirent leur origine d'une racine commune non-sémitique, de gi ou *gi-na* sumérien qui a la même signification. Dans les langues sémitiques susmentionnées la signification fondamentale de "roseau" a rendu possible le glissement de sens. Ce mot pourra décrire soit le "bâton", le "bâton pour mesurer" soit quelque chose de "droit". L'image du bâton pour mesurer est évoquée en Ez 40,3 (*qeneh ha-middah* en hébreu; cf. Ez 40,5). On retrouve *qaneh* en décrivant un objet droit en Ex 25,31 (la tige du chandelier), Ex 25,32 (les branches du chandelier), en Jb 31,22 (l'omoplate humérale).

Quant à l'**usage historique** de ce terme sémitique commun, on constate l'élargissement de la signification de ses dérivés par une variété d'applications figuratives. Les Grecs n'associent pas seulement *qaneh* avec les différents instruments dont les maçons, les constructeurs et les menuisiers se servent. Ils considérent aussi les listes, les catalogues ou les barèmes comme des *kanónoi*, comme des "canons". De même la littérature classique et la philosophie grecque cherchent à rendre une "norme" (*ho kanón*), par ex. en grammaire, en esthétique, en musique, en éthique, etc... Épicure a écrit un livre intitulé *Peri kritériou hé kanón* qui concentre son attention sur les *normes canoniques* de la logique et de la méthode. Epictète et l'école épicurienne également se sont efforcés de trouver une base formelle (*ho kanón*) pour la distinction entre la vérité et la contre-vérité.[2]

Dans le domaine religieux, le christianisme, attiré par le milieu hellénistique, attribue un rôle nouveau et unique au terme *ho kanón*. Dans le Nouveau Testament même, ce mot grec est utilisé exclusivement par l'apôtre Paul ou bien par la tradition paulinienne et seulement cinq fois: en 2 Co 10,13.15.16, en Ga 6,16 et en varia lectio de Ph 3,16 selon l'édition Nestlé-Aland. Ce n'est que dans les deux derniers cas que le mot kanón signifie la norme du vrai chrétien. Cependant dans l'Église de l'époque patristique, l'utilisation de ce terme devient de plus en plus fréquente. Désormais le "canon de la verité" (*regula fidei*) procurera un context normatif pour la spéculation théologique (cf. Clément d'Alexandrie, Origène). De même il va servir d'examen critique pour prouver que les enseignements des marcionites et des gnostiques représentent des dévia-

2 Dans la Septante on utilise ce mot avec une variété de significations: en Jdt 13,6 la "barre du lit", en Mi 7,4 la "ronce", etc...

tions et doivent être rejetés (cf. Tertullien, Irenée). Après l'an 300 les articles doctrinaux et disciplinaires des synodes épiscopaux furent les "canons" qui régissaient l'enseignement et la vie de l'Église. Athanase écrivait en 351 que le *Pasteur d'Hermas* "n'est pas dans le canon".[3] La lettre de fête du même auteur, écrite en 367, dresse le catalogue des livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments que l'on retrouve dans le canon chrétien dès lors complet et clos (*ta kanonizoména*), par opposition aux livres *apocryphes* qui ne s'y trouvent pas.[4] Le "canon" est donc devenu la *liste complète* ou l'*index des livres sacrés* qui constituent la Bible de l'Église chrétienne. C'est pourquoi, à partir du 4e jusqu'à la moitié de notre siècle, le mot canon signifie exclusivement l'ensemble des Écritures saintes de l'Église chrétienne.[5]

L'application du terme "canon" à un ensemble littéraire est, en fait, un usage linguistique dans lequel un terme est porteur de deux sens qui se superposent. Quelques remarques précédentes ont esquissé ce caractère ambivalent de l'usage du mot "canon" en tant que terme technique. D'un côté il renvoie à une règle, un idéal, une norme, une institution ou un ministère qui exercent l'*autorité*. De l'autre côté il peut signifier une fixation (temporaire ou définitive), une standardisation, une énumération, une *formation de la liste*, du catalogue ou du registre qui classent des personnes, des places ou des pensées *exemplaires* ou *normatives*. Une distinction entre ces deux pôles est vraisemblablement impossible car la nature et le statut d'un ensemble de traditions normatives dans une religion surgissent inévitablement du jeu d'ensemble dialectique entre ces deux polarités.[6] La discussion qui voudrait déterminer lequel de ces deux aspects est historiquement primordial est, semble-t-il, vouée à l'échec.

De plus il faut étendre la définition du canon à la **dimension sociale**. Le canon reflète l'*identité de la communauté*; il révèle comment cette communauté se voit elle-même.[7] Il aide à trouver des réponses aux

---

3 *Patrologiae cursus completus* (éd. par J. P. Migne), series graeca (1857-1866), vol. XXV, 448.

4 *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. CLI, Roma 1903, 34-37.

5 Ici il faudrait mentionner que les Juifs n'utilisent pas le mot canon dans ce sens. L'hébreu ne connaît pas de mot pour désigner la Bible si ce n'est précisément l'acronyme de ses trois parties: *Tenak* = Torah + Nebiim + Ketubim. A partir de l'époque du judaïsme rabbinique les Écritures hébraïques commencent à être appelées *miqra*, i.e. "ce qui est lu" (dans le culte).

6 Cf. G. T. Sheppard, "Canon" dans *The Encyclopedia of Religion*, vol. III, New York – London 1987, 62-69.

7 Cf. A. Hahn, "Kanonisierungsstile" dans A. et J. Assmann (éds.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 28-37 (spécialement 33ss.).

questions du type: "qui sommes-nous?" et "que devons-nous faire?". Ainsi le canon, sociologiquement parlant, répond à un triple besoin:

a) de conserver la (ou les) tradition(s);

b) de la (ou les) préserver de toute corruption;

c) de la (ou les) observer dans la vie.

Le fait important est, en outre, la conviction que ces matériaux traditionnels conservent *hieros logos*, la "parole sacrée", qu'ils sont inspirés.[8] Cette conception devient un *facteur décisif pour leur préservation*. Pour cette même raison les traditions veulent être répétées (i.e. représentées, récitées ou plus tard lues) périodiquement et, par là, former l'opinion commune et créer la *conscience de soi-même de la communauté*. Celle-ci, en revanche, tend à remanier et à actualiser les traditions existantes en les intégrant dans les compositions nouvelles. *L'interaction perpétuelle entre la communauté et ses traditions est donc une force motrice de chaque canonisation.*

3. Indications historiques

La Bible elle-même ne contient pas d'indication directe sur la fixation des traditions vetérotestamentaires normatives. Elle passe sous silence la nature et l'identité des rédacteurs et des collectionneurs. Elle n'indique même pas les critères appropriés pour la sélection des livres acceptés et rejetés. Pour ces raisons, chaque reconstruction de l'histoire du canon et de la canonisation de la littérature biblique reste nécessairement hypothétique.

Néanmoins ce qu'il est probable c'est que la canonisation des Écritures juives s'est faite *par étapes*.[9] E.Jacob a suggéré que ce sont les périodes historiques ayant vu l'identité d'Israël menacée qui sont déterminantes dans ce processus.[10] C'est pourquoi nous proposons d'aborder l'*histoire de la canonisation du Tenak* comme l'*histoire de la quête d'identité* de la

---

8 Il faut néanmoins distinguer soigneusement entre un canon et *hieros logos* conservé dans des "écrits sacrés". Les textes profanes même peuvent être canonisés et, au contraire, les oeuvres religieuses qui ne prennent pas part dans un canon peuvent être perçues comme sacrées. Cf. C. Colpe, *o.c.*, 83s.

9 C. Colpe, *o.c.*, 86, met cette position en doute: "...ob die Stadien der geschehenen und noch hinzuwachsenden Sammlungen gleichzeitig Kanonizierungsprozessen gleichkommt, steht dahin."

10 Cf. E. Jacob, "Principe canonique et formation de l'Ancien Testament" dans *Congress Volume, Edinburgh 1974,* coll. Supplements to Vetus Testamentum 28, Leiden 1975, 101-122. Notre position est proche de celle-ci même si nous insistons moins sur l'exclusivité et l'implacabilité de la culture religieuse hébraïque face aux impulsions externes et même si nous tenons une datation différente de ces périodes.

communauté israélite dans des situations concrètes, menaçantes et à la fois enrichissantes la foi juive. Et si nous voulons comprendre les enjeux de la formation du canon, il faut maintenant nous interroger sur les étapes, où les trois parties du canon définitif ont pris forme. Il nous faut donc aborder successivement la fixation de la Torah, la constitution du recueil des Nebiim[11] et celle des Ketubim.

M. Noth a bien démontré[12] que les **Prophètes antérieurs** formaient, avec le Deutéronome, un seul ouvrage historiographique. Leur but principal était de raconter et d'interpréter l'histoire du peuple depuis Moïse jusqu'à la destruction de Jérusalem par Nébucadnezar II en 587 av.J.C. Actuellement on date sa rédaction d'habitude dans les décennies qui ont suivi la chute de Jérusalem et le début de l'exil. Le rédacteur des matériaux plus anciens qu'on appelle *Deutéronomiste* fait entrer l'histoire dans un schéma où les couches traditionnelles sont forcément stylisées. Il présente Israël comme le peuple de YHWH et YHWH comme le Dieu unique d'Israël. Cela amène à une attitude *exclusive*: désormais le peuple aussi bien que sa tradition doivent être préservés de toute altération. Les formules de type Dt 4,2 ("Vous n'ajouterez rien aux paroles des commandements que je vous donne, et vous n'y enlèverez rien, afin de garder les commandements du Seigneur votre Dieu que je vous donne.") et Dt 13,1 ("Toutes les paroles des commandements que je vous donne, vous veillerez à les pratiquer; tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien.") constituent dès lors une limite au-delà de laquelle on risque de tomber dans l'infidélité ou dans l'hétérodoxie.[13] D'autres versets (par ex. Dt 17,18; 31,9) indiquent que l'oeuvre rédactionnelle deutéronomiste se présente comme liant les traditions hébraïques et qu'elle se considère comme liant aussi des générations à venir. "L'historiographie deutéronomiste, premier grand ensemble littéraire de l'Ancien Testament, a donc une prétention non seulement

---

11 La partie du canon désignée par le terme Nebiim = Prophètes se divise en Tenak en deux parties: les Prophètes *antérieurs* (i.e. nos livres "historiques", de Jos à 2 R) et les Prophètes *postérieurs* (les livres proprement "prophétiques" d'Es à Mal), dont tous les deux ont subi leur rédaction finale dans les époques différentes.

12 Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* vol. I, Halle 1943.

13 Il semble possible que la formulation de ce principe dans le Deutéronome remonte à une influence égyptienne. Une formule pareille figure à la fin des *Maximes de Ptah-ho-tep*: "Ne dis pas une fois une chose et une fois une autre, ne confonds pas une chose avec une autre". (Voir S. Morenz, *La religion égyptienne,* trad. par L. Jospin, Paris 1962, 287.) Il s'agirait donc d'une exhortation morale propre au genre sapiential, mais qui aurait pu être interprétée plus tard comme une invitation à garder l'intégrité d'un texte. Cf. G. Widengren, *Religionsphänomenologie,* Berlin 1969, 592.

historiographique mais aussi théologique: elle se veut en quelque sorte canonique..."[14] et ce qui importe, elle fait ainsi dans la situation historique où tous les Israélites ont été ébranlés par un cataclysme national. En somme: la fixation des Prophètes antérieurs défend l'identité israélite par une *interprétation canonique de l'histoire.*

Torah a acquis dans la hiérarchie du canon scripturaire juif la première place déjà dans la version de la Septante. Cependant il est probable que sa canonisation a été achevée un peu plus tard que celle des Nebiim rišonim à l'époque perse (au cours du 5e ou du 4e siècle).[15] Après que P. Frei[16] a démontré que le gouvernement impérial perse, dans sa politique de respect des particularismes locaux, avait pour coutume d'inviter les peuples soumis à fournir eux-mêmes la loi sous laquelle ils entendaient être jugés, plusieurs vetérotestamentaires[17] se sont demandés si ce n'était pas à l'initiative des Perses que les Juifs de la province de Judée ont été amenés à déposer un exemplaire, dès lors inaltérable, de leur "loi".[18] Il fallait une présentation de la loi ou réinterprétation des traditions cultuelles antérieures plus conforme aux circonstances post-exiliques et à celles de la perte de l'indépendance nationale. C'est à cette tâche que se consacre la rédaction dite *sacerdotale.* Elle met l'accent sur les *récits des origines*: sur la création, sur les généalogies, sur la préhistoire patriarchale, sur l'origine des différentes institutions cultuelles, rituelles ou familiales. Les ancêtres du peuple sont présentés comme les iniciateurs des institutions:

---

14 A. de Pury, "Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne" dans *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8.-12. septembre 1991),* Bruxelles 1991, 32.

15 Nous estimons vraisemblable que la fixation par écrit est un des facteurs décisifs (mais pas déterminants – cf. des canons non-scripturaires dans les sociétés archaïques et primitives!) dans le processus de canonisation. Cf. G. Widengren, *ibid.* Il est indiscutable que le noyau dur de la Torah prétendait à l'autorité avant les Prophètes antérieurs; elle n'atteint cependant l'état canonique qu'après sa fixation par écrit à l'époque perse.

16 Cf. P. Frei, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämedinenreich" dans P. Frei et K. Koch (éds.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich,* coll. Orbis Biblicus et Orientalis 55, Fribourg 1984, 7-43.

17 Cf. par. ex. F. Crüsemann, "Le Pentateuque, une Tora" dans A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question,* Genève 1991 (2éd.), pp. 339-360; et aussi R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Vol.II: Vom Exil bis zu den Makkabäern,* Göttingen 1992, 497-504.

18 Il est intéressant de relever que le même procédé sera invoqué, dans la *Lettre d'Aristée,* pour justifier la traduction grecque du Pentateuque attribuée à l'iniciative de Ptolémée II Philadelphe (285-246 av. J. C.). Selon les traditions bouddhistes et mazdéennes les canons scripturaires furent établis aussi par ordre des autorités séculaires (cf. les activités des rois Valaxš III, Artaxšér Ier, Šáhpuhr Ier et II dans les légendes perses; l'édit d'empereur Ašóka en Inde).

Abraham est le père de la circoncision, Moïse devient l'organisateur du culte et le garant des diverses pratiques rituelles. Cette *canonisation sacerdotale de la période des origines* (pas seulement pré-mosaïques, mais aussi pré-israélites et même pré-yahwistes) *et de la loi* a donc comme but de préserver l'identité sous la domination perse par le *renvoi aux origines de sa propre culture religieuse*. Aux vues dynamiques de l'histoire qui sont celles de l'école deutéronomiste elle oppose une vue plus statique. A la théologie de l'alliance elle substitue une théologie des institutions. On peut donc parler de la défense statique de l'identité israélite.

Maintenir, défendre, préserver l'identité d'Israël, telle était aussi l'attitude fondamentale décrite, cette fois explicitement, dans les **Prophètes postérieurs.** Ils reflétaient le mouvement spirituel des partisans de YHWH unique, le mouvement qui forma le milieu exclusif et minoritaire, séparé de la majorité adonnée au syncrétisme plus ou moins officialisé et étatisé. C'est dans ce milieu, vraisemblablement, qu'on a vu naître d'abord *une conception monolâtrique*,[19] celle du prophétisme pré-exilique contestataire (Osée, Amos; cf. le mouvement spirituel lors de la réforme de Josias en 2 R 22-23) qu'Israël partage d'ailleurs avec ses voisins. Cette conception plus tard engendra l'*idée de monothéisme* qui, à partir de l'exil, façonnera le visage de la religion israélite (cf. surtout IIe Esaïe, Jérémie).[20] Les recueils d'oracles et de discours prophétiques, qui en partie avaient été édités par les mêmes auteurs deutéronomistes que les livres historiques, ont été joints à l'historiographie deutéronomiste pour former l'ensemble des Nebiim. Sa clôture a vu le jour entre le 4e et le 3e siècle av.J.C.:[21] la formation provoquée par la crise d'identité au cours de l'exil

19 La monolâtrie se situe entre le polythéisme et le monothéisme. Elle ne nie nullement l'existence d'une multitude de divinités mais considère qu'un peuple ou une communauté ne doit vénérer qu'un seul dieu et, en cela, elle s'approche d'un monothéisme pratique.

20 Voir par ex. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York – London 1971, surtout le chap. II (pp. 15-56) qui a été reproduit, en traduction allemande, dans B. Lang (éd.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 9-46; F. Smyth-Florentin, "Du monothéisme biblique: émergence et alentours" dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 59/1, 1985, 5-16; B. Lang, "YAHVE SEUL! Origine et figure du monothéisme biblique" dans *Concilium* n°197 (1985), 55-64; cf. aussi les contributions de O. Keel, de H.-P. Müller et de F. Stolz, parues dans O. Keel (éd.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980.

21 Pour la fixation du recueil des Prophètes voir H. O. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanon*, Neukirchen 1991 (voir surtout la table chronologique à la p. 196ss.); cf. aussi J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1986 (2^e^éd.)

a duré pendant trois ou quatre siècles environ. Néanmoins maints passages des Prophètes postérieurs témoignent d'attitudes tenues déjà face aux problèmes liés avec l'identification de soi-même au cours de la période entre la chute de Samarie au Nord (722/1 av.J.C.) et celle de Jérusalem au Sud (587 av.J.C.). L'intention de cette deuxième moitié de Nebiim a été analogue à celle des Prophètes antérieurs: *fournir une interprétation normative de l'histoire d'Israël.*

Les contours de la troisième partie du canon vetérotestamentaire, des **Ketubim**,[22] semblent être restés plus ou moins indéterminés entre le 2e siècle avant et le 1er siècle après J.C., c'est-à-dire à une époque relativement tardive. Malgré qu'une partie en ait trouvé écho dans le culte (cf. les *Cinq Rouleaux*, i.e. Ct, Rt, Lm, Qo, Est), il faut voir, semble-t-il, le Sitz im Leben des Écrits dans des milieux scolaires dont les protagonistes – les "sages" ont eu une part non négligeable dans la fonction et dans la formation du canon. Les origines de l'*enseignement* en Israël sont mal connues.[23] Contenant des connaissances encyclopédiques et des conseils pratiques, il ne s'est étendu davantage qu'à l'époque post-exilique et surtout en diaspora. Quant aux circonstances et aux coïncidences accompagnant la formation de la troisième partie du canon, il est vraisemblable que la rédaction des anciennes couches traditionnelles a eu lieu *en dialogue avec la pensée grecque de l'époque hellénistique* probablement à Alexandrie.[24] Là, nous voyons à nouveau une épreuve, peut-être la plus grave, de l'identité hébraïque qu'Israël résout par la réponse la plus ouverte possible: par une alternative intellectuelle juxtaposée à la culture grecque avec sa philosophie, son système scolaire et ses grandes oeuvres littéraires.[25] En rassemblant les Ketubim, on a *canonisé* ainsi les *limites de l'enseignement des Juifs.*

Nos sources pour la connaissance de la **clôture du canon** tri-partite à l'intérieur du judaisme sont peu nombreuses, et bien connues.[26] Quand

---

22 Pour la formation des traditions sapientiales hébraïques en général voir G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: a Study in the Sapientializing of the Old Testament,* coll. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 151, Berlin 1980.

23 Cf. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël,* coll. Orbis Biblicus et Orientalis 39, Fribourg 1981.

24 Sur ce dialogue nous sommes mal renseignés, mais nous connaissons les noms (et quelques fragments de textes) de certains des auteurs juifs qui y ont participé: Aristoboulos de Panéas, Démètrios, Eupolémos, Artapanos, Aristée, Cléodémos. Cf. A. de Pury, *o.c.*, 36-39.

25 Une assonance entre le participe hébreu *ṣôphiyya* et le mot grec *sophia* en Pr 31,27 pourrait en témoigner. Voir A. Wolters, "*Ṣôpiyya* (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play of *sophia*" dans *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), 578-588.

Jésus Ben Sira écrit son livre (190 av.J.C. environ), il parle des prophètes Esaïe (Si 48,22), Jérémie (49,7), Ézéchiel (49,8) et des "douze prophètes" (49,10). Ceci semble correspondre aux trois "grands" et aux douze "petits" prophètes (peut-être en symétrie avec les trois patriarches et les douze fils de Jacob) et donc aux Prophètes postérieurs du Tenak. En même temps on commençait à parler d'une *division bipartite*: "la Loi et les Prophètes" (2 M 15,9). Néanmoins le petit fils de Jésus Ben Sira dans le prologue en grec de l'ouvrage de son grand-père (130 av.J.C.) a mentionné une division différente: "la Loi, les Prophètes et les *autres livres de nos pères*" (Si prologue 8-10). Dans le Nouveau Testament nous avons quelques passages qui se refèrent à "la Loi et les Prophètes" (Mt 7,12; 22,40; Ac 13,15) ou à "la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes" (Lc 24,44). Mais il est probable qu'au temps de la formation des évangiles la structure tri-partite du canon définitif n'a pas encore été établie.[27]

Quant au canon vetérotestamentaire en tant que la liste des écrits énumérés, dans un récit apocalyptique de la fin du 1er siècle ap.J.C., plus précisément en 4 Esd 14, le héros fictif du récit dit avoir reçu l'esprit divin avant d'être invité à dicter 94 livres, les 24 premiers étant destinés à l'usage général tandis que les 70 autres sont réservés aux sages initiés.[28] Dans le judaïsme alexandrin nous trouvons cependant le témoin principal de la formation des listes littéraires chez Flavius Josèphe qui nous donne sa célèbre énumération de 22 livres: "Ce sont d'abord les livres de Moïse, au nombre de cinq, qui comprennent les lois et la tradition depuis la création des hommes jusqu'à sa propre mort. C'est une période de trois mille ans à peu près. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeur 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 préceptes moraux pour les hommes." (Flavius Josèphe: *Contra Appionem* I,VIII,39-40.)[29] On a discuté sur l'identification des 17 livres qui composent, avec le Pentateuque, le canon de 22 livres

---

26 Pour la clôture du canon biblique voir D. Barthélemy, "L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)" dans J.-D. Kaestli et O. Wermelinger (éds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire,* Genève 1984, 9-45.

27 Ainsi par ex. H. Gese, "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie" dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), 417-436 (spécialement p. 420n).

28 Cf. J.-D. Kaestli, "Le récit de IV Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament" dans J.-D. Kaestli et O. Wermelinger (éds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire,* Genève 1984, 67-102.

29 Cité selon Flavius Josèphe, *Contre Apion*, texte établi et anoté par T. Reinach et traduit par L. Blum, Paris 1972, 10.

adoptés par Josèphe. Il s'agit probablement de: 4 Prophètes antérieurs (Jos, Jg+Rt, 1+2 S, 1+2 R), 4 Prophètes postérieurs (Es, Jr+Lm, Ez, 12 petits prophètes), 5 hagiographes (Jb, Dn, 1+2 Chr, Est, Esd) et quatre livres lyriques et moraux (Ps, Pr, Qoh, Ct). Ce qui est caractéristique, c'est que la liste de Josèphe concorde avec la division de la Bible grecque où Rt est rattaché aux Jg et Lm à Jr tandis que la tradition palestinienne compte 24 livres. Cependant, dans l'ordre des livres, il suit ici la pratique des Juifs de Palestine.[30]

Mais Israël possédait beaucoup d'autres traditions, et probablement, beaucoup d'autres livres que Tenak ne nous a pas conservés. Selon 2 M 2,13 Nehémie a fondé une bibliothèque contenant les "livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David et les lettres de rois au sujet des offrandes". Même des traditions tenakiques confirment l'existence d'écrits dont on ne dispose plus (cf. Jos 10,13; 2 S 1,18 et 1 R 8,53 parlent du *Livre du juste* qui a conservé la parole de Josué; 1 R 14,28 et 15,6.31 font l'allusion aux *Annales des rois d'Israël;* 2 Chr 9,29; 12,15 et 13,22 nous avisent des *Actes du prophète Natan*, de la *Prophétie d'Ahiyya de Silo*, de la *Vision du voyant Yédo à propos de Jéroboam, fils de Nevath*, des *Actes du prophète Shemaya*, des *Actes du voyant Iddo* et de *Midrash du prophète Iddo*, etc...). Cependant, grace à la Septante qui reflète la situation dans le judaïsme alexandrin, nous possédons d'autres ouvrages que le judaïsme palestinien n'a pas repris dans son canon. Il s'agit de toute une série de livres (les "apocryphes" selon les protestants, les "deutéro-canoniques" selon les catholiques) – tels que les livres Maccabées, le livre de la Sagesse, le Siracide, Baruch, la lettre de Jérémie, les livres d'Esther grec, de Judith, de Tobit. Ces écrits et les oeuvres susmentionnées qui sont aujourd'hui méconnues n'ont pas résisté à la *délimitation définitive du canon tri-partite pharisien*. De son côté on s'est souvent référé au fait qu'après la destruction de Jérusalem (70 ap. J.C.) le centre du judaïsme rabbinique se fixa à *Yavné* (Yamnia) au sud de Tel Aviv actuel. Les rabbins de cette école, avec Gamaliel III, se prononcèrent, entre 70 et 135, sur la

30 Cf. R. Meyer, "Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus" dans O. Betz, K. Haacker et M. Hengel (éds.), *Josefus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament (Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet)*, Göttingen 1974, 285-299.

question de savoir si tel ou tel livre "souille les mains"[31] (c'est-à-dire exige l'accomplissement de rites de purification avant et après sa manipulation).[32] Cette discussion est mentionnée dans la Mishna (200 ap.J.C. environ) et dans le Talmud Babli (5e-6e siècle ap.J.C.). Mais supposer l'existence d'un "synode à Yamnia" réuni pour décréter le canon vers l'an 90 ap.J.C. s'avère aujourd'hui invraisemblable.[33] La clôture du Tenak s'est produit donc à l'époque ùo le christianisme venait de se former et son caractère antiapocalyptique, antisapientiel et surtout antichrétien[34] dénonce un souci ultime de préserver la culture religieuse juive.

4. Indications comparatistes

Avant d'aborder les canonisations et les organisations des littératures nationales dans le monde proche-oriental et méditerranéen, il y a un problème particulier à discuter.

Parmi les genres littéraires de l'école sumérienne et babylonienne, il en existe un dont l'apparition est presque contemporaine de l'invention de l'écriture: **la liste**.[35] A côté des "catalogues" profanes (lexicaux, géographiques, économiques, etc...)[36] les listes des dieux apparaissent dès l'époque dynastique ancienne. Les premiers exemples (de Fara-Šuruppak) datent du milieu du 3e millénaire environ. Leur fonction est indiscutablement liée à la formation scolaire dans l'*e-dub-ba* (la "maison des tables") et, à plus forte raison, à la préservation des traditions mythologiques et à

---

31 Cf. les paroles de type: "Toutes les saintes Écritures souillent les mains. Le Cantique des cantiques et Qohélet souillent les mains." (*Mishna Yadaïm*). Et en contraste avec cela, la *Tosefta Yadaïm* 2,13 détermine: "Les évangiles et les livres des hérétiques ne souillent pas les mains. Les livres de Ben Sira et tous les livres qui ont été écrits à partir de là et par la suite ne souillent pas les mains." Cité selon P. Rüger, "Le Siracide: un livre à la frontière du canon" dans J.-D. Kaestli et O. Wermelinger (éds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire,* Genève 1984, 51.

32 Pour l'arrière-fond magico-religieux de cette formulation voir par ex. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* trad. par J. Marty, Paris 1948, spécialement § 64 "La parole écrite", 426-438; G. Widengren, o.c., § "Heiliges Wort und Heilige Schrift", 546-573.

33 J. P. Lewis l'a démontré déjà en 1964; voir son article "What Do We Mean By Jabneh?" dans *Journal of Bible and Religion,* 32 (1964), 125-132; il a été reproduit dans S. Z. Leiman (éd.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible,* New York 1974, 115-141.

34 Cf.H. Gese, *o.c.*, 423.

35 Pour la fonction des listes en général voir A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* Chicago 1964, 249ss.

36 La présentation des textes et de la littérature secondaire se trouve chez A. Cavigneaux, "Lexikalische Listen" dans *Reallexikon der Assyriologie*, vol. VI, Berlin 1983, 609-641.

la mémoire religieuse.[37] (Cela implique que les mythes sumériens sont devenus probablement matière scolaire). Pour notre sujet les *listes des oeuvres littéraires* ont plus d'importance. Pour la plupart, les textes anciens n'ont pas de titres spéciaux. On les a souvent nommés d'après leurs incipits, c'est-à-dire d'après les premiers mots de leurs textes (par ex. le poème cosmogonique *Enúma Eliš* = "Lorsqu'en haut...").[38] L'existence de ces catalogues pose la question de leur fonction; plusieurs explications se proposent, dont voici trois les plus importantes:

a) il peut s'agir soit d'instruments bibliothécaires qui facilitent le classement et la recherche des ouvrages (clarification technique);

b) soit de listes de "lecture obligatoire" pour les écoliers à l' e-dub-ba, les listes qui attestent un ensemble de connaissances que les élèves assimilaient (clarification didactique);

c) ou bien d'énumération des "ouvrages canoniques" (clarification culturelle).

La troisième interprétation est, malgré tout, peu probable car ces listes mentionnent les ouvrages qui s'évanouiront plus tard et qui ne seront, dans les époques tardives, plus transmises.[39] (Il s'agit souvent de textes sumériens archaïques.) Vraisemblablement, ces catalogues n'ont donc pas eu de fonction délimitative par rapport aux différentes traditions. Une sorte de standardisation se produira ultérieurement.

Un certain nombre de textes sumériens et akkadiens nous parviennent dans des recensions variées. Ils diffèrent non seulement par la langue, mais aussi par les retouches faites par la rédaction. On explique ces écarts par la pluralité des versions locales dont la tradition orale se distingue.[40] La fixation par écrit semble donc refléter ces différences. D'autres divergences viennent de la traduction des textes du sumérien à l'akkadien. Les textes ont souvent été plutôt paraphrasés que traduits. Mais ce phénomène disparaît presque dès l'**époque des Kassites** (du 16e au 13e siècle av.J.C.). A partir de cette dynastie, les transmetteurs des documents littéraires tendent à *stabiliser une seule version* de tel ou tel texte: une version directive, "canonique". Cette nouveauté est accompagnée d'une sorte de choix qui s'est opéré dans l'ensemble des oeuvres écrites (liturgiques,

---

37 Cf. F. Stolz, "Tradition orale et tradition écrite dans les religions de la Mésopotamie antique" dans Ph. Borgeaud (éd.), *La mémoire des religions,* Genève 1988, 21-35.

38 Dans les années quarante S. N. Kramer a trouvé deux tablettes de ce type aux musées du Louvre et de l'Université de Philadelphie et il a prouvé qu'il s'agissait de "listes", de *catalogues littéraires.* Il est devenu donc le découvreur de ce genre littéraire. Cf. S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Paris 1957, 278-283.

39 Cf. les livres perdus dont parle la tradition tenakique.

40 Cf. F. Stolz, *o.c.*, 22.

littéraires et scientifiques) que l'on a ensuite récopiées sous la même présentation générale, arretée une fois pour toutes. Ce "processus canonique" a donc fait qu'un certain nombre de matériaux plus anciens ne sera plus transmis par la tradition (du moins écrite). Ces matériaux tomberont désormais à l'oubli. Pendant les dix siècles suivants, l'activité intellectuelle en Mésopotamie paraît se borner à l'érudition et aux travaux de compilation. Un certain nombre des lettrés se sont voués à gloser, commenter et expliquer des pièces anciennes, dont la langue, le vocabulaire ou la pensée posaient déjà des problèmes. Ces faits historiques nous amènent à penser à une sorte de *"clôture du canon" babylonien.*[41] En somme il semble que la plus grande partie des textes mythologiques mésopotamiens ait pris sa forme définitive peu de temps après la conquête de la Babylonie par les Kassites (dont la langue, semble-t-il, n'était ni d'origine sémite ni indo-européenne), c'est-à-dire sous l'hégémonie des étrangers. On peut dans une certaine mesure comparer ces activités synthétisantes des scribes babyloniens avec celles des rédacteurs de la Torah et des Nebiim à partir de l'exil, sous la domination néobabylonienne et perse. La quête de sa propre identité joua le rôle décisif dans les deux processus.

Trois autres exemples, encore plus importants du point de vue historique, d'organisations des littératures nationales sont à mentionner: celles qui existaient en Assyrie sous le règne d'Aššurbanipal, en Égypte de l'époque saïte et en Grèce de la période classique de même qu'hellénistique.

La constitution de bibliothèques en Mésopotamie datait de la seconde moitié du 2e millénaire et les rois assyriens continuèrent ensuite. L'exemple le meilleur fut donné par **Aššurbanipal** (=Aššur-bani-apli dont les Grecs ont transformé le nom en Sardanapali; 668-627 av.J.C.), un monarque extrêmement cultivé qui fit réunir à Ninive toutes les tablettes

---

41 M. Eliade constate dans son *Histoire des croyances et des idées religieuses,* vol. I, Paris 1976, 95: "Vers 1500, l'époque créatrice de la pensée mésopotamienne semble définitivement close." Au contraire J. Bottéro prétend que dans ce domaine culturel il serait illégitime de parler d'un "canon des livres normatifs" car: "...cette théologie (i.e. mésopotamienne), au sens étymologique de ce mot, n'a jamais été le moins du monde normative; et il n'y a jamais eu, dans le pays, d'autorité religieuse pour l'imposer et l'interpréter dans le sens d'une orthodoxie". Cf. sa contribution: "La Mésopotamie" dans *Le grand atlas des religions,* Encyclopaedia universalis, Paris 1988, 215 (note entre parenthèses par D. A.). Un vetérotestamentaire allemand H. D. Preuss souligne dans sa *Theologie des Alten Testaments. I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handel,* Stuttgart 1991, p. 19, note 78, que la canonisation de la littérature mésopotamienne a eu une intention différente de celle des écrits de l'Ancien Testament. Il avance donc (en tant que théologien!) l'idée de l'unicité du Tenak.

littéraires sur lesquelles il put mettre la main.[42] De ce travail humaniste restent aujourd'hui 20 000 fragments surtout en assyrien et quelques exemplaires en babylonien. Sur les 1 500[43] oeuvres, l'essentiel était composé avant tout de textes de divination et de conjurations magiques (donc de pièces cultuelles), de chants liturgiques, ensuite d'ouvrages mythographiques et d'épopées (donc de récits quasi-historiques[44]) et enfin de dictionnaires et d'encyclopédies. Ce regroupement de tous les chefs-d'oeuvre connus ne témoigne pas seulement d'une curiosité intellectuelle étendue à tous les secteurs de la science et de l'érudition. Les clercs, dépositaires de la tradition, étaient au service des palais et surtout des temples.[45] Ils devaient assurer la marche de la remise correcte des traditions désormais normatives. On ne leur demandait guère d'innover et, quand ils le firent sous la pression des circonstances, ils s'efforcèrent de sauvegarder les schémas archaïques. La croissance de la tradition était ainsi régularisée, ce dont témoigne le catalogue des rédacteurs-spécialistes[46] de la bibliothèque d'Aššurbanipal. Tous ces faits nous autorisent à parler de *tablettes canoniques de la bibliothèque d'Aššurbanipal.* Le contexte socio-politique de ce procédé diffère cependant de celui de ses descendants israélites et égyptiens.

En même temps on peut remarquer un phénomène analogue en *Égypte.* Psammétique Ier (660-610 av.J.C. environ) cessa de payer tribut aux envahisseurs assyriens et fonda la XXVIe dynastie indigène, dite saïte, du nom de sa capitale Saïs. Après des crises sous les dynasties libyenne et kouchite (de la moitié du 9e à la moitié du 7e siècle) et au lendemain de la terrible invasion d'Assarhadon et d'Aššurbanipal (663 av.J.C.), l'Égypte retrouve sa jeunesse et brille d'un dernier éclat. On a donné à cette période le nom bien mérité de **renaissance saïte**. Le sentiment national, avivé par les cataclysmes précédents, incite à revenir au passé. On exhume les vieux textes, on recopie dans certains tombeaux les formules mêmes des pyramides. On imite le style ancien et on s'inspire d'inscriptions des dynasties

---

42 Pour plus de détail voir D. Arnaud, *Le Proche-Orient Ancien: De l'invention de l'écriture à l'hellénisation*, Paris 1970, 206ss.

43 Mais on estime qu'à l'origine cette bibliothèque devait contenir plus de 5 000 ouvrages!

44 L'historiographie en tant que telle n'y était pas même présente. C'était la bibliothèque de Kalah, beaucoup plus modeste, qui abritait alors des textes historiques, surtout des annales de Šamši-Adad IV (1054-51 av. J. C.) jusqu'à Aššurbanipal.

45 A cette époque l'institution de l'ancien e-dub-ba se transforme et se joint uniquement aux temples.

46 Il s'agit soit d'auteurs réels (par. ex. Saggil-kinanu- ubbib qui a composé la *Théodicée*), soit d'incantateurs = *mašmašu* (par. ex. Sin-leqe-unninni qui a rédigé l'*Épopée de Gilgameš*), soit de lamentateurs = *kalu* (par. ex. Taqiša-Gula qui a manié l'*Exhaltation d'Ištar*). Cf. A. Cavigneaux, *o.c.*, 636ss.

les plus archaïques. On collectionne les oeuvres littéraires de tout temps. Dès lors une nouvelle écriture démotique, moins compliquée que l'hiéroglyphique ou l'hiératique, commence cependant à être utilisée par les scribes: cela prouve le caractère non seulement esthétique mais aussi pragmatique de ces efforts. Leur but était de conserver le trésor de la tradition égyptienne en tant qu'un ensemble après une crise d'identité provoquée par les circonstances politiques (cf. de nouveau la situation d'Israël post-exilique avec des activités des scribes-rédacteurs). Et les *traits archaïques* témoignent plus d'un canon dans le fond et dans la forme que d'un art pour l'art; ils devraient pourvoir la *véracité* et la *normativité* aux nouvelles compositions.

On rencontre également une fondation délibérée d'une collection normative d'oeuvres littéraires en **Grèce, à l'époque classique.**[47] Quel en était le contenu? Selon les sources accessibles, la place la plus importante était destinée à l'*oeuvre homérique*, c'est-à-dire à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* (8e siècle av.J.C. environ). Leurs versions standardisées étaient commentées et interprétées à partir du 6e siècle (cf. les commentaires, les interprétations et les compilations néobabyloniens). Selon des légendes cette poésie épique a été codifiée et revêtue d'une autorité canonique sous le règne du tyran Peisistratos (de 546 à 527 av.J.C.) à Athènes. Puis venaient *Les Travaux et les Jours* et la *Théogonie* d'Hésiode (au 7e siècle av.J.C.), à partir du 6e siècle av.J.C. les oeuvres lyriques, les tragédies, les comédies et enfin les collections rhétoriques (à partir de 5e siècle). Les historiens (par ex. Hérodote et Thucydide) et les philosophes (par ex. Platon et Aristote) restent en dehors de ce "canon". Ils sont dorénavant copiés et transmis, mais on les considérera comme une sorte de "littérature secondaire" relevant de la réflexion plutôt que des fondements. La liste des auteurs canoniques ne sera néanmoins fixée qu'à l'époque hellénistique à Alexandrie.

Alexandrie devient, notamment sous le règne de Ptolémée II Philadelphe (282-246 av.J.C.), le centre de la culture grecque en Orient.[48] A celui-ci ou bien à son prédécesseur Ptolémée Ier Sôter (305-282 av.J.C.) on attribue la création du Musée d'Alexandrie et son annexe, la célèbre Bibliothèque. Chaque vaisseau faisant escale dans le port d'Alexandrie

---

47 Pour la question de la littérature sacrée en Grèce antique en général voir J. Duchemin, "Peut-on parler en Grèce de littérature sacrée?" dans *1er et 2e Colloques d'histoire des religions. Organisés par la société Ernest Renan*, Paris 1977, 20-34.

48 Pour une première approche, cf. Ch. Jacob et F. de Polignac (éds.), *Alexandrie - IIIe siècle av. J.-C. Toutes les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris 1992; A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, Paris 1966.

était tenu d'y déposer un rouleau littéraire provenant de son pays d'origine. L'ambition de cette ville était de constituer les archives universels. D'après la *Lettre d'Aristée*, c'est dans ce contexte également que la traduction grecque de la Torah, sollicitée par Ptolémée II, fit son entrée dans ce sanctuaire culturel. La seconde démarche consista, pour les gardiens de la culture grecque dans l'espace cosmopolite, à établir une norme littéraire. C'est pourquoi on créa la *liste des auteurs canoniques* suivante: 3 auteurs des comédies (Eupólis, Cratínos, Aristophane), 9 lyriques (3 maîtres de chants monodiques – Alcée, Saphó, Anacréon – et 6 maîtres de chants choraux – Alcmán, Stésichore, Ibycos, Simónide de Céos, Bacchylide, Pindare), 9 orateurs attiques (Antiphón, Andocide, Isocrate, Lýsiás, Isée, Démosthène, Aischyne, Hypéride, Lycourgue), 5 tragiques (Ión de Chio, 3 athéniens Eschyle, Sophocle, Euripide et Achaïos d'Erétrie) et enfin 5 épiques (Homère, Hésiode, Antimachos, Panyassis, Peisandros). Il est probable, semble-t-il, que cette énumération trouva un écho en Si 48,22; 49,7s.10 (voir ci-dessus).[49] Quant à sa fonction, elle diffère de celle des anciennes listes sumériennes. En indiquant la *clôture du canon grec* elle s'approche au contraire de celle du catalogue de Ninive.[50]

5. Indications herméneutiques

Avant d'être un livre, ou plus exactement un ensemble de livres, un canon scripturaire est une **tradition**, ou plus exactement un dialogue à l'intérieur des traditions. Le mot "tradition" (en latin traditio, "acte de transmettre") vient du verbe tradere, "faire passer à un autre", "livrer", "remettre". On n'entend donc rien de statique dans cette notion. En effet, la tradition, ou les traditions, ne se bornent pas à la conservation. Ni même à la seule transmission des acquis antérieurs. Elles intègrent, au cours de l'histoire, des éléments nouveaux en les adaptant à des éléments anciens.[51] Leur nature n'est pas seulement pédagogique ni purement idéologique.

La fonction fondamentale de la tradition ou des traditions s'avère être la médiation et l'intégration des cultures dans les conditions variables.

---

49 Cf. C. Colpe, *o.c.*, 86.

50 A. de Pury est amené à se demander si le canon grec n'était pas, lui aussi et à sa manière, tri-partite: Homère fournirait l'histoire (cf. Nebiim), Hésiode la cosmologie – les récits des origines (cf. Torah) et les tragiques introduiraient à la condition humaine, fondant à la fois l'éthique et la philosophie (cf. Ketubim). Cf. A. de Pury, *o.c.*, 38. Il omet néanmoins la standardisation alexandrine avec laquelle ce schéma est incompatible.

51 Pour la tradition religieuse en général voir P. Vallière, "Tradition" dans *The Encyclopedia of Religion*, vol. XV, New York – London 1987, 1-16.

Chaque culture doit s'adapter à ces conditions particulières d'existence. Les traditions religieuses jouent un rôle capital dans la survie d'une communauté. Par leurs valeurs mythiques et symboliques elles permettent à celle-ci de résister intérieurement aux menaces, aux agressions et aux tensions extérieures.[52] Dans la confrontation des cultures, c'est l'ensemble ferme des traditions qui rend possible leur survie.

Les traits caractéristiques de la rencontre des cultures sont :

a) l'acculturation, c'est-à-dire l'*interpénétration* mutuelle des éléments ou des ensembles d'éléments traditionnels;

b) la *délimitation* des frontières des matériaux traditionnels propres à telle ou telle culture.

Les deux mouvements se réalisent en même temps; ils sont donc parallèles et dans une certaine mesure complémentaires. On ne doit pas séparer l'un de l'autre. Sinon on court le danger de ne pas bien comprendre les changements dans la croissance de la tradition. L'histoire montre que si une culture sousestime l'un de ces foyers d'une ellipse, son identité est gravement menacée. Soit par la pétrification introvertie soit par la perte de la hiérarchie des valeurs traditionnelles, c'est-à-dire par la dispersion tous azimuts. L'exemple classique de ce mouvement double nous est fourni par le judaisme de l'époque entre les deux chutes de Jérusalem, voire tout le processus traditionnel biblique qui aboutit à la fixation définitive du canon palestinien. Celle-ci ne veut pas nécessairement introduire une distinction entre livres autorisés et livres interdits, mais d'abord déterminer quels sont les livres qui doivent être transmis, recopiés, utilisés dans le culte et enseignés dans les écoles. Elle s'avéra pour la plupart des oeuvres concernées une sorte de garantie de survie. Elle définit donc, sur le niveau littéraire, quels étaient les "classiques". Cela ne signifie pas que tous les autres livres soient considérés comme inintéressants, mauvais, voire condamnables. Simplement, ils n'entrent pas dans le cadre de référence du sacré sur lequel chaque membre de la communauté religieuse doit pouvoir s'appuyer. Les itinéraires de l'individu varient, mais ce qui permet à tout un chacun de se forger une identité commune, c'est que l'espace de la tradition est le même pour tous.

En conclusion, le bref survol que nous avons opéré nous aura montré qu'il faut traiter le problème de la canonisation du Tenak dans le contexte religieux du Proche-Orient Ancien. Tous les organisations des littératures nationales susmentionnées contiennent les mêmes aspects fondamentaux que le processus analogue en Israël: elles prétendent à l'autorité et à la

52 Cf. J. Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève 1993, 121ss.

normativité pour un nombre délimité des traditions. Elles ne présentent pas de simples collections de textes sacrées (comme les archives d'Ougarit ou de Boghazköy) mais les véritables canons.

RESUMÉ

Kánon Starého zákona a starověký Přední východ

Již jednotlivé díly palestinského kánonu si činily nárok na autoritu a jejich postupná fixace zrcadlí zápas o vlastní identitu. Přední proroci se vyrovnávají s katastrofou exilu, Tóra s perskou nadvládou, Zadní proroci reflektují časově velké rozpětí (jejich jádrem je zápas o monolatrii a monoteismus) a Spisy problémy diaspory v helénistickém prostředí. Antisapienciální a antiapokalyptické ukončení tradičního růstu pak motivuje nutnost sebevymezení vůči etablujícímu se křesťanství. Za historické předchůdce starozákonního kánonu lze považovat organizování národních literatur v kasítské Babylónii, v Aššurbanipalově Asýrii, v Egyptě za saiské renesance a v helénistické Alexandrii. I zde se pouhé antologie svatých spisů transformovaly na kanonickou rovinu. Základní funkcí kánonu pak je regulace akulturací neustále podporovaného růstu tradice.

Gutova 2403/42
100 00 Praha 10

DALIBOR ANTALÍK