

Qohéleth et le canon des Ketubim

Autor(en): **Pury, Albert de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 2: **Situer Qohéleth : regards croisés sur un livre biblique**

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-650499>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QOHÉLETH ET LE CANON DES *KETUBIM* *

ALBERT DE PURY

Résumé

*La collection des douze Ketubim du canon massorétique a son origine probable dans les milieux (proto-)pharisiens du milieu du II^e siècle av. notre ère. Les Ketubim se présentent comme une anthologie de genres littéraires, certains livres (notamment Ps, Pr ou Ct) étant eux-mêmes construits selon le principe de l'anthologie. Les Ketubim bibliques se veulent une réplique juive au canon littéraire grec qui s'était imposé, dès le III^e siècle, dans la culture hellénistique et qui se composait pour l'essentiel d'Homère, d'Hésiode et d'une sélection des Tragiques. La collection pharisienne des douze Ketubim semble cependant avoir été précédée par deux collections plus restreintes, visant chacune à adjoindre à la Tora et aux Nebiim une troisième partie : d'une part le Psautier, d'autre part les «Ketubim humanistes» (Jb, *Pr, Ct, Qo). Comme le montre le premier épilogue de Qo (Qo 12,9-11), Qohéleth lui-même pourrait avoir été l'architecte et l'éditeur de ce canon littéraire de quatre livres. Le deuxième épilogue (Qo 12,12-14), qui appartient à une phase plus tardive, témoigne de l'intégration de ces «Ketubim humanistes» dans la collection pharisienne des Ketubim canoniques.*

On s'est souvent demandé pour quelle raison un livre qui se fait fort, à longueur de chapitres, de pourfendre toutes les espérances dont se nourrissent les humains, d'ébranler la confiance avec laquelle ils abordent la vie, de démasquer la vanité de toutes choses, comment un livre aussi critique, aussi caustique, aussi dévastateur avait pu trouver sa place dans un canon d'Écritures considéré comme normatif tant par le judaïsme que par le christianisme. On aime à rappeler à ce propos que l'entrée – ou du moins le maintien – de Qohéleth dans le canon ne s'est pas fait sans susciter quelques objections, mais on finit toujours par se féliciter que cet écrit n'ait pas succombé à la censure rabbinique ou ecclésiastique et qu'ainsi ce petit joyau du scepticisme antique (dans sa variante juive) soit parvenu jusqu'à nous.

* Une première version de cet exposé a été donnée à Leuven le 1^{er} août 1997, au *Colloquium Biblicum Lovaniense XLVI*.

La question que j'aimerais soulever aujourd'hui est la suivante : dans quelle mesure le livre de Qohéleth n'aurait-il pas quelque chose à nous révéler sur la fonction et la nature même de la troisième partie du canon biblique et, inversement, dans quelle mesure la collection des *Ketubim* (c'est-à-dire des Écrits) ne pourrait-elle nous éclairer sur l'esprit qui, en fin de compte, anime Qohéleth et lui donne son inépuisable ressort?

1. *Les Ketubim dans le débat sur le canon de la Bible hébraïque*

Selon la théorie classique, dominante depuis Heinrich Graetz (1871)¹, les trois parties du Canon vétérotestamentaire se sont constituées successivement, même si nombre de textes ou même de livres complets qui se sont retrouvés à l'intérieur de l'une ou de l'autre de ces trois collections pourraient avoir été contemporains. On estime en général que la *Tora* a été déclarée close avant la fin de l'époque perse, entre 400 et 330 au plus tard², tandis que l'édition des *Nebiim* (c'est-à-dire des Prophètes) sous leur forme actuelle (avec coordination des *Nebiim rishonim* et des *Nebiim aharonim*) se situerait vers l'an 200³, c'est-à-dire à la fin de l'ère ptolémaïque en Palestine. Quant aux *Ketubim*, ils formeraient une collection beaucoup plus hétéroclite et plus ouverte. Sa clôture n'aurait été décidée qu'à la fin du I^{er} siècle de notre ère, dans le contexte de l'émergence du judaïsme rabbinique au «Concile de Yabneh»⁴. Après la destruction du Temple en 70, la clôture du recueil des *Ketubim* et, par là, de la «Bible» tout entière, aurait eu pour but de mettre un terme au foisonnement de la littérature religieuse juive de type pseudépigraphique et de fermer la porte à l'intrusion d'écrits jugés hérétiques, notamment ceux de tendance apocalyptique ou chrétienne. L'opération aurait répondu à un besoin d'ordre : en dotant les communautés juives, en Palestine et dans la diaspora,

¹ H. GRAETZ, «Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss», in H. GRAETZ, *Kohelet oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert*, Leipzig, O. Leiner, 1871, p. 147-173.

² F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1992, p. 385-387.

³ O. H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.

⁴ Cf., par exemple, F. BUHL, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1891, p. 24 ; H. E. RYLE, *The Canon of the Old Testament*, London, 1892 (reprint 1909) ; A. LOISY, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890. L'idée d'un «concile» de Yabneh remonte, au-delà de Graetz (1871), à Spinoza. Cf. D. E. AUNE, «On the Origins of the 'Council of Javneh' Myth», *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), p. 491-493. Pour une clôture encore plus tardive, cf. B. J. DIEBNER, «Erwägungen zum Prozess der Sammlung des dritten Teils der antik-jüdischen (hebräischen) Bibel, der Ketubim», *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 21 (1985), p. 139-199.

d'Écritures sûres et reconnues, les autorités de Yabneh entendaient rendre le judaïsme capable de survivre à la nouvelle catastrophe nationale. Tel est, dit-on, l'acte de naissance de la Bible hébraïque sous la forme où nous la connaissons.

Trois arguments, avant tout, sont avancés pour appuyer l'hypothèse d'une clôture tardive de la collection des Ketubim : a) les objections auxquelles se sont heurtés certains des Ketubim lors des discussions de Yabneh (par. 2), b) le manque de précision dans la désignation et la délimitation de la troisième collection canonique (par. 3), et c) le fait, d'une part, que toutes les composantes du judaïsme pré-rabbinique ne reconnaissent pas cette troisième collection et, d'autre part, que certains milieux – notamment à Qumrân et, peut-être, dans le judaïsme hellénistique – transmettaient une littérature plus vaste que celle recueillie dans les Ketubim (par. 4). Il nous faut examiner brièvement la portée de ces arguments.

2. *Le débat à Yabneh*

La Mishna affirme clairement (*Yadaïm* 3,5) : «Toutes les Saintes Écritures souillent les mains. Le Cantique des cantiques et Qohéleth souillent les mains», mais, comme le précise la *Tosefta Yadaïm* 2,13, «les *gilyônim*⁵ et les livres des hérétiques ne souillent pas les mains. Les livres (*sic!*) de Ben Sira et tous les livres qui ont été écrits à partir de là et par la suite ne souillent pas les mains»⁶. Il apparaît donc que dans le judaïsme rabbinique, on reconnaît une différence de statut entre différentes catégories de livres. Il y a, d'une part, les livres «saints»⁷ et ceux qui ne le sont pas, mais parmi ces derniers, il faut distinguer encore entre ceux que l'on peut continuer à lire ou à citer⁸, et ceux dont il faut hâter la destruction⁹. En même temps, en dépit de son insistance

⁵ Les *gilyônim* désignent en principe les parties non inscrites des parchemins, mais visent en fait les évangiles chrétiens. Cf. D. BARTHÉLEMY, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la Deuxième révolte contre Rome (131-135)», in J. D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 9-45, surtout 30-34.

⁶ P. RÜGER, «Le Siracide. Un livre à la frontière du canon», in J. D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament*, 1984, p. 47-69, surtout p. 51.

⁷ Ces livres sont saints jusque dans leur matérialité, comme le montrent les prescriptions concernant le sauvetage des livres menacés par un incendie : «Toutes les Écritures Saintes, on les sauve à l'approche de l'incendie, qu'on lise en elles ou qu'on ne lise pas en elles. En quelque langue qu'elles soient écrites, elles requièrent la *geniza*.» *Mishna (Shabbat* 16,1).

⁸ Selon quelques rabbins, certains livres exclus du canon peuvent cependant continuer à être cités. Pour le Siracide, cf. les avis rabbiniques contradictoires cités par P. RÜGER, *loc. cit.*

⁹ Il s'agit des *gilyônim* (cf. *supra*, n. 5) et des livres des Minim (hérétiques). Cf. *Tosefta Shabbat* 13,5.

sur la sainteté du Cantique et de Qohéleth, la Mishna rappelle qu'à Yabneh, l'admission – ou le maintien – de ces deux livres dans le canon n'a pas manqué de susciter des objections, ce que plusieurs autres sources rabbiniques permettent de confirmer. Mais les cas de Qo et de Ct ne sont pas semblables. À propos de Qo, nous avons les échos de quelques prises de position hostiles¹⁰. L'une d'entre elles oppose le Cantique, «rédigé dans l'Esprit saint», à Qohéleth «qui (n') est (que) la sagesse de Salomon»¹¹. Dans le Talmud de Babylone (*Shabbat* 30b), nous lisons : «Rav Juda [env. 260-300], le fils de r. Shemuel ben Shilat, dit au nom de Rav [220-225] : 'Les Sages voulurent retirer le livre de Qohelet de la circulation (*biqeshu lignoz*), parce qu'il contient des contradictions internes. Et pourquoi ne l'ont-ils pas fait? Parce qu'il (le livre) commence par des paroles (fidèles à la) Tora et qu'il se termine par des paroles (fidèles à la) Tora'»¹².

Ces contradictions concernaient le fait, par exemple, que la joie est célébrée en Qo 8,15, mais qu'elle est déclarée vaine en 2,2b, ou qu'en 4,2, les morts sont dans une situation plus enviable que les vivants, alors qu'en 9,4, un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort, etc.¹³. Ce problème est ensuite résolu par l'observation que les paroles «orthodoxes» du début et de la fin du livre suffisent à «blanchir» tout ce qui se trouve entre deux. Le même raisonnement sera appliqué aussi au livre des Proverbes : «N'avons-nous pas examiné Qohelet et trouvé un moyen (de résoudre les contradictions)? Faisons la même chose ici (à propos du livre des Proverbes)» (QohR 1,4)¹⁴.

Pour ce qui est du Ct, toutes les autorités, même lorsqu'elles étaient rivales (par exemple les écoles de Shammaï et de Hillel, ou Gamaliel II et celui qui devait le supplanter, Éléazar ben Azaria), étaient totalement favorables à sa sainteté, dans la mesure où, pour elles, une interprétation allégorique allait de soi. Celle-ci est d'ailleurs attestée dès le I^{er} s. av. notre ère¹⁵. Mais comme

¹⁰ Cf. SH. TALMON, «Heiliges Schrifttum und Kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Grösse 'Die Schrift' im Judentum», in M. KLOPFENSTEIN ET AL. (éd.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985*, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, Lang, 1987, p. 45-79, voir p. 78.

¹¹ «Rabbi Simeon ben Menasya [vers 170-200] dit : "Le Cantique souille les mains parce qu'il a été dit dans l'Esprit Saint. Qohélet ne souille pas les mains parce que c'est la sagesse de Salomon"» (*Tosefta Yadaïm* 2,14). Cf. D. BARTHÉLEMY, «L'état de la Bible juive» (n. 5), p. 29 ; SH. TALMON, *art. cit.* (n. 10), p. 78.

¹² Cité selon SH. TALMON, *art. cit.*, p. 77.

¹³ Cf. D. MICHEL, *Qohelet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 118.

¹⁴ Cité selon SH. TALMON, *loc. cit.*

¹⁵ Cf. D. BARTHÉLEMY, *art. cit.*, p. 26-30. Les déclarations enthousiastes de Rabbi Aqiba, au début du II^e s. après, sont bien connues : «L'univers entier ne vaut pas le jour où le Cantique des cantiques fut donné à Israël, car toutes les Écritures sont chose sainte, mais le Cantique des cantiques est le Saint des saints», puis : «Si la Torah n'avait pas été donnée, Israël aurait pu se contenter du Cantique des cantiques. Il suffit d'ailleurs pour conduire l'univers.» Cité selon D. BARTHÉLEMY, *ibid.*, p. 27 sq.

le précise une *baraita*¹⁶ d'avant 70 (citée dans *Sanhedrin* 101a), c'est le risque d'un usage profane qui suscitait quelque méfiance¹⁷.

Une tradition talmudique (*Shabbat* 13b) fait état d'une controverse même au sujet d'un livre des Nebiim : Ézéchiél. Rav. Hananya aurait passé trois cents nuits à résoudre les contradictions d'Ézéchiél. Selon Talmon¹⁸, nous aurions là une allusion à un débat qui se serait produit dans les années 80-70 avant notre ère. Au départ, les difficultés concernant Ézéchiél étaient liées, semble-t-il, aux spéculations mystiques et magiques associées au char divin (Éz 1), mais dans la tradition rabbinique, cette controverse fut réinterprétée en termes de non-contradiction. Dans une perspective toraïque, on peut supposer que pouvaient faire problème les divergences entre Éz 40-48 et Ex 35-39 dans la description du Temple ou, peut-être, les conceptions opposées de la responsabilité (individuelle en Éz 18,1-32, et héréditaire selon Ex 20,5-6, etc.).

Il ressort de ce bref survol qu'à partir de l'époque de Yabneh, les instances du judaïsme rabbinique discutent non pas de l'appartenance de tel ou tel livre à un ensemble canonique dont il s'agirait de définir les contours, mais de la sainteté intrinsèque de chaque livre pris en lui-même. On rappelle certes les objections dont tel ou tel livre (Qo, Pr, Ct, Est et Éz) a pu faire l'objet, mais ces objections sont toutes rejetées, comme si leur fonction était avant tout de nature rhétorique, destinées en fait à souligner la sainteté du livre en question. Dans cette perspective, c'est donc par la *via negationis* que la sainteté des livres est défendue, et cela de deux manières différentes : Qo, Pr et Éz sont non contradictoires, et Ct est non profane.

Nous pouvons en tirer la conclusion suivante : ce qui intéresse les rabbins de l'époque de Yabneh, ce n'est pas de constituer une «Bible» juive ni même de clore la collection des Ketubim – celle-ci existe depuis longtemps – mais de savoir si tel écrit «souille les mains» ou non, c'est-à-dire requiert des pratiques de lustration avant et après sa manipulation¹⁹. La question n'est pas de définir les contours d'une collection de livres, ni d'inclure tel livre ou d'en exclure tel autre. Leur souci, plus profondément, est d'assurer le statut épistémologique de chacun de ces livres²⁰ : tant dans le domaine de la vérité que de l'éthique, ces livres ne contiennent rien qui soit contraire à l'inspiration divine et à la révélation de la volonté de Dieu. Pour Qohéleth, cela implique

¹⁶ On désigne par *baraita* (pl. *baraitôt*) une tradition remontant à des maîtres des écoles pharisiennes (avant 70) ou aux Tannaïm (entre 70 et 200) mais n'ayant pas été incluse dans la Mishna, la première somme «officielle» de la Loi orale.

¹⁷ «Nos maîtres ont rapporté : 'Celui qui lit un verset du Cantique des cantiques pour le tourner en chanson et celui qui lit un verset dans un banquet, hors de son temps, amène le malheur sur l'univers'». Cité selon D. BARTHÉLEMY, *art. cit.*, p. 28.

¹⁸ Cf. SH. TALMON, *art. cit.*, p. 76 sq.

¹⁹ Dans les synagogues, dès le III^e s. et afin d'éviter un contact inopiné, les rouleaux des livres saints étaient protégés par un «manteau». Cf. D. BARTHÉLEMY, *art. cit.*, p. 39.

²⁰ Cf. S. Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Conn., 1976, surtout p. 112-124.

que tous les passages subversifs sont relativisés et, en quelque sorte, assumés par les passages plus «conformes», en particulier ceux du second épilogue (Qo 12,13-14). Quant au Cantique, son statut est légitimé dans la mesure où en est proposée une interprétation qui l'intègre totalement au cadre du peuple d'Israël face à son Dieu et qui en impose dès lors une lecture exclusivement *collective* et *communautaire*. Dans les deux cas, il n'est pas exagéré de dire que la définition du statut épistémologique s'est faite au prix, ou du moins au risque de la négation de ce qui faisait le génie premier de ces livres! La gêne que provoquent le Ct et Qo est à peine dissimulée. Si ces deux livres n'avaient été, depuis fort longtemps déjà, ancrés dans une collection canonique, aucun des rabbins de Yabneh n'aurait songé à les y faire entrer. De même, quel qu'eût pu être leur désir de faire entrer dans la collection certains livres – tel le Siracide – assurément plus proches de leur esprit, les rabbins de Yabneh ne s'en sentaient plus la liberté. Pour ce qui est du canon des livres *bibliques*, ils se trouvaient devant un fait accompli ²¹.

Si donc, à Yabneh, les fondateurs du judaïsme rabbinique ont pu se contenter de préciser le sens de tel et tel livre et de veiller à la transmission d'un canon biblique déjà établi, c'est peut-être parce qu'ils avaient déjà en tête l'établissement d'un nouveau canon : celui de la *Torah she-be-'al pèh*, la Tora orale, qui devait aboutir, vers l'an 200, à l'édition et à la «canonisation» de la *Mishna*. Très vite, la *Mishna* a été considérée, en étant attribuée, elle aussi, à Moïse, comme l'équivalent de la Tora biblique. La *Mishna*, qui est non un commentaire mais une nouvelle loi, devient alors elle-même le canon principal, un canon clos (nonobstant l'émergence de collections complémentaires comme la *Tosephta* et les commentaires amoraites) avant de susciter, à son tour, dans la littérature talmudique, de volumineux commentaires ²². C'est avec raison qu'André Paul voit dans la naissance du canon rabbinique une entreprise comparable à celle qui, à la même époque et du côté chrétien, mène à la constitution du Nouveau Testament comme parachèvement du canon de la Bible chrétienne ²³.

La «canonisation» de la *Mishna* va d'ailleurs entraîner un certain «mise à plat», voire relégation, de la Bible hébraïque. La primauté principielle de la Tora demeurant acquise, cette évolution permettra, paradoxalement, d'embrasser à nouveau (ou, peut-être, pour la première fois) tous les livres du *Tenak* d'un même regard : dans la *baraita* de *Baba Batra* (14b-15a) du Talmud de Babylone, le lien s'établit par l'énumération des auteurs à qui ces livres sont attribués. Ainsi, Moïse est l'auteur non seulement de la Tora, mais aussi de Job. Samuel est tenu pour l'auteur non seulement de Juges et de Samuel, mais aussi de Ruth. David est l'auteur des Psaumes par divers intermédiaires (dont

²¹ Dans ce sens, aussi SH. TALMON, *art. cit.*, p. 79.

²² À ce sujet, cf. D. KRAEMER, «The Formation of the Rabbinic Canon. Authorities and Boundaries», *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), p. 613-630.

²³ Cf. A. PAUL, «Les faux jumeaux», *Esprit*, juin 1990, p. 125-134.

Moïse!). Quant aux livres d'Ésaïe, des Proverbes, du Cantique et de Qohéleth, ils sont attribués à Ézéchias et son groupe²⁴. Donc, des livres figurant dans des parties différentes du canon peuvent être attribués à un même auteur, ce qui souligne bien l'unité d'inspiration dans laquelle est tenu l'ensemble des livres bibliques. En d'autres termes, dès le moment où a été fermement définie la clef d'interprétation de la Bible juive, les livres individuels dont elle se compose retrouvent une certaine latitude.

3. *Le canon «tripartite»*

À partir de quel moment voyons-nous émerger cette «Bible» en trois parties (*Tenak*) qui sera retenue par le judaïsme rabbinique? On a toujours observé qu'à l'époque prérabbinique, les indications sur une éventuelle troisième collection canonique dénotent un certain flou quant à son extension et à sa désignation. L'attestation la plus ancienne d'un canon «tripartite» se trouve, comme on le sait, dans le prologue du Siracide, que l'on date généralement de 132 av. J.-C., et qui mentionne après «la Loi et les Prophètes» un troisième élément désigné par «les autres livres»²⁵. Vers 125 av. J.-C., l'auteur du

²⁴ Pour une citation facilement accessible, cf. P. RÜGER, «Le Siracide», in J. D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament*, 1984, p. 49 sq.

²⁵ Sir Prol., 2 («et les autres [livres ou auteurs (?)] qui les ont suivis»). 10 («et les autres livres des ancêtres»). 25 («et le reste des livres»). Dans le livre lui-même (qui a été rédigé vers 190), nous trouvons, aux chap. 44-50, l'«éloge des Pères», introduit par le passage suivant : « 44,1. Faisons donc l'éloge des hommes illustres, de nos pères, dans leurs générations. 2. Le Seigneur a créé une gloire abondante, sa grandeur depuis toujours ; 3. des hommes ont dominé dans leurs royaumes, ont été renommés pour leur puissance, conseillers grâce à leur intelligence, annonciateurs de prophéties, 4. chefs du peuple par leurs conseils, leur intelligence dans l'instruction du peuple, et les sages paroles de leur enseignement. 5. Ils inventaient des chants mélodieux, écrivaient des récits poétiques. 6. Hommes riches, dotés de puissance, vivant en paix dans leurs demeures. 7. Tous ces gens-là ont été glorifiés par ceux de leur génération et de leur vivant on les a vantés. 8. Certains parmi eux ont laissé un nom qui fera raconter leurs louanges. 9. Il y en a aussi dont il ne reste pas de souvenir ; ils ont péri comme s'ils n'avaient pas existé, ils sont comme s'ils n'avaient pas été, ainsi que leurs enfants après eux. [...]» Puis vient l'évocation des héros du passé : Hénok (44,16), Noé (44,17-18), Abraham (44,19-21), Isaac (44,22), Jacob (44,23), Moïse (45,1-5), Aaron (45,6-22), Pinhas (45,23-26), Josué et Caleb (46,1-10), les juges (46,11-12), Samuel (46,13-20), Nathan (47,1), David (47,2-11), Salomon (47,12-22), Roboam (47,23), Jéroboam (47,23-25), Élie (48,1-11), Élisée (48,12-16), Ézéchias et Ésaïe (48,17-25), Josias (49,1-3), les derniers rois de Juda et Jérémie (49,4-7), Ézéchiël (49,8-9), Zorobabel et Josué (49,11-12), Néhémie ((49,13), [retour aux origines :] Hénok (49,14), Joseph (49,15), Sem, Seth, Adam (49,16), [finale sur l'époque contemporaine :] Le grand-prêtre Simon [mort vers 195] (50,1-21). Ce tableau couvre amplement la «matière» de la Tora et des Nebiim – même si aucune césure ne marque le passage de la Tora aux Nebiim. Sir ignore-t-il l'existence d'une troisième collection? Le seul personnage historique appar-

II^e livre des Maccabées attribue à Néhémie l'initiative d'avoir rassemblé «les livres qui concernaient les rois, ceux des Prophètes et ceux de David ainsi que les lettres des rois au sujet des offrandes» (2 M 2,13) : il n'évoque pas la Tora (qu'il présuppose, évidemment) mais semble envisager un ensemble composé des *Nebiim rishonim* et des *Nebiim aharonim* ainsi que des Psaumes. De la même époque, vraisemblablement, date le texte apologétique «halakhique» de Qumrân, 4QMMT, dont les fragments conservés ont été récemment publiés²⁶. L'auteur s'adresse à son adversaire, certainement un Juif non essénien, en lui disant : «Aussi, nous t'avons écrit qu'il vous faut comprendre le livre de Moïse et les livre[s des Pr]ophètes et de Davi[d ainsi que les annales] de chaque génération»²⁷. Dans le *Nouveau Testament*, deux siècles plus tard, nous retrouvons la même imprécision quant à cette éventuelle troisième partie : quelques passages l'ignorent, se référant simplement à «la Loi et les Prophètes» (Mt 7,12 ; 22,40), mais Lc 24,44 mentionne «la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes»²⁸. Philon d'Alexandrie, vers 50 de notre ère, lorsqu'il évoque les recueils canoniques utilisés par la secte des Thérapeutes, désigne en troisième position «les hymnes ainsi que les autres écrits»²⁹. Les deux autres

tenant aux Ketubim est Néhémie. Ou y aurait-il une allusion aux Ketubim dans l'évocation des «sages» et des poètes en 44,5-6? On relèvera, en tout cas, que le livre du Siracide lui-même, contrairement à tous les livres sapientiaux préservés dans le canon des Ketubim, s'inscrit dans le versant «communautaire» de la littérature juive. À ce propos, voir plus loin.

²⁶ Cf. E. QIMRON, J. STRUGNELL, *Qumran Cave 4, V : Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, Oxford, Clarendon, 1994 ; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden, Brill, 1994, p. 77-85 ; G. VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London, Allan Lane/Penguin, 1997, p. 220-228 ; F. GARCÍA MARTÍNEZ, E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, t. II, Leiden, Brill, 1998, p. 790-805.

²⁷ 4QMMT, section C = 4Q397,10-11 ; cf. 4Q398,17 : «[et il est écrit dans le Livre] de Moïse et dans les Liv[re]s des Prophète[s] que [...]». Cf. G. VERMES, *op. cit.* (n. 25), p. 227. Pour un extrait de traduction française, cf. R. EISENMANN, M. WISE, *Les manuscrits de la Mer Morte révélés. Choix, traduction et interprétation de 50 textes clefs inédits*, Paris, Fayard, 1995, p. 238-243 ; voir aussi A. PAUL, *Les manuscrits de la Mer Morte. La voix des Esséniens retrouvés*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 92-93 ; F. GARCÍA MARTÍNEZ, E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls*, t. II, p. 800 sq.

²⁸ «Puis il leur dit : 'Voici les paroles que je vous ai adressées quand j'étais encore avec vous : il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit sur moi dans *la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes*.'» (Luc 24,44). «'La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean [Baptiste] ; depuis lors, la bonne nouvelle du Royaume de Dieu est annoncée et tout homme déploie sa force pour y entrer.'» (Luc 16,16). «Abraham lui dit : 'Ils ont *Moïse et les prophètes*, qu'ils les écoutent!'» (Luc 16,29, cf. 31). «Et, *commençant par Moïse et par tous les prophètes*, il leur expliqua dans *toutes les Écritures* ce qui le concernait» (Luc 24,27). «*La Loi et les Prophètes*» (Ac 24,14 ; 26,22). C'est moi qui souligne.

²⁹ Selon Philon, cette secte ascétique juive utiliserait pour ses lectures «*les lois, les paroles révélées par les Prophètes, et les hymnes ainsi que les autres écrits* par lesquels la piété et la reconnaissance se laissent accroître et parfaire» (*De vita contemplativa* 3,25).

témoins pour l'existence des Ketubim comme collection canonique sont, estime-t-on, Flavius Josèphe (*Contra Apionem* 1,38-41) et le IV Esdras (chap. 14), mais ces auteurs appartiennent tous deux à la fin du I^{er} siècle de notre ère, donc déjà à l'époque de Yabneh. IV Esd 14,45-47 mentionne 24 livres publiés (et 70 gardés secrets)³⁰, et Josèphe indique 22 livres, qui se décomposent en «les cinq livres de Moïse», treize livres couvrant la période depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, et quatre contenant «des hymnes à Dieu et des principes de conduite pour les hommes»³¹.

4. *Les Ketubim, une collection «facultative» et à extension variable?*

Si l'on s'en tient à ces témoignages, le *principe* d'une troisième collection canonique devrait avoir été acquis dans certains cercles juifs dès le milieu du II^e s. av. J.-C. La question est de savoir quels sont les livres qui en faisaient partie et dans quels milieux cette troisième collection ainsi définie était reconnue. Lorsque 2 M 2,13 et 4Q397,10-11 ou encore Lc 24,44 évoquent les Psaumes, le font-ils dans le sens *pars pro toto*³² ou attestent-ils une conception selon laquelle le Psautier remplirait à lui seul la fonction de troisième partie du canon? Quand on sait à quel point le Psautier a lui-même été doté d'une

³⁰ On trouve le texte cité notamment chez J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament*, 1984, p. 99-102.

³¹ «Il n'existe pas chez nous dix mille livres en désaccord et en contradiction, mais vingt-deux seulement, qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. Font partie de ceux-ci les cinq livres de Moïse qui comprennent les lois et la tradition depuis la venue de l'humanité à l'existence jusqu'à la mort de Moïse. C'est une période de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeurs de Xerxès au trône de Perse, les prophètes qui viennent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des principes de conduite pour les hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tous les événements ont certes été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédé.» Cité d'après J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament*, 1984, p. 48. Le problème est de savoir comment répartir les 13 et les 4 livres des deuxième et troisième sections mentionnées par Josèphe. Comme le suggère R. Beckwith, les treize livres, dans l'esprit de l'argumentation de Josèphe, comprendraient : Jb Jos Jg (avec Rt?) S R Es Jr (avec Lm?) Éz 12 Proph Dn Ch Esd-Ne Est, et les quatre : Ps (avec Rt?) Pr Qo Ct. Cette répartition, qui place Job et Daniel ainsi que tous les livres historiques parmi les Prophètes, ne prétend pas refléter la répartition ou l'ordre «canoniques» de ces livres, mais les regrouperait *ad hoc* pour les besoins de la démonstration historique de Josèphe. La répartition des livres entre Nebiim et Ketubim, telle qu'elle est reflétée à la fois par le Talmud B. (*Baba Batra* 14b) et par Jérôme (*Prologus galeatus* à la Vulgate de Samuel et Rois) est certainement celle qui fut reçue déjà par les autorités de Yabneh à la fin du I^{er} siècle. Cf. R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1985, p. 78-80, 118-127.

³² Telle est nettement l'opinion majoritaire : cf. R. BECKWITH, *op. cit.*, p. 112-115.

structuration canonique³³, il ne faudrait pas exclure trop vite cette seconde possibilité. Peut-être s'est-il trouvé – que ce soit en amont de la période qui nous occupe ou, plus tard, au sein même des trois grandes mouvances qui se constituent à partir du milieu du II^e siècle – des cercles pour lesquels seul le Psautier pouvait prétendre à une sainteté égale à celle de la Tora et des Nebiim. Cela dit, les témoignages du Prologue du Siracide et de Philon, ainsi que les citations effectives pratiquées par les auteurs qumraniens, néotestamentaires ou par Philon montrent bien que la troisième partie du canon comprend une pluralité de livres. Quant au «flou» de leur désignation – «autres livres» – il ne doit pas nous surprendre. Dans la mesure où il est avéré que dès le début du II^e siècle, non seulement la Tora mais aussi les Nebiim (dans leur élaboration éditoriale actuelle) sont solidement établis en tant que collections canoniques, ce qualificatif nous révèle deux choses importantes : 1) dans l'esprit de ceux qui en parlent, ces «autres livres» sont bien destinés à prendre place à côté de la Tora et des Nebiim, et 2) ils ne peuvent pas être définis par un terme générique unique, ni pour ce qui est de leur genre littéraire, ni pour ce qui est de leur visée théologique.

Par ailleurs, et sans préjuger de la présence éventuelle d'autres «canons» antérieurs au sein de cette troisième partie (question sur laquelle nous allons revenir), il faut relever que les livres recueillis dans les Ketubim du canon hébreu sont au nombre de douze (tout comme les livrets inclus dans le minicanon du *Dodekapropheton*) et que, dans sa substance tout au moins³⁴, aucun de ces livres n'est postérieur au milieu du II^e siècle³⁵. Rien ne s'opposerait donc à ce que l'on retienne ce milieu du II^e siècle non seulement pour le lancement mais aussi pour la *constitution* – et même, en substance, pour la «clôture» – de cette partie du canon telle que nous la connaissons³⁶.

La grande question est alors de savoir qui pourrait être responsable d'une telle initiative. On sait qu'au début de l'ère chrétienne, certains groupes ne reconnaissaient pas de livres saints en dehors de la Tora. Tel était le cas, en tout cas, des Samaritains et, peut-être, des Sadducéens³⁷. Quant aux Esséniens,

³³ Cf. K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1986, surtout les chapitres I, II, IV et V.

³⁴ L'appartenance à une collection canonique n'implique pas encore, à ce stade, une intangibilité textuelle absolue.

³⁵ En effet, on considère en général que le livre le plus tardif de la Bible hébraïque est le livre de Daniel, dont on peut situer la rédaction assez précisément entre 167 et 163 av. J.-C.

³⁶ Cette opinion a gagné du terrain depuis les travaux de S. Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture* (n. 20), p. 29 sq. ; et de R. BECKWITH, *The Old Testament Canon* (n. 31), p. 138-153.

³⁷ Cf. la discussion chez BARTHÉLEMY, *art. cit.* (n. 5), p. 10-11. On cite surtout le témoignage de Josèphe (Ant. Iud. XIII, 297), mais Josèphe semble se référer moins à des livres qu'à des lois, dont certaines, extérieures à la Loi écrite de Moïse, n'étaient pas reconnues par les Sadducéens. Plusieurs passages du NT (Mc 12,26 ; Ac 23,8) et d'Origène présupposent cependant que les Sadducéens ne reconnaissent pas d'autres

dont l'horizon littéraire et scripturaire est sans doute reflété par la bibliothèque de Qumrân, il n'est pas aisé de déterminer les contours précis de leur «canon», car aucun texte ne s'exprime directement sur cette question. À l'exception possible d'Esther, tous les livres des Ketubim de la Bible hébraïque y sont représentés par au moins un exemplaire³⁸, les Psaumes emportant même la palme avec le plus grand nombre d'exemplaires de tous les livres bibliques. Mais il faut ajouter d'emblée qu'à Qumrân ont été trouvés, en plus grand nombre encore, des livres non retenus dans le canon rabbinique, ainsi, à côté du fameux exemplaire du Siracide hébreu, douze exemplaires du livre des Jubilés et une trentaine d'exemplaires de livres issus de la pseudépigraphie hénochienne, sans compter les livres sectaires comme la Règle, la Guerre ou le Rouleau du Temple. Si pour les livres de la Tora et des Nebiim, leur canonicité à Qumrân se manifeste aussi par le nombre de produits littéraires «dérivés» (citations commentées, florilèges, paraphrases, reformulations, livres apocryphes, *pesharim*) auxquels ils ont donné lieu, il est moins facile d'établir une différence de statut entre les livres que nous considérons comme relevant des Ketubim et les autres livres lus par les gens de Qumrân. Les Psaumes sont certes les seuls textes en dehors de la Tora et des Nebiim à être cités avec une formule de citation scripturaire. Ils sont aussi les seuls en dehors de la Genèse et de certains livres prophétiques à avoir fait l'objet de *pesharim*³⁹. Le livre de Job est le seul livre biblique en dehors de la Tora à avoir fourni un exemplaire en écriture paléo-hébraïque⁴⁰, le seul aussi, en dehors du Lévitique, à avoir été jugé digne d'un *targum*⁴¹. Mais pour le reste, et si l'on excepte encore le livre de Daniel, on ne peut pas dire que les Ketubim bibliques aient pesé d'un grand poids à Qumrân. Ce ne sont donc guère les Esséniens qui en auront posé le principe.

livres que ceux de Moïse. R. BECKWITH (*op. cit.* [n. 31], p. 35-43) passe en revue l'ensemble de la littérature juive antérieure à la chute du Temple en 70 pour conclure qu'aucun des ouvrages connus ne s'inscrit dans la ligne des croyances sadducéennes. En revanche, il ne pense pas que les Sadducéens se soient opposés explicitement à la canonicité des Nebiim et des Ketubim. Cf. p. 86-91.

³⁸ Cf. A. PAUL, *Les manuscrits de la Mer Morte* (n. 27), p. 66. Ps : 36 exemplaires ; Dan : 8 ; Jb, Rt, Ct et Lam : 4 ; Qo : 3 ; Pr : 2 ; Esd et Chr : 1. Même Esther est attesté sous forme de prototypes : *4QProtoEsther* et *4QprEsth ar.* Cf. aussi G. J. BROOKE, «The Canon within the Canon' at Qumran and in the New Testament», in S. E. PORTER, C. A. EVANS (éds), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 26 ; Roehampton Institute London Papers, 3)*, Sheffield, 1997, p. 242-266. Brooke insiste sur le fait qu'à partir des citations et de leur fonction argumentative, il est plus facile, tant à Qumrân que dans le NT, d'établir un «canon dans le canon» qu'un «canon» lui-même. Dans les deux cas, «le canon dans le canon» comprend la Genèse, le Deutéronome, Ésaïe et les Psaumes.

³⁹ 1Q16 ; 4Q171 ; 4Q173 ; cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls* (n. 26), p. 22-23. 342-351.

⁴⁰ 4Q101 ; cf. *ibid.*, p. 286 sq.

⁴¹ 11Q10, cf. *ibid.*, p. 1184-1201. Un autre fragment semble également issu d'un *targum* de Job : 4Q157 ; cf. *ibid.*, p. 302-305.

Pour ce qui est du judaïsme hellénophone d'Alexandrie, on a abandonné l'idée selon laquelle son canon devait avoir été plus large que celui du judaïsme palestinien de tendance pharisienne. Les *codices* de la Septante sont d'origine chrétienne, et la structure tripartite du canon hébreu n'y a pas été préservée. Comme l'a montré A. C. Sundberg⁴², quelques-uns des livres repris par la LXX émanent certes du judaïsme hellénophone mais ne témoignent pas pour autant de l'existence d'un «canon» plus vaste dans le judaïsme égyptien⁴³. Au tournant de l'ère, ce judaïsme semble d'ailleurs avoir été centré essentiellement sur la Tora, comme le montre la statistique des citations bibliques chez Philon⁴⁴. Que la Sagesse de Salomon, un pseudépigraphe du I^{er} siècle de notre ère (!), ait réussi son entrée dans le canon chrétien montre qu'en l'occurrence la sélection ne pouvait encore se fonder sur une collection canonique juive bien établie.

Qui dès lors se trouve derrière la collection des Ketubim canoniques? La réponse la plus vraisemblable est, me semble-t-il, celle que donne Barthélemy⁴⁵. Les rabbins de Yabneh étant les héritiers, dans leur grande majorité, du parti pharisien, la Bible tripartite, qui se termine par la collection des Ketubim canoniques, a toutes les chances d'être celle des Pharisiens. Les débuts historiques de cette mouvance ne sont pas clairement établis, mais si l'on admet un certain lien de filiation avec les Hassidim de l'époque maccabéenne et prémaccabéenne, les Pharisiens pourraient bien avoir émergé vers le milieu du II^e siècle⁴⁶, donc à l'époque précisément que nous avons évoquée pour la constitution des Ketubim. R. Beckwith, en s'appuyant surtout sur 2 M 2,13-14, pense pouvoir aller plus loin et attribuer la «clôture» de la troisième partie à Judas Maccabée en 164, après la dédicace du Temple. Cela lui permet de situer cette décision en amont de la scission entre Pharisiens, Sadducéens et Esséniens (qu'il situe après 152, lorsque Jonathan Maccabée devient grand-prêtre)⁴⁷. L'enjeu de cette question est de savoir si la désignation des Ketubim comme collection canonique est un acte d'autorité ou une décision d'école. Comme nous le montreront les considérations suivantes, je penche plutôt pour la seconde possibilité. L'objection, évidemment, est immédiate :

⁴² A. C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1964.

⁴³ Cf. aussi R. BECKWITH, *op. cit.*, p. 30-31.

⁴⁴ On compte dans l'œuvre de Philon une cinquantaine de renvois à des passages des Nebiim ou des Ketubim, pour 2260 (!) références à la Tora. Cf. D. BARTHÉLEMY, *art. cit.* (n. 5), p. 12 ; J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels* (Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband 3 zum Alten Testament), Würzburg, Echter, 1990, p. 20, qui se réfère à H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Giessen-Basel, Brunnen Verlag, 1988.

⁴⁵ D. BARTHÉLEMY, *art. cit.* (n. 5), p. 40-45.

⁴⁶ Cf. J. MAIER, *Zwischen den Testamenten*, 1990 (n. 44), p. 268-272.

⁴⁷ R. BECKWITH, *op. cit.*, p. 150-153. Beckwith s'efforce, d'autre part, de démontrer la fragilité des arguments de ceux qui pensent, avec Hippolyte et Origène, que les Sadducéens étaient totalement hostiles aux Nebiim et aux Ketubim (p. 86-91).

comment les Pharisiens, issus des Hassidim de l'époque glorieuse, auraient-ils parrainé une collection comportant des ouvrages aussi déroutants que le livre de Qohéleth ou le Cantique (avant sa réinterprétation allégorique)? Pour y faire face, il faut nous interroger sur la nature même de cette collection.

5. *Y a-t-il dans les Ketubim un principe d'organisation?*

Ayant épuisé les renseignements extérieurs dont nous disposons pour cerner l'émergence des Ketubim comme partie du canon, il est utile de poser les mêmes questions «vues de l'intérieur», c'est-à-dire à partir des livres eux-mêmes qui appartiennent à cette collection. Est-il possible, en considérant la composition et l'architecture des Ketubim, d'en déceler une quelconque «logique interne»? C'est là une question qui, depuis une quinzaine d'années, a été posée avec succès pour la Tora et pour les Nebiim, mais qui n'a encore guère été abordée pour les Ketubim.

La *Tora*, beaucoup en conviennent aujourd'hui, ne s'explique plus entièrement comme le résultat d'une sédimentation progressive de couches rédactionnelles qui se seraient succédé, plus ou moins arbitrairement, au gré des aléas de l'histoire. Elle représente un récit fondateur enchâssant un enseignement fondateur, et elle s'adresse à une communauté donnée. Tant le récit que l'enseignement témoignent de perspectives différentes, parfois complémentaires mais souvent contradictoires. Ces diversités, complémentarités ou contradictions ne sont pas d'abord le résultat du hasard ou de la maladresse, mais elles sont le fruit d'une «négociation» entre les différents courants qui ont tenu à être présents dans ce document fondateur, en l'occurrence surtout le courant «deutéronomiste» et le courant «sacerdotal». Dans ce sens, on peut dire que la *Tora* a, comme les deux autres parties du canon, un aspect «anthologique» : elle offre, par exemple, une anthologie des prescriptions sur l'esclavage temporaire ou encore (à mon avis) une anthologie des légendes d'origines d'Israël⁴⁸. Il n'en reste pas moins qu'elle se présente comme un texte unique. Que ce texte soit le fruit d'un «compromis» – peut-être obtenu sous la pression des autorités perses – ou d'une «conciliation œcuménique», c'est en cela précisément que réside son autorité de document fondateur, donc de texte canonique⁴⁹.

L'architecture des *Nebiim* est tout aussi clairement perceptible. Les *Nebiim* se composent, d'une part, d'une présentation narrative et interprétative de

⁴⁸ Cf. A. DE PURY, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, in J. A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Leuven 1989* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 43), Leiden, Brill, 1991, p. 78-96.

⁴⁹ Les ouvrages de base à ce sujet : E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 189), Berlin-New York, de Gruyter, 1990 ; F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1992.

l'histoire du peuple d'Israël en Canaan et de ses deux royaumes jusqu'à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et, d'autre part, d'une anthologie des oracles prophétiques regroupés par prophète et, plus ou moins, par époque (le *corpus propheticum* de O. H. Steck). Nous avons donc un ensemble littéraire conçu en deux volets : a) «histoire», b) «textes à l'appui»! Dans la mesure où le volet «histoire» se construit autour de ce qu'on appelle depuis Martin Noth l'historiographie deutéronomiste – peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse d'une historiographie continue ou plutôt d'une collection de livres historiques émanant de milieux deutéronomistes⁵⁰ – la perspective de cette première partie des Nebiim est moins œcuménique que celle de la Tora. Le côté anthologique est préservé surtout dans la seconde partie, puisque les perspectives des différentes écoles prophétiques ne sont pas toutes les mêmes et que chaque livre y est conçu comme un petit «canon» (oracles de jugement, oracles contre les nations, perspectives de salut) – jusqu'au «Livre des douze prophètes» qui est en lui-même un canon dans le canon. Les premières impulsions vers la constitution d'une sorte de «canon» historico-prophétique remontent certainement à l'époque préexilique⁵¹, mais comme l'ont montré O. H. Steck et ses élèves⁵², c'est surtout à partir de l'époque perse, et jusque vers l'an 200, que se construisent et se peaufinent l'architecture globale et la réinterprétation finale des Nebiim⁵³. La deuxième partie du canon, même si elle accepte finalement la subordination à la Tora (ne serait-ce que sur le plan de l'enchaînement narratif), offre autre chose que la Tora mais s'adresse à la même communauté.

Peut-on déceler dans la collection des *Ketubim* une architecture quelconque, ne serait-ce qu'un plan directeur, un projet, une idée? Que veulent les *Ketubim*? Qui a besoin des *Ketubim*? À qui s'adressent-ils? Quel est leur rapport avec les autres parties du canon?⁵⁴ Voilà une question que l'on ne s'est encore guère posée, à ma connaissance, tant les livres réunis dans cette troi-

⁵⁰ Cf. A. DE PURY, TH. RÖMER, J.-D. MACCHI (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996 (voir surtout p. 9-120 pour l'histoire de la recherche).

⁵¹ Cf. J. JEREMIAS, *Die Anfänge des Dodekapropheten: Hosea und Amos*, in J. A. EMERTON (éd.), *Congress Volume, Paris 1992* (Supplements to Vetus Testamentum, 61), Leiden, Brill, 1995, p. 87-106.

⁵² Cf. O. H. STECK, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991 ; Id., *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996.

⁵³ Comparer, par exemple, MI 3,22-23 avec Jos 1,1-8 et Za 13,2-5.

⁵⁴ L'idée, défendue par P. BEAUCHAMP (*L'un et l'autre Testament*, t. I : *Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, p. 200-228), et selon laquelle les *Ketubim* relèvent, tout comme les Nebiim, de l'inspiration prophétique, est évidemment une idée seconde, qui n'a pu surgir qu'à partir du moment où, l'existence du canon massorétique étant établie, on s'est demandé ce qui unissait les trois parties et affirmé que c'était l'inspiration prophétique. Cette réponse apparaît toutefois déjà à Qumrân et dans le NT.

sième partie paraissent hétéroclites, tant leur ordre est variable et aléatoire ⁵⁵, et tant leur nombre a été tenu, lui aussi, pour extensible et modifiable.

Mais si nous regardons de quoi se compose la collection des Ketubim, il apparaît que la meilleure manière de définir la particularité de cette troisième partie du canon est de la considérer comme une anthologie de genres littéraires. Chacun des écrits qui y sont réunis appartient à un genre littéraire différent. Le livre des Psaumes réunit des hymnes et des prières, le livre des Proverbes des instructions sapientiales et des proverbes, les Lamentations des plaintes collectives, le Cantique des cantiques des chants du désir amoureux, le livre de Job un roman enchâssant un «drame» tragique, Qohéleth un traité de réflexion philosophique, le livre de Daniel une apocalypse, Ruth et Esther des romans divertissants ayant une femme pour héros. Enfin, Esdras/Néhémie et Chroniques nous donnent de l'historiographie. Une première constatation s'impose : la diversité des genres littéraires est si grande, et apparemment si systématique, qu'elle doit être liée à la nature même de cette collection et qu'elle pourrait bien en constituer le principe d'organisation.

Cette constatation peut apparaître tout à fait banale, mais elle mérite que l'on s'y arrête un instant. Si le but de la collection des Ketubim était de rassembler une anthologie littéraire, un peu comme le Rotary Club recrute ses membres – un médecin, mais un seul!, un pharmacien, un avocat, un architecte, etc. – cela expliquerait à la fois la grande diversité des livres représentés et l'unicité de chaque livre. Cela nous permettrait aussi de comprendre pourquoi certains de ces livres – je pense évidemment surtout au Psautier et au livre des Proverbes – sont devenus eux-mêmes des anthologies, de véritables «canons» de la poésie oratoire ou de la sagesse positive.

6. *Le contexte culturel hellénistique*

Il y a quelques années ⁵⁶, je m'étais demandé dans quel contexte culturel ou historique la conception d'une telle anthologie littéraire avait pu voir le jour. Dans quelle mesure le III^e siècle, qui est à Alexandrie le grand siècle de l'inventaire et de la mise en ordre de la littérature grecque, avait-il pu donner l'impulsion aux Juifs d'en faire autant dans leur propre littérature? Et je me posais la question si l'incitation à la création d'un canon des Ketubim ne devait pas être cherchée dans le judaïsme hellénophone d'Égypte.

On sait en effet qu'Alexandrie, notamment sous les règnes de Ptolémée I Soter (323-282) et de Ptolémée II Philadelphe (282-246), a cherché à devenir

⁵⁵ Voir à cet égard R. BECKWITH, *op. cit.*, p. 181-234, ainsi que les tableaux, p. 452-468.

⁵⁶ A. DE PURY, «Le canon de l'Ancien Testament. Écritures juives, littérature grecque et identité européenne», in *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruxelles, Ad Veritatem, 1991, p. 25-45.

le centre par excellence de la culture grecque en Orient⁵⁷. La diffusion des normes grecques, de la philosophie grecque, de l'esthétique grecque devait atteindre les élites de toutes les régions touchées par la conquête macédonienne, et cette expansion culturelle se fit d'autant plus aisément que beaucoup de centres urbains, notamment dans les régions côtières, avaient déjà été exposés à l'influence grecque avant la conquête. Dans ce contexte, les Ptolémées comprirent tout de suite que la littérature pouvait devenir un des moyens d'expression, voire un des fondements, du nouvel ordre politique et culturel. Ils accordèrent donc une place privilégiée à ce qu'on pourrait appeler la gestion de l'héritage littéraire. Dans cette entreprise, l'instrument principal, de renommée mondiale, furent le Musée et sa Bibliothèque, fondés en 295 par Ptolémée I^{er} avec l'aide du philosophe Démétrios de Phalère. Pendant un siècle et demi, l'effort ne se relâcha guère, et si les générations d'aujourd'hui ont encore accès à l'héritage grec, cela est dû en grande partie à l'entreprise ptolémaïque⁵⁸. Quelques aspects de cette politique littéraire, importants pour mettre en contexte l'entreprise scripturaire des Juifs, méritent d'être relevés. De Zénodote d'Éphèse, premier bibliothécaire, nommé vers 285, à son lointain successeur Aristophane de Byzance, mort vers 180, le rassemblement, l'établissement et l'édition critique des textes classiques sont au cœur du projet hellénistique. Zénodote «fixe», structure et édite l'œuvre d'Homère et des poètes lyriques, puis s'attaque à l'œuvre d'Hésiode. Aristophane est le grand éditeur des Tragiques athéniens du V^e siècle. Il bénéficiera pour ce travail de «l'exemplaire officiel» que Lycurgue avait fait transcrire à Athènes vers 334 et que Ptolémée III Évergète (246-222) avait emprunté aux Athéniens contre une forte caution... pour ne jamais le leur restituer. Quant aux historiens (Hérodote, Thucydide), médecins (Hippocrate et Galien⁵⁹) et philosophes (surtout Platon⁶⁰), ils sont sérieusement «pris en charge» dans un deuxième temps, au II^e siècle, témoin du fait qu'ils étaient considérés, par rapport aux classiques, comme une littérature secondaire⁶¹.

Si le travail sur le texte implique sa structuration (signes diacritiques, subdivisions, etc.), il va de pair aussi avec l'établissement de classements et

⁵⁷ Pour une première information, cf. l'excellent ouvrage collectif de C. JACOB, F. DE POLIGNAC (éds), *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve de l'universalité des Ptolémées* (Autrement. Série Mémoires, 19), Paris, Autrement, 1992.

⁵⁸ Cf. J. IRIGOIN, *Tradition et critique de textes grecs*, Paris, Belles Lettres, 1997, notamment p. 265-271.

⁵⁹ Cf. J. IRIGOIN, *Tradition*, 1997, p. 191-236.

⁶⁰ Cf. J. IRIGOIN, *ibid.*, p. 149-190.

⁶¹ Pour ce qui est de la transmission des œuvres d'Aristote, qui n'a pas passé par Alexandrie, cf. D. GEORGI, «Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik», in R. BARTELMUS, TH. KRÜGER, H. UTZSCHNEIDER (éds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, Fribourg/Göttingen, Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 45-78, voir 48-63.

de catalogues. Dans ce domaine, on pense surtout à Callimaque ⁶² (env. 300-240) qui rédige ses *Pinakes* en 120 rouleaux – il s’agit du catalogue général des œuvres et des auteurs de la bibliothèque – ainsi que son *Pinax*, liste des auteurs dramatiques. Les *Pinakes* faisaient usage d’un classement à plusieurs niveaux : 1) par grandes catégories d’auteurs : poètes, puis poètes tragiques, etc., 2) dans chaque subdivision, classement alphabétique des noms d’auteurs, 3) indications sur l’homme et sur l’œuvre, 4) titres des ouvrages conservés, par ordre alphabétique. Dans le *Pinax*, les auteurs étaient énumérés selon l’ordre chronologique de leur première représentation, et leurs pièces d’après le rang qu’elles avaient obtenu au concours, donc selon un critère de prééminence.

Le classement vise, d’une part, l’exhaustivité – c’est la raison d’être d’un catalogue de bibliothèque – mais il débouche aussi, et presque obligatoirement, sur la nécessité d’un classement qualitatif et sélectif. Aussi assiste-t-on dès lors à l’établissement de «canons» littéraires et d’anthologies ⁶³. L’anthologie de Céphalas ⁶⁴, par exemple, comportait quatre livres : épigrammes amoureuses, épigrammes votives, épigrammes funéraires et épigrammes démonstratives, le tout introduit par les prologues des trois principaux recueils qu’il avait utilisés (et parmi eux la *Couronne* de Méléagre de Gadara) : une anthologie d’anthologies en quelque sorte. On connaît aussi, par l’intermédiaire de la traduction arabe de Hunayn, le canon alexandrin des seize traités de Galien ⁶⁵. Mais c’est pour le canon des Tragiques que l’histoire est le mieux documentée ⁶⁶. Sur les milliers de tragédies, une trentaine seulement nous sont parvenues. Sur la centaine de poètes tragiques, trois seulement nous ont légué leurs œuvres : Eschyle, Sophocle et Euripide. Cette «décimation» n’est pas due seulement aux aléas de l’histoire. La triade des trois «classiques» a émergé très tôt : elle est attestée déjà dans les *Grenouilles* d’Aristophane en 405, et dès le milieu du IV^e siècle, elle apparaît comme «canonique». Les œuvres d’aucun autre dramaturge n’ont continué à être transmises. Mais la sélection s’est faite aussi au sein de l’œuvre de chacun des trois grands. D’Euripide, par exemple, les éditeurs alexandrins ne connaissaient plus que 75 drames sur les 92 qu’il avait composés. Et seule une dizaine de tragédies pour chacun des trois a finalement été transmise. Cela tient sans doute aux programmes scolaires. Mieux vaut que les élèves aient lu quelques tragédies – et qu’ils aient tous lu les mêmes – plutôt

⁶² Cf. J. IRIGOIN, *op. cit.*, p. 254-258.

⁶³ D. GEORGI (*art. cit.* [n. 61], p. 71) a sans doute raison de souligner le caractère pragmatique de ces catalogues et de leur contester le nom de «canon» (terme qui ne s’est imposé dans ce sens qu’au IV^e siècle de notre ère), mais pour les «canons» dont nous parlons dans cet article, ce sont bien des listes de même type que nous avons à l’esprit. Simplement, il ne faut pas oublier que même un programme scolaire est de nature directive et donc, en définitive, normative.

⁶⁴ Cf. J. IRIGOIN, *op. cit.*, p. 89-103.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 220-222.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 237-271.

qu'ils ne se soient découragés d'emblée devant l'ampleur d'une œuvre trop abondante. Chaque pan de la littérature subit ainsi son processus canonique : décision ou décantation? L'un et l'autre, sans doute : ce sont les œuvres lues qui s'imposent, et les œuvres qui s'imposent sont lues.

Ainsi, la démarche complémentaire à celle de l'institution d'une Bibliothèque universelle, à vocation nécessairement encyclopédique, est la délimitation d'un *canon*, et cette démarche sélective se fait, elle aussi, à Alexandrie. Dans une communication présentée à Leyde en janvier 1997, Bernhard Lang⁶⁷ cite le *De institutione oratoria*, rédigé en 95 de notre ère par Quintilien, le précepteur des enfants de Domitien. Cet ouvrage donne une liste de la littérature grecque classique, classée par genres littéraires (il y en a neuf : poésie épique, poésie élégiaque, poésie en iambes, poésie lyrique, tragédie, comédie, prose historique, prose philosophique et prose rhétorique). Pour chaque genre littéraire, Quintilien énumère le nombre et les noms des auteurs concernés. On aboutit ainsi à une liste impressionnante de 36 auteurs. Et Quintilien de conclure : «Longtemps nous ne devrions lire que les meilleurs auteurs, c'est-à-dire ceux qui sont le moins susceptibles de trahir la confiance que nous avons placée en eux. Notre lecture doit être presque aussi approfondie que si nous devions transcrire ce que nous lisons. Nous ne devons pas non plus les étudier en partie seulement, mais nous devons lire l'œuvre tout entière, du début à la fin, puis la relire à nouveau.»⁶⁸ La compilation de cette liste est attribuée par Quintilien à Aristophane de Byzance et à Aristarque de Samothrace, tous deux bibliothécaires d'Alexandrie entre la fin du III^e et le milieu du II^e siècle, et nous n'avons pas de raison de mettre en doute la vérité de cette attribution, aucun des auteurs mentionnés n'étant postérieur à cette date, et la grande majorité d'entre eux appartenant à l'époque «classique» allant du VIII^e ou XVII^e (Homère) au IV^e siècle.

En fait, cette liste «complète», relativement tardive, pourrait bien être la version «ambitieuse» d'une liste plus simple ou plus élémentaire. Le corpus de fait que tout élève avait à étudier pour passer pour un homme éduqué et qui devait, par conséquent, être enseigné dans toutes les écoles de langue grecque comprenait : 1) l'épopée homérique (*L'Illiade* et *l'Odyssee*), 2) Hésiode (*La Théogonie*, *Les Travaux et les Jours*) et 3) les Tragiques du V^e siècle (Eschyle, Sophocle et Euripide). N'y aurait-il pas là, d'ailleurs, une forme de canon tripartite, Homère fournissant l'histoire, Hésiode la cosmologie et les Tragiques introduisant à la condition humaine? Indépendamment de cette analogie, plus ludique que sérieuse, avec le canon biblique, il est frappant de constater que dans l'idéal grec aussi, c'est la littérature du passé, la littérature «classique», presque archaïque, qui doit former le bagage intellectuel et culturel de celui qui veut affronter la modernité hellénistique.

⁶⁷ B. LANG, *The «Writings» : A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible*, manuscrit non encore publié, 1997. B. Lang a eu l'amabilité de m'en donner le texte.

⁶⁸ QUINTILIEN, *De institutione oratoria* 10 ; 1,20, retraduit ici d'après Lang.

La curiosité de l'hellénisme se voulait illimitée. Le Musée et la Bibliothèque avaient pour ambition non seulement de réunir et de préserver le patrimoine littéraire et philosophique proprement hellène, mais aussi de collectionner et de rendre accessibles par des traductions en grec les trésors de toutes les «sagesses barbares» égyptienne, juive, chaldéenne, indienne, etc.⁶⁹. La tradition selon laquelle chaque navire faisant escale à Alexandrie devait y déposer un livre de son pays d'origine est présentée comme un des principes constitutifs de la Bibliothèque⁷⁰. La traduction en grec de la Tora (rapportée, un siècle plus tard, par la Lettre d'Aristée) s'inscrit parfaitement dans ce contexte. Dans son désir de tout comprendre et de tout englober, l'hellénisme mit au travail des ethnographes et des historiens : Manéthon sur l'Égypte, Bérose sur les Babyloniens, Hécatée d'Abdère sur l'Égypte et sur les Juifs. Cela dit, la curiosité avait ses limites, et on est amené à se demander parfois si de l'énoncé du principe à sa mise en pratique, le projet ne s'était pas perdu en route. Pour ce qui est des traductions des «sagesses barbares», par exemple, aucune ne nous est connue ou n'est parvenue jusqu'à nous, à l'exception de la Septante précisément. Par ailleurs, ce fut bien le canon littéraire grec, l'univers mental constitué par Homère, Hésiode et les Tragiques, qui fournissait les paramètres selon lesquels les cultures étrangères étaient appréhendées, et ce furent ces lectures-là qui continuèrent à nourrir et à informer toute expérience de vie⁷¹.

En conclusion, l'entreprise littéraire ptolémaïque poursuivait trois objectifs : a) la constitution d'une littérature grecque en tant que littérature à la fois «nationale» et universelle, b) la collection et l'inventorisation des littératures étrangères (les «sagesses barbares») – elle le fit cependant plus à travers des synthèses savantes que par des traductions – et c) l'établissement d'un canon littéraire comme base de toute démarche intellectuelle ultérieure.

7. *Les Ketubim comme réplique juive aux canons littéraires hellénistiques*

On comprend que pour les Juifs, notamment pour ceux qui vivaient dans les centres de culture hellénistique, le canon littéraire grec, et donc l'imaginaire grec, aient représenté un singulier défi. L'idéologie charriée par cette littérature se voulait certes totalement ouverte et accueillante. Mais c'est elle, bien sûr,

⁶⁹ Cf. F. DE POLIGNAC, *L'ombre d'Alexandrie*, in C. JACOB, F. DE POLIGNAC (éds), *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.* (n. 57), p. 37-48, voir p. 46 sq.

⁷⁰ Cf. L. CANFORA, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1988, p. 29-34 ; ID., «Le monde en rouleaux», in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.* (n. 57), p. 49-62.

⁷¹ Cf. C. JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1991. Cet auteur montre bien comment le canon littéraire, notamment homérique, continue à informer la recherche et les investigations des géographes et ethnographes grecs de la période hellénistique. Comme aujourd'hui, les savants voyageaient davantage dans leur mémoire et leur bibliothèque que sur le terrain.

qui établissait le système à l'intérieur duquel chacun devait trouver sa niche. Certains Juifs, au III^e et au II^e siècles, ont cherché à accepter cette offre et à établir le dialogue – leurs auteurs portent les noms de Démétrios, Artapanos, Eupolémos, Cléodémos, Aristoboulos, Hermippos – en établissant des liens de parenté entre Grecs et Juifs, faisant d'Abraham un compagnon d'Hercule ou un ancêtre commun (des Juifs et des Spartiates!) ou encore prétendant que Pythagore avait été disciple de maîtres juifs⁷², mais la réponse majoritaire semble avoir été celle d'un refus.

La résistance prit, elle aussi, une forme littéraire. Les Juifs, eux non plus, n'étaient pas dépourvus de livres ancestraux. Jamais on ne mentionnerait le rival grec, mais en éditant ses classiques, on affirmerait son autonomie, et même son unicité. Sur le plan de l'histoire d'abord, les Juifs affirmaient ne pas être issus du monde homérique : ils sortaient d'une histoire qui leur était propre, l'élection d'Israël par Yhwh et la sortie d'Égypte. Sur le plan du droit ensuite : les Juifs pouvaient se dédire de toute allégeance aux législateurs grecs, puisqu'ils avaient reçu leur propre loi, la loi de Yhwh, par la médiation de Moïse. Sur le plan religieux enfin : le Dieu d'Israël, Yhwh, ne se laissait intégrer à aucune généalogie divine, à aucun panthéon : il était le seul Dieu, l'unique Créateur de l'univers et l'unique régent de l'histoire d'Israël et des nations. La Loi et les Prophètes répondaient donc à la fois à Homère et à Hésiode, mais il manquait peut-être un pendant aux Tragiques. C'est face aux Tragiques, en effet, que se situait un des enjeux principaux de la confrontation avec la *Weltanschauung* hellénistique : la vie était-elle bonne ou mauvaise? L'homme était-il destiné au bonheur ou au malheur? Le monde divin était-il favorable ou hostile à celui des hommes? Pour répondre à ces questions-là, la Loi et les oracles prophétiques ne suffisaient plus. Il fallait une *littérature*! Or, qui dit littérature (notamment quand le modèle est celui des Tragiques grecs), dit *dialogue, débat*, affrontement entre *points de vue différents*. Et c'est précisément à ce besoin que semble répondre le troisième recueil du canon juif, celui des Ketubim⁷³.

⁷² À ce propos, cf. A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, Gallimard, 1991 (orig. anglais 1976 ; trad. française 1979), p. 105 sq. ; R. BECKWITH, *The Old Testament Canon* (n. 31), p. 19-20 ; J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, p. 125-158.

⁷³ Ainsi dans mon article de 1991 (n. 56), p. 39. B. LANG (*art. cit.* [n. 67]) n'a pas repris mon idée d'une symétrie entre le canon littéraire grec et la canon tripartite des Juifs. Mais il considère bel et bien que les Ketubim sont un canon littéraire juif inspiré des modèles hellénistiques. À son avis, le canon des Ketubim a été considéré comme quelque chose de totalement séparé de la Tora et des Nebiim. Pour lui, les 24 livres traditionnels mentionnés par Josèphe ne recouvrent que la Tora et les Nebiim (ce qui l'oblige évidemment à compter le *Dodekapropheton* pour douze livres) et ne comprennent pas les Ketubim. Ces derniers forment eux-même un canon de 12 livres se répartissant sur quatre genres littéraires : 3 livres de poésie (Ps, Lm, Ct), 3 livres de sagesse (Pr, Jb, Qo), 3 livres d'historiographie (Ch, Esd, Ne), 3 «nouvelles» (Rt, Est, Dn). En

On aurait pu imaginer, comme je l'ai signalé plus haut, que l'impulsion à la constitution d'une collection des Ketubim fût partie du milieu des Juifs d'Alexandrie, car c'était eux qui se trouvaient en première ligne face à la diffusion – notamment dans les écoles – du canon littéraire grec. Mais cette perspective n'est pas tenable : d'abord, les Ketubim du canon juif ont été écrits en hébreu et non en grec. L'hébreu, à cette époque, avait déjà cessé d'être en Palestine la langue courante, et dès la deuxième ou troisième génération, les connaissances d'hébreu étaient quasi inexistantes chez les Juifs d'Alexandrie. Les Ketubim émanent de Juifs maîtrisant parfaitement l'hébreu et s'adressent à des Juifs de même niveau de culture. Ce milieu-là, on l'imagine plus facilement en Palestine qu'à Alexandrie⁷⁴. Cela dit, l'«adversaire» hellénistique se trouve bien à Alexandrie, la capitale du royaume dont, pendant toute la durée du III^e siècle, la Judée fait partie. De plus, il y a des îlots de culture grecque à beaucoup d'endroits, dans les villes côtières, dans les cités de la Décapole, en Syrie, etc. Ce n'est pas parce que l'on ne vit pas à Alexandrie que l'on n'est pas confronté à la culture hellénistique. Au contraire, on est encerclé par elle. Ensuite, il faut relever que les Ketubim ne se confrontent pas *directement* à la littérature grecque. Celle-ci n'est jamais mentionnée. Sont ainsi évités les écueils auxquels se sont heurtés les auteurs juifs hellénistiques évoqués plus haut. Mais sur le fond le dialogue pourrait n'en être que plus fondamental.

8. *Le canon actuel des Ketubim a-t-il été précédé par des projets canoniques plus limités, et notamment par une collection de «Ketubim humanistes»?*

Il nous faut revenir maintenant à notre collection des Ketubim, telle que nous l'avons laissée, entre des mains probablement pharisiennes, au milieu du II^e siècle. Nous nous situons donc après le moment de rupture qui, par l'éclatement de la crise maccabéenne, a inscrit, pour longtemps, la relation entre Juifs et Grecs dans le registre conflictuel. Nous avons défini, d'autre part, cette collection comme un canon littéraire, c'est-à-dire comme une anthologie de genres littéraires selon le modèle hellénistique. Ces deux constatations ne sont-

dépit de son ingéniosité, cette proposition ne me convainc pas. Si les 22 (ou 24) livres de Josèphe et du IV Esdras n'avaient englobé que la Tora et les Nebiim, on ne comprendrait pas pourquoi, à la même époque, les rabbins de Yabneh devaient déployer de gros efforts pour maintenir pour Qo et Ct un statut épistémologique acceptable.

⁷⁴ Norbert Lohfink pense que le canon biblique (et non seulement le canon des Ketubim) n'était au départ «qu'un catalogue d'ouvrages dont l'acquisition était recommandée [par la bibliothèque du Temple de Jérusalem] aux bibliothèques des communautés locales juives.» Cf. N. LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon», in P. BOVATI (éd.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp*, Paris, Cerf, 1995, p. 77-96, voir p. 80. Cette intuition est bonne, mais peut-être trop limitative. D. GEORGI (*art. cit.* [n. 61], p. 66-69) insiste, lui aussi, sur le rôle des bibliothèques et des archives dans ce contexte.

elles pas contradictoires? Qui, dans une situation conflictuelle, aurait eu l'esprit suffisamment «œcuménique» pour caser dans une même collection des ouvrages relevant, non pas simplement de genres littéraires différents, mais d'idéologies difficilement conciliables? En effet, les livres réunis dans les *Ketubim* se distinguent non seulement par leur genre littéraire, mais aussi par la manière dont ils se rattachent à la «particularité» d'Israël. Alors que certains livres (comme Esd, Ne, Ch et Dn) sont de la littérature «nationaliste» – «toraique» pour Esd/Ne, idéalisante pour Ch, et apocalyptique pour Dn – et se situent totalement dans une perspective communautaire, d'autres (Pr, Jb, Ct et Qo) semblent avoir délibérément évité toute allusion à l'histoire ou aux institutions d'Israël afin de se situer dans une perspective individuelle et universelle. Les livres restants (Ps, Rt, Est, Lm) se situent plutôt entre les deux : ils se rattachent certes à l'histoire de la communauté, mais ils le font dans une perspective paradigmatique qui confère à leur thème un intérêt universel. Comme il est difficilement imaginable qu'un projet d'anthologie littéraire ait d'emblée tenu à associer dans une même collection des livres aussi «universalistes» que Jb et Ct à des livres aussi «sectaires» qu'Esd/Ne ou Dn, il y a de bonnes raisons de supposer que dans une première phase, le nombre de livres était plus limité et plus homogène. C'est ici que nous retrouvons l'hypothèse, effleurée plus haut, selon laquelle dans une phase antérieure, le Psautier (ou une première forme du Psautier) aurait pu constituer à lui seul la troisième partie du canon en gestation. Mais c'est ici aussi que nous sommes amenés à nous interroger sur ce qui pourrait se profiler comme une collection de livres universalistes au sein des *Ketubim*.

Pr, Jb, Ct et Qo, ces quatre livres ont toujours été classés dans la catégorie des livres sapientiaux, mais cette qualification suffit-elle à expliquer leur particularité? Chacun de ces livres a sa propre logique, mais il y a un certain nombre de traits qu'ils ont en commun : a) ils se sont tous dévêtus des oripeaux du particularisme : ni religion communautaire, ni institution, ni histoire du salut, ni culte, ni sacrifice, etc. ou alors dans une distanciation explicite ⁷⁵ ; b) tous, ils s'intéressent à l'individu (les livres sont destinés à la lecture personnelle ⁷⁶) ; c) Pr mis à part, ils ont tous une perception tragique de la vie. C'est la reconnaissance de cette ligne d'horizon toutefois qui ouvre, à leurs yeux, le seul accès au bonheur terrestre ; d) en dépit de ce fonds «réaliste», ils maintiennent tous l'axiome du Dieu unique, de ce Dieu qui non seulement a institué l'univers mais le garde entre ses mains «du début à la fin» ⁷⁷. Il s'agit d'un Dieu «dénationalisé» ⁷⁸ et «décommunautarisé». Cet axiome est-il un

⁷⁵ Cf. Jb 1,5 ; 42,8 ; Pr 15,8 ; 21,3 ; Qo 4,17 ; 9,2.

⁷⁶ Il est possible que cet aspect-là – celui de la lecture personnelle et potentiellement perverse – soit visé particulièrement par Sir 37,19-26, un passage qui prône l'enracinement du sage dans le peuple. Cf. N. LOHFINK, *art. cit.* (n. 74), p. 86.

⁷⁷ Qo 3,11.

⁷⁸ Ainsi M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London, SCM Press, 1974, p. 117.

«kéryg-me»? Sauf dans le livre des Proverbes, il n'est en tout cas pas présenté comme tel.

Les *Proverbes* sont un livre d'inspiration plutôt pieuse, qui, dans certaines de ses collections, mentionne Yhwh à d'innombrables reprises, mais qui évite scrupuleusement de faire la moindre allusion au particularisme d'Israël. C'est pourtant un livre qui construit un système. Le Dieu qui se trouve derrière l'ordre qu'il a créé est un Dieu juste, qui rétribue le comportement de l'homme, qui permet au sage, au juste et à l'intelligent de connaître le succès, même si ce livre insiste aussi sur le danger qu'il y a à ignorer les limites de la sagesse humaine.

Le livre de *Job* va plus loin encore dans la volonté de situer sa problématique en dehors de tout contexte israélite. E. A. Knauf a fort bien décrit, me semble-t-il, le «projet» théologique mis en œuvre dans ce livre⁷⁹. L'auteur du livre – il ne faut pas séparer le cadre narratif du poème! – est certainement un Juif, vivant dans l'aisance, probablement dans la Jérusalem du milieu du V^e siècle. Mais son héros, il en fait un non-Juif, mais aussi un non-Perse, un non-Grec et un non-Égyptien : il le présente (dans le prologue) comme un habitant de la steppe, le situant dans cette Arabie à la fois *deserta* et *felix*, comme un seigneur des marges. Et c'est cet homme-là qui va affronter, de manière presque archétypale, l'énigme du sens de la vie. Qui est responsable de ce qui nous arrive? C'est dans le dialogue avec ses amis que se déploie le drame. Et ce sont les amis qui, sans être présentés comme juifs, eux non plus, tiennent le discours traditionnel des Juifs, le discours que l'auteur de *Jb* a dû entendre depuis toujours à Jérusalem, chez ses voisins, ses collègues, dans les débats juridiques ou théologiques. Quel est le propos du livre de *Job*? Aucune interprétation n'est totalement assurée, et l'ambiguïté fait sans doute partie de la stratégie poétique. La réponse de Dieu, aux chapitres 38-42, extraordinaire, drôle, subversive, se veut-elle un hymne à la rencontre mystique entre l'homme et Dieu, ou est-elle une manière de renvoyer le héros du livre, certes «éclairé» mais dégrisé, à son destin ordinaire et, en définitive, tragique? La dimension tragique se révèle surtout dans l'impossible communication entre *Job* et ses amis. Aucune réponse divine, aucun épilogue ne parvient plus à combler la béance entre *Job* et ses amis. Il est un point pourtant sur lequel le livre de *Job* (y compris le prologue, bien sûr) reste totalement affirmatif : c'est l'unité et l'unicité de Dieu. «Affirmatif» est cependant un terme qui risque de nous induire en erreur : l'unicité de Dieu n'est ni discutée, ni défendue, ni même soulignée : elle est simplement présupposée. Là-dessus, il n'y a pas de conflit entre *Job* et ses amis. Tout se joue donc entre Dieu et l'homme, mais les objections, même purement rhétoriques, que l'auteur pourrait concéder à ses personnages, à savoir l'évocation d'une éventuelle pluralité des dieux (comme chez les Grecs) ou d'un éventuel adversaire du Dieu créateur (comme chez

⁷⁹ E. A. KNAUF, «Hiobs Heimat», *Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes*, 19 (1988), p. 65-83.

les Perses), il ne leur laisse même pas la possibilité d'être énoncées. Dieu reste Dieu, l'homme reste homme. Ce Dieu, le poète l'appelle Yhwh, dans le prologue et dans l'introduction aux deux réponses divines. Mais les héros du livre, Job et ses amis, ne l'appellent jamais ainsi. Pour eux, il est El, Eloah ou Shaddaï. Mais ce Dieu-là, quel que soit son nom, est le vis-à-vis – qu'il y ait rencontre ou non – de tout homme, quelles que soient sa naissance, sa nationalité, sa fortune ou son infortune. Alors, quel est le projet de Job? Aurions-nous là la fondation d'une pensée théologique nouvelle? L'auteur se ferait-il le protagoniste d'une sorte de monothéisme universel? D'un judaïsme sans judéité? On aimerait pouvoir répondre oui à cette question. Mais il manque le moindre élan missionnaire. En fait, c'est la dimension tragique qui domine. L'auteur du livre aurait-il entendu parler d'Eschyle, de Sophocle, ses contemporains? S'essayerait-il à une tragédie?

Le *Cantique des cantiques*, lui, paraît s'inscrire dans le registre euphorique. L'anthologie des chants du désir fait alterner la voix de l'homme et la voix de la femme. C'est un livre qui ne parle pas de Dieu – sauf peut-être dans la métaphore de Ct 8,6 («flamme de Yh») – mais qui situe l'amant et l'amante dans une sphère presque divine. Certes, le désir rencontre de nombreux obstacles – la distance, l'absence, l'incertitude, le sarcasme des tiers (Ct 5,7) – mais il n'en devient que plus fort. Or, comme l'a superbement montré Othmar Keel dans l'introduction à son commentaire, la célébration de l'*eros* comme une force élémentaire a quelque chose de subversif⁸⁰. Dans ces poèmes, le bien-aimé et la bien-aimée ne sont appelés ni «époux» ni «épouse», ni «mari» ni «femme». Il n'y est question ni de mariage ni de procréation, ni de mère, de beau-père ou de beau-frère, ni d'aucune loi, coutume ou institution sociale. Il n'y est pas question non plus de péché ou de culpabilité, ni de piège ou d'abus de pouvoir. Dans l'échange amoureux, l'homme et la femme se retrouvent, tout naturellement, presque par nécessité, dans une situation d'égalité, car «celui qui chercherait à acheter l'amour, en y mettant même toute sa fortune, ne recueillerait que mépris...» (Ct 8,6). C'est le seul livre de la Bible où la femme parle, où l'homme parle, dans une parfaite liberté. L'amour sous cette forme n'est évidemment pas ce qui se vit couramment dans la vie réelle. Le poète du *Cantique* le sait bien, et avant de s'envoler vers une dernière invitation au désir, juste avant la fin du recueil, il livre son bilan : «L'amour est fort comme la mort, la passion est dure comme le Shéol...» (8,6-7). La mort, le Shéol, l'irruption du chaos, c'est bien là l'horizon tragique devant lequel se déroulent même les délices de l'amour, l'horizon qui dit la vérité de la condition humaine.

Et maintenant, *Qohéleth*! Ce livre est sans aucun doute le plus tardif des quatre. Par rapport à Pr, Jb et Ct, le ton est encore une fois tout autre. C'est le «je» de l'homme qui réfléchit et qui enquête. Pour la première fois, le «je» investigateur fait irruption au sein même du texte. Certes, ce «je» ne se nomme pas encore : il s'adonne, avec un plaisir manifeste, à un jeu subtil de dissimu-

⁸⁰ Cf. O. KEEL, *Das Hohelied*, Zürich, Theologischer Verlag, 1986, p. 35-46.

lation. L'auteur/éditeur du livre cite Qohéleth qui, lui, dit «je». Ce «je» dit : regardez comme je mets le masque de Salomon! Regardez comme je l'enlève! Le lecteur est pris à partie par le jeu de l'auteur, il devient sa victime d'abord, puis son partenaire, bientôt son complice. De tous les livres bibliques, Qo est celui qui est le plus proche de ses lecteurs : il dit tout haut des choses que chacun pense tout bas.

En posant le «je» comme le sujet et l'orchestrateur du livre et en contemplant Dieu strictement à partir de ce qui peut en être perçu par ce «je», l'auteur de Qo écrit le premier livre de la Bible qui soit compatible avec le mode de penser grec. C'est un livre sceptique. Sur ce point, tout le monde est d'accord. Mais qu'est-ce que cela signifie? On a consacré beaucoup d'efforts à tenter de déterminer avec précision quels étaient les rapports de Qo avec la ou les philosophie(s) de l'époque hellénistique⁸¹, mais il s'avère que les correspondances sont rarement littérales. Les échos thématiques renvoient tantôt vers les Cyniques (la solidarité humains-animaux⁸²), tantôt vers les Sceptiques (la technique du doute), tantôt vers les Stoïciens (la croyance résignée en un ordre global), tantôt encore vers les Épicuriens (la disposition à goûter la part de bonheur qui échoit à chacun). Par ailleurs, Qo est aussi l'héritier de la tradition pessimiste orientale mésopotamienne⁸³, puis égyptienne tardive telle qu'elle s'exprime surtout lors des banquets funéraires⁸⁴. Mais comment le situer par rapport au reste de la tradition juive, et par rapport aux trois autres livres universalistes?

La réponse à cette question dépend de la manière dont on apprécie le tonus général du livre. La tendance de ces dernières années, inaugurée notamment par le commentaire de Lohfink⁸⁵, est de réintégrer Qo dans le bercail d'une

⁸¹ À ce sujet, cf., entre autres, R. BRAUN, *Kohelet und die Frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1973 ; Cf. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism* (n. 78), p. 115-128 ; J. G. GAMMIE, «Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth», *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), p. 169-187 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (*Koh 2,24*). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Freiburg i. B., Herder, 1994.

⁸² Qo 3,19-21.

⁸³ Cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zum Stil und zur theologischen Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg i. B., 1964.

⁸⁴ Cf. CHR. UEHLINGER, «Qohelet im Horizont altorientalischer Weisheitsliteratur», in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1997, p. 155-247.

⁸⁵ N. LOHFINK, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel), Stuttgart, Echter, 1980. N. LOHFINK (*art. cit.* [n. 74], p. 83) : «Mais en même temps, le livre est théocentrique et monothéiste. La souveraineté de Dieu, son emprise totale et déterminante sur tout le devenir humain sont conçues d'une façon beaucoup plus radicale que dans tous les écrits sapientiaux précédents. Et si les nouveautés incontournables sont reconnues, ce n'est pas sans la secrète intention de détourner des écoles grecques leur clientèle israélite. Le souhait de l'auteur est que les générations à venir fréquentent encore le Temple, moins d'ailleurs pour y offrir des sacrifices [...], que pour croître dans la crainte de Dieu en écoutant les lectures de la Loi et des prophètes. C'est ce qu'on peut lire dans le passage central

certaine orthodoxie et d'une authentique piété juive (Qohéleth le Sadducéen?). Qo serait-il un apologiste? Les affirmations de Qo sur Dieu sont omniprésentes mais toujours entachées d'une ambiguïté peut-être voulue⁸⁶. Dieu est le souverain de tout, mais il est impossible à connaître, à prévoir et à comprendre⁸⁷. Il faut le craindre, bien sûr, mais on ne sait pas trop si c'est parce qu'il nous veut du bien ou du mal⁸⁸. S'adressant à l'individu et, par là, à l'humanité en général, Qo désigne la poussière et la mort comme aboutissement de toutes choses. Il est donc le frère spirituel de tous ceux qui, depuis Gn 2-3, depuis Gilgamesh, depuis l'épopée homérique, depuis les Tragiques disent la même chose : *l'homme est livré à lui-même*, et c'est à partir du moment où il en prend conscience qu'il devient vraiment humain. L'humanisme «monothéiste» est dès lors le frère jumeau de l'humanisme «polythéiste», voire de l'humanisme «athée». Mais pour le lecteur juif, comment cela doit-il être compris? Comme une apologie de la tradition ou comme sa subversion? Qohéleth ne le lui dira pas.

À mon sens, Qohéleth, pas plus que Job ou le Cantique, n'est le propagateur d'une nouvelle théologie libérale ou d'un judaïsme humaniste. Ce qui, à ses yeux, unit les humains dans leur aventure commune, c'est de savoir que tout est vanité et qu'ils vont tous à la mort⁸⁹. Mais à partir de cette prise de conscience radicale, que de possibilités de vie! Que d'espaces pour les explorations⁹⁰, les entreprises⁹¹, l'amour⁹², l'amitié et la fraternité⁹³! Cette capacité de passer de la lucidité la plus crue à la mise en scène de la soif de vivre, c'est cela que Qo me semble avoir en commun avec Jb et Ct, et c'est cela qui fait que ces trois œuvres peuvent dialoguer de plain-pied avec les Tragiques grecs. C'est donc bien dans l'expression du scepticisme, plutôt que dans le partage éventuel d'un monothéisme commun, que réside pour ce courant littéraire le fondement de l'universalisme⁹⁴.

du livre (4,17-5,6)». N'est-ce pas là, de la part de Lohfink, du «wishful thinking»? Et ne doit-il pas concéder, à la p. 84 : «S'il [le livre de Qohéleth] a figuré dans la bibliothèque du Temple, on l'imagine plutôt hors de portée des élèves.»

⁸⁶ La littérature sur cette question est sans limites. Cf., en dernier lieu, D. MICHEL, «Gott bei Qohélet», *Bibel und Kirche* 45 (1990), p. 32-36 ; A. A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 247)*, Berlin-New York, de Gruyter, 1997 ; ST. DE JONG, «God in the Book of Qohélet. Reappraisal of Qohélet's Place in Old Testament Theology», *Vetus Testamentum* 47 (1997), p. 154-167.

⁸⁷ Qo 3,11.14,15 ; 5,1 ; 7,13.14 ; 11,5 ; etc.

⁸⁸ Qo 3,14 ; 4,17 ; 5,1.

⁸⁹ Qo 6,3-6 ; 9,1-6.

⁹⁰ Qo 7,23-25 ; 11,1-2.6.

⁹¹ Qo 1,12-2,10 ; 3,22 ; 9,10 ; 11,6.

⁹² Qo 9,9.

⁹³ Qo 4,8-12 ; 11,7-10.

⁹⁴ M. Rose, qui perçoit, lui aussi, le renoncement au particularisme comme un des traits majeurs de Qo, écrit : «Bei der 'Interreligiösität' weisheitlicher Prägung geht es keinesfalls um «interreligiöses Beten» [...], vielmehr [...] um den denkerischen Dialog», mais il ne relève pas le rôle pivotale que joue à cet égard la démarche *sceptique*.

Pr, Jb, Ct et Qo s'inscrivent donc dans ce que nous pourrions appeler la catégorie des Ketubim «humanistes». Cela nous ramène à notre question initiale : est-il vraisemblable que ces quatre livres, tels que nous venons de les caractériser, aient commencé par être réunis en une collection propre? Et cela non seulement en tant que «section sapientiale» au sein des douze Ketubim canoniques, mais en tant que projet littéraire autonome et, dans l'affirmative, nécessairement antérieur à la délimitation des Ketubim pharisiens? Cette thèse, qui n'est pas entièrement nouvelle – on a souvent insisté sur les liens entre Qo et Pr⁹⁵ et sur le patronage salomonien⁹⁶ de Pr, Qo et Ct – me paraît avoir en sa faveur les deux arguments suivants :

1) Ce sont ces livres, en particulier, qui répondent aux préoccupations nées de la rencontre avec l'hellénisme. C'est donc à travers eux qu'aurait pu s'exprimer en premier le projet de répondre à l'environnement hellénistique par la mise à disposition d'une littérature à la fois monothéiste et humaniste. La perspective, dans ces livres, n'est pas encore conflictuelle, et dans la mesure où elle implique une pointe polémique, comme dans Jb ou Qo, celle-ci trouve ses adversaires à l'intérieur du judaïsme plutôt qu'à l'extérieur.

2) Même si l'on sait que l'ordre des livres dans les Ketubim canoniques est très fluctuant, on observe que nos quatre livres forment un groupe quasi indissociable chez les témoins les plus anciens de l'ordre canonique, tout au moins dans la tradition juive⁹⁷. Pour Pr, Qo et Ct, on a l'habitude d'expliquer leur association par leur commune revendication d'une paternité

Cf. M. ROSE, «Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für Universitas», in M. KRIEG, M. ROSE (éds), *Universitas in theologia — theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag*, Zürich, Theologischer Verlag, 1997, p. 177-199, voir p. 182 sq.

⁹⁵ À ce sujet, cf. *infra*, n. 109.

⁹⁶ Cf. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism* (n. 78), p. 129 sq. ; M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Fribourg, Universitätsverlag, 1979, p. 115-127. Une certaine revendication «salomonienne» est présente déjà dans les écrits eux-mêmes (Pr 10,1 ; 25,1 ; Ct 3,7-11 ; 8,11-12), mais de manière aussi allusive que discrète. En fait, c'est dans la réception de ces écrits que ce patronage déploiera tous ses effets.

⁹⁷ Cf. les tableaux de R. BECKWITH, *The Old Testament Canon* (n. 31), p. 452-468. Les quatre livres sont mentionnés ensemble (mais pas toujours dans le même ordre) dans les colonnes I à VIII du tableau de Beckwith, alors que dans les colonnes IX à XVIII vient s'y insérer le livre des Lamentations. L'ordre le plus ancien semble être celui qui est donné dans *Baba Batra* 14b : Jb Pr Qo Ct. Les trois livres «salomoniens» sont pratiquement toujours énumérés ensemble, le plus souvent dans l'ordre Pr Qo Ct, mais dans certains courants de la tradition juive (peut-être déjà Josèphe, dans son décompte des 13 livres) et chrétienne (Jérôme), et notamment dans quelques manuscrits syriaques, le livre de Job est placé directement à la suite du Pentateuque, ou après Jos, ou encore après Jg-Rt. Ces délocalisations s'expliquent, apparemment, par des calculs chronologiques : Job, parfois identifié au roi d'Edom Yobab, petit-fils d'Esau (Gn 36,33), était considéré comme un contemporain de Moïse. Pour tout cela, voir R. BECKWITH, *ibid.*, p. 181-234, surtout p. 189-192, et p. 227, n. 43.

salomonienne ⁹⁸, alors que c'est précisément cette revendication, purement éditoriale en Pr et Ct, qui demande à être expliquée. La paternité salomonienne, qui n'est instrumentalisée qu'en Qo 1,12-2,26, ne trahirait-elle pas, précisément, la main du concepteur de notre canon humaniste? Ce patronage lui permettait de rattacher les écrits, par ailleurs si différents, sur lesquels il avait jeté son dévolu à un personnage emblématique (mais non «orthodoxe») de l'histoire juive? Mais que faire alors du livre de Job? Ne faisait-il pas partie de la collection proposée par notre concepteur? En raison de l'ancienneté de ce livre (V^e s.), de son envergure poétique et surtout de sa convergence spirituelle avec la nouvelle collection, il n'est guère pensable qu'il ait pu en être exclu. Simplement, la figure de Job ne pouvait pas être soumise au patronage salomonien, car tout le monde savait qu'elle appartenait, comme d'autres héros légendaires ⁹⁹, à la préhistoire et aux contrées lointaines.

Nous n'avons pas d'éléments nous permettant de déterminer l'ordre primitif des quatre livres dans la collection, si ce n'est que Qo devait se placer nécessairement après les Proverbes. Trois principes d'ordre sont imaginables, et tous trois sont attestés dans les catalogues hellénistiques : chronologique, alphabétique ou logique. Dans l'ordre chronologique (des auteurs fictifs) tout comme dans l'ordre alphabétique (Jb Pr Qo Ct), Jb doit précéder les trois autres. L'ordre traditionnel de *Baba Batra* 14b correspond donc à ces deux critères d'ordre (en admettant, non sans une touche d'ironie, que le Ct soit, pour Salomon, une œuvre de vieillesse!). Cela dit, il n'est pas interdit de se demander si la réunion des quatre œuvres n'a pas obéi d'abord, dans l'esprit de son concepteur, à un ordre logique. Dans ce cas, on aurait au début le livre des Proverbes. C'est ce livre, en effet, qui édifie le système de la sagesse et pose la doctrine de la rétribution immanente. Suivrait alors le livre de Job comme mise en cause passionnée de cette doctrine. La critique faite, l'horizon tragique acquis, surgirait le Cantique comme chant à la vie. Qohéleth, enfin, livrerait, sous forme de longue délibération désabusée, le bilan final. Indépendamment de leur catalogage, l'enchaînement logique des quatre écrits humanistes est donc : Pr Jb Ct Qo.

Quatre écrits réunis dans une collection, cela correspond bien au principe de l'anthologie hellénistique, comme le montre l'exemple de l'anthologie de Céphalás, mentionnée plus haut (avec une combinaison analogue de thèmes amoureux, funéraires, démonstratifs, etc.). Mais quelle était l'ambition de cette collection? Trois cas de figure sont imaginables : a) Cette collection avait-elle l'ambition de se placer d'emblée à côté de la Tora et des Nebiim, et de conférer

⁹⁸ Pr 1,1 ; 10,1 ; 25,1 ; Ct 1,1 (cf. 3,7.9.11 ; 8,11-12) ; et, implicitement, Qo 1,1 ; 1,12-2,26. Pr 1,1 et la titulature salomonienne en Qo 1,1b remontent plus probablement au niveau du 2^e épilogue de Qo, donc au canon pharisien. Cf. *infra*.

⁹⁹ Cf. Éz 14,14 «Noé, Daniel et Job». À l'origine, le nom de Job se rattache peut-être au souvenir d'un personnage royal du Bashân attesté dans les lettres d'Amarna : Ayyab, seigneur d'Ashtartu (EA 256,6.13 ; 364,1 ; cf. W. L. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna*, Paris, Cerf, 1987, p. 483-485, 559 sq.).

à l'ensemble tripartite désormais constitué une perspective humaniste? Dans ce cas, c'est du cercle responsable de la constitution de cette collection que serait née l'idée d'une troisième partie du canon biblique. Ce sont eux qui auraient compris que, pour subsister face à l'hellénisme, les Juifs ne pouvaient se contenter de Moïse et des Prophètes mais qu'ils avaient besoin d'une littérature discursive, d'une littérature de référence qui leur permît de faire le même chemin que les Grecs avaient été en mesure de faire grâce aux Tragiques.

b) Mais on peut imaginer aussi que ce groupe de quatre livres se soit formé d'emblée dans un contexte de polémique et de rivalité. Dans ce cas, c'est sans doute au Psautier que la nouvelle collection avait pour but de faire contre-poids. Les recherches de ces dernières années ont révélé à quel point le Psautier s'inscrit, lui aussi, non seulement dans une visée canonique mais aussi dans le cadre d'un projet intellectuel, littéraire et théologique¹⁰⁰. Dans les Psaumes aussi, le «je» de l'individu émerge, mais il reste presque toujours enraciné dans la tradition et l'histoire particulières d'Israël et de son Dieu, et la perspective reste essentiellement théocentrique. Par ailleurs, comme le laissent supposer certains témoignages anciens, le Psautier figurait dans les milieux juifs pieux comme élément principal, voire unique de la troisième partie¹⁰¹.

c) Enfin – et ce serait là la thèse la plus audacieuse – la collection des Ketubim humanistes espérait-elle carrément se substituer à la Tora et aux Nebiim? Dans ce cas, le livre des Proverbes aurait été présenté comme une nouvelle Tora, humaniste et universelle, une «Tora» dont Job, Cantique et Qohéleth auraient fourni les Nebiim, c'est-à-dire la critique. Perspectives trop audacieuses, sans doute, et il est temps de mettre un terme aux spéculations. Quelle que soit la valeur de ces scénarios, deux points peuvent être retenus : 1) l'existence même d'une collection de quatre Ketubim humanistes bénéficie d'un faisceau d'indices favorables ; 2) l'esprit qui animait cette collection ne pouvait être que subversif à l'égard du judaïsme traditionnel.

9. *Qohéleth, éditeur des Ketubim humanistes?*

Lorsqu'on traite la question de la canonisation du livre de Qohéleth, il est habituel de l'aborder par le biais de l'épilogue ou, plus précisément, des deux épilogues du livre (Qo 12,9-11 et 12,12-14)¹⁰². Il faut maintenant nous interroger sur l'apport de ces quelques versets à notre enquête.

¹⁰⁰ Cf. J. C. McCANN, «The Psalms as Instructions», *Interpretation* 46 (1992), p. 117-128 ; H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 ; J. VAN OORSCHOT, «Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994), p. 69-86.

¹⁰¹ Cf. ci-dessus, mon paragraphe 4.

¹⁰² Contre K. KOENEN, «Zu den Epilogen des Buches Qohelet», *Biblische Notizen* 72 (1994), p. 24-27, mais avec la plupart des auteurs récents, je pense que Qo 12,9-

Le premier épilogue (12,9-11) émane, on en convient généralement, d'un élève ou d'un éditeur encore proche de Qohéleth lui-même, l'ayant connu personnellement et ayant à cœur de transmettre avec le livre une petite vignette informative sur l'auteur, son œuvre et ses intentions. Mais dans l'interprétation de ces quelques lignes, beaucoup dépend de la manière dont on comprend chaque terme utilisé par l'épilogue, et du cadre référentiel dans lequel on choisit de situer ces termes. La traduction que je proposerais est la suivante :

- 9 Par ailleurs, Qohéleth fut un sage!
 En outre ¹⁰³, il enseigna les gens dans la connaissance! Il auditionna, examina, rectifia ¹⁰⁴ des proverbes en grand nombre.
- 10 Qohéleth se mit en quête pour trouver des paroles de charme ¹⁰⁵ ainsi que, dans leur teneur exacte, des paroles de vérité.

14 ne peut pas être attribué à un seul épilogue. Cf. F. J. BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluss! Qo 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung», *Biblische Notizen* 72 (1994), p. 28-59, voir p. 29 sq. ; N. LOHFINK, *art. cit.* (n. 74), p. 85 sq. En revanche, il ne faut pas séparer le v. 11 du premier épilogue comme le fait F. J. BACKHAUS (*ibid.*, p. 31.35-43), car sa thématique est étroitement liée à la description de l'activité de Qohélet aux versets 9-10.

¹⁰³ F. J. BACKHAUS (*art. cit.*, p. 32) comprend 'wd comme «constamment», «sans discontinuité» : Qohéleth aurait été un enseignant infatigable, voire un philosophe itinérant. Pour ma part, je relève que les activités décrites aux versets 9bβ et 10 sont plutôt celles d'un savant de bibliothèque. Peut-être le v. 10 envisage-t-il des voyages (bqš), mais ce sont des voyages à la recherche de manuscrits ou de sources d'information. Le 'wd du verset 9ba désigne donc plutôt une activité exceptionnelle : tout en étant un grand savant, il n'a pas dédaigné, à l'occasion, d'enseigner en public.

¹⁰⁴ tqn : ainsi avec N. LOHFINK (*art. cit.* [n. 74], p. 87) ; contre CHR. DOHMEN, «Der Weisheit letzter Schluss? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14», *Biblische Notizen* 63 (1992), p. 12-18, voir p. 15 sq., qui propose «formuler», et F. J. BACKHAUS (*ibid.*, p. 32 sq.) qui opte pour «rédiger».

¹⁰⁵ hps. Les trois sens principaux de ce substantif sont a) plaisir, bon plaisir, ce qui plaît, b) désir, souhait, c) affaire, chose (ainsi en Qo 3,1.17 ; 8,6) (cf. W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A.T.*, ad voc. ; G. GERLEMANN, *art.* «hps Gefallen haben», in E. JENNI, C. WESTERMANN (éds), *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.*, t. I., München/Zürich, Chr. Kaiser/Theologischer Verlag, col. 625-626). Ce dernier sens, toutefois, ne convient pas à notre passage. Par analogie à 'bny hps («pierres précieuses»), l'expression dbry hps peut être rendue par «paroles précieuses», «paroles de prix», ou alors par «paroles plaisantes» (TOB), «paroles de charme». Comme l'expression se trouve en parallèle avec dbry 'mt («paroles de vérité», «paroles fiables» ou «authentiques» [TOB]), on peut supposer que le premier terme exprime le côté esthétique, émouvant, enchanteur de ces paroles, alors que le second insiste sur leur côté solide, vrai et irréfutable (ainsi A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 218). Ce parallèle, il est vrai, pourrait décrire un seul et même corpus de meshalim, mais il pourrait aussi se référer à des genres littéraires aussi différents que les proverbes et instructions de Pr et Qo et les poèmes d'amour du Ct! C'est l'hypothèse à laquelle je me rallie. DOHMEN (*art. cit.*, p. 14 sq.) voit là une désignation des «instructions» («Lebenslehren») selon le modèle égyptien ; F. J. BACKHAUS (*art. cit.*, p. 32.33) : «paroles plaisantes, appropriées» ; N. LOHFINK (*art. cit.*, p. 86) : «paroles bien frappées».

- 11 Les paroles des sages sont comme des aiguillons, et comme des piquets plantés, celles (les paroles) des auteurs des recueils ¹⁰⁶.
Toutes, elles viennent d'un même berger ¹⁰⁷.

La plupart des commentateurs sont d'accord sur un point : cet épilogue de l'élève est tout empreint d'admiration et de sympathie pour l'œuvre du maître. En revanche, les spécialistes divergent dans leur compréhension de l'activité de ce maître et de la nature de son œuvre, telles qu'elles sont présentées aux v. 10-11. S'agit-il, dans la perspective de l'épilogue, de décrire la naissance, la composition et la rédaction du livre de Qohéleth ¹⁰⁸, ou est-il question d'une compilation plus vaste, englobant, par exemple, les livres de Proverbes et de Qohéleth? En d'autres termes, Qo 12,9-11 décrivent-ils une œuvre d'auteur ou un travail d'éditeur/compilateur? Sans pouvoir reprendre ici la discussion dans tous les détails, j'aimerais attirer l'attention sur les observations suivantes :

a) Tous les verbes utilisés aux v. 9bβ et 10 ('zn pi., hqr pi., tqn pi., bqš pi., mš') s'appliquent avec plus de facilité à l'activité d'un «éditeur critique» qu'à celle d'un «auteur créatif». Il est vrai que tout auteur (re)cherche et (re)trouve dans sa mémoire ce dont il nourrit son œuvre, et on sait qu'à l'occasion Qohéleth aime à citer un dicton ou un proverbe pour en prendre ensuite le contre-pied ¹⁰⁹. Ici pourtant, l'«audition», l'«examen» et la «correction» de «nombreux proverbes» (v. 9), tout comme l'insistance sur la «transcription exacte» (v. 10b) semblent bien envisager la mise en forme et l'édition critique de textes déjà écrits, et non – ou non seulement – la rédaction d'une œuvre personnelle.

b) L'épilogue tout entier semble insister sur la *pluralité* et la *diversité* des paroles ou des écrits concernés. Il y a d'abord, au v. 9b, de «nombreux proverbes», puis, au v. 10, les «paroles de charme» et les «paroles de vérité» que Qohéleth s'est efforcé de retrouver et de transcrire. Au v. 11, toutes ces «paroles de sages» sont comparées à des aiguillons et à des piquets (c'est-à-dire à des instruments qui surprennent leurs destinataires de là où on ne les attend pas, ou qui les cernent de plusieurs côtés). Ces paroles sont contenues dans des «recueils» ou des «collections» (*'asuppot*) dont les auteurs/compilateurs (*ba'aley 'asuppot*) sont, eux aussi, plusieurs. Enfin, le v. 11b clôt l'épilogue en affirmant qu'en dépit de cette variété déconcertante de paroles, d'écrits et de collections, ou alors, sur le mode métaphorique, d'instruments de stimulation et de restriction, le tout vient d'un même berger, c'est-à-dire que le tout a été «mis en musique» par un seul chef d'orchestre. Qui est ce «berger»? Dieu? ¹¹⁰ Salomon, le patron (fictif) des écrits sapientiaux? ¹¹¹ Ou

¹⁰⁶ *b'ly 'špwt* : ainsi avec N. LOHFINK (*ibid.*, p. 86.88).

¹⁰⁷ La proposition de N. LOHFINK (*loc. cit.*) : «n'importe quel berger les emploie tous deux» me paraît improbable. *'hd* dénote la détermination plutôt que l'indétermination.

¹⁰⁸ Ainsi N. LOHFINK, *ibid.*, p. 89 sq.

¹⁰⁹ Cf., par exemple, Qo 1,15.18 ; 2,14.23 ; 4,5-6.11-12 ; 5,2.11 ; 6,9 ; 7,7 ; 9,16.

¹¹⁰ Ainsi A. LAUHA, *Kohelet* (n. 105), p. 220.

¹¹¹ Ainsi F. J. BACKHAUS, *art. cit.*, p. 36.39-43.

Qohéleth lui-même? Il serait surprenant que ce soit Dieu, car Dieu n'est justement pas présenté comme «berger» dans Qo, ni d'ailleurs dans Pr et Ct. L'image du berger est amenée dans notre contexte par l'évocation des «aiguillons» et des «piquets», c'est-à-dire à propos de la fonction des collections de paroles. Il me semble donc que l'épilogue définit ici le rôle qu'il attribue à Qohéleth. Qohéleth est, selon lui, le «berger» qui a ramené dans un même bercail des troupeaux de provenances différentes : il est l'éditeur qui a réuni dans une même collection des écrits de nature très différente, des livres qui excitent et des livres qui calment. Tout cela est dit sur un ton délicieux. L'ironie du maître se serait-elle transmise à son disciple?

Si notre épilogue présente Qohéleth non seulement comme un enseignant mais aussi et surtout comme un créateur de canon littéraire ¹¹², si donc le champ balisé par l'épilogue de 12,9-11 s'étend au-delà du seul livre de Qohéleth, est-il possible de définir les contours de ce canon? La référence la plus manifeste (*mešalim*, v. 9b) vise le livre des Proverbes, ou tout au moins une première édition de ce livre. L'épilogue pourrait donc envisager, au minimum, un ensemble composé de *Pr et Qo. Cette thèse a été réactualisée par G. H. Wilson ¹¹³, mais elle remonte déjà à Heinrich Graetz ¹¹⁴, qui l'avait lui-même reprise de Nahman Krochmal, un philosophe et historien du début du XIX^e siècle. Wilson relève, en effet, des affinités entre l'épilogue de Qo (12,9-14) et le prologue de Pr (Pr 1,2-7), et se demande si ces deux livres n'ont pas été réunis par le responsable de cet encadrement rédactionnel. Cette observation est pertinente mais elle concerne d'abord le second épilogue de Qo (9,12-14) et reflète probablement une seconde étape de la canonisation. Nous y reviendrons dans le dernier paragraphe de cet article. Le canon auquel se réfère le premier épilogue et dont il attribue la paternité à Qohéleth pourrait donc ne pas avoir compris encore Pr 1,2-7 ni même Pr 1-9. Il existe, en effet, bien des indices qui permettent de penser que Pr 1-9 présupposent à la fois Ct et Qo et ont pour but précisément de dénoncer ou, tout au moins, de désamorcer l'hédonisme et le scepticisme explicites ou latents que l'auteur de Pr 1-9 perçoit dans ces deux ouvrages ¹¹⁵.

Reste alors la question : que contenait le canon auquel se réfère le premier épilogue? Seule une analyse serrée des correspondances et références inter-

¹¹² On est frappé par le fait que l'épilogue ne présente *pas* Qohéleth comme un écrivain. Dans un travail en cours d'élaboration à l'Institut romand des sciences bibliques de Lausanne, Alain Bühlmann est arrivé à la conclusion que la rédaction du livre se comprend le mieux comme une édition des notes de cours rédigées par un élève de Qohéleth, et pourquoi pas par l'épilogue lui-même?

¹¹³ G. H. WILSON, «'The Words of the Wise' : The Intent and Significance of Qohéleth 12,9-14», *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), p. 175-192.

¹¹⁴ H. GRAETZ, *Kohelet*, 1871 (n. 1), p. 47-49.

¹¹⁵ Comme Alain Bühlmann m'y a rendu attentif, de nombreux passages de Pr 1-9 pourraient s'expliquer comme une polémique contre le Ct (par exemple Pr 2,10-19 ; 5,1-14.15-23 ; 6,20-7,27) ou contre Qo (p. ex. Pr 3,7.13-14 ; 5,12-14 ; 9,1-10.13-15). Cf. *supra*, n. 112.

nes permettrait de se faire une idée plus précise de l'esprit et des enjeux de cette anthologie des Ketubim «humanistes». La révérence faite à Job, le grand ancêtre, affleure partout dans le livre de Qo, même si Qohéleth doit se sentir séparé de Job par tout ce qui fait la «modernité»! Les allusions au Ct sont elles aussi nombreuses, même si Qohéleth – tempérament oblige – ne peut réfréner une certaine ironie à son égard. Mais le grand référent demeure évidemment le livre des Proverbes : c'est à partir de la «thèse» que représentent les collections réunies de Pr 10-29 que Qo va pouvoir développer – par l'édition et la mise en contexte de Jb et de Ct comme par l'adjonction du recueil de son propre enseignement – à la fois l'«antithèse» et la «synthèse». Si cette perspective est fondée – et telle est ma thèse – le canon des Ketubim «humanistes» comprenait donc Pr 10-29, Jb, Ct et Qo. Qohéleth apparaîtrait lui-même comme l'«inventeur», le «sélectionneur», l'«éditeur» et le premier «commentateur» de cette collection, donc en définitive comme le véritable architecte de la présence des livres sapientiaux dans la Bible juive.

10. *L'intégration de la collection des quatre écrits «humanistes» dans le canon pharisien des douze Ketubim*

Comme nous l'avons vu, c'est probablement après la crise maccabéenne et dans les milieux proto-pharisiens que fut mise en place la collection des douze Ketubim et que s'accrédita, peu à peu, l'idée de son statut canonique. Un demi-siècle ou quelques décennies seulement s'étaient écoulées depuis l'édition de l'anthologie des écrits «humanistes», mais le climat avait beaucoup changé. La qualité littéraire de cette anthologie ainsi que son caractère novateur (voire provocateur) avaient sans doute contribué à son rayonnement et assuré son prestige dans les milieux lettrés : Jb, *Pr, Ct et Qo étaient déjà devenus des «classiques», de sorte qu'il ne pouvait plus être question de les écarter définitivement. En les plaçant à la suite du Psautier, en les insérant dans une collection de livres beaucoup plus vaste et en les faisant voisiner avec des écrits plus conformes à l'esprit communautaire juif, les créateurs du canon pharisien pouvaient espérer cependant les canaliser et les priver de leur caractère subversif. Le deuxième épilogue de Qo (12,12-14) paraît témoigner de ce stade intégrateur et assimilateur de l'histoire du canon des Ketubim.

- 12 En plus de cela, mon fils, prends garde :
 À écrire des livres nombreux, il n'y a pas de fin!
 Et beaucoup d'étude épuise le corps !¹¹⁶

¹¹⁶ On peut aussi prendre le v. 12b pour une subordonnée. N. LOHFINK (*art. cit.* [n. 74], p. 90) traduit ainsi : «Quand bien même on n'arrêterait jamais de faire toujours davantage de livres, et qu'on ruinât son corps en étudiant toujours plus, le mot de la fin, après avoir tout lu, serait seulement : crains Dieu et garde ses commandements. [...]»

- 13 La fin du discours, tout ayant été entendu :
«Crains Dieu et observe ses commandements!»,
car c'est là tout l'homme.
- 14 En effet, toute œuvre, Dieu la fera venir en jugement,
sur tout ce qui est demeuré caché, que ce soit bon ou mauvais.

Ce deuxième épilogue, qui s'adresse au lecteur à la deuxième personne, frappe par la transition, apparemment calculée, entre le registre ironique (qui se veut rassurant pour le lecteur) et le retour au sérieux : le v. 12 est une mise en garde, sur un ton badin, contre la prolifération des livres et, plus généralement, contre la complication intellectuelle, tout en introduisant, sur le mode ludique, le principe de la clôture canonique, alors que les v. 13-14, totalement sérieux, sont un rappel de la Doctrine et de la Loi dans leur massive simplicité. Le deuxième épilogue traduit donc à la fois une prise de distance et une appropriation. Mais par rapport à quoi se situe cette accolade réticente? S'agit-il du livre de Qohéleth seulement, dont la fin de l'épilogue, aux v. 13-14, donnerait en quelque sorte la récapitulation dogmatique? Ou cet épilogue étend-il son regard sur une collection plus étendue, déjà constituée? Dans ce cas-là, les v. 13-14 résumeraient ce qu'est, aux yeux des éditeurs pharisiens, le «message» non seulement du livre de Qohéleth, mais aussi des trois autres écrits humanistes rassemblés par l'auteur/éditeur dont nous parlait le premier épilogoïste. Le fait qu'au v. 12, il est question de «livres nombreux» fait pencher la balance en faveur de la seconde hypothèse. Dans sa substance, le second épilogue est un chef-d'œuvre de diplomatie : il «concède» l'entrée des écrits humanistes dans le canon pharisien, mais en prenant trois précautions essentielles : a) un verrou est mis contre la prolifération de livres de ce type : «nous sommes prêts à accueillir ces livres salomoniens à la demande générale, mais il n'y en aura pas d'autres!» (v. 12ba). b) Ces livres doivent être lus sur un mode léger : il ne faut pas chercher à en faire une lecture serrée, car le lecteur risquerait de s'y égarer! (v. 12bβ). c) Ces quatre livres se trouvent résumés par la formule «Crains Dieu et observe ses commandements!». Il n'y a rien d'autre à y chercher (v. 13)!

Le «climat spirituel» de cet épilogue est très proche de celui que nous trouvons en Pr 1-9¹¹⁷ et dans le Siracide¹¹⁸. Au v. 12a, la mise en garde s'adresse, pour la première fois dans le livre de Qo, à «mon fils». Le livre de Qo et les livres qui le précèdent sont ainsi replacés dans le contexte de la sagesse traditionnelle, celle qui insiste sur la fidélité à l'enseignement paternel et qui du même coup exclut toute subversion de cet enseignement. Cette même préoccupation est omniprésente en Pr 1-9 ; 30-31, accompagnée généralement de la mise en garde contre tous ceux qui tentent de détourner le «fils» de la

¹¹⁷ Cf. G. H. WILSON, *art. cit.* (n. 113), p. 183-189.

¹¹⁸ Cf. G. T. SHEPPARD, «The Epilogue to Qohéleth as Theological Commentary», *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), p. 182-189, voir p. 186-188 ; F. J. BACKHAUS, *art. cit.*, p. 44-51.

voie de la sagesse ¹¹⁹. L'exhortation à tourner le dos à toute recherche vaine et à revenir à la voie tracée par Dieu correspond bien à l'univers de Pr 1-9 et 30-31 où constamment sont dénoncés les «vagabondages» de l'esprit humain ¹²⁰. Si la «crainte de Yhwh» ou la «crainte de Dieu» et les expressions dérivées jouent un rôle aussi chez Jb ¹²¹, en Pr 10-29 ¹²² et même chez Qo lui-même ¹²³, c'est bien Pr 1-9 qui fait de la sentence «la crainte de Yhwh est le principe du savoir» (Pr 1,7 ; 9,10) son leitmotiv déclaré ¹²⁴. Enfin, le deuxième épilogue se clôt, au v. 14, sur une réaffirmation solennelle de la foi en la rétribution divine ultime de tout comportement humain, fût-il bon ou mauvais. Il est certes ironique que tel soit le mot de la fin d'un livre qui s'est donné tant de mal pour mettre en doute la rétribution divine, mais ce v. 14 est en harmonie totale avec Pr 1-9 ¹²⁵.

En conclusion, il vaudrait la peine de se demander si en intégrant l'anthologie des quatre écrits humanistes dans leur grand canon, les milieux pharisiens n'ont pas profité de doter le vieux livre des *meshalim* d'un prologue et d'un épilogue nourris d'une théologie plus proche de celle du Siracide que de celle des écrits humanistes édités par Qohéleth, d'un encadrement qui «réglait leur compte» tant à Qohéleth qu'au Cantique. En Qo 12,12-14, ces éditeurs pharisiens nous donneraient leur signature éditoriale.

Bilan et conclusion

Dans cet article, nous espérons avoir montré que la constitution de la collection des douze Ketubim de la Bible massorétique est antérieure à Yabneh et que son origine doit être cherchée dans les milieux (proto-)pharisiens du milieu du II^e siècle av. notre ère. La mise sur pied de cette grande collection est cependant précédée par les tentatives de milieux divers de concevoir une troisième collection canonique à côté de la Tora et des Nebiim. Le modèle de ces entreprises doit être cherché dans l'établissement de canons littéraires par les représentants de la culture classique grecque, notamment à Alexandrie. Le principe constitutif de cette troisième collection a été, dès le début, celui de l'anthologie. Les avis semblent toutefois avoir divergé quant au choix de ce qui devait figurer dans cette anthologie. Pour les uns, la lyrique culturelle seule était requise. Le Psautier, lui-même construit comme un canon, pouvait à lui

¹¹⁹ Cf. Pr 1,8 ; 2,1 ; 3,1.11-12.21 ; 4,1-5.10-27 ; 5,1-14 ; 6,20-22 ; 7,1-3 ; 9,7-9 ; 30,11-14 ; 31,2-3 ; 31,28.

¹²⁰ Cf. entre autres Pr 1,22-23 ; 3,5-7 ; 9,1-6.7-9 ; 30,2-14.

¹²¹ Cf. Jb 1,1.8.9 ; 2,3 ; 4,6.16 ; 6,14 ; 15,4 ; 22,4 ; 28,28.

¹²² Cf. Pr 10,27 ; 14,26.27 ; 15,16.33 ; 16,6 ; 19,23 ; 22,4 ; 23,17 ; 24,21.

¹²³ Cf. Qo 3,14 ; 5,6 ; 7,18 ; 8,12.13.

¹²⁴ Cf. aussi Pr 1,29 ; 2,5 ; 3,7 ; 8,13.

¹²⁵ Cf. Pr 1,19.24-33 ; 2,21-22 ; 3,33-35 ; etc.

seul constituer la troisième partie du canon. Mais pour d'autres, le défi était de répondre à la culture grecque par une *culture* juive. Il y existait des livres, plus anciens ou plus récents, qui avaient pris le parti d'aborder les enjeux majeurs de l'existence humaine – la sagesse, la souffrance, l'amour et la mort – en faisant abstraction de toute référence au particularisme juif tout en maintenant l'axiome du Dieu unique. C'est là ce qui unit les livres, par ailleurs très différents, qui ont été réunis dans une collection que nous avons, faute de mieux, appelée le «canon des écrits humanistes» : Jb, *Pr, Ct et Qo. Ensuite, à la lumière du premier épilogue de Qo (Qo 12,9-11), il nous est apparu que Qohéleth lui-même pourrait avoir été l'artisan de cette collection canonique. Enfin, le deuxième épilogue (Qo 12,12-14) nous a suggéré que, vers le milieu du II^e siècle, la collection de ces quatre «écrits humanistes» (pourvue entre-temps – ou à cette occasion – du prologue de Pr 1-9) avait été incluse dans la collection large des douze Ketubim de la future Bible massorétique.