Les Ecritures hors du Livre

1 L'identité réformée entre livre et lecture¹

Le simple titre de ce chapitre, « Les Ecritures hors du Livre », semblera saugrenu à plus d'un/e exégète de la Bible. Comme je l'ai dit dans l'introduction, l'exposition *Reformation 2017* à Wittenberg avait choisi de faire entrer le visiteur par une Bible monumentale ; quant au pavillon suisse de cette exposition, il était centré sur l'attraction représentée par une ancienne presse, pierre d'angle de l'émergence de la Réforme². On pourrait difficilement trouver meilleure illustration, dans la vie ecclésiale protestante, de l'affirmation du théologien réformé Pierre Gisel, censée être valable pour le christianisme en général : « l'Ecriture occupe le lieu de l'origine, tout en étant un phénomène *historiquement second* »³. En accord avec ce point de vue, les visiteurs de l'exposition *Reformation 2017* à Wittenberg ont concrètement été invités à franchir la « porte de l'origine » que représente la Bible.

Face à une si claire proclamation théologique et culturelle, on pourrait avoir l'impression qu'il est d'une utilité toute relative de vouloir évaluer l'impact du tournant numérique sur les sciences bibliques. Le titre même de cet ouvrage démontre toutefois que j'entends prouver l'intérêt de cet impact. Ce premier chapitre vaut comme table d'orientation dans cette problématique, et espère convaincre le lectorat de l'utilité de la traversée, quand bien même les vingt-sept mètres de hauteur de la porte d'entrée du livre biblique à Wittenberg invitent à une prudente modestie.

Je commencerai par relever quelques-unes des marques institutionnelles et des publications qui signalent l'émergence du tournant numérique dans le champ qui est le mien, tels les programmes de master en *Digital Theology* et sciences bibliques dans les universités de Durham (Royaume-Uni) et Vrije

1 Ce chapitre comporte plusieurs passages traduits d'un article publié en allemand dans sa version originale. Ils sont publiés ici en français avec l'aimable autorisation de la revue *Zeitschrift des Neuen Testaments* : C. Clivaz, « Die Bibel im digitalen Zeitalter : Multimodale Schrift Gemeinschaften », *Zeitschrift für Neues Testament* 20 (39/40), 2017, p. 35-57 ; <<http://periodicals.narr.de/index.php/znt/article/view/3213>>.

2 *Cath.ch*, « Inauguration du pavillon suisse à l'exposition universelle de la Réforme », 21 mai 2017, <<https://www.cath.ch/news/inauguration-pavillon-suisse-a-lexposition-universel-le-de-reforme/>>.

3 P. Gisel, « Apocryphes et canon : leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique », *Apocrypha* 7 (1996), p. 225-234 ; ici p. 230.

Amsterdam (Pays-Bas)⁴. L'éditeur Brill a lancé une série intitulée *Digital Biblical Studies*⁵, tandis que diverses sociétés savantes en sciences bibliques ont ouvert des séminaires de recherche en humanités numériques (SBL, ISBL, et EABS, depuis 2013 et 2012 respectivement). Le premier centre de théologie digitale a ouvert en 2014 à l'Université de Durham, le CODEC center⁶ et, comme signalé dans l'introduction, Jeffrey Siker a publié en 2017 la première monographie consacrée à la Bible dans la culture digitale⁷.

Des chercheurs ont par ailleurs écrit au cours de cette décennie des articles qui dressent des états des lieux de la question. En 2010, Wido van Peursen a mis en lumière le tournant épistémologique opéré des textes aux documents dans la culture digitale⁸. En 2012, Ulrich Schmid a dessiné les contours généraux de l'évolution des éditions du Nouveau Testament dans cette période⁹. En 2013, la conférence plénière en français du congrès de la *Society of New Testament Studies* à Perth (Australie) a été l'occasion d'offrir une première synthèse sur le statut du Nouveau Testament dans ce contexte, publiée en 2014¹⁰, un thème développé dans des publications ultérieures¹¹. La question de départ était de se demander si le Nouveau Testament allait devenir un *biblaridion*

4 MA in Digital Theology, CODEC Center, Durham University, <<https://www.dur.ac.uk/codec/courses/>>; MA in Biblical Studies and Digital Humanities, Vrije Amsterdam University, <http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/Images/BiblicalStudies_tcm238-829352.pdf>.

5 *Digital Biblical Studies*, Brill, <<https://brill.com/DBS>>.

6 CODEC center, Durham University, <<https://www.dur.ac.uk/codec/>>.

7 Siker, *Liquid Scripture*.

8 W. van Peursen, « Text Comparison and Digital Creativity : An Introduction », dans *Text Comparison and Digital Creativity. The Production of Presence and Meaning in Digital Text Scholarship (Scholarly Communication 1)* W. van Peursen – E. D. Thoutenhoofd and A. Van der Weel (éd.), Brill, 2010, p. 1-27.

9 U. Schmid, « Thoughts on a Digital Edition of the New Testament », dans *Reading Tomorrow*, C. Clivaz et al. (éd.), p. 299-306. Voir auparavant D. C. Parker, « Through a screen darkly: Digital texts and the New Testament », *JSNT* 25 (2003/4), p. 395-411.

10 C. Clivaz, « New Testament in a Digital Culture : A *Biblaridion* (Little Book) Lost in the Web ? », *JRMDC* 3 (2014/3), p. 20-38, <https://brill.com/downloadpdf/journals/rmdc/3/3/article-p20_20.pdf>.

11 Clivaz, « Homer and the New Testament » ; C. Clivaz, « Jamais deux sans trois ! Théologie, exégèse et culture », dans E. Cuivillier – B. Escaffre (dir.), *Entre exégètes et théologiens : la Bible. 24^e congrès de l'ACFEB (Toulouse 2011)*, Cerf, 2014, p. 253-269 ; C. Clivaz, « Introduction. Digital Humanities in Jewish, Christian and Arabic traditions », *JRMDC* 5 (2016), p. 1-20, <https://brill.com/downloadpdf/journals/rmdc/5/1/article-p1_1.xml> ; C. Clivaz – A. Gregory – D. Hamidović (éd.), avec S. Schulthess, *Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies (Scholarly Communication 2)*, Brill, 2013 ; C. Clivaz – P. Dilley – D. Hamidović (éd.), avec A. Thomas, *Ancient Worlds in Digital Culture (DBS 1)*, Brill, 2016 ; C. Clivaz – P. Dilley – D. Hamidović – M. Popović – C. T. Schroeder – J. Verheyden (éd.), *Digital Humanities in Jewish, Christian and Arabic traditions*, *JRMDC* 5 (2016/1), <https://brill.com/downloadpdf/journals/rmdc/5/1/article-p1_1.xml>.

(Ap 10,2.9-10), un « tout petit livre » perdu sur le Web, une question qui sera reconsidérée au chapitre 4¹².

En 2016, Carrie Schroeder a, quant à elle, démontré que le développement des études textuelles digitales (*digital textual studies*) tend à inclure des « mondes striés de couches multimodales », des « mondes d'émancipation, d'engagement et d'interactivité », un trait qui n'est pas spécifique aux études bibliques, mais s'étend à tous les champs des études en sciences des religions et sciences littéraires¹³. Les *religious studies* ont d'ores et déjà été prolifiques sur la question du tournant numérique, à commencer par Heidi Campbell qui a publié une synthèse sur la problématique dans *Digital Religion* (2013), enquête qu'elle a ensuite développée dans des publications de 2015 et 2016¹⁴. On relèvera également les travaux d'Olivier Krüger sur la problématique générale des médias et du religieux¹⁵. Quant à Tim Hutchings, il se signale par plusieurs publications ancrées dans le champ des sciences des religions, mais touchant également à des thèmes théologiques¹⁶.

A ces nouveaux programmes d'études, centres et publications, il faudrait encore ajouter la liste déjà longue des projets en humanités numériques qui concernent les sciences bibliques, dont la revue *Forum Exegese und Hochschuldidaktik* vient de publier une première liste sélective¹⁷. Toute cette effervescence digitale n'atteste évidemment pas encore d'elle-même qu'un important tournant épistémologique soit à l'œuvre, capable de marquer en profondeur

¹² Voir chapitre 4, notamment points 1.4 et 2.3.

¹³ C. T. Schroeder, « The Digital Humanities as Cultural Capital: Implications for Biblical and Religious Studies », *JRMDC* 5 (2016/1), p. 21-49; ici p. 43 ; <https://brill.com/downloadpdf/journals/rmdc/5/1/article-p1_1.xml>.

¹⁴ H. A. Campbell (éd.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge, 2013 ; H. A. Campbell – B. Altenhofen, « Methodological Challenges, Innovations and Growing Pains in Digital Religion Research », dans *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*, S. Cheruvallil-Contractor – S. Shakkour (éd.), Blumsbury Publishing, 2015, p. 1-12. L'ouvrage suivant considère aussi le point de vue théologique : H. A. Campbell – S. Garner, *Networked Theology. Negotiating Faith in Digital Culture*, Baker Academy, 2016.

¹⁵ O. Krüger, *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven religionswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Medienforschung, Reihe Religion und Medien* (Bd.1), Transcript Verlag, 2012.

¹⁶ T. Hutchings, « E-reading and the Christian Bible », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 44 (2015/4), p. 423-440 ; T. Hutchings, *Creating Church Online*, Routledge, 2017, Bookshelf Online, <<https://online.vitalsource.com/#/books/9781136277498/>> ; T. Hutchings, « Design and the digital Bible: persuasive technology and religious reading », *Journal of Contemporary Religion* 32 (2017/2), p. 205-219, <<http://dx.doi.org/10.1080/13537903.2017.1298903>>.

¹⁷ H. Bezold, « Online-Portale zu antiken Texten und Manuskripten », *Forum Exegese und Hochschuldidaktik : Verstehen von Anfang an. Digital Humanities* 2 (2017/2), p. 93-100.

les perceptions théologique et culturelle de la Bible. On peut toutefois discerner ce qui serait de l'ordre des prémices d'une discussion théologique à plus large échelle dans certains débats qui ont surgi en lien avec les réflexions sur la *sola scriptura*, l'adage *par l'Ecriture seule*, au cours de l'année 2017 qui a marqué les 500 ans de la Réforme¹⁸.

Signa temporum, la Fédération des Eglises protestantes suisses (FEPS) n'a pas intitulé *sola scriptura* l'étude commémorative qu'elle a publiée pour marquer l'anniversaire de la Réforme, mais bel et bien *sola lectura, par la lecture seule*. On a ici, au croisement de ces deux expressions utilisées par des Eglises réformées en Suisse, une mise en abyme des deux journées internationales consacrées l'une au livre et l'autre à la lecture. La première est célébrée par l'UNESCO depuis le 23 avril 1995, date du décès de Cervantes, et commémore *Don Quichotte*¹⁹. La seconde, plus récente et informelle, le Ray's Day, est consacrée à la lecture, depuis le 22 août 2014²⁰, jour anniversaire de Ray Bradbury. Il est l'auteur du roman de science-fiction dystopique *Fahrenheit 451*, publié en 1953, métaphore illustrant notre rapport à la littérature, à la lecture, aux livres²¹. En Suisse, cet accent sur la lecture a été repris en 2018 par la première journée suisse de la lecture à voix haute, le 23 mai 2018²². Cette diversité de journées commémoratives fait écho à la quête d'identité ouverte pour les salons du livre, qui cherchent comment se redéfinir face à la promotion numérique du livre et de la lecture²³. Dans son édition 2017, le salon de Turin a par exemple fait le choix de s'ouvrir au cinéma et a accueilli une présence encore modeste mais claire de la littérature numérique²⁴.

Les Eglises réformées de Suisse se sont donc montrées en consonance avec cette évolution culturelle globale en orientant l'adage *sola scriptura* vers la *sola*

18 L'intégralité du numéro double spécial Réforme du journal *Zeitschrift des Neuen Testaments* 39/40 (2017) a été consacré à ce thème.

19 UNESCO, *Journée mondiale du livre et du droit d'auteur*, <<http://www.unesco.org/new/fr/wbcd>> ; *Journée mondiale du livre et du droit d'auteur, Canada*, « Propos historique », <<http://www.journeedulivre.ca/a-propos/historique/>>.

20 *ActualLitté*, « Ce 22 août, c'est #RaysDay : célébrer lecture, auteurs, lecteurs », *ActualLitté* 25 juillet 2014, <<https://www.actualitte.com/article/monde-edition/ce-22-aout-c-est-rays-day-celebrer-lecture-auteurs-lecteurs/50352>>.

21 R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, Ballantine books, 1953 ; voir Clivaz, « New Testament in a Digital culture », p. 31-32. Bradbury est également évoqué au chapitre 3, p. 131-132 et 154.

22 *Journée de la lecture à voix haute*, <<https://www.journee-de-la-lecture.ch/fr/>>.

23 N. Gary, « Réinventer les salons, car le 'livre a encore toute sa place dans notre société' », *ActualLitté* 18 novembre 2017, <<https://www.actualitte.com/article/monde-edition/reinventer-les-salons-car-le-livre-a-encore-toute-sa-place-dans-notre-societe/85897>>.

24 N. Gary, « Turin: 'c'est le Bonheur de voir tant de jeunes qui lisent' (Nicola Lagioia) », *ActualLitté* 23 mai 2017, <<https://www.actualitte.com/article/interviews/turin-c-est-un-bonheur-de-voir-tant-de-jeunes-qui-lisent-nicola-lagioia/82890>>.

lectura. Écrit par un groupe de théologiens suisses, *Sola lectura ?* (2016) affirme :

L'avènement de la civilisation des médias électroniques, succédant à la « galaxie Gutenberg », représente un défi pour la culture chrétienne de la lecture, qui repose sur la Bible. La considération du long terme permet cependant de relativiser cette rupture. L'histoire médiatique du christianisme montre assurément des affinités particulières entre le message chrétien et le livre en tant que média. Mais ce lien ne touche pas à l'essence du christianisme, il n'est pas au cœur de l'identité chrétienne. [...] Le christianisme n'est pas une religion du livre, mais de la lecture. Au commencement de la religion chrétienne, il n'y a pas un livre sacré transmettant la parole de Dieu, mais Jésus-Christ, Parole de Dieu en personne [...]. A cet égard, les médias sociaux électroniques sont appelés à prendre une importance croissante. [...] Le livre, ou tout autre moyen de communication, ne préexiste donc pas au christianisme, il est un phénomène historique accessoire²⁵.

Le propos est pour le moins clair et assumé. Face au livre « phénomène historique accessoire », la lecture est présentée dans *Sola lectura ?* comme une « compétence clé du protestantisme. Celui-ci est pétri d'expériences de lecture depuis ses origines à l'époque de la Réforme, que ces expériences se réfèrent à la Bible ou à d'autres domaines, très nombreux d'ailleurs »²⁶. Cette évolution est toutefois synthétisée dans une expression qui diffère profondément entre les versions allemande et française de *Sola lectura ?*, un texte qui, à ma connaissance, n'a pas été traduit en italien ou en romanche, les deux autres langues nationales suisses. La version allemande assume de parler, en régime numérique, d'« émancipation » de l'Écriture hors du livre²⁷, tandis que le français évoque une « dissociation » entre l'écrit et le livre :

25 FEPS, Institut de théologie et d'éthique (ITE), *Sola lectura ? Enjeux actuels de la lecture dans une perspective protestante*, Stämpfli AG, 2016, p. 7-8, <<http://www.kirchenbund.ch/fr/publications/tudes/sola-lectura>>.

26 FEPS, *Sola lectura ?*, p. 30.

27 SEK, Institut für Theologie und Ethik (ITE), *Sola lectura ? Aktuelle Herausforderungen des Lesens aus protestantischer Sicht*, Stämpfli AG, 2016, <<http://www.kirchenbund.ch/de/publikationen/studien/sola-lectura>>, p. 10 : « Heute stellt sich neu die Frage, was die Emanzipation der Schrift vom Buch hin zu einer Omnipräsenz der Schrift in den elektronischen Medien auf Computerbildschirmen, Smartphones und Tablets für die konkrete Gestalt des christlichen Glaubens bedeutet ».

Une question nouvelle se pose aujourd'hui : celle de la signification, pour l'expression concrète de la foi chrétienne, de la dissociation entre l'écrit et le livre (*die Emanzipation der Schrift vom Buch*), avec son prolongement dans l'omniprésence de l'écrit dans les médias électroniques de toutes sortes ²⁸.

Entre émancipation et dissociation, un hiatus se laisse déchiffrer : l'allemand dessine un mouvement qui va du livre à l'écriture, ou même à l'Ecriture, car « die Schrift », laisse entendre ces deux sens. Le français cadre lui clairement la signification en réduisant « Schrift » à « écrit », et pose l'écrit et le livre en face à face, dans un mouvement de dissociation, telles deux plaques tectoniques s'éloignant l'une de l'autre, au lieu de l'enchaînement séquentiel suggéré par l'allemand. La version française utilise le vocabulaire de l'émancipation, mais dans d'autres passages²⁹. Cette alternative émancipation/dissociation reflète plus largement la diversité des états d'esprit face au tournant numérique et au devenir de l'écriture. Umberto disait en 2011 que nous faisons face, ni plus ni moins, à quelque chose de « pire que la chute de l'empire romain », tandis que Michel Serres affirmait en 2013 que nous étions face à une « renaissance de l'humanité »³⁰.

Sans que l'on puisse, bien sûr, mettre ces doctes opinions en équation avec la « dissociation entre l'écrit et le livre » d'un côté, et l'*Emanzipation der Schrift vom Buch* de l'autre, il est utile de prendre conscience en entrée d'ouvrage que les acteurs de la vie intellectuelle peuvent réagir de manières diverses au changement culturel en cours. Tout un chacun peut, suivant les cadres et les moments, passer d'un sentiment de dissociation à une conviction d'émancipation, ou inversement, dans son interrogation sur le phénomène des écritures digitales. Ce phénomène invite en tout cas à mesurer ses forces et faiblesses en regard des nouvelles exigences qu'il pose. Le document *Sola lectura ?* rappelle à cet effet l'utile tradition de lecture communautaire propre à la tradition chrétienne, et à la tradition protestante en particulier :

28 FEPS, *Sola lectura ?*, p. 30.

29 Pour le vocabulaire de l'émancipation dans les deux textes, voir SEK, *Sola lectura ?*, p. 10, 24, 26 et 29 ; FEPS, *Sola lectura ?*, p. 14, 23, 25 et 28. A noter que le texte français comporte l'idée d'émancipation de la parole biblique à la p.14, alors que l'allemand parle d'indépendance.

30 U. Eco, « Vers une nouvelle Renaissance », *Nouvelles Clés* (2011/5), p. 52 ; C. Cabé, « Michel Serres : 'Nous sommes face à une renaissance de l'humanité' », *La Vie*, 16.05.2013, <http://www.lavie.fr/actualite/societe/michel-serres-nous-sommes-face-a-une-renaissance-de-l-humanite-16-05-2013-40284_7.php>.

Le protestantisme est en mesure d'injecter dans le discours contemporain un élément particulièrement important, à savoir l'expérience communautaire de la lecture. Depuis l'époque de la *Prophezey* à Zurich, lieu de lecture et d'étude communautaires de la Bible, des groupes et des communautés se sont constitués à de nombreuses reprises dans le même but³¹.

Dans la droite ligne de cette tradition, le théologien réformé Karl Barth relit le processus rédactionnel qui lui a permis de produire dans les années 1920 son commentaire de l'Épître aux Romains, en insistant sur l'adresse à la communauté, dans une brève vidéo mise en ligne par le *Centre d'études Karl Barth*. Voici son texte transcrit en allemand en note et traduit en français ci-dessous :

Ce que j'ai voulu faire à l'origine n'était pas un livre, dans le but d'une publication, mais une collection de manuscrits que j'ai ensuite lus devant mes amis. Puis c'est pas à pas qu'est advenue la forme d'un livre, et qu'un livre en a bel et bien résulté. Mais si on m'avait demandé quel était le but que je visais, je n'aurais pu qu'exprimer que je m'étais mis en quête de camarades, de compagnons, chrétiens avec moi, potentiellement saisis du même embarras que celui dans lequel je me trouvais, et qui cherchaient précisément à saisir complètement différemment la Bible, le Nouveau Testament et l'Épître aux Romains, des compagnons avec lesquels lire ce vieux texte au sein d'une communauté invisible (*unsichtbare Gemeinschaft*), pour ainsi dire³².

En croisant les regards du texte de la FEPS *Sola lectura* ? et de ce commentaire de Barth, une problématique se dessine qui guide le projet de ce livre : *tester*

31 FEPS, *Sola lectura* ?, p. 31.

32 Karl Barth, « Karl Barth & the Epistle to the Romans », *Center for Barth Studies*, visualisé le 17.04.19, <<https://vimeo.com/90346827>>. Aucune indication d'année ou de lieu de tournage n'est donnée sur le site *Vimeo*. J'ai transcrit l'interview allemande, empreinte de certains mots du dialecte bâlois, avec l'aide de Tamara Geisteiner, que je remercie : « Was ich damit erreichen wollte, ursprünglich nicht ein Buch, das ich herausgeben wollte, sondern eine Sammlung von Manuskripten, die ich dann meinen Freunden vorgelesen habe. Und dann kam es so Schritt für Schritt dazu, dass es doch ein Buch werden sollte, und dann ist also ein Buch geworden. Aber wenn ich gefragt bin, was ich damit erreichen wollte, so könnte ich eigentlich nur sagen, ich habe mich umgesehen nach Genossen, nach Mitmenschen, nach Mitchristen, die möglicherweise aus derselben Verlegenheit, in der ich mich befand, ebenfalls im Begriff waren, wieder ganz anders nach der Bibel, und nach dem Neuen Testament und dem Römerbrief zu greifen, mit denen zusammen, wie soll ich sagen, in unsichtbarer Gemeinschaft diesen alten Text zu lesen ».

l'émancipation du texte biblique hors du livre, et évaluer de quelles manières ce texte se met en réseaux avec des communautés de lecture et d'interprétation, via cette émancipation. Il me paraît justifié d'assumer de parler d'émancipation puisque « l'Écriture en format électronique est plus interactive et moins canonique ; elle n'est plus l'Écriture sainte codifiée sous forme imprimée, mais fait partie d'un processus continu de communication », comme l'exprime *Sola lectura* ?³³

Les versions allemande et française de ce texte divergent à nouveau quant à l'évaluation de cette interactivité et de cette prise de distance au canon : pour la version allemande, c'est une *Herausforderung*, soit un « défi » ou *challenge* ; pour la version française, c'est un « problème ». *Herausforderung* ou problème ? Là aussi, je choisis ce qu'exprime l'allemand et souhaite répondre à l'exigence du défi, tout en gardant à l'esprit cette diversité d'appréciation marquée à même la langue, à même les mots.

La suite de ce chapitre dresse un premier bilan de cette *Herausforderung*, développé ensuite au chapitre 4 : quel est le rôle de la culture biblique dans l'émergence des *digital humanities* et comment lire la matérialité digitale depuis la longue histoire du support matériel des Écritures (point 2) ? Qu'en est-il de la question de l'édition même du Nouveau Testament et de l'inscription de ces Écritures dans une littérature multimodale (point 3) ?

2 Les Écritures et la culture digitale : histoire et matérialité

Si, comme on l'a vu, le rapport *Sola lectura* ? des Églises protestantes suisses a choisi de clairement subordonner le support matériel d'écriture à la centralité du message promu par le christianisme³⁴, un tel positionnement prend peu en compte ce que je nommerais un « sentiment culturel naturel » présent chez plusieurs intellectuels occidentaux, comme chez Jean-Claude Carrière avec l'idée du grand angle³⁵. C'est également le cas dans un essai récent de Maurice

33 SEK, *Sola lectura* ?, p. 10 : « Eine gleichzeitige Herausforderung liegt in der Tatsache, dass 'Schrift' im elektronischen Format interaktiver und damit weniger kanonisch wird: nicht mehr als vorgegebene, gedruckte Heilige Schrift, sondern als Teil eines fortwährenden Kommunikationsprozesses » ; FEPS, *Sola lectura* ?, p. 10-11 : « Cela suscite en même temps un problème... » [suite de la citation dans le corps du texte ci-dessus].

34 FEPS, *Sola lectura* ?, p. 8 : « Le livre, ou tout autre moyen de communication, ne préexiste donc pas au christianisme, il est un phénomène historique accessoire ».

35 Carrière – Eco, *N'espérez pas*, p. 294 ; cité dans l'Introduction, p. 2.

Olender, *Un fantôme dans la bibliothèque*³⁶. Venu d'un milieu culturel juif³⁷, Olender fait partie des chercheurs en sciences humaines et écrivains qui continuent à lier fortement la thématique des archives et le judéo-christianisme, comme héritage fondamental dans la civilisation occidentale. Cet aspect s'exprime dans son ouvrage avec une force qui peut même surprendre, alors qu'en France le catholicisme, dans ses ailes y compris conservatrices, ne se présente plus comme le modèle culturel dominant³⁸.

Il retrace notamment la période des Pères de l'Eglise, note qu'Ignace d'Antioche nomme le Christ « archives inviolables » et suggère en conséquence qu'il faudrait peut-être « réinvestir autrement la question des archives, à la lumière de certains aspects fondateurs de la civilisation chrétienne, de son Verbe incarné – ce que font, avec d'autres, Jacques le Brun ou, dans un registre différent, Milad Doueïhi. Le bibliste Pierre Geoltrain n'a pas hésité à souligner l'importance de Nietzsche pour toute historiographie du christianisme »³⁹. Je doute que Pierre Geoltrain, quand bien même il avait succédé à Oscar Cullmann à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, aurait souhaité être considéré comme un bibliste⁴⁰, mais toujours est-il qu'Olender valide on ne peut plus fortement le lien entre support matériel d'écriture, archive et christianisme, cette archive « forme de la civilisation chrétienne »⁴¹.

Ce type de positionnement amène de l'eau au moulin que je défendais dès 2011 : nous serions en train de quitter l'ère chrétienne, une appellation créée au temps de l'émergence de la culture imprimée⁴². Les liens tissés par Olender entre support matériel d'écriture et forme de pensée peuvent largement s'appuyer sur les travaux de Goody, Chartier ou Vandendorpe⁴³, et les nombreux exemples qu'il donne, en attestent. Cet auteur redoute par-dessus tout l'oubli, qu'il comprend comme lié à l'archivage numérique : « Comment sécuriser les zones d'oubli virtuel ? La question de l'oubli numérique est devenue l'un des grands problèmes d'avenir pour nos disques durs métamorphosés en machines

36 M. Olender, *Un fantôme dans la bibliothèque*, Seuil, 2017.

37 Voir par exemple Olender, *Un fantôme*, p. 95 : « Enfant, je vivais un judaïsme anversois sans mémoire. Apparemment à l'abri de l'oubli ».

38 Voir comme exemple de ce courant ce cycle de conférences organisées en 2017-2018 par le Collège des Bernardins : *Le catholicisme, une contre-culture*, 2017-2018, <<https://www.collegedesbernardins.fr/recherche/observatoire-de-la-modernite>>.

39 Olender, *Un fantôme*, p. 78-79.

40 L'article afférent de Wikipédia le présente en tous cas comme un « historien », voir Pierre Geoltrain, <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Geoltrain>.

41 Olender, *Un fantôme*, p. 80.

42 Voir Clivaz, « Common Era », p. 36-40.

43 Voir pour le développement de cette thématique Clivaz, « Common Era », p. 33-36 et 51.

hypermnésiques »⁴⁴. Pour les générations qui auront vécu l'expérience de la mutation des systèmes informatiques et de l'impossibilité de lire les données anciennes, une telle crainte est compréhensible. Mais la crainte est encore bien plus profonde chez Olender.

En effet, il a vécu dans sa chair la souffrance du manque d'archives pour dire l'histoire de la Shoah, « dans une famille sans archives matérielles. Les récits de mon enfance succombaient sous les phantasmes d'archives : c'est parce qu'il n'y en avait pas qu'on en parlait tant. Un monde d'oralité où l'on dissertait sans arrêt sur ce qui n'existait plus »⁴⁵. Dans ce bref passage se joue toute l'importance de l'archivage et la hiérarchie entre écrit et oralité, que la culture imprimée semblait avoir gravée dans le marbre. De fait, le rapport entre écriture et oralité est complètement reformaté et transformé dans la culture digitale, un point qui conduira à traiter dans ce livre de la multimodalité, comme je l'indique au chapitre 3.

A lire Olender, on ne doute plus de l'urgence existentielle de travailler cette question. C'est en effet tout notre rapport au sentiment de réalité et de vérité qui est en jeu dans le crédit que nous accordons ou non aux informations. Il est devenu tautologique, à l'ère des *fake news*, de dire que les réseaux bousculent nos manières traditionnelles d'opérer le tri. C'est ici encore la voix d'Umberto Eco qu'il faut écouter dans cette phrase qui synthétise de manière magistrale l'opinion de beaucoup de nos contemporains sur la question :

Voici pour finir la « Mère suprême de toutes les listes », infinie par définition car en continuelle évolution, le *World Wide Web*, toile d'araignée et labyrinthe, et non pas arbre ordonné, qui, de tous les vertiges, nous promet le plus mystique, le plus totalement virtuel, et nous offre un catalogue d'informations qui nous fait nous sentir riches et tout-puissants, au prix de ne plus savoir lequel de ses éléments se réfère à des données du monde réel et lequel non, sans aucune distinction désormais entre vérité et erreur ⁴⁶.

On est ici à mille milles du sentiment joyeux d'émancipation de l'écriture hors du livre : pour tenir ensemble les deux pôles, il faudra traiter des liens entre virtualité et réalité via la référentialité⁴⁷, un travail qui semble désormais s'annoncer comme constant, et qui fait reconsidérer encore autrement les craintes

44 Olender, *Un fantôme*, p. 65.

45 Olender, *Un fantôme*, p. 14-15.

46 U. Eco, *Vertige de la Liste*, M. Bouhazer (trad.), Flammarion, 2009, p. 360.

47 Voir chapitre 3, point 4.2.

d'Olender devant les potentielles hypermnésies ou oublis que pourraient provoquer les archives numériques.

Cet auteur exprime dans sa monographie au moins encore deux autres registres d'appréhension. D'une part, il la conclut par un récit d'un genre littéraire qui diffère de ce qui précède, une sorte de courte fiction à portée parabolique, qui met en scène un homme qui performe une « lecture analphabète »⁴⁸ : les lecteurs sont invités en finale à méditer sur le fait qu'un ordinateur pourrait aussi produire une telle lecture analphabète. Ce sont les livres qui restent capable de lire cet « analphabète », « devenu l'unique fantôme de sa bibliothèque »⁴⁹.

Ici se tient toute la crainte de voir jaillir un monde culturel *in-intelligent* au sens étymologique du terme, soit incapable de comprendre. Un dialogue interdisciplinaire est ici indispensable, qui m'amènera au chapitre 3 à fortement militer pour considérer le code comme une écriture digitale à part entière, comme un langage que les chercheurs en sciences humaines feraient bien de découvrir et de s'approprier s'ils souhaitent rester les spécialistes des langues⁵⁰. Inscrit dans cette perspective, Domenico Fiormonte souligne que « chaque action d'encodage, ou plutôt chaque action de représentation d'un 'objet' spécifique via un langage formel, implique la sélection d'un ensemble de possibilités et consiste donc en un geste interprétatif »⁵¹. Les langages de programmation informatique, tels Unix⁵², restent en effet des langages soumis à l'interprétation, et en ce sens appartiennent de plein droit aux tâches traditionnelles des sciences humaines⁵³.

Il faut d'autant plus y réfléchir que Bernard Stiegler milite de manière claire et franche pour revendiquer, contre Platon, la technique comme une troisième mémoire⁵⁴ : « Contrairement à Platon, nous pensons qu'il n'y a pas d'anam-

48 Olender, *Un fantôme*, p. 190-192.

49 Olender, *Un fantôme*, p. 192.

50 Voir chapitre 3, point 4.3.

51 D. Fiormonte, « The Digital Humanities from Father Busa to Edward Snowden », *Media Development* LXIV (2017/2), p. 29-33, <<http://www.waccglobal.org/resources/media-development>> ; ici p. 30 : « each act of encoding, or rather each act of representation of the specific 'object' via a formal language involves a selection from a set of possibilities and is therefore an interpretative act ». Fiormonte fait ici notamment référence à l'œuvre de chercheurs italiens : Tito Orlandi, Raul Mordenti et Giuseppe Gigliozi.

52 Voir l'article de Wikipedia pour une définition de ce système OS : *Unix*, <<https://en.wikipedia.org/wiki/Unix>>.

53 Voir Y. Citton, *L'Avenir des Humanités. Économie de la connaissance ou culture de l'interprétation ?*, La Découverte, 2010, p. 21.

54 Voir B. Stiegler, « Dans la disruption. La main, ses doigts, ce qu'ils fabriquent et au-delà », *Études Digitales* 1 (2016), p. 215-227 ; ici p. 216 : « La mémoire technique telle que Leroi-Gourhan propose de la concevoir forme des rétentions tertiaires – c'est-à-dire des

nèse sans hypomnèse, ou que l'extériorisation de la mémoire n'est pas la mort de celle-ci mais sa condition même »⁵⁵. C'est une autre manière de reprendre encore la question des *hypomnemata*, des traces et des archives, dans la culture digitale, dont il faudra interroger l'impact pour l'écriture digitale et pour ce corpus de textes nommé les Ecritures⁵⁶.

Je relève enfin un troisième registre d'appréhension qu'Olender développe face aux écrits numériques, en usant d'un oxymore parlant, les « documents matériels immatériels » : « Aujourd'hui, tout est devenu plus simple. [...] Une modeste boîte, posée dedans votre écran, nommée *dropbox*, peut contenir tout ce que vous y fourrez. [...] On peut y déposer des documents matériels immatériels, rêves transcrits, cauchemars burlesques ou non, archives scannées »⁵⁷. L'oxymore d'Olender touche très juste : combien de fois ne voit-on pas ressaisée l'idée que les productions numériques sont « dématérialisées », y compris dans des textes juridiques ou académiques⁵⁸, alors même que ces productions sont en fait de l'hypermatérialité, faite de câbles, de carbone, d'électricité. Nous n'y sommes simplement pas habitués. Mais c'est bien dans cet écart « matérialité » / « dématérialisation » que se joue en partie la différence entre nos sentiments d'émancipation ou de dissociation entre l'écrit et le livre. C'est ici que se loge notre sentiment d'étrangeté le plus net face à ce monde qui advient.

La raison en est la longue connivence entre nos corps, nos mains et le papier, ou la matière « hylétique », selon les termes de Jacques Derrida en 1997 : s'appuyant sur l'image du rétrécissement de la peau de chagrin, il pense le retrait du papier comme le retrait d'un matériau « hylétique », rappelant que la *hulè* grecque dit aussi bien « bois, forêt », que « matière »⁵⁹. Comment les bibliastes ne seraient-ils pas sensibles à ce qui arrive ici, sachant que le mot « Bible » dit la matière même du « papyrus », selon le nom donné à cette plante dans la région de la ville libanaise antique de *Bublos*. Quant aux termes latins *liber* ou *caudex*, qui ont donné livre et codex, ils nous renvoient également au

rétenctions qui se gardent et se retiennent hors du temps pur : dans la spatialité qui se constitue par l'extériorisation ».

55 B. Stiegler, *Ars Industrialis 2008-2012. Anamnèse*, <<http://www.arsindustrialis.org/anamnese>>.

56 C'est l'objet du chapitre 4.

57 Olender, *Un fantôme*, p. 28.

58 Voir les exemples que j'avais donnés dans ce blog : C. Clivaz, « Vous avez dit 'dématérialisation' ? Diagnostic d'une panne culturelle », *Le Temps* 2 juillet 2016, <<https://blogs.letemps.ch/claire-clivaz/2016/07/02/vous-avez-dit-dematerialisation-diagnostic-dune-panne-culturelle/>>. Certains passages des billets de blog publiés en ligne dans le journal *Le Temps* sont repris dans ce livre, avec l'aimable autorisation du *Temps*. Les articles concernés sont à chaque fois signalés en note.

59 Derrida, « Le papier et moi », p. 46.

végétal, puisqu'ils désignent le bois utilisé pour faire la couverture qui maintenait les folios du codex. L'écriture qui sort du livre, c'est donc l'écriture qui s'extrait de sa matérialité végétale, et de l'espace-temps délimité par le papier, comme Derrida le synthétise : « mis en œuvre dans une expérience engageant le corps, et d'abord la main, l'œil, la voix, l'oreille, le papier mobilise donc à la fois le temps et l'espace »⁶⁰.

On mesure ici à quel point le tournant numérique nous fait passer par une *dissociation* des matérialités, jusqu'à ce que nous prenions la mesure des nouveaux rapports de matérialité que nous contractons via le digital, des nouveaux rapports capables y compris de stimuler des zones de notre cerveau, comme nous l'avons vu⁶¹. C'est ici que se situe exactement le séisme de la sortie du papier⁶².

Pour prendre la mesure de cette dissociation – qui, tant qu'elle n'a pas été constatée et affrontée, fait barrage à tout sentiment d'émancipation –, la tradition chrétienne et ses reprises offrent tout un riche matériel pour sonder les liens séculaires tissés entre le végétal – papyrus, puis papier –, nos corps et la lecture, jusqu'à Lyotard : dans son ouvrage posthume, il reprend Ap 6,14 et Augustin pour comparer la couverture d'un volume à de la peau⁶³. C'est certainement comme caisse de résonance symbolique et langagière que je perçois le rôle le plus adéquat de la tradition culturelle chrétienne pour comprendre l'émergence et les enjeux de la culture digitale⁶⁴.

L'appel au vocabulaire religieux, au sens large, se trouve en effet hanter la culture digitale, pourrait-on dire, à commencer par le nom *cloud*⁶⁵, cette nuée qui fait écho – *nolens, volens* – au symbole de la présence de Dieu guidant le peuple d'Israël dans le désert, dans la Bible hébraïque. Cette terminologie nous fait projeter de manière naïve aux cieux ce qui se passe de manière physique bien concrète via des câbles et des conduites. Mais l'un des plus patents exemples de ces emprunts est le choix fait par le professeur latiniste de la Sorbonne Jacques Perret du mot « ordinateur » pour traduire *computer*, à la demande du président d'IBM. On peut lire en ligne la lettre du 16 avril 1955 où il justifie ainsi son choix :

60 Derrida, « Le papier et moi », p. 36.

61 Voir Gindrat et al., « Use-Dependent Cortical Processing », DOI: <<https://doi.org/10.1016/j.cub.2014.11.026>> ; cité dans l'Introduction, p. 4.

62 Voir Derrida, « Le papier et moi », p. 34, cité dans l'Introduction, p. 3-4.

63 Voir J.-F. Lyotard, *La Confession d'Augustin*, Galilée, 1998, p. 59.

64 Voir chapitre 4, point 2.3.1.

65 Pour cette notion, voir S. J. Shep, « Digital Materiality », dans *A New Companion to Digital Humanities*, S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (éd.), Wiley Blackwell, 2016, édition Kindle, l. 10861–11168.

Cher Monsieur,

Que diriez-vous d'ordinateur? C'est un mot correctement formé, qui se trouve même dans le Littré comme adjectif désignant Dieu qui met de l'ordre dans le monde. Un mot de ce genre a l'avantage de donner aisément un verbe, ordiner, un nom d'action, ordination. L'inconvénient est qu'ordination désigne une cérémonie religieuse ; mais les deux champs de signification (religion et comptabilité) sont si éloignés et la cérémonie d'ordination connue, je crois, de si peu de personnes que l'inconvénient est peut-être mineur⁶⁶.

Quoique Perret eût tenté de se dégager des consonances religieuses d'« ordination » dans le choix de traduction qu'il opère, il commence tout de même par dire qu'« ordinateur » se trouve « dans le Littré comme adjectif désignant Dieu qui met de l'ordre dans le monde ». Il suffit de considérer les terminologies d'ordinateur et de *cloud* pour saisir toute la part de projection à même les mots que le monde académique a placée dans la chose informatique, au moment même où on cherchait des noms pour la désigner, Adam en herbe empreint d'espoirs d'un monde meilleur. Il reste donc à faire tout un travail de démystification des projections religieuses sur le monde informatique. Si on en doute encore, qu'on pense à l'importance accordée au Jésuite Roberto Busa dans l'histoire de l'émergence des *digital humanities* (DH).

Comme Julianne Nyhan et Andrew Flinn l'ont rappelé récemment, les DH sont souvent placées sous le patronage de cette figure presque tutélaire⁶⁷, et la visite faite par Roberto Busa en 1949 au président d'IBM est vue comme emblématique du moment de création des DH. Domenico Fiormonte, s'inscrivant dans cette perspective historique, n'hésite pas à dire que « l'initiative de Busa a fondé la discipline des *Humanities Computing* (bien qu'elle ait été renommée des années plus tard *Digital Humanities*), mais par-dessus tout, il a posé la base d'une profonde transformation épistémologique et culturelle »⁶⁸. Steven E. Jones, dans sa monographie de 2016 sur Busa, a pourtant initié une enquête

66 P. Nieuwborg, « Découvrez l'origine du mot ordinateur », 28.07.2009, <http://blog.mu.seeinformatique.fr/Decouvrez-l-origine-du-mot-ordinateur-invente-il-y-a-pres-de-55-ans-par-Jacques-Perret-a-la-demande-de-IBM_a212.html> ; dernier accès 18.07.18. Je remercie ma collègue la professeure Solange Gernahouti pour cette référence.

67 Nyhan – Flinn, *Computation and the Humanities*, p. 1.

68 Fiormonte, « The Digital Humanities », p. 30: « Busa's undertaking founded the discipline of the Humanities Computing (although years later it was renamed Digital Humanities), but above all it laid the groundwork for a profound epistemological and cultural transformation ».

historique fructueuse, qui permet de mieux saisir ce qui a pu être en jeu autour de cette figure et de son succès dans l'historiographie encore jeune des DH.

Jones ne prétend pas avoir conduit une analyse religieuse ou théologique de Busa⁶⁹, mais il met en lumière des points qui ne peuvent qu'inviter les théologiens et exégètes à lire à leur tour les données de la question. Il souligne que « dans les intérêts d'IBM en 1949-1952, se trouvait certainement incluse l'attention aux relations diplomatiques avec le Vatican, l'Italie et l'Europe dans la période d'après-guerre, comme un tout pour l'avancée de la *World Trade Corporation* »⁷⁰. Conscient de ce contexte commercial, Busa se demande, dans une lettre privée de 1960, si la coopération entre un homme d'affaires et un prêtre est bénie de Dieu, et finit par conclure que oui, en se référant à un verset biblique qui demeure toutefois non identifié⁷¹. Il est clair que l'enthousiasme spirituel de Roberto Busa a compté dans son engagement généreux pour les humanités en voie de digitalisation. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'introduction qu'il a rédigée pour la première édition du *Companion to Digital Humanities* : « *Digitus Dei est hic! The finger of God is here!* », s'exclame-t-il devant les DH⁷².

Toutefois, Busa n'a jamais tenté d'appliquer une philologie computationnelle à la Bible, mais plutôt aux rouleaux de la Mer Morte ou à l'œuvre de Thomas d'Aquin⁷³, un texte seize fois plus long que la Bible, comme le souligne un document d'IBM⁷⁴. En fait, le premier chercheur à croiser informatique et Bible a été un ministre de l'Eglise anglicane, le révérend John W. Ellison, qui prépara, en parallèle à l'*Index de Thomas d'Aquin* de Busa, un index de la tra-

69 Voir Jones, *Roberto Busa*, p. 14.

70 Jones, *Roberto Busa*, p. 97.

71 Jones, *Roberto Busa*, p. 97: « After discussing machinery and an upcoming conference in Tübingen, Father Busa closed by reporting that the work of the Center (CAAL) continued 'at full speed', and then posed a question : 'Do you think will God praise this co-operation of a high businessman with a priest ? I guess yes, for in the Bible He said that the business can, if we want, lead people to find Him each day'. A copy of the letter was sent to Paul Tasman with a typed note attached (probably written by an assistant to Mr. Watson) that joked, 'Mr. Tasman, As a Bible student I wonder where Father Busa finds such a statement ??? Kay M.' I leave the biblical question to the theologians, but the very fact that Busa posed the question (then answered it so quickly) indicates that he recognized in 1960 that it was debatable and might be controversial, the cooperation and alliance between the businessman and the priest, the technology corporation and the academic (and Jesuit) research project ».

72 R. Busa, « Foreword: Perspectives on the Digital Humanities », in S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (éd.), *A Companion to Digital Humanities*, Blackwell, 2004, <http://www.digitalhumanities.org/companion/>.

73 Jones, *Roberto Busa*, p. 13.

74 Jones, *Roberto Busa*, p. 126.

duction anglaise de la Bible connue sous le label *Revised Standard Version*⁷⁵. Qui se souvient du nom d'Ellison aujourd'hui, tandis que la mémoire de Roberto Busa est régulièrement honorée par la remise d'un prix triennal qui porte son nom dans le milieu des *digital humanities*⁷⁶. De fait les Ecritures sont bien entrées dans l'histoire des DH via John W. Ellison, et ce dès les années cinquante.

Avec Jones, nous sommes entrés dans une période de diversification dans la mémoire de l'émergence des *digital humanities*, comme le montre aussi l'intéressante enquête en *oral history* menée par Julianne Nyhan et Andrew Flinn. D'autres noms y apparaissent comme fondateurs à côté de celui de Busa, par exemple celui de Tito Orlandi : « Tito Orlandi raconte que son plus ancien souvenir d'un ordinateur date des années cinquante, au moment où il a vu une machine IBM dans la vitrine d'un magasin IBM à Milan. Aux environs de 1960, avec son directeur de thèse Ignazio Cazzaniga, il s'est engagé dans une brève recherche exploratoire pour voir quel rôle la technologie des cartes perforées pourrait bien jouer dans la fabrication d'une édition critique de la *Cité de Dieu* d'Augustin »⁷⁷. La diversification des noms et des souvenirs dans les années de démarrage des recherches à la croisée des sciences humaines et de l'informatique est désormais indispensable pour mieux comprendre ce qu'il advient aux humanités.

M'en remettant à l'adage platonicien qui invite à « prendre un autre commencement » (*Timée* 48b), je choisis pour ma part de suivre au chapitre 2 la suggestion que Milad Doueïhi a faite en 2014 : considérer l'article phare d'Alan Turing, « Computing Machinery and Intelligence »⁷⁸, comme un lieu possible pour revisiter l'émergence des DH⁷⁹. A l'issue des remarques de l'Introduction et de ce point 2, voici le programme des chapitres 2 et 3 défini : « Sauf le nom : nommer les *digital humanities* » et « Ecrire dans la matière digitale ». Parcourons maintenant les thématiques qui posent le cadre du chapitre 4.

3 Vers les Ecritures digitales : édition et littérature multimodale

Enseigner le Nouveau Testament dans sa langue originale peut désormais réserver des surprises au professeur le plus attentif : les étudiants ont pris

75 Jones, *Roberto Busa*, p. 100-101.

76 ADHO, *Roberto Busa Prize*, <<http://adho.org/awards/roberto-busa-prize>>.

77 Nyhan-Flinn, *Computation and the Humanities*, p. 75.

78 A. Turing, « Computing Machinery and Intelligence », *Mind* 49 (1950), p. 433-460, <<https://www.csee.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>>.

79 M. Doueïhi, « Préface. Quête et enquête », in *Le temps des humanités digitales*, O. Le Deuff (dir.), FyP éditions, 2014, p. 7-10 ; ici p. 8-9.

l'habitude de consulter une version en ligne du Nouveau Testament grec, plutôt que l'édition papier de référence, le *Nestle-Aland* 28^e édition (NA28)⁸⁰. Parfois, ils « googlelisent » simplement ces trois mots, Nouveau, Testament et grec, et tombent ainsi sur une version inhabituelle, qui a longtemps été présentée de manière anonyme, publiée sous le label « ThéoTeX édition »⁸¹. Il y a quelques années, il m'avait fallu chercher avec les étudiants à quoi correspondait la version grecque mise en ligne sur ce site, à laquelle Google les avait conduits. Nous avons alors constaté qu'il s'agissait de l'édition de Robinson et Pierpont⁸² avec des modifications personnelles, comme indiqué dans l'introduction⁸³ ; cette version en ligne suit donc globalement le texte grec byzantin du Nouveau Testament. Cette indication figure désormais sur la page d'accueil du site, de même que l'auteur de la traduction française, « NTA Bonnet », dont on ne saura rien de plus⁸⁴.

Il faut toutefois un peu de patience pour comprendre quels sont les a priori de cette mise en ligne, soit ce qui se tient derrière le label ThéoTeX. On finit par trouver une brève présentation sur un site conjoint : « *About Editions ThéoTeX*. ThéoTeX réédite des ouvrages de théologie protestante évangélique, mis aux formats PDF et EPUB, en utilisant LaTeX et Perl »⁸⁵. Loin d'être un exemple anecdotique, quand bien même c'est une « maison d'édition » marginale qui est concernée ici, ces quelques lignes montrent la propension de la culture digitale à faire muter la notion d'édition vers celle de *versioning* : rééditer signifie refaire, réécrire, et à l'écart de liens institutionnels contraignants. Dans la préface du Nouveau Testament grec réédité, l'auteur se réjouit en effet de la nouvelle liberté qu'il pense découvrir en ligne : « jamais acquérir les ouvrages nécessaires pour pouvoir lire le Nouveau Testament dans sa langue originale n'aura été aussi aisé qu'à notre époque du numérique »⁸⁶. On n'apprendra rien

80 B. Aland (ed.), *Nestle Aland 28th Edition of the Greek New Testament*, INTF, German Bible Society, 2013 ; le texte grec est disponible en libre accès, sans l'apparat critique : <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>>.

81 ThéoTeX, *Le Nouveau Testament grec*, <<https://theotex.org/ntgf/cover.html>>.

82 W. G. Pierpont and M. A. Robinson (éd.), *The New Testament in the original Greek Byzantine Textform 2005*, Chilton Book Publishing, 2005. Version mise à jour en 2011 : W. G. Pierpont, M. A. Robinson and J. J. Dodson (éd.), *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform 2018*, VTR Publication, 2011.

83 La notice explicative ne présente pas l'auteur de ces modifications et de la traduction française (https://theotex.org/ntgf/notice_theotex.html).

84 Voir l'introduction silencieuse sur ce point : <https://theotex.org/ntgf/notice_theotex.html>.

85 *Editions ThéoTeX*, <<http://www.lulu.com/spotlight/TheoTeX>>.

86 ThéoTeX, *Le Nouveau Testament grec*, <https://theotex.org/ntgf/notice_theotex.html>.

sur les moyens de financement, ni sur le cadre qui régit cette maison d'édition, pour autant que j'aie vu sur les sites concernés.

Voici donc le type de ressources auxquelles des étudiants peuvent désormais se retrouver confrontés en googélisant : le premier réflexe du professeur pourrait être de se plaindre, comme Umberto Eco, du fait que le Web n'assure plus « aucune distinction entre vérité et erreur »⁸⁷. Fidèle à mon choix de posture fait dès 2011, je ne m'enthousiasme sur, ni ne déplore ce qu'il advient via le Web, mais tente par mes travaux de faire la lumière sur les enjeux de ces situations nouvelles et de les expliciter, pour nous permettre d'être acteurs dans ce monde tel qu'il se présente⁸⁸. Surprise bien sûr de voir les étudiants confrontés d'entrée de liste à cette version ThéoTeX, j'ai d'emblée considéré que le cas appartenait à la secousse séismique qui a commencé à s'emparer du champ de l'édition grecque du Nouveau Testament et de la critique textuelle de ce dernier, abrégée couramment NTTC, *New Testament textual criticism*.

J'observe ce séisme depuis plusieurs années : il a fait l'objet de mon premier article où j'évoquais le tournant digital, publié en 2011⁸⁹. J'y relevais que David Parker avait qualifié dès 2008 le tournant numérique en NTTC de « drastic change »⁹⁰, dans ce champ où traditionnellement l'*Institute for the New Testament Textual Research* (INTF) et l'*International Greek New Testament Project* (IGNTP) sont en charge de veiller au maintien et au développement de l'édition de référence du Nouveau Testament grec. Dans un article de 2012, j'ai poursuivi l'enquête autour de ce « changement drastique » en notant l'arrivée d'un événement propre à faire l'effet d'une bombe dans ce milieu de recherche. Lors du colloque annuel 2012 de la *Society of Biblical Literature* (SBL) à Atlanta (USA), une nouvelle édition indépendante du Nouveau Testament grec a été présentée et offerte à tous les participants, produite par un chercheur respecté, Michael Holmes, avec le soutien de la SBL et de l'entreprise *Logos Software*⁹¹. Ni l'INTF, ni l'IGNTP n'avaient été informés du projet, ou n'avaient eu l'occasion de le discuter⁹².

87 Voir Eco, *Vertige de la Liste*, p. 360, cité p. 25 ci-dessus.

88 Voir Clivaz, « Common Era », p. 60.

89 C. Clivaz, « The New Testament at the Time of the Egyptian Papyri. Reflections Based on P12, P75 and P126 (P. Amh. 3b, P. Bod. XIV-XV and PSI 1497) », dans *Reading New Testament Papyri in Context – Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur contexte* (BETL 242), C. Clivaz – J. Zumstein (éd.), avec J. Read-Heimerdinger – J. Paik ; Peeters, 2011, p. 15-55.

90 D. C. Parker, *An introduction to the New Testament manuscripts and their texts*, Cambridge University Press, 2008, p. 1.

91 H. W. Holmes (éd.), *The SBL Greek New Testament*, SBL/Logos Bible Software, 2010, <<http://www.sblgnt.com>>.

92 Clivaz, « Homer », p. 2.

Cette édition de la SBL en a saisi plus d'un. Quand bien même elle se base sur l'édition faite au 19^e siècle par Westcott et Hort⁹³ et omet donc toute l'information apportée par les papyrus depuis cette époque, elle a suscité de l'enthousiasme, notamment en raison de son statut en libre accès complet, appareil critique inclus⁹⁴. Le chimiste autodidacte en critique textuelle Wiland Wilker, modérateur du forum de NTTC sur Yahoo⁹⁵, a exprimé en réaction le souhait de voir les critiques textuels produire leur propre édition du Nouveau Testament en grec, à l'image de Michael Holmes⁹⁶. Jusque-là, la version byzantine du Nouveau Testament grecque, publiée en 2005 par Pierpont et Robinson, faisait figure isolée de cas particulier⁹⁷. Avec la version de la SBL, le vœu de Wilker a commencé à se réaliser et s'est à nouveau concrétisé en 2017, avec encore une nouvelle édition du Nouveau Testament grec, par trois chercheurs de la *Tyndale House* : le *Tyndale House Greek New Testament* (THGNT), par Dirk Jongkind, Peter Head and Peter Williams⁹⁸. Basée sur l'édition du 19^e de Tregelles, cette dernière a été toutefois passablement retravaillée par ces collègues.

Apparemment, le phénomène que je qualifiais en 2012 de « dérégulation institutionnelle »⁹⁹ au sein de l'édition critique du Nouveau Testament grec a pris un tournant différent. Je préférerais parler aujourd'hui d'une diversification ou d'une transformation : un terme neutre est requis, car il est devenu évident que nous ne reviendrons pas purement et simplement à la situation antérieure. La situation mérite d'autant plus d'être étudiée en vertu de l'apparition de sites centrés sur une version linguistique ancienne, telle la plateforme *PAVONE*¹⁰⁰ qui répertorie les manuscrits arabes du Nouveau Testament. On voit l'émergence de communautés plurielles, au sein même de la NTTC,

93 B. F. Westcott – F. J. A. Hort, *The Greek New Testament*, Hendrickson Publishers, 2007 ; première publication sous le titre *The New Testament in the original Greek*, vol. 1: Text, Macmillan and Co, 1881.

94 Holmes (éd.), *The SBL Greek New Testament*, <<http://www.sblgnt.com>>.

95 Pour une analyse de la NTTC sur les réseaux sociaux, voir C. Clivaz, « Internet Networks and Academic Research: the Example of the New Testament Textual Criticism », dans C. Clivaz – A. Gregory – D. Hamidović (éd.), avec S. Schulthess, *Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies (Scholarly Communication 2)*, Brill, 2013, p. 151-173.

96 W. Wilker, *Analysis of the SBL GNT in the gospels*, 2010, <<http://www-user.uni-bremen.de/~wie/texte/SBL-GNT-Analysis.pdf>> ; dernier accès le 28.03.19.

97 Pierpont – Robinson (éd.), *The New Testament in the original Greek Byzantine Textform 2005* ; republié en 2018.

98 D. Jongkind, P. Head and P. Williams (éd.), *The Tyndale House Greek New Testament* (THGNT), Tyndale House, 2017.

99 Clivaz, « Homer », p. 3.

100 PAVONE, *Platform of the Arabic Versions of the New Testament*, <<http://pavone.uob-dh.org/>>.

portant en réseaux la matière même du texte biblique du second testament : c'est un milieu de recherche qui se redéfinit, se redéploie et représente par là-même un secteur particulièrement vivant des études sur le Nouveau Testament.

Le redéploiement communautaire est également le mouvement initié par l'INTF en collaboration avec l'*Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing* (ITSEE, Birmingham), via l'ouverture d'une chambre virtuelle des manuscrits du Nouveau Testament (NTVMR¹⁰¹), à laquelle tout chercheur peut participer en transcrivant un manuscrit, ou via un forum de discussion. Cette initiative, qu'on peut qualifier de révolutionnaire dans l'histoire de l'édition du Nouveau Testament, demande à être analysée elle aussi. Cette diversification des communautés au travail sur l'édition du Nouveau Testament s'inscrit dans le travail collaboratif décrit en 2009 par Kathleen Fitzpatrick, dans la version en ligne de son ouvrage *Planned obsolescence*. Elle y pointe notamment l'évolution de l'évaluation par les pairs (*peer-review*), qui devient chaque jour plus communautaire : « [construire une communauté] est la clé du futur de la publication académique en réseaux, et en particulier pour son implémentation d'une évaluation *peer-to-peer* »¹⁰².

Ce nouveau mode d'évaluation par les pairs, elle l'annonçait destiné à devenir beaucoup plus *post-publication* que *pré-publication*, et passant par le filtre d'une communauté. Neuf ans plus tard, un tel *peer-review* ne s'est pas encore généralisé, mais l'éditeur de Gruyter, par exemple, en tente une application, de manière novatrice et courageuse¹⁰³. La NTVMR est en un sens un représentant de ce nouvel exercice, ou du moins tend à l'être, via la concrétisation ultérieure des volumes de l'*Editio Critica Maior*¹⁰⁴. Toutes ces transformations des lieux éditoriaux du Nouveau Testament en grec, ainsi que la montée en force des communautés diverses les régulant, ramène bien sûr à l'*Herausforderung* ou au « problème » relevé dans le rapport *Sola lectura* ? : les Ecritures digitalisées iraient en perdant de leur canonicité sur le Web¹⁰⁵. Une éventuelle dissolution du canon des Ecritures est une préoccupation que je portais déjà en 1998, alors que j'étais bien loin de la question des supports matériels d'écriture. Je plaçais

101 INTF & ITSEE, *New Testament Virtual Manuscript Room*, <<http://ntvmr.uni-muenster.de/>>.

102 K. Fitzpatrick, *Planned Obsolescence : Publishing, Technology, and the Future of the Academy*, Media Common Press, 2009 ; <<http://mcpres.media-commons.org/plannedobsolescence/>> ; version imprimée : NYU Press, 2011 ; ici p. 16 : « [to build a community] is key to the scholarly publishing network of the future, and in particular to its implementation of peer-to-peer review ».

103 de Gruyter, *Open peer-review projekte*, <<https://opr.degruyter.com/>>.

104 ECM. *The Editio Critica Maior*, <<https://www.uni-muenster.de/INTF/ECM.html>>.

105 Voir chapitre 4, point 1.4.

à ce moment pour une *sola scriptura in koinonia*, constatant la diminution de l'importance du fait canonique face aux plus récentes recherches historiques :

On peut se demander si la recomposition canonique à laquelle conduisent certaines retombées de la troisième quête [du Jésus historique], ne révèle pas l'apothéose de l'autonomisation du *sola scriptura* : l'adage ne va-t-il pas ici éclater du fait même de son isolement ? La couverture du livre ne va-t-elle pas sauter, laissant s'en aller au vent les feuillets qui composaient l'ouvrage ?¹⁰⁶

Vingt ans plus tard, c'est l'écriture elle-même qui s'est émancipée du livre, et l'adage *sola scriptura* est en quête de nouvelles expressions, soit la *sola lectura* de la FEPS, ou la *sola scriptura in koinonia* que j'avais proposée, et qui répond à cette « communauté invisible » évoquée par Karl Barth dans la vidéo présentée au point 1¹⁰⁷. Mais je n'avais alors absolument pas pris conscience de l'importance du lien existant entre matériel d'écriture et textualité. En joignant à la réflexion sur le canonique l'impact du tournant numérique, il devient possible de démontrer de quelles manières les catégories de textes chrétiens anciens ont été façonnées par le matériel d'écriture lui-même¹⁰⁸.

En conséquence, le défi du chapitre 4 sera d'esquisser de quelle manière vont se déployer ces « Écritures hors du livre », ou ce « corps des Écritures », alors que le chapitre 3 aura précisément démontré que l'écriture digitale pointe en dernier lieu vers ce nouveau rapport au corps de l'homme via l'usage des technologies. En ligne, le corps des Écritures bibliques devient chaque jour plus multimodal, soit performé via des objets digitaux qui marient le texte, l'image et le son. L'aventure des *digital humanities* a bien sûr commencé par le texte : il suffit de penser au fameux « Memex » imaginé à la fin de la Seconde guerre mondiale par Vannevar Bush, une sorte de système de proto-hypertexte, « dans lequel un individu stockerait tous les livres, enregistrements et communications » et pourrait créer des « formes entièrement nouvelles d'encyclopédie »¹⁰⁹. Soixante ans plus tard, Roberto Busa réaffirmait la centralité de

106 C. Clivaz, « La troisième quête du Jésus historique et le canon: le défi de la réception communautaire. Un essai de relecture historique », dans *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (MBo 38), D. Marguerat - E. Norelli - J.-M. Poffet (éd.), Labor et Fides, 1998, p. 541-558 ; ici p. 557.

107 Voir p. 22 ci-dessus.

108 C. Clivaz, « Categories of Ancient Christian texts and writing materials: 'Taking once again a fresh starting point' », dans *Ancient Worlds in Digital Culture (Digital Biblical Studies 1)*, C. Clivaz - P. Dillely - D. Hamidović (éd.), avec A. Thromas, Brill, 2016, p. 35-58.

109 V. Bush, « 'As we May Think' », *The Atlantic Magazine* 9 juillet 1945, <<http://www.theatlantic.com/magazine/print/1945/07/as-we-may-think/303881/>>.

l'analyse textuelle au sein des DH, malgré la diversification des styles d'expression :

Les *Humanities Computing* sont précisément l'automatisation de l'analyse de toute expression humaine possible (c'est pourquoi elles sont de manière exquise une activité « humaniste »), dans le plus large sens du mot, de la musique au théâtre, du design et de la peinture à la phonétique, mais leur noyau reste le discours des textes écrits¹¹⁰.

Mais un rapide regard sur les projections des types de données qui seront présents sur le Web en 2020 nous apprend qu'au moins trois quarts d'entre elles consisteront en du matériel audio-visuel¹¹¹. De nombreux projets en DH marient déjà texte, image et son, par exemple le *Baudelaire Song Project*¹¹²; on trouve aussi des outils qui permettent d'éditer la connaissance sous forme multimodale, comme *Scalar* ou les *Etalks*¹¹³. Du côté de l'exégèse biblique, la transformation des modes de connaissance se laisse aussi percevoir, par exemple avec l'émergence du *performance criticism*¹¹⁴, ou l'ouvrage de Robbins et Melion publié en 2017, *Art Visual Exegesis : Rhetoric, Texts, Images*¹¹⁵.

Mais surtout, les Ecritures deviennent multimodales dans l'usage qu'en font les communautés chrétiennes, notamment via les deux applications les plus téléchargées, *YouVersion* et *GloBible*¹¹⁶, promues par des mouvements chrétiens évangéliques, un paramètre analysé par Tim Hutchings¹¹⁷. Ces applications sont un intéressant laboratoire pour observer la multimodalité croissante des Ecritures digitalisées, du moins dans les pratiques communautaires. On y remarque notamment un retour de l'oralité : en date du 15 avril 2017, *YouVersion*

110 Busa, « Foreword », <<http://www.digitalhumanities.org/companion/>> : « Humanities computing is precisely the automation of every possible analysis of human expression (therefore, it is exquisitely a "humanistic" activity), in the widest sense of the word, from music to the theater, from design and painting to phonetics, but whose nucleus remains the discourse of written texts ».

111 Voir *IBM Market Insights 2013*, <<https://avindhsig.wordpress.com/background/>>.

112 *Beaudelaire songs project*, <<https://www.baudelaire song.org/>>.

113 *Scalar*, <<http://scalar.usc.edu/>>; *Etalks*, <<https://etalk.sib.swiss/>>. Voir C. Clivaz, M. Rivoal, M. Sankar, « A New Platform for Editing Digital Multimedia: The eTalks », dans *New Avenues for Electronic Publishing*, B. Schmidt – M. Dobрева (éd.), IOS Press, 2015, p. 156-159.

114 B. Oestreich – G. S. Holland, *Performance Criticism of the Pauline Letters*, Cascade books, 2016.

115 V. K. Robbins and W. S. Melion, *Art Visual Exegesis : Rhetoric, Texts, Images (Emory Studies in Early Christianity Book 19)*, SLB Press, 2017.

116 *Youversion*, <<https://www.youversion.com/>>; *GloBible*, <<https://globible.com/>>.

117 Voir Hutchings, « E-reading and the Christian Bible » ; Hutchings, « Design and the digital Bible ».

indiquait que si 166 versets avaient été téléchargés en Inde, 3525 chapitres audio avaient été écoutés en Egypte et 94 en Ukraine. Ce même jour, en Suède, 25 versets bibliques ont été partagés, mais 2532 chapitres de la Bible ont été écoutés. Ce phénomène est à considérer au sein du contexte global d'un retour de l'importance de l'oralité dans la culture digitale occidentale, tels l'émergence du cinéma pour les oreilles ou de festivals de performances littéraires¹¹⁸.

La création d'objets multimodaux où se mêlent Parole, Ecriture et images ne peut que donner du grain à moudre aux différents champs de la théologie, de l'exégèse à la théologie pratique, en passant par la systématique. Dans un tel contexte culturel, affirmer que « l'Ecriture occupe la place de l'origine », même comme « phénomène *historiquement second* »¹¹⁹, semble moins aller de soi. Il nous revient désormais d'affronter l'émancipation des Ecritures hors du livre, provocation pour le fait canonique en ce qu'elles posent la question pointée par le théologien Olivier Abel : « comment rester ensemble alors qu'on peut toujours partir, se délier ? »¹²⁰. Comment garder les versets ensemble, quand ils se marient aux sons, aux images, à la musique ? On le voit, c'est la question de la communauté, cette communauté invisible chère à Barth, qui devient ici le lieu des confrontations à venir.

Les diverses communautés protestantes sont-elles prêtes à considérer que la *sola scriptura*, en tant que *lectura* soit pratiquée en *koinonia* ? Dans la culture digitale, ce n'est plus tant une question théologique ou conceptuelle : elle se pose de manière éminemment concrète, via la matérialité même des mots des Ecritures. Les humanités digitales délivrées, hors du livre et émancipées, appellent à créer de nouvelles alliances suite à cinq cents ans vécus sous le sceau de l'adage *sola scriptura*. Dans la conclusion de l'ouvrage, je prolongerai ces réflexions en les méditant notamment à l'aune du récit emblématique de Ray Bradbury, *Fahrenheit* 451.

118 Clivaz et al., « A New Platform », p. 156-157; voir chapitre 3, point 4.3.

119 Gisel, « Apocryphes », p. 230 ; cité p. 16 ci-dessus.

120 O. Abel, « Essai sur la prise. Anthropologie de la flibuste et théologie radicale protestante », *Esprit* 356 (2009), p. 111-123 ; ici p. 115. Cette perspective est reprise au chapitre 3, p. 129-130.